

الشيخ محمد بن محمد بن
دروس فلسفية

في
شرح المنظومة

ترجمة
الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

المجلد الأول

دار الفيلسوف
للطباعة والنشر والتوزيع



دروس فلسفية

في

شرح المنظومة



دُرُوسٌ فِي فَلَاسِفِيَّةِ

فِي

شَرْحِ الْمَظْهُومَاتِ

الشيخ مالك مصطفى وهبى العامري

المجلد الأول

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع محفوظة.

الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م

دار الهدى للنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧ / ٠١ - ٨٩٦٣٢٩ / ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦ / ٢٥ - غبيري - بيروت - لبنان

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>



مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

يا واهب العقل لك المحامد
يا من هو اختفى لفرط نوره
بنور وجهه استنار كل شيء
ثم على النبي هادي الأمة
وبعد فالعبد الأثيم الهادي
يقول هاؤم اقرأوا كتابيه
نظمتها في الحكمة التي سمت
لاقت برسم بمداد النور
أبحارها مشحونة من درر
سميتها بالغرر الفرائد
فها أنا الخائض في المقصود
أزمنة الأمور طرّاً بيده
هذه اثنا عشر بيتاً حمداً وثناءً . . ولا يتصور الداعي للبحث فيها فنبداً
البحث من قوله :

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ .

إن كتابنا على مقاصد وكل مقصد على فرائد
فالمقصد الأول فيما هو عم أولاه كانت في الوجود والعدم
إن المصنف في كتابه المسمى بالمنظومة وشرح المنظومة، تعرّض
لقسمين، فقسم مختص بالمنطق، وقسم مختص بالفلسفة، والقسمان
منفصلان. وقسم المنطق سمّاه بـ«اللائي المنتظمة» وهذا القسم المختص
بالفلسفة سمّاه بـ«غرر الفرائد». والذي عليه الحال فعلاً هو أن كلا الاسمين
هجرا وعرف كلا القسمين باسم المنظومة: منظومة المنطق ومنظومة الفلسفة.
وأراد المصنف رحمته في منظومة الفلسفة أن يذكر بشكل مختصر دورة في
الحكمة العملية والحكمة النظرية - طبعاً دورة غير كاملة بل ناقصة في الحكمة
العملية والحكمة النظرية - أي أراد أن يذكر بشكل مختصر جميع أقسام
الحكمة. وإنما قلنا دورة ناقصة فلأنهم - وحسب التقسيم المعروف عند
القدماء وهو التقسيم الأرسطي - قسموا الحكمة والفلسفة إلى فلسفة نظرية أي
العلم فيما هو موجود وفلسفة عملية أي العلم فيما ينبغي فعله. ثم قسموا
الفلسفة النظرية إلى الإلهيات والطبيعيات والرياضيات، وقسموا الفلسفة
العملية أيضاً إلى الأخلاق وتدبير المنازل (أو السياسة العائلية) وسياسة المدن
(هو المعنى المعروف للسياسة). لكن المصنف في كتابه هذا ذكر بعض
الأقسام وترك بعضاً آخر منها. تعرض للإلهيات وذكرها بشكل أكثر تفصيلاً
من غيرها. تحدث في الطبيعيات أيضاً لكن بإيجاز أكثر من الإلهيات ولم
يتحدث بشيء عن الرياضيات. ومن أقسام الفلسفة العملية الثلاثة تحدث فقط
عن الأخلاق في آخر الكتاب. فمن وجهة نظر المصنف يشتمل هذا الكتاب -
غرر الفرائد - على عدة علوم وعدة فنون. ففي رأي الحكماء الإسلاميين يعتبر
العلم الإلهي بنفسه علماً وعلوم الطبيعيات أيضاً هو بدوره عدة علوم فإن علم
الكائنات الجوية بنفسه علم وقد ذكره المصنف بشكل مختصر. وعلم معرفة
المعدن علم وقد ذكره المصنف وعلم معرفة النبات ذكره المصنف أيضاً
بشكل مختصر جداً، وكل من علم الحيوان وعلم النفس علمان. كل هذه

العلوم ذكرها المصنف بشكل مختصر في آخر المطلب، لكن القسم الذي فضل فيه أكثر من سائر الأقسام هو ما يسمونه بالحكمة الإلهية.

ما هي الحكمة الإلهية؟

يبحث اليوم في كلمة الميتافيزيقيا وفي وجه تسمية هذا العلم بهذا الاسم، وقد توصلوا الى نتيجة بهذا الشأن. كذلك وقع البحث في ما مضى في سبب تسمية علم الحكمة الإلهية بـ«ما وراء الطبيعة»، وعلماً أنه تعبير غير صحيح، وهم لم يكونوا ملتفتين إلى أن هذه الكلمة قد ترجمت خطأ بـ«ما بعد الطبيعة» - أي الأمور المرتبطة بما بعد الطبيعة - ومن دون الالتفات إلى أن هذا خطأ من الترجمة كانوا يرون أن هذا التعبير لا يتطابق معه. وعدم الانطباق كان من جهتين:

١ - الجهة الأولى: ان المسائل التي نسميها بالحكمة الإلهية لا تختص بما وراء الطبيعة، بل إن أكثر مسائلها هي مسائل عامة. الفلسفة أصلاً تعني المسائل الكلية، علم كلي، مسائل لا تختص بمورد، وفرقها عن سائر العلوم هو هذا، إذ أن مسائل العلوم مختصة بموارد. فمثلاً معرفة النبات تتعلق بالمسائل المتعلقة بالنبات وتحليلها لكن مسائل الفلسفة عامة ترتبط بالوجود ولا تختص بأي مورد^(١). هذه جهة.

٢ - الجهة الأخرى: وهي التي ذكرها أبو علي في «الشفاء»، إذ يقول: «لو أريد أن يذكر اسم فلماذا يقال «ما بعد الطبيعة» بل يجب القول «ما قبل الطبيعة» لأن ما وراء الطبيعة متقدم على الطبيعة لا متأخر عنها». لكن حيث أن البحث لفظي لم يعتن به المتأخرون.

(١) س: يعني أن مسائل الفلسفة هي في الاصطلاح هذه الأمور العامة؟

الأستاذ: نعم الأمور العامة، لكن غير الأمور العامة هي كذلك. مثلاً يبحث عن الله لأن البحث لا يختص بأي خاص.

لماذا تسمى الفلسفة بالعلم الإلهي؟.

هذا السؤال كان محل بحث عند أكثر المتأخرين، وصار سبباً للإشكال. فتارةً عرفوها بأنها علم يبحث فيه حول الله والإلهيات أي الأمور غير الطبيعية، لكن هذا التعريف من وجهة نظر هؤلاء خاطيء، إذ ليس موضوع هذا العلم هو الله أو ما وراء الطبيعة، بل موضوعه الموجود بمعناه العام، والله وما وراء الطبيعة من مسائل هذا العلم. نعم العرفان ينحصر موضوعه بالله فقط على أساس انحصار الوجود بالله عندهم، لكن الفيلسوف لا ينظر إلى الوجود على أنه منحصر بالله، وعليه فهو لا يستطيع القول إن موضوع هذا العلم هو الله، بل يرى أن موضوع هذا العلم مطلق الوجود.

اشتباهاً لشيخ الإشراق

وقد اشتبه هنا شيخ الإشراق اشتباهين وقع فيهما الملا صدرا أيضاً في شرح الهداية^(١)، لكنه لم يتكرر ذلك منه في كتبه الأخرى.

١ - أحدهما: أن الذين بحثوا قبل شيخ الإشراق في كلمة الفيلسوف والفلسفة مثل أبي ریحان البيروني والآخرين، قالوا إنها كلمة يونانية مركبة من «فيلو» «سوفيا» لكن لم ندر من أين أتى شيخ الإشراق بهذا الكلام والذي هو: إن معنى الفلسفة التشبيه بالحق. ولم نجد هذا الكلام إلا في كلمات شيخ الإشراق وفي كتاب من كتب الملا صدرا وهو بالتأكيد ناتج عن التأثير بشيخ الإشراق. لكنه كلام باطل، وقد ثبت اليوم أيضاً أن هذه الكلمة يونانية.

٢ - اشتباهه الآخر: أنه أطلق الفلسفة على خصوص الأمور العامة. الكلام هو في أن كلمة الفلسفة الأولى التي استعملها أرسطو واستعملها أبو علي أيضاً هل هي مختصة فقط بالأمور العامة التي هي قسم من الفلسفة الإلهية أم تطلق على الفلسفة الإلهية كلها؟ والحق هو الثاني وأرسطو أيضاً

(١) يقال: إن شرح الهداية أول كتاب كتبه الملا صدرا، كتبه أيام كونه تلميذاً.

استعمل الكلمة بهذا المعنى، وهذا أيضاً له مبرره. فاشتبه هنا شيخ الإشراق وأطلق الفلسفة الأولى على خصوص الأمور العامة وتبعه الملا صدرا أيضاً فقط في كتاب شرح الهداية^(١).

وعلى كل حال فإن الحكمة الإلهية - مهما كان اسمها: ميتافيزيقا، ما بعد الطبيعة، العلم الإلهي، العلم الكلي، الفلسفة العامة، الفلسفة بلا تقييد، وغيرها مما أطلق على الحكمة الإلهية - قد قسّمت إلى قسمين: قسم في الأمور العامة ثم في قسم الإلهيات بالمعنى الأخص^(٢). والعمدة هو قسم الأمور العامة ثم في قسم الإلهيات بالمعنى الأخص يبحث في الله وصفات الله وأمثال هذه المسائل.

يقول المصنّف: إن هذا الكتاب المشتمل على عدة علوم وعدة فنون قد رتبناه على مقاصد:

«إن كتابنا على مقاصد وكل مقصد على فرائد»
فقسّمه إلى مقاصد وقسّم كل مقصد إلى فرائد، وهذه الفرائد هي بمنزلة الأبواب، وكل فريدة قسّمها إلى عدة غرر هي بمثابة فصول الكتاب. المقصد الأول في الأمور العامة، والثاني في المقولات، والثالث في الإلهيات بالمعنى الأخص والرابع في الطبيعيات، والخامس في النبوات والمنامات، والسادس في المعاد، والمقصد الأخير في الأخلاق. ولنبدأ بالمقصد الأول:

(١) س: الذين وقعوا بهذا الاشتباه كشيخ الإشراق وغيره أين يضعون الإلهيات بالمعنى الأخص؟ هل في الفلسفة الوسطى؟.

الأستاذ: لا، إنما اشتبهوا في كلمة الفلسفة الأولى. فقد تصوروا أن كلمة الفلسفة العامة تطلق على الجميع أما الفلسفة الأولى فتختص بالأمور العامة، هذا مجرد اختلاف في الاصطلاح. وعلى كل حال فهذه مسألة جزئية لا شغل لنا بها.

(٢) وقد تطلق على الفلسفة بما فيها الأمور العامة والإلهيات بالمعنى الأخص الإلهيات بالمعنى الأعم. (المترجم).

المقصد الأول

الأول: في الأمور العامة

الفريدة الأولى: الوجود والعدم

وكل مقصد على فرائد
أولاه كانت في الوجود والعدم

إن كتابنا على مقاصد
فالمقصد الأول فيما هو عم

الأمور العامة

الفريدة الأولى

الوجود والعدم

الأمور العامة:

يبحث في المقصد الأول عن الأمور التي يسمونها بالأمور العامة . ولهم بحوث في تعريف الأمور العامة وليست مهمة لنقف عندها . وقد تعرضوا لذلك في كتاب المواقف ونظائره من الكتب . والتعريف المختصر للأمور العامة أنها أمور لا تختص بأي نوع خاص من الموجودات ، سواء كان نسبة أم محمولاً أم رابطة ، مهما كان فإنه يسري في الجميع ، أي أن الموجود له هذه الأمور من حيث هو موجود^(١) .

ارتباط الأمور العامة بمقولات كانت وهيغل:

هذه التي يسمونها بالأمور العامة تنطبق على أكثر مقولات «كانت» . فقد ميّز «كانت» في مقولاته الأمور الحسية عن الأمور غير الحسية ، وكان يعتقد

(١) عُرِّفَت الأمور العامة بعدة تعريفات منها ما ذكره الشهيد المطهري في شرحه ومنها أنها المفاهيم التي تعم الموجود والمعدوم . (المترجم).

أن المقولات غير الحسية موجودة لدى الذهن من ذاته . والكثير من هذه الأمور العامة هي حاصل تلك الأشياء التي توصل إليها «كانت» ، حيث الأمور غير محسوسة . «هيغل» أيضاً تبع «كانت» من هذه الجهة وسمّاها بالمقولات غير الحسية، مثل الوجود والعدم، الضرورة والإمكان والامتناع، العلية والمعلولية، القوة والفعلية^(١) . وهذه من الأمور العامة وقد ذكرها بأجمعها كل من «كانت» و«هيغل» ، وكذلك القدم والحدوث، الجوهر والعرض، يعني عين مقولات الوحدة والكثرة . «هيغل» و«كانت» كانا ملتفتين إلى أن هذه تفترق عن سائر المقولات، فالوحدة والكثرة مثلاً لا يمكن جعلها مثل الشكل، كمادة لها تارة ذلك الشكل وتارة أخرى ذلك الشكل . والوحدة والكثرة هما من الأمور التي لا يخرج عنها أي شيء، وكل شيء إما واحد أو كثير . كما أن كل كثرة ترجع إلى وحدة لأن كل كثرة هي مجموع آحاد فتعود فيها نهاية الأمر إلى الواحد . والحكماء الإسلاميون ينظرون هذه النظرة إلى هذه المعاني، لكن «كانت» و«هيغل» وأمثالهما ينظرون إليها نظرة أخرى، لكن على كل حال فكلاهما وصلا إلى مكان واحد .

ثم إنهم بدأوا في الأمور العامة ببحث الوجود والعدم . فالباب الأول أي الفريدة الأولى في الوجود والعدم .

(١) أي أن «كانت» ذكر للإمكان معينين أحدهما يقرب من القوة والفعل عندنا . وهذا يرتبط بقبولنا وعدم قبولنا لذلك المعنى الذي ذكره أرسطو في الوجود، وهذه المسألة مهمة، أي لا تحل مسألة القوة والفعل ببساطة .

بداهة الوجود

معرّف الوجود شرح الاسم وليس بالجهد ولا بالرسم مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء وأول مسألة تطرح في باب الوجود والعدم هي مسألة «البداهة». وهذا المطلوب كان مطروحاً في المنطق، وهو أن كل تصور لا يخلو أن يكون أحد أمرين: إما بديهياً غير محتاج إلى بيان وبالتالي يكون مستغن عن الدليل في بيانه، وإما نظرياً وهو المحتاج إلى بيان. وحينئذٍ يطرح السؤال حول مفهوم الوجود باعتباره تصوراً، هل إن مفهوم الوجود بديهي أم نظري، أي هل هو محتاج إلى بيان أو لا؟ والحكماء والفلاسفة ابتداءً من أبي علي اتفقوا على أن مفهوم الوجود بديهي غير محتاج إلى تعريف. وقد حققنا مرة ورأينا أن هذه المسألة هي من المسائل التي طرحت في فلسفة أرسطو أيضاً. ولم يطرح في فلسفة أرسطو إلا مسألتان من مسائل الوجود هما مسألة بداهة الوجود ومسألة كون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً، أما غير ذلك من المسائل فلم تطرح في فلسفة أرسطو.

ملاك البداهة

قلنا: إنه من وجهة نظر الفلاسفة الذين بحثوا في هذا الأمر، ابتداءً من أبي علي، اتفقوا على أن الوجود من حيث إنه تصور لنا، بديهي. وهنا أمر لعلنا ذكرناه لأول مرة في «أصول الفلسفة» وهو: ما هو ملاك البداهة والنظر في باب التصورات، وكيف يكون المفهوم بديهياً أو نظرياً؟ وهنا يساعد على

المطلب الالتفات إلى ما ذكره الفخر الرازي في الشرق، وما ذكره الغربيون أيضاً في الغرب - وهو موجود أيضاً في فلسفة «هيغل» -، وهذا سيساعد على فهم المفهوم البديهي والنظري بشكل أفضل، فالفخر الرازي^(١) - والذي كانت تشكيكاته دائماً مفيدة نافعة وكانت سبباً لفض المسائل، وكأنه دائماً يضرب ضربة لكن ضربته تعمل - يقول: لا معنى أصلاً لأن يكون المفهوم نظرياً، فأنتم عندما تقولون: المفهوم الفلاني نظري. هل تصورتم المفهوم أم لم تتصوروه؟ هل تصورتم شيئاً أم هو مجهول مطلق؟ فإن لم يأت المفهوم إلى ذهنكم فهو لا بديهي ولا نظري لأنكم عندما تقولون: التصور إما بديهي وإما نظري فالمقصود ما يرد إلى الذهن، وأما الذي لم يرد إلى الذهن فهذا لا حكم له، والذهن أيضاً لا يستطيع الالتفات إليه. وإذا ورد إلى الذهن فإن وروده إلى الذهن يساوق معلوميته. فإن مجرد تصوّر الشيء يعني أنه معلوم وهل العلم هو غير التصور؟ إن العلم التصوري ليس إلا التصور وما هو موجود في الذهن. وعليه فما هو المجهول فيه؟

«هيغل» أيضاً عندما يقول في «اللامعرفة» إنه لا معنى أصلاً لـ «اللامعرفة» فهو ينطلق من هذا الأساس. فلهيغل بحث في فلسفته في أن الشيء لا يمكن أن يكون غير معروف (ومن هنا ذهب إلى أن الذهن والخارج واحد. وقد ماؤنا ذكروا أن بين الذهن والخارج علاقة انطباق، فعندما أتصور شيئاً فإنه يكون علماً صحيحاً إذا كان ما في الذهن منطبقاً على ما هو في الخارج. لكن «هيغل» يقول أكثر من ذلك، يقول: هما شيء واحد وعينية واحدة كوجهين لعملة واحدة لا فصل بينهما) ومن أركان فكر هيغل هو هذا، وأن الشيء لا يمكن أن يكون غير معروف. وكلام هيغل هذا عين كلام الفخر الرازي. هذه صورة الإشكال من أنه لا مجال لأن يكون عندنا مفهوم نظري، وبالتالي فإن

(١) راجع المحصل ص ٦٧ - ٧٠ (المترجم).

تقسيم التصور إلى بديهي ونظري تقسيم غير صحيح .

وجواب الإشكال هو : لنر في باب التصور النظري ، ماذا نفعل عندما نقول هذا الشيء نظري وعندما نريد أن نوضحه؟ فنحن نأتي ونحلل التصور أي نجزئه مثلما نجزي الأشياء العينية ، فالماء نجزئه في المختبر إلى أجزاء . ونحن عندما نعرف شيئاً في الذهن فإننا في الواقع نحلله إلى سلسلة أجناس وفصول ، فالتعريف عبارة عن تجزئة المفهوم في دائرة الذهن . مثلاً عندما تعرفون الخط تقولون «كم متصل قاز ليس له إلا بعد واحد» وقولكم «كم» يعني أنه ليس كيفاً ولا إضافة ولا أي شيء آخر . و«متصل» يعني أنكم أخرجتم من التعريف الكم المنفصل . ويخرج بقيد «قار» الكم المتصل غير القار كالزمان والحركة . وبقيد «ليس له إلا بعد واحد» خرج ما له بعدان وما له ثلاثة أبعاد . ففي الواقع نحن حللنا هذا المفهوم للخط وقمنا في الذهن بتجزئة وتحليل وبحق أيضاً سمي أرسطو أو الفارابي باب التعريف بباب التحليل . فإن التعريف يرجع في النهاية إلى التحليل . ومن هنا يتضح معنى النظري : فإن المعاني التي تأتي إلى الذهن قد تأتي على ما هي عليه من التركيب فتكون معلومة لنا من جهة ، ومجهولة من جهة . أي نعلم بأنه مركب مثل أن نعلم أن الماء مركب ونجهل من أي شيء تركب هذا المركب وبالتعريف نحلله إلى أجزائه . وعليه فإن جواب الفخر الرازي قد تم ، فقولك إن كل تصور يأتي إلى الذهن فهو مساوق لكونه معلوماً فهو في عين أنه قول صحيح يجب أن يلتفت إلى أن مساواة الحضور في الذهن مع المعلوماتية إنما هو بلحاظ المركب ككل إلا أن المجهولية هي من حيث معرفة أجزائه ، أي لا نعرفها . وعليه فعندما نقول عن تصور إنه نظري فهذا يعني أننا لا ندري إلى أي أجزاء ينحل ، وبالتالي لا نعرف أنه من أي مقولة وفي أي لائحة نثبته .

ومن هنا أيضاً يتضح ملاك البداهة ، فكل تصور بسيط غير مركب من عدة أمور هو تصور بديهي ، فلو ورد أمر بسيط إلى الذهن فإن مجيئه إلى

الذهن يعني المعلومية وليس فيه أي جهة جهل . فالتصور النظري مع أنه معلوم لنا أيضاً لكن التصور البديهي هو الأمر الذهني البسيط الذي لا يقبل التجزئة والتصور النظري هو الأمر الذهني المركب القابل للتجزئة^(١) . هذا هو ملاك البدهة والنظر الذي لم يوضحه فلاسفتنا، لكن هذا الكلام ينسجم مع بيانهم^(٢) .

البرهان على بدهة الوجود

من هنا نستطيع أن نقيم برهاناً أقوى مما ذكره على بدهة مفهوم الوجود . فما هو هذا البرهان؟

يقبل حتى حكماء أوروبا أن كل مفهوم مركب فهو دائماً مركب من أجزاء بعضها أعم من الشيء نفسه وبعضها مساوٍ له . وذلك الأعم هو الجنس والمساوي هو الفصل . أي لا يمكن أن يكون المفهوم والماهية مركبين من مفهومين كلاهما أعم منه أو مركبين من مفهومين مساويين له - وقد أقاموا على هذا برهاناً أيضاً^(٣) - بل دائماً يكون مركباً من مفهومين أحدهما أعم منه واسمه الجنس والآخر مساوٍ له واسمه الفصل . ونحن إذا أثبتنا أن مفهوم

(١) أعتقد أن الرازي تنبه لهذا الجواب ولذا ذكره ورده لكن ناقشه المحقق الطوسي ورد كلامه ومن

شاء التفصيل فليراجع نقد المحصل ص ٧ - ٨ - ٩ . (الترجم)

(٢) س: يعني تقولون: إن كل بديهي لا يقبل التعريف؟

الأستاذ: لا يقبل التعريف من جهة عدم حاجته للتعريف، لأن كل بديهي وكل بسيط واقعي لا يقبل التجزئة إذ لا أجزاء له . فلا يصح القول: إن النظري يقبل التعريف والبديهي غير قابل للتعريف فإن غير القابل للتعريف يكون كالمجهول، بل نقول: لا يحتاج إلى التعريف مثل ما إذا وجدنا في الخارج شيئاً بسيطاً لا يقبل التجزئة فهذا ليس لأنه محتاج للتجزئة لكنه غير قابل لها، بل لأنه في الأصل لا جزء له .

(٣) توضيحه ان اندراج الماهية تحت ماهية أعلى يعني أن لها جزءاً أعم وتميزها عن غيرها يعني أن لها جزءاً مختصاً بها مساوٍ لها فلو كانت كل الأجزاء أعم لكانت عين الاعم وليست ماهية اخص من الاعم ولو كانت كل الأجزاء مساوية فيماذا اندرجت تحت الاعم . ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون للماهية جزء هو اخص منها لانه خلق كونه جزء الماهية (الترجم) .

الوجود هو أعم المفاهيم أي لا يوجد مفهوم أعم منه نستنتج أن مفهوم الوجود لا يمكن أن يكون له جنس، لأن الجنس أعم وإذا لم يمكن أن يكون له جنس فلا يمكن أن يكون مركباً من جنس وفصل، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون نظرياً فهو إذن بديهي. بل قد لا تكون هناك حاجة إلى هذا البرهان فإن مفهوم الوجود بديهي كما أن القضية «مفهوم الوجود بديهي» هي بديهية أيضاً. لكن لو قال قائل: أريد برهاناً فإن البرهان المتقدم واضح جداً، وهو أننا لا نستطيع أن نجد مفهوماً أعم من مفهوم الوجود^(١). نعم ذكر المتكلمون كلاماً في الشيئية سنذكره فيما بعد وذكره الشيخ أيضاً في الشفاء. وفي مسألة مساوقة الشيئية مع الوجود توجد شبهة في ان الشيئية أعم ليس هنا محل بحثها وسيأتي. طبعاً مسألة مساوقة الوجود مع الشيئية لم يكن مذكوراً في كلام أرسطو، والسبب أن هذه المسألة نشأت من مواجهة المتكلمين.

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم الوجود مفهوم بديهي غير محتاج إلى بيان وقلنا إن التعريف يعني التجزئة وهي تعني التحليل إلى جنس وفصل أي إلى أعم ومساوٍ. هذا هو البيان الذي ارتأيناه ولم يذكره المصنف.

تقرير المصنف السبزواري حول بدهية مفهوم الوجود:

قال المصنف: «معرف الوجود شرح الاسم»^(٢) أي أنّ تعريف الوجود

(١) ولكن هذا لن يكتمل لو ادعى أحد ما أن مفهوم الشيئية هو الأعم وإن كان سيأتي أن الشيئية والوجود واحد لكنه ممكن ان يختلف في ذلك وبالتالي لن يكتمل الدليل ولن يكون برهانياً بل مبنائياً. (المترجم).

(٢) عبر السبزواري عن التعريف اللفظي بـ شرح الاسم ولعله خلاف الاصطلاح لأن المذكور في المنطق إطلاق شرح الاسم على التعريف الذي يقع قبل معرفة وجود الشيء فيقولون: هذا التعريف اسمي مثل أن تسأل عن تعريف شيء ما قبل أن تعرف أنه موجود أو غير موجود. ويقابله التعريف الحقيقي وهو تعريف الشيء الموجود أو الذي عرفت أنه موجود. فالتعريف الاسمي أو الحقيقي ليس لفظياً وقد تبع السبزواري في هذا الإطلاق ابن سينا. والمراد واضح. (المترجم).

ليس تعريفاً حقيقياً بل هو شرح الاسم، ومقصود المصنف من شرح الاسم أنه شرح للفظ. فإننا تارة نريد أن نعرّف الشيء على أساس منطقي وأخرى على أساس لفظي. فالتعريف اللفظي هو بحث في لفظ موجود لنحدد معناه لنضع لفظاً مكانه مثلاً، أما العمل المنطقي والفلسفي فهو أن نحلل المعنى اللغوي بعدما عرفناه. وينقل المصنف في هذا المجال جملةً عن أبي علي أوجبت إبهاماً في ما هو مقصود أبي علي، فقد نقل^(١) عنه أنه قال: لا يمكن تعريف الوجود «لأنه مبدأ أول لكل شرح» أي أن كل شيء يعرّف بالوجود. وهذا بيان آخر غير البيان الذي ذكرناه. وهذا الكلام لابن سينا شرح بأشكال مختلفة ولعل أفضل ما قيل: إنه إنما كان كل شيء يعرّف بالوجود لأن كل شيء تريد أن تعرّفه يجب أولاً أن يكون عندك تصور عن الوجود. مثلاً تقول في تعريف الأشياء إن «ألف» تكون «ب» و«ج» وقولك: تكون التي ذكرتها في هذا التعريف هي الوجود. فما لم تكن مسبقاً متصوراً للوجود لا تستطيع أن تعرّف أي شيء. وعليه فإذا أردت أن تعرّف الوجود يجب مسبقاً أن يكون عندك تصور عن الوجود حتى تستطيع أن تأتي بجملة، فالإنسان لا يستطيع أن يأتي بجملة مؤلفة من موضوع ومحمول ما لم يتصور الوجود والعدم. وعليه فكل شرح محتاج إلى تصور الوجود وتصور العدم.

ثم يتعرض المصنف للتعريفات التي ذكرها بعض المتكلمين مثل أن الوجود هو ثابت العين أو أن الوجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه والعدم لا يمكن أن يخبر عنه وقال: إن هذه كلها شروح لفظية وليست تعريفات حقيقية.

«وليس بالحد ولا بالرسم»:

فمعرّف الوجود هو مجرد شرح لفظ لا أنه حدّ أو رسم. وهو ليس حدّاً

(١) نقل السبزواري في شرح منظومته ذلك عن الشيخ الرئيس في كتاب النجاة وفي هامش هذا الشرح أنه في ص ٢٠٠ منه أوائل الإلهيات. (المترجم).

لأن الحد عبارة عن الجنس والفصل، وهما من أحكام الماهيات، وقد ذكرنا أن الوجود لا يمكن أن يكون من الماهيات ذا جنس وفصل. وكذا - يقول المصنف - لا رسم له لأن الرسم وإن لم يكن جنس الشيء وفصله بل عرض عام وعرض خاص إلا أن ذلك أيضاً من سنخ الماهيات ولا تصدق على الوجود أبداً.

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء يقول: لو خُلينا ومفهوم الوجود وتصور الوجود لكان من أوضح الأشياء، أي هو بديهي ومن أبده البديهيات لا يحتاج إلى تعريف كما ذكرنا. لكن مع ذلك فإن له كنههاً وحقيقة أي مصداقاً وواقعية - طبعاً هذا الكلام بناءً على القول بأصالة الوجود التي لم يأت بحثها - وهذا الكنه هو في غاية الخفاء. أي أن مفهوم الوجود غير قابل للتعريف لأنه مستغن عنه وحقيقة الوجود غير قابلة للتعريف لأنها فوق التعريف^(١).

(١) س: حقيقة الوجود إذن مجهولة؟

سائل آخر: إن هذه المسألة مورد سؤال إلى حد ما، فما هو هذا الشيء الذي يعرف بأن كنهه في غاية الخفاء؟ وهذا يذكر الإنسان بكلام «كانت» حيث إنه يرى أن هناك شيئاً ما غير قابل للمعرفة، وهؤلاء يعتبرون أن حقيقة الوجود وكنه الوجود غير قابلة للمعرفة. الأستاذ: هذه المسألة تختلف عما ذكره «كانت».

س: هذه مسألة وهنا مسألة أخرى هي كيف نشير إلى كنه شيء وهو في نفس الوقت فوق المفهوم.

الأستاذ: نعم، لكن اسمحو لي أن نبحث في ذلك عند بحث أصالة الوجود الآتي. س: سؤال آخر هو أنه على كل حال يكون مفهوم الوجود انتزاعياً سواء قلنا بأصالة الوجود أم لا.

الأستاذ: نعم أقبل ذلك.

س: يعني أن مفهومه من الماهيات.

الأستاذ: لا، ليس كذلك، أي أن الوجود لا ينتزع من صرف الماهية. لكن ما هو أساس هذا الانتزاع ومن أين؟ إن هذا الأساس للانتزاع هو في الأكثر من جهة ارتباط الإنسان مباشرة بالواقع نفسه. ففي ارتباط الإنسان بالحقائق الخارجية فإن الذي ينعكس في الذهن في البداية =

من تلك الحقائق الخارجية هو ماهيات الأشياء، يكون من خلالها الإنسان مرتبطاً بالواقعات فيقولون: إن الوجود ينتزع من حيث ارتباط الإنسان مباشرة مع ذات واقعية الوجود، من إدراكه نفسه، هل انتبهتم؟

س: يعني التصور الذي يملكه الإنسان عن نفسه؟

الأستاذ: ليس التصور، تلقى ما هو فوق التصور. هؤلاء الذين يقولون: إن كنه الوجود في غاية الخفاء يقصدون أننا إذا أردنا أن ندرك الوجود من خلال التصور ومن خلال العلم الحصولي فهذا غير ممكن، ولهذا قال بعض أساتذتنا: إن تعبير المصنف أيضاً غير مناسب لأنه تعبير يوحي بأن الوجود كان له كنهاً لا يمكن الوصول إليه - لكن مقصود المصنف واضح - فليس الكلام في إمكان الوصول إليه، بل الكلام في أن حقيقة الوجود ليست شيئاً من الأشياء. وما نقوله من أن كنه الوجود في غاية الخفاء يقصد منه أنكم مهما أردتم أن تدركوه بصورة فليست هي بصورته وليست هذه حقيقته لكن يمكن إدراك الوجود نفسه بنحو العلم الحضورى، فذلك الأنا التي تدركونها إدراكاً حضورياً هي حقيقة وجودكم.

س: وهذا الإدراك هل له جهة معرفية أم جهة وجودية؟

الأستاذ: هي علم، العلم هو معرفة، هو عين المعرفة، فكما أن كنهه في غاية الخفاء من جهة العلم الحصولي، بل يجب القول إنه لا يكتنه، لكن بنحو العلم الحضورى هو عين المعرفة والماهيات تخرج من هذا الوادي. ومن هنا حيث إن للإنسان علماً حضورياً بنفسه فهذا عين حقيقة وجوده. ليس في هذه الدائرة أي مفهوم أو ماهية أو تصور. وكل ما هو علم حضورى في دائرة وجوده هو من هذا القبيل. فلو أدرك الإنسان الألم بالعلم الحضورى فهذا هو الوجود العيني للألم لا تصور الألم وكذا اللذة. ومن هنا تقارب الفلسفة مع العرفان في فلسفة صدر المتألهين، فلو قبل أحد هذا الكلام وهو أن الإنسان قادر على أن يدنو من داخله إلى حقيقة الوجود بنحو العلم الحضورى فهو يستطيع أن يدرك تمام الوجود بالعلم الحضورى أي يدرك حقيقة الوجود. وكلام «كانت» هو أن الأشياء تنقسم إلى فينومن ونومن، فالأشياء على نحوين: القسم الذي لا يعرف والقسم الذي يعرف. لكن هنا لا تنقسم الأشياء. هذا الشيء تنظرون إليه من جهتين: من جهة العلم الحصولي وجهة الماهية، والوجه الآخر وجه العلم الحضورى وهو واقعية الشيء وهذا يعرف بالعلم الحضورى. س: حسب ما أذكر فإن «كانت» لا يقسم هذا التقسيم بل هو يلاحظ أن للشيء الواحد جهتين. الأستاذ: نعم، إن كان المنظور جهتين لا تنقسمان في الخارج أي جهتين هما رؤيتان لشيء واحد، فلا كلام.

س: نعم، أي نستطيع أن نقول: إن جهة منه هي حسب تعبيركم تصوير الحقيقة في مرآة العلم الحصولي واسمها «فنومن» والجهة الأخرى هي جهة لا تقبل أخذ الصورة.

الأستاذ: لا يقبل أخذ الصورة، غاية الأمر أن «كانت» لا يعتقد أنها تقبل الإدراك بالعلم الحضورى =

س: لا، لا يبحث في العلم الحضوري. حينئذ نستطيع القول إنكم تقبلون كلام «هيجل» المبني على اتحاد المعرفة والوجود على الأقل في العلم الحضوري بالنفس.

الأستاذ: نعم، لكن «هيجل» يستعمل اتحاد المعرفة مع الشيء في نفسه في مرحلة العلم الحسولي حتى أنه يرى من هذه الفلسفة أيضاً قوة الرابطة بين الذهن والخارج.

س: تريدون القول إن بين علم النفس حضورياً بذاتها وبين الحقائق الخارجية سخرية.

الأستاذ: نعم سخرية، وهي سخرية من طريق الاتصال، أي أنها لا تنفصل عن ذاتها. فالنفس تعلم بنفسها والأمور المرتبطة بها مثل القوى والطاقات والتأثرات، والآلام، علماً حضورياً. وحيث إن هذه الأمور مترابطة فيما بينها في متن الواقع فهي تدرك حقيقة وجود هذه الأمور.

وإذا قلنا كلام العرفاء أن للنفس من ذاتها اتصالاً واقعياً مع جميع عالم الوجود - قطعاً هو كذلك - نستطيع القول: إن الإنسان يتمكن من أن يدرك حقيقة جميع الأشياء. فهم يقولون:

إن هذه الذات وهذه الأنا التي هي عندك قد رقدت فيها إنيات كثيرة وهذه الإنيات غير منفصلة عن هذه الأنا، غاية الأمر يجب عليك بعملك أن تذهب من هذا الشعور المطع عليه إلى

الشعور غير المطع عليه. ولو غصت في ذاتك جيداً ستصل إلى أن أنا هي أنا لجميع الأشياء أي هي «أنا» المحيطة بجميع الأشياء. حينئذ تقول ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ لكن لا بمعنى أن هذه الـ

«أنا» التي تعرفها الآن هي الله. فمثلاً «بايزيد» الذي يقول ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ لا يريد أن يقول إن تلك الـ «أنا» التي أعبر بها عن نفسي، وأنت تعبر عنها بـ «أنت» هي الله. قطعاً هو لا يريد هذا

المعنى، بل يريد أن يقول تلك الـ «أنا» التي كانت في ذلك الوقت قد زالت الآن ولم تعد مقصودة. وقد وصلت إلى مرحلة إذا قال أحد أنا فهي ما قاله لموسى ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾. فهو

يريد أن يقول هذه «الأنا» هي أنا أخرى في باطنه لو فنيت هذه الأنا من ذاتها فإن تلك الأنا تتجلى وتظهر. وهذا بحث خارج عن محل كلامنا.

س: مثل الكل المطلق عند «هيجل».

الأستاذ: نعم البحث هكذا.

س: لم ألتفت جيداً إلى الفرق بين المفهوم والماهية.

الأستاذ: في اصطلاحهم المفهوم معنى أعم من الماهية. الماهية تختص بما يندرج تحت المقولات العشرة الأرسطية، أي أن الأشياء إذا حللناها - على أساس تحليل القدماء - يجب أن تدخل تحت إحدى هذه المقولات على أساس أنها نوع أو جنس أو فصل. فالماهية

تختص بهذه الثلاثة: إما جنس أو نوع أو فصل وهي ذاتيات الأشياء. وهم يعتقدون أن هناك سلسلة معانٍ موجودة في الذهن هي ليست جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً بل من قبيل الأعراض.

س: فالأعراض داخلة في المفهوم.

الأستاذ: نعم، وهذه الأعراض مختلفة. فإن عروض المعروض إلى عارضه يكون في ظرف الخارج، وعليه فهناك في الخارج نوع كثرة للشيء مع معروضه، ولكن بعض هذه الأعراض =

تكون كثرتها مرتبطة بالذهن أي ليس في الخارج أي تكثر في العارض والمعارض، وهذه يقال لها مفاهيم انتزاعية. وحينئذ فإن تلك التي يسميها «كانت» بالمقولات وأغلب تلك الأشياء التي يسميها «هيجل» باسم المقولات فقد سماها الأرسطيون باسم المقولات. يقولون: هذه مفاهيم وليست ماهيات، فمثلاً مفهوم الوجود والعدم مفهومان لكنهما ليسا من سنخ الماهيات أي ليسا جنسين أو نوعين أو فصلين - على خلاف ما يقوله «هيجل» الذي يستند مذهبه إلى أن الوجود المطلق هو مثلاً جنس والعدم بمنزلة الفصل والضرورة بمنزلة النوع - وعليه فإن المفهوم أعم يشمل الأشياء التي هي ليست بجنس ولا نوع ولا فصل، والماهية هي الأشياء التي لها جنس ونوع وفصل.

وحينئذ الماهية تارة تفرض موجودة في الخارج فيقال لها الحقيقة، وأخرى لا تفرض كذلك ويقتصر على افتراض الذات فقط، مثلاً ماهية المثلث تارة تلاحظها مع اعتبار وجود مصداق لها في الخارج فهو الحقيقة وأخرى نلاحظ الماهية ولا نعتبر تحققها في الخارج ويمكن أن لا يكون لها أصلاً وجود في الخارج وإنما يفترضها الذهن فهذه ماهية فقط. وعليه فهذه الماهية مع فرض التحقق هي حقيقة.

س: المقصود من السؤال أن المصنف عندما يقول:

«مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء»
فما هو الفرق بين حقيقة الوجود ومفهومه؟

الأستاذ: في باب الوجود يراد من مفهوم الوجود معنى آخر. واصطلاح الماهية والحقيقة بالنحو الذي ذكرناه مرتبط بمرحلة ما قبل أصالة الوجود.

اشترك الوجود^(١)

يعطي اشتراكه صلوح المقسم كذلك اتحاد معنى العدم
وانه ليس اعتقاده ارتفع إذ التعيين اعتقاده امتنع
وان كلاً آية الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل
مما به أيّد الادعاء أن جعله قافية إيطاء

تستعمل كلمة الاشتراك في معنيين : فتارةً يكون للفظ كلية وشمولية في المعنى وتارةً يحصل الاشتراك للفظ لا على أساس سعة مدلوله بل على أساس تعدد الأوضاع، مثل لفظ «شير» في اللغة الفارسية^(٢).

والمشترك المعنوي هو عبارة عن كون لفظ ذا معنى عام وله عدة أفراد، فاللفظ يوضع بإزاء المعنى العام وهذا المعنى العام يدل بنفسه على أفراد كثيرة. والمشارك اللفظي، هو أن لا يكون هناك معنى عام واحد وإنما هناك عدة معانٍ ثم يضعون هذا اللفظ مرة لهذا المعنى ومرة أخرى لذلك المعنى، تماماً مثل وضع الأسماء كاسم حسن يوضع لفلان مرة ولفلان مرة أخرى

(١) خالف الشهيد المطهري هنا ترتيب المنظومة التي ذكر فيها بحث الاشتراك بعد بحث أصالة الوجود (المترجم).

(٢) لفظ «شير» في اللغة الفارسية ذو عدة معانٍ كالأسد والحليب وحنفية الماء. وكمثال للمشارك اللفظي في اللغة العربية لفظ العين الموضوع للعين الباصرة والعين الجارية والذات و... (المترجم).

بوضع مستقل أي يتكرر وضع اللفظ دون أن يتكرر المعنى .

السؤال الآن هو أن لفظ الوجود الذي يطلق على جميع الأشياء ويقال : الإنسان موجود، الهواء موجود، و . . . هل له معنى عام يطبق في هذه الموارد أم أن المسألة من قبيل الاشتراك اللفظي؟ ولكن يتضح بالتعقل أنه ليس في اليبين اشتراك لفظي، لأن المشترك بالاشتراك اللفظي موارد محصورة دائماً. فمثلاً لفظ العين وإن كانت له معانٍ متعددة وكثيرة إلا أنها في النهاية محصورة. لكن نرى أن الموارد التي يستعمل فيها لفظ الوجود، غير محصورة بل يستعمل في كل شيء .

مسألة الاشتراك المعنوي للوجود هي المسألة الوحيدة، من مسائل الوجود، المطروحة من أيام أرسطو وهذه المسألة هي في نفسها ليست بتلك الأهمية، لكنها تشكل ركيزة لمسألة أخرى لم تكن مطروحة في فلسفة أرسطو وإنما طرحت فيما بعد وهي مسألة وحدة الوجود .

ومسألة وحدة الوجود غير مسألة الاشتراك المعنوي للوجود. فإن الاشتراك المعنوي للوجود أمر يرجع إلى المفهوم، والمقصود منه هو الإجابة عن سؤال: هل التصور الذي نملكه عن الوجود هو تصور عام أم لا؟. أما وحدة الوجود فتتعلق بحقيقة الوجود وتتفرع على القول بأصالة الوجود فإن لم نلتزم بهذا القول فلا معنى عند العلماء لوحدة الوجود حينئذ. ذلك النوع من الوحدة الذي يقوله حكماؤنا . هو وحدة خاصة لا معنى لها ما لم تثبت أصالة الوجود. لكن في الفلسفات الجديدة كل فلسفة تلتزم بنوع وحدة وترجم إلى وحدة الوجود، وهذا لا يصح. والفروغي في «تطور الحكمة في أوروبا» كأن وحدة الوجود غير واضحة عنده فحيثما يصل إلى نوع وحدة يقول: وحدة وجود، وهذا غلط. وعلى كل حال فإن مسألة الاشتراك المعنوي للوجود صارت فيما بعد أساساً وركيزة لوحدة

الوجود، ومن هذه الجهة كانت هذه المسألة من أمهات المسائل ومسألة ذات قيمة^(١).

براهين الاشتراك المعنوي للوجود.

وقد ذكروا له عدة براهين :

١- البرهان الأول: قبول التقسيم^(٢). فإن المشترك المعنوي يقبل الانقسام إلى أقسام متعددة فالإنسان ينقسم - مثلاً - إلى أبيض وأسود، أو إلى عالم وجاهل، لكن في المشترك اللفظي، لا يصح التقسيم، فلا يمكن مثلاً أن يقال إن «شير» على قسمين: قسم في الصحراء وآخر في المغسلة. وحيث

(١) س: لا بد من وجود غرض عند حكماننا من طرح مسألة المشترك اللفظي والمعنوي فما هو هذا الغرض؟

الأستاذ: كان بين المتكلمين الإسلاميين أفراد ذهبوا إلى أن الوجود مشترك لفظي لا معنوي وهذا ستعرض له. وفي علم الكلام بشكل عام طرحت مسألة التشبيه والتنزيه. والتنزيه هو نفي أي نوع من التشابه بين الخالق والمخلوق حتى إذا استعمل لفظ - مثل لفظ العالم - في حقه تعالى يجب أن لا يكون بالمعنى الذي يطلق على الإنسان وغيره. وقالوا هذا الكلام في لفظ «موجود» ومن هنا ذهبوا إلى كونه مشتركاً لفظياً. وبعضهم اختار طريق التشبيه ووصل إلى حد القول بالجسمية وهم المجسمة واستدلوا بقول القرآن ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾، فلا إشكال عندهم في فرض أن له أذنًا وعيناً. وهذا البحث قد بدأ في القرن الثاني والأحاديث المتعلقة به كثيرة ومن هنا نشأت مسألة التعطيل، أي تعطيل العقل. فالذين اختاروا التنزيه المطلق نفوا الاشتراك المعنوي وإنما الاشتراك بالألفاظ القرآنية فالله عندهم مجهول مطلق. ورأيهم أننا حتى عندما نقول إنه وجود مطلق وإنه موجود فإن معنى الوجود هذا لا نفهمه، وهذا تعطيل. ولعل أرسطو أراد أن يسوق هذا البحث إلى هذه النقطة من النزاع وأراد أن ينكر الفرق بين الله وسائر الموجودات في معنى الوجود وأن الفرق هو في أشياء أخرى. وإذا لم نلاحظ البحث من هذه الجهة يصير بحثاً لغوياً.

(٢) عندما تقسم الإنسان مثلاً إلى عالم وجاهل فإن صحة هذا التقسيم تتوقف على كون معنى الإنسان محفوظاً في كلا القسمين، إذ لا بد من وجود المقسم باعتبار المعنى في كل الأقسام، وهذا يعني أن المعنى - وهو المقسم - أمر مشترك فيه الأقسام، فالأقسام إذن تشترك بالمعنى لا باللفظ، فالتقسيم يدل على أن الأقسام تشترك اشتراكاً معنوياً أي بمعنى المقسم. (المترجم).

إن الوجود يقبل القسمة إلى أقسام مختلفة ينقسم إلى جوهر وعرض، مجرد أو مادي وأمثال ذلك من التقسيمات، وهذا أفضل دليل على الاشتراك المعنوي وقد ذكره المصنف بقوله:

«يعطي اشتراكه صلوح المقسم»

٢- الرهان الثاني هو: أنه لا بحث في أن نقيض الوجود العدم. والجميع ذكر بحث الاشتراك في باب الوجود لكن لم يذكر أحد ذلك في باب العدم وأنه على نحوين أو أكثر، بل العدم - وهو نقيض الوجود - مفهوم واحد تشترك فيه الأعدام بالاشتراك المعنوي، مثل عدم الإنسان، عدم الفرس، عدم الهواء، فجميعها واحد. فوجب أن يكون نقيضه أي وجود الإنسان، وجود الفرس، وجود الهواء^(١)، ذا معنى واحد^(٢).

٣- البرهان الثالث: وهو غير ضروري، وهو أننا إذا علمنا بأن في المنزل حيواناً موجوداً والحيوان مشترك معنوي وله أنواع مثل الإنسان، الفرس، الغنم، الفيل... وعلمنا أن الإنسان والذي هو حيوان أيضاً غير موجود في البيت، فهل يصح القول إنه لا وجود للحيوان في المنزل؟ بالطبع لا، وهذه خاصية المشترك المعنوي. وقد بحث الأصوليون في مسألة دقيقة هي مسألة استصحاب الكلّي^(٣) وقد قسموه إلى أقسام: أول وثاني وثالث،

(١) وهذا الرهان أشار له السبزواري بقوله: «كذلك اتحاد معنى العدم» وشرحه بقوله: إذ لا تمايز في العدم، والوجود نقيضه ونقيض الواحد واحد وإلا ارتفع النقيضان. (المترجم).

(٢) هل يفترق نفي مفهوم عن نفي مفهوم آخر؟

الأستاذ: المفاهيم تختلف أما الأعدام فواحدة والإثباتات كذلك.

(٣) الأصوليون - أي الباحثون في أصول الفقه - ذكروا في باب الاستصحاب - وهو إبقاء ما كان - أن المستصحب إما أن يكون فرداً أو يكون كلياً. والثاني هو استصحاب الكلّي وقسموه إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن تعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد في المنزل وتشك في بقاء الفرد فيه وبالتالي تشك في بقاء الكلّي في المنزل.

ففي استصحاب الكلّي القسم الثاني يقولون: نحن على يقين بأن ها هنا حيواناً وهو فيل مثلاً، ثم علمنا أن الفيل قد خرج فهل نستطيع الحكم أنه لا وجود لحيوان آخر؟ كلا، لا نستطيع ذلك.

لكن في المشترك اللفظي الأمر مختلف. فلو علمنا في مثال «شير» أن في إناء ما يوجد سائل ما وتصورنا أنه حليب ثم علمنا فيما بعد أن ذلك السائل ليس حليباً فإننا لا نستطيع هنا أن نقول: الأسد موجود في الإناء. ففي المشترك اللفظي إذا انتفى علمنا بذلك الأمر المعين فإن أصل القضية ينتفي، ولهذا السبب قال المصنف في المشترك المعنوي:

وأنه ليس اعتقاده ارتفع إذ التعيين اعتقاده امتنع
فوجود أيضاً مشترك معنوي لأنك إذا كنت معتقداً بوجود موجود خاص
ثم زال اعتقادك يكون الموجود هو ذلك الخاص، نرى أن الاعتقاد بأصل
الوجود باقٍ على حاله.

٤، ٥ - يشير المصنف في الشعر الآتي إلى دليلين ويقول:

وإن كلاً آية الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل
وهذا بحث مرتبط بالتعطيل. فإن جماعة من المتكلمين وقعوا في إفراط
في تطبيق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقالوا إن كل ما ينطبق على المخلوق لا ينطبق

= الثاني: أن تعلم بوجود الكلّي في المنزل مردداً بين فردين وتشك في بقاء الكلّي بسبب أنه إن كان الفرد هو ألف فهو مقطوع الخروج من المنزل، فالكلّي غير موجود وإن كان هو «ب» فهو باقٍ إلى الآن قطعاً فالكلّي باقٍ. فمع الترديد في كون الفرد الموجود في الدار هو «ألف» أو «ب» تشك في بقاء الكلّي.

الثالث: أن تعلم بوجود فرد في المنزل ثم تعلم بخروجه لكن تحتمل حين خروجه دخول فرد آخر. فالكلّي هنا معلوم الوجود مشكوك البقاء.

ومحل الشاهد في القسم الثاني أنك مع ترديدك في الفرد بين «ألف» و«ب» تعلم بوجود الكلّي وهذه خصوصية المعنى المشترك بين الفردين. وقد يكون مقصود الشهيد القسم الثالث. (المترجم).

على الله، وإن الله هو من كل جهة مخالف للمخلوق وإن لازم كونه واجب الوجود أن ينتفي عنه كل ما يصدق على المخلوق وكذا العكس. نعم يمكن فهم صفاته السلبية، مثلاً الله ليس بجسم لأن المخلوق جسم، والله لا حركة له ولا تغير لأن المخلوق له ذلك، والله ليس عالماً بالمعنى الذي نصف أنفسنا به عند قولنا نحن عالمون. وإذا قلنا في جملة الله موجود انه ليس بمعنى الموجود الصادق على المخلوق، فلن ندرى ما معنى كون الله موجوداً، وعندما يناجي العبد ربه ويقول: يا كريم يا رحيم فهو في الحقيقة مثل الإيراني يتكلم بألفاظ هندية. إن التطرف في التنزيه أوصلهم إلى هذه النتيجة.

والآخرون مثل متكلمي الشيعة قالوا: إن ما يصدق على المخلوق على نحوين: منه ما فيه شائبة النقص ومنه ما يحكي عن الكمال. وكل نقص يرجع إلى العدم وجميع الكمالات ترجع إلى الوجود وشدة الوجود، ومن صفات المخلوق التي ننزه الله عنها ونقول: «سبحان الله» هي ما فيه شائبة النقص. لكن مع «سبحان الله» هناك «ويحمده» أي هناك مع التنزيه تحميد وتوصيف. فالقدرة ليست نقصاً والحياة والإرادة والمشية ليست من النقص بل من الوجود، من الكمال ولنا حق في أن نطلق هذه المعاني على ذات الحق. والتشبيه هو في مقام الفردية فإذا قلت: حد علم الله هو حد علمي فهذا تشبيه، أما إذا قلت: إن علمه غير محدود وعلمي محدود فهذا ليس تشبيهاً. فالكمال عندي محدود وعنده غير محدود.

ولهذا تصدق الآية في قوله: ﴿وفي كل شيء له آية﴾. فلماذا المخلوقات هم آية الحق؟ لأنهم مظهر كماله ولو كانت الحقائق ذات معينين لم يكن أحدهما آية والآخر ذا الآية. فالمخلوقات من حيث صفاتها المنفية ملاك التنزيه ومن حيث الصفات الوجودية هي آية. وجودنا محدود وهو في محدوديته من الله تعالى وفيضه. فالمصنف يتوجه نحو المتكلم ويقول له: كيف تستطيع أن تعتبر العالم آية الحق تعالى؟ فأنت في الواقع تقبل ما نقول

لأنك تعترف أن العالم آية للحق :

وإن كلاً آية^(١) الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل

أي : وإن كل واحد من الموجودات هو آية للحق وخصمنا قد التزم
وابتلي بالتعطيل ، فهذا دليل على أن الوجود مشترك معنوي^(٢) .

وهذه المسألة « وخصمنا قد قال بالتعطيل » طرحت ابتداءً من القرن الثاني
الهجري بل من النصف الثاني للقرن الأول . فنحن الشيعة ، ولاعتقادنا بنهج
البلاغة ، طرحت عندنا ابتداءً من النصف الأول من القرن الأول . ومن ذلك
الحين ظهر مسلكان :

(١) - مسلك أهل الحديث ، وهؤلاء كانوا حفاظ المتون وكانوا معتقدين
بوجوب الجمود على الألفاظ وعدم جواز الغور في المعاني والتأمل فيها .
فقال أحمد بن حنبل ومالك بن أنس : لا يحق لنا أن نفكر ونعطي الرأي في
مسائل الألوهية .

(٢) - يقابله مسلك آخر وفئة أخرى اعتقدوا بأن لنا الحق في التفكير
والتعمق بل هذه هي وظيفتنا وهؤلاء هم المعتزلة والشيعة الذين وقفوا في
وجه أهل الحديث .

وفي أوائل القرن الرابع رجع أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة بعد أن
درسها وكان رجلاً نابغة ومفكراً كبيراً ووضع أدلة لدعاوى أهل الحديث

(١) قال السبزواري في شرح المنظومة : « إن كلاً من الموجودات الآفاقية والأنسية آية الجليل »
وعلامة الشيء ألا تباينه من جميع الوجوه .

(٢) س : ليس من فرق بين صفاتنا وصفات الله من حيث الكيفية؟ وهل هي من سنخ واحد؟
الأستاذ : العلم فينا حادث انفعالي أي يتقدم المعلوم على العلم لكن ليس كذلك في الله ،
علمنا متغير وعلمه غير متغير . فليس من لوازم العلم أن يكون معه هذا النقص بل علمنا هو
كذلك لا علم الله ، وعندما نفى التشبيه نفى هذه الخصوصيات ، فليس مثله شيء . وبالجملة
لا بد من تحليل الخصوصيات وأي خصوصية ترجع إلى العدم وأنها ترجع إلى الوجود .

وأوجد موجاً بزخم الإسلام في مقابل المعتزلة في العالم الإسلامي - لا مثل المتوكل الذي اشتغل بالإجبار - فانقسم أهل الحديث إلى قسمين:
(١) - الأشاعرة .

(٢) - فئة لم تقبل حتى هذا الأمر، وهم أهل الظاهر وأتباع أحمد بن حنبل، وهم مظهر الجمود، وذهبوا إلى أنه لا يجوز التكلم في مسائل الألوهية . هؤلاء أنكروا مسألة المعرفة بالمرّة، ومخالفوهم يقولون إن المعرفة ممكنة بل نحن موظفون بالمعرفة، وقيمة الإيمان بالمعرفة^(١) .

٦- يأتي المصنف بمؤيد آخر^(٢) للاشتراك المعنوي للوجود، طبعاً هو لا يعتبره دليلاً، وقال إن كل لفظ إن كان مشتركاً معنوياً يقبح تكراره في قافية الأشعار وعدّ ذلك نقصاً . ولو كان مشتركاً لفظياً لم يقبح (مثل لفظ العين) بل ليس فقط أنه ليس نقصاً بل له حسن أيضاً . ونحن نعلم أن لفظ الوجود لو تكرر في القافية لكان التكرار إبطاءً وتكراراً في القافية وهو لا يحسن، وعليه فالوجود مشترك معنوي لا لفظي .

(١) س: هناك حديث: «تفكروا في آلاء الله وتفكروا في ذات الله؟» .

الأستاذ: هذه إشارة إلى المرحلة التي لا يمكن بلوغها وقد أشار إليها العرفاء . يقول حافظ «لن يصطاد العنقاء أحد والمصيصة مطوية»، وفيه إشارة إلى هذا المعنى . والرسول ﷺ يقول: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» . أي وجود بحيث تثنى على نفسك بنفسك .

(٢) قال المصنف في الشعر:

مما أيد به الادعاء أن جعله قافية إبطاء
والإبطاء، هو تكرار القافية المعيب عند البلغاء ولا يكون معيباً إلا بأن يتكرر اللفظ والمعنى، ولو تكرر اللفظ دون المعنى للدخل في باب تجنيس القافية المعدود من المحسنات البدعية، وقد نقل هذا الوجه الفخر الرازي في شرحه للإشارات . (المترجم نقلاً عن شرح السبزواري للمنظومة) .

التغاير والاتحاد بين الوجود والماهية^(١)

إن الوجود عارض الماهية تصوراً واتحداً هوية
لصحة السلب على الكون فقط ولافتقار حمله إلى الوسط
ولانفكاك منه في التعقل والاتحاد الكل والتسلسل
والفرد كالمطلق منه والحصص زيد عليها مطلقاً عما وخص

إن كل شيء ندركه نرى فيه حيثيتين إحداهما ماهية الشيء والأخرى وجوده. فنحن مثلاً نعلم أن العدد أو الزاوية أو الخط أو الإنسان أشياء موجودة في الخارج، وهناك أمر مشترك بينها يحضر إلى الذهن، اسمه الوجود. فجميع هذه الأمور تشترك من هذه الجهة وهي جهة كونها أموراً واقعية عينية خارجية - في مقابل سلسلة أمور أخرى ليست في متن الواقع، مثل أن نقول: لا وجود للخط، للصدفة، للتناقض - لكن مع كون هذه الأمور التي ذكرت مشتركة في شيء نرى أن بينها ما به الامتياز فإن أحدها هو العدد لا الزاوية ولا الخط ولا الإنسان والثاني هو الزاوية، وثالثها الخط ورابعها الإنسان وهو غير تلك الأمور. ومن هنا ندرك، أنه حين يقال: الشيء الفلاني موجود، فإن الموجودية حقيقة في مقابل العدم وليس تصورنا للوجود عين تصورنا لعدم الوجود، ومع قطع النظر عن التصور، فإن الوجود في الخارج غير العدم أيضاً، لأن الوجود عين الخارج، كذلك هناك فرق بين أن يكون

(١) العنوان المذكور في المنظومة هو: غرر في زيادة الوجود على الماهية.

الموجود هو العدد وبين كونه الزاوية أو الخط أو الإنسان، في تصورنا وفي الواقع أيضاً. ومن هنا ندرك أمرين^(١).

١- ان هذه الأمور التي أدركناها معاً حقيقتها أنها مركبة من ماهية ووجود وهذا هو معنى الجملة الموروثة عن الحكماء: «كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود».

٢- إن تصورنا عن الوجود غير تصورنا عن الماهية وهذه المسألة تطرح تحت عنوان زيادة الوجود على الماهية ومسألة زيادة الوجود على الماهية لو تصورت بشكل صحيح لم تحتج إلى دليل وبرهان، فهي من المسائل التي يكون التصديق بها ملازماً لتصورها. وهذا المطلوب بلغ من الوضوح مرتبة بحيث إنه يوجد بين الأشاعرة المخالفين لنظرية زيادة الوجود على الماهية، من قال بها^(٢). ومع ذلك فقد ذكروا براهين على المسألة وهي عبارة عن:

براهين زيادة الوجود مع الماهية:

١- صحة سلب الوجود عن الماهية^(٣): فقد ذكروا في باب الوجود صحة السلب لكن لا بالألفاظ بل في المعاني وذكروها كبرهان فقالوا: إن الوجود غير الماهية بدليل أن الماهية لا تسلب عن نفسها كما أن أجزاءها لا تسلب منها، فالمثلث مثلاً لا يمكن القول إنه ليس مثلثاً كما أنه لا يمكن القول إنه ليس شكلاً، ففرض شيء مثلثاً يساوي إثبات نفسه لنفسه وإثبات

(١) وإن يمكن القول إنهما تعبيران عن حقيقة واحدة ومعنى واحد. فمن قال: كل ممكن مركب من ماهية ووجود يقصد أن كل شيء ينحل في الذهن إلى شيئين، فالذهن عنده من كل شيء تصوران متغايران، وهي مسألة زيادة الوجود على الماهية.

(٢) نسب صاحب شرح المواقف القول بعدم زيادة الوجود على الماهية إلى أبي الحسين الأشعري.

(٣) قال المصنف في الشعر في مقام بيان الدليل والدليل الآتي:

لصحة السلب على الكون فقط ولافتقار حمله إلى الوسط

(المترجم).

أجزاء ذاته لنفسه، فلا نفسه يمكن سلبها عن نفسه ولا أجزاء ذاته يمكن سلبها عنه. لكن نرى أن الوجود يمكن سلبه عن الماهيات، هل المثلث موجود أم غير موجود؟ قد يكون موجوداً وقد يكون غير موجود. فمجرد فرض المثلث لا يعني أنه موجود بالضرورة، والحال أن الوجود لو كان جنساً للماهية لم يمكن التفكيك بينهما.

٢- «ولافتقار حمله إلى الوسط»: ^(١) يقولون في الذاتيات إنه بمجرد أن تنحلّ الذات إلى الأجزاء فإن حمل الذاتي على الذات لا يحتاج إلى برهان ولذا يقولون: «لا يكتسب الحد بالبرهان»، فمجرد وصول الإنسان إلى أجزاء الذات وتمكّنه من تجزئتها فهذا يكفي لإثباتها لذاتها. لا نستطيع أن نثبت بالبرهان أن المثلث شكل أو ليس شكلاً، وأنه من مقولة الكم أو الكيف. والحال أن الوجود يجب إثباته بالبرهان، أي عليك أن تثبت بالدليل أن الدائرة مثلاً موجودة في الخارج أم لا. وعليه فالشيء الذي يحتاج حمله على موضوعه إلى برهان لا يمكن أن يكون عين الموضوع ولا جزءه وهذا معنى: لافتقار حمله إلى الوسط.

٣- «ولانفكاك منه في التعقل»: يقولون إن الذاتيات لا تقبل الانفكاك عن الذات لا في الخارج ولا في الذهن، ومن المعلوم أنه لا يمكن مثلاً فصل الحيوانية عن الإنسان في الخارج، إذ لا يمكن أن يكون هناك إنسان في الخارج والجسمية منفكة عنه أو الناطقية منفكة عنه. وكذلك الحال في الذهن فإن تصور الإنسان في الذهن هو عيناً تصور الجسم والحيوان والناطق أيضاً، غاية الأمر أن تصور الإنسان هو تصور لها بالإجمال، أي هذا التصور هو تصور لمركب وتلك الأجزاء موجودة في ضمن المركب غير منفكة عنه. لكن الوجود وإن لم يكن قابلاً للانفكاك عن الماهية في الخارج ولكنه ينفك عنها

(١) المراد من الوسط الحد الأوسط المستعمل في باب القياس ومراده أنه يحتاج إلى قياس كناية عن الحاجة إلى الدليل والتعليل فإن الحد الأوسط هو الذي يقترن بـ «لأنه...» (المترجم).

في التعقل فليس من الضروري عند تعقل الماهية تعقل وجودها في الخارج أو في الذهن، فالعلاقة بين الوجود والماهية في العقل مثل علاقة البياض أو السواد مع الإنسان، فتصور الإنسان لا يلازمه تصور البياض أو السواد، وكذلك فإن تصور الإنسان لا يلازمه تصور وجوده^(١).

٤- «ولاتحاد الكل والتسلسل»: أي يلزم أن تكون جميع الماهيات ماهية واحدة لا اختلاف بينها أو يلزم التسلسل، وكل واحد من هذين الشقين مترتب على افتراض.

أما لزوم كون جميع الماهيات ماهية واحدة فهو مبني على افتراض أن الوجود عين الماهية وهذا لازمه أن الوجود عين ماهية الإنسان، وهو عين ماهية الفرس، وعين ماهية المثلث، فالوجود مساوٍ للإنسان وهو من جهة أخرى مساوٍ للمثلث، وهذا لازمه أن يكون الإنسان مساوياً للمثلث، أي أن تصورنا للإنسان هو عين تصورنا للمثلث، لأنه عين تصورنا للوجود الذي هو عين تصورنا للمثلث حسب الفرض. فهذا البرهان إذن مبني على افتراض القول إن مفهوم الوجود عين الماهيات وهذا الكلام ليس كلاماً يتفوه به عالم.

أما إذا قال شخص: إن الوجود هو جزء الماهية فلا يلزم حينئذ أن تكون جميع الماهيات ماهية واحدة، لأن معنى ذلك أن يكون الوجود جنس الأجناس، والماهيات تفرق وتمايز عن بعضها بالفصول مثلما أن الجوهر هو جنس الأجناس لكل أنواع الجواهر، فهذا لا يلزم منه أن تكون ماهيات هذه الأنواع واحدة، بل هي مشتركة في هذا الجنس الأعلى وتختلف بالفصول والتي يشكل كل واحد منها نوعاً، وبالتالي يرتفع إشكال لزوم اتحاد الجميع

(١) س: هذا في الواقع هو برهان صحة السلب؟

الأستاذ: لا، برهان صحة السلب من طريق التصديق وهذا من طريق التصور، هنا نقول تصور الماهية مستقل عن تصور الوجود، لكن هناك تصديق وأن الذهن يسلب الوجود عن الماهية.

في ماهية. لكن يرد هنا إشكال آخر وهو لزوم التسلسل^(١)، وهذا الإشكال وارد أيضاً على كلام هيغل لأن هذا البرهان يوافق نظرية هيغل بحيث لو أراد أحد أن يعثر على برهان من هذه البراهين يتلاءم مع كلام هيغل فهو هذا البرهان وهو أكثر انسجاماً معه من غيره.

نظرية هيغل:

يقول هيغل: بأي دليل نقول إن الوجود أعلى مقولة؟ يدخل من طريق التقدم ويقول: من المعاني التي تصدق على الأشياء الجنس، والفصل مؤخر^(٢)، ثم يمثل لذلك بـ «هذه الطاولة موجودة»^(٣). «هذه الطاولة بنية اللون» «هذه الطاولة براقه» «هذه الطاولة محكمة»، ثم يقول إننا نستطيع أن نسلب اللون البني عن الطاولة وتبقى الطاولة هي نفسها، ونستطيع أن نسلب عنها متانتها وتبقى هي نفسها، لكن إذا سلبنا عنها الوجود فإنها لا تبقى ولا يبقى شيء. «هذه» لا تبقى. وبهذا البيان يريد أن يثبت أن الموجود هو بمنزلة الجنس وتلك بمنزلة الفصل.

الإشكالات الواردة على هذه النظرية:

أولاً: أنه يرد نقض على كلام هيغل، وهذا النقض لا يختص بالوجود،

(١) سيوضحه الشهيد فيما بعد، لكن خلاصة هذا الإشكال انه لو كان الوجود جزء ماهية فسنأل عن الجزء الآخر فهل هو موجود أم معدوم. لا يمكن ان يكون معدوماً لأنه لا يوجب تركيب الماهية من جزئين. فلا بد أن يكون الجزء الآخر موجوداً فوجب ان يكون الوجود جزء ماهية هذا الجزء الآخر وهذا سيفهم تركيب الجزء من جزئين وجود شيء آخر فينتقل الكلام الى هذا الشيء الآخر فيلزم أن يكون مركباً وهكذا تتسلسل الأجزاء الى اعداد غير متناهية وهذا باطل لان الموجود له أجزاء متناهية أو لا جزء له (المترجم).

(٢) يراجع كتاب «فلسفة هيغل» تأليف سيتس، ترجمة الدكتور حميد عنایت، المجلد الأول، ص ١١٧، ١١٨ (إلى الفارسية).

(٣) ليلتفت أنه عندما يقول «هذه الطاولة» فهو لا يبحث في الطاولة بل «هذه» ويقول معنى «هذه الطاولة» أنها موجودة فإن كان من مغالطة في كلام هيغل فهي هنا.

لكن لا يضر بأصل مدعاه . والإشكال هو أن «هذه الطاولة» هي - حسب قول أرسطو - ذات مادة وصورة وصفات . مادتها مثلاً خشب أو حديد، وصورتها أيضاً ذلك الشيء الذي باعتباره يقال له صورة الطاولة، أي الشكل الخاص الذي صنعوا الطاولة به والذي يترتب عليه الأثر الخاص . واللون (بني) وكونها براقاً، محكمة، هذه عوارض ليست مقومة للطاولة، فمقوم الطاولة إما الصورة أو المادة أو كلاهما . ولا شأن لنا الآن بمفهوم الوجود . وإذا سلبنا عن الطاولة أو عن الكرسي صورتها فلن تبقى الطاولة طاولة ولا الكرسي كرسيّاً أي زالت ماهية الطاولة أيضاً .

وإذا قال شخص إن شئية الشيء هي فقط بصورته لا بمادته - وهو كلام صحيح - فإن المادة مهما تبدلت فالطاولة تبقى طاولة، طاولة من المعدن أو الخشب أو البلاستيك، الأساس هو الصورة . وليس لنا بحث الآن في أن الدخيل في الماهية هو المادة والصورة على حد سواء أم أن الأساس هو الصورة، وعلى كلا التقديرين لن يتأثر كلامنا ومقصودنا وهو أن لدينا من الماهيات ما إذا قلنا عنه «هذا غير موجود» فإنه يزول «وهذه الطاولة» لن تبقى طاولة، لكن «هذه» موجودة نعم ليست طاولة . أي لو سلبنا الصورة وأعطينا صورة أخرى فإن «هذه» تبقى وتزول الطاولة لكن على كلام هيغل إذا سلبنا الوجود فلا يبقى شيء .

وبعبارة فنية أجاب الحكماء عن هيغل بهذا النحو: إن الجنس هو شيء يمكنه بالضميمة إلى أجزاء أخرى أن يشكل ماهية ولكن الكلام هو أن الجنس والفصل متغايران متحدان مع بعضهما، فالجنس والفصل جزء النوع لكن الجنس ليس جزء الفصل والفصل أيضاً ليس جزء الجنس، فالجنس هو جنس النوع لا جنس الفصل، والفصل هو فصل للنوع لا للجنس، وإن كان في الجنس والفصول غير الوجود - وهو معنى عام - فهذا لا يضر . لكن إذا أردنا أن نعتبر الوجود جنساً وقلنا: إن الوجود بالإضافة إلى هذا الفصل، مثل شكل

الطاولة، وبالإضافة إلى فصل هو اللون البني وفصل البراق وفصل المحكمة يحقّق ماهية هذه الطاولة وأن هذه الفصول شكلت بضميمة الوجود ماهية يطرح حينئذ سؤال هو: هل أن الفصول موجودة وقد ضمّت إلى الوجود أم غير موجودة إذ لا بد في الواقع ونفس الأمر أن تكون هذه الفصول إما موجودة أو معدومة. فإن قلت معدومة وقد ضمّت إلى الوجود فهذا يعني أنها معدومة ولكن الوجود موجود والحال أنه من ضم الموجود إلى معدوم لا يتحقق جنس وفصل. طبعاً لا يستطيع القول: إن تلك الفصول معدومة، هو نفسه لا يريد أن يقول ذلك. بل ذلك الكلام الذي ذكرتموه من البداية من أن الوجود أعم المقولات يعني أن الوجود ذو ظل واسع يعم الجميع. نحن نتصور في الذهن شيئاً خارجاً عن الماهيات لكنه في الواقع ونفس الأمر مع كل شيء. فإذا قيل «هذه الطاولة» يعني «هذه الطاولة موجودة» وإذا قيل «بنية» أي أن هذا اللون موجود، وإذا قيل «براقة» فإن البراقية موجودة. فهو ليس شيئاً يكون إلى جانب الأشياء الأخرى، يتركب معها، ومن هنا نصل إلى أصالة الوجود. فالوجود شيء يقابل جميع هذه الأمور، فإما أنها هي الحقائق والوجود عبارة عن مفهوم انتزاعي عام أتى به الذهن في مقابلها أو هو فقط الحقيقة وجميع تلك الأمور من صنع الذهن. لا يمكن أن تكون الحقيقة نصفها وجود ونصفها ماهية^(١). وعليه فإذا أردتم أن تجعلوا الوجود جنساً فلا بد أن تلتزموا بأن ما تعتبرونه فصلاً موجود وإلا لم يكن الفصل واقعياً. وحيث إن ذلك الفصل موجود وحيثما هناك وجود فالوجود جنس فوجب أن يكون الوجود جنساً للفصل وبيزاء هذا الجنس هناك فصل فننقل الكلام إلى فصل الفصل وهو لا يمكن أن يكون غير موجود فيلزم أن يكون هناك وجودات كثيرة وفصول غير متناهية.

وبناء عليه لا نستطيع أن نجعل الوجود جنساً في مقابل الفصول. وفي

(١) سيأتي مزيد تفصيل حول هذه النقطة في بحوث أصالة الوجود (الترجم).

الواقع نحن بهذا العمل غفلنا عن ذلك الكلام الذي ذكرناه في البداية من كون الوجود أعم الأشياء . فإن الذي يكون أعم من جميع الأشياء وظله وارف على جميع الأشياء على حد سواء، أي أن الوجود كما أنه يُظَلُّ الأجناس كذلك يُظَلُّ الفصول والأنواع - سواء كان حقيقياً أم اعتبارياً - وبالتالي فهو لا يمكن أن يكون جنساً والأشياء الأخرى فصولاً، أو هو فصلاً والأشياء الأخرى أجناساً، بل حيث فرض هيغل الوجود أوسع المفاهيم وأعلى المقولات، فلو فكر جيداً لم يكن ليعتبر هذا الأوسع جنس الأجناس، فإن معنى أن الوجود أوسع المقولات أن ظله يشمل الجميع وبالتالي لا يمكن جعله في مقابل أشياء أخرى وجزءاً لشيء آخر، بل إما أنه هو وجميع الأشياء الأخرى تعينات يعتبرها الذهن في الأشياء أو أن جميع تلك التعينات هي الثابتة وهو مفهوم اعتياري يعتبره الذهن، لكن على كل حال لا مجال لأن نجعله رديفاً ومقارناً للأشياء الأخرى فهذا غير معقول بأي وجه .

وعليه فإن نظرية القائلين بأن الوجود جزء، وهم من المتكلمين، وإن لم يذكره بالنحو الذي ذكرناه، ترجع تقريباً إلى أصلين نصفه الموجود ونصفه الماهية وهذا المطلب سنبحثه في أصالة الوجود . وهذا هو معنى الشعر الذي يقول: «ولاتحاد الكل والتسلسل» .

ثم يذكر المصنف في آخر هذا الفصل شعراً خارجاً تقريباً عن محل الاستدلال وهو نوع استنتاج وهو في الواقع أمر زائد^(١) فيقول:
«والفرد كالمطلق منه والحصص زيد عليها مطلقاً عما وخص» .
يريد أن يقول: إن الفرد من الوجود مثل مفهوم الوجود المطلق وحصص الوجود هو خارج أيضاً عن الماهية زائد عليها سواء كان الفرد عاماً أو خاصاً .

(١) من خصوصيات المصنف أنه يتعرض لمطلب بأدنى مناسبة وإن لم يكن هذا محل ذكره خصوصاً إذا فاحت رائحة العرفان منه وأمثال ذلك، وهذا نقص بالنسبة لكتاب يراد أن يكون كتاباً للدراسة .

والمقصود من الفرد حقيقة الوجود والمقصود من كون حقيقة الوجود زائدة على الماهية والحال أننا قلنا: إن الوجود والماهية متحدان في الخارج، هو أن حيثية الوجود في الخارج غير حيثية الماهية فإحداهما عين الحقيقة والأخرى اعتبارية.

وفي باب حقيقة الوجود ظهر اصطلاح منشؤه العرفاء حسب الظاهر وهذا الاصطلاح العرفاني صار سبباً لتوجيه بعض كلام القدماء مثل أفلاطون والذي لم يكن معقولاً ولا منطقياً. واصطلاح المناطقة والفلاسفة في العام والخاص هو الاصطلاح المتداول - أي العام والخاص - صفتان للمعنى والمفهوم. في الذهن. نقول مثلاً: الإنسان مفهوم عام وزيد خاص والإنسان عام لأنه صادق على كثيرين وزيد خاص لأنه لا يصدق على كثيرين، والحيوان عام وأعم من الإنسان. لكن جاء العرفاء باصطلاح في العام والخاص في باب حقيقة الوجود لا المفاهيم، فهو اصطلاح آخر، فهم يقولون: إن حقيقة الوجود لها في عالم التحقق سعة وضييق أي لها مرتبة هي مرتبة سعة الوجود ولها مرتبة ضيق ومحدودية الوجود. مثلاً الطبيعة بشكل عام ومراتب الطبيعة هي وجود لكنه ضيق. وما وراء الطبيعة وجود واسع وكلما ارتفعنا أكثر كلما كان الوجود أوسع أي أن عوالم الوجود يحيط بعضها ببعض، وكل مرتبة تحيط بالمرتبة الأدنى منها. وهذا لا ربط له بعالم الذهن والمفهوم. ويطلق العرفاء أيضاً لفظي الكلّي والجزئي وهذا هو مقصودهم فإن قالوا: وجود كلي يقصدون وجود محيط أي عينيته أنه محيط وأحياناً يقولون عن وجود وليّ كامل إنه وجود كلي ووجود تلميذ مبتدئ إنه وجود جزئي، من جهة أن وجود ذلك محيط بوجود هذا.

وبهذا المعنى فسروا الكلّي في كلام أفلاطون، فقد قال أفلاطون: «الكليات موجودة في عالم المثل». هؤلاء يقولون: إن الكلّي بالمعنى الذي يذكر بالمنطق أي الشيء الصادق على كثيرين، من خصائص الذهن، ومن

باب - وحسب قول أستاذنا الميرزا علي آغا الكاشاني حيث كان إذا وصل إلى كلام عالم غير قابل للتأييد بوجهه بشكل آخر ويقول «صوناً لكلام الملا عن اللغوية - وهؤلاء أيضاً صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية قالوا إن مقصوده من الوجود الكلي ليس المعنى المنطقي بل الوجود الواسع .

ففي باب الوجود إذا استعملت هذه الاصطلاحات عام وخاص، كلي وجزئي وأمثال هذه التعبيرات فهذه اصطلاحات أتت من العرفان .

فالمصنف يقول: إن حقيقة الوجود ومفهوم الوجود سواء كانت حقيقة الوجود واسعة «مثل كليات أفلاطون وأرباب الأنواع، كلي أفلاطون بالنحو الذي يفسره به «هؤلاء» أم كانت خاصة ضيقة، وسواء كان مفهوم الوجود مطلقاً أم حصصاً (وذلك عندما نضيف الوجود إلى شيء ونقول وجود الإنسان، وجود النار، وجود الهواء . .) فهذه بأجمعها مغايرة للماهية .

«والفرد كالمطلق منه» أي مفهوم الوجود المطلق .

«والحصص»: أي مفهوم الوجود المضاف إلى الماهيات .

«زيد عليها مطلقاً»: و«مطلقاً» متعلقة بالفرد أي فرد الوجود زائد على الماهية مطلقاً سواء كان فرداً عاماً - باصطلاح العرفاء - أم خاصاً^(١)،

(١) س: لماذا ذكروا الفرد بمعنى الوجود؟

الأستاذ: الفرد يعني المصداق لكن نطلق المصداق في مورد تحقق الماهية، وحيث إن ملاك تحقق وملاك فردية الماهية - عند هؤلاء - هو الوجود، لا تعييناته حسبما يقوله القائل بأصالة الماهية مثل هيغل وأفلاطون^(*)، استعملوا كلمة فرد لأن ملاك الفردية الوجود لا الماهية . =

(*) لأن أفلاطون يقول: إن ضم عدة كليات ينتج التعيين والفردية والشخص . أما القائل بأصالة الوجود فإنه حتى لو ضمت ملايين الماهيات إلى بعضها لن يتحقق الفرد ولا التعيين حتى لو انحصر الكلي بالفرد، فالكلي أمر يفرضه الذهن لا يمكن أن يكون في الخارج أكثر من فرد منه، ولكن ليس هذا هو ملاك الفردية بل الفردية هي بالوجود .

محدوداً^(١). وعلى كل حال هذا هو الشعر الذي ذكره المصنّف في هذا البحث .

= س: هذه الفردية هي الشخص .

الأستاذ: نعم، هي في الواقع الشخص بعينه .

(١) س: محدود بالماهية؟

الأستاذ: لا، محدود بالزمان، بالمكان . . . هذه جميعها حدود ولا يختص الأمر بالماهية، الماهية نفسها يمكن أن يكون لها وجود سعي ويمكن أن يكون لها وجود مضيق، لأن سعة الوجود تابعة للوجود لا للماهية .

أصالة الوجود

إن الوجود عندنا أصيل لأنه منبع كل شرف كذا لزوم السبق في العلية كون المراتب في الاشتداد كيف وبالكون عن استواء لو لم يؤصل وحدة ما حصلت ما وحد الحق ولا كلمته دليل من خالفنا عليلاً والفرق بين نحوي الكون^(١) يفني مع عدم التشكيك في الماهية انواعاً استناراً للمراد قد خرجت قاطبة الأشياء اذ غيره مشار كثيرة أتت الا بما الوحدة دارت معه

ومن بين المسائل المرتبطة بالوجود - المسائل المعروفة باسم مسائل الوجود والتي تبلغ سبع أو ثمان أو عشر مسائل - تبرز مسألة أصالة الوجود من أهمها وأكثر تأثيراً في مسار الفلسفة .

السير التاريخي لمسألة أصالة الوجود

مسألة أصالة الوجود المطروحة في مقابل أصالة الماهية، هي مسألة حديثة لم تكن مطروحة في فلسفة أرسطو بل ولا في فلسفة الفارابي وأبي علي^(٢) . فلا يوجد في كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو مسألة باسم أصالة

(١) أي الوجود (المترجم).

(٢) س : هذه المسألة غير موجودة في فلسفة الفارابي مع أن في «نصوص» الفارابي شيئاً من هذا القبيل، مثل : ليس محمولاً حقيقياً .

الوجود وأصالة الماهية - وبالتالي فهي غير مطروحة في فلسفة أفلاطون - ولا هي موجودة في فلسفات أمثال أبي علي والفارابي، ليس هناك اسم لهذه المسألة أصلاً. وهي برزت في العالم الإسلامي ضمن مسيرة ذكرناها في مقدمة المجلد الثالث لأصول الفلسفة. وهذه المسألة طرحت لأول مرة في زمان الميرداماد والملا صدرا، والميرداماد مع كونه مشائياً ناصر القول بأصالة الماهية وفي البداية قبلها الملا صدرا وكان تلميذه ولكنه فيما بعد خالفها بقوة واختار القول بأصالة الوجود بحيث يمكن القول تقريباً إن الأفكار المختصة بالملا صدرا في تمام الفلسفة تتمحور حول أصالة الوجود، أي أن أهم المسائل أخذت من هذا الأصل. ولهذه المسألة منبعان حتى وصلت إلى هنا:

١- البحوث الفلسفية من قبل المتكلمين فقد كان لهم نحوان من البحوث. فبعضهم كانت بحوثهم في خصوص المسائل المذهبية وبعضهم كانوا يبحثون في مسائل الفلسفة ويبدون آراءهم ويخالفون الفلاسفة^(١).

٢- كلام العرفاء، ابتداء من محيي الدين. وإن كانت قد طرحت مسألة الوحدة في العرفان لكنها لم تكن مطروحة بشكل وحدة الوجود بالمعنى الذي طرحت فيه فيما بعد. وأول من قام ببحث في الوجود بنحو فلسفي هو محيي الدين وتلامذته. وقبل ذلك لا نجد بحثاً حول الوجود تحت عنوان الوجود.

= الأستاذ: لا، فإن كون المحمول حقيقياً أو غير حقيقي غير مسألة أصالة الوجود، أبداً لا يوجد مثل هذه المسألة لا بهذا الاسم ولا بأي اسم آخر. طبعاً قد توجد في متفرقات كلمات أبي علي - وخصوصاً كلمات أبي علي - ما يلائم أصالة الوجود. وسر القضية أن هذا المطلوب لم يكن مطروحاً عند أبي علي كمسألة ليختار أحد الرايين. فكما أنها لم تكن مطروحة عند الإفرنج كذلك لم تكن عنده، ولهذا قد يقول كلاماً يتلاءم مع القول بأصالة الماهية وقد يقول كلاماً ينسجم مع فكرة أصالة الوجود، دون أن يعني ذلك أن له رأيين مختلفين في المسألة، لأنها لم تكن مطروحة عنده.

(١) ذكرنا في ما سبق أن مسألة زيادة الوجود على الماهية هي أيضاً من هذه المسائل أي أن هجمة على الفلاسفة المتكلمين صارت سبباً لظهور هذه المسألة في الفلسفة. وهذه المسألة لم تكن موجودة في فلسفة الفارابي ولأول مرة برزت في فلسفة أبي علي.

حتى في العرفان الفارسي أيضاً ابتداء من عصر محيي الدين فما بعد حيث نجد تعبيرات لمولوي مثلاً، وفي تعابير الفناري مثلاً لا نجد شيئاً من هذا القبيل لكننا نجد ذلك في كلام محيي الدين^(١) كما نرى أن مثنوى يدور حول مبنى وحدة الوجود لمحيي الدين .

وبناء عليه مسألة : هل الماهية أصيلة أم الوجود؟ لم تكن مطروحة بحيث يختار أحد الرأيين فهذه بالتأكيد لم تكن قبل الميرداماد، والملا صدرا . وقد تكرر منا الإشارة إلى أنهم ينسبون إلى شيخ الإشراق القول بأصالة الماهية وأن هذه النسبة هي بمعنى صحيحة وبمعنى آخر غير صحيحة، فإنه لا يوجد في أي كتاب من كتب شيخ الإشراق مثل هذه المسألة، لكن شيخ الإشراق طرح مسألة استتجوا من لازم كلامه فيها ذلك .

وقد بحثنا سابقاً مسألة زيادة الوجود على الماهية وعن عمد^(٢)، بحثناها قبل بحث أصالة الوجود وذلك لكي يتضح المطلوب، وذكرنا أن معنى زيادة الوجود على الماهية ومغايرة الوجود مع الماهية في الذهن أن الوجود ليس عين الماهية ولا جزءها ولا نستطيع اعتبار الوجود جنساً لها أو فصلاً - حيث ذكرنا أنه بالضبط يصير في النقطة المقابلة لكلام هيغل الذي يعتبر الوجود جنس الأجناس - وشيخ الإشراق بحث في مسألة أخرى تحت عنوان : «في عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج» . وفي البداية افترض أن الماهية ذات عينية ثم أنكر أن يكون للوجود عينية زائدة على عينية الماهية . ولم يخطر على باله أن يطرح المسألة بنحو آخر وهو أننا علينا أن نلتزم بعينية أحد الأمرين إما الوجود أو الماهية واعتبارية وذهنية الآخر . لكنه بحث وكأن عينية

(١) مثل : يا أيها الوجود المطلق ووجودنا .

(٢) في ترتيب كلام المصنف السبزواري في المنظومة وشرحها يتأخر بحث زيادة الوجود على الماهية على بحث أصالة الوجود، لكن الأستاذ الشهيد رأى الأنسب تقديم زيادة الوجود على الماهية على بحث أصالة الوجود . (المترجم) .

الماهية عنده أمر مسلم . وحيث كان كذلك فلا مجال له بعد للقول بعينية الوجود^(١) . هذا هو ما ذكره شيخ الإشراق في «حكمة الإشراق» تحت مسألة «حكومة في عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج» لا تحت عنوان أصالة الماهية .

- هذا هو السير التاريخي للمسألة . لكن المصنف لم يتعرض لذلك ولم يلتفت إليه . والسبب أنه لم يكن عنده كتب كثيرة ، ويقال إنها ليست إلا الكتب المعروفة المعدودة ولهذا إذا أراد أن يتحدث عن المسائل من جهة تاريخية فإن كلامه لا يكون ذا قيمة^(٢) . مثلاً في هذا البحث يبدو للناظر في ظاهر عبارة شرح المنظومة أنه كان من القدم نزاع بين المشائين والإشراقيين في أصالة الماهية والوجود وأن المشائين - وعلى رأسهم أرسطو ثم الفارابي وأبو علي - من أنصار القول بأصالة الوجود وأن الإشراقيين وعلى رأسهم أفلاطون قائلون بأصالة الماهية والحال أنه لم تطرح مثل هذه المسألة في تاريخ الفلسفة^(٣) حتى يكون

(١) س: وهل كانوا يفسرون الماهية بنفس المعنى؟

الأستاذ: نعم ، لا شك في ذلك ، الكل ابتداء من الفارابي حتى أبي علي وشيخ الإشراق يفهمون الماهية بنحو واحد .

(٢) لم يكن يهتم القدماء بشكل عام بالسير التاريخي للمسائل لكن المصنف مهتم أكثر من غيره . والملا صدرا وإلحاطه بكتب الآخرين كلها يتعرض أحياناً لذلك ويكون أعمق بكثير من المصنف . وقد لاحظنا بعض المسائل وقارناها فوجدنا الملا صدرا من حيث العرض التاريخي أدق بكثير .

(٣) س: بشكل عام فإن الذين يكتبون في تاريخ الفلسفات مثل كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية يذكرون المسألة بهذا النحو .

الأستاذ: اشتباه ، لو صدقوا فليأتوا ببرهان فإن كان دليلهم المصنف فهو دليل غير معتبر . س: هذه الأمور هي في الواقع تحليل من قبلنا وإلا فمن الممكن أن لا يكون أفلاطون ولا أرسطو قائلين لا بأصالة الوجود ولا بأصالة الماهية .

الأستاذ: نعم لكنها تفسيرات في تكلف . الملا صدرا هو مؤسس أصالة الوجود مثل جميع المسائل الأخرى حيث نراه دائماً يبحث في كلام القدماء هل هناك مؤيد لنظريته ، فقد يعثر في ضمن كلمات أبي علي ، كلمات الخواجة نصير الدين ، كلمات بهمنيار على شيء من ذلك . =

هؤلاء أصحاب القول الفلاني والآخرون أصحاب القول الآخر.

طرح البحث:

الآن علينا أن نتعرف على المسألة وماهيتها والفرق بين أصالة الوجود وأصالة الماهية في أي شيء. طبعاً، تعلمون أن أصالة الوجود هذه تختلف عن أصالة الوجود عند الأوروبيين بعد السماء عن الأرض. فإن أصالة الوجود عند الأوروبيين مختصة بالإنسان، وهذه تعم جميع الأشياء ومنها الإنسان، والنتيجة التي تؤخذ من أصالة الوجود الأوروبية تؤخذ من أصالة الوجود هذه أيضاً لكن هذه أشمل ولا تختص بالإنسان.

والبحث يبدأ من قولهم إن كل ممكن الوجود^(١)، كل شيء ما عدا ذات الحق، يحلله العقل إلى شيئين أحدهما ماهية والآخر وجود - سواء عرفنا هذه الماهية أم لم نعرفها - وفي العالم أشياء وأنواع متعددة موجودة. فالإنسان موجود، الفرس موجود، الحجر موجود، التراب موجود... كل واحد من هذه الأمور له ماهية ولو سئلتنا ما هو الإنسان لكان الجواب مختلفاً عن جواب

= طبعاً يوجد في كلماتهم رائحة أصالة الوجود لكن هذا غير كون المسألة مطروحة عندهم فاختاروا هذه النظرية. ودليل ذلك أنهم ذكروا كلاماً آخر مخالفاً لأصالة الوجود، لكن الملا صدرا لا ينقل كلام أبي علي المخالف، والسبب - حسب قوله - أن الناس تستوحش من ابتكار شخص لفكرة غير موجودة عند القدماء أصلاً، فحتى لا يستوحش الآخرون وليقول لهم: لست وحدي يسعى لكي يأتي بشاهد ومؤيد من كلماتهم، لكن هذا غير ما إذا أردنا التحقيق لنرى هل لأبي علي مثل هذا الكلام. أم لا؟ وأنا بنفسني أستطيع أن أجد الكثير من كلمات أبي علي المبنية على أصالة الماهية.

س: لكن الغزالي كان له كلام في «التهافت» على خلاف أصالة أي كلام مؤيد لأصالة الماهية.

الاستاذ: أصلاً المسألة لم تطرح عندهم بهذا الشكل ليختاروا أحد القولين وي طرحوا الآخر، أما أن في كلامهم كلاماً يطابق تارة هذا المبنى وأخرى ذلك المبنى، فهذا كثير.

(١) استثناء واجب الوجود لأنه سيأتي بعد عدة بحوث أن الأمر لا ينطبق على واجب الوجود.

سؤال ما التراب . فهذه ذات وتلك ذات أخرى ، نعم جميعها جواهر ولتقارن الكم مع الكيف فالكم له تعريف وذات وللكيف تعريف آخر وذات أخرى كما أن أنواع الكيفيات لكل منها تعريف وذات غير تعريف الآخر وذاته ، لكن هذه جميعها لها وجود أيضاً أي أن الكيف بما له من التعريف والذات يقال إنه موجود ، وإن هذا الشيء له كيفية وجود أو كمية وجود ، الإنسان أيضاً ذات موجودة والشيء الآخر ذات موجودة فكل واحد من هذه الأمور له ذات وجود ، كما أنه يمكن فرض عدم لتلك الذات فكما أنها موجودة يمكن فرض عدمها . فالكيفية الفلانية موجودة ولكن كان ممكناً أن تكون هذه الكيفية معدومة أو أن هذه الكيفية كانت معدومة في زمان آخر . وعليه ففي كل شيء نحدد أمرين : ماهية وجوداً^(١) .

طبعاً ، قد يقال هنا إن هذه النظرية - وهي أننا نحدد في كل شيء حثيتين : ماهية وجوداً - مبنية على تعددية أنواع الأشياء ، أي أن الموجودات في الخارج عبارة عن أنواع مختلفة وقد يرفض شخص هذا الكلام ويدعي أن الأشياء في الخارج هي بأجمعها نوع واحد وأن الاختلاف الذي تدعون أنه نوعي وتقولون مثلاً : الإنسان والفأر نوعان ، غير صحيح ، بل هو اختلاف نظير الاختلاف الصنفي والفردى فليس الاختلاف ذاتياً بل عرضياً ، فكما أنه لا اختلاف ماهوي بين الفردين من الإنسان بل يختلفان بالأعراض فلعل الإنسان والفأر كذلك ، لعل الإنسان والحجر كذلك كما أن بعض النظريات قد وصلت إلى هذه النتيجة تقريباً .

وفي الجواب نقول : إن هذا الكلام لا يضر بهذه النظرية ، فلو سلمنا أن

(١) س : هذا الاختلاف في الحثية موجود في الخارج أيضاً؟

الأستاذ : سأذكر ذلك . ابتداءً نتوجه إلى أذهانتنا فنرى أن الذهن يشخص هذين الأمرين . وقد ذكرنا في «أصول الفلسفة» أن بعض هذه المسائل ذهنية محضة وبعضها عينية محضة وبعضها ذهني وعيني ، وستعرض لذلك .

جميع الأشياء عبارة عن نوع واحد - وهو غير صحيح، لأننا لو استطعنا أن نعتبر جميع الجواهر نوعاً واحداً فلن نستطيع اعتبار الجواهر والأعراض نوعاً واحداً وندعي أن الكم والفأر نوع واحد أو أن الكيف والكم والجوهر شيء واحد - لكن تكون جميع الأشياء على هذا الفرض داخلة في نوع واحد أي لها ماهية ووجود فماهيتها غير وجودها.

إذن البحث يبدأ من هذه النقطة وأن الذهن يرى في الأشياء خصوصيتين: الماهية والوجود، والماهيات هي الأشياء التي تنقسم إلى الأنواع المختلفة والوجود هو ما يقابل العدم وجميع الأشياء الموجودة هي ذات ووجود وحيثند تظهر أربعة احتمالات:

١- أن تكون كلتا الحثيتين افتراضاً ذهنياً، فلا عينية لا للماهية ولا للوجود.

٢- أن يكون كل منهما ذا عينية خارجية، الماهية والوجود معاً.

٣، ٤- أن يكون أحدهما اعتباراً ذهنياً والآخر عينياً. يدرك الذهن أحدهما وهو ذو العينية الخارجية والآخر انتزاعاً ذهنياً من هذه العينية. أي ليس في الخارج واقعتان بل واقعية واحدة وبعبارة أخرى واقعية من الدرجة الأولى وهي عين الواقعية وواقعية من الدرجة الثانية وهي ما يفترضه الذهن. وهذا الاحتمال ذو وجهين، فإما أن تكون الماهية هي الأمر العيني والوجود اعتبارياً أو بالعكس.

إبطال الفرض الأول:

إذا اعتبرنا أن كلا الأمرين ذهنيان فهذا أمر لا مجال لإبطاله بالبرهان. فإن القول إن الوجود والماهية هما من عمل الذهن وليس لأي منهما أي عينية بإزائه فهذا كلام السوفسطائي الذي يدعي أنه لا وجود لعالم الوجود الخارجي وليس فيه شيء. أي أن قولك: ما هي ماهية الإنسان؟ هي من

افتراض الذهن كما أن وجود الإنسان كذلك . وليس هناك شيء وراء
الذهن ، ليس إلاّ العدم المحض . وهذا إنكار لأول خطوة فلسفية . ومن أبده
البديهيات والتي تشكل نقطة البداية أن هناك وجوداً وراء الذهن ، ومن ينكر
ذلك يدخل في عالم السفسطة . ولهذا لم يعتبر فلاسفتنا هذه النظرية من
النظريات الفلسفية على الإطلاق . ويقولون إن الفلسفة والسفسطة قد افترقا
من البداية ومن هذه النقطة فهذه يقال لها فلسفة وتلك سفسطة . ومع أن
الواقعية والمثالية تعتبران من الفلسفة لكن فلاسفتنا لم يعتبروا المثالية منها
لأنها تنكر أبده الأمور التي يدركها الذهن البشري وتنكر أكثر الأمور واقعية
وأصدقها وأقواها يقيناً وصدقاً ولا يوجد شخص في الدنيا يعتقد بذلك أي
يمكن أن يوجد إنسان يقول ذلك لكن لا وجود لإنسان يعتقد بذلك في
عمق روحه وذهنه . فالبروتاغوراس والغيرغياس قالوا ذلك لكنهم في
سلوكهم مع أطفالهم ، مع نسائهم وطعامهم الذي يأكلون والماء الذي
يشربون يتعاملون على أساس أنها أمور واقعية خارجة عن الذهن . لا يمكن
أن يكون لبشري مثل هذا الاعتقاد ، لا أنه يوجد مثل هذا الاعتقاد وعلينا أن
نقيم البرهان لإبطاله . البشر مفطور على أن لا يعتقد هذا الاعتقاد . حتى أن
أبا علي يقول : أحياناً يأتي إلى الإنسان وسواس فيتخيل أنه لا يعتقد بشيء
ما فيشعر في روحه يتزلزل لكن هذا التزلزل غير موجود على المستوى
العملي . ذلك الشخص عندما يسير في الشارع ويرى سيارة تريد أن تعبر
حيث هو واقف نراه ينفر على أساس أنها أمر واقعي لا أنه يفر من خياله .
فالإنسان لا يستطيع أن يعتقد غير ذلك .

إبطال الفرض الثاني:

وهو كون كلا الأمرين واقعيين ، الوجود أصيل والماهية أصيلة أيضاً .
والمصنف لم يطرح الاحتمال الأول ، ويشير إلى هذا الاحتمال بقوله : «لم
يقبل به أحد من الحكماء» ، وهو إشارة إلى كلام الشيخ أحمد الأحسانى ،

فالمصنف يريد أن يقول^(١) إنه لم يكن حكيماً إذ قال هذا الكلام ويشير فيما بعد إلى كلامه .

إذا أردنا أن نلتزم بأصالة الوجود والماهية معاً فإنه يلزم منه المحال والبرهان يرده، بل لعل الإنسان إذا تأمل بعض الشيء قد لا يحتاج إلى برهان أيضاً. إذ ليس في الخارج شيان «إنسان» و«وجود» قد حمّلا على بعضهما مثل العرض والمعروض فيكون الإنسان في مرتبة متقدمة أو متأخرة عن الوجود والوجود أمر مستقل عنه فإن هذا معنى أن كل شيء هو في الخارج شيان ذات ووجود. وهنا نسأل: إن الذات التي هي في مرتبة ما قبل الوجود، هل هي موجودة أو معدومة؟ فإن كانت معدومة فهي ليست شيئاً وإن كانت موجودة فهذا يعني أن لها وجوداً قبل ذلك فننقل الكلام إلى الوجود الآخر وهكذا، وبالتالي لا يمكن أن يكون في الخارج شيئتان وعينتان خارجيتان، إحداهما الماهية والأخرى الوجود، بل كل شيء هو في الواقع شيء واحد وهذه الكثرة هي من جهة الذهن وهي نظير الجنس والفصل للشيء الواحد، فعندما نذكر للشيء الواحد جنساً وفصلاً هل يعني أن في الخارج شيئين أم شيئاً واحداً يصدق عليه الأمران؟ مثلاً عندما نقول في الخط إنه كمّ متصل قارّ ذو بعد واحد، فإن الذهن يحلل الشيء ويستخرج منه هذه الأمور، هل الخط كم أم جوهر أم كيف؟ هو كم وليس جوهرأ ولا كيفاً. . . هل هو كم متصل أم غير متصل؟ هو كم متصل. هل هو قار أم غير قار؟. قار. هل هو ذو بعد واحد أم ذو بعدين أم ثلاثة؟ ذو بعد واحد. لكن هل هذا الخط في الخارج هو عدة أشياء: كم واتصال وقار وذو بعد واحد؟ أم أن الخط هو بتمام وجوده مصداق هذه الأمور؟. فهذا الشيء الواحد في الخارج يستخرج الذهن منه بالتحليل عدة أجزاء ولهذا يقال لها أجزاء تحليلية لا عينية، ولو جزأنا الخط في الخارج قطعة

(١) قال المصنف السبزواري في تعليقه على شرح المنظومة: وممن عاصرناه من الذين لم يعتبروا (أي لم يفهموا) القواعد الحكيمية، من يقول بأصالتها. (المترجم)

قطعة فقد قسمناه إلى أجزاء خارجية وكذا لو جزأنا الماء في الخارج، لكن الفلسفة تصل أحياناً إلى أشياء وتحللها إلى عدة معانٍ دون أن تكون هذه المعاني عبارة عن عدة أشياء في الخارج بل ليس إلا شيئية واحدة صدقت عليها معانٍ متعددة. وكذلك الحال في الماهية والوجود، أي تعدد تحليلي يقوم به العقل ويبرز هذين المعنيين أحدهما باسم الوجود والآخر باسم الماهية، ولكنهما لا يمكن أن يكونا في الخارج شيئين كما أنه لا يمكن أن لا يكون هناك أي شيئية... فالوجود ليس عين الماهية في الذهن: إن الوجود عارض (يعني غير) الماهية تصوراً واتحداً هوية، أي لا كثرة في الخارج بينهما أبداً وإذا كان كذلك فلا بد أن يكون أحدهما حقيقياً والآخر اعتبارياً، أحدهما عينياً خارجياً له في الواقع ما يمازاه والآخر اعتبارياً متزجاً منه^(١).

وعليه فيدور الأمر بين أمرين: إما الوجود أصيل وإما الماهية.

الفرض الثالث:

وهو القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود وانتزاعيته من الماهية.

(١) ومع أن هذا الكلام بديهي ودعوى أصالتهما معاً خلاف البداهة، مع ذلك استدلوا عليه بأدلة ذكرها السيزواري في شرح المنظومة. وقد أشار إليها الأستاذ الشهيد بقوله: يلزم المحال. قال السيزواري: «إذ لو كانا أصليين لزم أن يكون كل شيء شيئين متباينين^(*) ولزم التركيب الحقيقي في الصادر الأول^(**) ولزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية وكونها^(***) وغير ذلك من التوالي الفاسدة». (المترجم).

(*) أشار له الأستاذ الشهيد. فإن فرض أصالتهما فرض تقارنهما وانضمامهما بحيث يمكن التفكيك بينهما كانضمام وجود الباب إلى وجود الحائط، وإلا فلو فرض التركيب الحقيقي بينهما في واقعية واحدة فهذا خلف أصالتهما. وبالتالي لو فرض أصالتهما لن يصح حمل الوجود على الماهية. (المترجم).

(**) بناء على أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد ولا يصدر الواحد إلا عن الواحد. (المترجم).

(***) لأن أصالة الماهية تعني واقعتها بمعزل عن واقعية الوجود بناء على القول بأصالتهما. وهذا خلاف الوجدان. (المترجم).

ونذكر من باب المثال الأبوة التي لها أمر عيني وهو أن رجلاً يكون منشأً لتكوّن نطفة منه، تتحرك امنه لتستقر في رحم امرأة ويتكون منها مع البويضة الولد. فوجود النطفة أمر عيني وحركتها والجماع وتكوّن الإنسان كلها أمور عينية، ثم ننتزع من هذا المجموع مفهوماً ونسبة نسميها بالأبوة. وأنت الآن تقول: أنا أبو فلان، لكن لو أخذوك إلى مختبر فهل يستطيعون العثور على هذه الأبوة؟ من الواضح أنه لو فتش جميع العلماء بعلم الأحياء فلن يستطيعوا ذلك. فالأبوة مفهوم منتزع من حدث خارجي. فليست الأبوة هي الجماع ولا وجود النطفة في محل البويضة أبوة وليست هي شيئاً خاصاً خارجياً بل هي منتزعة من مجموع هذه الأمور عندما يوجد الولد.

وهنا في محل البحث عندما يدور الأمر بين كون أحدهما انتزاعياً اعتبارياً - والانتزاعية والاعتبارية هنا بمعنى واحد - والآخر عينياً، فإن قلنا بأصالة الماهية فيجب اعتبار مفهوم الوجود مفهوماً انتزعه الذهن من الأشياء، فإن الذي له عينية خارجية - حينئذ - هو الماهية مثل «الجوهر الجسماني النامي المتحرك بالإرادة الناطق» في مورد الإنسان، والوجود مفهوم انتزعه منه^(١).

الفرض الرابع - أصالة الوجود -

أما القائل بأصالة الوجود فهو يرى أن هذه الماهيات المتعددة مثل الإنسان، الكيف، الجوهر، الكم، وأي شيء آخر هي انتزاعات ذهنية والذي

(١) ماذا يقول القائل بأصالة الماهية بالنسبة إلى الشخصيات؟

الأستاذ: نكتة لطيفة. إن مسألة الشخصيات من المسائل التي تصبح مورد إشكال لا جواب له بناء على أصالة الماهية. وقال الفارابي كلاماً لعله منشأ نسبة القول بأصالة الوجود إليه، عند من نسب، فقد قال: إن ملاك الشخص الوجود. وهذه لمعة أضاءت في كلام الفارابي في باب الشخص لا تنسجم إلا مع القول بأصالة الوجود. لكن أبا علي المتقدم على الفارابي والذي يشير إلى أصالة الوجود لكنه لم يقل هذا الكلام في ملاك الشخص، وسبب ذلك أن المسألة لم تطرح عندهم بهذا النحو.

له عينية خارجية هو الوجود ومنه ينتزع الذهن الماهيات^(١).

وقد ذكرنا أن أساس هذه النظرية موجود في كلمات العرفاء، مثل قول شبستري: «أنا وأنت عارضان على ذات وجودنا» أي الوجود أصل وأنا وأنت، أي الماهيات، عوارض، لكن العرفاء ليسوا من أهل الفلسفة حتى يقيموا البرهان الفلسفي عليه - فالعارف يقول هذا هو ما أدركته بالشهود سواء أعجب العقل أم لا، ليذهب العقل ويبحث ليصحح - والفن الذي أبرزه الملا صدرا في أمثال هذه المسائل، أنه أخذ كلام العرفاء وأثبتته ببناء عقلي واستدلالي محكم وإلا فإن العارف ليس من أهل هذه الأمور. والملا صدرا نفسه يعترف بذلك ويقول: نحن مؤمنون بالعرفاء جداً لأنهم حيث تكلموا وجدنا كلامهم بعد البحث صحيحاً، ومع ذلك ما لم يقم البرهان في أي مسألة، ولو اتفق عليه العرفاء كلهم، فلن نقبلها^(٢).

إذن مسألة أصالة الوجود التي صارت أساساً لنوع وحدة في الوجود - والتي سيأتي البحث عنها فيما بعد - معناها أن الفضاء الخارجي وجود محض وهو المنبسط والذي شكّل العينية الخارجية. بل معنى العينية الوجود، غاية الأمر أنه ذو مراتب والذهن ينتزع من كل مرتبة ماهية^(٣).

(١) س: تصور المطلب مشكل. فإن تصور انتزاع الوجود من الماهيات أسهل.

الأستاذ: من الواضح أن ذلك أصعب ولهذا وجدت هذه الفكرة (أصالة الوجود) متأخراً فلو كانت سهلة لظهرت من البداية.

(٢) س: يعني الملا صدرا جعل العرفان استدلالياً؟

الأستاذ: نعم، لكن من الطبيعي أن يختلف نحو بيان المسائل دون أن يختلف روح المطلب. مثلاً العرفاء يتكرون العلية لكن الملا صدرا بحث في العلية بحيث إذا اطلع عليه العارف يقبله. مثل ما يقول الشيخ الأنصاري: لو كان الأمين الأسترآبادي - وهو أحد الإخباريين المتينين - حياً الآن لقبّل أصولي. إشارة إلى استحكام الأصول عنده بحيث يقبلها الأمين.

(٣) س: لكن القائل بأصالة الماهية لا يقول بعينية وأصالة الماهية الذهنية ويخصص الأصالة بالماهية الخارجية.

الأستاذ: نعم صحيح، لكن يقولون: إن الذهن أدرك المعنى، فإما أن لا تكون الأصالة لأي =

طبعاً القائل بأصالة الوجود لا ينكر أن المقولات هي الجامعة لجميع الماهيات. فهذا يصح على صعيد ما، ونحن تسامحاً نعتبرها حقائق وإلا فالمقولات بالدقة ليست إلا حقائق منتزعة من الوجودات لا بمعنى أنها حقائق لها العينية.

لننظر الآن في أدلة القول بأصالة الماهية وأدلة القول بأصالة الوجود.

أدلة القول بأصالة الماهية:

وهي عين الأدلة التي أقيمت على اعتبارية الوجود. وقد ذكرنا أن هذه المسألة وإن لم تُطرح بهذا الشكل من قبل شيخ الإشراق إلا أنه قائل باعتبارية الوجود لأنه فرغ عن أصالة الماهية. وعمدة كلام شيخ الإشراق قاعدة كلية متينة لكنه لم يستطع إظهارها بشكل جيد لكن الملا صدرا وأمثاله أبرزوها بشكل حسن وقالوا: «كل ما لزم من تحققه تكرره فهو اعتباري» يمثلون لذلك بمثال: مثلاً لا يمكن أن تكون الوحدة أمراً حقيقياً بل يجب أن تكون اعتبارية لأنها لو كانت حقيقية لكانت هي بنفسها إما واحداً أو كثيراً، كما أنك في الورقة التي هي أمر خارجي تقول: إما واحد أو كثير ولا تخلو من أحدهما وإن كانت بلغت المليون. فالوحدة كذلك لو كانت ذات حقيقة وأمراً عينياً لجاء فيها السؤال نفسه! هل هي واحد أم كثير؟ وحيث إن كل كثير هو عبارة عن مجموع آحاد فهذه الوحدة إن كانت واحداً فهذا يعني أنها وحدة وإن كانت كثيرة وجب أن يكون كل واحد منها ذا وحدة فننقل الكلام إلى هذه الوحدة والفرض أنها أمر عيني، فإن كانت كذلك نسأل عن هذه الوحدة فهي

منهما أو لكليهما أو للماهية مع اعتبارية الوجود أو بالعكس. فالقائل بأصالة الماهية لم يقل بأصالة الماهية الذهنية لكنه اختار القول بأن الماهية التي يدركها ذهننا من الأشياء ذات عينية خارجية لا أنه يريد القول إن الماهية في الذهن عين العينية الخارجية بل الماهية الموجودة في الذهن هي في الذهن. ولكن هذا الشيء الذي أدركه الذهن عين العينية الخارجية والآخر ذهني محض عكس القول بأصالة الوجود.

إما واحد أو كثير، وهكذا فيلزم إذن أن يكون كل واحد ذا وحدة، ووحدة الوحدة، ووحدة وحدة الوحدة، وهكذا إلى ما لا نهاية والحال أنه ليس هناك أكثر من وحدة واحدة. فلازم كون الوحدة أمراً عينياً تكررهما إلى ما لا نهاية، فالوحدة إذن انتزاع ذهني.

الوجود كذلك. فلو كان الوجود أمراً حقيقياً يلزم تكررهِ إلى ما لا نهاية ويكون كل موجود ذا وجودات غير متناهية، مثلاً: «هذه الورقة موجودة»، جملة صحيحة إذا كان الوجود منتزِعاً من الماهية، أما إذا قلنا إن الوجود أيضاً حقيقة فهذا يعني أن الوجود موجود ومعنى موجود أنه ذو وجود فننقل الكلام إلى هذا الوجود الآخر وهكذا. فالوجود إذن يلزم من تحققه تكررهِ وهذا مخالف للبديهية سواء كان التسلسل محالاً أم لا، إذ من البديهي أن الشيء الواحد ليس له أكثر من وجود واحد فيستحيل القول بأن الشيء الواحد ذو وجودات غير متناهية حتى ولو قلنا إن التسلسل ليس محالاً. هذا هو كلام شيخ الإشراق.

وقد أجب بـجواب عميق هو محل نفع في موارد أخرى. وهو أنه لا يلزم إذا كان الوجود موجوداً أن يكون ذا وجود بل هو موجود بذاته لا بوجود آخر كما أن الوحدة واحدة بذاتها لا بوحدة أخرى^(١).

(١) س: هل يمكن التعبير عن أصالة الوجود بأصالة المادة مثلاً؟

الأستاذ: لا، ليست أصالة المادة، بل أصالة الوجود أوسع منها، فإن مرتبة من مراتب الوجود هي المادة بل إن المادة إذا وجدت تكون ماهية تنتزع المادة - وهي الماهية العادية - من مرتبة من مراتب الوجود، ومن مرتبة أخرى تنتزع ماهية أخرى. س: لماذا يتحدثون عن العارض؟ من يريد أن يتحدث عن أصالة الوجود فلماذا يقول الوجود عارض على الماهية؟

الأستاذ: هذا بالطبع عروض في الذهن. وقد ذكرنا في بحث زيادة الوجود على الماهية أنه ليس بحثاً في الخارج وكيف هو الوجود في الخارج بل في أن الوجود هل هو في الذهن عين الماهية أو جزءها أم لا؟ يعني هل أن تصورنا عن الماهية وتصورنا عن الوجود هما تصور واحد أم مختلفان؟ فيقال: تصوران مختلفان متحدان في الخارج. س: القول بعينية الوجود وخارجيته مع القول بأن الوجود ذو مراتب اعتراف بأن للماهيات =

= نوع عينية لأن الوجود في المراتب يعني حضور الماهيات .

الأستاذ: كلا، معنى حضور الماهيات أن ماهيته تنتزع من كل مرتبة، ففي كل مرتبة تكون الماهيات متحققة بتبع الوجود، وإذا قلنا كالظل والفيء فمن ضيق العبارة .

س: أي ليست موجودة بانتزاع الذهن؟

الأستاذ: كلا، ليس معنى اعتبار الذهن هنا أنه ليس لها منشأ انتزاع . فالأشياء التي لها منشأ انتزاع يمكن القول عنها أيضاً إنه لو لم يكن هناك ذهن فهي غير موجودة بهذا المعنى الذي سأذكره وأذكر لذلك مثلاً:

نحن نقول: هذا السقف فوق هذه الأرض . الفوقية انتزاع ذهني . مفهوم الفوقية ليس شيئاً أي لا وجود لشيء غير هذه المادة، لكن عندما نقيسها مع مركز الأرض ونرى هذه أقرب وتلك أبعد ضمن فاصل معين تنتزع مفهوم الفوقية . لكن الفوقية نفسها ليست محسوسة، ليست مادة ولا روحاً، مفهوم انتزعه الذهن، لكن هذا ليس بمعنى أنه إذا لم يكن هناك ذهن فلا فوقية، بل هذا السقف فوق الأرض وإن لم يكن هناك ذهن بمعنى أن هذا المفهوم يمكن انتزاعه من هذه الوضعية . ولأجل هذه القابلية ولوجود منشأ الانتزاع نقول: السقف فوق وإن لم يكن في العالم بشر .

أصالة الوجود (٢)

خلاصة ما سبق:

تعرضنا في البحث السابق إلى تاريخ المسألة وقلنا إن أول من طرح بحث اعتبارية الوجود هو شيخ الإشراق، لكن ليس بعنوان أصالة الماهية بل تحت عنوان «عدم زيادة الوجود على الماهية» الذي يعني أنه بالإضافة إلى الماهية لا تحقق للوجود. وأتى براهين لنفي كون الوجود حقيقة، تنفع في بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية، ولم يوجد دليل آخر على اعتبارية الوجود وأصالة الماهية إلا ما ذكره شيخ الإشراق. ومن جملة البراهين القاعدة التي ابتكرها شيخ الإشراق وهي «كل ما لزم من تحققه تكرره فهو اعتباري» فالاعتباريات فقط هي التي تستلزم تكرار نفسها والأمور الحقيقية لا يمكن أن تكرر نفسها. فالإنسان إذا كان متحققاً لا يلزم من تحققه إنسان ثانٍ وثالث إلى ما لا نهاية. لكنه ذكر أن الوجود أمر اعتباري مستدلاً عليه بأنه لو كان حقيقة وواقعية وراء الذهن لوجب أن يكون موجوداً أي ذا وجود وهذا يعني أنه يكرر نفسه، فلو كان الوجود حقيقياً فوجود الوجود حقيقي وهذا الوجود أيضاً ذو وجود وهكذا إلى ما لا نهاية، ومن الواضح أن الشيء الواحد ليس له وجودات متناهية بل وجود واحد. ونظير هذا الكلام قاله في باب الوحدة وقد تقدم.

رد نظرية شيخ الإشراق في اعتبارية الوجود

الذين جاؤوا بعد شيخ الإشراق كالملا صدرا وأمثاله وافقوا على القاعدة التي أطلقها لكنهم خطأوه في تطبيقها على هذا المورد فإننا عندما نقول:

الوجود موجود فهذا لا يعني أنه ذو وجود. ولم يجب أن يكون للوجود وجود آخر حتى يكون موجوداً؟. وقالوا: إن الاشتباه في هذه المسألة نشأ من اشتباه لغوي في مفهوم المشتق.

نظرية البساطة ونظرية التركيب في المشتق

هناك بحث في الفلسفة، كما في الأصول والمنطق هو بحث المشتق. بحث في البداية في المنطق ولمناسبة ما جاء من المنطق إلى الفلسفة والأصول ثم أخذ محله وخصوصاً في علم الأصول وله مكان واسع وكأن هذا البحث لأول مرة قد بدأ من المير سيد شريف الجرجاني المعروف وهو أديب ومنطقي من القرن الثامن.

بدأ هذا البحث من نقطة أننا إذا أردنا تعريف شيء - وفي المنطق باب باسم التعريف - فهل يمكن تعريفه بأقل من كلمتين أم لا؟ وهل لا بد من توفر جزأين على الأقل؟ مثلاً إذا قلنا في تعريف الإنسان: ناطق، فقد عرفنا شيئاً بشيء واحد. فجاء هؤلاء وقالوا إن لفظ «ناطق» مشتق وبالتالي فهو كلمة قامت مقام كلمتين لأن الناطق تعني ذاتاً لها النطق فالناطق هو غير الإنسان الذي هو اسم للذات ولا يحكي إلا عن الذات. فلفظ ناطق وإن كان في الشكل مفرداً بلحاظ النحو إلا أنه بحسب المنطق والمعنى مركب، فمعنى ناطق الذي ينطق، أي ذات لها النطق وهذان أمران: ذات وله النطق. وهذه النظرية عرفت باسم نظرية تركيب المشتق.

في مقابل هذه النظرية نظرية أخرى وهي نفي كون مفهوم المشتق مركباً ونفي كون معنى ناطق ذات لها النطق. وقالوا إن المشتق ومبدأ الاشتقاق - مثل ناطق والنطق - يختلفان بالاعتبار، أحدهما باعتبار هو مصدر وباعتبار آخر مشتق لأن المشتق هو واقعاً مصدر مركب مع شيء آخر نسب إليه. فإن القائل بتركيب المشتق يقول ها هنا نطق ونسبة بين النطق والذات. لكن هذه النظرية تنكر ذلك وتقول إن النطق والناطق بمعنى واحد، فالناطق هو النطق

باعتبار لا أنه النطق مع شيء آخر، وبعبارة أخرى قالوا: تارة نعتبر المفهوم بشرط لا وأخرى لا بشرط. - ونوكل هذا البحث إلى ما بعد لأنه سيأتي محله^(١) - لكن هنا أمر لا بد من ذكره هنا وهو أننا لو سلمنا أن المشتق مركب وأن معنى ناطق: ذات لها النطق فهل من اللازم أن تكون تلك الذات غير النطق؟ أم لا، بل هو مفهوم عام يشمل الشيء نفسه لأن كل شيء ثابت لنفسه، ويشمل الشيء الذي ثبت له غيره. وهم يقولون: إنه لا مانع من أن نقول: النطق ناطق إذ ليس من الضروري إطلاق الناطق على غير النطق، وذلك لأن ناطق تعني ذات ثبت لها النطق وهذا مرتبط بنحو وجود الناطق فإن كان وجوده بنحو لا يكون لنفسه بل لشيء آخر غيره فحينئذ يطلق الناطق على ذلك الغير لكن إن كان مبدأ الاشتقاق يصلح في حد ذاته لأن يكون قائماً بذاته فإنه يمكن إطلاق المشتق عليه. مثلاً عند قولنا: الجسم أبيض، نكون قد لاحظنا ذاتاً هي الجسم وشيئاً آخر مغايراً له هو البياض، ثم نقول: الجسم أبيض، أي هذا البياض يعرض على الجسم، فالأبيض هنا يعني ذلك الشيء الذي لحقه البياض. إلا أن الكلام الذي^(٢) يقوله الحكماء هنا هو أننا لو فرضنا أن البياض^(٣) قائم بذاته، أي أمكن أن يوجد البياض بدون جسم فهل

(١) هذا البحث مرتبط بباب التعريفات وسنوكل البحث فيه إلى باب التعريفات في شرح المنظومة^(*) حيث ذكر فيها لمناسبة.

(٢) بدأ هذا الكلام من جلال الدواني، كما جاء هذا الكلام في الفلسفات الجديدة أيضاً. فبعض الكلام جاء من أماكن مختلفة وتلاقى في مكان واحد ومنه هذه الكلمات.

(٣) س: لكن هذا الفرض محال؟

الأستاذ: بل ممكن، ولماذا يكون محالاً؟ أو لم يثبتوا اليوم أننا أردنا الاكتفاء بالمحسوسات فلا دليل على وجود الجسم، فأنت أساساً لم تدرك الجسم بل الجسم مفروض الذهن، فكل ما تصفه إلى الآن بأنه أبيض فقد وصفت البياض أو ليس كذلك؟ بناء على نظرية هيوم وأمثاله فإن الذي نقول عنه أبيض هل هو الذي أدركناه أو الذي لم ندركه؟ هو وصف لما أدركناه. =

(*) كان الأستاذ الشهيد كان يريد تدريس منظومة المنطق لكنه لم يتمكن من إكمال تدريس باب الحكمة من المنظومة فضلاً عن البدء بمنطق المنظومة. (المترجم).

البياض يكون أبيض أم لا؟ بالتأكيد هذا البياض هو أيضاً أبيض. وإنما لا تطلقون الأبيض على البياض باعتبار أن البياض حالة لجسم موجود، لا لأن لفظ الأبيض يأتي عن إطلاقه على نفسه. لكن حيث لا ترون للبياض وجوداً إلا في غيره تطلقون الأبيض على الغير. لكن إذا أمكن وجوده بنفسه لصح أن يقال له أبيض، وحينئذ يقال: البياض أبيض بذاته والجسم أبيض بتبع البياض.

ثم إن الحكماء الإسلاميين اصطلمحوا اصطلاح «الواسطة في العروض» مقابل «الواسطة في الثبوت» أو «الواسطة في الإثبات» وحيث إنه سيكثر استعمال هذه الاصطلاحات فلا بأس بتوضيحها هنا:

١- الواسطة في الثبوت:

إذا قلنا إن شيئاً هو واسطة في الثبوت فهذا يعني أنه علة للوجود العيني. مثلاً النار علة لسخونة الماء، أي هي واسطة في الثبوت الواقعي للحرارة والسخونة للماء في الخارج.

= س: يعني أننا إلى الآن نرى البياض فقط.

الأستاذ: نعم وهؤلاء يقولون: إن هذا الواقع أن ما هو أبيض بالذات ذات البياض، فإن كان هناك جسم - طبعاً هم يعتقدون بوجود الجسم - فهو أبيض لاتحاده مع الأبيض الواقعي لا باعتبار أنه لحقه البياض.

س: إذن لماذا هناك كلمتان بياض وأبيض؟

الأستاذ: سأتحديث في ذلك. أنتم تريدون القول بأننا احتجنا إلى المشتق.

س: نعم.

الأستاذ: هؤلاء يقولون إن البياض - وهو عندهم مفهوم بشرط لا - هو مفهوم ضيق لا يشمل الشيء الذي اتحد معه، لكن إذا قلتم أبيض فهو يشمل. فالمشتقات - عندهم - وضعها الذهن من أجل إيجاد مفهوم أوسع لا مفهوم مركب، فالمشتق مفهوم أوسع بالنسبة إلى مبدأ الاشتقاق لا أنه مركب. فبناء على نظرية التركيب في المشتق يكون مبدأ الاشتقاق شيئاً يؤلف مع الذات والنسبة المشتق. أما بناء على نظرية البساطة فإن الشيء الذي نطلقه على مبدأ الاشتقاق له اعتباران فتارة نعتبره بحيث يطلق على مبدأ الاشتقاق وأخرى بنحو يطلق على الذات المتحدة معه، فهنا توسعة في المعنى.

٢- الواسطة في الإثبات:

وهي مرتبطة بعالم الذهن وعالم المعرفة. فإنه إذا كان شيء في ذهننا علة لمعرفة شيء آخر، يقال له واسطة في الإثبات. وهذا لا ربط له بعالم الخارج، فيمكن أن يكون الشيء واسطة في الثبوت والإثبات معاً لكن يمكن العكس أي يكون المعلول واسطة في الإثبات^(١).

الواسطة في العروض:

وهي أن يُسري الذهن حكم أحد المتحددين بنحو المجاز إلى الآخر، لكنه مجاز يدركه عقل الفيلسوف، أما العرف فإنه يراه على نحو الحقيقة. وموارد هذا المجاز كثيرة. فالعرف مثلاً يرى أن القائد يأمر المأمورين لديه بأن يجلدوا فلاناً فيجلدوه، فيحكم العرف بأن الأمير جلد فلاناً مع أنه لم يجلده ولم يأخذ السوط بيده لكن لأنه الأمر والمأمورون آلة له يسرون الحكم إليه. فالضارب الحقيقي هم المأمورون ومجازاً هو الأمير. العرف يفهم أيضاً أن هذا مجاز وليس حقيقة، وإذا قلنا مثلاً: فتح الإسكندر البلد الفلاني يفهم الجميع أنه هو بنفسه لم يفتحه بل الجيش فتحه.

لكن هناك مجاز لا يفهمه إلا العقل أما العرف فيعتقد أنه حقيقة. وهذا أيضاً يختلف باختلاف المستوى في الدقة. ومثال على ذلك - وهو للوهلة

(١) فالواسطة في الثبوت هي علة ثبوت الشيء خارجاً والواسطة في الإثبات علة العلم بشيء. وقد تعلم بالشيء من خلال علته الخارجية فتكون العلة حثيثاً واسطة في الإثبات إضافة إلى كونها واسطة في الثبوت مثل أن تعلم بتمدد الحديد لعلك بحرارة. وقد تعلم بالشيء من خلال معلوله، فالواسطة في الإثبات هنا هي المعلول فافتقرت الواسطة في الثبوت عن الواسطة في الإثبات مثل علمك بحرارة الحديد لعلك بتمدده، والتمدد ليس واسطة في ثبوت الحرارة بل العكس هو الصحيح. ومثل أن تعلم بالشيء من خلال لوازمه ويكون اللازم والملزوم معلولين لشيء واحد مثل أن تعلم بارتفاع البياض لعلك بثبوت السواد، وليس السواد واسطة في الثبوت لانتفاء البياض كما أن انتفاء البياض ليس علة لثبوت السواد. (المترجم).

الأولى مشكل حتى عند العقل - هو أن الإنسان عندما يجلس في سفينة ثم تتحرك السفينة نقول للإنسان الموجود فيها إنه يتحرك. فهل الأمر كذلك واقعاً؟ عندما نحلل ماهية الحركة وأن الحركة هي عبارة عن أن يبدل الشيء مكانه ونجد أن الإنسان الجالس في السفينة لا زال في مكانه نفهم أنه لم يغير مكانه لكنه حيث إنه جالس في السفينة والسفينة تتحرك نعطي حكم السفينة إلى الساكن فيها ونقول هذا الساكن متحرك أيضاً. وهذا يفهمه العقل، لكن لو قلم للعرف إن الشخص الذي صعد إلى الطائرة ووصل إلى لندن لم يتحرك فإنهم «ينتفون ريشه» أما الفيلسوف فهو يقول: الشخص لم يتحرك وإنما تحركت الطائرة. هذا يقال له واسطة في العروض أي يكون بين الشئتين نوع ملابسة ولأحدهما حكم واقعاً فينسب الذهن هذا الحكم الواقعي إلى الآخر، ويقال حينئذٍ إنه استخدم الواسطة في العروض. وقد يقال أحياناً «حيثية تقيدية».

طبعاً هذا المثال الذي ذكرناه مبني على نظرية في باب المكان وأن مكان كل شيء هو سطح الجسم الذي يحوي الشيء أما إذا قيل بمقالة الإشراقين في المكان وأن الفضاء مستقل عن الجسم فلا مجال بعد لاعتبار هذا المثال من موارد الواسطة في العروض^(١).

فالفلاسفة يقولون إن الأبيض هو في الواقع البياض لكن يسري هذا الوصف إلى الجسم المتحد معه، مع أن الجسم في نفسه لا أبيض ولا أسود

(١) هناك نظريتان في المكان: فتارة نقول الفضاء غير الأجسام بل الأجسام تسبح في الفضاء وفي هذه الحال فإن الشخص الجالس في السفينة أو الطائرة يغير مكانه لأن فضاءه يتبدل، وهناك نظرية أخرى كانت معروفة أيضاً منذ القديم وهي موجودة في نظرية أينشتاين وهي أن المكان يشكله نفس الجسم وليس عندنا مكان غير الجسم فليس المكان شيئاً والجسم شيئاً آخر يسبح فيه بل المكان هو هذه الأجسام فلو عدت لعدم المكان، والأمر هو ما ذكرناه بناءً على هذه النظرية فالأرض الآن تتحرك لكن نحن لا نتحرك، ومكاننا هو ما يحيطنا من الأجسام فالهواء حولي لا يتبدل وأنا لا أغير محيطي بل أنا وجميع ما يحيط بي في حركة.

وليس هو أي لون آخر . واللون شيء وراء الجسم ، ومع ذلك تقولون : «الجسم أبيض» والحال أنه ليس هو الأبيض حقيقة . فقال هؤلاء لشيخ الإشراق في باب الوجود والوجود ، إنك ظننت أن الموجود يجب أن يكون عبارة عن ذات ووجود غير الذات ، وهذا اشتباه ، بل نحن نقول للشيء : إنه موجود بمعنى أنه أمر حقيقي واقعي ذو واقعية وراء الذهن . وهذه الاصطلاحات توضح المطلب بشكل كبير . وإذا قلنا للواقعية إنها ذات واقعية فهذا غلط ، بل هي عين الواقعية لا أنها شيء إن لم يكن واقعياً وجب أن يكون اعتبارياً ، لأن هذه الواقعية إن كانت أمراً ذا واقعية لوجب أن يكون لها واقعية مستقلة وليس كذلك ، بل واقعتها هي عين هذه الواقعية . وعليه فإذا اعتبرنا الواقعية أمراً حقيقياً وراء الذهن لم يلزم التسلسل .

ثم يقولون إن بحثنا ليس في اللغة لكي نبحث فيها ، فسواء كانت كلمة موجود تصدق على الوجود أم لا تصدق فإننا نريد الخروج من دائرة اللغات ونخرج أنفسنا من بحث المشتق ، والذي نقوله هو أن الإنسان أمر ذو واقعية ثم نتحدث عن نفس الواقعية التي نسبناها إلى الإنسان فهل هي حقيقة وراء الذهن أم هي فرض ذهني ، سواء صدقت كلمة «ذو واقعية» عليها أم لا ؟

وعليه فلا يصح ما ذكرته من أن الوجود إن كان حقيقياً فلازمه كون الوجود ذا حقيقة وحقيقته غير وجوده ، لننقل الكلام إلى حقيقته وهي ذات حقيقة أخرى ، وهكذا فيلزم التسلسل . بل الوجود عين الحقيقة وهو ذو واقعية بمعنى أنه عين الواقعية ، وهو موجود بمعنى أنه عين الموجودية فالإشكال الذي ذكرتموه غير وارد^(١) .

(١) س : وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الموجود له وجود وكذلك الوجود له وجود . الأستاذ : ذكرت أن معنى ذلك أن الموجود يطلق على الوجود والماهية لكن الموجود الحقيقي هو الوجود والموجود بواسطة في العروض هو الماهية ، أي ننسب إليها الموجودية بتبع الوجود . فالموجود الحقيقي هو الوجود والموجود الاعتباري هو الماهية مثل ما ذكرناه =

مقارنة بين كلام هيغل وكلام شيخ الإشراق:

وهذا المطلوب قد جاء في فلسفة هيغل وهو من حيث المبنى عين كلام هيغل، أي أنه من دون أن يتعرض لأصالة أو اعتبارية الوجود، بحث بحثاً إن لم نقل باعتبارية الوجود لكان البحث غير صحيح. أي بدأوا بالبحث من نقطة

= في البياض أبيض والجسم أيضاً أبيض، لكن الأبيض الحقيقي هو ذات البياض ويتبعه نقول للجسم أبيض.

س: يعني نستطيع القول: الوجود بدون ماهية؟ وهل يمكن أن يكون الوجود بدون ماهية؟
الأستاذ: وهنا سنصل إلى هذا المطلوب.

س: ما هي الحاجة إلى القول بذات البياض؟ ليكن كل الحديث عن الأبيض.
الأستاذ: حسناً، وهذا بحث رفيع، ذكر أيضاً في الفلسفة الجديدة، في باب الجوهر والعرض وقد طرحه بمثانة أبو علي وأمثاله أيضاً.

س: لكنهم أنفسهم يقولون: إن عروض الوجود على الماهية غير عروض الأعراض على الجوهر.

الأستاذ: نعم، ونحن أيضاً نقول: إن هذا العروض هو في الذهن لا في الخارج. وبحثنا الآن في أنه بناء على قول شيخ الإشراق وأمثاله نطلق كلمة موجود على الماهية لا الوجود، بل لو قيل: الوجود موجود فهذا مجاز. لكن بناء على نظرية هؤلاء نستطيع أن نقول لألف إنها موجودة كما نستطيع أن نقول: الوجود موجود، أي وجود ألف موجود لكن لا بمعنى أنهما موجودان معاً بل أحدهما موجود واقعي والآخر اعتباري، والموجود الحقيقي عين الوجود وحيث إن الماهية تنتزع من الوجود نقول: الماهية موجودة.

س: لكن يصح هذا الكلام إذا كان الوجود بدون ماهية، وإذا كان الوجود ملازماً دائماً مع ماهية الموجود فهنا ماهية بحسب المفهوم.

الأستاذ: إذا فرضنا أن الوجود هو دائماً ملازم للماهية - وبالطبع إن هذه الوجودات التي نبحث فيها الآن هي كذلك - يبقى هذا الكلام صحيحاً، لأننا نقول: أحد هذين الأمرين (الملزوم واللازم) هو الحقيقي والآخر اعتباري، فلا يمكن أن يكونا اعتباريين، فهل الماهية هي الملزوم والوجود لازمها الاعتباري أم الملزوم هو الوجود والماهية لازم اعتباري له؟ إذ لم يقل أحد إن الملزوم واللازم هما أمر واحد فالبحت هنا بحث الذهن والخارج، أي أننا نعلم أن أحدهما في الخارج حقيقي والآخر فرض الذهن. فهل الذي له حقيقة وواقعية وراء الذهن هو ما نقول عنه «ألف» ويكون معنى «الوجود له وجود» معنى ينتزعه الذهن أم أن الذي له حقيقة في الخارج هو الوجود، لا ألف ولا غيرها بل الذهن ينتزع معنى ألف من الوجود، لكن لا يمكن أن يكون كلاهما حقيقتين في عرض واحد، وهذا ليس محل بحث.

لم يبحثوا فيها وهي: إن أولى المقولات عند هيغل «الوجود» ومن الوجود يبدأ ببحثه. ثم يقول: إنكم إذا لاحظتم الوجود - ذات الوجود^(١) لا وجود شيء ما - لرأيتم أنه ليس بشيء بل يجب القول إنه عدم لا إنه ليس وجوداً، ومن هنا تبدأ فلسفة هيغل. والبحث الذي بحثه الحكماء الإسلاميون يتقدم على نقطة البداية في فلسفة هيغل إذ من البداية يجب أن يتضح هل أن الوجود من حيث هو وجود هو عدم وفراغ محض أم أنه متن الواقعية، والماهيات هي الفراغ المحض إذا غض النظر عن الوجود لا أنه هو الفراغ المحض^(٢)؟

(١) المسمى في كلمات هيغل بالوجود الخالص (المترجم).

(٢) س: هذا يتوقف على رأينا في الماهية، فإن كانت أمراً انتزاعياً عقلياً فليس لها وجود، لها وجود ذهني.

الأستاذ: لا، نحن نريد أن نفهم هل الأمر كذلك أم لا، لا أننا افترضناها من البداية أمراً انتزاعياً عقلياً. ونحن في عملية فكرية توصلنا بالتحليل إلى أن الأشياء التي لها واقعية مثل الأرض موجودة، الإنسان موجود، السماء موجودة، المادة موجودة، الحركة موجودة، ذات حيتين: وجود والذات التي نسبنا إليها الوجود، فإما أن يكون كل منهما عينياً وهذا يعني أصالتهما معاً، فهل يمكن أن تكون هذه النظرية صحيحة؟ لا، لأن الوجود ليس في عرض الماهية بل هو عين تحققها فهذا الفرض باطل. والنقطة المقابلة أن يكون كلاهما اعتباريين أي لا واقعية لأي شيء، وهذا هو كلام باركلي إذ يقول: «كل ما أقول عنه إنه موجود فهذا معناه أنني أعتقد ذلك»، وهذا الفرض هو فرض إنكار الواقعية مطلقاً ونفي قيمة العلم بشكل كامل وإنكار أبده البدائه. والفرض الثالث هو أن معنى «ألف موجودة» أن ألفاً هي عين الواقعية التي يترتب عليها الآثار سواء كان هناك ذهن أم لا، والوجود ينتزع منه. فالشيء الذي يعطي الحرارة ذات النار والوجود ينتزع من النار.

س: لكن هذا الكلام يغير ما يقولونه هم أنفسهم من أنهما في الخارج شيء واحد.

الأستاذ: نحن نقول أيضاً إنهما واحد.

س: فإن كانا واحداً فلماذا ندعي أن الوجود هو العينية؟

الأستاذ: هذا الواحد هو في الخارج واحد وفي الذهن اثنان.

س: فليكن، ففي الذهن نفترض أشياء كثيرة لكن ما علاقة هذا بالخارج؟

الأستاذ: أنا لا أقول هنا في الخارج اثنان بل نقول: هذان الاثنان هما في الخارج واحد لكن ليس معنى أنهم واحد أن جهة الماهية عين جهة الوجود، إذ ألف متحدة في الخارج مع الوجود وكذا «ب»، فهل يعني أن ألفاً و«ب» واحد؟

إلى هنا نكون قد أعطينا الرد على برهان شيخ الإشراق فلننظر في أدلة القوم على أصالة الوجود^(١).

= س: كلا، هما ليسا بواحد بسبب اختلاف الماهية.
 الأستاذ: عندما تقولون: الماهيات مع الوجود واحد، ألف مع الوجود في الخارج واحد، ب مع الوجود واحد في الخارج، فألف مساوية للوجود والوجود مساوٍ مع «ب»، والحال أن ألفاً غير «ب». فقولكم واحد لا ينافي كلامنا. بل معنى أنهما واحد أن أحدهما حقيقي والآخر اعتباري، أحدهما يتزعم والآخر منشأ انتزاع.
 س: حسناً، هذا الذي نقوله من أن أحدهما اعتباري والآخر حقيقي لا يعني أن الاعتباري غير موجود؟ ليس هذا البحث بحثاً لفظياً؟
 الأستاذ: لا، أنا أعلم ماذا تريد أن تقول، وهو بعينه دليل أصالة الوجود.
 س: إنني أريد أن أقول إن المسألة بديهية.

الأستاذ: بالتأكيد فإن اللغز يصبح سهلاً إذا حل. وهؤلاء يقولون أيضاً إنه إذا تصوّرت المسألة بشكل جيد لاستغنى التصديق عن الدليل. عليكم أن تصوّروا المسألة والإشكال هو في تصوّرها، وهذا هو حال أغلب المسائل الفلسفية، فإن تصور بعض المسائل سهل لكن تصديقها مشكل، أي من الواضح ما هو الذي أريد أن أثبتة مثلاً، هل أن أبعاد العالم متناهية أم لا لكن الدليل على كونه متناهياً أم غير متناهٍ مشكل، لكن هناك مسائل أخرى - والمسائل الفلسفية غالباً هي من هذا القبيل - يكون المشكل هو تصوّرها وأن يفهم الإنسان ما هي المسألة المطروحة. مثلاً من المشكل للإنسان أن يتصور مسألة «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، وبمجرد أن يستطيع فهم المسألة يتضح له المطلوب. وأغلب مسائل المنطق من هذا القبيل، يصدق بها بمجرد أن يتمكن من تصوّرها. وهذا الذي ذكرتموه من أن هذه المسألة بديهية سيتضح فيما بعد، سنصل إلى كلامكم عندما نقول:

«كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء»
 وهو أحد أدلة أصالة الوجود.

س: إن كانت الماهية أمراً اعتبارياً فكيف تكون منشأ اختلاف؟
 الأستاذ: هذه المسألة أي مسألة كيفية كون الماهية منشأ الاختلافات سيأتي البحث عنها في أواخر بحث الوجود تحت عنوان الكثرة ويأتي ما هو معنى أن الماهية منشأ الكثرة، أي هل الماهية التي هي منشأ الكثرة لها واقعية مثل هذا النور قطعة قطعة - وأحياناً يمثلون به - أم لا؟ إن الذي نقوله: «بكثرة الموضوع قد تكثرا» - الذي سيأتي بحثه - لا ينافي اعتبارية الماهية لأن المنشأ الحقيقي لكثرة الوجود في الواقع هو الوجود لكنها كثرة لا تنافي وحدته.

(١) أين صار البحث الذي طرحه الشريف الجرجاني؟

الأستاذ: نتيجته أن المشتق دائماً مركب. وكلام شيخ الإشراق يصير مثل كلام الشريف =

أدلة القائلين بأصالة الوجود

استدل الملا صدرا - وهو بطل أصالة الوجود - بدليل لم يذكر حتى في الأسفار وهو دليل يوافق الدليل الرابع من أدلة المصنف . لكن الملا صدرا أقام أدلة أخرى في متفرقات كلماته وفي موارد أخرى وجمع جميع الأدلة في كتابه المشاعر كما أن المصنف جمع الأدلة كلها هنا^(١) وقد اقتبسها في الواقع من المشاعر . طبعاً هذه الأدلة ليست على مستوى واحد من حيث قيمتها بل بعضها أقوى وبعضها أضعف بل أحدها ضعيف جداً^(٢) ، لكن بعض البراهين الأخرى التي ذكرت لا بأس بها . كما أن بعض^(٣) هذه البراهين يجب البناء فيها على صحة أصل الموضوع ومحل بحثه فيما بعد، وسيكون الاستدلال

= الجرجاني، عندما يقول شيخ الإشراق في تفسير «موجود» إنه ذات ووجود وبيهما نسبة . القول الثاني بدأ من جلال الدواني تقريباً وهو أن المشتق ليس مركباً . وقد ذكرنا أنه حتى على القول بتركب المشتق يمكن الإشكال على كلام شيخ الإشراق لأن التركيب إنما هو في المفهوم لا في الخارج .

س: هل انتهى البحث الذي ذكرتموه حول كلام هيغل؟

الأستاذ: المقدار الذي أردنا أن نقوله من كلام هيغل قد قلناه، ولدنيا كلام آخر حول كلام هيغل سنذكره فيما بعد . وكلامنا كان في أن النقطة التي انطلقت منها فلسفة هيغل يجب أن تطرح مسألة قبلها فإذا ثبت أن الوجود أصيل وليس اعتبارياً بطلت فلسفة هيغل .

(١) استدل المصنف بستة أدلة جمعها بقوله :

الوجود عندنا أصيل
١ . لأنه منبوع كل شرف
٢ . والفرق بين نحوي الكون يفني
٣ . كذا لزوم السبق في العلية
مع عدم جواز التشكيك في الماهية
٤ . كون المراتب في الاستداد
أنواعاً استنار للمراد
٥ . كيف وبالكون عن استواء
قد خرجت قاطبة الأشياء
٦ . لو لم يؤصل وحده ما حصلت
إذ غيره مشار كثيرة أتت
إلا بما الوحدة دارت معه
ولم يتعرض الأستاذ الشهيد للدليل الثالث . (المترجم) .

(٢) هو البرهان الثالث .

(٣) البرهان الأول والثاني .

بها استناداً إلى ما سنقوله فيما بعد .

أحدها مسألة الخير والشر .

الخير والشر عند الحكماء الإسلاميين:

التحليل الذي يصل إليه الفلاسفة في باب الخير والشر هو أن الشر إما عدمي أو ينتهي إلى العدم . ومقصودهم أن ما هو شر إما نفس العدم مثل الجهل أو أنه ناشئ منه مثل الزلزلة . وفي مقارنة بين الجهل والعلم ، الجهل شر والعلم خير ، لكن الجهل في نفسه ليس واقعية بل نفي الواقعية وعدم العلم . فإن الإنسان إذا كان جاهلاً ثم صار عالماً فهل أنه يفقد شيئاً أم أنه لم يكن عنده فصار . وفي مورد الفقر ، فهل الفقير عنده شيء والغني عنده شيء ، الفقير عنده فقر والغني عنده ثروة؟ وإذا صار الفقير غنياً فهل هو يفقد شيئاً ويتملك شيئاً آخر؟ كلا ، الفقر هو عدم امتلاك الثروة ، العجز هو عدم امتلاك القدرة ، المرض هو عدم الصحة . فهذه شرور وإنما كانت شروراً لفقد كمال ولعدم أمر وجودي في موجود يمكن أن يكون عنده ذلك الكمال^(١) . فهذا الحائط هو أيضاً يفقد ذلك لكن هذا ليس شراً له لأن الحائط لا يمكن أن يكون ذا ثروة ولهذا لا نقول للحائط جاهل لأن الجاهل من يمكنه أن يعلم . وعلى كل حال فإن عدمية هذه الأنحاء من الشرور واضحة .

لكن هناك شروراً أخرى ليست عدماً بل أمور وجودية ، لكن عندما نحللها نرى أن شريتها ليست ناشئة من جهتها الوجودية بل من جهة عدم شيء آخر ، فالزلازل مثلاً شر ، فهل هو شر من حيث هو زلزال حيث هناك طاقة في الأرض - سواء كانت من البخار أم من شيء آخر - تحرك الأرض وتزلزلها؟ لا ، بل هو شر ناشئ من أعدام أخرى . فلو أن الإنسان على الأرض خلق بنحو لا يموت أي فرد منه مهما قوي الزلزال ، وكان البناء لا يتأثر به والشجر

(١) وهو ما يسمى في علم المنطق بالملكة (المرترجم).

لا يجتث فإن الزلزال لن يكون شراً. وكذا الحال في السيل، وإنما نصفه ونصف غيره بالشر فمن حيث اقتران الأشياء بالعدم، فلو لم يكن هذا الاقتران لم يكن الشر. فكل شر عندما نحلله نرى أن أساسه في العدم. إذا كان كذلك فالنقطة المقابلة هي الوجود، وهذا يدل على أن الوجود من حيث هو وجود خير وليس شراً على الإطلاق بل يكون شراً من حيث الاقتران بالعدم، فالخير والشر يرجعان في التحليل النهائي إلى الوجود والعدم. وعلى كل حال فهذا بحث سبتحدث فيه فيما بعد.

أما أدلة أصالة الوجود فهي:

الدليل الأول:

لو قبلنا الكلام المتقدم كأصل مسلم حينئذ نقول: هل يمكن أن تكون الخيرات بأجمعها أموراً اعتبارية؟ لا، بل الخير أمر حقيقي فالوجود إذن أمر حقيقي، وعليه فعندما تثبت تلك الصفة للوجود من أنه منبع الخيرات وأن منبع الشرور العدم. فلا مجال بعد لاعتبار الوجود أمراً اعتبارياً لأن لازم ذلك كون الخير أمراً اعتبارياً والحال أنه أمر حقيقي. وهذا البرهان عبّر عنه المصنف بقوله: «لأنه منبع كل شرف» والمقصود من الشرف الخير في مقابل الشر.

الدليل الثاني:

وهذا أيضاً يجب أن ننطلق من أمر مسلم - وسيأتي البحث عنه فيما بعد - وهو «والفرق بين نحوي الكون يفني» المرتبط بمسألة الوجود الذهني. ومسألة الوجود الذهني من أكثر المسائل الفلسفية غموضاً وهي مطروحة بشكل قوي في هذه الأيام. وهي مسألة العلاقة بين العلم والمعلوم هل هي إضافة أم غيرها؟ ولا شك أن هناك حالة نفسانية عندنا نسميها بالعلم كما أن هناك حالة اسمها الشوق، وحالة اسمها الخوف أو اللذة أو الألم. وعندما ندرك شيئاً

فمعناه أننا كشفنا ذلك الشيء واطلعنا عليه، هذا الإدراك يجعلنا نطلع على ما هو خارج ويكشف لنا الخارج. فما هو هذا الإدراك؟ وما هي علاقته مع ذلك الشيء الخارجي؟ فإنه غير موجود في الذهن بالتأكيد بل هو في محله في الخارج. هؤلاء الفلاسفة يدعون أن الرابطة بين العلم والمعلوم رابطة ماهوية، أي أن ماهية العلم وماهية المعلوم واحدة والوجود مختلف متعدد فهذه الماهية موجودة في الخارج بنحو من الوجود اسمه الوجود الخارجي وفي الذهن بنحو آخر من الوجود اسمه الوجود الذهني. وتؤول هذه المسألة إلى أصالة الوجود لأنني عندما أتصور ناراً فهذه النار الموجودة في الذهن والنار الموجودة في الخارج واحدة من حيث الماهية والوجود متعدد لكن نرى أن النار في الذهن لها أثر والنار في الخارج لها أثر آخر، فالنار الذهنية لا تحرق أما النار الخارجية فهي تحرق الأشياء، فالآثار دائماً تثبت للشيء الأصيل، فلو كانت الماهية أصيلة لوجب أن تترتب الآثار حتى على النار في الذهن، فمن الواضح أن تلك الخاصية هي للوجود وهو لا ينتقل إلى الذهن بل الماهية هي التي تأتي إلى الذهن - والتعبير بالإتيان والانتقال مجازي أيضاً -.

وعليه فإن تفاوت الوجود الذهني والوجود الخارجي من حيث ترتب الآثار وعدم ترتبها على الماهية مع ورودها إلى الذهن يدل على أن الماهية أمر اعتباري.

وهذا الدليل يحتاج إلى التسليم بما ذكر^(١) فلو أنكرونا ذلك فلا يمكن الالتزام بهذا البرهان. والمسألة المذكورة هي نفسها مشكلة جداً^(٢).

فهذان البرهانان الأول والثاني لا يصحان بشرط لا مطلقاً بل بشرط

(١) أي يحتاج إلى التسليم بأن الماهية في الوجود الذهني هي عين الماهية في الوجود الخارجي (المترجم).

(٢) سن: المسألة التي تطرح هي أنه ليس فقط إثبات أصالة الوجود أو الماهية مسبقاً يبحث الوجود الذهني بل إن فهم ذات الوجود والماهية مسبقاً بطرح التقابل بين الذهن والعين وطرح مسألة الوجود الذهني، أي قبل أن تطرح هذه الثنوية بين الوجود والماهية لا بد من =

التسليم بكون الوجود مصدر الخير والعدم منبع الشر، والتسليم بأن الموجود في الذهن متحد ماهية مع الموجود في الخارج .

ثم يتعرض المصنف إلى برهان ثالث^(١) ضعيف جداً في حد ذاته^(٢)، لهذا نصرف النظر عنه وتحدث في البراهين القوية المحكمة .

الدليل الثالث:

كون المراتب في الاشتداد أنواعاً استنار للمراد ومعنى هذا البيت أن مراتب الشدة والضعف ليست نوعاً واحداً بل هي أنواع وهذا ينير ويدل على المراد .

بيان إجمالي للبرهان:

فهؤلاء يريدون أن يقولوا - وسنوضح فيما بعد وجه الاستدلال - إن هناك حركة اشتدادية وفي هذه الحركة مراتب ودرجات، أي ينتقل الشيء من مرتبة

= طرح مسألة الوجود الذهني والخارجي وكيف ظهر هذان المفهومان .

الأستاذ: لا، هذا لا إشكال فيه، عندما نصل إلى الوجود الذهني سنبحث فيه . طبعاً هنا شيء آخر وهو لو توقف إثبات الوجود الذهني على أصالة الوجود لبطل هذا البرهان، لكن حيث إن دليل أصالة الوجود لا يختص بهذا البرهان فلن يضره بطلان ذلك البرهان لأنه يستند إلى أسس أخرى .

(١) وهو قول المصنف:

كذا لزوم السبق في العلية مع عدم التشكيك في الماهية (٢) حاصل هذا الدليل الثالث أنه يجب أن تتقدم العلة على المعلول، فلو كانت الأصالة للماهية لكانت الماهية متقدمة على الماهية في علية الماهية لماهية مثل علية نار نار أو علية الهيولى والصورة للجسم، فالنار من حيث هي نار تكون متقدمة على ماهية النار من حيث هي نار، ولزم كون الهيولى والصورة وهما جوهران متقدمان على الجسم وهو جوهر، فالماهية الجوهرية متقدمة على ماهية جوهرية، وهذا يعني لزوم التشكيك في الماهيات والحال أنه لا تشكيك فيها . ووجه الضعف في هذا الدليل أنه ليس برهاناً بل إلزام لمن ينكر التشكيك في الماهيات فلو قبل بهذا التشكيك كما يلتزم به شيخ الإشراق فلن ينفع هذا الدليل . إضافة إلى أن نفي التشكيك في الماهيات تابع لأصالة الوجود فلا يصلح أن يكون دليلاً عليها . (المترجم) .

إلى مرتبة ومن درجة إلى أخرى وكل مرتبة من هذه المراتب هي نوع خاص وليست كل هذه المراتب نوعاً واحداً، فالشيء في درجة هو نوع من هذا الشيء وهذه الطبيعة، فإذا دخل في درجة أخرى ينتقل إلى نوع آخر وحسب الاصطلاح تتبدل الأنواع. وهذا دليل على أصالة الوجود ومبطل لأصالة الماهية، أي أن وجود الحركة الاشتدادية يعني وجود مراتب. وإذا كانت هناك مراتب فهناك أنواع أي تتبدل الأنواع من نوع إلى نوع وهذا المعنى لا يمكن تبريره بناء على أصالة الماهية وإنما يفسر فقط على أساس أصالة الوجود.

بيان تفصيلي للبرهان:

ولأجل هذا البيان نذكر عدة مقدمات:

١- هل في الحركة نحوان من الحركة: حركة اشتدادية تكاملية^(١)، وأخرى غير اشتدادية أم أن الحركة في العالم - كل حركة - مساوية للاشتداد والتكامل؟ طبعاً هذا الأمر لا يؤثر في هذا البرهان أي أنه تام حتى لو فرضنا أن الحركة على نحوين اشتدادية وغير اشتدادية إذ يكفي لإثبات المدعى القسم الذي تكون الحركة فيه اشتدادية. لكن على كل حال فهذه المسألة مطروحة. فما هو الجواب؟ الجواب: أنه بناء على الاعتقاد بأن الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل يكون لازم طبيعة الحركة الاشتداد والتكامل وتكون جميع الحركات اشتدادية لأن الشيء في حال القوة نقص وفي حال الفعلية كمال. وهنا يطرح سؤال بشكل قهري وهو: لماذا لا يوجد في الحركات المكانية التي هي أبرز الحركات وأعرفها أي تكامل؟ فإن الجسم في الحركة المكانية يتحرك من نقطة إلى أخرى وبلحاظ المكان لا يتحقق أي تكامل إذ من حيث المكان لا يصح القول إن هذا المكان أكمل من ذلك، واعتبار

(١) الاشتداد يساوي التكامل لأن الشيء إذا تحرك من درجة إلى درجة أعلى التي هي الدرجة الأدنى مع شيء زائد يكون من مصاديق التكامل.

المراتب إنما يصح في الكيفيات والجواهر وأمثال ذلك . ولهذا السؤال جواب ، وهو أن الحركة في طبيعتها أمر تكاملي لكن للمكان خصوصية ذاتية - ليس من الضروري البحث الآن حول هذه القضية - لازمها أن يكون هذا الاستداد في الحركة المكانية توأماً دائماً مع التنقّص أي أن ذات الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعلية كمال وهذا الشيء الذي له بالفعل هذا المكان وبالقوة ذلك المكان الآخر فإذا وصلت هذه القوة إلى الفعلية فقد وصل إلى كمال وتحرك من نقص إلى كمال لكن هذا الكمال ملازم دائماً مع ترك المكان السابق إذ طبيعة المكان لا تقبل اجتماع مكانين .

وفي مقام المثال يمكن القول : إنه لو كان عندنا ظرف يصب فيه مقدار من الماء دائماً فمن الطبيعي حينئذ أن يزداد حجم الماء لكن إذا كان للظرف منفذ يخرج منه ما يساوي ذلك الماء فإن مقدار الماء الموجود في الظرف سيبقى على حاله ، لكن هنا ليس أنه فقط لم يحصل تغيير بل قارن هذا الازدياد نقصان ، فكان مقدار الماء ثابتاً على حاله وكذلك الحال في المكان فالحركة المكانية مركبة دائماً من تكامل ونقصان : تحصيل شيء وترك شيء ، أما في الكيفيات فإن نيل شيء لا يلازمه ترك شيء آخر .

وعلى كل حال فهذه مسألة لا تأثير لها على برهان أصالة الوجود ، لكن بالتأكيد إذا ثبت هذا المطلب تصبح المسألة أكثر تعميماً وأكمل .

٢- نتحدث الآن على الأقل حيث تكون الحركة اشتدادية . مثلاً افرضوا أن شيئاً على درجة الصفر من درجات الحرارة فإن حرارته سترتفع بالتدرج^(١)

(١) ولا تعاملوا مع المسألة على أساس فرضيات اليوم التي تقول بأن الحرارة ليست من الكيفيات واقعاً بل هي طاقة تدخل إلى الجسم من الخارج فهي من الكميات . فنحن نظرح المسألة بعنوان المثال^(*) .

(*) إذ يكفي فرض صحة المثال ل يتم المطلب والمناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين لأنه لا يتأثر بها المطلب . (الترجم) .

ونقول إنه انتقل إلى الدرجة الثانية^(١) مثلاً، فهل كل واحد من هذه الدرجات فرد لنوع واحد؟ حرارة بدرجة ضعيفة، حرارة بدرجة قوية، حرارة بدرجة أولى، وأخرى بدرجة ثانية وثالثة وخامسة، كما نقول في أفراد الإنسان إنها أفراد نوع واحد؟ أي هنا طبيعة واحدة ونوع واحد، جنس واحد، فصل واحد؟ أم أن الحرارة بدرجة أولى ماهية ونوع، والحرارة في الدرجة الثانية ماهية أخرى ونوع آخر وهكذا؟ هم يقولون إن كل درجة من درجات الحرارة هي نوع والدرجة الأخرى نوع آخر، لأن أفراد النوع الواحد من خصوصياتها أن تشترك في أمر واحد وأن تختلف بأمر خارجة عن ذلك الأمر المشترك، فنحن نقول: هذه شاة وتلك شاة داخلان في نوع الشاة باعتبار أنهما لا يختلفان بطبيعة الشاة بل يختلفان بأمر خارجة عن الماهية مثل السمن والهزال، البياض والسواد. لكن الاختلاف بين هذه الحرارة وتلك الحرارة ليس من هذا القبيل بحيث تشتركان في الحرارة وتختلفان بأمر غير الحرارة بل تشتركان بالحرارة وتختلفان بها أيضاً، ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، فالحرارة الثانية أشد من الأولى والثالثة أشد منهما، ومعنى أن الحرارة أشد أنها ازدادت. ثم إنهم يقولون: يستحيل التشكيك في الماهيات^(٢) وأن لا معنى لأن تكون الماهية من حيث هي شديدة وضعيفة بل الماهية أمر مشترك فإن كان هناك اختلاف فبشيء آخر فلا يمكن أن يكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف هو الماهية إذ لازمه التشكيك في الماهيات وهو غير معقول - ونحن فعلاً نبين البرهان وقد يكون كل واحد من هذه الأمور محتاجاً إلى مزيد توضيح - إذن ماذا نقول في هذه الموارد؟ فإننا لا نستطيع القول إن هذه

(١) طبعاً هذا التقسيم أمر اصطلاحي وضعناه وسمينا نقطة معينة درجة صفر وأخرى، وهي مثلاً حالة البخارية، درجة المائة وقسمناها إلى مائة درجة.

(٢) سيتجلى من بقية الكلام أن الدليل لا يركز على هذه الاستحالة بل هو نفسه دليل على أصالة الوجود ودليل على هذه الاستحالة في آن واحد (المترجم).

الحرارات المختلفة بالدرجات هي أفراد لنوع واحد بل يجب الالتزام بأنها أنواع متعددة كل درجة نوع وتكون الحرارة نفسها جنساً .

قد يقول قائل : لتكن أنواعاً فما هو الإشكال؟ فنقول : فبناء على ذلك فإذا تحرك الشيء من درجة إلى أخرى فهو يترك نوعاً، ويدخل في نوع آخر فتبدل الأنواع . وقد ذكرنا سابقاً أن جعل درجات الحرارة مائة هو أمر اعتبرناه نحن وإلا فهي في الواقع ليست مائة نوع بل بين كل درجة ودرجة مراتب ودرجات وبين درجة الصفر ودرجة الواحد يمكن تقسيمها إلى مائة درجة وكل منها يقبل القسمة إلى درجات أكثر كما لو كان عندنا خط بطول متر، فإنه يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية، وكذلك درجات الحرارة، وهذا يعني أن لدينا أنواعاً غير متناهية فالشيء إذا انتقل من درجة صفر إلى درجة المائة لا يطوي مائة نوع بل يكون قد طوى أنواعاً غير متناهية .

قد يقول قائل : نلتزم بذلك فما هو الإشكال؟ فنقول : هنا يظهر الإشكال لأنه إذا كانت الماهية أصيلة والوجود اعتباري انتزاعي فلازم ذلك أن تكون جميع هذه الأنواع غير المتناهية أصيلة وخارجية⁽¹⁾ أي يكون في الخارج ذوات غير متناهية وأن هذه الذوات غير المتناهية قد تبدلت، وهذا الأمر يأتي في كل التبدلات والتكاملات، فمثلاً في نظرية داروين في تكامل الأنواع فنقول : الإنسان نوع والقرود نوع آخر، وهذا أمر نحن اعتبرناه إذ ليس هذا يحصل دفعة واحدة بل الحركة حركة تدريجية وهذا القرود يتغير بالتدرج شيئاً فشيئاً بيدل نوعه والإنسان الأول حتى الإنسان اليوم تبدل آنأ فآنأ فإذا قلنا : إن الحيوانات قد تبدلت إلى مائة نوع حتى الآن فهذا اصطلاح نحن وضعناه كما وضعنا مائة درجة للحرارة لكن في الواقع هناك أنواع غير متناهية وما لا يتناهى من الذوات .

(1) أي بالفعل والواقع هي كذلك (المرجم).

وعليه نقول: إن غير المتناهي لا يمكن حصره في المتناهي. نعم لا مانع من أن يكون غير المتناهي من الذوات في زمان غير متناهٍ لا بداية له ولا نهاية لكن لا يمكن ذلك في دائرة محصورة متناهية لأن اللامتناهي إما أنه يتبدل في الزمان أو يتبدل في اللازمان؟ من الواضح أنه يتبدل في الزمان وعلى الأقل يتبدل في لحظة فوجب أن يكون ما لا يتناهي من الأنواع قد يتبدل في آتات ما غير متناهية، والحال أننا نعلم أن الوعاء قد بلغ درجة المائة من الحرارة خلال خمس دقائق مثلاً فالآتات محدودة فلا محيص إذن عن القول إن غير المتناهي هذا هو غير متناهٍ بالقوة لا بالفعل كما هو الحال في الخط والكمية فإن اللاتناهي فيها بالقوة والخط الذي هو أمر متناهٍ - متر مثلاً - يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية فلو أردنا أن نقسم الخط إلى قسمين فإن كل قسم منهما يقبل الانقسام إلى اثنين وهكذا، وهذا مرجعه إلى أن يكون ذلك^(١) فرضاً ذهنياً، أما الواقع الخارجي فهو أمر واحد متصل لكنه يقبل أن ينقسم بانقسامات ذهنية غير متناهية إلا أن هذه الواقعية الخارجية لا يمكن أن تكون غير متناهية الأجزاء، والحدود لا يمكن أن يكون غير متناهي الأجزاء^(٢).

(١) أي اللامتناهي (المرجم).

(٢) هذا بحث تعرضنا لقسم منه بشكل قد يكون أشمل من موارد أخرى في مقالة «أسئلة أبي ریحان الفلسفية لأبي علي». ومن أسئلة أبي ریحان البيروني لأبي علي سؤال في الجزء الذي لا يتجزأ في الجسم فقال: لماذا أنكر أرسطو نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، والحال أن نفس الاعتراضات الواردة على هذه النظرية واردة أيضاً على نظرية أرسطو، ثم يسأل أبو علي: هل هناك طريقة لحل هذا الإشكال أم لا؟ فيجيبه أبو علي: إن الجواب الذي قدمه أرسطو غير صحيح، ثم يبدأ أبو علي بذكر جوابه، وقسم كبير من هذا الجواب صحيح على مباني أبي علي لكن هناك مقدار قليل منه لا يصح حتى على مبانيه، ولعل ذلك لأن هذا الأخذ والرد كان أيام شباب أبي علي عندما كان يقال له الفتى الفاضل، وأعتقد أن ذلك الجواب كان في فترة عدم نضجه ولهذا قال كلاماً لا ينسجم مع ما ذكره في كتبه المتينة مثل الشفاء والإشارات، وقد تعرضنا لهذا الأمر أكثر مما هو مطلوب في تلك المقالة. طبعاً صدر المتألهين ذكر في مورد من الأسفار شبهة أبي ریحان وجواب أبي علي ثم ذكر جوابه بشكل إجمالي لكننا وسعنا في المطلب، ولكي يتضح المطلب راجعوا المقالة - في كتاب مقالات =

= فلسفية - وسنبحث أكثر تفصيلاً حول هذه المسألة في الدرس اللاحق.

س: عندي سؤال - قد يرتفع بقراءة تلك المقالة - وهو ماذا يعرفون الـ «آن» وهل له امتداد زمني؟ فإن لم نعتبر له امتداداً زمنياً فلن نستطيع أن نقول إن في الخمس دقائق آتات غير متناهية وإذا كان للـ «آن» امتداد زمني فإذا ضرب بعدد غير متناهٍ يصير غير متناهٍ أما إذا كان صفرًا فمن ضرب الصفر بـ غير المتناهي لا ينتج عدداً محدوداً؟

الأستاذ: أما الجواب عن السؤال الأول فهو أن الآن في اصطلاحهم له معنيان:

١ - معنى هو عبارة عن حد الزمان، فالموجود هو الزمان بما له من الامتداد، مع غض النظر عما إذا كان الزمان أمراً ذهنياً أو خارجياً - والزمان موجود في ظرف وجوده - سواء كان الذهن أم الخارج - بصورة أمر ممتد. ثم نفرض بين قطعتين من الزمان حداً، وهذا فرض ذهني لا وجود عيني له، مثل النقطة التي تفرضونها في خط، فإنها إذا كانت في وسط الخط تكون حداً مشتركاً بين شقي الخط لكن الخط نفسه لا وجود له كأمر كمي أم بشكل نقاط مجزأة. والـ «آن» حسب معناه الواقعي الذي يقبل الفرض هو هذا، ولهذا لا يوجد لدينا «آن» بمعنى زمان الحال، وزمان الحال هو الزمان لا الماضي ولا المستقبل، وكل ما يفرض على أساس أنه حال فهو حد وأمر فرضي.

٢ - المعنى الآخر للـ «آن» هو الجزء الذي لا يتجزأ من الزمان، ونظير ما يفرض في الأجسام يفرض في الزمان، فنعتبره مجموعة ذرات صغيرة لا امتداد لها - إذا كانت الذرات ممتدة لكانت زماناً ولصارت كل ذرة زماناً، غاية الأمر تكون زماناً صغيراً - فالآن بهذا المعنى هو ذرة صغيرة لا امتداد لها، ومن مجموع هذه الذرات يتشكل الزمان.

فالآن بالمعنى الأول متأخر عن الزمان لأنه حد الزمان، لكنه بالمعنى الثاني - إن قال به أحد - يتألف منه الزمان والآن بالمعنى الثاني لا وجود له في اعتقاد الفلاسفة قطعاً إذ لا يرون الزمان مجموعة آتات متتالية، فكما أنه يستحيل أن يتألف الجسم الخارجي من أجزاء لا تتجزأ يستحيل أن يتشكل الزمان من آتات - طبعاً يجدر التنبيه هنا على أمر ذكرناه في تلك المقالة وهو أنه دائماً، وبشكل خاص في الاصطلاحات الفلسفية الجديدة، يحصل اشتباه مع الجزء الذي لا يتجزأ الذي ذهب إليه ديمقراطيس مع أن أجزاء ديمقراطيس أو ما يقولونه اليوم في «الأتوم» (Atome) غير الجزء الذي لا يتجزأ في الفلسفة والتي هي عبارة عن ذرات لا بعد لها، والتي تسمى بالجواهر الفرد - فلنر الآن ما الفرق بين الرأيين في كون المكان والزمان مجموعة أجزاء لا تتجزأ وعدمه؟ وإنما إذا اعتبرنا المسافة مجموعة ذرات وأجزاء لا تتجزأ متتالية، والزمان مجموعة آتات متتالية متجاورة لوجب أن نعتبر الحركة مجموعة «وصلات»^(*)، فإذا افترضنا حركة لها مليار جواهر فرد تشكل هذه المسافة وبهذا العدد يوجد آتات، فلا بد أن نفترض أنه حصلت =

(*) جمع وصول (المترجم).

= انتقالات ووصولات بهذا العدد، فالشيء الذي طوى هذه المسافة تحقق عنده مليار وصول، من نقطة في آن إلى نقطة في آن وهكذا مليار مرة. أي هذا الشيء حصل له سكون مليار مرة وهذا يعني أن الحركة مجموعة سكنات ووجودات لا ربط بينها، لأن كل وجود غير الآخر، فكما أن أجزاء المسافة ليس بينها اتصال واقعي بل هي تجاور بعضها كذلك الآتات فلا اتصال بين هذا الآن وذلك الآن بل هما متجانبان، فالحركة تكون على هذا القول سكنات وثبوتات.

أما النظرية المقابلة فتقول إن المسافة هي أمر واحد ممتد يقسمه الذهن إلى أجزاء لكنها في الواقع ليست أجزاء بل هي افتراض ذهني، والزمان أيضاً أمر واحد ممتد يفرض له الذهن أجزاء، وكذلك الحركة فهي أمر واحد ممتد يفرض لها الذهن عدة انتقالات، وإلا ففي الواقع لا يوجد وصول بل كله عبور وليس فيه ثبات بل صيرورة دائماً. وحينئذ فإذا بُني على أن ماهية الحركة صيرورة، لا الثبات يجب الإقرار أن المسافة والزمان كل منهما أمر واحد ممتد وكذلك الحركة وإلا فلن نستطيع الالتزام بأن ماهية الحركة صيرورة فالذي يلتزم بأنها صيرورة وفي نفس الوقت يلتزم بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ لكان محالاً في محال. نكتفي بهذا المقدار من هذا البحث وهو بحث جيد في الآن وهل له امتداد.

أما جواب السؤال الثاني: فهو أن ما ذكرتموه من أن الآتات حيث لا بعد لها بل بعدها صفر والأصفر إذا اجتمع لا تنتج إلا صفراً، وكذا إذا ضرب في ما لا نهاية، وبالتالي لن نستطيع اعتبار أن الخمس دقائق منها أتات غير متناهية، فهو كلام صحيح لكن كلامنا هو في أن هذه الآتات هل هي تتقارب فتشكل الزمان أم لا تشكله؟ فإن كانت تشكله فهذا يعني أنكم قبلتم المحال وهو أن ضم الصفر إلى الصفر ينتج عدداً.

س: هذا لا نستطيع قوله لأن أعداد الأنواع ليست متناهية.

الأستاذ: لن نستطيع الالتزام بالأنواع لأن هذا الشيء إذا كان قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية وجب اعتبار أقسامه فعلية والزمان يقبل القسمة إلى ما لا نهاية وأنتم تقولون إن ما يقبل التقسيم فهو بالفعل موجود فوجب أن تكون أجزاء الزمان بالفعل موجودة.

س: يعني أن لا نلتزم بأن الأنواع لها امتداد زمني؟

الأستاذ: ليس امتداداً زمنياً، الجميع هو آن، أنواع غير متناهية في مسافات غير متناهية في آنات غير متناهية. البحث أصلاً هو في أن القابلية للتقسيم ليست محدودة، والفرض أن كل ما يقبل القسمة هو موجود بالفعل (*) بالمقدار الذي يقبل القسمة إليه، وهذا يعني أن الزمان بما هو غير متناهي الأقسام موجود بالفعل. وإن شاء الله سنبحث بشكل أكثر تفصيلاً في هذا الأمر في الدرس الآتي.

س: مهما جزأنا الفاصلة فالأجزاء تصغر وعندما يميل عدد الأجزاء إلى اللانهاية يكون طول =

(*) بناء على أصالة الماهية حسب الفرض (المترجم).

نتيجة البحث:

من هنا نستطيع الحديث عن أصالة الوجود واعتبارية الماهية لأنه إذا كانت الماهيات أصيلة في الحركات الاشتدادية والتكاملية يلزم أن يكون كل شيء متحرك في زمان محدود له مبدأ ومنتهى قد طوى حال الحركة ما لا يتناهى من الذوات أي يلزم أن يكون غير المتناهي محصوراً بحاصرين، وهذا محال. أما إذا قلنا إن الوجود أصيل فإن مسألة تكامل الأنواع - وهم يفرضونها في الكيفيات لكن يمكن فرضها في غيرها أيضاً - تكون قد أخذت وضعها الطبيعي مثل الكميات الخارجية، أي يكون لدينا شيء واقعي واحد يقبل الانقسامات بالقوة. فبناء على أصالة الوجود ليس الأمر أن الشيء ينتقل من الدرجة الأولى من الحرارة إلى الثانية ومن الثانية إلى الثالثة، لأن حقيقته هي تلك الذات يتركها لذات أخرى وهكذا - وفي الواقع يجب القول إنها

= كل جزء مائلاً نحو اللانهاية في الصفر والمسألة لا تحتاج إلى دقة فلسفية أكثر من هذا. الأستاذ: ما ذكرته هو ليس أكثر من فرض وهو صحيح أيضاً.

س: نعم ويقولون إن الأجزاء لن تصل إلى الصفر مهما بلغت ولو سألتهم لقالوا عن الذي يعتبرونه غير متناهٍ من الأجزاء: إن الأجزاء لن تبلغ الصفر بل تميل إلى الصفر وتعداد الأجزاء ليس اللانهاية بل يعيل عددها إلى اللانهاية. وعلى هذا الأساس فإنهم ينقدون أنفسهم من التورط بمسألة ضرب الصفر باللانهاية وأنها لا تنتج شيئاً. لكن هذا المطلب الذي ذكرتموه مرتبط بشبهة «زنون» (شبهة رمي النبل وأن حركته مجموعة سكنات) فإن زنون ينكر الحركة وهيراقليطوس يرى كل شيء في حال حركة، فيشكل زنون عليه بنفس الإشكال وهو أن السهم إذا توجه من هذه النقطة إلى هناك يكون المجموع سكنات غير متناهية وكيف يكون هذا المجموع شيئاً. لكن هذا الإشكال يندفع بأن الجزء الذي لا يتجزأ بمعنى ما يكون امتداده، صفرًا لا وجود له.

الأستاذ: نعم هذا طرح، وقد ذكرنا شبهة زنون في مقالة «أسئلة أبي ريحان الفلسفية لأبي علي».

س١: طبعاً شبهات زنون كثيرة.

س٢: أعتقد أن هذه الشبهات ترتفع على مبنى الملا صدرا.

الأستاذ: نعم لصدر المتألهين في هذا المجال كلام رفيع لم يقله أحد.

ذوات منفصلة عن بعضها لأن الذوات لا ربط فيما بينها - بل إن هذه الحرارة من الدرجة الأولى إلى الدرجة المائة حقيقة واحدة لا أكثر يحصل لها الاشتداد، فرد واحد لا أكثر يشتد وهو وجود واحد. لكن من كل مرتبة من المراتب غير المتناهية تنتزع الذهن ماهية والوجود هو حقيقة واحدة متصلة وهذه الأنواع والماهيات تنتزع من الوجود. فهنا انتقال من ماهية إلى أخرى لكن معنى ذلك أن الوجود نفسه يشتد ولازمه فرض ماهيات متعددة وانتزاع ماهيات متعددة لا أن في الواقع هناك ماهيات ذات أصالة يترك الشيء ماهية ويدخل ماهية أخرى. وحينئذ تصير الماهية بالنسبة لنا أمراً ذهنياً، تكثر الماهية أمر ذهني ومسألة الوجود والوحدة أمر واقعي حقيقي فتلك الحرارة هي أمر واحد واقعي متصل ينتزع منها ماهيات غير متناهية.

هذا كان تقريباً البيان لهذا البرهان دون أن نبحث في أطرافه وإلا فهناك مزيد بحوث في بعض المسائل نحيلها إلى محل آخر. والخلاصة أنه في الحركات الاشتدادية ينتقل الشيء من درجة إلى أخرى وهذه المراتب أنواع متعددة وهذا دليل اعتبارية الوجود وأصالة الماهية. ونوكل التفصيل الأكثر إلى درس لاحق.

أصالة الوجود (٣)

كون المراتب في الاشتداد أنواعاً استنار للمراد ذكرنا أن هذا البرهان والبرهان الآتي أهم من البراهين الأخرى على أصالة الوجود. وهذا البرهان يستند إلى قبول الكميات للقسمة، وهذا أمر كان ملتفتاً إليه منذ القديم، وهو أظهر خصوصية في الكميات. فلو زالت هذه القابلية لم تكن الماهية كماً. هنا يجب الانتباه إلى مسألتين في الكميات:

(١) هل أن معنى قابلية الكميات للقسمة أنها بالفعل منقسمة؟ مثل الخط، فهل معنى قابليته للانقسام أنه فعلاً عبارة عن عدة نقاط متصلة لا تقبل القسمة أم أنه أمر واقعي ممتد لا انقسام في واقعيته لكنه يقبل الانقسام أي يمكن للذهن أن يقسمه لكنه ليس له في الخارج أقسام وأجزاء فعلاً.

وكانت هناك نظرية الجزء الذي لا يتجزأ (الفلسفي لا الديمقراطي) (١) وذكرنا أن النظرية المقابلة لها هي أن الشيء واحد يقبل الانقسام لا أنه في الواقع مجموعة أقسام وحينئذ يطرح سؤال هو: هل أن قابلية هذا الواحد للانقسام هي قابلية غير متناهية أم هو يقبل الانقسام إلى حد ما إذا تجاوزناه فلا قابلية بعد؟ ثم إن قلنا إن هذه القابلية لا حد لها ولا تتوقف عند حد فما هو هذا النوع من القابلية؟ فهل هي قابلية صرف ذهنية فإذا تصوره الذهن وقسمه إلى قسمين يأتي

(١) بل من غير المعلوم أن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ الكلامية كانت مطروحة في اليونان ولا مجال لحسم هذه النقطة سلباً أو إيجاباً.

إلى كل قسم ويقسمه أيضاً، أم القابلية في الخارج هي كذلك بحيث إذا قسّمنا الشيء في الخارج فلن نصل في التقسيم إلى حد؟ ولا ملازمة بين القول بانتهاء الانقسامات الخارجية والقول بانتهاء الانقسامات الذهنية، فقد يقول قائل بانتهاء الانقسامات العينية عند حد، لكن لم يقل أحد غير المتكلمين بأن الانقسامات الذهنية تنتهي عند حد. وعلى كل حال فهذا بحث قديم وأصولي طرح قبل زمن أرسطو وهو وإن لم يطرح بهذا النحو لكن بعض هذه المسائل طرحت.

(٢) الأمر الآخر هل الكمية منحصرة بالكم القارّ أم هناك كم غير قارّ - الكم القار مثل الخط والسطح والحجم، والكم غير القار مثل الحركة والزمان حيث لا تجتمع أجزاء هذا النوع مع بعضها بل ينصرف جزء ويوجد جزء آخر. فإذا قلنا إن الكم - أي ما يقبل الانقسام - غير منحصر بالقارّ فالسؤال الذي في الكم القار مطروح في الكم غير القار أيضاً. فهل الزمان مجموعة آتات صغيرة وكل أن ليس له تقدم وتأخر، ماضٍ وحاضر ومستقبل؟ والآتات تصير بمنزلة الأجزاء التي لا تتجزأ كلامياً. فإن قلنا إن الزمان مجموعة آتات متصلة بحيث كان كل أن ليس زماناً لأن الزمان كم، مثلما أن النقطة ليست خطأً والخط كمّ مؤلف من عدة نقاط كل نقطة منها ليست كمّاً. وإذا قلنا بنظرية المتكلمين في باب الكميات جرى مثله في الحركة أيضاً. وبالتالي فإن المقابل لهذه النظرية القول بأن الزمان والحركة حقيقة واحدة ممتدة ولكن الذهن يقسّمها إلى قبل وبعد وإلا فهي في واقعها ذات بعد واحد. طبعاً هنا لن تأتي المسألة التي طرحناها وهي أن لدينا نوعين من التقسيم ذهني وعيني، إذ لا معنى للتقسيم العيني في الزمان والحركة فإن التقسيم فيهما لا يكون إلا ذهنياً. وإذا كان هناك قطعة من الزمان - دقيقة مثلاً - فالذهن يقسّمها إلى قسمين ثم يقسم كل قسم إلى اثنين، وهكذا إلى لا ما نهاية، ويمكن أن يصل إلى حد يعجز معه التصور عن ملاحظة ذلك الجزء الصغير لكن هذا الجزء هو جزء من الزمان يقبل الانقسام وكذلك الحركة فهي كم يقبل الانقسام.

هذه مقدمة أردنا بيانها هنا^(١).

تحليل الحركات المكانية وغير المكانية:

هناك أمور هي في حد ذاتها ذات امتداد مثل الحركات المكانية لأن الحركة المكانية في المسافة والمسافة جسم، فيكون لها امتداد بالضرورة فهنا بعد مكاني وبعد زمني أيضاً. مثل الطير يطير من مكان إلى آخر، فالبعد المكاني هو المسافة والبعد الزمني يأتي من الحركة^(٢). وهناك أمور ليس لها

(١) س: ما معنى تقسيم الحركة؟

الأستاذ: يعني هل للحركة قسم أول وقسم ثانٍ أم لا؟

س: بأي معنى؟

الأستاذ: قلنا إنه تقسيم ذهني لا عيني.

س: المقصود هو عندما نقول تقسيم الحركة ولو في الذهن فما هو تصورنا عنه؟

الأستاذ: هناك أشياء تصورونها في الذهن لا تستطيعون أن تفرضوا لها أجزاء مثل تصوركم عن النقطة أو التصور الذي عندكم عن الأمور النفسانية كاللذة مثلاً، لكن هناك بعض الأشياء تصورونها في الذهن ويمكن أن يفرض لها أجزاء، وهذه الخاصية موجودة في الحركة مثل الطير الذي يتحرك من هنا إلى هناك، فهذه الحركة أمر واحد ممتد وحيث إن لها امتداداً فامتداده على قدر المسافة، فكما أن المسافة تنقسم كذلك الحركة، بفارق أن أجزاء المسافة تجتمع مع بعضها في زمان واحد أما أجزاء الحركة فلا تجتمع مع بعضها بل تحصل في أزمنة متوالية يوجد جزء ويعدم آخر، فذلك الجزء من الحركة شغل هذا الجزء من المسافة وذلك شغل جزءاً آخر منها وهكذا.

س: نعم لكن مقصودي: هل أن هذه القابلية لأن تنقسم الحركة ترجع إلى قابلية انقسام الزمان والمسافة؟

الأستاذ: لا، لا ترجع. نعم هي منطبقة عليه. طبعاً الزمان يرجع إلى الحركة لا العكس وفي الواقع الحركة والزمان أمران ممتدان متطابقان، أي أن امتداد الزمان وامتداد الحركة واحد ولذا كان لكل متحركة زمان، والزمان ليس إلا امتداد الحركة لا شيء آخر، فهذان يرجعان إلى واحد، أما امتداد المسافة فهو غير امتداد الحركة، متطابقان لكن متغايران.

(٢) ولهذا، فإذا كان هناك طيران يريدان الانتقال من جبل إلى جبل فإن المسافة واحدة لكن قد يطويها أحدهما ساعة والآخر بساعتين. فالمسافة واحدة، كلاهما تحركا لكن امتداد الحركة عن أحدهما أطول من الآخر أي أن بعده أكثر. وكلما كانت الحركة أسرع كان طول الزمان أقل، وبالعكس فلو طار الطائران وفي سرعة واحدة لكن أحدهما تحرك ساعة والآخر ساعتين فلن =

بعد مكاني لكن لها بعد الحركة وهذا أيضاً نوع من الكم . مثلاً إذا لم تكن حركة الشيء حركة في المكان بل في الكيف أي يحصل تغيير كفي في تدريجي ، مثلاً تنتقل درجة الحرارة من الصفر إلى درجة المائة ، فهنا امتداد في الحركة فهنا إذن قابلية للقسمة أيضاً . نعم لو فرض أن هذا الشيء صارت حرارته مائة درجة بطريقة الطفرة لم تكن فيه هذه القابلية لكن ما دامت هذه الحركة حصلت بالتدرج خلال عشر دقائق ففيها قابلية الانقسام . والتحديد بالمائة درجة تحديد اعتباطي وإلا فالدرجات هي في الواقع أكثر من ذلك . ومن هنا لا بد من الأخذ بإحدى نظريتين .

١- إن هذه الحركة الكيفية هي مجموعة أمور لا تنقسم ، أمور ليست كماً . وهذه هي نظرية المتكلمين في باب الجزء الذي لا يتجزأ ونظرية الآنات فمعنى طبي تلك الدرجات أن هناك مجموعة سكنات وانتقالات ، كما تقدم ، ونحن نتخيل أنه شيء واحد .

٢- إن هذه السكنات أمور انتزاعية ينتزعها الذهن من كل مرحلة وإلا فلا وجود للثبات هنا بل صيرورة ، وخاصية الصيرورة أنه يمكن للذهن أن ينتزع من كل درجة ثباتاً ، وحيث إن الدرجات غير متناهية فالسكنات المنتزعة غير متناهية .

وجه الاستدلال لأصالة الوجود

يقول القائلون بأصالة الوجود إن الأصالة إن كانت للوجود فهذه

= تكون المسافة حينئذ واحدة ، فالامتداد في الحركة واحد فيهما لكن افتراقاً من حيث المسافة . نذكر مثلاً أوضح : سيارتان تحركتا من طهران إلى قم ، فإذا افترضنا أن إحدى السيارتين تطوي المسافة بساعتين والأخرى في ساعة واحدة ، فكلتاها قد طوتا المسافة لكن من حيث الزمان كان زمان إحداهما أقل وزمان الأخرى أكثر .

أما إذا افترضنا أن السيارتين سارتا بسرعة واحدة - مثلاً ٦٠ كلم في الساعة - لكن سارت إحداهما ساعة والأخرى ساعتين نعلم حينئذ أن المسافة مختلفة .

هذه الأمثلة ذكرناها حتى يتضح الفرق بين البعد والامتداد المكاني والبعد والامتداد في الحركة (أو الزماني) .

الحركات الاشتدادية قابلة للتفسير وإن كانت للماهية فلا ويلزم منها المحال، والحال أن الحركات الاشتدادية موجودة، وبالتالي تبطل أصالة الماهية، لأنه إذا كانت الماهية أصيلة وحيث إن الأمور الاشتدادية يحصل فيها التبدل لحظة بلحظة فلا بد من الالتزام أن هناك ذاتاً تذهب وتأتي ذات أخرى فلا بد أن يكون عندنا ماهيات غير متناهية متصلة ببعضها ينتزع منها جميعها الوجود.

أما إذا قلنا: الوجود هو الأصيل وأن الماهية التي هي ملاك الكثرة والتي هي حدّ وهي أمر اعتباري تصير الحركة الاشتدادية سيلاناً واحداً، وجوداً واحداً، بلا كثرة في الواقع بل الكثرة أمر يعتبره الذهن وينتزعه. ولازم هذا الكلام ما ذكره الملا صدرا وذكرناه في مقالة «أسئلة أبي ريحان لأبي علي»، وهو أمر مهم، وهو أن الشيء في حال الحركة ليس له ماهية بالفعل إلا بالقوة أي بحسب الفرض. والشيء الساكن يكون له حد واقف عنده فيمكن فرض ذات له والقول إن حده: حيوان ناطق، أي يمكن تجميده عند هذا الحد فتكون له ماهية حقيقة. أما الشيء الذي لم يقف عند حدّ وكل ماهية تريد أن تلاحظها مثل التحقق في هذه النقطة لوجب أن تلاحظ هذا الثبات هنا فقط حتى تستطيع انتزاع ماهية له، لكن ليس له في الواقع ثبات هنا بل هو دائماً في حال تبدل، وفي كل أن تريد أن تفرض له ماهية يكون قد تبدل وأخذ ماهية أخرى. لكن لما كانت تلك الماهيات اعتبارية كانت بأجمعها قابلة للانتزاع. فمعنى أنه ذو ماهية أنه يقبل أن ينتزع له ماهية ومعنى أنه ليس ذا ماهية أنه الآن ليس في حدّ معين لأن غير المستقر لا حدّ له. ويذكرون لذلك مثلاً: وهو حالة رسمك⁽¹⁾ لخط، فما دامت اليد تخط فهذا خط ولكن ليس له حد من جهة اليمين التي يتحرك إليها الخط لأنه لم يتوقف بعد وهذا هو حاله ما دامت

(1) طبعاً الخط يختلف عن الحركة بأن أجزاء الخط تجتمع في زمان واحد، فالجزء الذي يوجد يبقى بخلاف أجزاء الحركة إذ يوجد جزء وينتهي آخر. طبعاً هما مثل بعضهما من حيث الحدوث.

الحركة، لا أن هنا مجموع سكنات وتوقفات، توقف هنا وتوقف هناك، بل سيلان واحد، ولذا لم يكن هناك نقطة بالفعل لكن مع ذلك يمكن في كل النقاط أن تفرض الكون في تلك النقطة. وكذلك الحال في الأمور ذات الحركات الاشتدادية. نستنتج أن الأشياء في حال الحركة ليس لها ماهية بالفعل إلا بالفرض وهذه الماهية بالفرض هي أيضاً تفرض غير متناهية لأن الشيء يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية^(١).

(١) س: معنى هذا أنه في عالم التجربة يصير الفرق بين الماء والنار أمراً انتزاعياً ذهنياً لا علاقة له بذات الشيء؟
الأستاذ: إذا فرضنا شيئاً ساكناً، ولو سكوناً نسبياً، فإنه يقبل أن نتزع منه ماهية بالفعل، أما في حال الحركة فلا.

س: بناء على هذا الفرض، لا شيء ثابت، كل شيء في حال الحركة.
الأستاذ: هذا مطلب، وكون الأشياء في حال الحركة ليست ذوات ماهيات بالفعل مطلب آخر.
س: فما معنى تجربة الشيء في عالم التجربة حيثئذ، وماذا يصير الفرق بين الماء والنار؟
الأستاذ: اسمحو لي في البداية أن أذكر مثلاً: هناك بحث رفيع اسمه الحركة القطعية والحركة التوسطية، خصوصاً مع أحد تعبيرها. لو فرضنا أن طائرة تتجه من شمال إيران (روسيا مثلاً) آتية إلى هنا فهذه الطائرة في حال حركة ولم تستقر في أي لحظة في أي مكان، لكن نحن نلاحظ ما بين الحدين ونعتبر تمام خراسان كشيء واحد ونقول «سهل خراسان» ونقول بقيت الطائرة ساعة في سهل خراسان، وهذا التعبير باعتبار أننا حصرناه بين حدين وفرضنا الحدين أمراً ساكناً، أي سمينا مكاناً محصوراً بين حدين باسم سهل خراسان ومكاناً آخر باسم سهل مازندران، وحيثئذ فكان الطائرة ساكنة ما دامت بين هذين الحدين لأنها لم تخرج منه منذ أن دخلت فيه مدة ساعة، فهي بالنسبة إلى سهل خراسان ساكنة لكن هذا أمر نحن اعتبرناه، والطائرة بالنسبة لطولها الذي هو عشرة أو عشرون متراً ليست ساكنة ولم تثبت في أي مكان، والتجربة أيضاً لا تستطيع الوصول إلى نتيجة من هذا القبيل لكن البشر مجبرون على ملاحظة حدٍ أوسع، وأن يفرضوا وجودها من هنا إلى هنا أمراً ساكناً. لاحظوا الألوان مثلاً والشيء الذي يتحرك من الخضرة إلى الاصفرار ومنها إلى الاحمرار، فنحن نقول إن هذه الفاكهة بقيت خضراء عشرة أيام، عشرة أيام صفراء، عشرة أيام حمراء، وهذا باعتبار أننا اعتبرنا ما بين الخضرة والاصفرار أمراً واحداً مثل سهل خراسان، وما بين الاصفرار والاحمرار أمراً واحداً مثل سهل مازندران، لكنه في الواقع ونفس الأمر لم يكن ثابتاً في حد خاص بل كان في حركة حتى في حال الخضرة، غاية الأمر أن هذا الاخضرار اتجه نحو =

= الاصفرار بالتدرج وصار يخف لونه شيئاً فشيئاً حتى مال إلى الصفرة ثم وصل إلى حد نحن اعتبرناه وقلنا صفرة، وإلا فلا حد بين الخضرة والاصفرار. مثال آخر: تبدل الأنواع عند داروين، فنحن قد اعتبرنا حدّاً باسم الزواحف وحدّاً باسم الحيوانات الثديية وحدّاً باسم القرد وآخر باسم الإنسان، أي في اعتبارنا أن هذا الموجود الحي كان إلى مدة مليون سنة مثلاً بين الحدين، مليون سنة أخرى بين حدين آخرين وهكذا، ولكنه في الواقع في حال الحركة دائماً ولم يكن ساكناً في أي لحظة. فهذه الأنواع التي اتفقتنا عليها هي من اصطلاحنا ولذا يقول الملا صدرا إن الإنسان لا حد له أصلاً، وبالخصوص يقول ذلك في الإنسان وأنه لا ماهية له ولا حد بل كل فرد منه له ماهية وكل فرد له ماهية في كل آن. طبعاً البحث فعلاً هو في الحركة ولا شغل لنا مع الإنسان والحجر أو الماء والنار حيث يقع أحدهما في سير حركة الآخر فهذه يجب حلها بطريقة أخرى. فالأشياء إذن هي في حالة الحركة يعتبر الذهن لكل منها ماهية ويضع لها اسماً، والواقع ليس كذلك، بل بين الحدود التي يعتبرها للماهية هناك إمكانية لانتزاع ملايين الماهيات.

س: هنا لا نستطيع - مع ملاحظة مثال الطائرة - القول إن الشيء الذي يصير منشأً لانتزاع هذا الثبات والوحدة ملاحظة الحدين وثبات الجهة؟

الأستاذ: صحيح إن ذلك المثال فيه أيضاً ثبات الجهة، لكن اعتبار المكان واحد ليس باعتبار الجهة بل حتى لو لم يكن هناك ثبات جهة يمكن اعتباره لأنه أمر اعتباري. مثلاً لو فرضنا وجود سجادتين هنا ونملة تتحرك على سجادة فنقول إن النملة تحركت على هذه السجادة مدة ساعة والآن دخلت السجادة الأخرى، فقد لاحظنا تمام السجادة لهذه النملة على أنها أمر واحد، واعتبرنا هذا المكان وهو بملايين المرات ضعف حجم النملة بمنزلة محل واحد هي فيه.

س: يعني أن كون المكان قار الذات يساعدنا على افتراض نحو وحدة ونحو ثبات؟
الأستاذ: نعم مع أنه لا ثبات في الواقع.

س: يعني كون المكان ثابتاً وقاراً نكسه ونسبه إلى الحركة التي لا ثبات لها.

الأستاذ: لكن لو نعبر بتعبير آخر لكان أفضل، لنقل إن النملة التي طولها ٢ سم ولا يمكن أن تشغل حيزاً أكبر من ٢ سم تبدل مكانها دائماً مادامت في حركة، لا بمعنى أنها تبدل أنا فأنا على نحو منفصل بل هي على الاتصال تغير مكانها الواقعي أي مقدار ٢ سم، لكنكم تستطيعون اعتبار مكان النملة مترين فترونها تتحرك فيها وتقولون قد بقيت فيه عشر دقائق. مثل أن تقول: أنا في هذا البيت جالس والحال أنك لست جالساً في البيت كله بل في قسم منه لكنك اعتبرت جميع البيت مكاناً لك والذهن له الكثير من هذه الاعتبارات، وهناك أيضاً كذلك فتعتبر كل المسافة بمنزلة مكان واحد وتقول: قد بقيت فيه مدة خمس دقائق ثم تعتبر مساحة أخرى مكاناً واحداً، فإذا قارنت المكانين (المجموعين) تراهما متباينين فنقول: خرج =

وعلى كل حال فهم يقولون :

كون المراتب في الاشتداد أنواعاً استنار للمراد
وكلامهم هو أن الحركة حيث كانت من الكميات وهي من الكميات
المتصلة وكل كمية متصلة تقبل الانقسام إلى ما لا نهاية، فالأمور التي يحصل
لها اشتداد ومراتب من خلال الحركة كالحرارة واللون وسائر الكيفيات من
الضعف إلى الشدة، هي ذات مراتب غير متناهية، فإن قلنا بأن الماهية أصيلة
لوجب أن تكون جميع هذه المراتب غير المتناهية فعلية ولازمه أن يكون

= من هذا المكان ودخل في مكان آخر. والأنواع التي نعتبرها للأمور التكاملية هي دائماً من
هذا القبيل. القرد كذلك والواقع أنه من القرد الأول حتى القرد الأخير قد وصل إلى حلقة
مفقودة ثم وصل إلى الإنسان، فكان دائماً في حال تحول لكن من القرد الأول حتى الأخير
اعتبرناه أمراً ثابتاً وقلنا إنه كان قروداً مدة مليون سنة مثلاً أي اعتبرناه شيئاً واحداً مستمراً له
محطات لاحظنا بين كل محطتين نوعاً، كقطار هو دائماً في حال حركة فتقولون: سار ساعة
بين «شاهروود» و«دامغان»، أي افترضتم هذه المسافة شيئاً واحداً والحال أن المكان الواقعي
للقطار هو ذلك المقدار الذي يشغله ولم يكن في مكان واحد.

س: على هذا الأساس، فإذا قلنا إن الحركة هي نوع وجود والسكون نوع آخر فإن تبديل
شيء متحرك إلى شيء ساكن حتى بالنسبة إلى ذلك الشيء العادي المتحرك والذي يفقد
حركته ويسكن، هو أمر أهم وأعمق مما نفترضه نحن لأن الشيء في الواقع ينتقل من مرحلة
وجود إلى مرحلة أخرى من الوجود.

الأستاذ: نعم، لا شك في ذلك، بل هو ينتقل من مرحلة وجود إلى مرحلة عدم بمعنى أنه
دائماً يتبدل حدوده حتى يتوقف عند نقطة، فبمجرد أن يقف عند نقطة فذلك الحد يكون فعلياً
والشيء الذي يبدل ماهيته ما إن يتوقف تصير ماهيته قطعة.

س: ثم كيف ينطبق اصطلاح الحركة التوسيطية والحركة القطعية مع مثال الطائرة؟

الأستاذ: لتترك هذا إلى ما بعد لأن بحثه مفصل. وقد ذكروا تعابير مختلفة حول الحركة
القطعية والحركة التوسيطية، أحدها كان هذا الذي ذكرناه. واختلاف الآراء في باب الحركة
موجود من القديم، فبعضهم اعتبر الحركة أمراً ثابتاً لا تغير ولا تجدد فيها بل التغير والتجدد
في حدود الحركة، والبعض أراد أن يفهم هذا المعنى من كلام أبي علي وأمثاله لكن كلام أبي
علي هنا هو إلى حد ما ذو وجهين، والبعض قال إنه ليس في الحركة ثبات أصلاً، والثبات
فيها هو التجدد لا غير وهي الحركة القطعية التي يأتي بحثها.

اللامتناهي محصوراً بين حاصرين وهو محال . أما إذا كان الأصيل هو الوجود فإن المراتب والأنواع أمور انتزاعية لا فعلية لها إنما الفعلية للوجود . كل هذه الأنواع، الأجناس، الفصول انتزاعات ذهننا والذهن قادر على أن يتزعم للشيء الواحد أنواعاً، أجناساً، فصولاً غير متناهية لكنها ليست أصيلة وواقعيتها بالاعتبار، لها منشأ انتزاع أما هي فلا واقع لها^(١) .

(١) س: أليس من الضروري جعل عدم قبول الماهية للتشكيك من مقدمات هذا البحث لكن الوجود يقبل التشكيك؟

الأستاذ: لم لا، وقد أشرنا إلى هذا المطلب في الدرس السابق ولعله كان من المناسب تجديد الإشارة إليه . طبعاً لعل البحوث من حيث تنظيم المطالب وما هو المقدم والمؤخر حتى تكون العلاقة المنطقية بينها واضحة لم تتم كما ينبغي، لكن عندما يدرس المرء دورة كاملة حتى آخرها فإن المطالب اللاحقة ستساعد على المطالب السابقة، وأغلب مسائل القسم الأول لا تتضح كما يجب، فمثلاً يتحدث عن التشكيك والحال أن بحثه يأتي فيما بعد أو يتحدث عن الكم وقابليته للانقسام وبحثه فيما بعد . فهم في هذه الكتب قد فرضوا أن هذه المسائل قد قرئت في كتب أخرى والذهن له معرفة بها . وعلى كل حال فهذا ليس مهماً والمسائل تتضح بالتدرج .

س: لكنكم قدمتم بحث اشتراك الوجود عن عمد؟

الأستاذ: نعم فعلنا ذلك لكن بحث وحدة الوجود تركناه لما بعد وبحث التشكيك سيبحث في بحث وحدة الوجود .

س: لو لم تكن مسألة امتناع التشكيك في الماهية واضحة لشخص لأمكنه أن يقول في الماهية ما قلناه في الوجود فينسب التشكيك إلى الماهية ويقول إن هذه التغيرات هي في ماهية واحدة تتغير آنأ فآنأ .

الأستاذ: نعم صحيح، لكننا سنقول فيما بعد إن التغيير لا ينسجم مع الماهية أي مع ثبات الماهية ووحدتها .

س١: خطر بيالي أن أقرر فكرة أن الزمان ليس مجموعة آتات والحركة ليست مجموعة سكتات بهذا النحو: ففي الفيزياء يتحدث عن أتوم^(*) المادة وعن أتوم النور أيضاً باسم فوتون كما يتحدث عن أتوم الطاقة لكن لا يتحدث ولم نسمع حتى الآن حديثاً عن أتوم الزمان .

س٢: في تلك النظرية فإن الزمان والحركة مرتبطان ببعضهما ولا وجود للزمان مستقلاً عن =

(*) أتوم: الذرة .

= الحركة بل الزمان نسبي متعلق بكل حركة . فالزمان يكون حينئذٍ أمراً انتزاعياً مرتبطاً بالحركة لا استقلال له حتى يفرض له جزء .

الأستاذ: لكنهما مرتبطان، يعني إذا قلنا بالجزء الذي لا يتجزأ بالنسبة إلى الزمان فلا بد من مثله في الحركة أيضاً أي هذا يساوي إنكار الحركة وأن الحركة ليست في الواقع إلا مجموعة سكنات .

س: كون الحركة لا وجود لها في الواقع إلا بمجموعة وجودات وأعدامات، يربط المسألة بمسألة الخلق الدائم التي يذكرها العرفاء . أي قد يقول أحد: نعم الحركة هي مجموعة وجودات وأعدامات، غاية الأمر أن الخلق مستمر .

الأستاذ: هذا الكلام بهذا النحو لا يقبل التفسير من وجهة فلسفية، ولذا فإن الملا صدرا وأمثاله وإن كانوا يقولون كلامهم بهذا النحو لكنهم يقصدون الحركة الجوهرية . طبعاً ظاهر كلام العرفاء أنه في كل آن يوجد العالم ويعدم مثل الكلام الذي يقال اليوم في النور من أنه آنأ فآنأ يوجد ويعدم لكن نحن نراه بشكل متصل لأن أثره في عيوننا مستمر وإلا ففي الواقع هو ينطفي ويظهر وهكذا . أولئك يعتقدون أن التجلي هو هكذا ولذا يقولون: لا تكرر في التجلي، ويعتقدون أن ذات الحق هي دائماً في حال التجلي، وكل تجل لاحق هو غير السابق كأنهم يقولون بنحو انفصال . وعلى كل حال فهذا هو ظاهر كلام العرفاء . لكن التفسير الصحيح لكلامهم هو أنهم لما لم يكونوا بحاجة إلى النظر في المسائل الفلسفية ولا اعتناء لهم بالفلاسفة أصلاً لم يكونوا يهتمون بأن يكون كلامهم منسجماً مع النظرة الفلسفية أو لا يكون .

س: نعم، ومقصودي أنه إذا التفت بدقة إلى اللوازم المنطقية لمسألة الخلق المدام - سواء صحت أم لم تصح - لأمكن طرحها في مقابل نظرية الحركة الجوهرية؟
الأستاذ: نعم .

س: ديكرات أيضاً يعتقد بمثل هذا الكلام، فمن الأدلة التي يذكرها في التأملات لإثبات وجود الله هو أن ليس من شيء موجود في آن يضمن وجوده في الآن التالي، فهو ينظر إلى الوجود كأمر ساكن ويرى أن الوجود في هذا الآن لا يدل على الوجود في الآن اللاحق . فإذا رأينا الأشياء موجودة في الآتات والأزمان المختلفة فهذا بسبب أنها تخلق دائماً . فديكرات إذن يقول بالخلق المدام؟

الأستاذ: لا، هذا كلام آخر، وهذا الكلام صحيح أيضاً، فإن وجود الشيء في هذا الآن لا يحقق الوجود في الآن التالي، فإذا ثبت هذا المعنى - وقد ثبت في باب الحركة - فالعلم هو دائماً في حال وجود سواء بنحو الاتصال الدائم أو بالنحو الذي يذكره العرفاء، فعلى التقديرين هو بحاجة إلى وجود أعلى وأسمى مرتبة وإلا فإن المرتبة السابقة لا يمكن أن توجد المرتبة اللاحقة .

.....

= س: حينئذٍ فإن غاليليو قد توصل بهذه الطريقة إلى معرفة الله إذ يقول: كل متحرك هو متحرك حتى يصطدم بمانع؟
الأستاذ: نعم، لكن هذا بحث آخر ومسألة أخرى، وما ذكره غاليليو قد طرح في كلمات الفلاسفة الإسلاميين وبشكل ممتاز..
س: أين؟
الأستاذ: في باب الحركة.
وشعر حافظ في هذا المجال إذ يقول:
في مرج كل صفحة من الكتاب حالة حيف أن تكون عن العمل غافلا

أصالة الوجود (٤)

الدليل الرابع:

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء
الدليل المعتمد عليه أكثر من سائر الأدلة هو هذا الدليل، ولنذكر في
البداية بيان المصنف ثم نبين الدليل - إن كانت هناك حاجة - بنحو آخر.

بيان المصنف:

يقول هؤلاء: إن الفرق بين الماهية والوجود هو في أن الماهية لا تقتضي
الوجود بحسب ذاتها، أي لو لاحظنا ذات الماهية لكان الوجود والعدم
خارجين عنها، فهي في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فيمكن أن
تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة، فإذا لاحظنا الإنسان مثلاً نجد أن
هناك أموراً كثيرة داخلية في معنى الإنسانية مثل الجوهر، ونحن لا نستطيع
القول: الإنسان قد يكون جوهرًا وقد لا يكون، بل فرض الإنسانية هو فرض
الجوهرية وفرض الجسمية، وفرض الحيوانية، فهذه الأمور مستبطنة في هذا
المفهوم لكن لا نجد في بطن هذا المفهوم العدم فليس هو جزء من مفهوم
الإنسان مثل الجوهر . . . وكذا الوجود. وهذا معناه أننا إذا لاحظنا الماهية
مع قطع النظر عن العلة الخارجية - سواء كانت عللاً مُوجِدةً للماهية أو عادمةً
لها وهي أمور خارجة عن الذات - نرى أن الماهية بحسب ذاتها لا تستحق
حمل الموجودية عليها ولا حمل المعدومية. لا نقول إن الماهية لا موجودة

ولا معدومة حتى يقال هذا محالٌ . نحن نقول : الماهية في ذاتها لا تستحق لا هذا ولا ذلك . وبييان آخر أننا عندما نحمل شيئاً على شيء آخر فتارةً يكون الحمل تحليلياً، أي أننا نخرج المحمول من ذات الموضوع - وسنذكر فيما بعد أن هذا قابل للاستخراج في الخارج أيضاً وفي الذهن بمعنى أنه في الخارج يقبل الحمل على هذا الشيء - وتارةً أخرى يكون بنحو تركيبى، أي أن هذا الذي نحمله على الشيء ليس شيئاً استخرجناه من ذات الموضوع بل هو أمر خارج عنه عرض عليه . وخاصة الشيء الذاتى أنه يستحيل حمل نقيضه على الذات أما التركيبى فيقبل أن يحمل عليه الشيء أو خلافه فلا يستحيل حمل نقيضه على الذات . فالجوهرية أمر يستخرج من ذات مفهوم الجسم فلا مجال بعد لأن تقول يمكن أن لا يكون الجسم جوهرراً ويمكن أن يكون جوهرراً، لا تستطيع، بل الجسم هو جوهر بالضرورة أما أن الجسم أبيض أو أسود فأمر آخر . طبعاً الجسم هو في الواقع إما أبيض أو أسود ولكن الجسم متساوٍ بالنسبة إلى البياض والسواد، والحال أن الجسم ليس حيادياً بالنسبة إلى الجوهرية لأن قوامه بالجوهرية فإذا سلبت منه فلا جسم أما اللون فإذا سلب فالجسم على حاله .

فكلامنا هو : هل أن الوجود والعدم بالنسبة للماهية هما معنيان تحليليان أم تركيبيان، وهل أخذنا في تعريف الماهية أم لا؟ هيغل يقول نعم، ونحن نقول لا، ولذا قدمنا عن عمد بحث زيادة الوجود على الماهية ليتضح أن الوجود ليس جزء الماهية، فالماهية في مرتبة ذاتها مع قطع النظر عن أي شيء خارج عنها لا توجب حمل الوجود عليها ولا توجب حمل العدم عليها وهذا هو معنى قولهم : «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» لا أن معناه أن الماهية لا موجودة ولا معدومة، فهذا مثل أن أقول : إن ذاتي لا تقتضي لا الغنى ولا الفقر، لكنني في الواقع إما فقير وإما غني، فإذا صرت فقيراً فهذا لعل خارجة عن ذاتي وإذا صرت غنياً فلعل خارجة عن ذاتي . فالفقر والغنى إذا لحقا

ذاتي، يلحقانها على أساس أن نسبة ذاتي إليهما هي نسبة اللاقتضاء .

وعليه فالماهية لا تقتضي لا الوجود ولا العدم لكن مع ذلك نرى الإنسان مثلاً موجوداً وهذا يعني أن الإنسان خرج من حد الاستواء فلا يصح القول للإنسان الموجود بقاءه إنه موجود، إنه متساوٍ بالنسبة إلى الوجود والعدم، وهنا لا بد من النظر والبحث عن الشيء الذي أخرج الماهية من حالة التساوي وما هو مناط استحقاق الماهية لحمل الوجود عليها؟

ولنعد إلى مثالنا، أقول إن ذاتي لا تقتضي لا الغنى ولا الفقر، فأنا في مرتبة ذاتي لا غني ولا فقير لكنني فعلاً شخص غني أي أنا الذي لا تقتضي ذاتي الغنى وليس الغنى جزء ذاتي، أنا غني. فهنا إذن شيء ليس حيادياً تجاه الوجود والعدم بل هو شيء تنتزع الموجودية من حاق ذاته وهو ذات الوجود. فلا بد أن يكون هناك شيء في العالم يخالف حكمه حكم الماهية، وحكم الماهية أنها لا تستحق من ذاتها لا الموجودية ولا المعدومية، أما هو فيستحق في مرتبة ذاته الموجودية وهو ذلك الشيء الذي سمّيناه الوجود. وهذا هو معنى أصالة الوجود، أي أن هناك في مقابل المعاني التي إذا نظرنا إليها وجدنا بحسب ذاتها فاقدة للموجودية والمعدومية شيئاً تنتزع الموجودية من ذاته أي هو عين الموجودية ولا اسم لهذه الواقعية إلا الوجود.

هنا قد يتساءل: هل الماهية والوجود شيان في الخارج وهناك ماهية قبل الوجود لا تستحق حمل الموجودية أم أن هاهنا مراتب يدركها العقل دون أن تكون قابلة للإحساس بها؟ والجواب أنها مراتب يدركها العقل، ومثاله البسيط التقدم الذاتي للعلّة على المعلول. فإذا كانت في يدي سبحة وتحركت هي ويدي، فهنا لا تقدم ولا تأخر بين هاتين الحركتين من حيث الزمان، أي لم تتحرك يدي في الزمان الأول وتحركت السبحة في الزمان الثاني بل هما متقارنتان بحسب الزمان، فلو فرض أن هذه الحركة أزلية أبدية فهي من الأزل كذلك. لكن مع ذلك هناك تقدم ذاتي بينهما وهو ارتباط حركة السبحة بحركة

يدي لكن حركة يدي غير مرتبطة بحركة السبحة . فيصح القول : تحركت يدي فتحركت السبحة لكن لا يصح القول : تحركت السبحة فتحركت يدي ، فهذه الـ «فاء» لا تدل على تقدم زمني بل نوع تقدم وتأخر نسّميه بالتقدم والتأخر الذاتيين .

نتيجة البحث:

وعلى كل حال فنتيجة المطلب هي : أن الذي يشكل العالم الخارجي - وهذه الخارجية تشمل ذهننا أيضاً - مع قطع النظر عنا وعن ذهننا ، هو شيء في مرتبة ذاته يستحق حمل الموجودية عليه أما الأشياء التي نسميها بالماهيات والموجودة في أذهاننا هي أشياء لا تستحق في مرتبة ذاتها حمل الموجودية وهي ماهيات من منتزعات ذهننا ، فالذي يشكل عين الخارجية هو حقيقة تنتزع الموجودية من مرتبة ذاتها لا اسم لها إلا الوجود ، أما الماهية فهي انتزاع ذهني وليست عين الواقعية ، هي تنتزع من الوجود لا أن الوجود ينتزع من الماهية . الوجود لم يأت أبداً إلى ذهننا لأنه لا يترك الخارج ليأتي منه ولا يخرج عن مرتبته في أي حال ، والشيء الحاصل هو أن الذهن يأخذ سلسلة صور عن الأشياء وبحكم انطباق الصور التي التقطها الذهن من الخارج نقول : شيء واحد ، ماهية واحدة ، لها واقعية في الخارج وواقعية في الذهن لكن القول بأنها ماهية واحدة هي أمر مشترك بين الوجود الذهني والوجود الخارجي فهذا اعتبار ذهني . فجميع المعاني والمفاهيم الموجودة في الأذهان هي أمور اعتبارية ولذا كانت لها خصلة عدم استحقاق الموجودية والمعدومية في مرتبة ذاتها وعلينا دائماً أن نأخذ الموجودية من مكان ما حتى نقول هذه موجودة والمعدومية من مكان آخر لنقول هذه معدومة أما هي في ذاتها فليست موجودة ولا معدومة^(١) .

(١) أرى من المناسب هنا أن أنقل كلام السبزواري في شرحه للمنظومة ، قال : كيف لا يكون =

ثم إن هناك سؤالاً طرح من بعض الحضور وهو سؤال في محله وهو: هل الماهية التي تتحدث عنها كلية أم جزئية؟ وهنا لا بد أن نقول كمقدمة: إن الكلي والجزئي لهما اصطلاحان: أحدهما الكلي والجزئي في المنطق، فالكلي هو المفهوم الذي يقبل الصدق على كثيرين مثل الإنسان والجزئي لا يقبل ذلك مثل زيد. والآخر الكلي والجزئي بمعنى الشيء المشخص، والشيء غير المشخص فالجزئي هو المتشخص والمتعين وليس فيه أي إبهام. فإن كان مقصودنا من الكلي والجزئي المعنى الأول الوارد في المنطق فإن الماهية اعتبارية سواء كانت كلية أم جزئية، فكما أن مفهوم الإنسان اعتباري كذلك مفهوم زيد.

وإن كان المقصود من الجزئي ما له تشخص وتعين بل ما هو عين التشخص فهذا هو الوجود إذ لا تشخص إلا بالوجود. وهنا للفارابي كلام جيد، مع أن مسألة أصالة الوجود لم تكن مطروحة لديه، فهو يقول: إن كل مفهوم من مفاهيمنا الجزئية كلي، أي أنني أعتقد أن التصور الذي عندي عن زيد مثلاً هو على أساس أن الذي ينطبق عليه هذا المفهوم في الخارج عملياً هو واحد، تصور جزئي، فأظن أن هذه الصورة التي هي عندي عنه لا تقبل الانطباق إلا على فرد واحد، والحال أن الأمر ليس

= الوجود أصلاً في التحقق وبالكون (أي وبالوجود) قد خرجت قاطبة الأشياء عن استواء نسبة الوجود والعدم. فإن الماهية من حيث هي ليست إلا هي وكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرج لها عن حد الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود؟ فإن ضم معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الموجودية... فما به التفاوت بعد الانتساب إلى الجاعل هو الوجود، فهو الأصيل لا الماهية، وإنما تكون نفس الماهية وذاتها أصلية لو كانت ذاتها التي لا علاقة لها مع الوجود والعدم مصداقاً لحمل الوجود مع قطع النظر عما به التفاوت لأن تلك الذات هي ذات الماهية ونفسها المفروضة أصالتها وهذا بديهي البطلان». نقلنا كلام المصنف في الشرح ممزوجاً مع كلامه في حاشية على الشرح مع شيء من الاختصار. (المترجم).

كذلك فإن هذا المفهوم لا يمتنع أن يصدق على كثيرين، فلو أمكن وجود مائة زيد في الخارج لانطبق المفهوم عليها ولو فرضنا - ولو كان من فرض المحال - أن زيداً تبدل إلى مائة زيد فذلك المفهوم الذهني يقبل الانطباق عليها جميعها، أي أن التعيين والتشخيص لا يقوم بالمفهوم أبداً بل هو لذلك الشيء الذي وجوده عين ذاته، أي أن التشخيص بالوجود. هذا الكلام طرحه لأول مرة الفارابي حتى أن أبا علي وأمثاله لم يقولوا ذلك ولعلمهم لم يقبلوا كلامه. فالفارابي من دون أن يطرح مسألة أصالة الوجود ذهب إلى أن التشخيص هو الوجود وهو كلام ينسجم مع مذهب أصالة الوجود. ومن هنا يظهر أن الذين يريدون تفسير التشخيص على أساس ضمّ الماهيات بعضها إلى بعض - وهذا موجود في فلسفة هيغل - قد أخطأوا وقد توهموا أن ضمّ الماهيات إلى بعضها ينتج التشخيص، والحال أننا إذا أغفلنا الوجود وضممنا الماهيات إلى بعضها وأضفنا قيوداً إلى قيود ولو أتينا بمليون قيد فإن المفهوم سيبقى كلياً ولن يتحقق تشخيص. نعم، يتحقق تشخيص بمعنى الانحصار^(١) بفرد، لكن التشخيص بمعنى عدم قابليته للانطباق على كثيرين فهذا لن يتحقق. فالإنسان مثلاً مفهوم كلي وهذا مقبول من الجميع ثم أقول: «إنسان إيراني» فقد ضيقت الدائرة وأخرجت الإنسان غير الإيراني ثم إذا قلت: «إنسان إيراني مسلم» فهذا تضيق أكثر للدائرة ثم إذا قلت: «إنسان إيراني مسلم أستاذ جامعي» فالدائرة صارت أكثر تحديداً بكثير، ولو عينت الفرع الجامعي وقلت: «أستاذ جامعي في كلية الآداب» فالدائرة صارت محدودة جداً ولو أضفت قيوداً آخر وقلت: «الأستاذ الذي يعطي درساً معيناً» فقد تحددت الدائرة جداً لكن يمكن أن ينطبق على ثلاثة أفراد فلو قلت: «أستاذ الدرس الفلاني الذي يسكن في الشارع الفلاني، الزقاق الفلاني رقم البيت كذا»

(١) أي الانحصار الفعلي لا العقلي (المترجم).

فلا شك أن هذا سينطبق على واحد لا أكثر، ولكن الكلام هو في أن هذه الكليات التي ضُمَّت إلى بعضها حتى قيد عنوان بيته هو بنفسه كلي أي من الممكن أن لا يكون في هذا البيت بل في بيت آخر بأن يهدم هذا البيت ويبني بيتاً آخر، هذه كلها كليات والمفهوم نفسه لم يتشخص فهو في ذاته لا يأبى عن الصدق على ألف مصداق بتلك الأوصاف. نعم من يريد التفتيش فيما هو الموجود لن يجد أكثر من فرد واحد واجد لجميع هذه الخصوصيات. فالقاضي إذا كان يحقق من وجهة نظر قضائية فلن يسير في الطرق الفلسفية، ويستطيع القول: قد عرفت الخصوصيات وليست إلا هذا الشخص لا غير، لكن هذه كليات من وجهة نظر فلسفية، وهي لا زالت في ذاتها مبهمة لا تقتضي تعيناً وتشخصاً بل التشخص هو لذلك الشيء الذي يمثل عين الواقعية والذي تنتزع موجوديته من مرتبة ذاته، أي أن التشخص للوجود. وهذا بالضبط عكس ما يقوله هيغل من أن الوجود أكثر الأشياء إبهاماً فأراد تحقيق صيرورة من ضم العدم إلى الوجود وبعد الصيرورة شيء آخر فيتحقق معنى آخر وهكذا بضم المعاني تتحقق الحقيقة في الخارج، والحال أنه بضميمة المعاني والماهيات لا تتحقق الحقيقة ف:

أولاً: الوجود ليس جزء الذات والأشياء التي نراها هي دائماً خارجة عن الوجود.

وثانياً: لو كان الوجود أمراً مبهماً فلن يحصل التعيين ولو ضمت ملايين الماهيات. بل التشخص للشيء الذي التشخص عين ذاته^(١).

(١) س: إذا اعتبرتم أن الماهية لا اقتضاء فيها للوجود ولا للعدم فأني حيثة لها قبل عروض الوجود لها؟

الأستاذ: الماهية قبل الوجود لا مرتبة لها لا في الذهن ولا في الخارج.

س: يعني لا مجال لتصور انفكاك الوجود عن الماهية؟

تقرير آخر:

الآن نريد أن نذكر تقريراً آخر للمطلب أشرنا إليه فيما سبق، نريد أن نبحث في قضية فلان موجود، الإنسان موجود، العالم موجود مقابل قولنا: الإنسان غير موجود، العالم غير موجود. نريد البحث من جهة منطقية لنرى كيف هي هذه القضية. للقدماء مثل الملا صدرا بيان وللجدد مثل كانت وهيوم بيان آخر. نذكر أولاً بيان العلماء الجدد ثم نطبق ذلك مع طرز بيانهم. يقول العلماء الجدد ابتداءً من هيوم وخصوصاً عند كانت الذي اشتهر جداً بذلك إن القضايا على نحوين:

١- قضايا تحليلية.

٢- قضايا تأليفية.

والقضايا التأليفية تنقسم إلى تأليفية ما تقدم وتأليفية ما تأخر. فلنر قضية «ألف موجودة» هل هي قضية تحليلية أم تأليفية. (أما كونها من تأليفية ما تقدم أو ما تأخر فالبحث لا يرتبط بذلك في هذه العجالة).

= الأستاذ: نعم لا مجال للانفكاك العيني، نعم الانفكاك التحليلي موجود.

س: يعني أن جميع الأحاديث هذه هي انتزاعات ذهنية لا تحقق لها في عالم الخارج، لا وجود دون ماهية ولا ماهية دون وجود، أي لا مجال لوجود مطلق لا يكون وجوداً لشيء ما؟ الأستاذ: اسمحو لي، الكلام هو في أنه ليس في الخارج ماهية ووجود. كلامنا هو أننا عندما نقول هناك في الخارج وجود مع ماهية وماهية مع وجود هل هما بصورة اثينية؟ لا، إذن ليس في الخارج أكثر من واحد.

س: إذن جميع هذه الانفكاكات ذهنية انتزاعية؟

الأستاذ: بل أريد أن أقول العكس، التوأمية ذهنية لا الانفكاك فإذا دققنا جيداً وحللنا الأمر لا نرى في الخارج شيئين تركيباً مع بعضهما كما لا نجدهما بشكل مفكك، إذن هذه الكثرة ذهنية. وقد ذكرنا في بداية الدرس أنهما إما أن يكونا ذهنيين أو ليس أي منهما ذهنياً أو أحدهما ذهني والآخر منشأ الآثار الخارجية، فإما أن تكون الماهية هي منشأ الآثار والوجود اعتبارياً أو بالعكس.

القضايا التحليلية:

وهي ذات وضع واضح جداً، وهي ما يكون المحمول فيها مستخرجاً من داخل الموضوع. أي كان مفهوم المحمول داخلياً في مفهوم الموضوع، وإذا أردنا تعريف الموضوع نرى المحمول فيه، مثلاً: هذا الخط كم فالكمية جزء ماهية الخط وليست شيئاً زائداً عليه، أو إذا قبلنا أن ماهية الإنسان جوهر جسماني نام حساس ناطق، نقول: الإنسان جسم، الإنسان نام، الإنسان حساس، الإنسان ناطق، فكل قضية من هذه القضايا هي تحليلية، والقضايا التحليلية لا ينكرها أحد لأن فرض الموضوع يستلزم المحمول.

القضايا التأليفية:

والقضايا التأليفية أو التركيبية هي القضايا التي لا يكون المحمول فيها جزء الموضوع، وأمثلتها واضحة جداً وأوضحها الأمور التجريبية في العالم الخارجي مثل: هذا الجسم حار، هذا الجسم بارد، هذا الجسم أبيض، هذا الجسم أسود، فكل هذه المحمولات هي خارجة عن تعريف الموضوع.

ونحن نستطيع أن نقول - وإن لم يقولوا هذا الكلام - إن القضايا التأليفية لها تعبيران: إذ تارة نقول:

١- القضية التأليفية: هي التي لا يكون المحمول جزءاً لتعريف الموضوع. وهذا كافٍ لكون القضية تأليفية فإن كان كذلك فالقضايا تنحصر حينئذٍ بالتأليفية والتحليلية ولا قسم ثالث لها.

٢- لكن تارة أخرى نقول: القضية التأليفية هي القضية التي يكون للمحمول فيها تحقق وعينية زائدة على تحقق الموضوع. فللموضوع واقعيته وللمحمول أيضاً واقعيته بينهما نحو اتحاد مثل هذا الجسم أبيض، فللجسم واقعيته وللبياض واقعيته، لكن حيث إن البياض له في الجسم حلول صار بين الواقعتين ارتباط ونحو اتحاد مثل ارتباط العرض بموضوعه ولذا نقول: هذا

الجسم أبيض . فإن كان هذا هو تعريف القضايا التركيبية فلن تكون القضايا منحصرة بهذين القسمين بل يكون هناك شق ثالث .

القضايا الانتزاعية:

وهذا الشق الثالث هو القضايا التي تدخل في التعريف الأول للقضايا التأليفية دون الثاني ويمكن تسميتها بالقضايا الانتزاعية، وهي قضايا لا يكون المحمول فيها جزء ذات الموضوع لكن ليس له تحقق مستقل عن تحقق الموضوع وليس ها هنا واقعتان اتحدتا بل ليس إلاً واقعية واحدة انتزع الآخر منها، مفهومان مصداقهما واحد وليس هناك في الخارج أي كثرة . وجميع الأمور الانتزاعية هي من هذا القبيل . مثلاً إذا قلت : «الإنسان ممكن الوجود» فليس الإمكان هنا أمراً تحليلياً أي ليس جزء ماهية الإنسان كما أنه ليس أمراً تركيبياً بمعنى أن له وجوداً مستقلاً ضم إلى وجود الإنسان وأنّ هناك ارتباط بين الوجودين . فليس للإنسان وجود في الخارج بمعزل عن الإمكان وليس للإمكان وجود خاص مثل القيام، بل إننا قبل أن نحكم بوجود الإنسان نحكم بأنه ممكن الوجود، فهذا الحكم بلحاظ مرتبة ذات الإنسان فالإمكان صفة منتزعة من ذات الإنسان، دون أن يكون لهذه الصفة وجود بإزائها خارجاً عن وجود ذات الموضوع . الوحدة من هذا القبيل عندما نقول : «هذا الإنسان واحد» فليس للإنسان وجود وللوحدة وجود آخر ارتبطا بل الوحدة تنتزع من حاق وجود هذا الإنسان . فإذا اعتبرنا كل قضية يكون المحمول فيها خارجاً عن ذات الموضوع قضية. تأليفية فجميع القضايا الانتزاعية هي قضايا تأليفية، أما إذا اعتبرنا القضية التأليفية هي التي لمحمولها وجود إلى جانب وجود الموضوع وقد اتصل الوجودان وارتبطا مثل القيام مع الإنسان فإن القضايا الانتزاعية حينئذ ليست تأليفية، يعني يشملها تعريف «الخارج المحمول» ولا يشملها تعريف «المحمول بالضميمة» .

ما هو حال القضية الثنائية؟

إلى هنا المطلوب واضح، لننظر الآن في قضية «الإنسان موجود» فهل هي قضية تحليلية بمعنى أن المحمول جزء ذات الموضوع، فعندما نقول: إنسان، فهذا يعني أننا سلمنا بوجوده وأن الوجود مأخوذ في تعريف الإنسان؟ فإن كان كذلك فإن قضية «الإنسان معدوم» قضية كاذبة بل يجب أن نقول إن جميع الأشياء موجودة وفرض عدمها محال لأن الوجود جزء ذاتها. ومن المسلم أن الأمر ليس كذلك وكان بحث «زيادة الوجود على الماهية» لتوضيح هذا الأمر وأن الوجود ليس جزء الماهية. فهل هي إذن قضية تأليفية بمعنى أن للموضوع واقعية وللمحمول واقعية اتحدتا بعد ضم إحداهما إلى الأخرى مثل الإنسان أبيض وهذا الماء حار؟ قطعاً ليس كذلك فعندما نقول: الإنسان موجود فهذا لا يعني أن للإنسان واقعية مع غرض النظر عن الوجود ضم الوجود إليها إذ لا نريد بقولنا «الإنسان موجود» أن نقول إن الإنسان الموجود موجود بل نريد أن نخبر عن أصل واقعيته. إذن ليست قضية تركيبية بهذا المعنى قطعاً.

وعليه فإذا قلنا: هذه القضية تأليفية - وهي كذلك لأن القضية إن لم تكن تحليلية فهي تركيبية - فبمعنى أن الموجود في الخارج شيء واحد نقول له إنسان ونقول له موجود وأحدهما منتزع من الآخر مثل الأمثلة الانتزاعية التي ذكرناها، غاية الأمر يدور بين أن يكون منشأ الانتزاع هو الإنسان والوجود ينتزع منه مثلما ينتزع الإمكان منه ومثلما تنتزع الوحدة من الإنسان الموجود. وبين أن يكون الوجود هو منشأ الانتزاع والإنسان منتزع منه. وعلينا أن نختار أحدهما. فإن قلنا بأن الوجود ينتزع من الإنسان فذلك الشيء في الخارج مع قطع النظر عن الذهن هو الإنسان بما هو إنسان، يصير الوجود والتحقق والحقيقة أموراً انتزاعية، وهذا هو القول بأصالة الماهية.

وإن قلنا إن الإنسان لا يصلح لأن تنتزع الموجودية من حق ذاته، فإذا نظرنا إلى ذات الإنسان نراها لا تقتضي استحقاق حمل الموجودية عليها ولا

حمل المعدومية بل يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة ولذا نقول: ممكن الوجود، بل الموجودة والتحقق والحقيقة هي لما يشكل عين الخارج فهذه أصالة الوجود.

وبناء على أصالة الوجود يمكن في كل مرتبة من مراتب الوجود انتزاع ماهية بمعنى أن ذلك الموجود الذي تكون الموجودة عين ذاته هو الوجود لكن تنتزع ماهية من كل مرتبة من مراتب الوجود الذي هو عين العينية والذي يستحيل أن يأتي إلى الذهن. وعندما نصادف كل مرتبة من مراتب الوجود يأتي إلى الذهن صورة فهذه هي الماهية، فالماهية هي قالب الشيء الخارجي الذي أتى إلى الذهن فنسميه مثلاً الإنسان أو شيئاً آخر، فعندما نقول: الإنسان موجود فهذا يعني الإنسان ذو حقيقة وهذا أمر انتزاعي، وأن الإنسان أخذ وانتزع من الحقيقة، أي هذه الصورة الذهنية التي اسمها الماهية قد انتزعت من شيء هو عين الحقيقة وعين الموجودة.

وعليه ففضية الإنسان موجود ليست تحليلية ولا تركيبية انضمامية مثل الإنسان أبيض بل وليست قضية تأليفية انتزاعية مثل الإنسان ممكن. لماذا ليست كذلك؟ لأنها لو كانت مثل قولنا: الإنسان ممكن لكان الإنسان منشأ انتزاع والمحمول منتزعاً، والحال أن القضية هنا بالعكس، أي الموضوع منتزع من المحمول لكن الذهن بسبب عمومية هذا الموضوع، وهو دائماً يجعل الخاص موضوعاً والعام محمولاً، وضع المحمول مكان الموضوع والموضوع مكان المحمول، ومن هنا بدأ الاشتباه، يعني أن القضية الواقعية هي الوجود إنسان، الوجود شجر، الوجود حجر، ففي باب الماهية والوجود نصل إلى نوع قضايا تختلف عن سائر القضايا الأخرى، فهي ليست قضية تحليلية كاتية ولا قضية تأليفية انضمامية ولا حتى تأليفية انتزاعية. وأما قول كانت أن الوجود ليس محمولاً حقيقياً فلو قال: المحمول في الواقع هو الموضوع لكان كلاماً صحيحاً. لكن حيث وقع البعض في إشكال قالوا:

الوجود ليس محمولاً حقيقياً، وذلك الإشكال ليس مهماً وهو أنهم تصوروا أن كل محمول يعرض على الموضوع مفاده ثبوت شيء لشيء ورأوا أن هذا لا يصح دائماً، ففي مثل الإنسان موجود، التي لا مجال لإنكار كونها قضية. وإن قال هيغل إنها ليست قضية، أشكل البعض أنها إذا كانت قضية فلماذا ليست من ثبوت شيء لشيء. وهذا الإشكال حاول الفخر الرازي التخلص منه بنحو والآخرين بنحو آخر لكن جاء الملا صدرا أخيراً وقال ما الضرورة للقول بأنه لا بد في كل قضية أن تكون من ثبوت شيء لشيء بل القضايا على نحوين منها ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء وأخرى ما كان المحمول فيها نفس ثبوت الموضوع لا ثبوت شيء لشيء^(١).

(١) وهو يشبه ما اصطلح عليه المناطقة بقولهم بعض القضايا تقع في جواب هل المركبة وبعض القضايا تقع في جواب هل البسيطة. (المرجم).

أصالة الوجود

الدليل الخامس

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت إذ غيره مشار كثيرة أتت ولا بد من ذكر مقدمة في تحليل مسألة الحكم في القضايا الحملية . وهذا الكلام ذكره القدماء كما ذكره الفلاسفة الجدد مثل هيغل وأمثاله، وهو أننا عندما نحكم بحكم ونقول «ألف هي ب»، فمن الضروري أن يكون بينهما جهة اختلاف وجهة اشتراك واتحاد . فإن لم تكن هناك جهة اختلاف فالقضية إما غلط وإما أنها بلا فائدة وعلى حسب قول هيغل بلهاء، لأنه ينظر إلى القضية من حيث فائدتها . فلو قال شخص : «الذي يجري في النهر هو الماء» نضحك عليه ولو قال : «الذي يجري في النهر هو الذي يجري في النهر» لضحكنا عليه أكثر، لكن هذا لا يعني أن القضية كاذبة بل هذه القضية لوضوحها لا تفيد وكذلك قضية «ألف هي ألف»، طبعاً نحن نقول إن الاختلاف قد يكون بالإجمال والتفصيل وهذا كافٍ حتى يكون الحمل مفيداً، ففي التعريفات مثلاً يكون الموضوع عين المحمول لكن الموضوع مجمل والمحمول مفصل . أي أننا عندما نحلل الموضوع يظهر لنا المحمول، وفائدته أنه يدلنا على أجزاء الماهية مثلما الماء في الخارج قبل أن نجزئه يكون ذا عنصرين وبالتجزئة ن فصلهما عن بعضهما البعض . وكذلك الجبال في مفهوم الإنسان إذ توجد الحيوانية والناطقة وعندما نقول : الإنسان حيوان ناطق فقد فصلنا هذين الجزأين . فإذاً يجب في كل قضية أن يكون هناك جهة اختلاف

بين الموضوع والمحمول ولو بنحو الإجمال والتفصيل .

كما أنه يجب في كل قضية أن يكون هناك جهة اشتراك واتحاد بين الموضوع والمحمول، فلو لم تكن هناك جهة وحدة فليست بقضية لأن القضية حكم بالاتحاد والمتباينان لا تحصل منهما قضية مثل الإنسان حجر، فهذه قضية كاذبة فنحتاج إذن إلى مناط وحدة أيضاً .

وعندما نقول: الإنسان كاتب، قائم، الإنسان أبيض، أسود، حار، بارد، فهناك جهة اختلاف في المفهوم والماهية، فماهية الإنسان غير ماهية الحرارة، هذا جوهر وتلك عرض ثم نشق منها اسم فاعل ونقول: الإنسان كاتب... فما هي جهة الاتحاد؟ فنقول:

إما هي العدم أو الماهية أو الوجود، ولا احتمال آخر . والعدم لا يمكن - كما هو واضح - أن يكون مناط اتحاد لأنه سلب، ففي القضايا السلبية نقول - مع التسامح في التعبير - إن العلاقة هي السلب والعدم . أما في القضايا الموجبة فلا نستطيع ذلك . والماهية لو كانت هي مناط الاتحاد لكانت من الأمور المحتاجة إلى رابط مثل الإنسان، كاتب، قائم، أبيض، أسود، ولا تشكل قضية من هذه الأمور . إذن لا تستطيع الماهية أن تحقق الاتحاد بين الموضوع والمحمول . فالاتحاد هو في الوجود . فالماهيات متعددة اجتمعت في وجود واحد، هو مصداق للإنسان ومصداق الكاتب والقائم والأبيض والحار، فإن كان الوجود أمراً انتزاعياً اعتبارياً فمعنى ذلك أن هذه الماهيات اتحدت في أمر اعتباري لا واقعي وهذا يعني أن الإنسان والكتابة لم يتحدوا واقعاً ولو اجتمعت ملايين الماهيات، فما لم يكن وجود لن يحصل اتحاد، ويشبهون ذلك بوجود ذلك الشيء الذي يشبه خيط المسبحة الذي يجمع حباتها . وحيث إن الماهيات مناط الكثرة وكل ماهية هي في ذاتها غير الماهية الأخرى فما لم يكن الوجود أمراً واقعياً، أي لو كان الوجود مفهوماً وأمراً اعتبارياً فلن تصدق حينئذ أية قضية وهذا هو معنى قوله: «لو لم يؤصل - أي لو

لم يكن الوجود أصيلاً - وحدة ما حصلت» - طبعاً ليس المقصود هنا القضايا
الذهنية فقط بل يشمل المصداق الخارجي أيضاً - لماذا؟! إذ غيره مثار كثرة
أنت - والمراد من الغير الماهية - فالماهيات متباينة ولذا لن يتحد تعريفاً،
فتعريف الكتابة شيء وتعريف الإنسان شيء آخر... ولذا فالماهيات مناط
كثرة، أما الوجود فقد اجتمعت فيه الأمور المتباينة ولذا نقول: هذا الإنسان
كاتب أي هذا الوجود هو مصداق الإنسان ومصداق الكاتب... (١).

أمر آخر يذكره المصنف هنا وهو مرتبط أيضاً بالبحوث الآتية وسيأتي

(١) س: إذا كان في الخارج وجود واحد هو مصداق الإنسان وكاتب وقائم... فما هو مناط
الكثرة حينئذ؟

الأستاذ: هنا مسألتان متقابلتان يأتي بحثهما في المستقبل.

١ - إحداهما مسألة أن الكثير بما هو كثير هل يمكن أن يتزعم منه معنى واحد أم لا؟ والجواب
هو أن ذلك محال ويستحيل أن يأتي الذهن بمعنى واحد ينطبق على عدة أشياء دون أن يكون
بينها أية وحدة.

٢ - المسألة الأخرى هي أن الواحد بما هو واحد هل يمكن أن يتزعم منه الكثير أم لا؟ الجواب
نعم. وهذه المسألة على نحوين كلاهما ممكن.

النحو الأول: أن لا يكون ذلك الواحد في الواقع ذا شؤون متعددة وحيثيات متعددة ومراتب
متعددة. والنحو الثاني أن يكون ذا مراتب في عين الوحدة، وذلك مثل أن يكون هناك ماء
واحد له تعيينات مختلفة، فهنا مثل دائرة وهناك مثل زاوية وهنا بهذا النحو وهناك بنحو آخر.
فنحن نستطيع باعتبار الحيثيات المختلفة الموجودة في ذلك الماء أن نلاحظه برؤى مختلفة
مثل الصور المختلفة عن الشيء الواحد التي تظهر الجوانب المختلفة، وحتى أنه يمكن لذهن
الإنسان أن ينظر للواحد بما هو واحد من جهات مختلفة، وهذا مثلما إذا أردت أن تأخذ
صورة لمنظر فتضع الكاميرا بأجزاء مختلفة: تبعداها، تقربها، تدير المنظر أو تظلمه حتى
تتمكن من أخذ صور مختلفة له. إذن لا إشكال في أن الواحد يمكن أن يتزعم منه الكثير،
والقدر المسلم في الكثير الذي له في عين الكثرة نوع وحدة. وسنذكر في باب الوجود أن
الوحدة هي في عين الكثرة أي هو نوع كثرة لا تضر بوحدته وسيأتي الكلام فيه (٢).

(*) ثم إن ما هنا سؤالاً وجواباً يرتبطان باللغة الفارسية وهو لا موضوع له تقريباً على أساس
الأسلوب العربي في تركيب الجمل فأعرضنا عن ذكره، والفوائد الموجودة في السؤال
ستظهر في دروس الشهيد الأستاذ. (المترجم).

بحته بالتفصيل ولذا لن نتعرض له هنا بالتفصيل يقول :

ما وُحِدَ الحق ولا كلمته إلا بما الوحدة دارت معه^(١)

والمقصود أن مسائل التوحيد، سواء توحيد الذات أم توحيد الكلمات - والمقصود توحيد الفعل - لا تُحل إلا بأصالة الوجود ولا تحقق لها إلا بالشيء الذي تدور مداره الوحدة وهو الوجود، ولم يأت المصنف في الشعر على ذكر الصفات لكنه ذكرها في الشرح^(٢).

(١) ولا بأس بذكر المصنف في شرح المنظومة، قال: ولم يتم - (إذا لم يكن الوجود أصلاً) - مسألة التوحيد التي هي أس المسائل لا توحيد الذات، لأنه إذا كانت الماهية أصلاً لا يكون بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك، حتى يتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز، لأن المفروض أن ذاتهما الماهية، والماهيات متخالفات بالذات، فلم يستقم استدلالهم على التوحيد بلزوم التركيب.

ولا توحيد الصفات لأنه إذا كان الوجود اعتبارياً، لا يمكن أن يحكم العقل بأن مفاهيم العلم والإرادة والقدرة وغيرها من الصفات الحقيقية واحدة، ولا هي مع الذات المقدسة الوجودية واحدة، إذ المفروض أن لا جهة وحدة هي الوجود فيها حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة كل مع الآخر والكل مع الذات المقدسة الموصوفة بها، لأنها على هذا التقدير ماهية من الماهيات فيلزم الكثرة حسب كثرة الصفات مع الذات.

ولا توحيد فعل الله وكلمته، لأنه على هذا، لم يكن الصوارد إلا الماهيات المتخالفة التي لكل منها جواب عند السؤال عنه بما هو، ويقال في حقها أين المجرد من المادي وأين السماء من الأرض وأين الإنسان من الفرس وهكذا، فأين وجه الله الواحد المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَأَيُّنَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ﴾، ومعلوم أن وجه الواحد واحد وأن كلمة كن الواحدة المدلول عليها بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ﴾ بخلاف ما إذا كان الوجود الذي تدور عليه الوحدة بل هي عينه أصيلاً، فإنه تتوافق فيه المتخالفات وتشارك فيه التمايزات وهو الجهة النورانية التي انطمس فيها الظلمات وهو كلمته ومشيته ورحمته وغيرها من الصفات الفعلية. انتهى (الترجم).

(٢) س: المسألة المطروحة عندي هي مدى أهمية بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فإن الذي يبدو أن المسألة بديهية لأنهم ذكروا أن من معاني الأصالة أن تكون لها خارجية وتحقق ثم يفسرون الوجود بهذا المعنى، هذا من جهة ومن جهة أخرى معنى الاعتبارية هو الذهنية ثم نستنتج أن الماهية هي الصورة الذهنية عن عالم الخارج، وحينئذ يطرح تساؤل: أليست الأصالة من صفات الوجود أي أن الأصالة والوجود مبينان لأمر واحد؟ أو ليست الاعتبارية لازمة للماهية؟ لأنه إذا كانت الماهية أمراً ذهنياً فما الداعي لإثبات اعتباريتها بل اعتباريتها تكون جزءاً لها. وبعبارة أخرى =

البحث من حين طرحه بيرزون الوجود والماهية بنحو يكون مشكلاً فيتساءل أيهما الاعتياري وأيهما الأصيل؟ فلماذا لا يعرفون الماهية والوجود من أول الأمر - مع أننا نعلم أن الوجود لا يقبل التعريف - ويذكرون مشخصاتهما حتى تحل المسألة في راحة، أي أن النتيجة التي يصلون إليها في آخر البحث هي أن الماهية هي الصورة في الذهن عن الوجود الخارجي، فليقولوا من البداية إن الماهية هي هذه فتكون اعتباريتها حينئذ واضحة بلا حاجة إلى دليل.

الأستاذ: لا، لا يصح أن تدخل في التعريف من البداية ما سيثبت فيما بعد، فإن كون الماهية هي الصورة في الذهن عن الواقعية العينية وأن الذي هو منشأ الأثر ويشكل الفضاء الخارجي هو تلك الحقيقة التي لا يمكن أن تأتي إلى الذهن وإنما تأتي إليه صورة عنه باسم الماهية، فهذا أمر سيثبت فيما بعد وإلا فهناك نظرية أخرى هي أن الذي أتى إلى الذهن هو عين الذي يملأ الخارج والوجود مجرد معنى ينتزع من الماهيات، أما الذي هو منشأ الآثار فهو الذي يأتي إلى الذهن وله موطن في الخارج مع قطع النظر عن الذهن، وقلنا «في موطن الخارج» تعبير من ضيق الخناق. والمقصود ذلك الشيء الذي يمثل عين الخارج.

س: يعني لا تمايز أصلاً بين ما هو موجود في الذهن وبين ما هو في الخارج - بناء على أصالة الماهية - ؟

الأستاذ: تمايزهما في المواطنين، لها وجود هنا ووجود هناك أو ظهور هنا وظهور هناك أو آثار هنا وآثار هناك ولكن «هي» نفس الماهية الموجودة في الذهن والموجودة في الخارج وليس هناك ما وراءها.

س: حينئذ، كيف يلاحظون الوجود في قولهم «الإنسان موجود»؟.

الأستاذ: معنى «الإنسان» موجود» في نظرهم أن الإنسان ذات ينتزع الذهن منها معنى الوجود، فعندما نقول «الإنسان موجود» فمعنى ذلك أن في الخارج ذاتاً، وهي بنحو إذا تصورنا الذهن ينتزع منها الوجود الذي يشكل مفهوماً ثانوياً جديداً لا أن الماهية قالب انتزعه الذهن من الخارج.

س: هم أنفسهم ماذا يقولون؟

الأستاذ: هم لا يقولون ذلك، ويقولون إن الذات هي نفس الخارج سواء كان هناك ذهن أم لا، ودور الذهن أن ينتزع الوجود عند تصور الذات فإن لم يكن هناك ذهن فلا ينتزع الوجود، أي لو فرضنا أننا استطعنا الاتحاد مع الخارج بنحو العلم الحضورى لم يكن هناك شيء اسمه الوجود وإنما ذات، وهي التي ترى، أما الوجود فهو شيء لا واقعية له.

س: بناء على أصالة الوجود نقول: الوجود لا يقبل التعريف فماذا تعرف الماهية على أصالة الماهية؟

الأستاذ: عندما نقول إن الوجود لا يمكن تعريفه فليداهته، أما الماهية فهي ليست بديهية على القول بأصالة الماهية ويعرفونها بأنها الشيء الذي يحمل عليه الوجود أو الشيء الواقع جواباً عن سؤال ما هو. وهذا تعريف بنفسه إذ تارة تريدون تعريف الماهية وأخرى تريدون تعريف =

الإنسان مثلاً. وتعريف الماهية هو ما ذكرناه أما تعريف الإنسان فهو جوهر... والتعاريف هي دائماً للماهيات والتي يجاب بها عن سؤال ما هو... ولفظ الماهية يطلق على جميعها فهي عندهم مفهوم عرضي ليس ذاتياً للماهيات.

س: عندي سؤال وهو أنني لم أفهم حتى الآن الفرق بين الماهية بالمعنى الأخص والماهية بالمعنى الأعم، وما الفرق بين «ما به الشيء هو هو» وبين «ما هو»؟

الأستاذ: هذا جاء في اصطلاح المتأخرين، فتارة تؤخذ «ما» على نحو الاستفهام فيستخرج من «ما هو» أو «ما هي» مصدر صناعي هو الماهية بإضافة ياء وتاء، لكن أحياناً أخرى تؤخذ «ما» على أنها موصولة لا استفهامية وتقول «ما به هو هو» أي الذي به هو هو» أعم من أن يكون صالحاً للوقوع جواباً عن سؤال ما هو أم لا، فيكون مفهوماً أعم يشمل الوجود أيضاً أما «ما» الاستفهامية فتعني الشيء المقابل للوجود.

س: أليس مقصود القائلين بأصالة الماهية، من الماهية مرحلة من وجود الأشياء في علم الله، لها تقدم على وجود بعض الأشياء؟ ولعل هذا الكلام كان مطروحاً بين العرفاء والمتكلمين وحتى الفلاسفة من أن الأشياء متقدمة على وجودها في علم الله وذلك الوجود العلمي مقدم على هذا الوجود. أليس من المحتمل أن يكون هذا مقصودهم؟

الأستاذ: هذا الكلام طرح وسيأتي الكلام فيه لكن لم ترد كلمة أصالة الماهية حتى في كلمات شيخ الإشراق حتى نظرت في مقصودهم... وأما مسألة الماهية في علم الباري فلم تطرح أبداً عند الفلاسفة إلا عند أبي علي الذي اعتقد أن علم الباري هو بنحو العلم الحضورى، وإن كثيراً من أحكام أبي علي تنسجم مع أصالة الوجود، وتصور مسألة العلم القبلي للباري بصورة العلم القبلي بالماهيات هو الشيء الذي يطرحه المثقفون باسم «الطرح القبلي» ولم يقبل أحد غير أبي علي مسألة العلم القبلي للباري بهذا النحو. نعم هو ينفع الخيام إذ يقول «شربت الخمر والله يعلم من الأزل» وأمثال هذا الكلام، ينفع المثقفين. ومسألة علم الباري ليست بهذا الشكل. علم الباري بالنسبة إلى الأشياء حضورى والعلم الحضورى له نحو آخر.

العرفاء أيضاً ذكروا المطلب بنحو آخر، ولم يعبروا بالماهية بل قالوا: «الأعيان الثابتة» وقالوا إنها من لوازم الأسماء والصفات ومن مظاهرها ولم يقولوا أكثر من ذلك أي لم يعبروا بتعبيرات الفلاسفة وقد ذكرنا مراراً أنهم ينفرون من استعمال اصطلاحات الفلاسفة. غاية الأمر الفلاسفة يحللون كلامهم ويقولون إن الماهيات بالنسبة إليهم موجودة بتبع الأسماء والصفات، فكما أن الفلاسفة القائلين بأصالة الوجود يقولون إن الماهيات موجودة بتبع الوجود، فالعرفاء يقولون إن الأعيان الثابتة موجودة بالعرض بتبع الأسماء والصفات. والعرفاء ينسجم كلامهم مع أصالة الوجود أكثر من أبي علي. وكان السؤال: أليس هذا مقصود القائلين بأصالة الماهية؟ وقلنا إن هذا الكلام وهو أن الماهيات موجودة في علم الباري يتلاءم مع كلمات بعض الفلاسفة مثل أبي علي أو كلام العرفاء، وأي منهم لم يبين كلامه على أصالة الماهية فاحتاج إلى التأويل.

س: لعلمهم استعمالوا لفظ الماهية أو لفظاً شبيهاً يدل على العلم القلبي للباري؟
الأستاذ: أبدأ، ليس لمسألة الماهية ارتباط إلا بباب التعريفات.
س: من المشكل جداً عندي أن يقول أحد بأن الوجود ليس له تحقق خارجي.
الأستاذ: لماذا؟

س: لأن الوجود يعني التحقق.

الأستاذ: نعم الوجود يعني التحقق لكن هل تحقق نفسه أم تحقق شيء؟

س: تحقق شيء.

الأستاذ: وماذا عن تحقق نفسه؟

س: تحقق نفسه بنفسه، لا.

الأستاذ: هذه هي اعتبارية الوجود، وأنت قد استتجت عكس مدعاك.

س: المقصود أنه لا لزوم في ذات ذاته أن لا يكون هناك ماهية.

الأستاذ: أترك الآن الوجود الذي لا ماهية له، ولاحظ الوجود الذي له ماهية والكلام في أن الوجود هل يعني تحقق شيء أم تحقق ذات الوجود الذي ينتزع منه ذلك الشيء الآخر. الوجود هو نفس التحقق وينتزع من هذا التحقق شيء ما، بحيث لو كان هذا التحقق تحقق شيء لكان معنى مجازياً عرضياً باعتبار التصور الذي ينتزعه الذهن عن ذلك الشيء.

س: من حيث زيادة الوجود على الماهية في الذهن؟

الأستاذ: لا، من حيث تحليل الذهن وتفكيكه بين الوجود والماهية. وهذا التحليل هو باعتبار تحليل، أما إذا دققنا جيداً نرى أن هذه الماهية التي فككت عن الوجود هي في نفس الوقت بحكم الموجود في الذهن. فالذهن يضع الماهية في طرف والوجود في طرف لكن بالدقة نلاحظ أن هذه الماهية موجودة في الذهن بوجود آخر.

س: يعني الوجود له تحقق بذات ذاته غير تحقق الماهيات؟

الأستاذ: نعم.

س: لكنني لا أعتقد بذلك إذ لا بد أن يكون الوجود وجوداً لشيء وإلا فإن الوجود بذات ذاته لا يمكن أن يكون موجوداً وكيف يمكن ذلك؟ هذا لا يمكن تصوره.

الأستاذ: حتى حيث يكون وجود شيء، فالحقيقة هي لوجود الشيء لا لذلك الشيء وهذا هو معنى أصالة الوجود والوجودات التي توصلنا إليها هي وجود شيء، مضاف ومضاف إليه، لكن في الخارج لا يوجد شيء مضاف إلى شيء هو الوجود، بل الموجود في الخارج هو شيء ينتزع منه الوجود أو وجود ينتزع منه الشيء. إذن بحثنا في مورد يكون الوجود وجود شيء حيث إنَّ الذهن يدرك المضاف والمضاف إليه، في أن كليهما غير واقعيين لا الوجود ولا الشيء أم كلاهما واقعيان تركبا أم الشيء هو الخارج والذهن ينتزع منه الوجود أو بالعكس، غاية الأمر ينتزع الذهن من كل وجود شيئاً.

الحق المتعال وجود محض

والحق ماهيته إنّيته إذ مقتضى العروض معلوليته
يتعرض المصنّف لهذا البحث تحت عنوان «الحق ماهيته إنّيته» وأن الحق
تعالى وواجب الوجود إنّيّة محضة وتحقق محض - والإنية تعني الوجود
والتحقق - يعني أن ذاته غير قابلة حتى في الذهن، للتحليل إلى تحقق
ومتحقق، وجود وموجود بل هو تحقق محض ووجود محض. وهذا البحث
بهذا التعبير قد طرحه القدماء مثل أبي علي والفارابي، لكن من غير المعلوم
أن المسألة كانت مطروحة قبلهما، مثل الفلاسفة الإسكندرانية. وهذه المسألة
يطرحها الفلاسفة عادة في موضعين، والأكثر طرحها في الإلهيات بالمعنى
الأخص حيث يبحث في واجب الوجود، لأن هذه المسألة هي أصلاً مرتبطة
بواجب الوجود. والمصنّف نفسه طرح المسألة هناك مرة أخرى. وهذه
المسألة طرحت في بعض الكتب في موضعين في الأمور العامة حيث يبحث
في الوجود والعدم والماهية لندرك أن هناك وجوداً ليس له ماهية، وفي
الإلهيات بالمعنى الأخص أيضاً لارتباط هذه المسألة بواجب الوجود. وممن
طرحها في الموردين الملا صدرا والمصنّف تبعه في ذلك، لكن كان الأفضل
أن تترك هذه المسألة إلى مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص. وهذا ما فعله أبو
علي في كتاب الشفاء وكذلك في الإشارات وإن لم يكن في الإشارات بحث
في الأمور العامة لكنه طرح هذه المسألة في النمط الرابع المتعلق بالإلهيات
بالمعنى الأخص. وهذا أفضل.

ما هو المقصود من هذا البحث؟

هناك خلاف في هذه القضية بين الحكماء بعد أبي علي . فالبعض مثل الفخر الرازي والدواني وغيرهما مع أنهم عنوانوا البحث بعنوان «الحق ماهيته إنَّيته»، لكن يظهر من كلامهم عند التحليل أنهم يتحدثون عن أمر آخر . فقد عنوانوا هذا العنوان لكنهم لم يريدوا نفي الماهية عن واجب الوجود بل يقولون إن الأشياء الموجودة هي جميعها ذات موجودة، والفخر الرازي والدواني وأمثالهما مثل الغزالي يفرقون في واجب الوجود بين الذات والوجود كما نفرق نحن في سائر الأشياء الموجودة فلا فرق عندهم من هذه الجهة بين واجب الوجود وبين غيره، فواجب الوجود أيضاً هو حقيقة موجودة تنحل إلى معنيين، ذات ووجود، غاية الأمر أن الفرق هو في أن ماهية الأشياء معلومة الكنه أو على الأقل يمكن العلم بها، لكن ماهية الحق تعالى مجهولة الكنه لكن له ماهية . وإذا سألتناهم: فما معنى أن ماهيته عين وجوده، يقولون: معنى ذلك أن تلك الماهية المجهولة الكنه تختلف عن الماهيات المعلومة الكنه بأن هذه الماهيات ليس في ذاتها - مع قطع النظر عما وراء الذات - اقتضاء الموجودية ولا اقتضاء المعدومية فلا ينتزع الوجود من ذاتها ولا العدم وإنما ينتزع الوجود عندما تتم العلاقة مع العلة، أما واجب الوجود فهو ذات ينتزع الوجود منها بما هي هي . لكن - وكما يقول الملا صدرا - إن هذا الكلام غير كلام أبي علي وأمثاله، فأبو علي وأمثاله، يريدون في الواقع نفي الماهية عن الواجب تعالى بالكلية لا أن له ماهية مجهولة الكنه ينتزع الوجود من ذاتها بخلاف سائر الماهيات والحق مع الملا صدرا ومن وافقه . وهذا هو المورد الوحيد الذي تكلم فيه أبو علي بكلام يظهر منه بوضوح كامل أصالة الوجود، وإلى هذا الكلام فقط استند الملا صدرا وغيره في نسبة القول بأصالة الموجود إلى أبي علي، لكن حيث لم تكن مسألة أصالة الوجود مطروحة لديه فلم يراعها دائماً .

فأبو علي يقول هنا: كما لدينا نوعان من الواحد: واحد بمعنى ذات لها الوحدة وواحد بمعنى ذات هي عين الوحدة كذلك لدينا نوعان من الموجود: موجود هو عبارة عن ذات لها الوجود، وموجود هو عين الوجود. ثم قال إن الوجود أحق بالتحقق من أي شيء آخر وتحقق كل شيء هو بالوجود، وحتى لا يقول أحد إن الوجود ليس شيئاً، قال إن جميع الأشياء التي تقولون إنها موجودة - وأنا أقبل بذلك - إنما هي موجودة بتبع الوجود والشيء الذي هو أولاً وبالذات حقيقة والذي عين ذاته أنه حقيقة هو الوجود وذلك الشيء الذي هو الذات إنما ينتزعه الذهن من وجوده، فمن كل وجود ينتزع ذاتاً. فالوجود يمكن أن يكون حقيقة وحيث إنه في ذات الممكن حقيقة محدودة ينتزع منه ماهية لكن هذا الوجود هو في ذات الواجب حقيقة مطلقة غير محدودة فلا مجال لانتزاع أية ماهية منه. وبناء على طرح المسألة بهذا النحو يكون كلام الفخر الرازي^(١) والدواني مغايراً لكلام أبي علي والفارابي. فأولئك طرحوا المسألة تحت هذا العنوان لكنهم في الواقع أنكروا كلام أبي علي والفارابي، فالواجب إذن أن يقال إن الفخر الرازي والدواني وأمثالهما هم من غير القائلين بأن الحق ماهيته إنيته وإنما ذكروا مرادهم تحت هذا العنوان فقط.

ارتباط هذه المسألة ببحث المطلق والنسبي:

هذا البحث هو في الواقع بحث المطلق والنسبي أو باعتبار هو بحث المطلق والمقيد الذي كان مطروحاً في العالم، وهي مطروحة بشكل كبير في فلسفة اليوم فهل هناك وجود مطلق أم لا؟ ويقابل المطلق المحدود، وإذا قلنا المقيد فالمقصود المحدود، فإذا كان شيء محدوداً بـ «هنا» لا في غيره فوجود هذا الشيء محدود، مثل أننا الآن موجودون هنا ولسنا موجودين

(١) طرز تفكير الغزالي هنا طرز تفكير القائل بأصالة الماهية إذ يقول: حقيقة الشيء ماهيته فإن لم تكن لواجب الوجود ماهية فلا حقيقة له لأن الوجود مفهوم انتزاعي، فإذا كان واجب الوجود وجوداً محضاً لا ماهية له فلا حقيقة له. هذه خلاصة كلامه.

هناك، فنحن ذوروا وجود مقيد محدود بحد خاص من المكان والزمان أيضاً فإننا لم نكن موجودين قبل مائة سنة ولن نكون بعد مائة سنة. ووجودنا أيضاً محدود من ناحية علله، وجود مشروط بشرط وجود شيء آخر، فلو لم تكن تلك العلل المرتبطون بها لكننا عدماً مطلقاً. ومن جملة القيود والحدود إن وجودنا بحكم هذه المحدودية ينتزع منه سلسلة معانٍ خاصة ولا تنتزع منه معانٍ أخرى، فهذا الشيء مثلاً هو ورق وليس سجاداً وتلك سجادة وليست ورقاً فلا ينطبق على هذا حدّ ذلك ولا على ذلك حدّ هذا فهذا محدود بحد وذلك محدود بحدّ آخر.

اعتبارات الماهية:

لأننا نريد أن نصل بالبحث إلى بحث الملا صدرا - لأنه هو الذي حقق في هذه المسألة فيما بعد بشكل تام - علينا أن نذكر أمراً هنا وهو: صحيح أننا نحدد الأشياء بماهيات مختلفة ونقول إن حدّ الحجر ينطبق على الحجر ولا ينطبق على النبات لكن هنا نقطة أخرى - وهي من الكلمات الجيدة التي ذكرها^(١) - وهي أن الماهيات يمكن اعتبارها بنحوين:

١- فتارة تعتبر الماهيات بنحو الـ «بشرط لا». وهنا تلاحظ كلها في عرض واحد فالنبات ليس حجراً والحجر ليس نباتاً.

٢- وأخرى تعتبر بنحو الـ «لا بشرط»، فإذا لوحظت الماهيات كذلك فإن ماهية الناقص تنطبق على ماهية الكامل لكن ماهية الكامل لا تنطبق على ماهية الناقص. الحجر هو الشيء الذي له أبعاد ثلاثة: طول، عرض، ارتفاع وذو تركيب من العناصر وله خاصية معدنية ولا شيء غير ذلك. فإذا لاحظنا حدّ «لا شيء غير ذلك» فالنبات ليس حجراً لكن إذا لم نلاحظ «لا شيء غير ذلك» وقلنا إنه شيء ذو أبعاد مركب من العناصر وله خاصية معدنية سواء كان

(١) طبعاً ورد هذا في كلمات أبي علي لكن بدون تحقيق كامل.

هناك شيء آخر أم لم يكن فإن حدّ الحجر ينطبق حينئذٍ على النبات لأن كل ما في الحجر موجود في النبات، فالنبات هو حجر لا بشرط ولكنه ليس حجراً بشرط لا. وهذا المعنى جارٍ في الأعداد، فالتسعون مثلاً هل هي موجودة في المائة أم لا؟ هي موجودة وغير موجودة، فإذا لاحظنا التسعين بشرط لا وبشرط عدم الزيادة، فالتسعون ليست في المائة ولكن إن اعتبرناها لا بشرط وقلنا إن التسعين هو عدد من الأعداد الخاصة سواء كان هناك زيادة أم لم تكن فالتسعون حينئذٍ داخله في المائة ولذا نقول: إذا اعتبر العدد بشرط لا فالعدد الأصغر غير داخل في الأكبر أما إن اعتبر لا بشرط فهو داخل. وهذا المعنى جارٍ قهراً في المقادير أيضاً، فهل المتر داخل في المترين أم لا؟ فهو داخل إذا أخذنا المتر لا بشرط وغير داخل إذا أخذناه بشرط عدم الزيادة. العرف أيضاً يعتبر أحياناً ماهية بشرط لا وأحياناً أخرى لا بشرط، مثلاً القاضي دائماً يلاحظ «بشرط لا» فيقول للمدعي: كم تطلب مالاً من زيد؟ فيقول مثلاً ألف، ثم يسأله مرة أخرى: كم لك منه فيقول: ألفان هنا يقول له القاضي هذا تناقض. فلو قال له المدعي: أنا قلت ألف لا بشرط وهي داخله في الألفين فإن العرف لا يقبل منه ذلك، لكن هذا العرف في موارد أخرى يلاحظ المفاهيم بنحو اللا بشرط مثل أن يقال: جاءت المائة فالتسعون إذن معنا.

فإذا قلنا إن الواجب تعالى وجود محض لا ماهية له فإذا لاحظنا الماهيات بنحو «اللا بشرط» فقد اجتمعت كل الماهيات في واجب الوجود لأن تمام كمالات الوجود عنده فهو في آن واحد إنسان وحجر وعقل مجرد مادي ومجرد، وكل شيء، أما إذا اعتبرنا الماهيات بنحو الـ «بشرط لا» فلن تصدق عليه تعالى أية ماهية لأنك اعتبرت الماهية «ذات الحد الخاص لا أكثر». وعليه فإذا قلنا واجب الوجود وجود مطلق ففي عين أننا نقول: الوجود ليس شيئاً نريد أن نقول إنه كل شيء، ولهذا يقولون بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها. فليس الوجود شيئاً بمعنى أن له حداً خاصاً لا

أكثر، ولكنه جميع الأشياء بمعنى أن جميع الحدود تنطبق عليه إذا ألغيت قيد «لا أكثر»، ونحن قلنا إننا من هذه الجهة لا نتبع العرف فقد يقول الإنسان كلاماً يطرده العرف بسببه من المدينة فإذا قال شخص: الإنسان هو حمار لا بشرط يطردونه ويعتبرونه إهانة لأن العرف يلاحظ ذلك بنحو الـ «بشرط لا»، فلفظ الحمار يطلق على ذلك الحيوان باعتبار بشرط لا فيكون المعنى قبيحاً جداً لعدم فهمه ولمذلته والحمل عليه، لكن الحمار من جهة كمالات وجوده إذا لاحظناها ولم نلاحظ جهة النقص فيه يقبل الحمل على الإنسان لأن الإنسان عنده كمالات الحمار وليس عنده النقص الموجود فيه، لكن العرف يلاحظ الحمار من جهة «لا أكثر» فهو الحيوان الفاقد للكمالات والحال أن سلسلة كمالات حيوانية قد جمعت في هذا الحيوان وكل ما في النبات من كمال قد جمع فيه، فلفظ الحمار يقبح من جهة «لا أكثر» فإذا ألغيتها يكون الإنسان حماراً أيضاً^(١).

وعلى هذا وبهذا المعنى يكون واجب الوجود مجمع جميع الماهيات من حيث إننا لاحظنا الماهية حاكية عن مرتبة من الوجود ولاحظناها بنحو اللا بشرط. لكنه مباين لجميع الماهيات إذا لاحظناها بشرط لا.

دليل المطلب:

ونذكره بشكل مختصر إذ لا حاجة ضرورية للتفصيل فيه هنا. والدليل الذي ذكره هنا لا ينسجم مع أصالة الوجود بل يلائم أصالة الماهية، ومن الموارد التي يمكن الإشكال فيها على المصنّف هو هذا المورد. وفي حياتي فيما يتعلق بهذا المطلب ما لا أنساه فعندما كنا نباحث الأسفار ففي القسم

(١) طبعاً هذا الكلام تنفر منه الطباع لما ذكره الأستاذ الشهيد لكن مقصوده واضح تماماً وتستطيع إضافة نفس المعنى بتعبير آخر أشار إليه في ضمن كلامه، فتقول: الإنسان فيه كمالات الحمار وكل حيوان وكل نبات وكل جماد فالحمار في قولنا: الإنسان حمار، لم ترد منه المعنى العرفي بل أردنا منه - ولو مجازاً - الحيوان ذا الكمالات المحددة فقط. (المترجم).

الأول من الأسفار حيث كنا نقرأ هذا المطلب رأيناه يذكر الدليل الذي ذكره المصنف هنا وقد توصلنا بأنفسنا إلى أن هذا لا ينسجم مع مباني الملا صدرا والقول بأصالة الوجود، بل عثرنا على وجه الإشكال وحله لكننا قلنا: لعلنا لم نفهم فراجعنا أستاذنا ومع أنه كان كثير التعمق في كلام الملا صدرا أصر وقال: لا، الأمر هو ذلك^(١)، لكن لم يكن عنده ما يقنع فطردها في عصبية وقال: اذهبوا وقرأوا الصفحة الأولى من المنظومة. لكننا لم نقنع بهذا الكلام حتى رأينا الملا صدرا طرح هذا البحث في مكان آخر وقد رد هذا الدليل بصراحة تامة وقال إنه لا أساس له وذكر الكلام الذي كنا قد توصلنا إليه ثم فهمنا أنه عندما ذكر ذلك الكلام في أوائل الأسفار إما أنه لم يكن ملتفتاً إلى هذا الأمر أو أنه ذكره على مبنى القوم مماشاة لهم كما يصرح بذلك أحياناً رعاية لحال المبتدئ، ثم يقول قناعته في نهاية الأمر. أما المصنف ففعله عجيب فقد تمسك بهذا المطلب بشكل جدي أكثر من اللزوم أي قبل كلام الملا صدرا الأول لكنه أراد رد ما ذكره الملا صدرا ثانياً وقد بذل جهده في حاشية الأسفار لرد ذلك فلم يقبل ذلك منه أحد.

وعلى كلٍ نغض النظر عن ما ذكرنا وعن أصالة الوجود ونبين الدليل الذي ذكره.

قالوا: إنه لو كان لواجب الوجود ماهية فلازمه أن تكون الماهية معروضة الوجود والوجود عارض الماهية، والحال أن هذا يعني أن الوجود عرضي فهو إذن معلل لأن الذاتي لا يعلل. فيحتاج إذن إلى علة فما هي العلة التي جعلت

(١) كلمات الملا صدرا عميقة جداً، فقد يتكلم أحياناً بكلام يرده في مكان آخر ويبتله، وقد يتكلم على مبنى القوم لا على مبناه دون أن يشير إلى ذلك، والأسفار مثل البحر قد لا يتمكن حتى الأساتذة الذين يقضون السنين في تدريس الأسفار من الالتفات إلى كل كلماته. فإن كتاباً تحتاج دراسته إلى خمس عشرة سنة مع دراسة يومية من الواضح أن الالتفات إليه بأجمعه مشكل جداً.

هذه النسبة بين الوجود والماهية؟ هنا احتمالان لا ثالث لهما: إما أن تكون العلة خارجة عن ذات الواجب وهذا يتنافى مع كونه واجب الوجود وهو محال أو أن تكون العلة هي ذات الواجب، فذات الواجب هي علة وجوده، لكن في العلية والمعلولية تكون العلة موجودة في مرتبة سابقة على وجود المعلول وهذا يعني أن ذات الواجب يجب أن تتقدم على وجوده فنسأل هل أن وجود العلة المتقدم هو عين وجود الواجب المتأخر أم غيره؟ فعلى الأول لازمه أن يتقدم الشيء على نفسه وعلى الثاني ننقل الكلام إلى ذلك الوجود المتقدم فهو عارض للذات أيضاً، وبالتالي يكون للذات وجود متقدم على هذا الوجود فينتهي الأمر إلى الدور أو التسلسل^(١). وهذا هو ما يقوله المصنف:

الحق ماهيته إنيته إذ مقتضى العروض معلوليته
فإذا كان وجود الحق تعالى معلولاً، فإما أن تكون علته أمراً خارجياً أو هي الذات، والأول بديهي البطلان والمصنف لم يتعرض له وعلى الثاني فإما أن يكون الوجود السابق متحد مع اللاحق فيلزم تقدم الشيء على نفسه «سابق مع لاحق قد اتحد» وإن كان غيره فيلزم التسلسل «أو لم تصل سلسلة الكون لحد»^(٢).

(١) الدور إذا كان هذا الوجود المتقدم عين المتأخر وهذا يعني تقدم الشيء على نفسه وهو ما يسمى بتتبع الدور وهو محال والتسلسل إذا كان المتقدم غير المتأخر. (المترجم).

(٢) س: نرجو الإشارة إلى وجه ابتناء هذا الاستدلال على أصالة الماهية.

الأستاذ: لأنه^(*) بناء على أصالة الماهية تكون نسبة الوجود إلى كل ماهية نسبة العارض إلى المعروف في الذهن، بل في الخارج أيضاً، وحينئذ نقول إن تلك الذات المتحققة هي الماهية وحيث إن ذات الماهية من حيث هي لا اقتضاء لها فإذا كانت الماهية واقعية بحيث ينتزع منها الوجود لاحتاجت إلى علة فنقول: هذه العلة إما خارجة عن الذات أو هي الذات... وأما بناء على أصالة الوجود فهذا الكلام بلا أساس، لأن ما هو حقيقة الوجود هو في الممكن أو في الواجب سواء، والماهية أمر اعتباري تابعة في الأحكام

(*) راجع الجزء السادس من الأسفار ص ٤٨، السفر الثالث - الفن الأول، الموقف الأول، الفصل الخامس. (المترجم).

للوجود، فإن كان الوجود ممكناً - وطبعاً ستتحدث فيما بعد أن الإمكان في الوجود هو شيء آخر غير الإمكان في الماهية - والماهية ممكنة بتبع الوجود، وإذا كان واجباً وفرضنا أن له ماهية فتكون واجبة بتبع الوجود، فالوجود لا يكون عارض الماهية لأنه أصل الماهية هي المنتزعة منه، وإذا كان هناك شيء يعرض على شيء بناء على أصالة الوجود فهو عروض الماهية على الوجود وهذا العروض ليس خارجياً بل بمعنى الانتزاع.

س: يعني تقولون: إن المصنف قد غفل عن مبناه إذ يقول: «إن الوجود عارض الماهية تصوراً واتحدا هوية» الذي يدل على أن الوجود يعرض الماهية في الذهن والماهية تعرض على الوجود في الخارج وهنا يقول: الوجود يعرض على الماهية في الخارج.

الأستاذ: لا يصح القول إن المصنف إلى هذا الحد ابتعد عن مبناه بحيث تصور أن الوجود يعرض واقعاً على الماهية لأن القائل بأصالة الماهية يقول بأن الوجود ينتزع لكن هذا المنتزع يحتاج إلى منشأ انتزاع، فإما أن يكون الذات أو أمراً خارجاً عن الذات، غاية الأمر أن المصنف عبر هنا بالعروض.

س: كيف التزم اللاهيجي بأصالة الماهية مع أنه من تلامذة الملا صدرا؟

الأستاذ: في نظري، لم يكن اللاهيجي شخصاً متأملاً، وفلسفة الملا صدرا، فلسفة لم يدركها تلامذته كما ينبغي. وأبرز تلامذته الفيض واللاهيجي، الفيض في كتاباته الفلسفية تبع أستاذه مائة بالمائة وهذه التبعية هي إلى حد أن الإنسان لا يدري هل الفيض هو مجرد ناطق بهذه الأمور أم أنه أدرك شيئاً منها لأن كتبه محض تلخيص لآثار الملا صدرا لا أكثر. وعلى عكسه اللاهيجي الذي كان متأثراً بالشيخ (ابن سينا) أكثر من الملا صدرا ولم يدرك ما كان يجب أن يدركه. والأغا جلال الأشتياني يدافع بقوة عن اللاهيجي.

س: هل استعمل في فلسفة أرسطو لفظ الماهية مقابل الوجود؟

الأستاذ: لا، حتى في العصر الإسلامي لم تستعمل كلمة الماهية، نعم استعملوا لفظ الوجود وعبروا عنه بالهوية.

وحدة وكثرة الوجود

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم
مراتباً غنى وفقرأ تختلف كالنور حيثما تقوى وضعف
تعتبر هذه المسألة من أهم المسائل التي كانت بمعنى من المعاني محل
بحث دائم.

تاريخ المسألة:

هذه المسألة بعنوان وحدة وكثرة الوجود وبهذا الشكل الذي نراه الآن لم تكن مطروحة قبل الملا صدرا، أي في كتب الفارابي أو أبي علي والأسس التي دعت إلى طرح مسألة أصالة الوجود دعت أيضاً إلى طرح مسألة وحدة وكثرة الوجود، ومن تلك الأسس العرفان. والشخص الذي طرح هذه المسألة في العرفان تحت اسم وحدة الوجود هو محيي الدين في القرن السابع الهجري وقبل محيي الدين كانت مسألة الوحدة مطروحة في العرفان لكن لم يستطع أهل النظر إلى الآن الجزم بأن وحدة العارف هل هي وحدة شهود أم هي واقعاً وحدة وجود. أي أن الوحدة التي يبحثها العرفاء هل هي من جهة إنسانية محضة بمعنى أن العارف يصل إلى مقام لا يرى فيه إلا الله، وحسب قول سعدي: «يصل الآدمي إلى حيث لا يرى إلا الله» أم أنه في الواقع لا وجود إلا لله. وهاتان المسألتان مختلفتان، فتلك تعتمد على أن الإنسان

العارف من عشقه العرفاني - وخاصة العشق أن لا يرى غير الواحد - لا يرى إلا المحبوب ولا يرى غيره حيثما ينظر - وهذه الحالة أيضاً قد تحصل في حب إنسان لآخر - فهل المسألة هي كذلك أم أنهم واقعاً كانوا معتقدين بوحدة الوجود؟ يرى البعض أن العرفاء القدماء مثل عرفاء القرن الثالث والرابع وإن تحدثوا عن وحدة الوجود لكنهم لم يريدوا شيئاً أكثر من وحدة الشهود ولم تكن هناك رؤية عرفانية للعالم على أساس وحدة الوجود. لكن يعتقد آخرون أن العرفاء ينظرون واقعاً إلى وحدة الوجود لكن لم يكن عندهم تعبير فلسفي يدل عليه، وما فعله محيي الدين هو أنه عبّر عن هذا المعنى بتعبير فلسفي واستطاع أن يضعها في قالب يأنس به الذهن والفكر، أي ما كانوا يدركونه بالمكاشفة صبه في قالب يأنس به الفكر^(١)، ثم بعد محيي الدين صارت لهذه المسائل من مسائل الوجود شيئاً فشيئاً ذات شعب في فلسفة المشاء والإشراق والكلام، حتى فتح باب من العرفان إليه، وقد دخلت بشكل خاص في فلسفة الملا صدرا، إذن لا شك في أن مسألة وحدة الوجود لها منشأ عرفاني، أي ما طرحه الملا صدرا في وحدة الوجود ليس من ابتكاراته بل جاء من العرفان، غاية الأمر أن الملا صدرا كان منتهى فته أنه استطاع أن يجعل لها أسساً فلسفية محكمة يقبلها من جهة فكرية كل فيلسوف بشكل كامل. حتى أن الملا صدرا طرح تحت عنوان «نقاوة» - أي خلاصة - مطلباً خلاصته عين كلام القيصري في شرح فصوص الحكم، فكل ما كان قد ذكره مسبقاً هو شرح فلسفي لهذا

(١) س: في غير هذه الصورة أي إذا لم تكن لهذه الوحدة حقيقة فإن شهودهم يكون توهماً. الأستاذ: لا، لا بصير هذا توهماً، لأن هذا المطلب على أساس أن العارف يرى الوصول إلى الله فقط من جهة أنه المحبوب الوحيد وكل محب لا يرى إلا محبوبه لا أن العاشق يريد أن يرى غير المحبوب فيشبه ويرى المحبوب بل هو أصلاً لا يريد أن يرى غيره كما يريد أن يقدم للناس نظرة كونية فالعارف يقول: إن النظرة العرفانية للعالم هي النظرة إلى شيء حقيقته وحدة الوجود وإن لم يكن عندهم هذا التعبير. طبعاً يمكن استفادة هذا المعنى من عبارات كثيرة وإن لم يذكر في كلماتهم هذا اللفظ وهذا الاصطلاح.

المطلب الذي ذكره العرفاء. لكن بين الفلاسفة^(١) لم يكن هناك بحث لا باسم وحدة الوجود ولا في أجواء وحدة الوجود. نعم طرحت مسألة وحدة الكون بين الفلاسفة حتى عند فلاسفة اليونان لكن مسألة وحدة الوجود لم تكن مطروحة، وإذا كنا نحن الشرقيين نعبّر عن ذلك بوحدة الوجود فهو غلط. نعم وحدة لكن ليست وحدة وجود بهذا المعنى. وعلى كل حال فقد كان هذا المطلب في فلسفة الهند وغير الهند وأن عدة اعتقدوا بنوع وحدة في عالم الوجود. وبناء عليه فهنا مسألتان:

١- وحدة الحقيقة.

٢- وحدة الوجود.

ووحدة الحقيقة تعني أن الحقيقة هي شيء واحد وأما أن هذه الحقيقة عند التحليل ما هي، فهل هي من سنخ الوجود بذلك المعنى الذي نفككه عن الماهية أم من سنخ الماهية؟ إن أياً من ذلك ليس مطروحاً. فالمسألة هي أن الحقيقة شيء واحد وكل ما يراه الإنسان هو تجلٍ له، وكل ما هو موجود هو من تجليات تلك الحقيقة، حتى أن البعض قال بنوع وحدة في الوجود المادي

(١) س: إذن تقولون إن أول مرة طرحت مسألة الوجود بشكل فلسفي عند الملا صدرا. الأستاذ: نعم.

س: يعني لم تكن في كلام الخواجة نصير وغيره؟

الأستاذ: لا، أبداً. أصلاً لم تطرح هذه المسألة بهذا المعنى في كلمات الفلاسفة. مسألة اشتراك الوجود كانت بحثاً مستقلاً مطروحاً، لكن البحث فيه عن المفهوم، كما كان مطروحاً أيضاً في زمان أرسطو أيضاً أما وحدة الوجود فلا.

س: للمير السيد الشريف رسالة صغيرة باسم رسالة وحدة الوجود.

الأستاذ: نعم، والخيام أيضاً عنده رسالة لكن لم يصلوا إلى بحث مسألة وحدة الوجود لا في رسالة الخيام ولا في رسالة المير السيد الشريف وقد رأيت رسالة الخيام كما رأيت رسالة المير في مكتبة المجلسي وكانت كما حدثت أي أنني حدثت من وجهة تاريخية أنه طرحت المسائل التي كان يمكن طرحها في زمان المير وما عداها لم يطرح وعندما اطلعت على هذه الرسائل رأيتها موافقة لحديثي.

بهذا المعنى وأن الحقيقة مادة والمادة هي أيضاً في ذاتها حقيقة واحدة وأن هذه الكثرة التي ترى في المادة ليست حقيقية . طبعاً هذه مسألة في حد ذاتها فيبحث في مدى إمكانية المادة أن تكون من هذا القبيل وهذه المسألة لها محلها، لكن القائل بوحدة الوجود المادي يعتبر هذه الكثرة غير حقيقية بل مجازية وهي بمنزلة شؤون وتجليات لتلك الحقيقة . فالعالم كله - سواء كان متناهي أم لا - حقيقة واحدة نسميها الجسم الذي نعرفه بالشيء الذي له حيز، وهذه الكثرات في الجسم ليست حقيقية، مثلاً هذا الكتاب شيء والهواء المجاور له شيء آخر فنعتبر ذلك مادة وهذا مادة أخرى أو أن نلتزم مثلاً بأن الهواء هو عدة ذرات وملتزم بالخلاء . لكن يمكن لشخص أن يقول: هذا اشتباه من الذهن فإن واقعية هذا الكتاب وواقعية هذا الهواء واحدة والاختلاف هو في أن هذه المادة الواحدة منقبضة في مكان ومنبسطة في مكان آخر وهذه الورقة إذا مددناها أكثر تصير الهواء وهذا الهواء إذا جمعناه يصير ورقة، فالورقة والهواء ليسا شيئين بقرب بعضهما بل مظهران لشيء واحد، فهما واقعاً جسم واحد متصل واعتبارهما منفصلين اشتباه لكن لا مانع أن يكون الشيء الواحد ذا مراتب مختلفة ففي مرتبة يكون تراكمه أقل وفي مرتبة يكون تراكمه أكثر .

والملا صدرا نفسه طرح هذه المسألة في باب الفصل والوصل من مباحث الجوهر والعرض بشكل احتمال وأنا هل نستطيع القول إن جميع أجسام العالم هي جسم واحد لا أكثر بينها وحدة اتصال واقعي والانفصال خيال . وحتى يتضح الأمر للذهن نذكر مثلاً: يقولون إنه قد يكون في عمق البحر نهر جارٍ، وانظروا الآن للمسألة من جهة نظر القدماء لا نظريات اليوم التي تعتبر أن البحر مجموعة «مولوكولات» منفصلة عن بعضها، فعلى رأي القدماء البحر كله أمر واحد، لكن قسماً من هذا البحر يتحرك في داخله تحت ضغط ما، فلماذا لا تكون أجسام العالم شيئاً واحداً تتحرك في طي بعضها . والفرص أن هذه بنفسها وحدة . وإذا أنكروا شخص عالم ما وراء المادة ثم قال إن تمام المواد

منفصلة عن بعضها، في العناصر بشكل عناصر، وفي المركبات بشكل مركبات وكل عنصر هو ذرات نفرض في داخله فراغات وملاءات، لكان ذلك من اشتباهات ذهنه وليس في الواقع إلا جسماً واحداً واسعاً له مراتب مختلفة. إن هذا الشخص قائل بوحدة الحقيقة، لكن الحقيقة المادية.

والخلاصة أن مسألة وحدة الحقيقة غير مسألة وحدة الوجود التي يقولها فلاسفتنا. وهذا البحث يوصلنا إلى أن الأشياء ذات جهتين: وجود و ماهية ثم يفكك بينهما وأن أحدهما يجب القول إنه حقيقة والآخر انتزاع الذهن ويجب اعتبار أن الوجود هو الحقيقة والماهية مجاز، ثم يقع البحث في هذه الحقيقة، هل هي واحدة ينتزع منها ماهيات مختلفة أم أن هناك حقيقة مع كل ماهية لا ارتباط لها مع سائر الحقائق ولا نسخة بينها؟ فهذه النظرية في الوحدة لن نصل إليها ما لم ننته من بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية. نعم قد نصل إلى أنواع أخرى من الوحدة لكن هذه لا، إذن لا يصح أن نعتبر كل نظرية وحدة في العالم هي وحدة وجود^(١).

(١) كان مسألة وحدة الوجود شكلت لغزاً لا يحل عند الفروغي وحيشما يصل إلى لغز لا ينحل يقول: هذا نوع وحدة وجود - وقد جمعت هذه الموارد - وهذه القضية تذكر الإنسان بمثل كان يذكره البروجردى، فقد كان البروجردى يقول بنظرية بديعة في المعاني الحرفية. وكان قد سمع أن شخصاً يقول إن هذه النظرية نظرية الشيخ هادي الطهراني لا السيد البروجردى، والشيخ المذكور ذو نظريات خاصة عجيبة فراجع البروجردى كتاب الشيخ هادي ليرى لعله واقعاً كان يقول بهذه النظرية فرأى أن مثل هذه النظرية غير موجودة عنده ثم في مجلس الدرس قال: كانوا في القديم ينسبون كل عمل محير للعقول إلى الجن لأنه قد ارتكز في الأذهان أن الجن كانت مسخرة للنبي سليمان وكانوا يعملون له ما لم يستطع الآخرون فعله، أي يعملون ما يحير العقول، فصار الناس يقولون عن كل عمل محير للعقول إنه من بناء النبي سليمان. والشيخ هادي قد تكلم بكلام عجيب وغريب فإذا سمع كلام غريب عجيب ينسب إليه من دون أن تراجع كتبه.

والمرحوم الفروغي كانت مسألة وحدة الوجود عنده لغزاً وإذا وصل إلى لغز لا حل له يقول: هذا نوع وحدة وجود والحال أنه ليس كذلك.

والمصنّف هنا قام بعمل لم يقدم عليه الملا صدرا بهذا التعبير وبهذه الصراحة. وهذه من خصوصيات المصنّف نفسه. وذكر تاريخاً للمسألة وبدأ في أن الفهلوليين - أي حكماء إيران القدماء - كانوا قائلين بوحدة الوجود، ومن أدلة هذا الكلام، كلام شيخ الإشراق الذي طرح نظرية في النور، ذكر الفلاسفة نظيرها في الوجود، قال إن النور حقيقة واحدة ذات مراتب. فناقش الملا صدرا وأمثلة هذه النظرية وردوها مع توجيههم لها بتوجيه ما. وشيخ الإشراق يصرح بأن الوجود أمر اعتباري ومع ذلك يقول إن النور حقيقة ذات مراتب والنور الحسي مرتبة من مراتب حقيقة النور^(١)، وهذا لا يمكن أن يتم إن كان مقصوده من النور الوجود إذ لو كان كذلك فلماذا هذا الإصرار عنده على كون الوجود أمراً اعتبارياً. فإذن هو قائل بوحدة الحقيقة لكنه لم يتوصل إلى أن تلك الحقيقة الواحدة في هذا العالم هي حقيقة الوجود، بل اعتقد أن

(١) س: أليس من باب التمثيل تشبيه الوجود بالنور؟

الأستاذ: لا، لو كان كذلك لذكر هذا على الأقل في باب الوجود.

س: لماذا انجز إلى بحث النور؟

الأستاذ: بحث النور بحث جميل جداً وقد فسّر بشكل جيد، فقد وصل إلى شأن من شؤون الوجود وهو الظهور فأدرك أن في العالم حقيقة ظاهرة بذاتها مظهرة للأشياء، غاية الأمر أننا نتخيل أن هذه الحقيقة هي النور الحسي وإلا فإن أصل حقيقة النور مقياس أعم ومعنى أوسع والنور الحسي مرتبة من مراتبه. فقسّم النور إلى العقول والنور الباهر والنور القاهر ونور الأنوار وأمثال هذا الكلام، ولعلّ تمسكه بكلمة النور بسبب الفكر الذي كان موجوداً في إيران القديمة حول النور والظلمة لكنه أخرج الظلمة بذلك المعنى من عالم الوجود أو أنه طبقها على الأجسام. طبعاً هو يرى أن الأجسام نور لكن يسميها بالنور القاسر لأنه لا يريد أن يقول إنّ الأجسام عدم مطلق بل هي عنده نور.

س: أليس يريد القول: الوجود نور والماهيات ظلمة؟

الأستاذ: لا أبداً فإن النور عنده ماهية خاصة من الماهيات ينير جميع الماهيات الأخرى.

س: يعني أنه أخذ المفهوم الذي عندنا من النور الحسي وعمّمه إلى مساحة أوسع؟

الأستاذ: نعم، لكن تصوره عن النور هو تصورنا عن الماهيات حيث يكون الوجود اعتبارياً عارضاً لها.

تلك الحقيقة القائل بوحدها هي النور . فاعترض عليه صدر المتأهلين بأن كل ما تذكره عن النور من شؤون الوجود لا من شؤون النور بل إن النورية نفسها من شؤون الوجود، وهنا أمر ذكره شيخ الإشراق وإن لم يذكره في محله لكنه كلام صحيح إذا وضع في مكانه المناسب، وسنصل إليه أيضاً في هذه المنظومة وهذا الكلام الصحيح هو أنهم وقبل شيخ الإشراق جعلوا التمايز بثلاثة أنحاء وأضاف إليها شيخ الإشراق نحواً رابعاً . والأنحاء الثلاثة هي :

١- التمايز بتمام الذات بأن لا يكون بين الشئيين أية جهة اشتراك مثل المقولات فالكم لا يشترك أبداً مع الكيف فهما متباينان بتمام الذات .

٢- التمايز بجزء الذات أي يشترك الشئان في جزء من الذات ويتميزان بجزء آخر مثل الماهيات التي تشترك في الجنس وتختلف بالفصل .

٣- التمايز بالعوارض والمشخصات الفردية والاشترارية بتمام الذات مثل أفراد النوع الواحد التي تشترك في الماهية النوعية وتختلف بالمشخصات مثل فردين من الإنسان .

٤- شيخ الإشراق قال ما هنا قسم رابع يمكن قوله في الماهيات وهو أن يشترك الشئان بتمام الماهية ويختلفان بالشدة والضعف والنقص والكمال، فيمكن مثلاً أن يكون هناك فردان للإنسان ما به الاشتراك هو الإنسانية، ويكون ما به الاختلاف هو أيضاً الإنسانية فهذا إنسان وذاك إنسان أتم أو ذاك أنقص، فما به الاشتراك عين ما به الامتياز . هذا هو كلام شيخ الإشراق لكنه صرح أنه بناء على هذا لا يصح ما ذكره المشاؤون من عدم التشكيك في الماهيات بل التشكيك فيها صحيح . وهذا الكلام قد قبل فيما بعد مع تعديل له، فقبلوا هذا القسم الرابع لكنهم ذكروا أن كون التمايز بالنقص والكمال في ذات الماهيات محال بل الماهيات لا تقبل التشكيك والذي يقبله هو حقيقة الوجود، فالأنحاء الثلاثة الأولى من التمايز ثابتة في الماهيات أما الرابع فمن مختصات الوجود . إذن عندما يصرح شيخ الإشراق بأن هذا النوع من التمايز

في الماهية جازز على خلاف ما ذكره المشاؤون، لن نستطيع بعد توجيه كلامه والمطابقة بين كلامه وبين ما ذكره الفلاسفة القائلون بأصالة الوجود وأحياناً العرفاء في باب حقيقة الوجود، والقول إن كلام شيخ الإشراق له منشأ في إيران القديمة ثم القول:

«الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم».

لا، هذا غير صحيح. طبعاً المصنّف هو من المصلحين وسنصل خلال بيتين أو ثلاثة أبيات إلى هذه الخصوصية للمصنّف. والمصلح هو الذي إذا سمع كلاماً يحاول جهده أن يوجهه ويوجد له محملاً صحيحاً ولو كان على خلاف نص ذلك الشخص، وهذا بنفسه أسلوب وطريقة، والبعض طريقتهم عكس ذلك، فإذا سمعوا كلاماً صحيحاً يسعون إلى توجيهه بوجه باطل حتى يتمكنوا من الاعتراض عليه. نحن لا نريد أن نقول إن المصنّف اشتبه ولم يدرك ذلك الأمر بل هذه هي طريقته وهذا إغماض نظر وهذا كثير من المصنّف بشكل خاص. الملا صدرا له أحياناً هذا الإغماض لكن ليس بشدة المصنّف^(١).

الأقوال في وحدة الوجود^(٢):

في وحدة وكثرة الوجود ثلاث نظريات^(٣):

(١) س: لعل هذا من شبهة تقوأم.
الأستاذ: البعض طبيعته ذلك، نعم له ربط أيضاً بالتقوى من باب «احمل فعل أخيك على أحسنه».

(٢) س: هل هناك خلاف في وحدة مفهوم الوجود؟
الأستاذ: لا، وإذا قلنا بحقيقة الوجود جرى بحث الوحدة والكثرة وإلا فلا محل للبحث.

(٣) لا بأس بذكر تمام الأبيات هنا حتى تكون على بينة من الأمر:
الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم
مراتباً غنى وفقراً تختلف كالنور حيثما تقوى وضعف
وعند مشائية حقائق تباينت وهو لدي زاهق
لأن معنى واحداً لا ينتزع مما لها توخذ ما لم يقع
وهنا تنمة لعلنا نذكرها في محل آخر. (المترجم).

۱- النظرية التي تقدم ذكرها والأفضل تسميتها بوحدة الشهود لا وحدة الوجود. وإن لم نقل إن المقصود من وحدة الوجود في كلمات العرفاء من الطبقة الأولى، هو وحدة الشهود وجب قول ذلك بالنسبة إلى الطبقة الثانية منهم بل وحتى مثل القشيري، فالقشيري يأبى القول إن مقصود العرفاء السابقين عليه من وحدة الوجود وحدة حقيقة الوجود، وهو يصّر على أنهم لا يريدون إلا وحدة الشهود. وعند سعدي أيضاً في بستانه وحدة وجود لكن هذه يجب تسميتها وحدة الشهود أو وحدة المشهود:

طريق العقل ليس إلا عوجاج في اعوجاج وليس عند العارفين من شيء إلا الله^(۱)
 يمكن قول ذا الكلام للعارف بالحقائق لكنه مشكل لمن هو من أهل القياس
 إذ ما السماء وما الأرض ومن هم بنو آدم والوحوش وإبليس
 ثم يقول:

أقبل واختريا أيها الحاذق أقول جوابك إن أعجبك
 فالوديان والبحار والجبال والفلك وإبليس والبشر والوحوش والملك
 كلهم مهما غدوا فهم أقل من أن يأخذوا مع وجوده اسم الوجود^(۲)
 وهذا معناه أن المتناهي لا يقاس بغير المتناهي فإن كان هو موجوداً فهي ليست موجودة، لكن ليس هذا نفيّاً واقعياً بل كلامه هو هذا:

كلهم مهما غدوا فهم أقل من أن يأخذوا مع وجوده اسم الوجود
 ۲- نظرية كثرة الوجود، التي تعتبر أن هناك وجودات بعدد الموجودات دون أن تكون هناك أية سنخية واشتراك بين وجود ووجود، والاشترك هو

ير عارفان جز خدا هیچ نیست
 ولي خودره گیرند أهل قیاس
 بني آدم وديو وود کیستند
 جوابت بگویم گر آید پسند
 پری، آمیزاد وديو ومملك
 که باهستی اش نام هستی برند

(۱) ره عقل جزبیج دربیج نیست
 توان کفتن این باحقائق شناسی
 که پس آسمان وزمین چیستند
 (۲) پسندیده بگزیده أي هو شمند
 که هامون ودریا وکوه وفلک
 همه هرچه هستند از آن کمترند

فقط بين الماهيات . الماهيات وحدها يمكن جمعها في مقولة لكن كل حقيقة وجودية هي بتمام الذات حقيقة مغايرة لكل حقيقة أخرى . طبعاً لم يقل أحد من الحكماء هذا الكلام بهذه الصراحة لكن الملا صدرا وأمثاله قد استفادوا هذا المعنى من بعض كلمات المشائين . وقد ذكرنا سابقاً أنه لما لم تكن مسألة أصالة الوجود مطروحة فهذا يعني أن هذه المسألة لم تكن مطروحة أبداً بهذا الشكل . لكن هذه المسألة قد حسبت على المشائين وطبعت باسمهم وأنهم قائلون بكثرة الوجود . والمصنف أيضاً ينسب إليهم ذلك بقوله : وعند مشائية حقائق تباينت^(١) .

٣- في باب وحدة الوجود هناك نظرية العرفاء ، وهم قائلون بوحدة الوجود وأنه لا كثرة في حقيقة الوجود بل الوجود واحد محض وهذا قهراً يساوي الوجوب بالذات لأن حقيقة الوجود تساوي الوجوب الذاتي ، وقهراً تساوي ذات الحق ، إذن «ليس في الدار غيره من ديار» بتمام ما للجمله من معنى . وإذا تساهلوا جداً اعتبروا العالم مظهراً وشيئاً تجلت فيه حقيقة الحق لا أنه ذات ظاهرة . وهذا الكلام بدأ بهذه الصراحة من محيي الدين إذ يقول : «العالم غائب لما ظهر قط والله تعالى ظاهر ما غاب قط» . طبعاً الفيلسوف مع عقله الفلسفي لن يتأثر أبداً بهذا الكلام ولا يستطيع نفي الكثرات المحسوسة كلية بحيث يقول : المادة غير موجودة ، الحركة غير موجودة . . . وبعبارة أخرى هذه النظرية بهذا المعنى وبهذا الشكل لا تقبل التوجيه الفلسفي .

٤- العرفاء أيضاً عندهم رأي آخر يمكن إرجاع كل منهما إلى الآخر ، وهو أن حقيقة الوجود واحدة لكنها وحدة في عين الكثرة وكثرة في عين الوحدة ، واحدة ذات مراتب لا أنها أمور متباينة كما يقول المشاؤون ولا

(١) س : هذه النظرية مرتبطة باشتراك الوجود لفظاً عند المشائين؟

الأستاذ : لا ، بل هم قائلون بالاشتراك المعنوي للوجود والقول بالاشتراك اللفظي كلام ضعيف جداً وهو للمتكلمين .

وحدة محضة بحيث تنفي حتى الكثرة بحسب المراتب، بل الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة، وكل مرتبة هي عين الحقيقة لا شيء آخر، لأن المراتب لا تتم أصلاً من دون سنخية فإن المباين ليس من مراتب المباين.

والذي قبله الفلاسفة من هذه النظريات في الوحدة والكثرة للوجود هي هذه النظرية «الوجود حقيقة ذات مراتب» مرتبة غنية ومرتبة فقيرة، مرتبة شديدة، ومرتبة ضعيفة، بل بين المرتبة الشديدة والمرتبة الضعيفة مراتب متعددة. وهذه الشدة والضعف مرتبطان بينوع الوجود الذي هو ذات الحق، كلما تحقق البعد عنه كلما ازداد الفقر والضعف. فالفلاسفة قبلوا هذه النظرية لكن خطوا خطوة متقدمة وتوصلوا إلى نظرية ألطف، فقد توصل الملا صدرا ونظراؤه من الفلاسفة إلى نوع وحدة وجود هي ألطف إلى حد ما، لكن لم يلتزموا بوحدة الوجود العرفانية النافية لأي نحو من الكثرة.

بيان فلسفي لنظرية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة:

لنرى ما هو البيان الفكري الفلسفي في هذا المجال. وأول خطوة هي أن نرى هل هناك في العالم حقيقة واحدة ذات مراتب أم لا. ولا شغل لنا الآن مع الوجود. ومعنى وجود حقيقة ذات مراتب أن هذه الحقيقة ثابتة في هذه المرتبة وفي المرتبة الأخرى أيضاً، فما به الاشتراك وما به الامتياز بين هاتين المرتبتين هو شيء واحد، فما به الاشتراك عين ما به الامتياز. فبهذا النحو يجب طرح المسألة فهي هناك شدة وضعف أم لا؟ قد يقول قائل: لا وجود لذلك وكل ما نسماه شدة وضعف هو شيء واحد موجود في الشديد والضعيف لا فرق بينهما إلا في أن الشديد اختلط بشيء آخر ونحن نتصور أنه شديد. ففي البياض مثلاً البياض والأشد بياضاً كلاهما بياض، هذا بياض خالص وذاك بياض خالص لكن هذا أكمل من ذاك في البياض، هنا قد يقول شخص: هذا الكلام غير صحيح فالبياض الواقعي هو الشيء الموجود في الضعيف والشديد لا أكثر لكن أضيف إلى ذلك الآخر شيء غير البياض امتزج

به وتخليتم أن البياض صار أشد: والأضعف هو بياض اختلط بشيء آخر كأن يختلط بلون آخر فتخليتم أنه أضعف بياضاً. والأمر في الحركة أوضح بكثير، ولنفرض شيئين يتحركان بسرعة معينة وثابتة كسيارة مثلاً تسير كيلومتر في الدقيقة وسيارة أخرى تسير بسرعة ٢ كيلومتر في الدقيقة وكلاهما حركة، لكن قد يقول شخص إن الحركة في إحداها هي سرعة الكيلومتر في الدقيقة والتي تسير بسرعة ٢ كيلومتر في الدقيقة نصفها حركة والنصف الآخر طفرة، أي نصف سيرها حركة والنصف الآخر طوته بطفرة سريعة^(١). وطبعاً هذا محال. أو قد يقول شخص إن الحركة هي سرعة ٢ كيلومتر في الدقيقة والسيارة التي طوت كيلومتر في الدقيقة قد طوت نصف هذا الزمان بالحركة وكانت في النصف الآخر ساكنة وأنتم تتخيلون أنها تحركت كل هذه المدة. فإذا التزم أحد بالسكنات فإن الحركة لن تقف عند مرتبة، فإذا طوى ذلك الشيء في الدقيقة كيلومتراً واحداً فيمكن أن تكون تلك قد طوت في الدقيقة نصف كيلومتر والأخرى قد طوت في الدقيقة ربع كيلومتر وثالثة قد طوت متراً ورابعة قد طوت ١ سنتم وخامسة ١ ملم وحينئذٍ علينا أن نقول إن هذه الحركات عندها سكنات بحسب سرعتها. فلاحظوا الآن النقطة المقابلة، هناك أشياء سرعتها سرعة النور وهناك أشياء تطوي في الدقيقة مسافة صغيرة جداً، وبين هاتين الحركتين هناك مراتب مختلفة من الحركة، فإن قلنا إن الحركة الواقعية هي تلك التي بسرعة النور والباقي كان ساكناً خلال هذا الوقت فالشيء الذي يطوي ملم واحداً في الدقيقة قد تحرك بسرعة النور وبقيت ساكنة خلال هذه المدة وإنما نحن تخيلنا أنها تتحرك لكن هذا المورد لا تلتفت إليه العين (وهو ما إذا طوى الشيء في الدقيقة مليمتر واحداً). والأمر نفسه فيما يمكن ملاحظته، فأنا مثلاً أتحرك في الدقيقة من هنا حتى هناك فبناء على هذه النظرية يجب القول إنني سرت بسرعة النور وفي الآن

(١) والمقصود، الحركة في زمان صفر.

الأول قد وصلت لكن العين لا تلاحظ ذلك وكنت اتخيل أنني أتحرك كل هذه المدة. إن هذا المطلوب لا يمكن قبوله أصلاً.

فهل حقيقة الحركة هي ذلك أم أن الحركة حقيقة تقبل الشدة والضعف، فالحركة البطيئة حركة مستمرة والحركة السريعة حركة مستمرة، وتلك السريعة حركتها أشد أي السرعة شدة في الحركة لا أنها حركة ممزوجة بغير الحركة، البطء هو ضعف في الحركة لا أنه حركة ممزوجة بغير الحركة.

هذا مطلب ومنه نريد الدخول في مسألة التقدم والتأخر، فهل هناك تقدم وتأخر في العالم أم لا؟ الجواب نعم، ومن أوضحها التقدم والتأخر الزمانيان، ومع الغض عنه فهناك تقدم وتأخر بالرتبة والشرف وغيرهما، وإذا كان في العالم تقدم وتأخر وجب أن نعلم أنهما على أساس أن شيئين يشتركان في جهة ويختلفان في ذات الجهة، فإذا ثبت هذا نتساءل هل معنى التقدم والتأخر، والشدة والضعف، يرجع إلى أن ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز أم لا؟ الجواب نعم. ثم نتحدث عن الشيء الذي يمكن أن يكون ملاكاً للتقدم والتأخر. ثم نبحث في الماهيات فنرى أنها لا تقبل التشكيك وهذا يعني أن باب الماهيات خارج عن باب الشدة والضعف، التقدم والتأخر. فنصل إلى الوجود فإن كان حقيقة واحدة بسيطة كما يقول العرفاء فلا تصح الشدة والضعف حينئذٍ ولا يصح التقدم والتأخر فيه، إذ لا معنى لأن تقول: يتقدم الشيء على نفسه. وإن كان الوجود كما يقول المشاؤون حقائق متباينة لا جهة اشتراك بينها فلا معنى أيضاً للشدة والضعف، التقدم والتأخر. فهناك إذن في الكون حقيقة هي ملاك التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر. فحتى الغنى والفقر يرجعان إلى هذه الحقيقة^(١). والعلية والمعلولية

(١) س: وماذا عن النقص والكمال؟

الأستاذ: النقص والكمال كذلك، فما لم يكن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز فلا معنى للنقص والكمال، مثل أن نقول: هل الصفرة أكمل أم «شفاء» أبي علي؟ مع عدم وجود شيء =

التي يدركها الفيلسوف ليست إلا كون المعلول من شؤون العلة ولا تفرض بنحو آخر. وعليه فإذا طوينا المقدمات التالية:

١- في الكون نقص وكمال، غنى وفقر، شدة وضعف، تقدم وتأخر.

٢- لا يمكن تحقق أي من هذه الأمور ما لم يكن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

٣- الماهيات لا تقبل التشكيك.

٤- لو كانت الوجودات حقائق متباينة فكل ما ذكر في المقدمة الأولى لا معنى له إذ لا جهة اشتراك حينئذ. فنصل إلى نتيجة هي أن جميع هذه الحقائق هي حقيقة الوجود فقط^(١).

= مشترك بينهما، فالصحيح أن يقارن كتاب «الشفاء» لأبي علي مع شيء يقبل المقارنة معه أي بينهما جهة اشتراك. كما أنه إذا كان بين الشيتين جهة اشتراك لكن كانت جهة الاختلاف غير جهة الاشتراك فلا معنى أيضاً للنقص والكمال، مثل أن يقول شخص: هل «شفاء» أبي علي أكمل أم الكتاب الفلاني الفارسي غير الفلسفي؟ فمع وجود جهة اشتراك لكن لم تكن جهة الامتياز عين جهة الاشتراك لا معنى للنقص والكمال. نعم إذا قلنا هل كتاب «شفاء» أبي علي أكمل أم أسفار الملا صدرا فالسؤال حينئذ صحيح. فهما مشتركان في الفلسفة ويكمن النقص والكمال في الفلسفة أيضاً. فالنقص والكمال يرجعان أيضاً إلى هذه الحقيقة، فما لم يكن هناك مثل هذه الحقيقة فلا معنى للنقص والكمال.

(١) س: ماذا إذا اعتقد أحد بالتقدم والتأخر الزمانيين وأنكر سائر أنحاء التقدم والتأخر؟

الأستاذ: يكفي القول بالتقدم والتأخر الزمانيين لأن التقدم والتأخر الزمانيين يرجعان إلى القوة والفعل، فإن التقدم والتأخر الزمانيين يرجعان إلى الزمان والأزمنة تتقدم على بعضها باعتبار حقيقة الزمان، والزمان يرجع إلى حقيقة الحركة والحركة التي تتقدم بعض مراتبها على بعض ترجع إلى القوة والفعل وهذا تشكيك، فإن القوة من مراتب الفعلية والفعل من مراتب القوة، وإلا فالزمان ليس إلا امتداداً. فهذا الكتاب مثلاً له بعد لكن التقدم والتأخر في الجسم اعتباريان، أي نقول إن أول هذا الكتاب متقدم على أول ذلك الكتاب. ومعنى أن التقدم والتأخر اعتباريان أن ذلك بالنسبة لما تقيسه، فإذا كنا شخصين جالسين مقابل بعضنا وبيننا كتاب فإذا لاحظت الشخص المقابل تقول هذا القسم من الكتاب متقدم عن ذلك القسم، أما إذا لاحظت جهتي تقول هذا القسم من الكتاب الذي هو لجهتي متقدم على ذلك القسم الذي =

= هو لجهته . لكن الأمر ليس كذلك في الزمان ، فأمس متقدم على اليوم ليس بالاعتبار وتقدم اليوم على الغد ليس بالاعتبار ولا نستطيع بأي وجه اعتبار اليوم متقدماً على أمس لأن هذا التقدم يستند إلى الحركة من القوة إلى الفعل وهذا ليس أمراً اعتبارياً بل أمر واقعي . وهذا هو الأمر وإن كان تحديد ما به التقدم في الزمان مشكلاً جداً . ثم هل بمقدوركم إنكار التقدم بالشرف؟ .

س : ما المقصود من التقدم بالشرف؟

الأستاذ: مثل أن فلاناً أعلم من فلان .

س : هذا تقدم اعتياري .

الأستاذ: ماذا يعني اعتياري؟ .

س : يعني أنه مرتبط بالعقل العملي .

الأستاذ: أبدأ ، لا عقل عملي في ،الأعلمية ، أو مثلاً في التقوى فتقول : فلان أعدل من فلان أو أتقى من فلان ، فإن هذا يعني أن لكليهما ملكة التقوى لكن هذا عنده تقوى أكثر فهو يزيد عليه بالتقوى لا بشيء آخر .

وبناء عليه فالمسألة ليست مجرد تمثيل ، لكن ليتهم طرحوا البحث بالنحو الذي ذكرناه إذ لم يذكره بهذا النحو لا المصنف ولا أي شخص آخر ولا الملا صدرا . وبهذا البيان الذي أذكره تصبح المسألة أوضح بكثير ، وقد ذكرنا في كتاب «أصول الفلسفة» هذا المطلب بنسبة ما . وهذا البيان هو بيان أوضح بكثير أيضاً .

س ١ : هذا البيان فلسفي ، وهم غالباً يقولون إنه مثل النور نور أقوى ونور أضعف ولا يذكرون لذلك بياناً فلسفياً .

س ٢ : حتى تشبيه الوجود بالنور قياس مع الفارق . صحيح أن النور ظاهر بنفسه ، مظهر لغيره ، لكن هذا لا يعطي الوجود لذلك .

الأستاذ: نعم فهذا النور الحسي هو بنفسه شيء وماهية مثل الماهيات الأخرى وذو وجود . وقيمة هذه الأمثلة في أنها أمثلة وليست لها قيمة فلسفية .

وحدة وكثرة الوجود

وعند مشائية حقائق تباينت وهولديّ زاهيق
لأن معنى واحداً لا ينتزع مما له توحد ما لم يقع
كأن من ذوق التآله اقتنص من قال ما كان له سوى الحصص
والحصّة الكلي مقيداً يجي تقيّد جزءً وقيد خارجي
ذكرنا فيما سبق أن مذاهب اليوم وإن كانت تسمّي كل نوع وحدة حقيقة
باسم وحدة الوجود لكن يجب أن يعلم أن هذه الوحدة للوجود هنا هي غير
النظريات الأخرى المطروحة باسم وحدة الوجود. لكن لست أدري هل أن
اصطلاح وحدة الوجود الذي يستعمل في لغة اليوم كان متوفراً في السابق أم
لا؟ وهل كان في العالم القديم - مثل اليونان القديمة - لفظ يدل على وحدة
الوجود أم لا؟ هذا أمر يحتاج إلى مزيد تحقيق^(١).
وعلى كل حال فالحدس هو - كما ذكرنا - أن في البين مسألتين إحداهما

(١) س: لا، هذا الاصطلاح لم يكن موجوداً في العالم القديم وهذا الذي نصطلح عليه بتعبير
وحدة الوجود هو: البانتيومية (Pantne-ism) بان تعني الجميع وتو تعني الله.
الأستاذ: فالبانتيومية تعني الكل إله.
س: نعم هذا هو التعبير الذي يعبر عادة به عن وحدة الوجود^(*).
الأستاذ: وهذا هو الذي كنت قد حدسته.

(*) وإذا راجعت المعاجم للألفاظ الإنكليزية تجد تفسير الكلمة بأنها مذهب وحدة الوجود
والمعنى الآخر الذي يذكر هو «الاعتقاد بحلول الذات الإلهية في كل شيء» (المترجم).

مسألة وحدة الحقيقة والأخرى مسألة وحدة الوجود. وحدة الحقيقة طرحت في اليونان القديمة وفي الهند أيضاً ولعلها كانت مطروحة في أمكنة أخرى من العالم. لكن مسألة وحدة الوجود بهذا النحو الخاص، إذ يحلّل الشيء إلى ماهية ووجود ويعتبر الوجود أصيلاً وأن هذا الأصيل واحد، لا اعتقد أنها طرحت في أي مكان. لذا يجب الفصل بين المسألتين وإن ما يقال له وحدة الوجود عند الآخرين غير وحدة الوجود هذه^(١).

(١) من أين بدأ اصطلاح وحدة الوجود؟

الأستاذ: بدأ قطعاً من محيي الدين فهو اصطلاح منه لكن الذي أسسه بشكل حسن وشرح كلامه بشكل متين تلميذه صدر الدين القنوي.

س: صاحب كتاب الفصوص؟

الأستاذ: لا، الفصوص هو لمحيي الدين وصدر الدين كتب النصوص. ولصدر الدين كتب كثيرة والكتب العرفانية الأصلية هي كتبه، وكان شارحاً جيداً لكلام محيي الدين، وكان محيي كأي مؤسس ليس مؤلفاً جيداً وليس مبيناً جيداً فيأتي شخص يدرك مذهبه بدقة ويشرحه. وكان صدر الدين ربيب محيي الدين الذي كان زوج أم صدر الدين فكان له بمنزلة ابنه. لكنه كان عارفاً مدهشاً ورجلاً مميّزاً شرح أفكار محيي الدين في الكتب المختلفة. وله كتب كثيرة مثل «مفتاح الغيب» الذي شرحه حمزة الفناري باسم «مصباح الأنس» وهو من الكتب الممتازة اليوم وهو كتاب درسي في العرفان في هذه الأعصار الأخيرة.

س: لماذا راج كتاب شرح القيصري إلى هذا الحد؟

الأستاذ: الكثير شرحوا الفصوص كالقيصري الجامي المعروف وعبد الرزاق الكاشاني لكن أفضلها وأكملها شرح القيصري.

س: صدر الدين هذا هو الذي كان معاصراً لمولوي؟

الأستاذ: نعم، وارتباط المولوي بمحيي الدين من خلال صدر الدين، كانا معاصرين وصديقين وكان إمام جماعة فكان يصلي خلفه مولوي، وكانا إذا التقيا يحترمان بعضهما بشكل كبير. ويقال إنه كان بينهما اختلاف ثم تفاهما وعظّما بعضهما، وهناك قصة ذكرت في الكتب وهي أن صدر الدين كان جالساً في مجلس يحضره التلامذة والخواص ثم دخل مولوي إلى المجلس فرمى إليه بمسنده ليجلس عليه فلم يجلس مولوي وقال: لا يليق مني أن أجلس على مسند جلست عليه، فترك صدر الدين المسند أيضاً وقال: ما لا يليق منك لا يليق مني. وما جاء في كلمات مولوي هي اصطلاحات محيي الدين وهذا في الواقع عرفان محيي الدين. وبلا شك فإن العرفان النظري لمولوي هو عرفان محيي الدين مثل: =

= «نحن أعدام مظهر الوجودات أنت الموجود المطلق ووجودنا فهذا لمحبي الدين . وهذه الأفكار وصلت إلى مولوي من محبي الدين . صحيح أن مولوي كان نابغة مميزاً في التفصيل والقصص والتمثيل وتصوير الحقائق لكنه كان واقعاً بشدة تحت تأثير عرفان محبي الدين ، بل ما جاء بعد محبي الدين في بلاد الإسلام أحد إلا ووقع تحت تأثيره . بل يجب اعتبار محبي الدين أبا العرفان الإسلامي .

س : كان صدر الدين القونوي معاصراً أيضاً للخواجة نصير وكانت بينهما مراسلات؟ .

الأستاذ: نعم ، جميعهم كانوا في عصر واحد وأغلبهم مات في زمن متقارب ، فالخواجة نصير توفي في أواخر سنة ٦٧٢ والمولوي في نصف سنة ٦٧٣ والقونوي توفي سنة ٦٧٢ . س : كان صدر الدين من الذين هاجروا إلى قونية وهو نفسه ليس من أهلها؟ .

الأستاذ: يقال إن أصله من قونية ولست أدري بالضبط هل هو من أهل ذلك البلد أم لا ، لكنه ليس إيرانياً على كل حال مثل محبي الدين فهو غير إيراني بل عربي ، ومحبي الدين هو من أولاد حاتم الطائي . وهو طائفي أندلسي ، فطائفي يعني أنه عربي الأصل وأندلسي يعني أنه كان مقيماً بالأندلس ، وكانت أكثر حياته في المشرق الإسلامي وقليلاً ما كان في المغرب الإسلامي ، ومحبي الدين أعجوبة عظيمة ، وكذلك الملا صدرا . ومحبي الدين مثل كل واحد من النواحي لا مجال لأن يقال في حقه إلا أنه عجيب ولا يمكن قول أي شيء آخر . وأغلب هؤلاء الأشخاص لا يمكن حصرهم في أي قالب ، فتارة تراهم في أوج الأوج وأخرى في حضيض الحضيض ولذا نرى أن آراء الناس فيهم متناقضة ولم يقع خلاف في شخص مثل ما اختلف في محبي الدين ، فعده البعض من أولياء الله ، وإنساناً كاملاً والقطب الأكبر ، وبعض اعتبره كافراً مرتدأ وهذا هو حال كلامه ، فبعض كلامه الذي سمع منه من أحط الكلام وبعضه من أسماء . والملا صدرا مثلاً لم يتواضع لأحد مثلما تواضع له ، وأمثال أبي علي هم لا شيء في مقابل محبي الدين ، والعلامة الطباطبائي مثلاً يعتقد أنه لم يتمكن أحد أن يكتب في الإسلام سطرأ مثلما كتب محبي الدين .

س : لكن يقال إنه متأثر بأفلوطين .

الأستاذ: لا ، ليس كذلك . نعم كان لترجمة كتاب «أثولوجيا» المعروف تأثير في أفكاره وهذا الكتاب من المصادر المهمة للعرفان الإسلامي . لكن بين ترجمة هذا الكتاب وزمان محبي الدين فترة زمنية واسعة . وكان هذا الكتاب مؤثراً حتى في أفكار الفارابي وإلى حد ما في أفكار ابن سينا ، لكن هذا لا يعني أنه مجرد انعكاس للأفكار . فمن يطالع مثلاً كتاب الدكتور غني يتخيل أن المولوي إنما نظر فقط في مذهب الأفلاطونية الحديثة وصاغها في الأشعار . وأفضل دليل على عدم تأثر محبي الدين بأفلوطين مسألة وحدة الوجود . ففي رأي أفلوطين ، الله حقيقة لا موجودة ولا معدومة ، فهو يعتبر الوجود والعدم دون تلك الحقيقة الكلية ، =

وقد ذكرنا أن المصنف وإن نسب نظرية وحدة الوجود التي نقول بها إلى شيخ الإشراق لكن هذا نوع توجيه وتأويل، وإلا فإنه لم يرد في كلمات شيخ الإشراق الحديث عن وحدة الوجود بل هو يصرح بأن الوجود أمر اعتباري. ومن يرى الوجود اعتبارياً كيف يمكنه الالتزام بوحدة حقيقة الوجود، لأن القول بوحدة الوجود هو بعد القول بحقيقة الوجود لكن ذكرنا أن هذه هي طريقة المصنف وهي توجيه كلام القدماء.

الرأي المقابل لوحدة الوجود، كثيرة مع تباين. فإن الأشياء التي تشترك فيما بينها هي الماهيات وباعتبارها تدخل في المقولات، وباعتبار المقولات يكون بينها ما به الاشتراك وما به الامتياز. وأما من حيث الوجود فالوجودات متباينة لا جهة اشتراك بينها كتابين المقولات مع بعضها فالكم والكيف لا جهة اشتراك بينها ولذا كانتا مقولتين منفصلتين، وكذلك الوجودات لا جهة اشتراك بينها. وهذه النظرية ظهرت بين المتكلمين^(١)، وقد تفوح رائحتها من كلمات بعض حكماء المشاء، لكن من دون أن تطرح هذه المسألة بهذا العنوان من قبيل الفارابي وبشكل خاص أبي علي ابن سينا - فهو رئيس المشائين - بحيث إنهم اختاروا كثرة الوجود عند طرح المسألة. بل كما أن اختيار القول بوحدة الوجود فرع القول بأصالة الوجود كذلك اختيار الكثرة بين الوجودات كثرة

= والحال أن هذا المذهب مبني على أساس الوجود، فكيف يقال إن هذا المذهب هو مذهب الأفلاطونية الحديثة. طبعاً أفلوطين قال أشياء حول مسألة مراتب الأشياء لكن ليس على أساس أصالة الوجود ووحدة الوجود، بل يعتبر الوجود حقيقة دون ذات الحق، فالله فوق الوجود، وفوق العدم وفوق جميع هذه الأمور.

س: طبعاً مراده الوجود المحسوس.

الأستاذ: لا، يقول الوجود وأن الله حقيقة وراء الوجود.

س: حتى إذا وجد العقل الذي هو الصادر الأول فالوجود له معنى بالنسبة إليه وإلا فلا معنى له بالنسبة لذات الحق.

الأستاذ: نعم.

(١) ذهب الأشاعرة إلى القول بكثرة الوجود.

تباين فرع القبول بأصالة الوجود، أي لا بد أن تطرح المسألة عندهم ويفرغوا منها حتى تطرح مسألة وحدة الوجود وكثرته. وقد أثبتنا أن مسألة أصالة الوجود لم تكن مطروحة بل طرحت في زمان متأخر عن الفارابي وابن سينا وبالأولى أن لا تكون مسألة كثرة الوجود مطروحة عندهم. ومع الغض عن ذلك فما أنتم وهذه كل كتب أبي علي ابن سينا فانظروا فيها هل تجدون فيها هذا الأمر. هذا المطلوب موجود في كلمات الخواجة في التجريد لكن لم ينقله عن المشائين ولم ينسبه إليهم. ولعل بعض المشائين اختار هذه النظرية التي وجدت بين المتكلمين. لكن نسبة المصنف هنا، كسائر النسب التاريخية لا أساس لها إذ يقول:

وعند مشائية حقائق تباينت وهو لذي زاهق

بطلان نظرية كثرة الوجود:

وسواء قال المشاؤون بهذا القول أم لم يقولوا به، فهذا القول محتمل. فلنتظر هل هناك رد لهذه النظرية أم لا؟ ولرد هذه النظرية يجب طرح مسألة اشتراك الوجود كمقدمة. وقد تقدم البحث في اشتراك الوجود وأنه لفظي أو معنوي - وذكرنا أنها من المسائل القليلة التي كانت مطروحة في أيام أرسطو -، وذلك البحث كان متعلقاً بمفهوم الوجود، وفرقه مع هذا البحث - وحدة كثرة الوجود - هو في أن ذلك البحث مرتبط بالذهن وهذا بالحقيقة والخارج. فكان البحث هناك في أن الوجود مفهوم كلي يصدق على أفراده أم أنه معانٍ متعددة وضع لفظ الوجود لها بأوضاع متعددة. وذكرنا أن الوجود مشترك معنوي لعدة أدلة لا داعي لتكرارها. إذن نحن نقبل أن الوجود هو من حيث المفهوم مشترك معنوي، أي لفظ الوجود وضع لمعنى عام يحمل على مصاديقه غير المتناهية. ومن هنا يظهر الدليل على بطلان نظرية كثرة الوجود. فلو كانت حقائق الوجود متباينة ومصاديق المتباين متباينة لا جهة اشتراك بينها فكيف يصدق معنى عام واحد على أمور ليس هناك أية جهة اشتراك بينها؟.

وبيان أوضح نقول: حمل مفهوم على مصداق هل يحتاج إلى مناط أو لا يحتاج؟ فإن لم تكن هناك حاجة للمناط لصح حمل كل مفهوم على كل مصداق ولصح حمل الحجر على الزجاج والنبات والإنسان وهكذا، وهذا محال. إذن لا بد من مناط، أي هناك في المصداق ما يوجب صدق المفهوم عليه بحيث يكون عدم صدقه على غيره لانتفاء تلك الخصوصية في الغير. وإذا فرض وجود مصداقين اختلفا في جهات كثيرة لكن بينهما جهة اشتراك فهذا المفهوم يصدق على هذا وعلى ذلك لأن الخصوصية متوفرة فيهما معاً. أما إن لم تكن هناك أية جهة اشتراك بينهما فلا مجال بعد لأن يصدق مفهوم واحد عليهما وهذا هو معنى قول المصنف:

لأن معنى واحداً لا ينتزع مما له توحد ما لم يقع
 أي يستحيل أن ينتزع معنى واحد من أمور ليس بينها أي جهة اشتراك.
 ولو عبر بالصدق لكان أوضح من التعبير بـ «ينتزع». فمحال أن يصدق معنى واحد على أمور متباينة ليس بينها أية جهة وحدة. لأن الموجب للصدق إن توفر في المصداقين فهذا يعني وجود أمر مشترك وإن لم يتوفر في كل منهما لم يصدق المفهوم على أي منهما وإن توفر في أحدهما دون الآخر صدق على أحدهما دون الآخر. وهذا أصل كلي مسلم، وهو استحالة صدق معنى عام على مصاديق متباينة تماماً^(١).

ثم تعرض المصنف إلى كلام لم تكن هناك حاجة أصلاً لذكره والعلم به أيضاً غير لازم لكن نبحثه بسبب ذكره له:

(١) س: ألا يطرح هنا سؤال: إذا كان مفهوماً كلياً له مصاديق متعددة - بسبب ملاك ما - فإن تلك المصاديق تكون حقيقته. فلماذا نفتش عن حقيقة أخرى غير المصاديق نفسها؟

الأستاذ: ونحن نقول أيضاً إن المصاديق هي الحقيقة وهذه هي مسألة حقيقة الوجود التي نقولها ونحن نقول إن المصاديق هي حقيقة الوجود وهي واحدة، بل عين جهة الوحدة وكررتها بسبب الماهيات. أما هي من حيث هي وجود فهي وحدة.

ذوق التالّ:

يسلك المصنّف هنا سبيل التوجيه والتأويل بما لا يرضى به صاحبه . فقد ذكر بعض المتكلمين أن الوجود هو محض مفهوم كلي ، ولا حقيقة لوجود الأشياء في الخارج ، وقلنا «وجود الأشياء» لا يعني الا نسبة هذا المفهوم الاعتباري للوجود المطلق إلى الماهيات . وهذا الكلام هو في الواقع عين القول باعتبارية الوجود ، إذ جعلوه مفهوماً كلياً انتزاعياً ذهنياً محضاً ننسبه إلى الأشياء أحياناً فنقول : وجود الإنسان ، وجود الفرس ، فإذا نسبنا هذا الوجود المطلق إلى ماهية يصبح مقيداً ، وبهذا النحو قيّدنا الوجود المطلق وإلا فلا شيء آخر في البين . هنا يقول المصنّف :

كان^(١) من ذوق التالّ اقتنص من قال ما كان له سوى الحصص .

فوجع المصنّف هنا كلام المتكلمين بحيث يوافق كلام بعض العرفاء ، وحاول التوفيق بين ذوق المتكلمين وذوق العرفاء ، وبينهما بعد المشرق عن المغرب . فقال إن ذلك المتكلم الذي قال ذلك كأنه أخذه من ذوق التالّ وهو مسلك بعض العرفاء . وذوق التالّ يعني ذوق شدة التوغل في الألوهية ، والمقصود منه قول بعض العرفاء أن الوجود حقيقة واحدة لا كثرة فيها على الإطلاق حتى الكثرة بالمراتب - شدة وضعفاً - التي يقبلها المصنّف وأمثاله ، فهو وحدة محضة . ثم - وحسب قول سعدي - نسأل ما هي السماء وما هي الأرض عندما نقول : «السماء موجودة» «الأرض موجودة» «الهواء موجود» ، فيجيبون أننا عندما نقول : الله موجود فهذا له معنى وعندما نقول : غير الله - أرض ، سماء ، هواء . . . موجود فهذا له معنى آخر . فمعنى : الله موجود أنه حقيقة الوجود . ومعنى السماء موجودة أنها شيء له نسبه مع حقيقة الوجود لا أنه هو بنفسه موجود ، واستفاد هؤلاء من اصطلاح لغوي في اللغة العربية

(١) لو قال لعل بدل كان لكان أفضل .

حيث إنَّ بعض المشتقات تدل على الانتساب فقط لا التلبس مثل «لابن»، فهو ليس متلبساً باللين بل اللين موجود مستقل والإنسان مستقل وليس اللين صفة في الإنسان، فإذا قلنا: عالم أو ضارب، فالعلم والضرب صفتان في الإنسان لكن الأمر مختلف في اللابن، بل يقال لابن باعتبار نسبه إلى اللين وهو بيع اللين وكذا «التامر» مع التمر، فهاتان ذاتان مستقلتان وليس أحدهما صفة تنسب إلى التامر أو اللابن. وكذلك الحال في لفظ موجود فالسماء موجودة تعني أن بين ذات السماء وبين ذات الله نسبة، والوجود يعني الله والسماء ذات وماهية، لا أن السماء متلبسة بالوجود موجودة واقعاً. وهذا الكلام لا يقبله المصنّف وأمثاله بل يرونه من أسوأ الكلام حتى من جهة العرفان لأن هذا النوع شرك - حسب قولهم - لأننا إذا قلنا بأصالة الوجود في الله وبأصالة الماهية في الأشياء فهذا معناه أن الأشياء ذوات والله ذات وبينهما نسبة^(١).

المصنّف^(٢) ربط بين كلام بعض المتكلمين وهذا الكلام لبعض العرفاء وقال: كان من ذوق... أي أن ذلك المتكلم الذي قال إنَّ الوجود ليس إلّا حصصاً كأنه أخذه من هذا المسلك الذي يسميه المحقق الدواني وغيره «ذوق

(١) س: لو لم يكن للذات وجود فلا معنى لهذا الكلام؟.

الأستاذ: نعم لا معنى له، إضافة إلى ذلك إن لسان العارف يقول: صرت بهذا الكلام أسوأ من القائل بالثاني لله لأنك التزمت بأن لجميع الماهيات أصالة ولها ذوات مستقلة عن ذات الباري وأن بينهما علاقة.

(٢) يقول المصنّف: وقد أشرنا في هذا البيت إلى قولين: أحدهما المنسوب إلى ذوق المتألهين القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب إلى الوجود فإنهم قالوا: حقيقة الوجود قائمة بذاتها وهي واحدة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه، وإنما تكثر في الماهيات المنسوبة إلى الوجود، وليس للوجود قيام بالماهيات وإطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى أنها نفس الوجود على الماهيات بمعنى أنها المنسوبة إلى الوجود مثل الشمس واللابن والتامر ونحوهما... وهذا المذهب عندنا غير صحيح، لأنهم حيث قالوا بأصالة الماهية يلزم عليهم القول بالثاني للوجود وأن في دار التحقق أصليين وسنخين... وثانيهما قول المتكلمين المذكور، ولما كان هذا القول بظاهره باطلاً أردنا تأويله بإرجاعه إلى الأول=

التأله». وإذا سألنا المصنف عن الربط بين هذا الكلام وذلك الكلام فسيقول: لعل ذلك المتكلم الذي يقول إن الوجود المطلق أراد حقيقة الوجود وإذا قال حصص الوجود أراد الماهيات المنتسبة إلى الوجود. وبهذا النحو أول المصنف الكلام. وحيث إن البحث ليس مطلباً علمياً نكتفي بهذا المقدار ولكن ليس هذا هو مقصود ذلك المتكلم قطعاً.

ما هي الحصّة؟.

ولمناسبة يتعرض المصنف هنا لأمر ينفعنا في موارد أخرى وهو تعريف الحصّة. ونحن تارة لدينا كلّ وجزء، وأخرى كلي وجزئي، فالحصّة في مورد الكل والجزء يعني القسم من الكل. وفي مورد الكلي والجزئي خلاف ذلك، فإن علاقة الكلي والجزئي عكس علاقة الكل والجزء، ففي الكلي والجزئي يكون الكلي جزءاً من الجزئي والجزئي كلاً للكلي، ولهذا يقال له كلي أي منسوب إلى الكل الذي هو الجزئي وللجزئي يقال جزئي لانتسابه إلى جزئه الذي هو الكلي، كيف ذلك؟ لنمثل أولاً بالكلي الإضافي. فالحيوان بالنسبة للإنسان كلي والإنسان بالنسبة إلى زيد مثلاً كلي، فهل الحيوان هو جزء من الإنسان أو بالعكس وهل الإنسان جزء من زيد أو بالعكس؟ من الواضح أن الحيوان جزء الإنسان والإنسان جزء زيد لأن زيداً هو إنسان هو زيادة سلسلة مشخصات خاصة به^(١). ثم نقول في مسألة الحصّة: إننا إذا قلنا إنسان ثم قلنا «إنسان عالم» فهذا هو الإنسان الكلي بإضافة قيد زائد، فالإنسان ذو دائرة واسعة جداً، فإذا قلنا عالم صغرت الدائرة. فلنحلل هذا المعنى «إنسان

= بتزليل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة بأن يكون مرادهم بكون مفهوم الوجود واحداً كون حقيقته واحدة. ومرادهم بخصمه التجليات التي لا تستلزم تكثراً في المتجلي إلا في النسب... (المترجم).

(١) س: هيجل أيضاً يقول إن الجزئي هو مجموعة كليات.
الأستاذ: طبعاً هنا بحث سيأتي وهو أن جمع كليات لا يحقق لنا الجزئي ما لم تكن هناك =

عالم»، فهل أنه نتيجة تركيبنا للإنسان مع العالم؟ قطعاً ليس كذلك لأن «الإنسان العالم» غير «إنسان وعالم» إذن ما هو «الإنسان العالم»؟ هو حصة من الإنسان، هو الكلي المقيد بقيد مع دخول التقيد وخروج القيد. إنسان مع التقيد بالعلم فليس هو إنسان مطلق ولا إنسان وعالم. والتقيد حالة ذهنية، أمر

= حقيقة الوجود. لكن في أن كل جزئي هو مجموعة كليات، أمر لا ريب فيه، فزيد هو مجموعة كليات، كلي الإنسان كلي اللون كلي الكمية وكلي الإضافة، زائداً على الوجود - المرتبط ببحث التشخيص -.

س: لكن هذا على ضوء نظرية أرسطو لا أفلاطون الذي يرى الكلي مثلاً والجزئيات ظله فقط فلا كلي هنا.

الأستاذ: هذا هو ما يقوله الغرب في الاختلاف بين أرسطو وأفلاطون إذ يظنون أن الخلاف بينهما في هذا الكلي الذي نقول إنه موجود في الذهن وإن الذي يعتبره أرسطو موجوداً في الذهن ويراها كلياً طبيعياً هو الذي يعتبره أفلاطون مثلاً ورب النوع، ولكن المسلمين لا يعتقدون ذلك بل يرون أن لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون من هذه الجهة في الكلي المطروح في المنطق، بل إن أفلاطون يقول بحقيقة أخرى يسميها بالمثال لا أنه يريد أن يجعل هذا مقابلاً لذلك، بل هذا مطلب آخر غير عالم العين وغير عالم الذهن بل يرى أن هناك عالماً آخر وراء الطبيعة العينية و وراء الذهن البشري وأن ذلك الذي يتصوره الذهن بشكل أنه كلي له فرد في عالم المادة وفرد في عالم آخر (المثل). إذن نظرة المسلمين إلى المسألة تختلف عن نظرة الغرب.

س: لم أسمع حتى الآن أن المسلمين ينظرون بهذا النحو إلى الخلاف بين أرسطو وأفلاطون.

الأستاذ: قطعاً هم ينظرون بهذا النحو وسنبحث عن ذلك فيما بعد. فالغرب يعتبرون أن محل البحث هو في الكلي وهل للكلي أفراد في الذهن أم في عالم آخر، لكن المسلمين يقولون حتى كلمة كلي وردت في اصطلاح القدماء بمعنيين أحدهما هذا المعنى الذي في الذهن والذي يبحث عنه في المنطق والآخر الكلي السعي أي الكلي باصطلاح العرفان، وإذا قلنا لذلك الفرد هو كلي فليس بمعنى المفهوم في الذهن، بل هذا اصطلاح آخر. فواقع الأمر أن الكلي له وجود في الذهن وله أفراد في عالم المادة وأفلاطون يدعي وجود فرد أسمی أزلي وراء الطبيعة وأرسطو ينكر ذلك.

س: بماذا يفترق عن الأعيان الثابتة حينئذ؟

الأستاذ: الأعيان الثابتة اصطلاح العرفاء وهم لم يلتزموا بأنها ذات حقيقة بل هي تلك الماهيات، غاية الأمر أنهم سموها الماهيات في علم الحق بالأعيان الثابتة.

يفهمه الذهن. أذكر لذلك مثلاً بسيطاً: فتارة نقول غلام وهذا مفهوم مطلق وأخرى نقول غلام زيد. فهل هذا يعني غلام أضيف إليه زيد أم زيد مع إضافة؟ من الواضح أنه غلام مع إضافة، فالفرق بين غلام و غلام زيد أن الثاني هو ذلك المطلق مع إضافة لا المطلق مع زيد. أي أضيفت إلى الغلام إضافة وهي معنى حرفي غير مستقل لا أنه أضيف إليه معنى اسمي مستقل. فالحصة عبارة عن الكلّي مع التقيد والقيد خارج عن الكلّي^(١).

(١) س: بأي مناسبة تعرض المصنف لهذا البحث؟

الأستاذ: المصنف طرح بحث وحدة الوجود وكثرته والمتكلمون قالوا هنا كلاماً فارغاً فجاء المصنف وحاول توجيهه بحيث يرجع إلى كلام بعض العرفاء وهو كلام تافه أيضاً. ثم قال إننا لا نقبل كلام العرفاء هذا وحيث جاء في كلام المتكلمين ذكر كلمة الحصة أراد تعريفها. وهذه هي المناسبة ولذا نقول إن المصنف أحياناً يذكر في المنظومة مسائل زائدة لا ضرورة ل طرحها.

الوجود الذهني

للشيء غير الكون في الأعيان
للمعقول إيجاباً على المعدوم
صرف الحقيقة الذي ما كثيراً
والذات في انحاء الوجودات حفظ
فجوهر مع عرض كيف اجتمع
فأنكر الذهني قوم مطلقاً
وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت
وقيل بالتشبيه والمسامحة
بحمل ذات صورة مقولة

كون بنفسه لدى الأذهان
ولانتزاع الشيء ذي العموم
من دون منضوماتها العقل يرى
جمع المقابلين منه قد لحظ
أم كيف تحت الكيف كل قد وقع
بعض قياماً من حصول فرقاً
وقيل بالأنفس وهي انقلبت
تسمية بالكيف عنهم مفصحة
وحدتها مع عاقل مقولة

بحث الوجود الذهني هو في الحقيقة من مباحث المعرفة والإدراك.
والمباحث المرتبطة بالمعرفة ذكرت في كتب الفلاسفة في موارد وبشكل
متفرق ووزعت بين الأبواب. فقسم من هذه البحوث يطرح في باب
المقولات (المعقولات الأولى)^(١). فعندما يعدّون المقولات ويقسمونها إلى
عشرة أو أقل^(٢) أو أكثر ويصلون إلى مقولة الكيف يقسمون الكيف إلى

(١) بعضهم بحث المقولات في المنطق مثل أبي علي لكن بالتدرج أخرجت من المنطق وأدخلت في الفلسفة.

(٢) شيخ الإشراق عدّ المقولات أقل من ذلك.

جسماني ونفساني، ويعدون العلم من مقولة الكيف النفساني. فهذا بحث يطرح هناك ليروا العلم من أي مقولة، كما يبحثون في سلسلة مسائل في الكيف النفساني كالإرادة واللذة والألم. والعلم يعتبرونه بشكل مسلّم من مقولة الكيف النفساني ويبحثون حوله ولا يبحثون في ذلك المقام أكثر من ذلك. قسم آخر من البحوث والذي له ارتباط مهم بالعلم والإدراك يطرح في مباحث النفس^(١)، من جهة أن العلم والإدراك جزء معرفة النفس وباعتبار أن العلم والإدراك من فعالية النفس، إذ في مباحث النفس يبحث عن قوى النفس وفعاليتها، ولذا يتعرضون للعلم والمسائل المرتبطة بالإدراك وأنواع الإدراك ومراتبه. وقسم ثالث من البحوث يبحث تحت عنوان العقل والمعقول، ولعل البحث تحت هذا العنوان كان من زمان الفخر الرازي - ولا أذكر الآن وما أقوله هو ما يبالي لا أنني راجعت كتاباتي - وعلى كل حال ففي مثل الأسفار بحث عن العلم والإدراك في أكثر من مورد حتى أنه طرح أكثر من مباحث النفس. وقد بحث صدر المتألهين المسائل المرتبطة بالعلم والمعرفة والحس والخيال والوهم والعقل ومراتب العقل وكيفية حصول المفاهيم في الذهن وأمثال ذلك، في ضمن مباحث العقل والمعقول بشكل أكثر تفصيلاً من سائر الموارد، وبحث العقل والمعقول طرح في الموقف العاشر من المجلد الأول. ونحن أيضاً في حواشينا على أصول الفلسفة أكثر ما تعرضنا فيه للمسائل المرتبطة بالمعرفة قد استفدناها من مسائل باب العقل والمعقول. قسم رابع من البحث يطرح في باب الكلّي والجزئي، فهم وإن بحثوا الكلّي والجزئي في مباحث الماهية، لكن لما كانت الكلّيّة والجزئيّة مرتبطة إلى حد ما بعالم الذهن، بحث في مقدار ما من مباحث العلم والإدراك، مثل هل للكلّي والجزئي وجود في الخارج أم لا؟ إضافة إلى أن من بين المسائل

(١) فأبو علي مثلاً أكثر من التفصيل حول العلم في كتبه في مباحث النفس، في الشفاء والإشارات في النمط الثالث منه - إذ بحث فيه حول النفس وكان بحثاً جيداً - .

المرتبطة بالعلم والإدراك مسألة مهمة جداً هي اعتبارات الماهية المرتبطة باعتبارات الذهن، ومعرفة أنحاء اعتبارات الماهية، من كونها لا بشرط أو بشرط شيء أو بشرط لا. هذه كلها ترجع إلى اعتبارات الذهن أي هي في الواقع نوع معرفة ذهنية، وهذه تطرح في أبواب الماهية. ثم إننا سنبحث بعد بحث الوجود الذهني في مباحث وإن كانت عناوينها مخالفة لكنها بنحو ما ذات علاقة بمسائل العلم والمعرفة، مثل بحث المعقولات الثانية، وهو بحث مرتبط تماماً بعالم الذهن، إذ تقسم المعقولات هناك إلى أولى وثانية، والمعقولات الثانية على نحوين منطقية وفلسفية، المنطقية هي مفاهيم منطقية والفلسفية معانٍ فلسفية، وهذه المسائل هي أيضاً مرتبطة بالعلم والمعرفة.

وهنا بحث مستقل عن سائر البحوث هو بحث الوجود الذهني، فقد أخرج هذا البحث من باب المقولات، وباب العقل والمعقول، وباب مباحث النفس، وجرّ إلى مسائل الوجود والعدم. وسنذكر فيما بعد أن هذا باب مستحدث لم يكن موجوداً في كلمات المتقدمين مثل الفارابي وأبي علي ابن سينا. وسبب طرح هذا البحث المرتبط بالعلم والإدراك، في مباحث الوجود والعدم أنه في الواقع بحث في قيمة المعرفة - وهي المسألة التي لها أهمية كبيرة في العالم الأوروبي - فمحور البحث قيمة إدراكات الإنسان وفي ماهية المعرفة وحقيقتها وحقيقة العلم وما هي العلاقة بين العالم والمعلوم التي هي ملاك انكشاف المعلوم للعالم. وقد وصل الحكماء المتأخرون⁽¹⁾ إلى مرحلة القول بأن ماهية العلم والإدراك عبارة عن حضور ماهية المعلوم عند العالم، ووجود ماهية المعلوم في الذهن وهذا نحو وجود و نسخ وجود نسّميه بالوجود الذهني وعلى هذا دخلت المسألة في مسائل الوجود.

ومن التقسيمات الأولية للوجود تقسيمه إلى وجود خارجي ووجود

(1) سنذكر فيما بعد رأي المتقدمين.

ذهني . كما أن للوجود تقسيمات أخرى مثل تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، حادث وقديم، بالقوة وبالفعل . وهذا التقسيم هو باعتقاد هؤلاء تقسيم واقعي ومن تقسيمات الوجود الأولية، غاية الأمر أن الأغلب في أوروبا قد لا يعتبرون مسألة المعرفة من مسائل الفلسفة . وعلى كل حال هذا هو الوجه في طرح هذا البحث في مباحث الوجود، ووجه طرح الفلاسفة بحثين في العلم والإدراك قرييين من بعضهما أحدهما في باب المقولات والآخر في باب الوجود الذهني . فمع أنه في باب الوجود الذهني يبحث عن المسائل المرتبطة بالعلم كذلك يبحث عن مسائل العلم في مورد آخر . والسبب هو أن هذا البحث هو من جهة بحث في ماهية العلم، ومن جهة أخرى بحث في تقسيم الوجود إلى نحوين خاصين ذهني وخارجي .

ارتباط بحث الوجود الذهني ببحث مناط الصدق في القضايا

يجب أن نضيف هنا أمراً آخر كمقدمة، وهو أنه سيأتي بعد عدة فصول بحث باسم «مناط الصدق في القضايا»، وهذا البحث مع بحث الوجود الذهني متقاربان لكنهما ليسا بحثاً واحداً . فمحل البحث في الوجود الذهني عن العلاقة بين الصورة الذهنية والشئ الذي ندرکه؟ وما هو الذي وجد في الذهن حتى يكون ملاك علمنا ونقول على أساسه «نحن نعلم»؟ وهذا البحث هو في أكثره تصوري . أما البحث في مناط الصدق والكذب فهو مرتبط ببحث القضايا وملاك صدق القضية . ففرق إذن بين البحثين^(١) .

(١) س: يعني بحث الوجود الذهني في تصوره والبحث في مناط الصدق في التصديق به . الأستاذ: نعم . فما هو ملاك كون القضية صادقة وحقة؟ فإن القضية الصادقة والكاذبة من حيث وجودهما في الذهن على حد سواء فما هو المعيار الذي على أساسه تكون القضية صادقة أو كاذبة .؟ .

س: لماذا ظهرت في الفلسفة الأوروبية مشكلات لم تظهر للمسلمين؟ يجب أن يتضح هل أن هذه المسائل طرحت واقعاً في الفلسفة الأوروبية وقدم كل فيلسوف جواباً عنها أم لا؟ وكيف أن هذا التثنت لا نلاحظه في الفلسفة الإسلامية فهل لأن الفلاسفة الإسلاميين لم=

وعلى كل حال فبحث الوجود الذهني أكثر المباحث ارتباطاً بالمسألة المطروحة اليوم حول قيمة العلم وهي مسألة مهمة، مسألة أن العلم - بالمعنى الأعم لا خصوص كشف القوانين، الشامل للعلوم الرياضية والطبيعية وغيرها بل الإدراك البشري بشكل عام - ما هي قيمته وإلى أي حد يطابق الواقع؟ وهل هناك انطباق أصلاً أم أنه هو مجرد أمر نفساني محض، مثل اللذة والألم لا ارتباط له بالأشياء الخارجية؟ فإن كان كذلك فالنتيجة انقطاع علاقة العلم مع الخارج انقطاعاً تاماً، ولن أستطيع القول إن هذا الشيء الذي أدركته هو الموجود في الخارج - بخلاف ما إذا قلنا هناك نحو انطباق إذ تكون النتيجة أن

= يتعمقوا في المطلب فلم يلتفتوا إلى الإشكالات التي وجدت في الفلسفة الأوروبية أم أنهم من أول الأمر قد كانت نظرهم للأمر بحيث تحل معها هذه الإشكالات؟
الأستاذ: كلا الأمرين موجودان فمن جهة نظرة هؤلاء مختلفة، ومن جهة فإن أكثر الإشكالات التي برزت في الفلسفة الأوروبية برزت على أثر النظريات العلمية الجديدة التي طرحت مشكلات لم تكن مطروحة سابقاً.

س ١: فالفيزياء الجديدة ألغت تقريباً الهوة بين المادة والقوة.
س ٢: لا، من مسائل الفيزياء الجديدة التي أثرت لأول مرة في المعرفة مسألة الكيفيات الأولية والثانوية.

الأستاذ: مسألة الحركة كانت مسألة الكون والحركة. وهذا كان مطروحاً في اليونان، وكان هذا هو كلام ديمقراطيس وهم الذين قالوا: أعطونا مادة وحركة نبنى لكم العالم، أي لا واقعية لغير المادة وحركة المادة. وهم الذين اعتقدوا أيضاً بالخلاء وأن جميع هذه الكيفيات المختلفة تبني ذهن الإنسان.

س: وهذا الاختلاف بين المتكلمين والحكماء ناشىء من اليونان، فالتكلمون أخذوا من غير أرسطو مثل ديمقراطيس والرواقيين، والحكماء من أرسطو.
الأستاذ: تصدون مسألة الذرات؟

س: بشكل عام في كل شيء. ففي بحث الكليات أخذ المتكلمون أيضاً من غير أرسطو.
الأستاذ: المسائل تختلف فمسألة الذرات التي صارت مشكلة اليوم كانت رائجة بين المتكلمين قبل ترجمة الفلسفة، فأبو الهذيل العلاف المعاصر للمنصور الدوانيقي كانت عنده نظريات الذرات قبل ترجمة الفلسفة اليونانية.

س: من المسلم به أن المنشأ هو اليونان وهم الذين شكّلوا أساساً لكلام الغزالي.
الأستاذ: لكن الغزالي في العصور المتأخرة حوالي سنة ٥٠٠.

ما يحس به الإنسان يتخيله بعد الحس - أي يستحضره في ذاكرته - وما يفكر فيه ويتعقله ليس وهماً محضاً وأمرأً ذهنيّاً محضاً . وإذا قلنا هناك نحو انطباق وجب اكتشافه . وهؤلاء العلماء يعتبرون أن العلاقة ماهوية فقط من خلال هذه العلاقة يمكن للإنسان أن ينكشف له الواقع وأن يكون عنده استعداد لكشف الواقعية الخارجة عن ذاته ، فلو سلب هذه العلاقة لانسدّ باب العلم تماماً وانسدّ باب الكشف عن الواقع فلا يبقى فرق بين العلم والجهل وكل علم يكون جهلاً مركباً . فهذه الفرضية إذن تبتني على أساس أن إدراكاتنا للأشياء تعني حضور ذوات الأشياء - لا وجود الأشياء - في ذهننا . فذوات الأشياء لها نحوان من الوجود: وجود في العين والعالم الخارج عن الذهن ووجود في الذهن . وأحد الوجودين تترتب عليه آثار وعلى الآخر تترتب آثار أخرى مع كون الذات في كلا الموطنين واحدة . وهذا المعنى يصعب على الذهن أن يقبل به وأن يقر بأن الذوات والماهيات الموجودة في الخارج هي بعينها موجودة بنحو آخر من الوجود وهو الوجود في الذهن . وإذا سمع الإنسان ذلك يظن أن في الأمر مجازاً وأن الواقع ليس كذلك . لكن لو ذكرنا هذا المطلب بشكل آخر فإن تصوره يكون أسهل . فإن القول: هل أن الدنيا الموجودة في الخارج لها وجود في ذهننا؟ أي هل لدينا من الدنيا بمقدار ما ندرك من الخارج؟ وهل نحن بالنسبة إلى الدنيا الخارجية التي نعرفها ونكشف عنها مستحضرون لهذه الدنيا بعينها مع فرق في نحو الوجود؟ إذا قلنا المطلب بهذا النحو فهو ثقيل علينا جداً . لكن إذا عكسنا المطلب وقلنا: إن في ذهننا عالماً موجوداً، لدينا تصور عن الطبيعة، تصور عن الحركة، عن اللون، عن الحرارة، البرودة، الشكل، الكم، الكيف، تصور عن كل شيء . فهل هذا الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن أم لا؟ وهل الكمية التي أنا تصورتها موجودة في الخارج أم أن ما هو في الخارج ليس كما ولا أي شيء آخر . بمعنى أنه إما لا وجود له أصلاً أو إن كان له وجود يمكن أن يكون مثلاً

أمراً مجرداً عن المادة. وهكذا في كل أمر تصورناه في الذهن، كالحركة، فهل الحركة موجودة في الخارج أم لا يوجد شيء في الخارج أم يوجد لكن بشكل مخالف تماماً؟ غاية الأمر نتخيل أن الحركة وغيرها موجودة في الخارج.

إذن نستطيع تسمية مسألة الوجود الذهني باسم الوجود العيني. فإذا شرعنا في البحث من الوجود العيني وتساءلنا هل الماهيات الموجودة في عالم الأعيان هي بعينها توجد في الذهن عندما ندرکها يكون البحث بحث الوجود الذهني. أما إذا بدأنا في الذهن وتساءلنا هل ما في الذهن من أمور متصورة كالإنسان والحيوان والشجر والكم والكيف والحركة والروح، هي بعينها موجودة في الخارج أم لا وجود لشيء في الخارج - وهو السفسطة - أم في الخارج يوجد شيء لكنه مغاير تماماً - كما هو الرأي المنسوب إلى باركلي^(١)؟ - فالبحث حينئذٍ بحث الموجود العيني، وبرأي هؤلاء أن الجسر الوحيد الذي يمكن وجوده بين الذهن والخارج والذي على أساسه يكون للواقعية معنى هو الرابطة الماهوية بين الذهن والخارج. وإذا ألغينا هذه الرابطة فأى علاقة أخرى نريد إقامتها بين الذهن والخارج حتى وإن كانت

(١) فباركلي يقول: الله موجود وهو الذي يهب هذه التصورات للذهن، ولكنه كلام لا يصح حتى بالنسبة لله حينئذٍ، لأنه يقال له: هل عندك تصور عن الله أم لا؟ فإن كان عندك تصور عن الله فالكلام الجاري في جميع التصورات، من أن الواقع هو عكس التصور تماماً، يجري فيه أيضاً وإذا قلنا هذا فهذا يعني أننا لن نصل إلى القول بوجود شيء. فلو سلبنا من الإنسان حضور الماهيات في الذهن فليس فقط أننا لن نستطيع الالتزام بأن في الخارج شيئاً موجوداً مخالفاً لما يتصوره الإنسان، بل سنصل إلى مرحلة السفسطة حيث لن نستطيع القول بوجود شيء إلا بطريق يبقى يحقق الارتباط مع العالم الخارجي وينهدم الجسر بين الإنسان والعالم الخارجي إلى الأبد.

س: هل يمكن حمل كلام السفسطة على جوهرية النفس؟

الأستاذ: أصلاً لا ربط لذلك بجوهرية النفس، سواء كانت النفس جوهر أم لم تكن. وجوهرية النفس يمكن إثباتها من هنا، لا أنه متفرع على جوهرية النفس.

علاقة العلية والمعلولية فهي: أولاً: لا تقبل الثبوت. وثانياً: لو فرضنا قبولنا بعلاقة العلية والمعلولية، فمع ذلك قد هدمنا الجسر بينهما، ولن نستطيع القول بأن للعلم قيمة واعتباراً وأن ما أدركه هو عين الخارج. وتعلمون أن هناك أشخاصاً مثل ديكارت وبرغسون قد وصلوا إلى إنكار قيمة الحواس والعقل. فديكارت ينكر قيمة الحواس والآخر ينكر قيمة العقل، أي لا قيمة لها من حيث الكشف عن الواقع. ويقولون بأن قيمتها عملية فقط، فلا أستطيع أن أقول إن ما أدركته هو ما في الخارج لكن أستطيع الاستفادة منه في مقام العمل مثل العصا للأعمى، فإنها لا تستطيع أن تعطيه أية معرفة بأن هذا الذي تصطدم عصاه به ما هو، لكنها تستطيع إلى الحد ما أن ترشده عملياً. طبعاً هذا كلام غير مستقيم، فإنه مع عصا الأعمى هناك حس أيضاً يهديه إلى الواقعية. فحاسة اللمس هي التي تهديه من خلال العصا وإلا فالعصا ليست هي المرشدة بل يستحيل ذلك، فحاسة اللمس عند الأعمى استفادت من العصا وهذا الأعمى بينه وبين الخارج نحو علاقة كشف من خلال هذه الحاسة.

وهنا يمكن لشخص أن يختار مذهباً ثالثاً وأن يقول بالتبعيض وأن بعض الأمور الذهنية لها اعتبار وبعضها لا اعتبار له. فالألوان مثلاً يقال إنها من فعل الذهن ليس لها أية واقعية في الخارج لأن العلم قال لا وجود للألوان في الخارج. حتى الحرارة والبرودة بالحالة الإحساسية لا وجود لهما في الخارج، والأصوات لا وجود لها في الخارج. العالم الخارجي ليس حاراً ولا بارداً، لا مضيئاً ولا مظلماً، لا صوت فيه ولا لون بل أحياناً لا شكل فيه. هذه كلها أمور تأتي من الذهن لأن العلم أثبت أن ما له وجود هو المادة والحركة، وفي مراتب الحركة المختلفة تظهر هذه التغييرات للذهن فيتخيل الإنسان أنها موجودة في الخارج. وهذا المذهب - مذهب التبعيض - يجب اعتباره من مذهب السفسطة واللاأدرية، لأنه إذا بني على أن حواس الإنسان

لا قيمة لها من حيث الكشف عن الواقع فلا اعتبار حينئذ لأي شيء، لأنكم على أي أساس تقولون المادة موجودة والحركة موجودة؟ فإن المادة والحركة ترجعان إلى الحواس أيضاً. إذن مذهب التبعض غير مقبول فيما أن نرفض الفلسفة كلياً ونهبط إلى وادي الـ «لا أدري» وإما أن نخطئ العلم هنا وهي تخطئة بلحاظ الواقع لا العلم، بل إن استنتاج العلماء هنا مبني على رؤية الأشياء من خلال التجربة فيظنون أن ذلك هو تمام الماهية وحقيقة الأشياء ولا يدرون أن هذا رؤية للشيء من زاوية خاصة فأوأمها المادة والحركة فقط وهذا لا يصير دليلاً على أن لا وجود في الواقع لأية كيفية - ولهذا بحث يأتي - .

هذا هو أصل المدعى في الوجود الذهني، وأهمية هذا البحث مميزة جداً لأنه بحث في قيمة العلم وفي الواقع بحث في قيمة الإنسان، لما ذكرناه من أن ذلك هو الجسر الوحيد بين الإنسان والواقعية^(١).

تاريخ المسألة:

ولبحث الوجود الذهني تاريخ بين المسلمين، كما لها تاريخ في العالم الأوروبي تحت عنوان بحث المعرفة. ومسألة الوجود الذهني مسألة جديدة في العالم الإسلامي، أي عندما ترجمت الفلسفة اليونانية لم يكن هناك بحث باسم الوجود الذهني. وفي كتب الفارابي مثلاً لا توجد كلمة الوجود الذهني، فضلاً عن أن يكون هناك بحث تحت هذا العنوان. وكذلك الحال في كتب أبي علي كلها، نعم طرح في كتب أبي علي بحث العلم لكن بحث الوجود الذهني لم يطرح.

(١) س: ذكر في بحث الوجود الذهني أن الماهية أمر ذهني واعتبار ذهني لا تحقق لها وما له التحقق في الخارج هو الوجود، والماهية حد الوجود، ثم في هذا البحث يقال إن ذاتاً واحدة ماهيتها موجودة في الذهن وموجودة في الخارج فكيف يمكن التوفيق بين هذين الكلامين؟ الأستاذ: هذا أمر ملتفت إليه وستحدث فيه. وهناك أردنا أن نعرض سهم العرفاء في هذه المسألة وإن نذكر هذا الإشكال وجوابه.

ولا أذكر أن لهذا البحث وجوداً في كلمات شيخ الإشراق^(١). نعم طرح في كتاب التجريد للخواجه نصير الدين الطوسي والذي يبدو أنه أول من طرح بحث الوجود الذهني. طبعاً هذه المسائل تطرح بالتدرج يعني تطرح في طي مسائل حتى تصل إلى مرحلة تأخذ عنواناً مستقلاً. ومواد هذه المباحث لها سابقة في كلمات الفلاسفة، حتى طرحت فيما بعد في عنوان مستقل. فالمدعى في باب الوجود الذهني موجود في كلمات أبي علي. فهذه المسألة ليست كمسألة أصالة الوجود حيث لا نجد حتى المدعى، وفي هذه المسألة نجد المدعى في كلمات أبي علي لكنه لم يطرحه على أساس أن يقيم البرهان عليه ويناقش المخالفين، لأنه لم يكن هناك مخالف ولم تكن هناك حاجة لإقامة البرهان أو لم يروا الحاجة إليه أو أن المسألة لم تطرح بالتفصيل أصلاً. وعلى كل حال فأول ما طرحت هذه المسألة في العالم الإسلامي وأخذت جدلاً شديداً بعد الخواجه. ومن الأمور الملفتة أنه في الفترة التي تفصل بين الخواجه والميرداماد قد وقع جدل كبير في عدة بحوث وهي نتيجة اقتراب الكلام إلى الفلسفة، وهذا العمل تم على يد الخواجه وخصوصاً الشيرازيين السابقين مثل الخفري والسيد الصدر والدواني والسيد صدر الدين الدشتكي وولده الميرغيات الدين الدشتكي إذ ضيقوا كثيراً في هذه البحوث، وعندما جاء الملا صدرا استفاد كثيراً من أفكارهم بعد إهمال الزوائد وأخذ المسائل الأساسية وإضافة ما ابتكره من المسائل. وعلى كل حال فإن كتاب التجريد لعب دوراً في تطور المسائل الإسلامية وهو من الكتب التي لها شروح وحواش كثيرة اضافت مناقشات وبحوثاً.

طبعاً فإن الخواجه نصير الدين ليس أول^(٢) من طرح بحث الوجود

(١) توفي الفارابي سنة ٣٣٩ وابن سينا ٤٢٨ وشيخ الإشراق ٥٨١ والفخر الرازي ٦٠٦ والخواجه نصير ٦٧٢ والميرداماد ١٠٤٠ والملا صدرا ١٠٥٠.

(٢) الظاهر أن في النسخة الفارسية خطأ أو أن في كلام الأستاذ تسامحاً إذ تقدم منه أن أول من =

الذهني تحت هذا العنوان فقد سبقه الفخر الرازي، أما في كلمات القدماء فلم تطرح وإن وجد أصل المدعى لكن بدون برهان وبدون طرح الإشكالات، فضلاً عن الجواب عنها. وعلى هذا يحتمل أن يكون قد وجد هذا المقدار في كلمات المتقدمين مثل الاسكندرانيين واليونانيين^(١). فالفارابي مثلاً يصرح بأن العلم عبارة عن تجريد صورة الشيء عند العقل، ويقول أبو علي في الإشارات ويصرح في الشفاء بأن العلم هو تمثّل حقيقة^(٢) الشيء عند العقل. ولا نجد أكثر من هذا المقدار وإذا وجد كلام في هذا المجال بين القدماء فهو أيضاً بهذا المقدار، نقول «إذا» وسنين وجهه فيما بعد. والمتكلمون لهم في هذا البحث كغيره من بحوث الفلسفة سهم تخريبي، وهذا السهم التخريبي كان مفيداً في نفس الوقت وهو دور الاعتراض، فحركوا الفلاسفة والحكماء، الأمر الذي أنتج ظهور مسائل كثيرة. فالتكلمون أنكروا نظرية الفلاسفة وقدموا النظرية المعروفة بنظرية الإضافة التي نسبتها المصنّف إلى الفخر الرازي وهي لأبي الحسن الأشعري وتبعه المتكلمون، وهي أن حقيقة العلم أنه نوع تعلق بين العالم والمعلوم. اعترض^(٣) بعض المتكلمين وبعض المتفلسفين من الفلاسفة المتأخرين على نظرية الفلاسفة بكلام غير صحيح، وهو أنني إذا

= طرح المسألة الخواجة، وهنا يقول الرازي قبل الخواجة، ولعل هذا استدراك لما ذكره أولاً، وهذا وارد في الدروس والمحاضرات ولو كان هذا الكتاب تأليفاً منه (قده) لأصلح التعبير ولألغى الكلام الأول أو بدلت صياغته. (المترجم).

(١) س: هذا البحث وجد في عصر القرون الوسطى؟

الأستاذ: نعم لكن هذا العصر متأخر عن زمان أبي علي والفارابي ونحن نتحدث عن الزمان السابق.

(٢) س: معنى الحقيقة هنا الماهية؟

الأستاذ: هذا هو الظاهر.

(٣) نجد هذا الكلام في التجريد حيث قال: الموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم. وشرحه العلامة الحلبي بأنه لو كانت الماهية هي بنفسها في الذهن لزم أن يكون الذهن حاراً وبارداً. وحكي مثل هذا عن الإمام الرازي. (المترجم).

أدركت ماهية الشيء كماهية النار مثلاً لوجب أن تكون محرقة في الذهن، وأن يصير الذهن حاراً بتصور الحرارة، بارداً بتصور البرودة، ولازمه أيضاً أن تجتمع الحرارة والبرودة إذا تصورهما وهذا من اجتماع الضدين، إذن نظرية الفلاسفة غير صحيحة. وعندما طرحت هذه الإشكالات ذكرت طائفة نظرية ثالثة هي نظرية الأشباح وهي توافق نظرية الغرب أيضاً، فقالوا معنى أن هذا الشيء يحضر إلى الذهن أنه تحضر صورة عنه ثم قالوا إن محل هذه الصورة الدماغ أو الأعصاب أو غيرها لكنها مجرد صورة ليس لها إلا جهة الشبه مع الشيء الخارجي. وبعد ظهور نظرية الأشباح حصل الترديد في مقصود القدماء من قولهم العلم هو تمثيل حقيقة المعلوم لدى العالم فهل هو حضور الماهية أم حضور الأشباح؟ وقد جزم الكثير بأن نظرية الحكماء القدماء ونظرية الشيخ هي نظرية الأشباح، مثل البيضاوي في طوابع الأنوار والتفتازاني في المقاصد، وغيرهما. وهناك كتاب اسمه «حكمة العين» كتاب جيد وقد رأيت منذ مدة طويلة وهو لكاتب معروف شرحه فيما بعد «ابن مباركشاه» والمير السيد شريف وكان في الواقع رجلاً محققاً، عيبه^(١) أنه في الأغلب يكتب حواشي وحواشيه فيها الكثير من التحقيقات، وقد كتب حاشية على شرح حكمة العين ويذكر في هذه الحاشية هذا الترديد في تحديد مقصود القدماء لكنه يرجح أن مقصودهم حضور الماهيات، ولكن المتأخرين نسبوا إلى القدماء نظرية الأشباح. المصنّف أيضاً قال في حاشية على الأسفار «وقد ينسب القول بالشبح إلى القدماء»^(٢)، وممن نسب ذلك شارح المقاصد^(٣).

(١) أي لم يصنف كتاباً على حدة إلا نادراً. (المترجم).

(٢) الأسفار، المجلد الأول ص ٣١٤.

(٣) س: ألا يرد إشكال أهم على نظرية الحكماء وهو أن الكثير من الأشياء لا ماهية لها، فالإنسان له ماهية حيوان ناطق أما الذهب فما هي ماهيته مثلاً؟

الأستاذ: ولهذا فهم يقولون بمقدار ما يحصل لكم العلم بالماهية بمقدار ما يحصل لكم معرفة، وبمقدار ما لا علم لكم بالماهية فلا معرفة. إضافة إلى أن الأشياء - في الأغلب - =

تعرف بآثارها، فمعرفة تنزل إلى مستوى المعرفة بالآثار لكن بمقدار ما تعرف من الآثار تدرك بواسطتها ماهية تلك الآثار، فإذا عرفنا الذهب بخواصه فقط وأنه معدن له اللون الفلاني مثلاً والخاصية الفلانية، فإن هذا العلم بالخواص له قيمته، غاية الأمر لا علم لنا بماهية الذهب. طبعاً هم يعترفون ابتداءً من الفارابي حتى أبي علي وصولاً إلى الملا صدرا أن حقيقة ماهيات الأشياء مجهولة للبشر، وأحياناً يقولون: المعرفة بكنه الأشياء صعبة للغاية، وأحياناً يقولون: لا يمكن حصول هذه المعرفة للإنسان، والجنس والفصل الحقيقيان للأشياء لا يمكن إدراكهما وإنما وضعنا أموراً مكانهما، وهذا الأمر يصرح به الفارابي وأبو علي والملا صدرا، خصوصاً في ماهيات الجواهر لكن لا شك أنها جواهر وماهيات أيضاً.

س: هذه البحوث في أكثرها بحث قبل الملا صدرا من قبل الدشتكيين والدواني وغيرهم. الأستاذ: نعم، وقد ذكرنا أن شراح التجريد كان لهم دور بارز في هذا المجال، فبعد شرح التجريد طرحت أغلب هذه البحوث على يد فئة هي نصف متكلمة ونصف فيلسوفة مثل القوشجي وصاحب المواقف وشارح المواقف وصاحب المقاصد وشارح المقاصد وغيرهم ثم بحثت على يد فلاسفة آخرين مثل صدر الدين الدشتكي وغيث الدين الدشتكي والدواني وغيرهم حتى وصل الأمر إلى عصر أصفهان والميرداماد والملا صدرا وأمثالهم، وصاروا في الطرف المقابل للمتكلمين، وهذبوا النظريات الفلسفية التي خلطها المتكلمون بأرائهم ورموا بأرائهم بعيداً.

س: ما هو دور الشيعة والسنة في هذه البحوث؟
الأستاذ: لا فرق في هذه البحوث بين السنة والشيعة فهي بحوث عقلية لا ربط لها بالتنسب والتشيع.

س: هذه البحوث ليست رائجة بين السنة كما ينبغي.
الأستاذ: قبل مرحلة أصفهان كان الشيعة والسنة كلاهما مشتغلين بهذه البحوث وقد طرحت بينهما بالتساوي لكن بعد هذه المرحلة توقف البحث في هذه الأمور عند السنة. وفي الواقع يجب القول إن أهل السنة توقفوا ابتداءً من القرن السادس أو السابع وبعد هذا التاريخ كل شخص برز منهم فهو من تلامذة الخواجة وكانوا يتبعونه كالقطب الشيرازي وغيره. فابتداءً من القرن السابع انحصرت الفلسفة بالمجتمع الشيعي تقريباً وقبل ذلك التاريخ أيضاً كان دور الشيعة في هذا المجال أكثر من أهل السنة. وأحمد أمين أيضاً يقول: «والحق أن الفلسفة ألصق بالتشيع من التنسب» لكنه يعلل بأن الشيعة باطنيون - أي أن مسألة الإمامة هي التي كانت باطنية - والاعتقاد بالباطن حرك الشيعة نحو التفكير والتعمق والغور في المسائل العقلية. لكن الحقيقة أن المسألة أهم من ذلك، بل هي مسألة أئمة الشيعة وأحاديث الشيعة، فانظروا في أحاديث السنة وأحاديث الشيعة التي دونت قبل ١٢٠٠ سنة، سترون أن مثل هذه المباحث نادرة في أحاديث أهل السنة كما أن هذا النادر منها - وهي ما رووه عن الرسول ﷺ - لم =

يتبعوها ولم يبحثوا فيها، لكن في أحاديث الشيعة وأدعية الشيعة ترى أسساً غير عادية وبكثرة، وبلا شك فإن المحرك الأساسي هو أمير المؤمنين عليه السلام نفسه. ومن هناك بدأت هذه الحركة حتى وجدت في الشيعة حياة أخرى أسمها الحياة العقلانية. وقد بينا ذلك في مقدمة الجزء الخامس من أصول الفلسفة.

س: هل تنتهي الأحاديث التي يرويها أهل السنة إلى الخلفاء الراشدين؟

الأستاذ: كلا، فهم لا يقولون بأصالة للخلفاء، يقولون بها للرسول فقط وكل ما يقولونه يسندونه إلى الرسول لكن المسألة هي أن ما روي من أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم ليست كثيرة، ونحن لدينا تلك الأحاديث أيضاً والأحاديث المشتركة بيننا وبينهم في الأمور العقلية كثيرة رويها ورويناها، لكن أحاديث الرسول محصورة لأنه في النهاية فرد واحد والمقدار الذي ينقل عنه صلى الله عليه وسلم مرتبط بزمانه وبعصر المدينة، لكن الشيعة بدأت من أمير المؤمنين عليه السلام وحتى سنة ٢٥٠، فلدينا روايات عن الإمام علي عليه السلام وعن كل إمام، عندنا أحاديث نبوية وأحاديث غير نبوية وهم ليس عندهم إلا أحاديث نبوية، ولذا لم تشكل لهم أساساً كبيراً. والمقدار القليل الذي نقلوه سواء ما نقل بشكل دعاء أم ما نقل بشكل حديث لم يتبعوه.

س: وهناك عدد من أئمة الشيعة عاشوا أيضاً في مرحلة كان البحث العقلي والفلسفي في أوجه.

الأستاذ: نعم، هو كذلك. وهنا بحث دقيق جداً ولم يتبعه أحد وهو هل أن البحوث العقلية الشيعة متقدمة على البحوث المترجمة في الفلسفة والمنطق أم أنها أتت بعد الترجمة؟ وهذا بحث ملفت جداً، ولدينا دلائل كثيرة متقنة أن هذه المباحث وجدت قبلها كما أن البحوث الكلامية ظهرت قبل عصر الترجمة. وقد سعى المثقفون كثيراً لكي يجدوا منشأ يونانياً أو هندياً للبحوث الكلامية العقلية لكنهم لم يعثروا، بل كانت الكثير من هذه البحوث في زمن لم يأت شيء بعد لا من الهند ولا من اليونان. ويدعي بعض المسيحيين أن هذه البحوث أتت من المسيحيين السوريين السريانين لكنهم لا يستطيعون إثبات ذلك. فأبو الهذيل العلاف طرح في أوائل القرن الثاني مسائل وبحوثاً ولما ترجم الفلسفة، إضافة إلى ذلك فهنا مسألة أخرى هي أن أول ما طرحت المسائل العقلية والفكرية طرحت في قضية الخوارج وهي موجودة في استدلالات الأمير عليه السلام، وبحث كيف ولماذا وهل أن مرتكب الكبيرة كافر أم لا وبحث الجبر والاختيار، طرحت في القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجري. وبحث الجبر والاختيار قطعاً كان مطروحاً في النصف الثاني للقرن الأول الهجري بصورة عقلية وهذه المسألة وردت أيضاً في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام - وهو مذكور في نهج البلاغة - وهو أن شخصاً سأله عند رجوعهم من صيفين: أبغضاء الله وقدره ذهبنا =

وعدنا أم لا فإن كان بقضائه وقدره فلا أجر لنا وإن لم يكن بقضائه وقدره فهل يمكن أن يوجد شيء ليس بقضاء الله وقدره^(*)؟ فهذه الأسئلة كانت مطروحة.

(*) جاء في الإرشاد ص ١٢٠: وروى الحسن بن أبي الحسن البصري: قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام بعد انصرافه من حرب صفين، فقال له: يا أمير المؤمنين خبرني عما كان بيننا وبين هؤلاء القوم من الحرب أكان بقضاء من الله وقدر؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ما علوتم قلعة ولا هبطتم وادياً إلا والله فيه قضاء وقدر، فقال الرجل: فعند الله احتسب عناي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: ولم؟ قال: إذا كان القضاء والقدر ساقانا إلى العمل فما وجه الثواب لنا على الطاعة وما وجه العقاب لنا على المعصية؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أوظننت يا رجل أنه قضاء حتم وقدر لازم، لا تظن ذلك فإن القول به مقال عبدة الأوثان وحزب الشيطان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله جل جلاله أمر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً، ولم يطع مكرهاً، ولم يعص مغلوباً، ولم يخلق السماء والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فقال الرجل: فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا أمير المؤمنين؟ قال: الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية والتمكين من فعل الحسنة وترك السيئة والمعونة على القربة إليه والخذلان لمن عصاه والوعد والوعيد والترغيب والترهيب، كل ذلك قضاء الله في أفعالنا وقدره لأعمالنا، فأما غير ذلك فلا تظنه، فإن الظن له محبط للأعمال. فقال الرجل: فرجت عني يا أمير المؤمنين «فرج الله عنك». قال الشيخ المفيد: هذا الحديث موضح عن قول أمير المؤمنين عليه السلام في معنى العدل ونفي الجبر وإثبات الحكمة في أفعال الله تعالى ونفي العبث عنها. انتهى. وفي هذا الحديث مطالب يحتاج شرحها إلى كتاب. ونقل هذا الحديث الشريف الرضي مختصراً - ولعله بسند آخر ورواية أخرى - في الجزء الرابع، باب الحكم، الحكمة رقم ٧٤، ص ١٧، طباعة دار الهدى الوطنية. (المترجم).

أدلة الوجود الذهني (١)

ذكرنا أن بحث الوجود الذهني فيه إبهام من جهة تاريخية أوجبته التحولات التاريخية، فبينما نرى أن أبا علي وقبله الفارابي أو إخوان الصفا لم يعنونوا بحثاً باسم الوجود الذهني، نرى أن مدعى الفلاسفة في باب الوجود الذهني موجود في كلماتهم من دون برهان أو مناقشة. والمعركة بدأها المتكلمون ابتداءً من أبي الحسن الأشعري الذي ذهب إلى أن العلم نحو تعلق بين العالم والمعلوم، وصارت هذه نظرية مقابلة لنظرية الحكماء الذين قالوا: العلم عبارة عن صورة الشيء المعلوم في الذهن أو حصول صورته في الذهن. وبدأ المتكلمون هنا بالاعتراض على مدعى الحكماء وأن لازم كلامهم اتصاف الذهن بالأوصاف الخارجية مثل الحرارة و... فصار الحكماء مضطرين إلى القيام بعملين: الأول هو نفي القول بالإضافة وذكر دليل لهذا النفي والآخر رفع الإشكالات سواء تلك التي ذكرها المتكلمون أو التي التفت إليها الحكماء، وهي إن لم تكن أهم من إشكالات المتكلمين فليست أقل أهمية منها. ففي البداية إذن لم يكن هناك أكثر من قولين وأستمر هذا التجاذب حتى اتخذ البحث مجرى آخر وهو تفسير مدعى الحكماء، فهل يقصدون من قولهم: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل» أن ماهية الشيء تحضر في الذهن - وهذا فيه إشكالات - أم أنهم أرادوا من الصورة هذا المعنى العرفي مثل الصورة التي تظهر في المرآة أو التي تؤخذ بكاميرا أو ترسم؟ وهذا يعني أنهم أرادوا حضور شبح المعلوم في الذهن

والشبح هو مثل التمثال أو الصورة. فذهب جماعة كثيرة منهم قطب الدين الشيرازي صاحب درة التاج ومنهم الخواجة نفسه في التجريد^(١) وكل شراح التجريد تقريباً - ما عدا صاحب الشوارق - وجماعة أخرى، إلى أن مقصود الفلاسفة من حصول صورة الشيء في الذهن ليس أكثر من حصول رسم يشبه ما يرسمه الرسّام عن الشيء الخارجي. فلو كان الشيء الخارجي مدوراً يأتي إلى الذهن بصورة الدائرة ولذا لا بد من فرض صورة مادية لكل شيء من المحسوسات. لكن لم يبينوا مثلاً كيف يمكن فرض صورة مادية للفوج. فصارت الأقوال ثلاثة، واحد للمتكلمين والباقيان للفلاسفة. وبعد عصر الخواجة وقبل عصر الميرداماد وصدر المتألهين وهي مرحلة الشيرازيين أتباع السيد الصدر وجلال الدين الدواني وغيرهما حمي البحث عندهم وظهرت آراء في الوجود الذهني كانت تعبيراً عن الهروب، فمن جهة رأوا أن أكثر إشكالات الحكماء على المتكلمين لا جواب لها، ومن جهة أخرى رأوا أن أكثر إشكالات المتكلمين على الحكماء هي أيضاً لا جواب لها، بل أضافوا إشكالات أخرى على الفلاسفة فاختاروا طريقاً للهروب من هذه الإشكالات واختاروا آراء أخرى وهي ليست مهمة.

ومن هنا يجب التدقيق في قيمة أدلة الوجود الذهني وعلى أي شيء أريد الاستدلال بها فهل هي لمجرد نفي القول بالإضافة أم تكفي أيضاً لنفي القول بالأشباح؟ مثلاً الدليل الأول الذي يقيمه المصنّف «للحكم إيجاباً على المعدوم» وكذلك الدليلان الآخران هل يراد منها نفي قول المتكلمين فقط وإثبات قول الحكماء أعم من حضور الماهية أو الشبح وبالتالي لن تكون تلك الأدلة كافية لنفي القول بالأشباح أم إنها تكفي وإن المطلوب منها هو ذلك؟ وإن لم تكف فلا بد من البحث عن أدلة أخرى لنفي القول بالأشباح والظاهر

(١) وعجيب جداً أن يقول الخواجة أيضاً هذا الكلام، لأنه أحياناً في التجريد يذكر ما يخالف رأيه في كتبه الأخرى. وحيث إن بحثه بحث كلام يذكر بعض المسائل على طريقة المتكلمين.

أن هذه الأدلة أقيمت في البداية لرد نظرية المتكلمين لكن يستفاد من كلمات المصنّف وصدر المتألهين وغيرهما - على خلاف كلام بعض آخر - أن هذه الأدلة، وعلى الأقل بعضها، يكفي لنفي القول بالأشباح ولذا نرى المصنّف يعنون البحث بقوله:

لشئ غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان^(١)
أي لكل شيء وجود آخر غير الوجود في الأعيان وهو أن يوجد بنفسه في الأذهان، وهذا هو مدعى الحكماء بأن معنى العلم حضور ماهية المعلوم في الذهن. وهذا^(٢) يدل على أن المصنّف يرى أن البراهين الثلاثة التي يذكرها كافية لإثبات مدعى الحكماء حتى مع التصريح بأن العلم هو حضور ماهية المعلوم في الذهن.

الدليل الأول: «للحكم إيجاباً على المعدوم»

ولتوضيح هذا الدليل لا بد من ذكر مقدمة هي أن هناك قاعدة تسمى بالقاعدة الفرعية وهي إلى حدّ ما بديهية وتقول هذه القاعدة: إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له^(٣). وبناء عليه يكون ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوت وجود الموضوع. لكن هناك أحكام نشأتها للأشياء يقطع بها

(١) أشعار المصنّف منها ما هو عالي المستوى ومنها ما هو متدنٍ، وبعض شعره جميل جداً وبعضه متدنٍ. طبعاً بيان المسألة العلمية بالشعر صعب جداً. ومن الموارد التي بيّنها المصنّف بشكل جميل هذا البحث فهو مختصر وجميل وحماسي إلى حد ما. فانظروا إلى لحن الكلام إلى أي حد هو حماسي وراق:

لشئ غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان
(٢) لأنه ذكر في الآيات اللاحقة الأدلة على ما ذكره في البيت المذكور في المتن. (المترجم).
(٣) ويستحيل أن يثبت شيء لشيء معدوم.

س: لكن في المنطق الجديد قد أنكروا هذا.

الأستاذ: سنرى، وهذا بحث يحسن الاشتغال فيه وأنا أعلم أنهم ذكروا بحثاً في هذه المسألة، وإنّي أربغ بالبحث في ذلك.

الذهن، لكن موضوعاتها غير موجودة في الخارج ولا يمكن أن توجد في الخارج، وهذا يعني أنه لا بد من أن يكون لها وجود آخر غير الخارج حتى يثبت هذا المحمول لهذا الموضوع، وهذا الوجود هو الوجود في الذهن. فمن الحكم إيجاباً على موضوع لا وجود له في الخارج نستنتج بضميمة القاعدة الفرعية أنه موجود في الذهن.

يذكر المصنف هنا مثالين يمكن الخدشة في أحدهما دون الآخر.

المثال الأول:

هو قولنا: «بحر من زئبق بارد بالطبع» أو مثلاً نقول: «جبل من ذهب يلمع» ونحن نعلم أنه لا وجود في الخارج لبحر من زئبق وجبل من ذهب، لكن القضية «بحر من زئبق هو بارد بالطبع» أو «جبل من ذهب هو يلمع» صادقة إذ لو كانتا كاذبتين لكان معنى ذلك أن البحر من الزئبق ليس بارداً بالطبع والجبل من الذهب لا يلمع، والحال أن العقل لا يفرق في هذا الحكم بين بحر من الزئبق وبين غرام من الزئبق فإن هذا هو حكم الزئبق مهما كان حجمه، إذن البحر من الزئبق هو قطعاً بارد بالطبع، لكن لا وجود له في الخارج، فقضيتنا إذن ليست خارجية أي الحكم لم يثبت لما هو في الخارج إذ ليس معنى القضية هو أن البحر من الزئبق هو في الخارج بارد بالطبع وليست قضية شرطية بحسب المعنى ليكون المعنى إذا وجد في الخارج البحر من الزئبق فهو بارد بالطبع ليكون ثابتاً للشيء بشرط وجوده^(١). بل قضيتنا هي في الاصطلاح قضية حقيقية^(٢). وعليه فثبوت البرودة بالطبع لبحر من الزئبق فرع وجود البحر من الزئبق وهو موجود في الذهن.

(١) وهذا هو ما يقولونه في المنطق الجديد.

الأستاذ: نعم يقولون بأن القضية ثابتة بنحو القضية الشرطية.

(٢) التي تعني ثبوت الحكم للشيء من حيث هو هو بغض النظر عن وجوده وإن كانت القضية في دلالتها تتوقف على وجود الموضوع نظراً للقاعدة الفرعية المشار لها في المتن. (المترجم).

وهنا لا بد من الإشارة إجمالاً إلى تاريخ هذا البرهان : وفي نظرنا أنّ أول من أقام هذا البرهان هو الخواجة بقوله : «وهو (أي الوجود) ينقسم إلى الذهني والخارجي ولألبطلت الحقيقية»^(١) . وللأسف فإن هذا البرهان قد ذكر فيما بعد بنحو آخر ولو ذكر بالشكل الذي ذكره الخواجة لكان أفضل مما ذكره المصنّف . وللقضية الحقيقية أيضاً قصة لطيفة في المنطق الإسلامي وفي الأصول^(٢) .

فالقضية الخارجية والحقيقية لم تكونا في منطق أرسطو، كما أنهما ليستا في المنطق الجديد، وتقسيم القضية إلى خارجية وحقيقية وذهنية وكون القضية الخارجية منفصلة عن القضية الحقيقية، قد طرح لأول مرة من قبل ابن سينا ولم يكن في منطق أرسطو قطعاً . والقضية الحقيقية عند أبي علي (ابن سينا) هي قضية عملية واقعة . لكن القضية الحقيقية التي ذكرها أبو علي فقدت قيمتها في كلمات المصنّف السبزواري، أي لم يدرك مقصوده بخلاف الآخرين، ووصلت القضية الحقيقية بالمعنى الذي يفهمه أبو علي إلى شيخ الإشراق ثم إلى صدر المتألهين ثم وجدت المسألة المعروفة وهي كون القضايا بتيّة وغير بتيّة وهي من المسائل الراقية في منطقنا .

كما وردت القضية الحقيقية في علم الأصول وقالوا إن الأحكام والقوانين الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية، ولذا طرحت كثيراً القضية الحقيقية في علم الأصول، لكن القضية الحقيقية التي يعرّفونها في الأصول هي القضية الحقيقية عند السبزواري، لأن أول من أدخل هذه القضية في الأصول الشيخ الأنصاري وكان قد التقى بالسبزواري ستة أشهر في مشهد درس خلالها الشيخ عند السبزواري المنطق والفلسفة ودرس السبزواري عند

(١) لكنه ذكر في مقام اثبات الوجود الذهني بالمعنى الذي أرادته في مقابل نفي الإضافة بينما الواضح أنه دليل يثبت وجود نفس الماهية في الذهن . (المترجم) .

(٢) المراد أصول الفقه . (المترجم) .

الشيخ الفقه والأصول، ولذا أعتقد أن الشيخ تلقى القضية الحقيقية من المصنف ولذا عبر على طريقته، وعلى كل حال فإن اشتباه المصنف موجود في الفقه والأصول. ثم جاء المحقق النائيني من بين الأصوليين وذكر أن جميع القضايا الحقيقية تنحل إلى قضايا شرطية، أي ذكر ما يذكره راسل وأمثلة. لكن هذا الكلام غير صحيح بل القضية الحقيقية هي بالضبط قضية عملية وليست شرطية وحيثما تنحل القضية إلى شرطية تخرج عن كونها حقيقية. والأفضل لتوضيح المطلب أن نذكر الفرق بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية. ولنبيّن أولاً الأمر على النحو الذي ذكره المصنف^(١)، فقد ذكر أن القضايا تنقسم إلى شخصية وطبيعية ومحصورة - كلية أو جزئية - والمحصورة الكلية تنقسم إلى خارجية وذهنية وحقيقية:

١- فالقضية الخارجية قضية محصورة كلية يثبت فيها الحكم على الأفراد الموجودة في الخارج بالفعل مثل أن أقول: «الذين هم موجودون اليوم على الأرض يعرفون الأمر الفلاني» فهذا الحكم لا ربط له بالأفراد الذين وجدوا سابقاً ولا بالذين سيوجدون، ويمثل المصنف لذلك بـ «قتل كل من في العسكر». والقضية الخارجية هي مجموعة قضايا شخصية، فبدل أن أقول: قتل هذا الجندي، وقتل ذلك الجندي... إلخ، أقول: قتل كل من في المعسكر.

٢- أما القضية الحقيقية فالحكم فيها يثبت للطبيعة، طبيعة الكلي وطبيعة الكلي لا تنحصر بالأفراد الموجودة في الخارج بل الحكم يشمل الطبيعة سواء وجد أفرادها في الماضي أم وجدت في الحاضر أم ستوجد في المستقبل، مثل: «كل حديد يتمدد تحت تأثير الحرارة»، فمن الواضح أن ليس المقصود

(١) منظومة المنطق باب القضايا، شرح المنظومة ص ٤٨ طباعة ناصري، وأشار المصنف أيضاً إلى القضايا الخارجية والحقيقية والذهنية في الحكمة وعرفها. راجع شرح المنظومة الحكمة الفريدة الأولى، غرر في بيان مناط الصدق في القضية.

خصوص الحديد الموجود اليوم بل طبيعة الحديد هي كذلك حتى الحديد الذي وجد قبل ألف سنة والذي سيوجد بعد عشرة آلاف سنة . فحيثما هناك حديد فهو له هذا الحكم، ولو وجد الحديد في كوكب آخر فله هذا الحكم . هذه نظرية^(١) .

لكن نظرية ابن سينا أدق من ذلك . فهو مثلاً لا يرى قضية «قتل كل من في العسكر» قضية كلية بل هي مجموعات قضايا شخصية ولذا لا قيمة لها في العلوم . والكلام الدقيق لأبي علي هو : أنه حتى في المورد الذي نجعل طبيعة الكلي هي الموضوع ونقول مثلاً : كل حديد يتمدد تحت تأثير الحرارة فإن نظرنا إلى الحديد الذي وجدت أفراده في الخارج في الماضي والحاضر والتي ستوجد في المستقبل ، حتى هنا فإن موضوع القضية خارج عن دائرة الوجود لكنه ليس خارجاً عن دائرة الموجودات ، في الماضي والحاضر والمستقبل . ويعطي لذلك مثلاً ويقول : لو فرضنا أنه لا وجود لغير المثلث من الأشكال فيصح حينئذ القول بأن «كل شكل مثلث» ، أي كل شكل وجد وما هو موجود هو مثلث ، فالحكم يثبت على وجود الأشياء . أو لو فرضنا أن الأشكال التي وجدت والتي هي موجودة والتي ستوجد منحصرة بهذه الأشكال الهندسية المعدودة التي نعرفها ، أي إما أن يكون الشكل مثلثاً أو مربعاً أو دائرة أو . . . فيصح القول حينئذ إن أكل شكل هو إما مثلث أو . . . فالحكم هنا أيضاً ثبت على وجود الأشياء ، لكن الذهن قد يحكم أحياناً في دائرة أوسع من الأفراد المحققة ويحكم على الأفراد المقدرة لأن الحكم يكون لماهية الشيء لا لوجوده ويكون من لوازم الماهية لا من أحكام الوجود ، فإن الحكم إذا كان كذلك فإنه سيثبت للأفراد الأعم من المحققة والمقدرة ، وإذا لاحظنا المثال المتقدم نتساءل هل أن طبيعة الشكل تقتضي أن يكون كل شكل من حيث هو

(١) وتفسير هذه القضايا بهذه المعاني قد وجد في منطق الشيخ المظفر أيضاً (المترجم).

شكل إما مثلثاً أو مربعاً أو . . . أو أنه يمكن أن يكون الشكل من حيث هو شكل أحد هذه الأمور ويمكن أن يكون غيرها مما لا وجود له في الطبيعة كما يقال اليوم إنَّ الدائرة لا وجود لها في الطبيعة .

إذن تارة نسأل عن الشكل الموجود في الطبيعة والذي وجد والذي سيوجد فهذه قضية، وأخرى نسأل عن الشكل من حيث هو شكل كيف هو؟ فإذا كان الحكم ثابتاً للطبيعة فلا نستطيع حصرها بما هو موجود ولا نستطيع القول إنَّ كل شكل من حيث هو شكل هو الذي إذا فرض وجوده كان له هذا الحكم، بل الذات والطبيعة إذا فرضت فلا ينحصر وجودها بما هو موجود في عالم الطبيعة. وحينئذٍ يمكنكم جعل القضية الخارجية منحلة إلى قضية شرطية لأن موضوع هذه القضية هو بشرط الوجود، فإذا لم يتحقق فالحكم غير ثابت. وإذا قلنا مثلاً: «كل خمر مسكر» فقد يقول شخص إن هذا الحكم حكم لوجود الخمر لا لطبيعة الخمر. طبعاً قد يقول شخص إنَّ المسألة أعمق من ذلك لكن مقصودنا أن الأحكام الشرعية هي، وعلى خلاف ما ذكره الأصوليون، على نحو القضايا الخارجية لأن الشرع الإسلامي لا يريد أن يثبت الحكم للطبيعة بل يريد إثبات الحكم للواقعيات، فإذا قال: «كل خمر حرام» يعني أن الخمر الموجود في الطبيعة حرام، حتى لو فرض شيء أنه خمر فالحرمة لا يراد ربطها بالماهية بل بالوجود، فحيثما يكون الحكم ثابتاً لوجود الشيء تنحل القضية إلى شرطية، ونستطيع القول إن هذا الشيء إذا وجد كان له هذا الحكم، أما إذا كان الحكم ثابتاً للماهية الشيء فإن القضية لا تنحل إلى شرطية لأن الحكم ثابت للماهية. صحيح أن الماهية لا تنفك عن الوجود فإن الماهية أمر اعتباري لكن حتى إذا كانت الماهية مع الوجود فإن الحكم ثابت للماهية، مثل أن نقول: الإنسان ممكن الوجود، فليس المقصود هنا أن الإنسان إذا وجد يكون ممكن الوجود، بل الإنسان هو في ذاته ممكن الوجود، فالماهية متصفة بالإمكان قبل الوجود لا أن الإنسان يوجد أولاً ثم

يتصف بالإمكان، فالعقل يحكم على الماهية بالإمكان قبل اتصافها بالوجود وبالتالي لا نستطيع القول إن جميع القضايا الكلية تنحل إلى قضايا شرطية لأنها إذا انحلت إليها يكون فيها شرط الوجود وهذه يعني أن الوجود متقدم على الحكم وهذا لا يصح في مثل الإنسان ممكن الوجود.

عودة إلى أصل البحث:

وعلى كل، فهؤلاء يقولون إن قضية «البحر من الزئبق بارد بالطبع» ليست بمعنى أنه إذا وجد البحر من الزئبق فهو متصف بصفة البرودة بالطبع، بل البحر من الزئبق ماهية بحيث لو فرض وجودها كان الحكم ثابتاً لها.

طبعاً هذا المثال يقبل الخدشة، فإن البرودة حكم الوجود وليست حكم الماهية. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن أحد المثالين الذين يذكرهما المصنف فيه إشكال، ولكن لا تصح المناقشة في المثال - ولو مثل بحكم رياضي لكان أفضل بكثير كأن يقول مثلاً: «كل مثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين»^(١) - ثم نقول: هذا الحكم صادق لأن العقل لا يفرق بين البحر والغرام من الزئبق، وقد ذكرنا أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، إذن يجب أن يكون لهذا الموضوع موطن وجود. فإن قلت: الحكم ثابت للماهية الموجودة في الخارج، نقول إن الحكم ثابت للأعم مما هو موجود في الخارج، والأعم من الخارج ليس إلا ما هو موجود في الذهن، إذ الخارج يختص بالموجودات الخارجية. فكون الذهن عنده قضايا حقيقية في دائرة أوسع من الخارج وهي أحكام صادقة يقينية، دليل على أن الماهيات تأتي إلى الذهن، والذهن يثبت لها الأحكام، غاية الأمر أن

(١) وحينئذ يصير كلام الخواجة «لبطلت الحقيقة» دقيقاً جداً فهو يقول إن الحكم في القضايا الحقيقية ثبت للماهية أعم من الأفراد الخارجية، الشامل للأفراد المقدره أيضاً. فالحكم يتعلق بهذه الماهية، فلو وجد أضعاف مضاعفة مما هو موجود فالحكم أيضاً ثابت. فإن لم يكن للماهية موطن وجود آخر بحيث يتمكن الذهن من التعميم في ذلك الموطن حتى على الأفراد الخارجية لا يبقى معنى حينئذٍ للقضية الحقيقية.

ذلك باعتبار الخارج وإلا فلو كان وجود الماهيات منحصراً بالخارج لكانت القضايا دائماً خارجية، ولم تكن هناك قضايا حقيقية^(١).

المثال الثاني:

هو التمثيل بـ «اجتماع النقيضين محال» أو «اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين» فإن هاتين القضيتين صحيحتان بلا شك. وأنت عندما تقول: «اجتماع النقيضين محال» فهل هي مثل قضية «كل حديد يتمدد تحت تأثير الحرارة» بمعنى أن كل ما هو حديد في الخارج يتمدد، فهل تريد أن تقول إن اجتماع النقيضين الموجود في الخارج محال؟ طبعاً لا، لأن ما هو موجود في الخارج كيف يكون محالاً؟ فنحن إذن نحكم بثبوت الامتناع لاجتماع النقيضين لكن اجتماع النقيضين لا وجود له في الخارج، فلا بد أن يكون موجوداً في موطن آخر، فاجتماع النقيضين موجود في الذهن^(٢) وعلى هذا الأساس حكمنا بالامتناع^(٣).

(١) س: لماذا يقولون هذا الكلام في الحكم الإيجابي؟.

الأستاذ: لأنهم يريدون التمسك بقاعدة: ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الميثب له، وهذه القاعدة لا تجري إلا في القضايا الموجبة، أما القضية السالبة فإنها تصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً مثل أن تقول: البحر من الزئبق ليس حاراً مع عدم وجود بحر من زئبق.
س: لكن كذلك هو الحال في القضية الموجبة؟.

الأستاذ: لا، فإن سلب شيء عن شيء لا يقتضي وجود ذلك الشيء أما ثبوت شيء لشيء فيستلزم ثبوت ذلك الشيء. طبعاً للملا صدرا كلام في أنه حتى سلب شيء عن شيء هو أيضاً - في القضايا غير البتية - ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت الشيء. فسلمب شيء عن شيء يستلزم وجوده وهذا كلام آخر.

(٢) لا يشكل الآن بأن اجتماع النقيضين في الذهن أيضاً محال. فهذا الإشكال سنذكر جوابه عند ذكر جواب إشكالات تذكر فيما بعد.

(٣) س: كون اجتماع النقيضين محال، فهل هذا حكم إيجابي أم هو في الواقع يرجع إلى حكم سلبي؟.

الأستاذ: طبعاً هذا كلام. فلا بد أن نلاحظ هل يمكن أن يرجع هذا الحكم إلى حكم سلبي؟.
س: فإن معنى المحالية أنه ليس ممكناً فيكون سلب الإمكان عن اجتماع النقيضين من السالبة =

= بانتفاء الموضوع.

الأستاذ: اعلم أن اجتماع التقيضين لا وجود له لكن «غير ممكن» يعني محال.

س: أليست هذه المحالية هي تعبير آخر عن حكم سلمي؟ وهل لدينا هنا في الواقع حكم إيجابي مثل «بحر من زئبق بارد بالطبع» أم أن قضيتنا هنا سالبة فتكون من السالبة بانتفاء الموضوع(*)؟.

الأستاذ: قلت إنه حتى في القضايا السالبة هناك حاجة لوجود الموضوع، فوجود الموضوع ليس مطلوباً في خصوص القضية الموجبة بل حتى في القضايا السالبة غير البتية هناك حاجة لوجوده.

(*) اعلم أن القضية السالبة بانتفاء الموضوع هي التي يكون سبب انتفاء المحمول فيها عدم الموضوع، فإن الموضوع الذي لا وجود له ليس له أية صفة بعد أن كان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. وإذا عرفت هذا نقول: كل سالبة بانتفاء الموضوع لا تكون دليلاً على انتفاء الموضوع بل يفرض فيها المفروغية عن انتفاء الموضوع، ولأجل هذا المفروغية تنفي عنه جميع الصفات، فإذا قلت أبو عيسى ابن مريم ليس هنا، نقول إذا سئلت لماذا، لأنه غير موجود أصلاً. وكذلك إذا قلت أبو عيسى ابن مريم ليس شارباً، لكن هذا غير ما إذا قلت أبو عيسى ابن مريم ليس موجوداً، فإنك لا تستطيع أن تستدل على عدم الوجود بأن القضية من السالبة بانتفاء الموضوع فيسلب الوجود عن الموضوع، لأن هذا يعني: أن سبب عدم كونه موجوداً أن الموضوع ليس موجوداً وهذا غير معقول. وبعبارة أخرى نحن هنا نسأل عن السلب البسيط لا السلب عن الشيء بل سلب أصل الشيء، فهل الشيء متف أو غير متف؟ أي لا مفروغية عن عدم وجود الموضوع حتى يقال نعم يسلب الوجود. وكذا لو قيل هل يستحيل الوجود فلا تستطيع أن تقول حيث إنه غير موجود فهو ليس ممكن الوجود، لأن عدم الوجود لا يدل على عدم الإمكان فلا يكفي كون القضية من السالبة بانتفاء الموضوع لتسلب إمكان الوجود. فكم من الأمور غير الموجودة ولا تستطيع أن تقول عنها إنه لا يمكن أن توجد. وبعبارة أخرى الإمكان صفة الماهية لا الوجود، فلا يكفي عدم الوجود لنفي الإمكان. (المترجم).

أدلة الوجود الذهني (٢)

ذكرنا الدليل بالنحو الذي نعتقد أنه كاف حتى لإثبات مدعى الحكماء الذين يقولون بحضور ماهية المعلوم في الذهن . أما الدليل الثاني الذي ذكره المصنّف فهو :

الدليل الثاني: «ولانتزاع الشيء ذي العموم»

أي أن الذهن قادر على انتزاع مفهوم عام وهذا دليل على الوجود الذهني ، ولكن تعبير المصنّف هنا ليس مناسباً جداً .

وهذا البرهان إذا أريد به نفي القول بالإضافة فقط فبيانه سهل فهو يقول : إنكم تعتبرون العلم تعلقاً بين العالم والمعلوم ، والعالم هو أنا وأنا جزئي وجميع الأشياء الخارجية هي جزئية ، ولكننا نرى أن من بين تصوراتنا هناك أشياء ننصورها ذات صفة كلية وليس في الخارج صفة كلية قطعاً . وهذا يعني أن هناك شيئاً كلياً موجوداً في موطن من المواطن ونجن ندركه . فنحن عندما ندرك الإنسان الكلي فهل أدركنا واقعية ما أم لم ندركها؟ فإن كان ها هنا إضافة بيني وبين أمر كلي فأين هو هذا الكلي؟ ليس في الخارج ، إذن وجب أن يكون له وجود في موطن آخر حتى تصورته أو أن يكون هو عين تصوري وحيث إنّ الكلي لا يمكن أن يكون موجوداً في الخارج فوجب أن يكون في الذهن .

وهنا يجب أن نذكر أمراً بل أمرين :

(١) أحدهما أن لا يقع اشتباه بين هذا البحث وبين البحث في الكلّي فهما بحثان مستقلان وسيذكر بحث الكلّي فيما بعد . وهناك بحث قديم قبل الإسلام وفي عصر الإسلام والعصور الوسطى وهو إلى الآن موجود وهو بحث الكلّي ، وقد طرح هذا البحث بين المسلمين بنحوٍ وبين الأوربيين بنحوٍ آخر . وهذان النحوان من البحث منفصلان . ولدى المسلمين مسألتان مستقلتان ، إحداهما مسألة المثل الأفلاطونية والمسألة الأخرى مسألة الكلّي . ومسألة المثل الأفلاطونية هي : هل للمثل الأفلاطونية حقيقة أم لا؟ وهذا بحث رفيع فقد كان أفلاطون يعتقد أن لكل نوع من الأنواع المادية والطبيعية فرد عقلائي مجرد هو بمنزلة الرب أو بمنزلة الأم لهذه الأفراد المادية الطبيعية ، وهذه الأفراد فانية زائلة مؤقتة وذلك الفرد أزلي دائم . وتلك الأفراد هي بمنزلة الظل وهو بمنزلة الأصل وأحياناً يعبر - مجازاً - عن هذا الفرد العقلاني بالكلّي وقد نجد هذا التعبير عند أفلاطون . لكن أرسطو لم يكن معتقداً بذلك ، وأنكر بشدة ، الكلّي بالمعنى الأفلاطوني أي الفرد المجرد ، أتباع أرسطو من المسلمين مثل ابن سينا . فالتعبير الصحيح عن المثل الأفلاطونية بأنها أفراد مجردة . ولنفرض أن شيخ الإشراق يؤيد وجود فرد مجرد فهذا بحث لا ربط له بعالم الذهن بل مرتبط بعالم العين وعالم الغيب ، فهل كل نوع من الأنواع التي لها أفراد في عالم الشهادة لها فرد في عالم الغيب والملكوت يناسب هذا العالم وبالتالي فهو أبدي . . . أم ليس كذلك؟ وهذا البحث مستقل في فلسفتنا .

أما المسألة الأخرى وهي مسألة الكلّي فهي مرتبطة بعالم الذهن . وفي هذه المسألة يتفق المشاؤون والإشراقيون أتباع أرسطو وأتباع أفلاطون . ويخالفهم بعض المتكلمين فقط . وهذا البحث هو : هل للكلّي الطبيعي وجود في الخارج أم لا بل الموجود في الخارج هو الجزئي والفرد؟ فذهب في هذا

البحث شيخ الإشراق وابن سينا والملا صدرا وجميعهم إلى أن للكلي الطبيعي، بالمعنى الذي نقوله، وجوداً في الخارج - أما كيف ذلك فهذا ما سنبيته فيما بعد - فهنا اتفق ابن سينا المنكر للكلي الأفلاطوني وشيخ الإشراق وصدر المتألهين القائلين بالكلي الأفلاطوني.

ولا يوجد مخالف في هذه المسألة من الفلاسفة، وهناك متكلمون يقولون: «الحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أفراده» أي إذا قلنا إن الكلي الطبيعي موجود فالمقصود أن أفراده موجودة^(١). الإنسان غير موجود في الخارج بل الموجود أفراده. ولا يوجد غير هذين القولين بين المسلمين. وهناك قول ثالث للأوروبيين وهو أن الكلي لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج إن هو إلا لفظ خالٍ عن المعنى، وهناك ألفاظ لكل منها معنى هو المفهوم في ذهننا ولها مصداق في الخارج وألفاظ الجزئي كلها من هذا القبيل، فلفظ زيد له معنى. لكن لفظ الإنسان لفظ لا معنى له. هذا الرأي لم يطرح بين المسلمين ولو طرح فليس له مؤيدون. فلندع هذه النظرية وشأنها.

إشكال وجواب:

والإشكال هو أن ما هو موجود في الخارج جزئي لا كلي ومع ذلك تقولون الكلي له وجود في الخارج. فكيف أجاب القائلون بوجود الكلي الطبيعي في الخارج عن هذا الإشكال؟

قالوا في الجواب: أنتم لم تعرفوا ما هو الكلي الطبيعي. ولدينا ثلاثة أنحاء من الكلي: كلي منطقي وكلي عقلي وكلي طبيعي. كما أنه في الخارج هناك جسم مثلاً وهناك صفة هي بياض الجسم - لندع الآن المناقشة في المثال - فتارةً تلاحظون الجسم فقط وأخرى تلاحظون البياض وثالثةً

(١) يتفق الجميع أن الموجود في الخارج هو الأفراد لكن القائلون بوجود الكلي الطبيعي يقولون إن وجود كل فرد هو بعينه وجود للكلي الطبيعي. (المترجم).

تلاحظون الجسم مع البياض وأنهما متحدان، أي تلاحظون الجسم من حيث هو أبيض، ومثله يقال في الإنسان مع العلم. وهذه الأنحاء الثلاثة من الاعتبار موجودة في الذهن كما أنها ثابتة للأشياء في الخارج. فتارة نلاحظ الإنسان وأخرى نلاحظ الكلية وثالثة الإنسان الكلي. فالكلية هي معنى لكنه معنى ذهني فقط، معقول منطقي ثانٍ، الإنسان بوصف الكلية أيضاً ذهني و«الإنسان الكلي» في الذهن فقط، بصورة كلي عقلي. لكن البحث هو في الإنسان بما هو لا بشرط عن الكلية والجزئية. الإنسان بما هو في الخارج جزئي وفي الذهن كلي والكلي الطبيعي هو الإنسان بما هو إنسان لا الإنسان بوصف أنه كلي. والإنسان بوصف الكلية كلي عقلي، الإنسان مقسم للكلي والجزئي لا مقيد بالجزئية ولا مقيد بالكلية، كما أنه غير مقيد بالوحدة ولا بالكثرة، الإنسان في حد ذاته لا هو واحد ولا هو كثير ولذا كان الإنسان الواحد إنساناً والإنسان الكثير إنساناً أيضاً. فلو كان الإنسان مقيداً بالوحدة فالإنسان الكثير ليس إنساناً ولو كان مقيداً بالكثرة فالإنسان الواحد ليس إنساناً. لكنه في حد ذاته لا بشرط عن الوحدة والكثرة. فالكلي الطبيعي هو الذات لا بشرط عن قيد الكلية والجزئية فهي كلية في الذهن وجزئية في الخارج. ولهذا يقولون إننا إذا قلنا «الكلي الطبيعي» ففي إطلاق الكلية عليه نوع مجاز والحق أن نقول دائماً «الطبيعي» لأن الطبيعي هو في الذهن كلي وفي الخارج جزئي. ونكتفي بهذا الإجمال ونكل التفصيل إلى باب الكلي الطبيعي الذي سنصل إليه فيما بعد.

إذن مسألة الكلي ومسألة المثل الأفلاطونية بحثان مستقلان: فأولاً مسألة الوجود الذهني ليست عين مسألة الكلي حتى يتخيل أن هذا البحث نفسه وثانياً: إن مسألة الكلي غير مسألة المثل الأفلاطونية.

وطبعاً إن أحد أدلة الوجود الذهني مبني على أن الطبيعة موجودة في الذهن بوصف الكلية، لكن بحث الوجود الذهني غير بحث الكلي فإذا ما

أنكر أحد وجود الطبيعة في الذهن بصفة الكلية مثل الاسمين في أوروبا فإن هذا الدليل يسقط، كما أنه يبطل إذا اعتقد أحد مثل الحسين في أوروبا أن الفرق بين الكلي والجزئي في أن الكلي عنده أقل من الجزئي وإذا أنقصنا شيئاً من الجزئي يصير كلياً.

هل الكلي ينزل فيتحقق الكلي أم الجزئي يتعالى؟

٢) الأمر الثاني: ومن المناسب هنا البحث فيما يقوله حسيو أوروبا من أن الكلي هو الجزئي الذي حذف منه. وفي كتاب «بستان أيكور» مثال إذ يقول: الكلي نظير سكة محفوفة أو مذابة قد فقدت صورتها ومشخصاتها، والجزئي مثل سكة قد حفظت مشخصاتها وصورتها. ولنفرض أن لدينا مجموعة سكك مختلفة قد تحدد نوع كل سكة منها ومن أي زمان هي، فإذا جاء شخص وحك هذه السكك فإنها ستفقد الرسم الذي عليها من الطرفين. فإذا أعطيناها لشخص فهل يستطيع أن يحدد أي سكة هي هذه السكة؟ لنفرض أن عندنا سكة ناصر الدين شاه وسكة مظفر الدين شاه وسكة أحمد شاه وكل سكة من هذه الثلاث مشخصة فإذا حفت من الطرفين وأعطونا إياها فلن نستطيع أن نحددها فيمكن أن تكون سكة ناصر الدين وقد تكون سكة مظفر الدين وقد تكون سكة أخرى، نحتمل كل ذلك لكن هذه السكة المحفوفة لم يضاف إليها أي شيء بل نقص منها شيء، فعندما فقدت مشخصاتها صارت «كلياً» مبهماً والمبهم هو الكلي والكلي هو المبهم لا غير. فالكلي هو الجزئي الذي صار مبهماً وفقد مشخصاته، وهذا لا قيمة له؛ القيمة للجزئي الذي بقيت مشخصاته محفوظة. ومن هنا أوردوا على الحكماء السابقين حيث جعلوا كل القيم في الذهن للتصورات الكلية وأن للذهن مقامه الشامخ حيث يتصور الكليات وأن للإنسان مقاماً شامخاً يتميز عن الحيوانات بأنها لا تتصور إلا الجزئيات أما الإنسان فيتصور ويدرك الكليات أيضاً، ولهذا قيل له حيوان ناطق، ومعنى النطق هو إدراك الكليات، بل الفصل المميز للإنسان عن غير

الإنسان هو إدراك الكليات . فأوردوا على الحكماء السابقين أن ليس للكلي هذا المقام وهذه القيمة وليس هو إلا ذلك الجزئي الذي حذف منه^(١) .

وهذا الإيراد لم يطرح بين المسلمين ، لكن الشخص الوحيد الذي لعله كان ملتفتاً إلى هذا المطلب ولذا عمّق التحقيق في باب الكلي هو صدر المتألهين ، فذكر في بحث الكلي نظريات تجيب على هيوم بالبرهان . وكانت تعابير الخواجة وابن سينا تنتج كلام هيوم من دون أن يلتفتوا إلى ذلك وهم لا يريدون ذلك ، فقد ذكروا في بيان الوجه في ظهور الكلي أن الذهن يرسم في البداية صورة - صورة لفرد جزئي - ثم يطبق صورة أخرى على ذلك الرسم - وهي صورة فرد جزئي آخر - ثم يطبق صورة ثالثة على ذلك الرسم - صورة فرد جزئي ثالث ، وهكذا ، وعندما تنطبق الكثير من الصور على ذلك الرسم تحذف كل المشخصات فيظهر الكلي . إن كان الأمر كذلك فكلام هيوم صحيح . لكن صدر المتألهين أثبت أن الكلي ليس هو الجزئي المبهم وليس الكلي هو الجزئي مع التنزل بل الجزئي مع التعالي يصير كلياً . لا يصير الشيء كلياً بالحذف بل يحصل الكلي بالإضافة ، وذلك لأن الجزئي إذا صار مبهماً فمعنى ذلك أنه يصير مردداً - انتبهوا جيداً لهذا الأمر كيف يجاب عن آناطول فرانس وأمثاله - وقد قدم لذلك مثلاً ، فلنذكر مثلاً آخر . نحن هنا عشرة أشخاص جالسون إذا اقتربنا من بعضنا ورأينا وجوهنا فجميعنا معروفون . فلان هو زيد وذلك هو عمرو وذلك هو بكر وهكذا . لكن إذا ابتعد الأفراد عن بعضهم فإذا رأينا شبحاً من بعيد فلا ندري أي واحد هو منهم ، إلى هذا الحد قد ابتعدوا فلم ندر من هو زيد ومن هو بكر لكن ذلك الشخص البعيد الذي رأينا شبحه هو الذي فقد مشخصاته وبرز كفرد مردّد بين فلان وفلان وتلك السكة المحفوفة لم تظهر بصورة أمر كلي بل بصورة أمر مردّد بين كونها سكة

(١) س : ألا يتبني ما تذكرونه على أصالة الوجود؟ .

الأستاذ : لا ، لا ربط له بأصالة الوجود .

ناصر الدين شاه أو مظفر الدين أو سكة أخرى وكليات الذهن ليست أمراً مردداً يكون شيئاً في الذهن هو إما هذا الفرد من الإنسان أو ذاك أو فرد ثالث بل الكلّي هو ذلك الشيء الموجود في الذهن، له حالة يكون بها جامعاً بين جميع الأفراد في آن واحد، فعندما تقول: كل إنسان فيه غريزة كذا» فالإنسان في ذهنكم هنا حالة يشمل جميع الأفراد مهما بلغ عددها لا أنه أمر مردد، بحيث يكون الفرق بينه وبين زيد أن زيداً فرد مشخص في الذهن والإنسان فرد غير مشخص في الذهن مردد بين هذا وذاك وغيره. الكلّي ليس فرداً غير مشخص بل هو جامع في آن واحد لجميع الأفراد وهذه هي معجزة الذهن أن عنده مثل هذه القدرة بأن يشكل من خلال تصور الكلّي قضية تمثل قانوناً كلياً لجميع الأفراد التي لا تحصى. ومن هنا تفهمون أن الكلّي ليس الجزئي الذي حذف منه في موطنه بل هو في مقام أعلى من مقامات النفس، وفي هذا المقام الأعلى موجود أعلى سنخه أنه يشمل الجميع في آن واحد^(١).

إذن: تفرق مسألة الكلّي بيننا وبين الأوروبيين من جهتين:

(أ) أننا نفصل بحث المثل الأفلاطونية عن بحث وجود الكلّي الطبيعي وعدم وجوده، فذاك في الفرد المجرد وهذا في المفهوم الذهني.

(ب) أننا عندما نبحث في هذا المفهوم لا نظرية عندنا مثل النظرية التي قالها الاسميون من أن الكلّي لفظ لا معنى له، وإذا ذكر هذا أحياناً يذكر مع استهزاء وأنه غير قابل للطرح. لكن هذا القول موجود بين الأوروبيين^(٢).

(١) السؤال الذي طرح سابقاً عن بناء هذا الكلام على أصالة الوجود، إن كان المقصود هو هذا المطلوب فهذا التساؤل في محله لأن هذا التفسير لا يستقيم إلا على القول بأصالة الوجود وأنه ذو مراتب ولولا توصل صدر المتألهين إليها لم يكن عنده مجال إلا للقول بمقالة الشيخ والخواجة نصير الدين.

(٢) س: يمكن استنباط هذا القول من كلام الأشاعرة، فهم قسموا الوجود والماهية ويعتبرون الكلّي مجرد لفظي. نعم كلامهم ليس صريحاً؟
الأستاذ: إن أراد شخص أن يستنبط فلا أدري، وأنا إلى الآن لم أفهم هذا المعنى، مع =

عودة إلى أصل البحث^(١)

فالبرهان الذي يقولونه هو «ولانتزاع الشيء ذي العموم» حاصله أننا نتصور الكلّي وكل تصور عن كل شيء هو في الواقع إشارة إلى ذلك الشيء، بل الإدراك نفسه هو نوع إشارة لكنها إشارة عقلية، إذن لا بد أن يكون للشيء وجود في موطن ما وإلا فإن المعدوم المطلق لا يمكن أن يشار إليه، وليس في الخارج شيء بوصف الكلّية فلا بد من أن يكون في موطن آخر وليس إلا

= تحقيقي في هذه المسألة وملاحظة الأقوال المختلفة، فلم أجد ما يدل على أنهم يرون الكلّي واقعاً مجرد لفظ لا معنى له، وإن كان هناك مثل هذا الكلام فليس على أنه قول في الكلّي. س: قد يكون منشأ هذه النظرية أنه بوجود الكليات يتحقق للفلسفة موضوع وهم ضد الفلسفة فأرادوا نفي الكلّي.

الأستاذ: لكن لا بد أن يقولوا ذلك حتى نفسر كلامهم بهذا التفسير، على أنه صحيح أن الفلسفة يصير لها معنى بوجود الكليات، لكن ليست الحاجة إلى الكليات مخصوصة، بالفيلسوف بل المتكلم أيضاً يحتاج إليها بل العالم أيضاً، فإذا ألغيت الكليات من العلوم فلا يبقى هناك علم ولا قانون ولا نتيجة استقرائية، فلا بد من قبول الكلّي بنحو من الأنحاء. (١) ما ذكرتموه في الكلّي الطبيعي من أنه ذات لا بشرط، هي في الخارج بوصف الجزئية وفي الذهن بوصف الكلّية، ماذا تقصدون هنا من الذات، أليست هي مفهوماً كلياً؟

الأستاذ: لا، الذات هي مفهوم، لا أنها مفهوم كلي، هي مفهوم هو في الذهن كلي. س: أليست من حيث هي مفهوم كلية؟

الأستاذ: لا، ما معنى «كلي»؟ فأنتم مادمتم تلاحظون الذات في الذهن تقولون كلي لكن الموجود في الخارج هو تلك الذات أيضاً لا شيء آخر. فهي مادامت في الذهن لا تقبل التفكيك عن الكلّية لكن هذه الذات من حيث هي موجودة في الخارج جزئية فما معنى ذلك حينئذ؟ معناه أن الكلّية والجزئية من أحكام الوجود وخصلة الوجود الذهني الكلّية، والجزئية هي خصلة الوجود الخارجي، لكن تلك الذات والماهية التي تارة تكون موجودة بوجود ذهني وأخرى بوجود خارجي ليست رهينة بأي منهما، هي في الذهن تتبع الوجود الذهني فتأخذ حكمه وفي الخارج تتبع الوجود الخارجي فتأخذ حكمه. في الخارج جزئية وفي الذهن كلية.

س: فالماهية هنا أمر غير ذهني؟

الأستاذ: الماهية هي أمر لا بشرط عن الذهنية والخارجية هي غير ذهنية بهذا المعنى، فهي ذهنية وخارجية وليست بذهنية ولا خارجية.

الذهن^(١). فانظروا إلى أولئك الذين خلطوا مسألة الكلبي الأفلاطوني مع هذا البحث (مثل الأوروبيين) إلى أي حد ابتعدوا عن المطلوب، فهم يقولون إنه غير موجود لا في الذهن ولا في الخارج، وهذا إشارة إلى وجود المجرد العقلاني، ولكنه كلام غير صحيح لم يقله حتى شيخ الإشراق، وأمثاله القائلون بوجود رب النوع الأفلاطوني، في بحث الوجود الذهني ولا شك عندهم ولا شبهة في أن الذهن مرتبة من الوجود.

قيمة هذا البرهان:

هذا البرهان إنما ينفي القول بالإضافة، لأنه على هذا القول لا معنى لتصور الكلبي^(٢)، والتصورات كلها على نسق واحد، لأن العلم علاقة بين العالم والمعلوم، بين الإنسان والأشياء الخارجية والرابطة ليست على نحوين. ولا مشكلة في مورد التصورات الجزئية، فإنني عندما تصورت الجزئي فإن علمي وتصوري جزئي، لأن العلاقة هي مع ذلك الشيء الخارجي الجزئي. لكن الإشكال بالنسبة إلى تصورات الكلبي، فكيف أتصورها وما هي العلاقة بيني وبين الكلبي، فهي لا يمكن أن تكون علاقة مع شيء خارجي، إذ

(١) تصدون من التصور المفهوم؟

الأستاذ: نعم.

س: لأنه في المذهب الحسي إذا قيل تصور يقصد الصورة الحسية الجزئية.

الأستاذ: طبعاً هذا مرتبط بالاصطلاح والتصور في اصطلاحنا أعم من الجزئي والكلبي ولذا يقول التصور جزئي وكلبي لكن في الاصطلاحات الجديدة فزقوا بين التصور والمفهوم. طبعاً هذه تراجم ولست أدري ما هي الكلمات التي هم استعملوها في الأصل.

س: أصل الكلمة «idea» - فكرة - وفي ترجمة هذه الكلمة يعبر أحياناً بالتصور فيحصل الخلط بين ما يريدون هم قوله وبين التصور بالمعنى الذي تذكرونه.

الأستاذ: على كل حال نحن نبين مقصودنا فانظروا كيف يمكن تطبيقه على كلامهم.

(٢) يمكن أن يقال بأنه يكفي لإثبات مقالة الحكماء القائلين بحضور ذات الماهية، لأنه إذا حضر الكلبي الذي يراد الحكم عليه فلا بد أن يحضر بنفسه لا صورته لأن الحكم ليس على الصورة بل على الماهية نفسها أو على المفهوم نفسه. (المترجم).

الكلية لا وجود لها في الخارج فلا بد أن توجد في الذهن . إذن حتى على القول بالإضافة لا بد من القول بأن الطبيعة موجودة بوصف الكلية في الذهن^(١) . وهنا للفخر الرازي قولان، فهو من جهة لاحظ أنه لا يمكن رد قول الحكماء، أي لا يمكن إنكار ما هو موجود في الذهن لكنه من جهة أخرى كان أشعرياً فكان هواه في توجيه كلام أبي الحسن الأشعري قدر المستطاع لذا قال في بعض الموارد إنه يوجد أمران:

١- أن الصورة موجودة في الذهن كما قال الحكماء .

٢- أن هناك إضافة بين العالم والمعلوم، والعلم هو هذه الإضافة مع وجود صورة أيضاً. هكذا قال في «المباحث المشرقية» على ما أذكر، ففي بعض كتبه تردد في الأمر وفي بعض كتبه جزم بأن العلم ليس إلا إضافة ولا وجود في الذهن إلا للإضافة، وفي بعضها اعترف بأن في الذهن صورة لكن هناك أيضاً إضافة بين العالم والمعلوم والعلم هو عبارة عن هذه الإضافة^(٢) . وهذا تراجع مطلق .

الدليل الثالث:

وهو من حيث القيمة كالدليل الثاني، يفيد فقط في نفي القول بالإضافة . وهذا الدليل هو: أن الذهن قادر على تعقل الحقيقة بنحو صرف دون خلطها بأي شيء وليس في الخارج شيء صرف^(٣)، فليس هناك مثلاً حديد محض دون أية كيفية أو كمية أو وضع أو جهة أو دون أن يكون له أية علاقة بأي شيء آخر . فالحديد في الخارج وإن كان جوهرًا لكنه جوهر مع كيفية معينة وكم

(١) وهذا يمثل تهافتاً في القول بالإضافة . (المترجم).

(٢) القول بالإضافة يحتاج إلى مزيد توضيح وستحدث فيه عن قريب عند بحث المعقولات الثانية .

(٣) ذكر هذا في كتاب «فلسفة هيغل» وأستيس أيضاً يستند إلى هذه القضية كثيراً .

محدد وأنه مثلاً تحت الجسم الفلاني وفوق الجسم الفلاني وقد أثرت فيه القوة الجاذبة إلى حد معين . فالأشياء في الطبيعة مركبة مع أشياء آخر ولكن الذهن قادر على تجريد الأشياء في عالمه وهذا هو التجريد الذي يذكر في معرفة النفس . لدينا تجريد وتعميم ، والذهن يملك قدرتين ، قدرة على التعميم ، وعلى هذا يستند البرهان الثاني المتقدم ، وقدرة على التجريد والبرهان الثالث يستند إليها . ومعنى القدرة على التجريد أن ما يستحيل انفكاكه عن الشيء في الخارج فإن الذهن يجرده عنه . ففي الخارج مثلاً لا وجود لعدد بدون معدود فإن كان هناك خمسة فهناك شيء هو خمسة لكن الذهن يفكك بين العدد والمعدود^(١) . أو إذا لاحظنا الإنسان مثلاً فليس في الخارج إنسان مطلق بل إن كان فهو الإنسان الأفلاطوني لكن ذلك موجود في علم المجردات لا الطبيعة فإذا وجد الإنسان في الطبيعة يوجد مع كيفية خاصة وكم خاص وإضافات خاصة وألف خصوصية أخرى كل منها خارج عن ماهية الإنسان ، فهذا أبيض وذاك أسود لكن السواد والبياض لا دخل لهما في ماهية الإنسان . هذا أصفر ، هذا ابن فلان ، ذاك من العرق الفلاني ، ذلك من القبيلة الفلانية . هذه كلها لا دخل لها في ماهية الإنسان لكن الإنسان الخارجي يكون توأماً معها ، والذهن قادر على أن يتصور صرف الإنسان من دون أن يلاحظ أيّاً من هذه الضمائم . وعليه نقول : حيث نتعقل صرف الإنسان فهل الإنسان المجض موجود في موطن قد تصوره وأشار إليه؟ هو غير موجود في الخارج حتى يقال ها هنا إضافة بيني وبينه وأن تعقله هو بحصول هذه الإضافة ، فالإنسان الصرف موجود في الذهن^(٢) . وقد أشار المصنف إلى هذا الدليل بقوله :

(١) ولهذا يقال عن الرياضيات بأنها نصف مجردة ، فالذهن يلاحظ ذات العدد مجرداً عن المعدود ويجري عليه أحكام العدد أو يقول مثلاً خمس خمسات هي خمس وعشرون دون أي ضرورة تفرض ملاحظة معدود مثل الإنسان أو الشجر أو . . . فقط يلاحظ العدد .

(٢) وهذا يقتضي أن يكون الموجود في الذهن هو هذه الحقيقة الصرف وهي مقالة الحكماء وبالتالي صح جملة دليلاً على تلك المقالة وليس لمجرد نفي الإضافة . (المترجم) .

«صرف الحقيقة الذي ما كثيرا من دون منظماتها العقل يرى»
 أي صرف الحقيقة مثل الإنسان، الذي ليس فيه أي كثرة بل هو واحد -
 يعني مجرد - يراها العقل من دون أية ضمنية، فلا بد أن يكون لصرف الإنسان
 موطن وجود حتى يراه العقل وحيث إنه ليس في الخارج فهو في الذهن^(١).
 إلى هنا نكون قد ذكرنا البراهين الثلاثة التي ذكرها الناظم. ولدينا بحث

(١) ما هو الفرق الأساسي بين هذا الدليل وذلك الدليل الثاني؟.

الأستاذ: أحسستم، وهذا هو الإيراد الذي يذكره المصنف في الشرح، فإن صاحب الشوارق
 ذكر أن هذين الدليلين دليل واحد بل قال بأن الأدلة الثلاثة هي واحد، فأجاب المصنف بأن
 الأول من طريق تصور المعدومات في الخارج بالإضافة إلى القاعدة الفرعية التي ذكرناها،
 ومن طريق التصديق، من خلال البحث في القضية وأن ها هنا قضية موضوعها معدوم
 والمحمول فيها ثابت للموضوع، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فالمثبت له
 موجود. لكن هذين الدليلي - الثاني والثالث - البحث فيهما من مسلك التصور لا التصديق،
 فالفرق بين الأول وبين الثاني والثالث واضح كما أن هناك فرقاً بين الثاني والثالث، فالثاني
 من مسلك الكلية والتعميم والثالث من مسلك الوحدة، فالدليل الثاني يقول إن الذهن يدرك
 الأشياء بوصف الكلية والشيء بوصف الكلية لا وجود له في الخارج والثالث يقول إن الذهن
 يدرك الأشياء بوصف الوحدة مجردة عن أي ضمنية والحال أن المجرد لا وجود له في
 الخارج^(*).

س: ألا تندرج هذه الوحدة وهذا التجرد - بالتحليل - في الكلية، فإن الوحدة والتجريد بيان
 آخر للكلية؟.

الأستاذ: لا، لا، لا، الوحدة غير الكلية. صحيح أن كل مفهوم واحد - كما نقوله - هو كلي
 أيضاً وكل كلي هو واحد لكن ها هنا مناطان في الاستدلال فالمناط هناك الكلية وهنا الوحدة
 موجود فلو قال شخص إن الشيء بوصف الكلية، في الخارج لبطل البرهان الثاني لكن
 البرهان الثالث لا يبطل إذ لا يمكن لأحد أن يقول إن الشيء يوجد في الخارج بلا ضمنية،
 لكنه يمكن القول إن الموجود في الخارج كلي.

س: لكن هذا الموجود في الخارج يخرج عن الكلية بوجوده في الخارج. =

(*) قال السبزواري في شرح المنظومة: وهذه الوجوه الثلاثة فروقها جلية، لأن بعضها يثبت
 المطلوب من مسلك موضوعية الموجبة وبعضها من مسلك الكلية وبعضها من مسلك
 الوحدة، وأيضاً بعضها من مسلك التصديق وبعضها من مسلك التصور ولأن مبادئها مختلفة
 فإن مؤنة القاعدة الفرعية لا نحتاج إليها فيما عدا الأول. (المترجم).

في بقية البراهين التي أقيمت في هذا المجال كالبرهان الذي ذكره شيخ الإشراف فلا بد أن نعرف ما هو؟ وعلينا أن نرى هل هناك براهين أخرى في طي كلمات الشيخ - وإن كان الشيخ ليس في مقام هذا البحث - وفي كلمات صدر المتألهين والخواجة وغيرهم، قد تكون أهم من هذه البراهين الثلاثة التي ذكرها الناظم وتنفي أيضاً القول بالشبح أم لا؟ هذا ما سنتحدث فيه في الدرس المقبل.

= الأستاذ: أنا لا أقول إنه كلي، وأنتم تريدون القول إن البراهين هي واحدة وأنا أبين أنها ليست واحدة وأن المناطات مختلفة بحيث هناك تفكيك بينها، أي يمكن لشخص أن يقول ذلك لكنه لا يمكن أن يقول هذا.

س: ذكرتم في مقالة أن عمل الفلسفة تكثير البراهين.

الأستاذ: نعم، أحد أعمالها هو ذلك، وهو كذلك، فالفلاسفة يأتون بالبراهين من جهات متعددة وهذا من أجل أن البذهن قد لا يقنع من طريق فيقنع من طريق آخر، فمثلاً ذكروا عدة براهين لبطلان التسلسل لأجل ذلك، فقد يكون هذا البرهان أسهل لشخص وقد يكون غيره هو الأوضح لغيره وكذلك يفعلون في الرياضيات. فالخواجة مثلاً وغيره في شرح أقليدس، والكتب الأخرى كان فنههم أنه إذا ذكر أقليدس برهاناً يذكرون عشرة براهين مثلاً من طرق مختلفة.

أدلة الوجود الذهني (٣)

البحث هو في الأدلة على مدعى الفلاسفة: حضور ماهيات الأشياء في الذهن، فهل الأدلة التي ذكروها تفي لهذا المدعى؟ المصنف ذكر المطلب بحيث يرى أن الأدلة الثلاثة تكفي لإثبات مدعى الحكماء. وليست فقط لنفي القول بالإضافة. لكن بناءً على التاريخ الذي عرضناه فإن أكثر هذه الأدلة هي لنفي القول بالإضافة وإثبات أن في الذهن شيئاً وليس في الذهن مجرد إضافة. ولذا أقاموا البرهان من طريق المعدوم الذي لا وجود له في الخارج فهو إذن موجود في الذهن. ومن خلال كونه في الخارج جزئياً وفي الذهن كلياً ومن خلال كونه في الخارج مع الضمائم وفي الذهن خال منها فلا بحث لنا الآن في أن هناك شيئاً في الذهن. لكن محل الإشكال هو إثبات مدعى الحكماء، وهو كون الرابطة بين ما هو في الذهن وما هو في الخارج ماهوية، بهذه الأدلة. ومع أن هذا محل إشكال إلا أن أصل المدعى ليس محل إشكال ولم نسمع من أحد غير السيد الطباطبائي - ولعله أول من تنبه لهذا الأمر وقد رأينا أن الأمر كذلك بعد تحقيق في القضية من جهة تاريخية - أن الحكماء قد اعتبروا أصل المدعى أمراً مسلماً فاتجهوا نحو القول بنفي الإضافة. وشيخ الإشراق أقام برهاناً على المدعى يكفي لإثبات مدعى الحكماء.

برهان شيخ الإشراق:

وقد ذكره في كتاب حكمة الإشراق كما ذكره في كتبه الأخرى، ويمكن

اعتباره برهاناً تنبيهاً. وهذا البرهان هو بهذه العبارة: «الضابط الثاني هو أن الشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنما إدراكه على ما يليق بهذا الموضوع هو بحصول مثال حقيقة فيك. فإن الشيء الغائب ذاته إذا علمته إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده وإن حصل منه أثر فيك ولم يطابق فما علمته كما هو فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت فالأثر الذي فيك مثاله»^(١).

توضيحه^(٢): إن من بين الحالات التي نحس بها، هناك حالة نشعر بها في وجداننا نسميها بالإدراك كما أن هناك حالة باسم الألم أو اللذة أو الخوف. ولا شك أنه في أثر هذا الإدراك يحصل لنا تغيير. مثلاً إذا لم أكن قد ذهبت حتى الآن إلى أوروبا فعندما أذهب لأول مرة أرجع وأشعر في نفسي بأن هناك تغييراً وأرى أنني أعلم بأشياء لم أكن أعلم بها مسبقاً وهذا التغيير أمر وجداني نشعر به. وهذا التغيير يكون بإحدى صورتين، إما أن ينقص منا شيء أو يزيد عندنا شيء، ولا شك أنه لم ينقص شيء فنحن عندما ذهبنا ورأينا أشياء صار عندنا شيء لم يكن سابقاً، وهذا المطلوب لا يحتاج إلى برهان وإن كان البعض قد يشعر بأنه بحاجة إلى برهان إذا أراد اللجاجة والعناد. فمن البديهي أن أشياء قد أضيفت إلينا وهذه الحالة التي حصلت لنا سميناها العلم والإدراك، فنقول: رأينا بريطانيا، أدركنا بريطانيا. ثم ما هي هذه الرابطة بين ما أدركناه وبين ما هو موجود في الواقع؟ فإما أنه لا واقع أبداً وإنما هو أمر يبدعه الذهن، أو هناك واقعية لكنه موجود بنحو ونحن ندركه بنحو آخر^(٣)،

(١) رك. مصنفات شيخ الإشراق - المجلد الثاني - ص ١٥. أو ترجمة حكمة الإشراق طبع جامعة طهران ص ٢٤.

(٢) طبعاً الأستاذ لم يذكر لفظ شيخ الإشراق وإنما ذكر في الهامش فأدخلناه في المتن وذكرنا كلام الأستاذ بعنوان أنه توضيح. (المترجم).

(٣) س: هذا كلام كانت.

الأستاذ: هذا كلام كثيرين.

وهذا يعني أنه لا علم ولتساوى العلم والجهل . ويكتفي شيخ الإشراق بهذا المقدار وبأن لازم ذلك أن يكون جميع علمنا هو جهل مركب كما يدعي أهل السفسطة . كأنه يريد القول إننا عندما نصل إلى هذه النقطة لا يمكن الاستناد إلا إلى بدهاة المطلب . فنحن إما أنت نعترف بالعلم والمعرفة أو ننكرهما من أصلهما وليس من أمر بينهما، فإن اعترفنا بالعلم والمعرفة وجب القبول بأن ما ندركه هو الذي له وجود في الخارج، وإذا خدشنا في هذا فلازمه انسداد باب العلم والمعرفة تماماً . فالقول بأن ما ندركه ليس مطابقاً للواقع يناقض اعتباره معرفة .

وحاصل كلام شيخ الإشراق أن العلم والإدراك يرادفان انطباق ما في الذهن مع ما هو في الواقع، وإلا كان العلم والإدراك لفظين يساويان ما يقابلهما وهو الجهل . هذا ما ذكره شيخ الإشراق وعلق عليه الملا صدرا في تعليقاته على حكمة الإشراق أن هذا البيان لم نجده عند غيره، فهو من مختصاته، والملا صدرا يحاول أن يذكر في التعليقة بياناً آخر من عنده لم تسنح لي الفرصة للرجوع إليه لكنني عندما رأيته سابقاً لم يلفت انتباهي بحيث لم أعد أذكر منه شيئاً .

رأي العلامة الطباطبائي:

يذكر العلامة الطباطبائي أن كلام شيخ الإشراق كان أمراً مفروضاً ومسلماً عند جميع الحكماء وأن الإدراك والعلم يساويان ذلك . فما من فرضية في باب العلم بأن هناك علماً وفي نفس الوقت لا مطابقة مع الواقع . وأول كلام بين الفيلسوف والسوفسطائي هو هنا: هل هناك علم، وهو يساوي المطابقة، أو لا علم فيساوي الجهل ولا واسطة بينهما^(١) . فالمسألة من أول الأمر

(١) س: لكنهم يقولون في مناط الصدق القضايا إنه المطابقة مع الواقع .

الأستاذ: نعم .

س: فكيف هذا؟ .

مطروحة بهذا النحو ولا يمكن طرحها إلا كذلك، بل حسب تعبير السيد الطباطبائي في أصول الفلسفة أنه حتى الجهل المركب غير موجود عند الإنسان، بل إن ذلك هو أسوأ من الجهل المركب، لأن كل جهل مركب هو في الواقع علم له مصداق وإنما يكون جهلاً مركباً بتطبيقه على غير مصداقه فكل جهل مركب له خاصية العلم، يحكي عن واقعية يكون باعتبارها علماً لكن هو جهل من حيث التطبيق. فلنفرض أن اليوم هو الثالث عشر من شهر «تير» فإذا كنت قاطعاً بأن اليوم هو الخامس عشر منه فهذا علم بالنسبة لي، أي عندي تصور عن شهر «تير» يقبل الانطباق على موضوعه وعندي تصور عن الخمسة عشر وهو حقيقة لها مصداق. وعندي تصور عن معنى هذا اليوم الذي أنا فيه وله مصداق صحيح لكن عندما جمعت بينها وعندما طبقتها اشتبهت. فعندما أقول «اليوم هو الخامس عشر من تير» لا يعني أن تصوري عن شهر تير جهل مركب وتصوري عن العدد جهل مركب وتصوري عن اليوم جهل مركب بل الجهل المركب إنما يكون بلحاظ التصديق دائماً^(١) ولا خطأ في مرحلة التصور والخطأ في التصديق من جهة أن الإنسان يأخذ شيئاً وينقله إلى محل آخر ولذا يقولون إن جميع الأخطاء الذهنية نسبية - وقد بحثنا هذا الأمر بشكل وافٍ في أصول الفلسفة - فلا وجود للخطأ المحض ويستحيل أن يكون عند الذهن خطأ مطلق، وبهذه المناسبة ذكروا هذا الشعر:

«لا اعتراض على فعل أحد وليس بقلم يخط الخطأ»^(٢)

= الأستاذ: ذلك في باب التصديقات وهنا في باب التصورات.

س: بناء على رأي السيد الطباطبائي فإن الواقع في مفهوم العلم تحليلي.

الأستاذ: نعم، تحليلي. إذ لا مجال للفرض أن هناك علماً لكنه بنحو آخر.

(١) يظهر من المنطق الخلاف بين المناطق في وجود جهل مركب في التصور وأن الذي ينقسم إلى جهل مركب و جهل بسيط هل هو الأعم من مورد التصور والتصديق أم هو فقط في مورد التصديق؟. (المترجم).

(٢) ليراجع أواخر المقالة الرابعة من أصول الفلسفة والمذهب الواقعي.

فكل ما نراه خطأً فمن جهة أنّ شيئاً وضعناه في غير محله لا أنه ليس هناك شيء أصلاً^(١). وهناك أصل يقول: ^(٢) «إن كل علم حصولي مسبوق بعلم حضوري»^(٣) أي عند كل صورة نمتلكها عن شيء، يكون الذهن قد

(١) س: إن كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون التصور بسيطاً.

الأستاذ: في الأساس لا يمكن ذلك.

س: مثلاً تصور الغول هو شيء ليس له ما يباؤه لكن...

الأستاذ: لا، إن أجزاءه لها ما يباؤه ويستحيل أن يستطيع الذهن خلق صورة ليس ما يباؤه على الإطلاق.

(٢) للسيد الطباطبائي كلام خاص به، مثل هذه النظريات الخاصة به المستتجة أيضاً من كلمات السابقين، لكنه مستتج بمعنى أنه مرحلة أكثر تطوراً.

(٣) س: أريد أن أرى هل يريد العلامة من هذا المطلب الذي ذكرتموه من رجوع كل علم حصولي إلى علم حضوري، أن يحل مسألة التجريبية والواقعية بمعنى أن هذه المفاهيم هي من البداية أخذت من الحضور؟.

الأستاذ: بل هذا هو مراده بالضبط. طبعاً أصول هذا البحث ذكرها القدماء دائماً. وما ذكره «لوك» وأمثاله من أنه لا شيء في العقل إلا إذا كان موجوداً في الحس سابقاً، كان قدامونا يقولونه دائماً، وقال القدماء مثل أرسطو: «من فقد حساً فقد علماً». والفرق هو أن نظرية الحسين في أوروبا تقول: كل ما هو في العقل مسبوق بوجود في الحس من جهة أن ما في الحس يرد إلى الذهن مباشرة، ودور العقل كحد أقصى أن يستند إليها للتعميم والكلية، وقد ذكرنا سابقاً أنهم لا يرون قيمة للكلية، لكن كانت يقول: بعض الأشياء جاءت من الحس مباشرة وهي مادة الإدراك والمعرفة وبعضها لا ارتباط له بالحس وهي التي ترافق الذهن دائماً، أي إن العقل مبني عليه. من حين خلق الإنسان كان العقل مع الإنسان. لكن حكماءنا الإسلاميين يقولون إن ما هو في العقل كان في الحس مسبقاً يأتي إلى الذهن إما مباشرة أو بشكل غير مباشر - والحال أن لوك يقول إنها تأتي مباشرة - والأمور التي تأتي مباشرة من الحس هي المعقولات الأولى والتي تأتي بشكل غير مباشر هي المعقولات الثانية أو الانتزاعات. فالعقل قادر على اختراع مفهوم وغير قادر أيضاً، فليست عنده قدرة اختراع المفهوم من أول الأمر بل له القدرة بمعنى أنه يعتم الصورة الأولى - كما يقول لوك - فيستخرج مفهوماً من مفهوم آخر، أي هو أولاً يجعل المفهوم كلياً ثم ينتزع منه مفهوماً آخر.

س: يعني النوعية والجنسية.

الأستاذ: النوعية والجنسية من المعقولات المنطقية الثانية، وكلامنا في نوع آخر من المعقولات الثانية والتي تسمى بالمعقولات الثانية الفلسفية. وهذا الأمر ستحدث عنه في=

بحث المعقولات الثانية. وبناء عليه فالذهن غير قادر على أن يخترع مفهوماً لم يأخذ مصداقه مباشرة من الحواس الظاهرية أو الباطنية ولم يستند إلى ما أخذ مباشرة من الحس الظاهري أو الباطني.

س: وإذا قالوا بأن للعقل طوراً آخر غير الحس فبسبب هذه القدرة على استخراج المفاهيم غير المباشرة.

الأستاذ: نعم، إن الذي جعلهم يرون ذهن غنياً تماماً ليس فقط مسألة التعميم والكلية بل هي الأصول وأسس الفكر وهي المجموعة الثانية المسماة بالمعقولات الثانية التي هي الأصول الأولية لفكر الإنسان. فالإنسان مثلاً مفهوم كلي أدرك الحس جزأه والعقل جعله كلياً، وهذا من جهة الأصول الأولية، لا قيمة له زائدة فإنه حتى لو لم يكن مفهوم الإنسان موجوداً في ذهن الإنسان لاستطاع التفكير وكذلك لو لم يكن عنده مفهوم الحجر والذهب والسماء والأرض، لكن إذا لم يكن عندنا تصور عن الوجود والعدم فلن نستطيع التفكير، وكذا إن لم يكن عندنا تصور عن الضرورة والامتناع، لن نستطيع التفكير ولن يحصل لنا العلم.

س: وهي أيضاً ليست أشياء لها ما يبرزها في العالم الخارجي.

الأستاذ: نعم، ليس لها بياض بحيث أقول: رأيت الضرورة بعيني وسمعتها بأذني ولمستها بيدي، لكن مع ذلك فإن ذهن انتزاعها من الأشياء التي أخذت مباشرة من الحس. أما كيفية هذا الانتزاع فإن الخطوات في هذا المجال هي ما في أصول الفلسفة، والفلاسفة قليلاً ما بحثوا في هذا الأمر، لكن هذه المفاهيم هي عندهم مفاهيم انتزاعية.

س: بالنسبة إليّ من فقد حساً فقد علماً يعني أنه إذا سلبت تمام حواس الإنسان فلن يستطيع التعقل؟

الأستاذ: نعم، المقصود السلب الكلي فلو سلبت جميع الحواس لا تبقى عنده قدرة على التعقل. نعم الحواس الباطنية للإنسان في محلها. فإذا فرضنا الإنسان ذلك الإنسان المعلق في فضاء أبي علي، أي قد أخذنا منه جميع الحواس حتى الباطنية بحيث لا يشعر بالألم ولا باللذة ولا بالخوف، فهذا الإنسان لن يستطيع التفكير، هو يدرك لكنه لا يفكر.

س: وبالعكس أيضاً وحسب قول «لايب نيتز» «وكانت»، إنه إذا لم يكن هناك ذهن فالإنسان لن يستطيع التفكير.

الأستاذ: أعلم ذلك ونحن نقول ذلك لكن هذا بسبب أن ذهن هو عامل التفكير.

س: يعني هو شيء.

الأستاذ: لا، الذهن إما أنه عامل التفكير أو أنه يبدع قسماً من أسس التفكير. «كانت» وأمثلة يقولون إن الذهن يأتي بنفسه بالأسس الفكرية فلا أثر في الخارج مثلاً لا للمكان ولا للزمان. =

أدرك واقعية ما إدراكاً حضورياً، ومن تلك الواقعية التي أدركتها حضورياً
 نأخذ عنها صورة. أي لا يمكن أن يكون الذهن قادراً على أخذ صورة من
 معدوم مطلق. فكما أن المرآة تنطبع فيها صورة لشيء في مقابلها والمرآة لا
 تستطيع أن تخرع من نفسها ما لا وجود له، كذلك الذهن لا يستطيع أن
 يخرع صورة من عنده^(١).

= س: صحيح أننا قد خرجنا عن محل البحث لكن عندي سؤال هو: إنكم تقولون في الذهن
 مفاهيم مثل الضرورة والامتناع وليس لها بإزاء في الخارج ومع ذلك لم يخرعها الذهن، هنا
 يطرأ سؤال فما معنى المطابقة مع العلم حيثنذا؟ فإن العلم بالبيان الذي ذكرتموه عن شيخ
 الإشراق أصل واقعيته الخارج. فإذا كانت هذه المفاهيم ليس لها ما بإزاء فأين يصير هذا
 الأمر؟

الأستاذ: سيأتي أن صدق الأمور الانتزاعية بصدق منشأ انتزاعها وسنرى فيما بعد أن جميع
 هذه المفاهيم - ضرورة امتناع وغيرها - قد أخذت من العلم الحضورى، فالضرورة تنتزع من
 الوجود والامتناع ينتزع من النقطة المقابلة للوجود، أي العدم، والإمكان ينتزع من الماهية.
 وهذا سنبحث فيه عندما نصل إلى بحثه. والبحث هنا في الوجود الذهني.

س: وهذا البحث يجري في بقية المفاهيم أيضاً.

الأستاذ: نعم، وهذه البحوث لطيفة جداً، وبشكل سريع نقول ها هنا ثلاث نظريات: النظرية
 الأولى هي أن المفاهيم والمعاني الموجودة في ذهننا على قسمين: بعضها وصل من الحس
 وبعضها هي جزء من بناء العقل ولا ربط لها بالحس. تلك تأتي من الخارج وهذه موجودة
 في الذهن ابتداء ثم يترابطان وتحصل المعرفة من التركيب بينهما.

النظرية الأخرى هي أن كل ما في الذهن يأتي مباشرة من الحس، فالعقل والذهن هما فقط
 كحوض يصب فيه ماء النهر وليس دور العقل إلا الفصل والوصل، التجزئة والتركيب بين ما
 يصب فيه لا أكثر، وأقصى ما يفعله التعميم.

النظرية الثالثة هي أنه ليس أي واحد منها هو جزء بناء الذهن لكن دور العقل ليس محدوداً
 بتحليل وتركيب ما أدركه الحس بل يستطيع أن ينتزع منها سلسلة معاني جديدة. وبناء على
 هذه النظرية فإن المعاني التي يتكل عليها الذهن على قسمين: المعقولات الأولى
 والمعقولات الثانية التي تنتزع من المعقولات الأولى، وجميع المعقولات التي يعتبرها كانت
 في المرحلة الثانية من المعرفة - المرحلة الفاهمة - من صنع الذهن، هي معقولات ثانية،
 فهي من صنع الذهن لكن أخذها من المعقولات الأولى.

(١) س: إذن كيف فرقوا بين الاعتباري نفس الأمري والاعتباري الوهمي؟ =

وكلامنا هو في كلام شيخ الإشراق، فإن أصل البحث في تحليل الأدلة

= الأستاذ: كل الاعتبارات ترجع إلى الحقائق والبحث الذي بحثه السيد الطباطبائي في مقالة الاعتبارات من كتاب أصول الفلسفة - من روائع السيد الطباطبائي مقالة الاعتبارات والتي تشكل أساساً أيضاً لعلم الأصول - هو أن تمام الاعتبارات هي اقتباس من الحقائق بمعنى أن الإنسان يستخدم هذه الحقيقة في محل آخر مجازاً. وهو يقول إن جميع الاعتبارات هي في روحها مجاز، مثلاً عندما نقول: «رأيت أسداً يرمي»، عندك تصور عن الأسد بجميع خصوصياته وهيبته وشجاعته، له مصداق واقعي هو ذلك الحيوان في البرية، فتحمل هذا التصور عن الأسد على الإنسان وهذا هو معنى المجاز. والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له. والسكاكي أبرز في هذا المجال نظرية دقيقة جداً قبلها المحققون من بعده، وهي أنكم اشتبهتم إذ جعلتم المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له وأنه مجرد أخذ لفظ إلى غير محله، بل المجاز هو أخذ اللفظ بمعناه إلى مورد آخر. ولكل استعارة فرد ادعائي، فعندما أقول: «رأيت أسداً يرمي» لم أفرغ لفظ الأسد من معناه وأتيت باللفظ فقط وحملته على زيد كتوب يخلعه شخص ليلبسه شخص آخر. إن كان المجاز كذلك فلا لطف فيه، بل حسن المجاز في ادعاء الحقيقة، أي أتيت بلفظ الأسد بمعناه وجعلت زيدا مصداقه، وهذا هو الحسن واللطافة والبلاغة بأن ادعي أن فرداً مصداق للمعنى. وقد تبع السيد البروجردي السكاكي في ذلك وقال إن الإنسان يستعمل في الاستعارة جملة مكان جملتين، فعندما يقول: «رأيت أسداً يرمي» فهو بمنزلة قوله أولاً: «زيد أسد» ثم «رأيت هذا الأسد يرمي»، إذن ألقى معنيين لكن لو صرح بالجملتين لذهب الحسن، فالحسن في الجملة الواحدة «رأيت أسداً يرمي». وعلى كل حال جميع الاعتبارات أخذت من الحقائق فالمالكية مثلاً أمر اعتباري والمالكية الاجتماعية أمر اعتباري. لكن هل يستطيع الذهن أن يخترع مفهوم المالكية، من دون الاستناد إلى شيء؟ الذهن ليست عنده هذه القدرة، الذهن يأخذ الصور، فما لم يدرك حقيقة المالكية في مورد لن يستطيع تصور المالكية الاعتبارية، الذهن يدرك تعلق الشيء بحاق وجوده - وهذه هي المالكية الحقيقية - ومنها يبيّن المفهوم ثم يجعل له أفراداً مجازية، أي حيث لا يتعلق الشيء بحاق وجوده يفرضه كذلك، والإنسان ابتداء يدرك في داخله تعلق قواه به وتعلق إحساساته به، وهذا تعلق واقعي فإن قوى النفس وإدراكات النفس هي في حقيقة وجودها متعلقة بالنفس، لذا يدرك هنا عين حقيقة المالكية. يدي، فكروي، جوعي، ألمي وغير ذلك، ثم يستخدم هذا المفهوم في الأشياء التي يكون تعلقها اعتبارياً: لباسي، بيتي، كتابي... فالذهن لم يخترع مفهوم المالكية بل كان تابِعاً لوجود حضوره أدرك المفهوم من خلاله ثم جعل له فرداً ادعائياً وهذه هي الملكية الاعتبارية أي يدعي أن هذه الملكية حقيقية.

التي أقيمت لإثبات الوجود الذهني، وقلنا إن البرهان الأول - للحكم إيجاباً على المعلوم - إن طرح كما ذكره الخواجة نصير الدين في كتاب التجريد من أنه لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة، لكان كافياً لإثبات مدعى الفلاسفة أيضاً، لا فقط لنفي القول بالإضافة. ثم طرحنا كلام شيخ الإشراق، وإن برهانه يكفي أيضاً لإثبات مدعى الحكماء ثم تعرضنا لرأي العلامة الطباطبائي الذي يمكن اعتباره طريقاً ثالثاً لإثبات الوجود الذهني فإن العلم الحسولي - حسب ما ذكر العلامة - لا يتصور دون أن يسبق بحقيقة حضورية بحيث يكون هذا هو ذلك. وبهذا البيان يرتفع إشكال مهم طرح في العلم الجديد، ومن هنا يمكن إبراز التضاد بين العلم والفلسفة. والكلام الذي يعتبر اليوم أمراً مسلماً من أن اللون لا وجود^(١) له في الخارج أصلاً وإنما هو من مخترعات الذهن، وكذلك الصوت وبالتالي هذا هو حال الطعم والرائحة، هذا الكلام لم يكن مطروحاً^(٢) قبل ظهور العلم الجديد. وهذا يوجب التضاد بين الفلسفة

(١) س: ليس المقصود من «لا وجود له» مسألة أنه واقعاً هو موجود في الخارج أو غير موجود، بل المقصود أن الصوت يعني ما طرق السمع وأن الشم هو ما يصل إلى الدماغ والأنف، وعليه فإن شرط وجوده هو حاستنا.

الأستاذ: كون الحاسة شرط وجوده صحيح، لكن هذا الذي أدركه هل هو موجود خارج الذهن أم لا؟ وهذا هو محل بحثنا.

(٢) طبعاً فرضية عدم اللون في الليل وجدت في الماضي لكن بشكل نادر وأبو علي ينقل عن البعض ذلك القول.

س: يعني كل شيء هو أسود.

الأستاذ: بل لا لون له، لا أنها سوداء. اللون يظهر عند ظهور النور، نعم هم لم يقولوا إن النور نفسه ليس بشيء بل ذكروا أن النور عندما يظهر يظهر اللون على الأشياء، لكن هل هذا اللون موجود خارج الذهن؟ اليوم يقولون لا، بل حتى النور لا لون له.

س: هو تموج.

الأستاذ: نعم.

س: لون جميع الأشياء في الليالي أسود.

الأستاذ: لكن هذا ليس لوناً.

=

والعلم، فلنر كيف نرفع هذا التضاد.

يقول السيد الطباطبائي إننا عندما ندرك هذا العالم الملون في ضميرنا فهل ندركه كواقعية مرتبطة فقط بضميرنا مثل الألم، العاطفة، المحبة، العداوة؟ أم أننا ندرك صورة واقعية خارجة عنا؟ من الواضح أننا ندرك صورة مرتبطة بالخارج^(١)، والحال أنه إذا صحت هذه النظرية العلمية يصير إدراكنا للون مثل إبرة تغرز في البدن فنذكر الألم، فالإبرة هي فقط علة لحصول كيفية محسوسة فينا. وهذا ما تقوله هذه النظرية العلمية^(٢)، ولكن الفلسفة لا تقوله وهذا تضاد. وحل هذا التضاد هو: إن الذهن يدرك شيئاً عنده إدراك حضوره بالنسبة إليه متصل معه، فما لم يتصل الذهن بواقعية ولم يتحد معها لا يستطيع تصورها، ولذا يستحيل للذهن أن يتصورك مع كونك بعيداً عني

= س: لكن السواد لون.

الأستاذ: هناك فرق، نحن في الليالي لا نرى، لا أننا نرى ونرى السواد. فمع عدم النور لا يرى الإنسان شيئاً وإذا رأيت شيئاً أسود فهو صورة تظهر في الذهن من أثر النور. فعندما لا يكون هناك نور فالعين مغمضة فلا صورة في الذهن فهل إذا أغمضت عينك يكون كل شيء لونه أسود. فكون هذا أبيض أو أسود فرع حضور صورة في الذهن وبالتالي لا يصح القول إن جميع الأشياء هي في الليل سوداء.

س: من حيث الحالة التي تحصل لنا ما الفرق بين إدراك السواد في النهار وبين الحالة التي تحصل إثر إغماض العين؟

الأستاذ: الفرق كبير، هذا رؤية وذاك عدم رؤية. وبالنسبة إلى كيفية إدراك الإنسان لهذه الأوجه من الشبه، عندي تجربة عجيبة. فإن ولدي بدأ يتكلم وهو بعمر السنتين أو السنتين ونصف، والأطفال عندما يجلسون مع بعضهم يتحدثون عن اللصوص وهذا يوجب أن يكون عندهم تصور عن اللص، لا نستطيع نحن أن نعرف كيف هو هذا التصور. كنا في السيارة متوجهين إلى مشهد وعندما دخلنا النفق قال هذا الطفل هاتفاً: لص، لص، لقد تصور أن اللص شيء أسود فعندما رأى الظلام قال: لص، فهذا الشبه يحصل بهذا النحو.

(١) س: غاية الأمر ندركها على أنها كمّ.

الأستاذ: بأي صورة ندركها لا يهم، المهم أننا ندركها على أساس أنها واقعية خارجة عنا.

(٢) س: يعني لها منشأ تصور، كما ذكرتم في باب المفاهيم أن لها منشأ انتزاع في الخارج.

الأستاذ: لها منشأ تصور لكنها ليست نفسها.

لأنه لا اتصال بين الذهن وهذا الوجود الخارجي . لو كنت مثلاً مكان الله أو مكان العقل الفعّال وكان العالم مخلوقاً لي لاستطعت أن أحقق مع العالم ارتباطاً مباشراً، لكنني فعلاً شيء في عرض هذا الحائط وذهني غير قادر أبداً أن يأخذ صورةً للحائط من دون أية واسطة ومن دون أي ملاك . فأولاً يحصل ارتباط مادي بيني وبين الحائط، ثم هناك الهواء والنور، وحسب قول القدماء يخرج النور من عيني ويقع على الحائط أو حسب قول علماء اليوم يأتي النور من الحائط إلى عيني فأخذ صورةً من هذا الشيء تنطبع على شبكة العين فيدرك الذهن حينئذٍ صورةً من صورة أي صورةً من الصورة التي انطبعت على الشبكة التي له اتصال معها . ثم ينتقل إلى مرحلة أدق . فإن دور الصورة المنطبعة في شبكة العين ليس إلا حلقة الوصل بين البدن والنفس، وعندما تنتقل إلى مرحلة الدماغ والأعصاب فهذه أيضاً مرحلة يحتاج معها الجهاز الإدراكي إلى ارتباط مع الطبيعة وإذا وصلت إلى سلسلة الأعصاب لم يحصل هذا الارتباط أي ليس هو عين النفس، حتى تصل إلى مرحلة تصنع النفس مشابهها - ولعل هناك مراحل أخرى في الوسط لا نعرفها - فهذه الصورة المادية عندما تصل إلى الأعصاب تصير معدة كي تصنع النفس عندها ما يشابهها . فالقوة الحاسة هي قوة نفسانية تتأثر بتلك الصورة وتبني منها واقعية تشابهها والصورة التي تنطبع في الذهن مأخوذة من تلك الواقعية . فالصورة التي يدركها الذهن هي صورة تلك الواقعية التي بنتها النفس وهذه الصورة لا تختلف عن حلقة الوصل تلك التي حققت الارتباط مع الذهن . وأدلة الوجود الذهني لا تدل على أن ما هو في الذهن منطبق مع الحائط الموجود هناك بل تدل على أن ما أدركه الذهن متحد^(١) مع تلك الواقعية التي وصلت إلى الذهن

(١) س: يعني مع تصورها؟.

الأستاذ: لا، بل مع مرحلة ما قبل تصور تلك الصورة التي أبدعتها من نفسها، وهي غير الواقعية الخارجية .

بلا واسطة . وبناء على هذه النظرية لا تضاد .

بالإضافة إلى ذلك فإن تلك النظرية العلمية في حد ذاتها تقبل المناقشة - وهذا نتحدث به بناء على الأصول - فهم يقولون إن ما له وجود في الخارج هو المادة والحركة والموج ، والبحث هنا هو في وسيلة إدراك المادة نفسها والحركة ، فإن فرض إمكانية أن يخترع الذهن أموراً لا وجود لها في الخارج أصلاً أو. إذا كانت موجودة فهي موجودة بنحو آخر فكيف يمكن الاطمئنان إلى أن الحركة التي أدركناها أو المادة التي أدركناها هي واقعاً حركة ومادة ، فعمل ذلك الشيء الموجود في الخارج هو الروح حسب قول باركلي لكن أنت تصورته حركةً ومادةً ، فإذا لم يرجع أي من التصورات إلى الحس فمن المسلم به أنه لا مجال حينئذٍ لدعوى من هذا القبيل ، فإننا عندما نقول : المادة موجودة في الخارج ، الجرم موجود في الخارج ، هناك فضاء في الخارج ، الزمان موجود في الخارج ، الحركة موجودة في الخارج فإن هذه جميعها لا بد أن تنتهي إلى حواسنا ، فإذا رؤي الشيء بعين مسلحة فهو مرئي بالعين ويقولون إن العلم يرى بوسائل أخرى غير العين المجردة ، إلا أن هذا أيضاً يرجع إلى الحس . فإن تلك الوسائل لا تحل محل حواس الإنسان وإنما تعين الحواس على التدقيق . وإذا كان الذهن يخترع أشياء لا وجود لها أو كان وجودها مغايراً فعلى أي إدراك نستطيع الاعتماد حينئذٍ؟ يأتي شخص يقول كلاماً ويأتي آخر يقول كلاماً آخر مثل الحكاية التي حكاها سعدي في بستانه : كان رجل يشتم فجاء السلطان وسأل ماذا يقول فأجاب أحدهم أنه يقول : ﴿وَالْكَلْبِيُّنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ . فيصير دور الذهن دور الحواس أن ينقل ما في الخارج بنحو مغاير ، ففي الخارج الروح هي الموجودة وهو يقول إنها مادة ، في الخارج سكنون ويقول حركة ، لا فضاء في الخارج وهو يقول هناك فضاء^(١) .

(١) س : فليكن ، فأين الإشكال؟

الأستاذ : لن نستطيع المضي حينئذٍ .

= س: بل هناك فرق فإن باركلي يرى أن العلم واقعاً هو أن تعلم الأشياء التي لا يحق لك أن تنسبها إلى الخارج.

الأستاذ: إذن بناء على هذا ليس هناك شيء يحق لنا أن ننسبه إلى عالم الخارج.

س: كلا، فباركلي عندما ينكر مثلاً وجود المادة لا ينكر وجود العالم الخارجي.

الأستاذ: لا شغل لنا مع باركلي. أنا أقول: لن نستطيع القول إن هناك عالماً خارجياً، ومن أين نعلم بذلك؟ فلن يبقى ما نستند إليه. فليس فقط أن كلام الشكاكين يأتي بل يصح حينئذ كلام السوفسطائيين من قدماء اليونان من أنه لا دليل على وجود شيء في الخارج، ومجارة لكم نقول إن الخارج فيه شيء آخر، فهذا يصير مثل حكاية «وَالْكَلْبِيبِ الْأَقْبِيطِ».

س: أي يزول مناط الحقيقة.

الأستاذ: أصلاً لا يبقى شيء، ولا يبقى دليل على أي شيء، ولا يبقى دليل على أصل وجود الأشياء، لا أنه إذا قبل باركلي علينا أن نقبل، بل باركلي أيضاً لا يستطيع أن يقبل بالوجود الخارجي. فهو يقول: الله موجود وهو الذي يهبنا هذه الصور لكن الواقع شيء آخر. ويمكن أن يقال لباركلي: من أين علمت بوجود الله فإذا فرض أن لا قيمة للذهن فما هو الله؟ فباركلي يعتقد في مذهبه بوجود الله لكن فلسفته لا تقتضي ذلك.

س: أي أن كانت وباركلي والجميع في مشكلة إذ جعلوا الوجود الخارجي أمراً مفروغاً عنه وبحثوا في الماهيات.

الأستاذ: هم لا يستطيعون أن يثبتوا لا وجود العالم الخارجي ولا ماهيته وما فرغوا عنه يصح أمراً متزلزلاً وبالأولى تتزلزل الماهية.

س: يتضح من هذه المباحث أن هناك واقعية نفترضها، لكن هم يقولون إن الواقعية على نحوين: واقعية تظهر لنا، وواقعية لنفسها وهم لا ينكرون الواقعية الأولى.

الأستاذ: ومن أن يقولون إن هناك واقعية في نفسها؟

س: نفترضه أمراً بديهياً مثل شيخ الإشراق، أي نفترض وجود العالم الخارجي بديهياً.

الأستاذ: إن كان كذلك لوجب قبول ما ذكرناه سابقاً أنه يستحيل أن يخترع الذهن من نفسه أي شيء فما لم نقل بهذا وأن الذهن يصل إلى واقعية منها يأخذ الصورة، لن نستطيع التمسك بالبداهة.

س: يعني أنكم ترفضون أي تصرف للذهن؟

الأستاذ: نقول بالتصرف إلى حد أنه ينقل صورة من مكان ويطبقها على مكان آخر أما أنه يخترع من نفسه فلا.

س: أي لا يمكن أن توجد، مع أن هذه صفة الذهن، فكل ما تعطيه إياه يجري لك حسابات لا يستطيع الإنسان أن يفعلها.

الأستاذ: لكن كانت أمثاله يقولون ما يرد عليه الإشكالات.

س: أما كانت فلا، فالتجريبيون مثل هيوم وباركلي وغيرهم يعترفون بوجود واقعية. الأستاذ: أقبل بذلك لكن الكلام هو أن هذا يتنفي بناء على مسلكتهم. وعندما يقولون هناك واقعية في نفسها وواقعية بالنسبة لنا؟ وهذه الواقعية بالنسبة لنا هي تلك الواقعية نفسها لكنها هي بالنسبة لنا بهذا الشكل، فمن أين يعلم أن هناك واقعية بالنسبة لنا؟ ولماذا نقول عن هذا الشيء الذي هو غير الواقعية: إنه واقعية لنا؟ لا يمكنكم الجمع بين الأمرين.

س ١: نعم لكن الماركسيين أجابوا عن هذا، وقالوا إن الواقعية هي التي لنا ولا يمكن تصور واقعية خارجة عنا فهناك واقعية في نفس الأمر وهي التي نراها.

س ٢: هذه هي المثالية التي فزوا منها.

س ١: هذه واقعية، هذا أصل واقعي. يقولون إن الواقعية هي ما نراه وليس هناك ما لا نراه.

س ٢: لكنهم يقولون بوجود المادة ونحن لا ندرکها.

س ١: كيف لا ندرک المادة؟ إن هذا الذي نراه مادة وإلا فما هو؟

الأستاذ: الماركسية لا تحل شيئاً، ونظريتهم هي أنهم تخيلوا أنه إذا قامت علاقة العلية - وهي التأثير المتقابل - بين الذهن والخارج فهذا إدراك والحال أنه لا يتحقق إدراك حيتئذٍ وإذا كانت العلاقة هي فقط علاقة العلية والمعلولة - الماديتين - فلن يكون المعلول من حيث هو معلول دليلاً على قدرته على إدراك علته. وواقعية العلم هي أنه عين الكاشفة لا أنه شيء يكشف عن الواقعية بل هو شيء هو عين الكشف.

س: هذه في الحقيقة واقعية مفرطة بأن عين المعالجة الخارجية تأتي إلى الذهن.

الأستاذ: نعم عينها، أي لا يستطيع الذهن أن يخطيء، كل أخطائه نسبية.

س: يعني أن الذهن بُني بنحو يبرز لنا الأمور هكذا، لا أنه الآن يخطيء.

الأستاذ: لا، هكذا يبين لنا الأمور «يعني أنه لا يستطيع أن يخترع شيئاً من عنده».

س: تنعكس فيه صورته.

الأستاذ: بل هو يبين عين الشيء. إن الذهن لا يمكنه التخلف بالمقدار الذي يأخذ صوراً عن الأشياء، فهو مثل الكاميرا - بل أسمى منها بكثير - فهذه الكاميرا، تأخذ الصورة ولا تستطيع أن تبين الأبيض أسود والأسود أبيض، لكن الذهن يستطيع فيما بعد أن يقوم بمونتاج - عن عمد أم عن خطأ ليس هذا محل الكلام - فيجعل شيتين مترابطين لا ربط بينهما أو يفصل بين مترابطين. مثل المثال الذي ذكره المصنف وغيره - وإن ذكره لهدف آخر - «البحر من الزئبق»، فالذهن لا يستطيع أن يخلق من عنده «البحر» الذي يعني «الماء الكثير» ما لم يكن قد رأى ماء وكان عنده مفهوم الكثرة. فهو يستطيع وإن لم ير بحراً ما دام رأى ماءً وعنده مفهوم الكثير أن يقول «بحر»، فهو يتمكن من دون أن يرى بحراً من زئبق أن يقول «بحر من زئبق» مع أنه لا وجود له في الخارج - وهذا مثال الربط بين المنفصلين - ومثال الفصل بين المترابطين ما تقدم عند الحديث عن صرف الحقيقة فإنه لا وجود في الخارج لصرف =

الحقيقة، لكن الذهن يفصل الحقيقة عما اختلطت به من كم وكيف وزمان ومكان، فهو في البداية يرى هذه الأمور مع بعضها ثم يفصل بينها حتى أنه يفصل العدد عن المعدود. وكل إبداعات الإنسان هي من هذا القبيل وهذا هو مبدؤها. فالإنسان في الواقع لم يكن مبدعاً أبداً بل المبدع هو الله فقط، وكلام الإمام عليه السلام في نهج البلاغة «ابتدع الخلق على غير مثال» يعني أن الله لم يعمل من نموذج بل بدأ من لا شيء. وليست كذلك هي خلاقية الإنسان بل هو على الأقل قد أخذ الأصول من مكان ما وانطلق من نقطة ما والذي يخلقه هو التركيب كالشعر والفن فإن الخلاقية فيهما في التركيب، مثل قول سعدي:

ثدي الحبيب في ظل الشعر المتمايل كزر عاج في عصا معكوفة من شجر الأبنوس فهو عنده صورة عن العاج لم يخترعها، وعنده صورة عن الزر وشجرة الأبنوس والعصا المعكوفة، فركب ذهنه زر العاج وركب عصاً معكوفة من شجر الأبنوس وخلاقته في هذا التركيب «ثدي الحبيب في ظل الشعر المتمايل» وقارن بينهما فحقق تركيباً رائعاً. لكن سعدي لم يوجد ولم يخلق الأصول بل شاهد كل واحد وإن كانت موجودة بنحو آخر فركب ذهنه هذه الأمور وبني قصراً جميلاً. والخلاصة أنه يستحيل أن يخطيء الذهن خطأً بحتاً لأن معنى الخطأ البحت أن يأتي بشيء ليس له وجود أصلاً ويأتي بصورة ليس لها أساس على الإطلاق، جعل محض.

س: لماذا سميتوه خطأً؟

الأستاذ: لأنه خطأ. أنتم تقولون بخلق صورة ليس لها أساس وهذا محال، حتى الكذابين من الدرجة الأولى لا يتمكنون من اختراع الأصول الأولية، وفنانو الدرجة الأولى في العالم أخذوا من الطبيعة البدايات أي من الواقعيات الموجودة، والخلاقية هي فقط في التركيب.

إشكالات ونظريات في الوجود الذهني (١)

١ - إشكالات الوجود الذهني:

«والذات في أنحاء الوجودات حفظ جمع المقابليين منه قد لحظ
فجوهر مع عرض كيف اجتمع أم كيف تحت كيف كل قد وقع؟
في البحوث السابقة ذكرنا الأدلة التي أقيمت على الوجود الذهني وذكرنا
تقييمها. وقد ترتبت على نظرية الفلاسفة في الوجود الذهني إشكالات ذكروا
في هذا المقام أهمها وتركوا بعضها، وأغلب من ذكر هذه الإشكالات هم
المتكلمون الذين أنكروا الوجود الذهني بالمعنى الذي يقوله الفلاسفة.

والمصنف ذكر مقدمة لإشكاليين هما عمدة الإشكالات. وهذه المقدمة
هي: «والذات في أنحاء الوجودات حفظ». أي بناء على هذه النظرية فإن
الذات تكون محفوظة في جميع أنحاء الوجود، والمراد بالذات الماهية ومن
أنحاء الوجودات الوجود الخارجي والوجود الذهني. ثم يبدأ بذكر الإشكال
وأن لازم حفظ الذات في الذهن والخارج الجمع بين المتقابلين «جمع
المتقابلين منه قد لحظ». ويبيّن ذلك بقوله: «فجوهر مع عرض كيف اجتمع»
وهذا أبسط بيان، وهذا هو الإشكال الأول. وهنا إشكال آخر ببيان مشكل
وهو: أم كيف تحت كيف كل قد وقع. وهذا هو الإشكال الثاني.

أما الإشكال الأول:

فحاصله أن قولكم إن الذات، أي الماهية، هي موجود عيني وموجود

ذهني، لازمه أن يكون الشيء الواحد في بعض الوجودات جوهرأً وعرضاً وهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد. أما أنهما متقابلان فهذا يتضح من الرجوع إلى تعريفهما، فالجوهر هو ماهية إذا وجدت توجد لا في موضوع، أي توجد بلا حاجة إلى موضوع. والعرض هو ماهية إذا وجدت وجدت في موضوع فإذا فرض أن الشيء الواحد جوهر وعرض فهذا يعني أنه في آن واحد يكون وجوده لا في موضوع وفي موضوع. فالجوهرية والعرضية متقابلان. أما كيف يلزم من القول بالوجود الذهني أن يكون الشيء الواحد جوهرأً وعرضاً فبيانه أننا إذا تصورنا جوهرأً من هذه الجواهر الموجودة كالجسم أو إنسان فإنه بناءً على هذه النظرية يجب أن تحضر ماهية الجسم أو الإنسان، والتي هي جوهر فإن ماهية الوجود في الذهن هي عين الماهية الموجودة في الخارج حسب الفرض وهي في الخارج جوهر فهي إذن في الذهن جوهر. هذا من جهة ومن جهة أخرى الوجود الذهني هو وجود علمي أي أن هذا الشيء هو علم الإنسان. والفلاسفة متفقون على أن العلم كيفية نفسانية لا أكثر والكيفية عرض وبالتالي أنا عندما تصورت إنساناً سيكون جوهرأً وعرضاً، جوهر لأن الفرض أن الماهية هي نفسها وعرض لأنه علم والعلم كيف نفساني فهو عرض. والشيء الواحد لا يمكن أن يكون جوهرأً وعرضاً.

الإشكال الثاني:

وهو أرقى من الأول وأهم، يقرب منه ولكنه أسمى وهو «أم كيف تحت كيف كل قد وقع». نفس الإشكال السابق لكن بنحو أشمل: فإذا كانت ماهية الموجود الذهني عين ماهية الموجود الخارجي لزم دخول جميع المقولات تحت مقولة كيف، وإن لم تكن تلك المقولات من مقولة كيف. ومن المسلم به بين الفلاسفة - وهو صحيح بالتأكيد - أن المقولات متباينة بتمام الذات ولا تدخل أية مقولة تحت أية مقولة أخرى، بل يستحيل

ذلك^(١)، ويستحيل أن يدخل ما هو من مقولة الكيف في مقولة الجوهر وما هو من مقولة الكم في مقولة الإضافة، والحال أن لازم تلك النظرية دخول جميع المقولات تحت مقولة الكيف، لأن الفرض أن العلم من مقولة الكيف وجميع هذه المقولات يحصل لها وجود ذهني، فلازمه أن تكون علماً أي كيفاً، والحال أن المقولات متباينة بالذات.

٢- نظريات في الوجود الذهني وجواب الإشكالات

المصنف يطرح المسألة بنحو يظن القارئ أن مسألة الوجود الذهني طرحت من أول الأمر بهذا النحو ثم ظهرت الإشكالات وفي سبيل حلها ظهرت نظريات مختلفة^(٢)، أي أن النظريات ظهرت بعد ظهور الإشكالات. لكن يعلم إجمالاً مما تقدم أن هذا، من وجهة تاريخية للنظريات الفلسفية، غير صحيح. بل بعضها طرح قبل طرح الإشكالات، مثل القول بالإضافة الذي ذكره أبو الحسن الأشعري وبعض هذه النظريات لم يطرح فراراً من الإشكالات، بل طرحت في مقام تفسير كلام الحكماء مثل نظرية الأشباح، فإن الحكماء المتقدمين مثل ابن سينا لم يكن كلامهم واضحاً إذ لم يذكروا مسألة بعنوان الوجود الذهني وما ذكروه في هذا المقام هو في مطاوي كلماتهم

(١) طبعاً تجتمع هذه المقولات مع بعضها في موجود واحد، لكن ما من مقولة هي عين الأخرى، والمقولات هي أساساً لتجميع ماهيات الأشياء لتحديد الماهيات التي تشترك فيما بينها وبأي شيء تشترك، والماهيات التي لا وجه اشتراك بينها وتلك المجموعة التي ليس لها أي وجه اشتراك مع المجموعة الأخرى تجعل مقولة مستقلة، فالكميات تشترك فيما بينها ووجه الاشتراك هو الكم وليس لها أي وجه اشتراك مع الكيف، فما من كيفية هي كم وما من كم هو كيفية، وإلا لكانا مقولة واحدة. فالمقولات متباينة بالذات.

(٢) بين المصنف المطلب بهذا النحو: أولاً يذكر مدعى الفلاسفة في الوجود الذهني «لشيء غير الكون في الأعيان، كون بنفسه لدى الأذهان»، ثم يذكر البراهين في عدة أبيات، ثم يطرح في بيتين الإشكاليين المعروفين في الوجود الذهني، ثم يقول: «فهذا الإشكال جعل العقول حيارى والأفهام صرعى فاختر كل مهرباً» ثم يقول: «وأنكر الذهني قوم مطلقاً، بعض قياماً من حصول فرقاً»، أي أن تمام هذه النظريات معلولة لظهور الإشكالات.

فاختلف المتأخرون في تفسير ما قاله عند قولهم، الفارابي وابن سينا وأتباعهم، أنه عند المعرفة وتصور الأشياء تحضر صورة الأشياء في الذهن، وحسب تعبيرهم تتمثل الأشياء في الذهن، فهل مقصودهم حضور نفس الماهيات أم أنهم يريدون حضور شيخ كالرسم الذي يرسمه الرسّام؟ فعند رسم رسّام لن يقول أحد إن ماهية هذه الصورة هي عين ماهية المصور ولم يقل ذلك أحد. وهذه هي نظرية الأشباح فهي لم تظهر فراراً من الإشكال بل لتوجيه كلام الحكماء. وعلى كل حال فالمصنف ذكر المطلب بذلك النحو وسنبيته بالنحو الذي ذكره. طبعاً كلام المصنف محل إشكال من جهة تاريخ النظريات الفلسفية وإلا فلا إشكال. وقد أخذت في نظرية الحكماء عدة مقدمات وأراد السالكون لطرق الفرار أن يهدموا إحداها.

المقدمة الأولى:

وكما ذكرنا سابقاً فإن أول كلام بناءً على نظرية الحكماء هو أن شيئاً يوجد في الذهن، وقد ذكرنا أن شيخ الإشراق طرح المطلب بهذا النحو وهو أننا عندما لا نكون عالمين بشيء ثم نعلم به هل أضيف إلينا شيء أم نقص منّا شيء؟ ولا شك أن تغييراً حصل لنا فيما بزيادة أو نقصان وحيث أنه لا نقصان فهو قطعاً زيادة. فالمقدمة الأولى هي أننا عندما ندرك الأشياء يوجد شيء في ذهننا لم يكن موجوداً.

المقدمة الثانية:

وهي أن الذي وجد في الذهن شيء واحد لا شيئان، وأن التصور الذي في الذهن عن شيء خارجي هو شيء واحد فليس هناك تصور ومتصور بحيث يكون تصورنا في الذهن شيئاً ومتصورنا شيئاً آخر بل نقول لهذا التصور متصور، فليس في الذهن شيئان علم ومعلوم بل شيء واحد.

المقدمة الثالثة:

إن ذلك الشيء الذي وجد في الذهن، عين ماهية الشيء الخارجي وإن العلاقة بين ما هو موجود في الذهن وما هو موجود في الخارج علاقة ماهوية أي ماهية لها وجودان، وهذا هو مدعى الفلاسفة.

المقدمة الرابعة:

إن ما يوجد في الذهن هو قطعاً داخل تحت مقولة الكيف.

المقدمة الخامسة:

إن المقولات متباينة بالذات.

إذن هذه المقدمات الخمسة قد قبلناها. والذين لم يجدوا مفرّاً من الإشكال أنكروا إحدى هذه المقدمات.

١- نظرية الفخر الرازي - إنكار المقدمة الأولى - «فانكر الذهني قوم مطلقاً»

فذهبت فئة إلى أنه لا وجود لأي شيء في الذهن. وكل الكلام مبني على وجود شيء في الذهن، بل العلم هو نوع إضافة ونسبة والنسبة أمر انتزاعي، مثل المحاذاة التي تنتزع من شيئين متقابلين أو مثل الأبوة والبنوة وهما انتزاعيان، فأنت تقول: أنا أب هذا الولد، فنقول لك: دلنا على هذه الأبوة أين هي؟ فأنت إذا قلت: لوني أبيض تستطيع أن تدل عليها فهي كيفية محسوسة، وكذا كون حرارتك مثلاً ٣٨ درجة. أو إذا قلت مثلاً: القدّ هو بطول ١٧٠ سنتم. لكن إذا قلت: أنا والد فما تعني الأبوة؟ وما هي هذه الصفة هل ترى أم تسمع أم تلمس؟ هي ليست أياً منها. هذه إضافات، والإضافات سلسلة معانٍ انتزاعية يوجد منشأ انتزاعها، فالأبوة مثلاً تنتزع من أن هذا الطفل له مادة أولى هي المبدأ الأول لتكونه وهي النطفة باعتبار أنها خرجت من فرد واستقرت في رحم امرأة، ونحن نسمي الرجل الذي خرجت منه النطفة بالأب والمرأة التي استقرت النطفة في رحمها أمّاً. إذن ذهبت طائفة

إلى أن العلم نسبة مثل نسبة الأبوة فلا شيء في الذهن وبالتالي يرتفع الإشكال. وإلى هذا القول أشار المصنف بقوله: «فأنكر الذهني قوم مطلقاً».

٢- نظرية القوشجي - إنكار المقدمة الثانية - بعض قياماً من حصول فرقا»

وأنكر آخرون المقدمة الثانية وقالوا إن ما يوجد في الذهن شيان لا شيء واحد وأنتم تشبهون إذ اعتبرتموه شيئاً واحداً ثم تعترضون أنه كيف يمكن أن يكون الشيء الواحد جوهرأ وعرضاً وأن تكون جميع الأشياء داخله تحت مقولة الكيف. وغفلتم عن أن الموجود في الذهن شيان. أو لستم تقولون «علم ومعلوم» فالعلم في الذهن والمعلوم في الذهن، فعندما تتصورون الإنسان فالإنسان المعلوم هو متصوركم، وتصوركم شيء والمتصور شيء آخر. ففي الذهن شيان: الإنسان والعلم بالإنسان والعلم غير المعلوم فيسقط الإشكال، إذ المعلوم من مقولة ذلك الشيء الموجود في الخارج والعلم من مقولة الكيف. فالعلم والمعلوم موجودان في الذهن لكن بفارق هو أن العلم قائم بالذهن مثل صفة موجودة في الذهن لكن المعلوم يوجد في الذهن كما يوجد المظروف في ظرفه، العلم قائم بالذهن والمعلوم حاصل في الذهن، ثم ذكروا مثلاً لتفهم المبتدئ وهو جسم ملون موضوع داخل بلور بحيث انطبعت صورته فيها، فها هنا أمران: أحدهما شيء ليس قائماً بالبلور ولكنه فيه وهو ذو الصورة، وثانيهما شيء قائم به وهو نفس الصورة المنطبعة. وهذه هي حالة الذهن أيضاً، فالماهية نفسها موجودة في الذهن وهي المعلوم، ووجودها في الذهن يصير سبباً لعروض كيفية للذهن هي العلم.

٣- نظرية الأشباح - إنكار المقدمة الثالثة - «وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت»

والنظرية الثالثة هي تقريباً نظرية مادية العلم. وتقول هذه النظرية إن هذا الإشكال ترتب عندما قبلنا أن هناك وحدة ماهوية عند العلم بالأشياء ولكنه كلام غير صحيح وليس هذا هو مقصود الفلاسفة بل مقصودهم من أول الأمر

حضور مثال الأشياء في الذهن وشبيهاها، وإذا قلنا عن الشبيه إنه هو مجازاً نقوله مثل ما إذا رأينا رسماً وقلنا: هذا هو ناصر الدين شاه مثلاً لكن هذا لا يعني أنه عينه من كل الجهات حتى من حيث الماهية بل بمعنى أن الصورة تشبهه وتبرز شكله. فهؤلاء لم يريدوا رد قول الفلاسفة بل ادّعوا أن هذا مقصودهم. فالمقدمة الثالثة عندهم غير صحيحة، وأشار المصنف إلى هذا القول بـ «وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت» وعليه لا يرد إشكال «فجوهر مع عرض كيف اجتمع أم كيف تحت كيف كل قد وقع».

٤- نظرية السيد الصدر، أو نظرية الانقلاب، إنكار المقدمة الثالثة «وقيل بالأنفس وهي انقلبت»

هذه النظرية كنظرية الأشباح أنكرت المقدمة الثالثة لكن بنحو آخر فقد قالت إن الماهية تحضر إلى الذهن لكن تتبدل الماهية حال حضورها في الذهن أي يحصل انقلاب في الماهية، ولا مانع من ذلك، وأي إشكال في أن تكون الماهية جوهرًا فتتقلب إلى كيف ونقول إن هذا هو ذاك من جهة أن الذي انقلب هو الجوهر، لكن إذا لاحظنا حالة الانقلاب لم يكن هو نفسه وبالتالي يرتفع الإشكال لأنه لا تبقى الماهية جوهرًا حتى تجتمع مع العرض في آن واحد. وذكر هذه النظرية السيد الصدر الشيرازي وقد أعطوه جواباً حازماً ولم يتبعه أحد في هذه النظرية.

وليعلم أن هناك نحوين من الانقلاب:

(١) انقلاب الأوصاف.

(٢) انقلاب الذات.

وانقلاب الأوصاف سهل جداً، فالشيء يكون حلوًا ثم يصير حامضاً أو يكون حامضاً فيصير حلوًا، وهذا لا إشكال فيه لأن الذات محفوظة في الحالتين. فالشيء الواحد كان حلوًا وصار حامضاً، لا أن شيئاً كان حلوًا ثم

صار شيئاً آخر حامضاً. فهذا ليس انقلاباً. فشرط الانقلاب أن يحفظ في حالتي المنقلب عنه والمنقلب إليه أصل واحد. ولهذا قالوا: الانقلاب في الذات محال، لأن معنى انقلاب الذات ذهاب ذات ومجيء أخرى فلا يصح القول إن شيئاً واحداً كان كذا وصار كذا فإن هذا لا يختلف عن قولنا إن هذا صار معدوماً بالمرة. مثلاً مسبحتي هي الآن من الخشب فإذا بدلت إلى حجر فتارة تنعدم مسبحتي وتوجد مسبحة جديدة، وهذا ليس انقلاباً، فإذا أريد الانقلاب يجب أن تتبدل هذه المسبحة إلى حجر وأن يكون هناك شيء كان في تلك المسبحة يبقى محفوظاً في هذا الحجر كالمادة الأصلية التي كانت خشباً ثم بدلت إلى حجر فإن لم تكن هناك علاقة بين هذه وتلك فليس انقلاباً ولذا قالوا إن انقلاب الذات والماهية محال.

واستحالة الانقلاب في الذات كان أصلاً مسلماً في الفلسفة، وعلى هذا الأساس أنكر أبو علي وأتباعه الحركة في الجوهر واعتبروها محالاً، نعم قبلوها في الأعراض لأن الجوهر محفوظ مع الأعراض المتغيرة، أما إذا تبدل الجوهر فلم يبق شيء يكون محفوظاً حتى نقول هذا هو ذاك بل يكون غيره، فالتبدل في الجوهر محال. ثم عندما ظهرت مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية فمن النتائج التي توصل إليها صدر المتألهين أنه لا مانع من الانقلاب في الماهية وليس محالاً، بل إن في كل حركة وبشكل خاص الحركات الاشتدادية هناك بالضرورة انقلاب في الذات وفي الحركة الجوهرية أيضاً انقلاب الذات لكن الوجود واحد تتغير ماهيته باستمرار، فماهيته في كل آن هي غير الماهية في الآن السابق ولها تعريف في كل آن غير التعريف السابق، والماهية دائماً في حال تبدل.

وهذا الكلام هو صحيح ونحن نقبل بنوع انقلاب في الذات بناء على أصالة الوجود، لكن هذا حيثما يكون هناك وجود واحد سيال، أما حيث هناك وجودان، وجود خارجي ووجود ذهني، فإنه لا معنى لانقلاب الذات،

ولذا فإن هذه النظرية مردودة . وكل النظريات ليس فيها ما يستحق البحث .

٥- نظرية المحقق الدواني - إنكار المقدمة الرابعة - «وقيل بالتشبيه والمسامحة يجعل تسمية بالكيف عنهم مفصحة»

فقد أنكر كون العلم من مقولة الكيف وذكر أنهم قالوا العلم من مقولة الكيف تسامحاً في التعبير، بل العلم هو دائماً من مقولة معلومه، فإن كان المعلوم كيفاً فهو كيف وإن كان إضافة فهو إضافة، فهو تابع في المقولة للمعلوم وبالتالي يرتفع الإشكال .

٦- نظرية صدر المتألهين: «بحمل ذات بصورة مقولة»

وذكر صدر المتألهين في هذا الباب نظرية لم تسمُ عليها أية نظرية، فذهب صدر المتألهين إلى «بحمل ذات صورة مقولة» وقال إن ما ذكره الحكماء من حضور عين ماهية الأشياء في الذهن صحيح، لكن علينا أن نعلم أن في الحمل وفي كون «هذا هو ذلك» نحوين، وليس هذا التنوع خاصاً بهذا المقام، بل هو جارٍ في موارد أخرى أيضاً. ويجب الالتفات إليهما وبينهما اختلاف إلى حد أن محمولاً يحتمل على موضوع بحمل ولا يحتمل عليه بحمل آخر. فربط هذا البحث بباب القضايا وهو في الواقع بحث منطقي أضيف إلى أبواب المنطق. فالمناطق ذكرها في المنطق أن من أبسط القضايا القضية الحملية وتتألف قضية شرطية من عدة قضايا حملية كما أنه قد تشكل قضية شرطية من عدة قضايا شرطية. ثم قسّموا القضية الحملية إلى موجبة وسالبة، كما قسموها إلى محصورة وطبيعية وشخصية، وقسموا المحصورة إلى كلية وجزئية. وهذه تقسيمات صحيحة، لكن هناك تقسيم كان ممحياً في أذهان المنطقيين وهو تقسيم واقعي في القضايا، أي تنقسم القضية الحقيقية واقعاً إلى قسمين آخرين وهما أن الحمل في الحملية إما بنحو الحمل الأولي الذاتي أو بنحو الحمل الشائع الصناعي. فهنا إذن نحوان من الحمل.

العلاقة بين الذهن والخارج:

وهذا التنوع في الحمل يرجع إلى معرفة الذهن لأن اعتبارات القضايا هي جميعها اعتبارات الذهن وعمل الذهن، فإننا عندما نقول هناك أنواع من القضايا فهذا لا يعني أن هذا التنوع في القضايا موجود في الخارج مثلما تبحث الفلسفة أو العلم عن الوجود العيني للأشياء، بل هذا مرتبط بعالم الذهن، أي عندما نقول القضية كلية وجزئية فهذا لا يعني أن في الخارج أشياء كلية وأشياء جزئية، فهذا غير صحيح بل كل ما هو في الخارج هو مشحخص وجزئي، بل الذي أوجد هذه القضايا^(١) طريقة عمل الذهن ونظرات الذهن، فما لم نعرف الذهن لن نستطيع أن نفهم ما هي المعرفة.

وما هو المهم في مسألة المعرفة، هو كيف يمكن أن يكون للإنسان - في المعرفة - تعمق في الذهن ومع ذلك لا يكون بعيداً عن الخارج^(٢)؟ فمن جهة

(١) س: وهل هناك في الخارج قضية أصلاً؟.

الأستاذ: القضية هي في الذهن وهي من المقولات الثانية.

(٢) من المقالات الجيدة إلى حد ما في المعرفة، مقالات أنور خامه في مجلة «نكين»^(*)، وكان تفكير هذا الشخص سابقاً مادياً وغير بمعنى أنه بقي مادياً لكنه ليس ديالكتيكياً ولا ماركسياً، فقط طرح في هذه المقالات كلاماً جيداً من حيث الكيفية. يقول: إن الماديين قَسَموا الفلاسفة إلى فلاسفة ماديين وفلاسفة مثاليين، وعزفوا الفلاسفة الماديين - وهو سابقاً كان يعرفهم بهذا التعريف - بأنهم يعتقدون بأصالة المادة والروح فرع، وأما المثاليون فيعتقدون أصالة الذهن والمادة فرع وما هو موجود إنما هو موجود في الذهن، ثم يقول: إن من يطلع على أقوال هؤلاء الفلاسفة المثاليين مثل هيغل وكانت وغيرهما يفهم أنهم لم يريدوا ذلك أبداً ولم يريدوا إنكار الوجود العيني للأشياء، بل المسألة هي مسألة المعرفة وما هو الذي يُوجد المعرفة. فالماديون يعتقدون أن المعرفة أمر بسيط وهي تلك الصورة البسيطة عن الأشياء الخارجية، وكلما اقتربت المعرفة من الطبيعة كلما كانت أكمل وكلما ابتعدت عن صورة الطبيعة كلما ضعفت. لكن كانت هيغل يقولان إن كمال المعرفة ليس بأن هذه الصورة تكون أقرب إلى عالم الخارج، بل العناصر الأساسية التي تشكل المعرفة هي عناصر ذهنية =

(*) أي الجوهر الثمين. (المترجم).

صحيح أن المعرفة ليست مطابقة مع الخارج مائة بالمائة، لأننا نرى في المعرفة صفات غير موجودة في الخارج. ففي المعرفة مثلاً قضية ولا قضية في الخارج، في المعرفة كلية ولا كلية في الخارج، في المعرفة حمل ولا حمل في الخارج. ومن جهة أخرى إن المعرفة إن لم تكن مطابقة للخارج فليست بمعرفة، وهنا عجز جماعة من الفلاسفة وذهبوا إلى أن هذه الأمور ذهنية محضة ولهذا ابتعدوا عن المعرفة، وذهب جماعة آخرون - المادية - إلى أن المعرفة يجب أن تكون صورة عن عالم الخارج مائة بالمائة. وكلام هؤلاء غير دقيق وغير موزون. وإذا ذكر كانت وهيغل وغيرهما ذلك فلأنهم كانوا من أهل الفلسفة وقد دققوا النظر حتى توصلوا إلى ذلك، لكن الماديين يقولون ذلك دون أن تكون لهم تلك الدقة ولم تطرح المسألة عندهم أصلاً وبقوا في مرحلة بدائية.

ومن المسائل التي تعتبر عمدة في الفلسفة الإسلامية، في مسألة المعرفة

= طبعاً هنا لا يقول إذا كانت عناصر المعرفة ذهنية فلماذا سميت بالمعرفة وكيف تُشكّل الأمور التي اخترعها الذهن معرفة، فإن المعرفة تعني أنني أريد أن أرى الخارج وأن أكتشف عنه فإذا كانت عناصر المعرفة ذهنية فلماذا أضعها في عنق الخارج؟ - ثم يقول إن كلام هؤلاء الماديين من أن المعرفة تكون أكمل كلما اقتربت الصورة أكثر إلى الطبيعة يذكرنا بقصة ذلك الرجل العالم مع شيخ القرية - وهي قصة الميرزا القمي وهو كيلاني الأصل من أهل «شفت» و«شفت» من توابع «رشت»، فقد عاد بعد أن درس سنتين في النجف إلى وطنه وذهب إلى قريته، وشيخ القرية كان رجلاً فارغاً لا علم له يقرأ للناس «شاهنامه»^(*) وأمثال ذلك، فرأى أن بضاعته سيصيبها الكساد بمجيء الميرزا القمي ففكر في خطة. وفي مجلس جمع الجميع قال له: إن دراستك عالية جداً ونحن نريد الاستفادة منكم فاكتب لنا «حياة» فكتب لفظ حياة، لكن ذلك الرجل رسم حياة كبيرة. ثم قال للناس الحياة هي هذه أم تلك؟ يقول إن بعض الماديين قضيتهم مثل قضية الحياة وشيخ القرية الذي اعتبر أن ما كتبه العالم بعيد لعدم الشبه مع الحياة الخارجية، فهو بهذا الكلام أوجد جواً ضد العالم لكنه غير صحيح.

(*) كتاب سير الملوك. (المترجم).

- والتي سنطرحها في بحث المعقولات الثانية - ^(١) هي كيف يمكن أن يكون للذهن دور في المعرفة ومع ذلك يقربنا إلى العالم الخارجي لا أنه فقط لا يبعدنا. وهذا ما سنبحثه فيما بعد والذي أردنا الإشارة إليه ^(٢).

عود إلى أصل البحث:

فالملا صدرا يقول هناك نوعا حمل ولدينا في القضايا نوعان من اعتبار الذهن لم يعرفا حتى الآن ولم يفكك بينهما وكان ذلك منشأ للاشتباهات في موارد كثيرة والتي منها مسألة الوجود الذهني. وهذان الحملان هما الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي.

وقد بحثت كثيراً لأرى إن كان هذا التقسيم موجوداً في كلمات الآخرين

(١) ستطرح بحوث المعرفة بشكل مفصل في طيِّ البحوث الآتية، بحث المعقولات الثانية مثلاً وبحث الوجود والإمكان والامتناع.

(٢) س: وعلى هذا الأساس يقرب كلام الفلاسفة الإسلاميين في بحث الوجود الذهني بشكل كبير إلى كلام كانت، غاية الأمر أن كلام كانت أوضح - وإن لم تكن نحن أنفسنا غير واضحين إلى الآن - فكانت وهغل يقولان إنه في نفس الوقت الذي يكون فيه متعلق المعرفة مستقلاً عن الذهن فإن للذهن دوراً في المعرفة، فإذا قال الملا صدرا وأمثاله هذا الكلام فالنظريات تصبح متقاربة متشابهة.

الأستاذ: نعم تقارب جداً، لكن يجب أن يعلم أن هذه المسائل دقيقة مثل حد السيف مثل الصراط الذي قيل إنه أدق من الشعرة وأقطع من السيف وأحرق من النار. هو محل رقيق جداً بحيث لو انحرف الإنسان مقدار ذرة ومليمتراً واحداً يسقط في الهاوية. صحيح أن كلام كانت يشبه كلام الفلاسفة الإسلاميين لكن علينا أن نرى هل أنهم يسرون في طريق واحد، فإن كانت يذكر بصراحة تامة أن تلك المسائل هي ليست أموراً ذهنية بل هي واقع الذهن واختراع النفس، فقد ذكر المطلب بنحو لا يمكن أن يشكل معرفة. فالزمان والمكان والضرورة والامتناع وأمثال ذلك هي من صنع الذهن مائة بالمائة، فليس في الخارج لا نسبة ولا ضرورة ولا امتناع ولا أي شيء حتى أن منشأ انتزاعها غير موجود. فما هو الموجود إذن في الخارج؟ إذا رأيت في الخارج شيئاً فالصورة المحسوسة مثل اللون أو الحجم هي الموجودة في الخارج وباقي الأشياء من اختراع الذهن، اخترعت معرفة من هذا الشيء وليس لها رابطة مع الخارج.

فلم أجده، والملا صدرا لا يصرح أن هذا الكلام منه، لكن يظهر من كلامه في تعليقه علي حكمة الإشراق - ولا أذكر بالدقة كلامه - أن غيره لم يقل هذا الكلام، وعلى كل حال فلم ير هذا الكلام عند أجد ولو فرضنا وجوده في كلمات الآخرين - فإن العادة في السير العملي أن يكون هناك كلام قيل هنا وهناك فيأتي شخص يستفيد من هذه الكلمات فيوجد تحولاً - فإن الملا صدرا يكون قد أوصل البحث إلى مرحلة الفعلية .

إشكالات ونظريات في مسألة الوجود الذهني (٢)

تذكير:

البحث هو في الإشكال على الوجود الذهني، وكانت الخلاصة أننا إذا قلنا بأن ما يحضر في الذهن هو ماهية الأشياء الخارجية يلزم أن يكون من مقولة الشيء الخارجي ومن مقولة الكيف. وأجيب عن ذلك بعدة إشكالات ذكرناها ووصلنا إلى الجواب الأخير وهو أن في الإشكال خلطاً بين نوعين من الحمل، فإننا إذا قلنا عن هذه الحالة النفسانية إنها كيف فهذا حمل وإن قلنا إنها عين الماهية الخارجية فهذا حمل آخر. ولو لم نلتفت إلى هذين النحويين من الحمل لوقعنا في الاشتباه في موارد أخرى ولذا اشترطنا في التناقض وحدة الحمل زائداً على الوحدات الثمانية. فإن الشيء الواحد في الآن الواحد يثبت له محمول ويصدق عليه محمول، وفي ذلك الآن يسلب عنه المحمول ذاته دون أي تناقض لاختلاف الحمل فأحدهما حمل ذاتي والآخر شائع صناعي. وذكروا لذلك أمثلة.

المثال الأول: الكلي والجزئي:

مثلاً مفهوم الجزئي ومفهوم الكلي، فإن الذهن قَسَمَ المفاهيم إلى قسمين: كلية وجزئية، الأولى هي التي تقبل الصدق على كثيرين والثانية لا تقبل ذلك. هذا من جهة، لكن من جهة أخرى إن مفهوم الكلي هو أيضاً مفهوم من المفاهيم، ومفهوم الجزئي أيضاً أحد المفاهيم، فلا بد أن يكون إما

كلياً أو جزئياً لأنكم تقولون: «كل مفهوم هو إما يقبل الصدق على كثيرين أو لا يقبل» وقولكم «كل مفهوم» يشمل مفهوم «ما يقبل الصدق على كثيرين» لأنه مفهوم أيضاً بل يشمل أيضاً مفهوم المفهوم كما يشمل مفهوم الإنسان ومفهوم الحجر ومفهوم الفرس ومفهوم زيد... فالمفهوم نفسه إما كلي أو جزئي، ولا يخرج عن هذا التقسيم. وحينئذ يطرح سؤال هل هو كلي أو جزئي؟ الجواب أنه كلي وحينئذ يرد إشكال أنكم اعتبرتم المفهوم مقسماً للكلي والجزئي والمقسم يجب أن يكون أعم من الأقسام، والحال أن المقسم هنا داخل في أحد الأقسام، والمقسم لا يمكن أن يكون مصداقاً لأحد القسمين بل هو جامع بين القسمين، فإذا دخل في أحد الأقسام لكان المقسم قسماً لنفسه وهذا محال - طبعاً أجابوا عن هذا الإشكال ونحن فقط نذكر الإشكال -.

ثم ها هنا إشكال آخر وهو أنكم عندما تقولون: كل مفهوم إما مفهوم «يقبل الصدق على كثيرين أو مفهوم لا يقبل ذلك» فهل مفهوم «يقبل الصدق على كثيرين» يقبل الصدق على كثيرين أم لا يقبل؟ الجواب أن هذا المفهوم هو أيضاً كلي أي مفهوم الكلي كلي. نسأل حينئذ عن مفهوم الجزئي الذي يعرف بأنه لا يقبل الصدق على كثيرين، فإنه من حيث كونه أحد المفاهيم، إما أن يكون كلياً أو جزئياً، وهو كلي قطعاً لأن مفهوم «لا يقبل الصدق على كثيرين» يشمل مفهوم زيد ومفهوم عمرو ومفهوم بكر وما إلى هنالك من مفاهيم جزئية، فمفهوم الجزئي من المفاهيم الكلية. وبعبارة أخرى مفهوم زيد جزئي، مفهوم عمرو جزئي لكن مفهوم الجزئي ليس جزئياً بل كلي وهنا يبدو التناقض فمن جهة تقول: مفهوم الجزئي كلي ومن جهة أخرى فإن كل شيء هو هو، أي مفهوم الجزئي جزئي، فإن الشيء لا يسلب عن نفسه ليقال الجزئي ليس جزئياً. ولذا نحن في تعريف الجزئي نقول: الجزئي هو المفهوم الذي لا يقبل الصدق على كثيرين فحملنا «لا يقبل...» على الجزئي، وعليه فهذا تناقض.

وفي مقام الجواب عن هذا الإشكال يقولون: إذا التفتم إلى اعتبارين دقيقين هما الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي، ينتفي التناقض.

بيان آخر للحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي:

لنبين الأمر بنحو آخر فنقول إننا نكون في مقام تعريف الشيء وأخرى نكون في مقام بيان أحكامه. مثلاً إذا سئلنا «ما هو المثلث»؟ هل يصح القول في تعريفه: المثلث هو ما كانت مجموع زواياه يساوي زاويتين قائمتين؟ وهل هذا تعريف للمثلث أم أنه إثبات حكم له؟ فأنا عندما أسأل عن المثلث ما هو؟ فهذا يعني بيّن لي ماهيته. وفي مقام الجواب عن هذا السؤال يكون الذهن ناظراً فقط إلى حاق الماهية لبيئتها، فيذكر أجزائها وإذا خطا خطوة خارج الماهية فقد أخطأ ولا يكون ذلك تعريفاً^(١)، بل تعريف المثلث هو أنه شكل تحيطه ثلاثة خطوط متقاطعة. لكن أحياناً تريد أن تبين حكم المثلث وأن مجموع زواياه يساوي قائمتين فهنا قد خرجتم عن دائرة الماهية وحملت شيئاً على هذه الذات، حملتم حكماً.

وهذا جارٍ في جميع الأشياء، ففي الإنسان تارة تعرفه وتقول في الجواب عن سؤال: الإنسان ما هو؟ إنه حيوان ناطق، وتارة أخرى تريد أن تجيب عن سؤال «كيف هو الإنسان» فنقول مثلاً: هو موجود يمشي على قدمين أو نذكر أية خاصية من خصوصيات الإنسان. فهذان إذن اعتباران للذهن. فإذا كان نظر الذهن فقط إلى حاق الماهية ويريد فقط أن يبين ويشرح أجزاء الماهية وأنها ما هي، ففي هذا الاعتبار لا يقبل إلا أن تحمل أجزاء الذات على الذات لا أي شيء آخر وإذا تجاوز الذات يكون قد أخطأ. وهذا ما نسميه بالحمل الأولي الذاتي وهو الحمل الذي يتم في مقام التعريف - طبعاً مقصودنا

(١) مراده لا يكون تعريفاً بالحد اما الرسم فإنه يصح بتلك التعريفات وسيوضح الأستاذ ذلك

(المترجم).

التعريف بالحدود - أما إذا لاحظ الماهية متحققة ولاحظ آثارها وأحكامها ففي هذا الحال يمكن أن يحمل على المثلث آلاف الأحكام غير تعريف المثلث . ففي مرتبة الذات لا مطرح لكون الذات متحققة في الخارج ولا نظر إلى هذا الأمر بل النظر مقصور على الذات . وفي مرحلة الأحكام لا حديث أبداً عن مرتبة الذات بل تفرض الماهية متحققة وتحمل عليها الأحكام . والاعتبار الأول حيث يكون الموضوع صرف الذات والماهية والمحمول هما الذاتيات فقط يقال للحمل الأولي الذاتي والاعتبار الثاني حيث يكون الموضوع هو الماهية المتحققة - وبالتالي ذات الآثار الخارجية - فيحمل عليها عدة أحكام، يقال له الحمل الشائع الصناعي^(١) .

المثال الثاني: شبهة المعدوم المطلق

ونظير هذه المسألة ما لعله يكون أصعب، وسيأتي البحث فيه، وهو ما يسمّى بشبهة المعدوم المطلق أو شبهة المجهول المطلق . إذ يقال: المعدوم

(١) س: لكن كل تعريف هو كذلك فلا يختص بهذا المورد؟ .

الأستاذ: نعم، ونحن لا ندعي الاختصاص بهذا المورد، لكن الإشكال لا يرد في كل الموارد فليس دائماً يحمل الشيء على نفسه بالحمل الأولي ثم يحمل نقيضه عليه بالحمل الشائع لكن بعض المفاهيم هذا هو حالها . مثلاً في المثلث يحمل عليه الذاتيات بالحمل الأولي وتحمل عليه الأحكام بالحمل الشائع، وهي وإن كانت غير الذاتيات لكن هذا ليس سلباً للذاتيات، وليست نقيضاً لها، لكن في بعض الموارد تحمل الذاتيات بالحمل الأولي، لكن في مرتبة أخرى وهي مرتبة الحمل الشائع الصناعي يحمل نقيض الذات عليها مثل الجزئي الذي ذكرناه، فإن مفهوم الجزئي بالحمل الأولي جزئي، لا أنه مصداق الجزئي بل عين مفهوم الجزئي، وهو بالحمل الشائع كلي أي مصداق الكلي .

س: وبماذا يفترق مفهوم زيد عن مفهوم الجزئي؟ .

الأستاذ: مفهوم الجزئي كلي ومفهوم زيد جزئي .

س: وما فرقه حينئذٍ مع النوع فنوع الإنسان مفهومه كلي مصداق جزئي؟ .

الأستاذ: فليكن، فإن المفاهيم الكلية منها نوع وجنس، وفصل وعرض عام وخاصة، ومفهوم الجزئي عرض عام لأن عدم الصدق على كثيرين ليس جزء ذات زيد بل من عوارضه الذهنية .

المطلق لا يخبر عنه، وهذه قضية صحيحة لأن ما لا وجود له لا في الخارج ولا في الذهن لا يمكن الإخبار عنه بل لا بد من وجود ما يخبر عنه إما في الذهن أو في الخارج. لكن من جهة أخرى إن هذا القول: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» هو بنفسه خبر عن المعدوم المطلق. وهذا تناقض. فهل نقول إن ها هنا استثناء في حكم العقل فعلينا القول: المعدوم المطلق لا يخبر عنه إلا هذا الخبر؟ طبعاً لا، لأنه لا مجال للاستثناء في أحكام العقل^(١). أو يصاغ الإشكال في المجهول المطلق - وهو أفضل - لأن المعدوم المطلق هو ما لا وجود له في الخارج ولا في الذهن، وكونه معدوماً في الخارج لا أثر له في الخبر بل ما له دور في الخبر هو العلم والجهل - فنقول: المجهول المطلق وما هو غير معلوم للذهن أبداً لا يمكن الإخبار عنه إذ ما لم يكن الشيء له نحو من أنحاء الوجود في الذهن الذي يعني كونه معلوماً للذهن لا يمكن الإخبار عنه لكن في نفس الوقت نقول هذا بنفسه خبر عن المجهول المطلق وهذا تناقض.

إذن الإشكال المذكور في مفهوم الجزئي جارٍ هنا أيضاً. وهنا قالوا أيضاً في مقام الجواب عن الإشكال إن ها هنا حملين فعندما نقول: المجهول المطلق لا يخبر عنه يعني أن ما هو واقعاً مجهول مطلق لا يخبر عنه، وهذا لا شك فيه، وإذا قلت: هذا خبر عن المجهول المطلق، نقول: هذا ليس خبراً عن مجهول مطلق بل خبر عن معلوم بوجه لأن هذا المجهول المطلق للذهن هو مجهول مطلق بالحمل الأولي لكنه معلوم بالحمل الشائع، أي هذا مفهوم المجهول المطلق لا مصداق المجهول المطلق، وعندما نقول: مفهوم المجهول المطلق لا يخبر عنه جعلنا المفهوم مرآة لكل ما هو في الواقع ونفس الأمر مجهول مطلق وحكمنا عليه بأنه لا يخبر عنه، أما هذا فهو بنفسه خبر

(١) لأن احكام العقل تنصب دائماً على ملاكاتها، والاستثناء أو التخصيص ينافي ذلك.

(المترجم).

عن المجهول المطلق بالحمل الأولي لا عن ما هو مجهول مطلق بالحمل الشائع . فهذا مثل ما تقدم في الجزئي فعندما نقول: الجزئي هو ما لا يقبل الصدق على كثيرين هو مفهوم الجزئي لا واقع الجزئي مثل مفهوم زيد الذي هو واقعية للجزئي وكذا عمرو وبكر . لكن مفهوم الجزئي ليس واقعية للجزئي بل هو صرف مفهوم الجزئي وهو الجزئي بالحمل الأولي أي هو ذلك الشيء الذي تصدق الجزئية عليه في مقام الذات لا مقام الأحكام، أما في مقام الواقعية فإنه يحمل عليه نقيضه .

المثال الثالث: شبهة شريك الباري:

والإشكال نفسه يطرح عند قولنا «شريك الباري ممتنع»، والإشكال هو أنك ما تصورته وقلت عنه «شريك الباري ممتنع» هل هو شريك الباري أم ليس شريك الباري؟ . والجواب أنه شريك الباري بمعنى أنه مفهوم شريك الباري وأن تعريف شريك الباري ينطبق عليه لا أنه شيء في ذهني هو واقعاً شريك الباري :

«فما بحمل الأولي شريك حق فهو بحمل شائع مما خُلِق»^(١)

عود إلى أصل البحث

ويقولون هنا: إن جميع ما ذكر في باب الوجود الذهني من أن ما في الذهن هو ماهية الأشياء فالمقصود أنها ماهياتها بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع^(٢)، أي ما يوجد في الذهن ونقول عنه «إنسان» يختلف جداً عن الشيء الموجود في الخارج ونقول عنه إنسان، ولا ينبغي أن يتصور أنه كما أن للإنسان مصداقاً في الخارج كذلك له مصداق في الذهن لا، ليس كذلك، بل

(١) المنظومة - فريدة الوجود والعدم - غرر في دفع شبهة المعدم المطلق.

(٢) ليس من المستبعد أن يكون هذا ما أراده صاحب نظرية الانقلاب وان كانت تعوزه العبارات المطلوبة. (المترجم).

المقصود أن الإنسان الخارجي هو مصداق الإنسان وواقعية الإنسان وترتب عليه آثار الإنسان، أما الإنسان الذهني فهو ماهية الإنسان فقط لكن وجوده ليس وجود إنسان بل وجود شيء آخر هو وجود نفسنا ووجود العلم، لكن حيث كانت حقيقة العلم هي حقيقة الظهور يحمل على ذلك الشيء ماهية الإنسان أي الإنسان بالحمل الأولي لا الإنسان بالحمل الشائع وفي نفس الوقت هو بالحمل الشائع مصداق العلم والكيف^(١).

إشكال:

وعليه فإذا تصورنا كمية في الذهن فهي كمية بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع، وإذا تصورنا جوهرأ فهو جوهر بالحمل الذاتي الأولي لا بالحمل الشائع. لكن مع ذلك يبقى ها هنا إشكال لم يتعرض له المصنف، طبعاً هو طرح المطلب بطريقة «إن قلت قلت» لكنه لم يعط الجواب الكافي. وهذا الإشكال هو أنه إذا كان الأمر كذلك وأن ما في الذهن هو ماهية الأشياء - أي بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع - فلماذا تقولون «وجود الأشياء في الذهن» مع أنكم أنفسكم تقولون هذا وجود العلم لا وجود الشيء الخارجي أي أن ماهية الإنسان موجودة بوجود العلم في الذهن لا بوجود الإنسان. فلماذا تقولون:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان
والجواب الذي يذكره المصنف هنا هو أن هذا الوجود واقعاً ليس وجود الإنسان بل وجود العلم، وإذا نسبنا هذا الوجود إلى الماهية ننسبه بالتبع

(١) طبعاً يقول المصنف هنا: «ولكن بعد التليا والتي لست أفني بكون العلم كيفاً حقيقة»، أي خالف الملا صدرا الذي يعتبر العلم من مقولة الكيف. وقد قبل للمصنف بأن ذلك الكلام الذي قلته قد قاله الملا صدرا. وإذا قال في باب الوجود الذهني إن العلم من مقولة الكيف فهو في الحقيقة ذكر ذلك مماشاةً للقوم وإلا فإن ما ذكرته ليس جديداً، ودأب الملا صدرا أن يتحدث في مسألة ليست كثيرة الأهمية على طبق مذاق القوم.

وتطفلاً. كأن هناك نوع مجاز وإلا فهو واقعاً ليس كذلك، وأدلة الوجود الذهني لا تثبت أكثر من كون هذه الماهية هي تلك الماهية، أما أن هذا الوجود هو وجودها فلا، لكنه جواب غير كافٍ. ثم هنا سؤال آخر لم يذكره المصنف لكنه طرح في كتب الملا صدرا - لكن فقط في كتاب مفاتيح الغيب - وهو هل يمكن انفكاك الماهية عن الوجود؟ أنتم أنفسكم تقولون إن الماهية هي من لوازم أنحاء الوجودات وأنها حد الوجود، يصدق هذا الحد وهذه الماهية على ذلك الوجود، فإذا كان وجود الشيء هو وجود العلم لا يصح أن تحمل عليه تلك الماهية حتى بالحمل الأولي. فما معنى إذن للقول إنه بالحمل الأولي لكنه بوجود آخر؟ فإن هذا معناه أن الماهية هي تلك الماهية لكنها بوجود آخر مثل أن نقول إن ماهية الإنسان موجودة بوجود الإنسان في الإنسان وهذه الماهية بعينها موجودة بوجود الشجرة في الشجرة، فهل يمكن أن تكون ماهية شيء موجود بوجود شيء آخر؟ هل يمكن تفكيك الوجود عن الماهية؟

ويجيئون عن ذلك بأن هذا الإشكال صحيح لكن في وجودين في عرض واحد، فيستحيل أن تكون ماهية هذا الشيء موجودة بوجود هذا الشيء وموجودة بوجود شيء آخر بحيث كان هذا الوجود مغايراً لذلك الوجود، مثل أن تكون ماهية الحجر موجودة في وجود الشجر أو ماهية الشجر موجودة في وجود الحجر. لكن ما مانع من ذلك في وجودين طوليين بحيث كان أحد الوجودين أكمل وأقوى. أي ذلك الوجود الآخر هو في هذا أيضاً مع درجة أكمل وأعلى فلا مانع حينئذٍ أن تكون تلك الماهية موجودة بوجوده لأن وجود هذا هو وجود ذلك لكن في درجة أعلى. فإن وجود المادة والطبيعة إذا وصل إلى وجود المجرد فإن وجود المجرد هو وجود المادي مع إضافة، فالناقص موجود في الكامل لا العكس، أي يمكن للكامل أن يكون محدداً للناقص وهذا معناه أن النفس تكون في مقام لها وجود محيط بالمادة الخارجية مع أن

هذه الماهية موجودة بوجود النفس^(١).

طبعاً، يجب القول إن العرفاء قاموا هنا بعمل ممتاز، وهذا من روائع محيي الدين، وفكر محيي الدين متقدم بكثير على كلام الفلاسفة ثم دخل هذا الأمر في بحث الفلسفة وهو ما كان العرفاء يسمونه بالحضرات الخمس، وخلاصته أن العوالم لها حضور متداخل «له صورة في الأسفل، هي ما في الأعلى»، فما له وجود في عالم المادة والطبيعة له وجود بعينه في عالم المثال - حسب تعبيرهم - لكنه وجود أرقى وأسمى، وما له وجود في عالم المثال هو بنفسه موجود في عالم أرفع، يسمونه بعالم العقول لكنه بوجود أعلى^(٢). وعليه يكون للإنسان صعود في هذه العوالم - بل الحيوان أيضاً لأن مرتبة الحس موجودة في جميع الحيوانات، والملا صدراً قائل بتجرد النفوس حتى نفوس الحيوانات، فبمقدار ما للحيوان قوة خيال تكون نفسه بنظر فلاسفتنا مجردة. طبعاً هي ليست مجرداً كاملاً بل نصف مجرد مثالي - وإذا تصورتهم إنساناً في الذهن - زيد مثلاً - فإن قلت إن هذا الإنسان هو ذلك الإنسان الخارجي له وجود مادي فهو غير صحيح وإن قلت إنه ينطبق عليه أنه وجود الإنسان بنحو أعلى أي هو في مرتبة أعلى من هذه المرتبة المادية الخارجية فهو كلام صحيح.

(١) الموجود بوجود العلم يعني موجود بوجود النفس، وستحدث عن ذلك فيما بعد في بحث اتحاد العاقل والمعقول.

(٢) س: ما هو ملاك هذا الاتحاد؟

الأستاذ: الملاك هو الوجود، فعندما بني على وحدة وجود الحقيقة لا مجال إلا لذلك. طبعاً العرفاء لا يذكرون المطلب بهذه الطريقة بل لهم بيان آخر لكن التوجيه الفلسفي للمطلب هو هذا. فليست المسألة هي مسألة الماهيات بحيث يكون الوجود مفهوماً انتزاعياً والعوالم بمنزلة أمور متغايرة بالذات اشتركت بمفهوم الوجود الانتزاعي بل نور الوجود تنزل مرتبة بعد مرتبة والأمر النازل والذي يمثل تجلياً لأمر آخر لا يستطيع إلا أن يكون تلك الحقيقة لكن في مرتبة النازل.

اتحاد العاقل والمعقول (١)

يذكر المصنف في آخر بحث الوجود الذهني جملة، إذ يقول بعد قوله «بحمل ذات صورة مقولة» يقول: «وحدثها مع عاقل مقولة»، في إشارة إلى مسألة اتحاد العاقل والمعقول، وقد ذكر المحشون الوجه والمناسبة الداعية إلى هذه الإشارة في باب الوجود الذهني وسنذكر ذلك أيضاً. وهذا البحث قد أخذ في الكتب الأخرى حجم بحث الوجود الذهني بل في بعضها بحث بشكل أكثر تفصيلاً تحت عنوان اتحاد العاقل والمعقول، كما في الأسفار وما تلا الأسفار من كتب لكنه طُرح في باب العلم والمعلوم كما طرحت في الكتب الأخرى بحوث واسعة أيضاً ككتب الفخر الرازي ومنها المباحث المشرقية.

وقد ذكرنا في بداية بحث الوجود الذهني أن المباحث المرتبطة بالعلم والإدراك والمعرفة قد ذكرت في هذه الكتب في مواضع متفرقة، بعضها في باب الوجود الذهني وبعضها في باب المقولات عند تعرضهم لمقولة الكيف لأن العلم عندهم كيف نفساني^(١). وبعض الكتب كالكتاب المذكور للفخر الرازي خصصت بحثاً مستقلاً باسم العلم والمعلوم تعرضوا خلاله لبحوث

(١) وفي كتاب «المباحث المشرقية» باب مستقل في العلم وأحكامه، ولشدة المناسبة طرحت المباحث المرتبطة بالعلم في بحث الكيف النفساني - راجع كتاب المباحث المشرقية، المجلد الأول، ص ٣١٩ إلى ص ٣٧٩.

تبحث في باب الوجود الذهني والمقولات، وكذلك فعل صدر المتألهين في الأسفار، فأحد المراحل العشرة التي تشكل الأمور العامة وهو آخر مرحلة من الترتيب الفعلي للأسفار^(١) بحث العلم والمعلوم أو العقل والمعقول. وتسميتها بالمراحل لأنه ما لم تطو فلا حل لمسائل الإلهيات، فلا بد من تجاوزها حتى يمكن بلوغ الهدف. لكن المصنف لم يفعل ذلك في المنظومة وإنما اكتفى بالإشارة إلى هذا البحث في آخر بحث الوجود الذهني بقوله «وحدثها مع عاقل مقولة»، والمقولة هنا تعني القول والمعتقد ومعنى هذه الجملة أن البعض اختار وحدة الصورة المعقولة مع العاقل.

المقصود من اتحاد العاقل والمعقول

ففي هذا البحث يجب أن يعرف المقصود من هذا الاتحاد، لأنه من الكلمات المطاطة ولعل سبب ذلك الكثير من المترجمين، ولست أدري كيف يكثرون من استعمال عبارة «اتحاد العاقل والمعقول» في موارد لا ربط لها بذلك. فالفروغي مثلاً في كتاب «سير الحكمة في أوروبا» يتعرض في كثير من الموارد لمطالب يعقبها بقوله: وهذا نوع من اتحاد العاقل مع المعقول، ومن هذه الموارد ما ينقله عن كانت في بحث المقولات، فقد نقل عنه عبارات أعقبها بقوله: إنها نوع من اتحاد العاقل والمعقول^(٢). فاعتبر مثل

(١) قول الأستاذ «الترتيب الفعلي»، لاعتقاده أنه ترتيب مغاير للترتيب الذي لاحظته صدر المتألهين في بداية كتابته للأسفار، وهذا يتضح بالرجوع إلى كتاب الأسفار نفسه في مواضع مختلفة منه، وليس المحل محل بحث ذلك.

(٢) مثلاً يقول تارة: «العلم الواقعي هو، باصطلاح علمائنا، أن يتحد العالم مع المعلوم، وهو الموضوع الذي تعلق به العلم، وهذا تام في الرياضيات والطبيعات... لكن في الفلسفة الأولى هو محل إشكال». ويقول تارة أخرى بعد ذكر مقولات كانت: «والنتيجة أن كل العالم هو الأشياء المعلوم لدينا محسوسة كانت أم معقولة وهي من صنع ذهننا، وعليه فالعلم والمعلوم متحدان» ويقول تارة ثالثة: «إن حقيقة العلم قد أدركناها وزالت مشكلة كيفية حصول العلم إذ علمنا أن العالم متحد مع المعلوم لأنه من إبداع نفس العالم».

الالتزام بالوجود العيني للأشياء، أنه من اتحاد العاقل والمعقول. أو نرى مثلاً في كتب فلسفة التاريخ والتي موضوعها نفس التاريخ، نراهم يقولون «هذا اتحاد العاقل والمعقول» وكنت سابقاً قد قرأت كتاباً فيه هذا الاستعمال. طبعاً لا مشاحة في الاصطلاح لكن تلك الأمور ليست من اتحاد العاقل والمعقول الذي يقوله الفلاسفة. فلنر الآن ماذا يقصدون منه.

ولا شك عندهم أنه حيث يوجد تعقل فهناك شيء يتعقل شيئاً آخر، فتصدق حينئذٍ ثلاثة مفاهيم:

(١) العاقل.

(٢) العقل بمعنى التعقل.

(٣) ومفهوم المعقول أي المتعقل.

وهذه المعاني الثلاثة متخالفة إذ من الواضح أن مفهوم العاقل ليس عين مفهوم المعقول وهو ليس عين مفهوم العقل.

ومحل البحث في اتحاد العاقل والمعقول، في إمكان أن يكون الشيء الواحد وفي آن واحد عاقلاً ومعقولاً؟.

طبعاً لا بحث في إمكان ذلك من جهتين، من جهة هو عاقل ومن جهة هو معقول إنما الكلام في ذلك من جهة واحدة^(١)، وهذه المسألة من المسائل المهمة في باب تجرد النفس.

وهذا المطلوب مسلّم به في مورد علم وتعقل الذات بذاتها حتى عند

= راجع سير الحكمة في أوروبا، المجلد الثاني، ص ٢٠٥، ٢٢٠، ١٢١، ٢٢٨. (طبعاً الترجمة الفارسية).

(١) س: يعني يكون عاقلاً وفي نفس الوقت معقول ذاته؟.

الأستاذ: نعم، المعقول هو نفس العاقل ومن الحيثية التي يكون باعتبارها عاقلاً يكون معقولاً باعتبارها أيضاً.

منكري الاتحاد كابن سينا، فهو يرى الاتحاد في هذا المورد مع كونه من أشد المنكرين لمسألة الاتحاد حتى أنه يهاجم في كتاب الإشارات المشائين وفرفوروريوس بقوله: «كان لهم رجل يعرف بفرفوروريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يشني عليه المشاؤون وهو حشف^(١) كله، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفوروريوس نفسه، وقد ناقضه رجل من أهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»^(٢) أي دافع عن نفسه ورد الإشكالات بما هو أضعف من قوله. فمحل البحث إذن عند ابن سينا وفرفوروريوس - ولا يحضرني الآن كلام فرفوروريوس^(٣) - هو اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بغيرها. فهل عندما تتعقل الذات غيرها تتحد معه أم لا، وما معنى الاتحاد على القول به؟.

وقبول ابن سينا للاتحاد في مورد علم الذات بالذات هو بنفسه - عند التحليل - أمر مهم^(٤)، إذ ليس مذهب ابن سينا في تعقل الذات بالذات أنها تقوم بتعقل يكون مغايراً للذات وأن فعلها هو أن تعقل ذاتها كما لو كان للذات صورة عن ذاتها. هو لا يرى ذلك بل يراه محالاً وإنما يذهب إلى أن الذات في عين أنها عاقلة هي أيضاً معقولة وهي عين التعقل أيضاً. هي بنفسها نوع من الإدراك «حقيقتها أنها إدراك» يُنتزع منها «عاقل» و«عقل» و«معقول»، وإلا فهي

(١) الحشف: أردأ التمر كما في المصباح المنير، ويحتمل السهو في نقل الكلمة لأن الأستاذ ترجم الجملة بما يدل على أن الكلمة في العربية هي «حشو»، وإذا لاحظنا أن هذه الدروس مسجلة وقد فرغت وطبعت وأن الحشو تلفظ في الفارسية حشف يظهر منشأ الالتباس عند الناقل. وليس عندي الإشارات لأؤكد. (المترجم).

(٢) شرح الإشارات، المجلد الثالث، ص ٢٩٥، الأسفار، المجلد الثالث، ص ٣٢٢.

(٣) أي أن كتابه لم يترجم.

(٤) وهي المسألة المعروفة في باب تجرد النفس:

حضور ذاتنا لذاتنا لدى إدراك ذاتنا يرى التجرد

المنظومة، طبع ناصري، ص ٣٠٠.

جوهر محض الإدراك ولذا فهي محض مدرك ومحض مدرك وهذا معنى العلم الحضورى . وبعض حكماء الإسلام يذهب إلى أن علم النفس بذاتها حضورى ويستحيل أن يكون خلافه، وإذا نظرنا إلى اتحاد العاقل والمعقول بهذا المعنى - وهو ما لم يلتزم به أي فيلسوف متجرد ولم يخطر على باله أن هذا الكلام قد قيل - نرى أن هذا الاتحاد يساوي تجرد النفس الذي يعني أن حقيقتها حقيقة العلم وحضور ذاتها لذاتها، فهي عين الحضور لا غياب لديها .

اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالغير:

في هذا المورد نجد المصنف والمحشين قد بينوا أن ليس المقصود من اتحاد العاقل والمعقول اتحاد ماهية العاقل مع المعقول، وليس المقصود أيضاً اتحاد وجود العاقل مع المعقول بحيث لو فرضنا أن الإنسان تصور شجرة وتعلقها تصوير ماهية الإنسان متحدة مع ماهية الشجرة أو يتحد وجود الإنسان مع ماهية الشجرة ويكون الإنسان حينئذ ذا ماهية شجرية . لا يقصدون ذلك، بل المقصود أن وجود النفس يتحد مع وجود المعقول الذي اسمه العلم .

انحاء اتحاد وجود مع وجود آخر

وهذا الاتحاد بين الوجودين يمكن تصويره بنحوين وأن نسبة علم الإنسان بالشجرة مثلاً إلى الإنسان يمكن تصويرها بنحوين :

أحدهما: أن تكون هذه النسبة كنسبة العرض إلى موضوعه، فيكون العلم عرضاً يحل في أنفسنا فنحن شيء وهو شيء حاصل لنا، كما في الجسم أبيض، يكون الجسم شيئاً والبياض شيئاً يحصل للجسم أو الجسم حار فالحرارة شيء تعرض على الجسم . حينئذ يجب أن نفرض أن النفس جوهر تعرضه الرسوم .

ثانيها: أن يكون ذلك بنحو آخر فمعنى «النفس عالم» أن ها هنا صيرورة وليس معنى «النفس عالم» أن النفس تبقى كما هي وتطرأ عليها النقوش

والرسوم الواحد تلو الآخر كالحائط يكون ثابتاً وترسم عليه الرسوم، وتزيد هذه النقوش في النفس كلما زادت معلوماتنا ومشاهداتنا وهكذا. إذ لو كان الأمر كذلك فالنفس لم تصر شيئاً كما أن الحائط إذا رسمت عليه آلاف الرسوم لا يصير شيئاً^(١)، وليس كذلك بل النفس تصير شيئاً كلما حصل لها العلم وإذا علمت بشيء تصير ذلك الشيء وتصير وجوداً له، فالنفس إذا لم تكن عالمة بالمسجد الجامع، مثلاً، وبعد الذهاب إلى الجامع تنطبع صورة المسجد في النفس سواء كانت بإبداع منها أم بأي نحو آخر، ففي كل الحالات تصير نفس وجوده العلمي وتصير هو. وعليه فنسبة ذلك الوجود العلمي للنفس نسبة الصورة إلى المادة لا نسبة العرض إلى الموضوع، فكما أن المادة إذا تحولت في الخارج وتكاملت تقولون إن الصورة عرضت على المادة فصارت المادة شيئاً آخر بعدما كانت شيئاً، كذلك فيما نحن فيه فالنفس عندما تصير عالمة كانت شيئاً وصارت شيئاً آخر كصيرورة الطفل رجلاً. فأحياناً نقول: «صار الصبي رجلاً» وأحياناً أخرى نقول: «صار الإنسان شعباناً» وبين العبارتين فرق إذ معنى «صار الصبي رجلاً» أن هناك تحولاً وكذا معنى صارت النفس عالمة.

أما ما هو حال المراتب الأخرى إذا كان الأمر كذلك فهذا ما سنوضحه فيما بعد^(٢).

(١) س: والخلاصة أن النفس ليست منفعة؟.

الأستاذ: هي ليست صرف انفعال، نعم هي ليست منفعة بمعنى أن ليس لها حالة ثابتة ترد عليها الرسوم بل النفس مع صيرورتها عالماً بأي شيء تصير هو، فهنا إذن صيرورة وتحول.

(٢) س: عندما ندرك، فهنا نوع اتحاد مع المدرك على كل حال وأرسطو يقبل بأن «النفسى اتحاد مع المدرك»، أليس هذا اتحاد العاقل والمعقول؟.

الأستاذ: إذا كان المقصود من الاتحاد مع المدرك هو الوجود الذهني فهذا يقبله الجميع. أما إذا كان المقصود من الاتحاد مع المدرك أن النفس تتحد مع المدرك ومع الوجود الذهني وتصير بينهما علاقة صيرورة فإن قال ذلك فهذا هو اتحاد العاقل والمعقول، وأرسطو لم يقل ذلك ولم ينسب إليه أحد مثل هذا الكلام.

اتحاد العاقل والمعقول (٢)

أشرنا إجمالاً في بحث اتحاد العاقل والمعقول إلى المقصود من هذه المسألة المعروفة بهذا العنوان، وأشرنا إلى أن الفلاسفة الجدد قد يطلقون هذا الاصطلاح في بعض الموارد غير المناسبة. نعم يمكن أن يكون للمرء اصطلاح، لكن علينا معرفة المقصود منه في هذا البحث. وذكرنا أن لاتحاد العاقل والمعقول موردين، أحدهما ما قبله ابن سينا والآخر ما أنكره بشدة والتزم به الملا صدرا بإحكام. والمورد الذي اتفقا فيه هو مورد علم الذات بالذات^(١) والإنسان بل الحيوان^(٢) أيضاً يمكنه أن يقف على نفسه. فما معنى الوقوف على النفس؟ - والكلام فعلاً هو في الإنسان -.

عندما نقول نفس الإنسان عالمة بذاتها فهنا ثلاثة معانٍ هي ذات العالم والعلم والمعلوم. وفرض هذه الثلاث في مورد العلم بالغير سهل جداً. إذ عندما أعلم بهذا الحائط فإن تصور هذه الثلاثة واضح: ذاتي أنا وعلمي وهو شيء حصل لي ولم يكن ومعلومي وهو هذا الحائط، وهنا نقول: العالم شيء

(١) س: يعني علم النفس بذاتها؟.

الأستاذ: التعبير بعلم الذات أفضل من التعبير بعلم النفس لأن الذات أعم من النفس، تشمل الله والعقل والمجرد أيضاً.

(٢) فقد قيل هذا الكلام في الحيوان أيضاً. ويقول الملا صدرا: إن برهان أبي علي - الإنسان المعلق في الفضاء - جارٍ بعينه في الحيوان، فالحيوانات هي في مستوى الاطلاع على ذاتها بحيث تصدق عليها هذه الأحكام.

والعلم شيء والمعلوم شيء آخر^(١).

- ولا كلام فيما ذكرناه إلى الآن. والإشكال في مورد العلم بالذات هو في أن حاله هل هو مثل ما تقدم أي هل هنا ثلاثة أمور معلوم وعلم وعالم؟ والمعروف عند علماء النفس عند تحليلهم للمسألة أن الإنسان عندما يحصل له العلم بنفسه فهو كما لو علم بشيء خارجي يرى الشيء الفلاني ويشعر بالشيء الفلاني، فهو كما يتعرّف على والدته يتعرف على نفسه. لكن الفلاسفة لا يقبلون هذا الكلام. فهل أن معرفتي لنفسي هي بنحو أنني لم أكن عارفاً بها ثم أخذت صورة عنها فأصير عارفاً بها؟ إن كان كذلك فهذا يعني أنني لم أكن عارفاً وأنني موجود كسائر الموجودات التي لم أتعرف عليها، والفرق هو أنه يمكنني أن أتعرف عليها كمصور يأخذ صورة عن نفسه فيجعل من ذاته كاميرا يوجهها نحو نفسه مع أن المفروض أنه لم يتعرف عليها فيأخذ صورة عن نفسه المجهولة فيصير عالماً بها^(٢).

يقول حكماء الإسلام: هذا مستحيل بل يجب أن تتحد هنا هذه الأمور الثلاثة والتغاير هو بالاعتبار - هنا نذكر أصل قولهم ثم نذكر دليلهم - فهنا شيء واحد هو باعتبار عالم وباعتبار آخر علم باعتبار ثالث معلوم، ولا تكون

(١) طبعاً، معنى العلم هنا بالنسبة للمعلوم، الصورة الحاضرة عن المعلوم. ويقال لنا عالم باعتبار تلك الصورة الحاضرة لدينا، وإلا فمجرد، هذه الأمور الثلاثة - معلوم وصورة علمية وذات - لا يكفي لأن تكون الذات عالمة، فإذا وصفت بأنها عالم فباعتبار أن هذا العلم لها. ونحن نكون عالمين باعتبار حضور الصورة، ونقول للمعلوم معلوماً باعتبار أن هذه الصورة هي بنحو صورته وتنطبق عليه، فلا بد من توفر هذه العلاقة بين الثلاثة، وهي كون العلم صورة منطبقة معه ومطابقة له.

(٢) س: يعني يفهم حينئذ أن هذه نفسه؟

الأستاذ: لا، إلى ذلك الوقت لم يفهم أنها نفسه وحينئذ تتحقق ذاته وقبل ذلك لا وجود للذات بمعنى ذات محبوسة والقول بأنه يفهم أن هذه نفسه معناه أن لديه سابق معرفة عن نفسه ليفهم ذلك. طبعاً هذا ليس محل بحثه وذكرناه فقط كمقدمة، وبحثه في باب تجرد النفس.

هذه الثلاثة أموراً مستقلة، لأن العلم بالأمور الأخرى يعني حضور هذه الأمور لدى العالم، غاية الأمر حضورها بوجودها الذهني لا العيني فعندما أكون عالماً بهذا الحائط فمعناه أنه منكشف لي، حاضر عندي لكن لا بوجوده العيني بل بوجود آخر يكون حضور هذا حضوراً له، وهو، باعتبار ما، يوجد نوع وحدة بينهما وباعتبار آخر بينهما انطباق. أما في مورد علم الذات بالذات فلا شيء آخر غير ذات العالم تكون حاضرة عنده، فهذه الذات عالم باعتبار، علم باعتبار، معلوم باعتبار ثالث^(١). وليس معنى علم الذات بذاتها أن الذات كانت لا تعرف ذاتها ثم تصير عالمة بها بواسطة صورة عن نفسها المجهولة. هذا محال في رأي حكماء الإسلام بل معنى علم الذات بالذات أن هذا الشيء هو من أول وجوده جوهره جوهر العلم لا أنه ذات مجهولة تعرف بصورة، بل تلك الـ «أنا» هي عين المعرفة يصدق عليها ثلاثة مفاهيم، علم وعالم معلوم. أي ذاتها عين العلم^(٢).

(١) س: الفرض أن العلم الذي لدى الإنسان عن نفسه هو من سنخ العلم الذي لديه عن الخارج، فإن لم نفترض ذلك يصير البحث في وإد آخر.

الأستاذ: نحن لا نريد أن نقول إن ذلك ليس علماً، الكل علم، حقيقة العلم واحدة في جميع الموارد، ولا إشكال إذا اختلفت المصاديق، والعلم هو حضور شيء لشيء والجهل ليس إلا غياب شيء عن شيء.

س: يعني أنكم تقولون إن هذه المفاهيم الثلاثة في معنى العلم تحليلية.

الأستاذ: نعم، والمعنى واحد والعلم حضورياً كان أم حصولياً يعرف بتعريف واحد: حضور شيء لشيء، لكن هناك حضور الوجود العيني لشيء عند الشيء وهو العلم الحضوري، وهناك حضور الوجود الذهني لشيء عند شيء وهذا الحصولي الذي هو أيضاً حضور ذات الشيء لكن يتبع الوجود الذهني.

(٢) س: هل الأمر كذلك في جميع الأعمار حتى عند الأطفال؟.

الأستاذ: نعم هو كذلك حتى في حال النوم، حال الموت، حال عدم الوعي. يستحيل سلب هذا العلم عن الإنسان حال النوم. نعم تسلب منه ذاكرته أي لا تعمل لا أن أصل العلم بذاته يزول، ومن لا تعمل ذاكرته يكون حال ذهنه كمرآة تمر الصور أمامها دون أن تثبت فيها أية صورة، فلا يثبت شيء في الذاكرة، فمن كان في يقظة وقد ذاكرته تمر أمام حواسه جميع =

فهذا النوع من اتحاد العاقل والمعقول، الذي هو شيء جوهر ذاته عين العلم، يقبل به أبو علي. وهو معتقد أن علم النفس بذاتها علم حضوري بمعنى أن حضور النفس لدى ذاتها عين العلم. وجود النفس نحو وجود هو بذاته حاضرة لدى ذاته.

ثم يطرح السؤال التالي: ما معنى قولكم وجود النفس نحو وجود بحيث ذاتها حاضرة لدى ذاتها؟ هذا لا اختصاص له بالنفس بل كل شيء ذاته حاضرة لدى ذاته.

يجيبون ليس الأمر كذلك، الفرق بين الأمر المادي والأمر المجرد هو في هذه النقطة. والأمر المادي شيء في المكان والزمان وفي حركة لكن ذاته مخفية عن ذاته، فهذا الكتاب حاضر لنا، لأن له نحو وجود حضوري في أنفسنا لكن ذاته غائبة عن ذاته، يعني كل ذرة من ذراته غائبة عن الذرة التي معها وهي غائبة عن الذرة الأخرى التي تجاورها. وهذا المجاور إذا قسمناه إلى قسمين يكون كل قسم غائباً عن القسم الآخر، لأن هذا الوجود وجود

= حوادث العالم، فإذا تذكر بعد خمس ساعات مثلاً سيرى نفسه كمن كان ميتاً إذ لا شيء في ذهنه، ففرق بين كون الإنسان عالماً بذاته وبين أن يلتفت إلى علمه بنفسه. فمادام هذا الجوهر موجوداً فهذا العلم موجود فإذا فني يوماً يزول. نعم هناك بحث في وجود النسيان وعدمه. واليوم تطرح هذه المسألة أكثر من أي يوم آخر، فالإنسان إذا أدرك شيئاً مرة يصير عالماً به دائماً، غاية الأمر النسيان هو فقدان المرء للقدرة على التذكر، وهذه المسألة مطروحة بجديّة في علم النفس ويقولون: يتذكر الإنسان أحياناً في حالات غير عادية أموراً كان قد نسيها وهذا التذكر بعد النسيان مسألة مهمة. فماذا يعني نسيان الإنسان لشيء مدة مديدة من الزمن ثم يتذكرها؟ هل زالت الصورة؟ لو كان الأمر كذلك لم يكن ليتذكرها فإن لم تزل فلماذا لم يتذكرها؟ والجواب أن مسألة التذكر غير مسألة الوجود، التذكر يتم من خلال بروز شيء في الشعور الظاهر مثل أنكم تجلسون لا تلتفتون إلى معلوماتكم ومحفوظاتكم لكن هذا لا يعني أنها غير موجودة بل بمجرد التوجه وحصول تداعي المعاني تظهر جميع هذه المعلومات والمحفوظات بصورة فلسفة أو منطق أو رياضيات، تاريخ، قصص، شعر تظهر كل معلومة الواحدة بعد الأخرى لكن وأنتم جالسون الآن غير ملتفتين كأنكم ناسون لها.

متشابهك بالعدم . وخاصة الوجود المتشابهك بالعدم أنه حتى ذاته مخفية عن ذاته وحضور ذاته لذاته ينزل إلى أدنى المراتب . لهذا لا يكون الأمر المادي عالماً بنفسه . لكن بمجرد وصول الشيء إلى مرحلة الفعلية يتخلص وجوده من الأبعاد والأزمان والحركة ومن غياب ذاته عن ذاته فيصير وجوده وجوداً جامعاً، وجوداً كاملاً، حينئذ تكون ذاته حاضرة لدى ذاته . وبمجرد تحقق هذا المقدار وهو حضور ذاته لدى ذاته يكون عالماً بها . العلم، في الأصل، ليس إلا حضور شيء . وكذلك الأمر إذا كانت الأمور الأخرى حاضرة لدينا، فلو كنا نوعاً من الوجود بحيث يمكننا الإحاطة والقيومة عليها لكان كل شيء حاضراً لدينا .

إلى هنا كان البحث حول اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالذات، وهو مطلب إلى حد ما سهل وواضح . المطلب الآخر الأصعب الذي ذكره هو اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالغير أو علم النفس الغير .

اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالغير:

ليس الاتحاد منحصراً بمورد علم النفس بذاتها بل هو كذلك في علم النفس بالغير (طبعاً إذا قالوا «عاقل ومعقول» فهذا من باب المثال ونحن نعلم أنه في مجال إدراك الكليات يطلقون على الإدراك «العقل» وعلى المدركات الكلية «المعقول» لكن هل الاتحاد مختص به؟ لا، الذي يقول بالاتحاد بين العاقل والمعقول يقول أيضاً باتحاد الحاس والمحسوس^(١) . هنا المسألة غدت معركة الآراء، فيجب علينا أن نطلع على مقصودهم . عندما نقول:

(١) يعني، بشكل عام اتحاد العالم والمعلوم .

الأستاذ: نعم، اتحاد العالم والمعلوم، اتحاد المدرك والمدرك، سواء كان في مرتبة الاحساس أم في مرتبة التخيل أم في مرتبة العقل . هذا الاتحاد موجود في كل المراتب . فلو كان لدينا ألف مرتبة من الإدراك وألف نوع من المدركات فالاتحاد ثابت بين المدرك والمدرك .

عندما تتعقل القوة العاقلة تصير متحدة مع تلك الصورة المعقولة، والقوة الحاسة تتحد مع الصورة المحسوسة عندما يحصل لها إحساس ما، وكذلك الحال في القوة المتخيلة، فهي عندما تتخيل تتحد مع الصورة المتخيلة. ماذا نريد أن نقول هنا؟ وما هو الكلام المقابل لهذا الكلام؟ علينا أولاً أن نتعرف عليه حتى يتضح ذلك الكلام أكثر.

نظرية أبو علي - ابن سينا -

الكلام المقابل، هو ما يقوله أمثال أبي علي من أن علم النفس بالغير من قبيل اتصاف الموضوع بالعرض، من قبيل عروض العرض على الموضوع. ولا فرق بين اتصاف النفس بـ «العلم بالغير» وبين اتصاف كل موضوع بأعراضه، يعني أن اتصاف الجسم بالبياض أو السواد أو الحزارة أو البرودة، واتصاف النفس بالعلم، بالإدراك بالإحساس، بهما كان التعبير على نسق واحد. فلا فرق في نحو الاتصاف، إنما الفرق أن هذا نفساني، وتلك جسمانية. يعني كما أنه في الأمور الجسمانية لدينا موضوع وعرض والعرض يحل في الموضوع لكن مرتبة الموضوع غير مرتبة العرض والعرض يحل في محل مستغن، كذلك الأمر فيما نحن فيه. فالنفس في مرتبة ذاتها جوهر والعلوم عوارض للنفس تعرض على النفس دون أن يطرأ أي تغيير في جوهر النفس، كخرفة كثرت فيها الرسوم والكتابات. الجوهر هو نفسه لكن له أعراض كثيرة. والفرق بين نفس الطفل ونفس الفيلسوف والعالم من جهة أن نفس الطفل جوهر نفساني خالٍ عن أي عرض وبعد سعي أربعين أو خمسين أو ١٠٠ سنة أو أقل أو أكثر تكون أعراض هذا الجوهر في ازدياد وتصاعد دائم (وفي كون هذا له نهاية أو لا نهاية له، بحث مستقل)^(١). وفي العرض

(١) (س): عندما اعتبروا أن العلم من الكيف النفساني فلا مجال إلا لهذا.

الأستاذ: نعم لا محيص عن ذلك، بل ما ذكره (من أن العلاقة بين العلم والنفس من قبيل العلاقة بين العرض والموضوع) منسجم تقريباً مع هذه الفرضية (من أن العلم كيف نفساني).

والموضوع لا اتحاد بينهما واقعاً، بل هو نوع انضمام. نعم هذا نوع اتحاد ونوع وحدة إلا أنه ليس بحيث يصير العرض جوهرًا. فيبقى مقام العرض غير مقام الذات.

نظرية الملا صدرا

أما الحكماء القائلون باتحاد العاقل والمعقول فهم يريدون القول: إن النفس عندما تعقل فهذا لا يعني أنها تصبح «ذا معلوم» بل معناه أنها تصير هو. وفرق بين «ملك شيء» وبين «صيرورة شيء». أنتم في عالم الطبيعة تارة تقولون: الجسم صار أبيض وأخرى تقولون: صارت النطفة إنساناً، ولا تقولون: صارت النطفة ذات إنسانية بل تقولون تحولت النطفة وصارت إنساناً^(١). في اللغة الفارسية، نقول في كلا الموردین «صار» لكنها تفيد في قولنا «صار الجسم أبيض» معنى وفي «صارت النطفة إنساناً» معنى آخر. فليس معنى «صار الجسم أبيض» أن الجسم خرج عن الجسمية وتحول إلى البياض بل كان الجسم جسماً والآن هو جسم غايته أنه كان فاقداً لشيء والآن ثبت له ذلك الشيء. لكن عندما نقول: «صارت النطفة إنساناً» فإننا لا نريد أن نفيد أن النطفة صارت ذاتاً إنسانية بل نريد أن نقول إن النطفة تحولت من كونها نطفة إلى الإنسانية. والقائلون باتحاد العاقل والمعقول يريدون أن يقولوا إن النفس عندما تعلم بالأشياء فحالتها هي بالضبط كحالة القمح الذي يصير زرعاً، والنطفة التي تغدو إنساناً، أي يطرأ عليها تحول من حالة إلى أخرى وتصير بنحو ما «هو». وعندما تصير «هو» فهل هناك اثنية في تلك الذات، عاقل ومعقول؟ عندما تصير النطفة إنساناً وبعد التحول، هل النطفة ما زالت موجودة مع وجود الإنسانية؟ لا، فمن الواضح عدم وجود اثنية، وإن النطفة

(١) س: إذن هنا الحلول والاتحاد ليسا مترادفين.

الأستاذ: نعم الحلول والاتحاد هنا غير مترادفين.

لا وجود لها بعد طرو الإنسانية . هذا التصوير ذكروه في باب اتحاد العاقل والمعقول^(١) .

إذن عندما نقول «اتحاد العالم والمعلوم» فالمقصود أن النفس عندما تعلم فهي تتحد مع علمها ، فليس العلم شيئاً والعالم شيئاً آخر بل ذلك العلم هو ذلك العالم أيضاً^(٢) .

مراتب العلم

لكننا يجب أن لا نغفل هنا عن مراتب العلم . فالقائلون باتحاد العاقل والمعقول يقولون في نفس الوقت إن العلم والإدراك ذو مراتب . فهم يقولون بالاتحاد مع حفظ المراتب . مثلاً: إذا كنت أحس ، فقوتي الحاسة بمثابة أمر بالقوة تتحد مع الصورة المدركة بإدراكي الحسي (لا بشيء آخر) . لكنني لم أتحد - حينئذ - مع مقام التعقل ، فكل في مقامه . وللنفس مقامات فهي في مرتبة الحس إحساس وهي في مرتبة التخيل قوة متخيلة وفي مرتبة التعقل قوة متعقلة :

«النفس في وحدتها كل القوى» .

(١) (س): هذا بالنسبة للعالم والمعلوم ، فما هو حال العلم حينئذ؟ .

الأستاذ: الآن أقول لكم: هذا المعلوم ينفون كونه المعلوم الخارجي ، فعندما يقولون «اتحاد العالم والمعلوم» هم في الواقع يريدون أن يقولوا «اتحاد العالم والعلم» ، يعني أن المقصود بالمعلوم المعلوم بالذات الذي هو نفس العلم لا المعلوم بالعرض . إذ لم يقل أحد إن الإنسان إذا علم بهذا الحائط فهو يتحد مع الحائط الخارجي ، وبلا شك ليس هذا هو مقصودهم ، فلا يشتبه الأمر عليكم .

(٢) (س): يعني مع تصوره الذهني .

الأستاذ: لا ، بل الأمر كذلك في الواقع ونفس الأمر . فتلك «الأنا» لها حضور في علمكم - عندما يكون لديكم صورة عن شيء خارجي - وعلمكم هذا هو مرتبة من «الأنا» .

س: ما هو منشأ الفرق؟ فإننا سنفهم أخيراً أن العالم غير المعلوم فما هو منشأ هذه الاثنيتية؟ .

الأستاذ: اسمعوا لي ، فهذه الجوانب سنعرضها .

فهي حقيقة ذات مراتب. في كل رتبة يتحد غصن من النفس مع الصورة المدركة إلا أنها في نفس الوقت في مقامها الشامخ - الذي هو مثلاً مقام التعلقات العالية - لا تخرج عنه كي تصبح في مرتبة الحس، بل هي في كل مرتبة إذا أدركت شيئاً من حالة «بالقوة» إلى حالة «بالفعل»، وقوتي الحسية تخرج من الحاسة بالقوة إلى الحاسة بالفعل ويكون محسوس وحاسي واحداً، كذلك الأمر في قوتي المتخيلة، وقوتي العاقلة. وإذا كان هناك ألف قوة فكل قوة تتحد بهذا النحو. بل إننا في بعض الموارد نرى أن العلاقة بين مرتبة ومرتبة أخرى للنفس هي علاقة العلية والمعلولية لا علاقة القوة والفعلية. وقلنا في أواخر بحث «الوجود الذهني» إن حكماء الإسلام يعتقدون في باب الصور الحسية والصور الخيالية حيث تتصل في حلقة مع النفس، أن تلك الصورة الذهنية والنفسانية توجد بإبداع النفس. وهي عين إبداعها في مرتبتها العالية لتلك الصورة، تتحد مع الصورة في مرتبة دانية لها.

خلاصة البحث:

إلى الآن ذكرنا صورة المسألة، أي ذكرنا مقصود القائلين باتحاد العاقل والمعقول، وأنه في مورد علم الذات بذاتها لا ثلاثية، بل جوهر واحد هو باعتبار عاقل وباعتبار آخر عقل وباعتبار ثالث معقول، أو عالم باعتبار وعلم باعتبار ومعلوم باعتبار آخر. ذكرنا أنه في مورد علم النفس بالغير ليس المقصود أن النفس تتحد مع الوجود العيني للشيء المعلوم بحيث يصير المقصود أنني بعد أن أولد في هذه الدنيا ويحصل لي العلم فنفسى تتحد مع العالم الخارجي. لا، لم يقل أحد هذا المعنى، بل المقصود اتحاد العالم مع العلم بالغير لا مع الوجود العيني لذلك الغير (ويقال للعلم بالغير المعلوم بالذات لأن الشيء الخارجي يُعلم بتبعه، ففي الواقع المعلوم الأولي والذاتي هو علمي وذلك المعلوم الخارجي يعلم بتبع علمي، لذا يطلقون على المعلوم الخارجي «المعلوم بالعرض» والمعلوم بالذات هو المعلوم الذهني). هذا أولاً.

وثانياً: هنا حيث نقول: تتحد النفس مع علمها، له معنى يختلف عن الاتحاد بين العلم والمعلوم في مورد علم النفس بالذات، ففي هذا المورد معنى الاتحاد هو الوحدة، أما في مورد علم النفس بالغير فمعناه أن مرتبة من مراتب النفس حيث تكون أمراً بالقوة، هي التي تتحد مع ذلك العلم كما يتحد ما بالقوة بما بالفعل وكما تتحد المادة مع الصورة اللاحقة لها. ففرق بين الاتحاد في الموردين، فهناك وحدة لا اتحاد وهنا اتحاد بين شيئين ما بالقوة مع ما بالفعل فيصيران أمراً واحداً بالفعل^(١).

(١) س: بناء على هذا، لا يمكن أن تكون النفس في كل مرتبة عالمة بجميع المعلومات المختلفة في آن واحد.

الأستاذ: لماذا؟ كيف لا يمكنها ذلك؟

س: لأنه لا يمكنها أن تتحول في آن واحد إلى صورة حسية لهذا المعلوم وإلى صورة حسية أخرى لذلك المعلوم.

الأستاذ: بل يمكنها، لكل مرحلة حكمها. تارة تريدون أن تطرحوا مسألة الالتفات وأن النفس هل يمكنها أن تلتفت إلى جميع المعلومات في آن واحد أم لا؟ والواقع أن مسألة الالتفات هي أدل على الوحدة، فإن الإنسان في الحال التي يرى فيها شيئاً بدقة لا يمكنه أن يسمع شيئاً آخر بدقة، لا يمكنه حينها أن يتأمل في شيء بدقة، والحال أنه لا فرق من جهة الأجهزة الحسية. فإن عيوني إذا كانت مفتوحة فلا بد أن ترد الصورة الحسية إلى عيني، وإذا صدر صوت يجب أن يدخل أذني. فمن حيث الجهة المادية لا فرق، لكن من جهة الالتفات هناك فرق، وهذا بنفسه دليل على أن هناك قوة واحدة هي التي تسمع وهي التي تلمس وهي التي تتخيل وهي التي تفكر، وتقوم بكل هذه الأعمال ويكون توجهها إلى شيء مانعاً من توجهها إلى شيء آخر. وهذا أدل على الوحدة، غاية أن العمدية في باب النفس أن النفس أمر واحد في عين الكثرة وهي كثير في عين الوحدة، والنفس التي هي أمر واحد هي كثير والنفس التي هي كثير هي أمر واحد، أي واحد ذو مراتب. وهذه المسألة يعني مسألة وحدة النفس في عين كثرتها وكثرتها في عين وحدتها من المسائل الراقية في باب النفس. ففي باب النفس، في عين وجود الكثرة هناك وحدة حافظة لجميع هذه الكثرة. أي أن هذه الكثرة بمنزلة فرع وأغصان لذات واحدة هي النفس.

س: في مورد سؤالي عن كيف يمكن للإنسان أن يلتفت إلى هذه الأئينية في عين اتحادها، هنا هل للذاكرة دخالة؟ يعني، هل في خاطر الإنسان - في حال إحساسه بشيء وإدراكه له - أنه لم يكن على علم به، ومن هنا يستفيد أن العلم غير العلم وغير المعلوم. =

= الأستاذ: بل ذات الذاكرة مرتبة من مراتب النفس التي تبلغها.

س: على كل حال للذاكرة دخالة.

الأستاذ: أعلم، لكن تطرح أيضاً مسألة المراتب. أي لو فرضنا أن الإنسان لا يملك إلا القوة الحاسبة ولم يكن هناك شيء آخر، والذاكرة - على حد تعبيركم - لم تكن أيضاً لكان ذلك التحول حاصلًا بدون أن تكون ذاتها على علم بذاتها وبتحوّل ذاتها.

س: لم تكن على علم أيضاً بما أحست به.

الأستاذ: الأمر كذلك قهراً، أي لا وجود للمعرفة حيثيذ، طبعاً العلم الحضورى موجود، وغير الموجود هو العلم الحسولى لأن العلم الحضورى موجود على كل حال.

س: لكنها لا تفهم أن شيئاً ما حصل لها.

الأستاذ: «عدم الفهم» مرتبط بالعلم الحسولى، أي ذلك «التوجه» اللاحق، فإن العلم شيء والعلم بالعلم شيء آخر. والإنسان بدون ذاكرة لا يبقى عنده شيء. إن جميع معلوماتنا حسولية، صور ادخرنها عن الأشياء الخارجية، تجاربنا ودروسنا التي درسناها، كلام تعلمناه. حفظنا كل ذلك في ذاكرتنا، فلولا الحافظة لم تكن هذه الأمور، لكن تكون تلك المجريات قد وقعت عن علم، غاية الأمر لا نذكرها. وهذا مطلب آخر.

س: لدينا هنا ثلاثة مفاهيم: العلم والعالم والمعلوم. وهذه الثلاث هي واحدة في مورد علم الذات بذاتها، ولا شأن لنا به. لكن في علم الذات بالغير لدينا صورة معلومة وعمل هو «العلم» تقوم به حتى تدخل هذه الصورة المعلومة إلى الذهن.

الأستاذ: لا، ليس كذلك.

س: إذن، كيف يكون الأمر؟

الأستاذ: الصورة المعلومة ليست شيئاً مغايراً للعلم.

س: الذي أريد أن أفهمه كيف يكون ها هنا ثلاثة عوامل؟

الأستاذ: «أحد هذه العوامل هو المعلوم أي الوجود العيني للمعلوم، وهذا فرغنا عنه. والعامل الآخر ذات العالم، والثالث «الصورة المعلومة» وهي ذات العلم.

س: إذن، حضرتكم، ترون اتحاد الصورة المعلومة مع العلم، يعني هذا العمل الذي هو العلم والصورة المعلومة هما أمر واحد.

الأستاذ: نعم، نعم، العلم هو ذلك الذي نسميه «المعلوم بالذات» وعندما نقارن العلم مع الشيء الخارجى نقول لهذا علم وللشيء الخارجى معلوم، لكن عندما تنتقل إلى مرحلة أخرى نرى أن ذلك الشيء الخارجى الذي علمناه قد علمناه بتبع «هذا»، يعني أنني واقفاً أرى هذا ورؤيتي لهذا هي رؤيتي لذلك، كالإنسان ينظر في المرآة ويرى الصورة المنعكسة فيها لكنه برؤيته لهذه الصورة في المرآة كأنه يرى ذلك الشيء أيضاً (ولا شأن لنا الآن بالحسابات الفيزيائية، وهذا الذي نذكره لتوضيح المطلب). في هذه الحال نرى أن هذا المعلوم بالذات =

فالكلام إذن، في باب اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم النفس بالغير، هو أن علاقة النفس مع معارفها ليس من قبيل علاقة الجسم بأعراضه. ذات النفس موجودة في مراتب علمها، موجودة في جميع هذه المراتب، ومعنى ذلك أن جميع مراتب العلم مراتب للنفس، فكل زيادة تضاف إلى معلوماتنا فهي نفسنا التي تتسع. فما معنى كلام أبي علي وأمثاله حينئذٍ؟

مقارنة بين نظرية أبي علي وبين نظرية الملا صدرا

يصبح حينئذٍ معنى كلام أبي علي أن جوهر النفس الإنسانية على حاله من لحظة الطفولة إلى لحظة الموت. وجوهر نفس أبي علي هو نفسه من حين أولدته أمه إلى لحظة موته، وإنما هناك إضافات حملت على كتفه وليست إلا سلسلة من الرسوم والكتابات. لكن بناء على نظرية صدر المتألهين فإن نفس أبي علي حقيقة صغيرة تتسع بمقدار ما يحصل لها من علم، وبمقدار ما يزيد علمها فإن أطرافها تتسع أكثر. وهذا الاتساع هو حقيقة النفس. كل ما تعلمه النفس تصير هو، كل ما لديها من علم فإنها تصير هو:

«فأنت يا أخي كل الفكر»^(١)

هذا فرق بين نظرية أبي علي ونظرية صدر المتألهين. وهذا استبعاد لازم لكلمات أبي علي.

= هو نفس علمنا، حينئذٍ نقول: المقصود من «المعلوم» ذات «العلم» لا شيء آخر. إذن هنا «اتحاد العلم والمعلوم»، و«اتحاد العالم والمعلوم» بمعنى اتحاد العالم مع علمه.

(١) س: ألا يضر هذا الكلام بمقولة إن العلم من باب الكيف؟

الأستاذ: طبعاً، لكن حكماء الإسلام الآخرين لا يقولون بهذا (إن العلم من مقولة الكيف)، وإذا قاله الملا صدرا فإن المصنف قد اعترض عليه. ولكن الجميع اعترض على المصنف بأن الملا صدرا قد ذكر في مائة موضع من كلماته أن الإدراك ليس من مقولة الكيف، وإذا قال في مورد إن العلم من مقولته فليس إلا من باب المماثلة مع القوم، فليس لك الاعتراض إذ علمت كلامه في المواضع الأخرى وحملت هذا الكلام بلا أي ميرر.

الاستبعاد الآخر اللازم لكلام أبي علي أنه كما أن نفس الإنسان في حال الكمال لا تختلف عن نفس الإنسان في الصغر، فالنفوس البشرية أيضاً هي على حد سواء من أعلى مراتب الإنسان (كالأنبياء والفلاسفة) إلى أجهل الناس، والجميع متساوون من جهة جوهر النفس وليس الاختلاف إلا في سلسلة العوارض تلك^(١). أي أن جميع الكمالات الإنسانية سلسلة من الكمالات العرضية لا توجب تغييراً في جوهر الإنسانية ولا تفاوتاً في هذا الجوهر شدة وضعفاً. أما نظرية صدر المتألهين فتقول: إن الإنسانية في الأساس ذات مراتب ودرجات، مثل هذا النور الذي هو درجة ضعيفة جداً من النور وهناك مليارات المراتب من النور أعلى منها. فجوهر الإنسان كلما حصل على كمالات كلما اتسع بمقدارها.

هنا يأتي المصنف بمثال مؤيد - على حد قوله - أي ليس برهاناً، والغرض منه بيان المطلوب بشكل أوضح. يقول: النفس ومعلوماتها والوجودات الذهنية كالعالم الخارجي والوجودات العينية. نقول: الشيء الفلاني موجود في الخارج، مثلاً نقول الشجرة موجودة في الخارج، فهل هذا يعني أن الخارج شيء والشجرة شيء آخر؟ الخارج شيء والحجر شيء؟ الخارج شيء والسماء شيء؟ الخارج شيء والأرض شيء؟ لا، هذه الأمور هي الخارج، والخارج عبارة عنها. مجموع هذه الأمور نسميه بـ «الخارج» لا أن الخارج شيء وهذه الأمور وضعت فيه بحيث لو فقدت يبقى الخارج على حاله. ليس ذلك إلا تعبيراً نستعمله ونقول هذه الأمور موجودة في الخارج والحال أن خارجية الخارج تتحقق في هذه الأمور^(٢).

(١) راجع «الأسفار» طباعة جديدة، المجلد الثالث، ص ٣٢٧، ٣٢٨.

(٢) يقال إن «مترلينغ» أورد على «أينشتين» (بنفس الإيراد القديم الذي ذكره أبو علي وأمثاله)، وقال: تقول إن الفضاء محدود، فإذا وصلنا إلى آخره وأردنا أن نرمي بشيء خارج ذلك الحد فإلى أين يذهب؟ وقال: لو كان مثل هذا الشيء فإنه هو بنفسه يشكل فضاء. فليس الفضاء شيئاً غير الأشياء الموجودة، الفضاء بعدد الأشياء، أي بمقدار ما هناك من الأشياء فللفضاء =

يقول المصنف: والنفس هي كذلك، لا أن النفس بحد ذاتها شيء له وجود مستقل عن مجموعة المعارف والإدراكات وأن هذه المعارف والإدراكات قد وجدت في صفحة النفس، بل النفس تتألف من هذا العلم والإدراك. والنفس تحققت من أول علم وجد وهو علم النفس بذاتها. تعلم بأبيها تتسع النفس، ثم تعلم بالأشياء الخارجية الأخرى فتتسع النفس، دائماً النفس في اتساع^(١). مثل ما إذا أرادوا إضافة شيء من كتم العدم على الفضاء

= وجود. فإذا فرضنا أن الفضاء مرة واحدة صار ضعيف ما هو عليه، أو إذا كانت نظرية التوسعة الجانبية نظرية صحيحة وأن الفضاء يكبر آناً بعد آناً فلا يلزم أن يكون هناك أولاً «خارج» و«فضاء» بحيث إذا وجدت الأشياء توجد في محل موجود سابقاً ومهيمٌ له. وجود الأشياء والفضاء الموجود واحد. عندما نقول الفضاء محدود فهذا يعني: وجود الأشياء محدود، وإذا فرض إضافة أشياء على هذه الأشياء فالفضاء يزيد..

(١) س: هذا تقريباً شبيه بقول «هيوم» الذي يقول: النفس عبارة عن مجموعة هذه التصورات. الأستاذ: كلام هيوم هذا يختلف أيضاً عن مطلبنا لأن تلك المجموعة التي يتحدث عنها هيوم هي مجموعة تصورات مشتتة لا وحدة بينها، أما حكماء الإسلام فيقولون: وجد في البداية جوهر عارف بذاته يتحد فيها العلم والعالم والمعلوم، وكلما حصل لذلك الجوهر علم كلما اتسع الجوهر لا أن هناك شيئاً أضيف إليه ثم يضاف إلى جانبه شيء آخر، وهكذا ولو كان الأمر كذلك لم يكن هناك اتحاد العلم والمعلوم.

س١: الكلام في أصل جوهرية النفس المعلوم أنه كلام آخر.
س٢: لنذكر مثلاً كرة الثلج، فلعله يكون مثلاً أفضل، فإن هذه الكرة ستكبر وستكبر إذا جعلناها في أحضان الثلج. وما ذكره المصنف من المثال يفتقر عن الممثل له بأن الخارج لم يكتب أية جوهرية، والحال أن النفس كلما زادت معلوماتها وإدراكاتها تزداد جوهرتها. الأستاذ: لا، مثاله كان لأجل أن يقول: لا تفترضوا النفس مغايرة مع معلوماتها (المعلومات بالذات) بحيث تكون النفس شيئاً موجوداً ثم تأتي المعلومات وتوجد إلى جانبها.

س: ونفس العلم يجب أن نعتقد هنا أنه جوهر.
الأستاذ: طبعاً، لكن ليس الكلام الآن في أن العلم من مقولة الكيف. للعلم في كل مقام حكم. العلم في الواجب واجب، وفي الممكن ممكن، وفي الجوهر جوهر، وفي العرض عرض. العلم شيء حاله هذه الحال، لأن حقيقته ذات مراتب. ولا منافاة في أن يكون لدينا علم هو عرض وعلم هو جوهر وعلم هو ممكن وعلم هو واجب.

س: حسناً. هذا العلم الذي حصل لنا بالأشياء الخارجية أول مرة وذلك العلم الذي يقوم جوهر نفسنا، يجب أن يكون جوهرأ.

الخارجي . أي أنه في الواقع لم يكن هناك من قبل شيء اسمه الفضاء والآن وجد ذلك الشيء الجديد . النفس أيضاً لا وجود لها مستقلاً عن وجود العلم والإدراك . وبوجود العلم والإدراك تتشكل النفس وتتسع . طبعاً هذا تمثيل ذكره المصنف هنا وهو تشبيه بليغ جداً وممتاز أيضاً^(١) .

= الأستاذ: بالتأكيد، ولا شك أنه جوهر . ذلك العلم هو بلا ريب جوهر، ثم نأتي إلى قوانا النفسية فذات تلك القوى جوهر أم عرض؟ حكماؤنا يقولون هي جوهر . ثم إن هذه القوة تتحد مع الصورة اللاحقة فهنا قهراً اتحد جوهر مع جوهر آخر، أي في نهاية الأمر لا كلام عن العرض .

(١) س: «معرفة الذات»^(*) تستعمل أحياناً في موارد تفتقر عن المعنى الذي ذكر هنا أي علم النفس بذاتها .

الأستاذ: تستعمل في الأغلب في مورد الأمور الاجتماعية، فجاء الآخرون ووسعوا من مفهوم «معرفة النفس» واستعملوه في موارد أخرى .

س: نظير تلك الأشياء التي قالها السيد «هايدغر» .

الأستاذ: نحن أيضاً عادة نستعمل ذلك في الكتب الاجتماعية وفي الفلسفة، فنقول مثلاً: «معرفة الذات الوطنية»، «معرفة الذات المذهبية»، «معرفة الذات الطبقية» . . . وهذه غير «معرفة الذات» الفلسفية . فمعرفة الذات الطبقية تعني المعرفة بالذات من جهة وضعها في هذه الطبقة ومن حيث هي في هذه الطبقة . ومعرفة الذات الوطنية، تعني المعرفة بالذات من حيث هي من هذا الوطن، إذ يمكن لي أنا الإيراني أن أتعرف على وضعي من جهة كوني إيرانياً ويمكن أن لا أكون مطلعاً . أما من وجهة نظر الحكماء جميع ذلك عدم معرفة، لكن باعتبار أن هذه الطبقة أو هذه الملة أو هذا المذهب مرتبطة بالذات استخدموا اصطلاح «معرفة الذات» في هذه الموارد .

ولا يهمني صحة وسقم الأمر، وإنما أريد أن أقول ماذا يقولون وأعرض هذا الاصطلاح الفارسي، فإن كان من غلط فهو في الفارسية، ففي اللسان الفارسي وجدت هذا النحو من المعارف حيث ترتبط بالإنسان سلسلة من الأمور المتعلقة به . ولأنها متعلقة به أطلقوا عليها «معرفة الذات»، فيقولون مثلاً معرفة الذات الوطنية، الطبقية وحتى المذهبية وأمثال ذلك^(**) .

(*) بالفارسية الكلمة هي «خود آگاهي» . (المترجم) .

(**) يراجع لمزيد من التفصيل حول أنواع معارف الذات للإنسان، كتاب «الإنسان في القرآن»، الجزء الرابع من مجموعة مقدمة النظرة الإسلامية الكونية للأستاذ الشهيد .

س ١: لا تكثروا من أقوال المترجمين (يضحك الحضور).

س ٢: نعم، في النهاية قول السيد (س ١) أيضاً في هذا المقام حجة.

الأستاذ: لا، هنا مطلبان. تارة تلاحظ الترجمة من حيث إن شخصاً يترجم كلام آخر، فهذه الترجمة لا تكون مورد اعتماد أصلاً، لكن تارة أخرى لا نلاحظ الترجمة من هذه الجهة بل نلاحظها من حيث هي فنجعلها مورد بحث ونقد وتحليل من حيث إنها حصيلة فهم المترجم واستنتاجه.

س: قال أحدهم: رغم كل المساعي التي بذلها مترجم الكتاب حتى لا أفهم فقد تمكنت من الفهم في نهاية الأمر. (يضحك الحضور).

الأستاذ: نعم، الأمر كذلك أحياناً. وهذا بحد ذاته حقيقة إذ من الممكن للقارئ أن يفهم المطلوب أحسن من ناقل المطلوب.

س: يعني يمكن أن لا يكون المترجم قد فهم؟

الأستاذ: هذا كلام النبي الأكرم الذي كان جزءاً من أواخر كلماته عليه السلام والتي رواها السنّة والشيعّة، وهو كلام عجيب جداً، حيث إنه عليه السلام بعد أن قال: «فليبلغ الشاهد الغائب» قال: «رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» - معنى الفقه الفهم العميق، التفكير في أمر يحتاج إلى فهم عميق يجب التفكير فيه -.

وهنا قصة رأيها في كتاب أحمد أمين وهي قصة حسنة جداً ينطبق عليها هذا الحديث، وهي أن أبا حنيفة (وقد كان رجلاً فقيهاً وكان في هذا المجال صاحب رأي، وطبعاً له الكثير من عجيب الفتاوى وغريبها) أفتى في مسألة، فأتاه سليمان الأعمش (الذي كان محدثاً وروياً للحديث) وقال له: لم أفتيت بذلك؟ قال: بدليل الرواية الفلانية والتي رويتها أنت. وعندما يقرأ عليه الرواية ويبينها له يوافقته. ثم يعترض عليه باعترض آخر ويقول: لماذا أفتيت بهذا؟ فيجيبه أبو حنيفة أيضاً بأن الدليل هو الرواية الفلانية التي أنت رويتها ثم أثبت له الصحة، حينذاك يقول الأعمش جملة لطيفة جداً: أنتم الأطباء ونحن الصيادلة، أي أنتم الفقهاء مثل الأطباء ومثلنا مثل الصيادلة. وعلى كل حال، هذه المسألة موجودة وأحياناً سيقولون أيضاً «على رغم مساعي المترجم».

براهين اتحاد العاقل والمعقول

ذكرنا فيما سبق أن المصنف قد سلك طريق اتحاد المادة مع الصورة ليثبت اتحاد العاقل والمعقول، بمعنى أنه يكفي تلك النظرية الأرسطية المعروفة لإثبات ذلك الاتحاد. والنظرية الأرسطية المعروفة، المطروحة في قبال رأي أفلاطون، تقول: إن النفس في الابتداء^(١) ليست أمراً بالفعل ولا فعلية لها على الإطلاق، بل ليست إلا أمراً بالقوة محضاً. (ولهذا يقال «العقل الهولاني») وهذا الذي هو بالقوة يصير بالتدرج أمراً بالفعل. يقول المصنف إن العلاقة بين كل أمر بالقوة وبين أمر بالفعل علاقة اتحاد. كلام المصنف، في الواقع، هو أننا إذا قبلنا بنظرية أن النفس تخرج من مرحلة العقل الهولاني إلى مرحلة العقل بالفعل والعقل بالملكة والعقل المستفاد التي هي بأجمعها مراحل الفعلية ومراتبها، فلازم ذلك ليس إلا أن نقول باتحاد العاقل (الذي هو ذات النفس) والمعقول. إن معنى تعقل النفس هو أن تخرج من مرتبة «بالقوة» إلى مرتبة «بالفعل».

هذا بيان الناظم للمسألة، لكن البيان الذي ذكره صدر المتألهين في هذا

(١) س: المقصود في بداية الطفولة؟.

الأستاذ: المقصود بداية تكوينه، حيث يعتقد حكماء الإسلام أنه يخلق الجنين ثم يطوي المراحل مرحلة بعد أخرى. لكن شروعه ليس على نحو يكون أمراً بالفعل يُنقل من مكان إلى آخر، بل يتكوّن بصورة أمرٍ بالقوة يحدث في البدن ثم بالتدرج يصبح أمراً بالفعل.

المجال أكمل وأرقى وإن خدش فيه المصنف .

وفيتخر صدر المتألهين كثيراً بمسألة اتحاد العاقل والمعقول . ويتبجح بها ويشكر الله كثيراً أن ألهمه هذه المسألة حتى أنه قال^(١) : عندما كنت في «كهك قم»^(*) ، وكنت هناك مجاوراً كانت هذه بالنسبة لي مشكلة مستعصية فأكثرت من التضرع وطلبت من الله تعالى أن ينصرني حتى حلت القضية بحمد الله^(٢) . وجاء في بعض تعبيراته «ولم أر على وجه الأرض من له علم بذلك» . ثم يأتي ببرهان على هذا المطلوب وقع محل إشكال عند السبزواري ، فقد خدش في

(١) في السفر الأول من الأسفار، الفصل السابع، الطرف الأول من المرحلة العاشرة، تحت عنوان «في بيان أن التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول» يقول:

«إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكيمة التي لم تنفتح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجواهر جوهرًا وعرضًا ولم نر في كتب القوم، سيما كتب رئيسهم أبي علي...، ما يشفي العليل ويروي الغليل... فتوجهنا توجهًا جليلاً إلى مسبب الأسباب وتضرعنا تضرعاً غريزياً إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مراراً كثيرة سيما في باب إعلام الخيرات العلمية وإلهام الحقائق الإلهية لمستحقه ومحتاجه أن عادته الإحسان والإنعام وسجيته الكرم والإعلام وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة، فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً ميبناً وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم» . (الأسفار، المجلد الثالث، ص ٣١٢، ٣١٣) . وقال في الفصل ١١ حول اتحاد العاقل والمعقول: «الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، فإننا بإعلام الله وتوجيهه قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلاً عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله» .

(*) قرية مجاورة لمدينة قم المقدسة .

(٢) س: لا سابقة لهذا الموضوع إلا عند «فرفوروس»؟ [أي لم يكن بين القدماء غير فرفوروس معتقداً بذلك] أفلا يشير صدر المتألهين نفسه إلى ماضي هذه المسألة؟ .

الأستاذ: كيف، هم يقولون إن القدماء كانوا أتباع هذه العقيدة وذكروا هذا المطلب لكن لم يذكر له دليل ولم يعلم كيف كان يصور الأمر بل لم يعلم أن القائل باتحاد العاقل والمعقول كان يقول به بهذه الصورة أم بصورة أخرى .

هذا البرهان^(١) بقوله: «وأما مسلك التضاييف الذي سلكه صدر المتألهين في المشاعر وغيره لإثبات هذا المطلوب فغير تام لما ذكرنا في تعاليق الأسفار»^(٢).
 طبعاً أوجب عن المصنف هنا ومن بين الذين اطلعت على أجوبتهم والذي كان أفضل بياناً من الجميع، كلام المرحوم أميرزا مهدي إشتياني^(٣). نعم هو محتاج إلى تنميص، لكنه على كل حال أفضل إذ التفت إلى نكتة لم يلتفت إليها المصنف السبزواري. ولعل أساتذته والآخرين لم يكونوا ملتفتين إليها أيضاً ولم يعلم أنها منه أم أنها حصيلة فكر الأساتذة قبله. وعلى كل حال فإن بيان صدر المتألهين أكمل وأرقى من بيان المصنف ولا يكفي كلام أرسطو لتوجيه المسألة. وقد ذكرنا في الدرس السابق أن الملا صدرا توصل في باب اتحاد العاقل والمعقول إلى أن النفس في عين وحدتها ذات كثرة وفي عين كثرتها ذات وحدة، ومن هنا يعلم ضعف بيان المصنف، لأننا إذا قلنا إن النفس في ابتداء أمرها هي في مرحلة العقل الهولاني فإننا لا نقول بذلك من جميع الجهات. فهي من جهة تعقل الغير في مرحلة العقل الهولاني، لكنها من جهة تعقلها لذاتها الذي هو علم حضوري وعلم الذات بالذات، هي من هذه الجهة أمرٌ بالفعل، أي النفس من البداية كانت أمراً بالفعل. أرسطو أيضاً يقول هذا الكلام من أن النفس في ابتداء وجودها لها هذا الحد من الفعلية وأنها أمر له شعور بذاته بل هي عين الشعور بذاتها، هي جوهر هو عين الشعور بالذات، وهذا الجوهر الذي هو عين الشعور بالذات إذا قيس إلى «الشعور

(١) قد تعرض الأستاذ إلى برهان صدر المتألهين بشكل موسع نسبياً في بحث اتحاد العاقل والمعقول من كتاب الشرح المختصر للمنظومة.

(٢) راجع الأسفار، المجلد الثالث، ص ٣١٥، ٣١٦، حاشية الحكيم السبزواري.

(٣) قد أجاب المرحوم أميرزا مهدي الإشتياني (ره) بشكل موسع على إشكال الحاج السبزواري في تعليقه على شرح منظومة المنطق وفي تعليقه أيضاً على شرح منظومة الحكمة (في بحث اتحاد العاقل والمعقول، وفي بحث علم الباري).

بالغير» هو أمر بالقوة^(١). فإذا فرضنا النفس كما اعتبرها المصنف، في مرحلة العقل الهيلولاني من جميع الجهات، فأين هو علم الذات بالذات؟ بل هي في ابتداء حدوثها ذات فعلية من حيث علمها بالذات ولذا، وحسب قول أرسطو وأبي علي وأمثالهما، كان حدوثها أيضاً دفعياً. وإذا كان الأمر كذلك فإن اعتراض أبي علي وارد، لأنه يقول حينئذٍ: فذات النفس بالنسبة إلى علم الذات بالذات تحدث وتكون جوهرأ ثم هذا الجوهر يحقق علماً بالغير، فهذا العلم من قبيل العرض ولا يمكن للنفس أن تتحد معه. نعم لو لم تكن النفس جوهرأ وكانت كينونة النفس كلها متقومة بـ «العلم بالغير» لأمكن أن يكون لهذا الكلام معنى.

نظرية صدر المتألهين

الطريق الذي سلكه صدر المتألهين أفضل وأدق. ذكرنا أن فرضيته تقوم على أساس أن النفس في البداية لها علم بذاتها وعندما يحصل لها علم بالغير فإن تحقق هذا العلم بالغير بمنزلة توسعة النفس، أي أن النفس قابلة للتوسع، نظير ما نقوله في باب الأجسام إذا قلنا بالحركة الجوهرية فهناك ماذا نقول؟ نقول ذات الجوهر يتسع.

قال الملا صدرا كلاماً يمثل ما يذكره اليوم أمثال هيوم في اتحاد العاقل

(١) أما أفلاطون فقد اعتقد أنها أمر بالفعل، ويعتقد أفلاطون أن النفس حادثة قبل البدن، والحال أن أرسطو يقول إنها حادثة في البدن، هذا أولاً. وثانياً اعتقد أفلاطون أن التعقل بالغير هو أمر بالفعل في عالم المثل، ولما لم يكن أرسطو معتقداً في الأساس بعالم المثل ويخلق الروح قبل البدن، أنكر ذلك وادّعى أن هذه الأمور توجد بالقوة وبالتدرج ومن خلال الحواس وسلسلة من الأعمال الانتزاعية (وتصير أمراً بالفعل).
س: حيثئذٍ لازم كلامه التذکر.

الأستاذ: نعم، لازمه التذکر. عندما يأتي «العلم بالغير» الفعلي مع النفس إلى هذا العالم فاللازم أن يكون معنى الجهل واقعاً الغفلة، فمعنى التعليم في الواقع التذكير. لهذا فإن كل تعليم هو في رأي أفلاطون تذكير لا تعليم بمعناه الحقيقي.

والمعقول المرتبة الضعيفة من كلام الملا صدرا. فهم المنكرون للنفس، يقولون: أصلاً لا وجود للنفس، في المرحلة الأولى حيث يوجد الإدراك فذلك الإدراك هو أيضاً مدرك. في المرحلة الأولى أيضاً حيث يتحقق إدراك بالغير فذلك الإدراك بالغير إدراك ومدرك في آنٍ. فإذا حصل لنا إدراك آخر بالغير فذلك الإدراك الآخر أيضاً، هو إدراك ومدرك في آنٍ، وهكذا إن كان لدينا آلاف من الإدراكات، فكل إدراك هو إدراك ومدرك أيضاً. هذا يصير عين اتحاد العاقل والمعقول، لكن، في نظرهم، هذه الإدراكات التي هي مدركة يجب أن تفصل عن بعضها. هذا إدراك وهو مدرك، وذاك الآخر إدراك وهو مدرك، وذاك إدراك وهو مدرك. فلا وجود واحد في كل هذه الأمور، أي لا وجود لأية وحدة واقعية بينها^(١). أما كلام صدر المتألهين فهو شيء آخر: أولاً يأتي إلى هذا الكلام (هيوم) ^(٢)، يحلّله ويصل في تحليله إلى القول: إننا إذا لاحظنا كل إدراك فلا يمكن أن لا يكون في مرتبة ذاته مدركاً، يجب أن يكون كل إدراك مدركاً (إلى هنا كأنه برهان ينفع هيوم، أي هذا مطلب لم يُقم عليه هيوم برهاناً قد قَدّم له هذا البرهان)، لكن في ذات الوقت الذي يكون فيه كل إدراك مدركاً - بمقتضى البرهان - هناك شيء آخر إلى جانبه موجود. تلك «الأنا» الموجودة قبل هذا الإدراك هي في نفس الوقت مدرك. إذاً، فمن جهة تلك «الأنا» التي كانت موجودة على وحدتها وشخصيتها قبل الإدراك هي الآن ذات «الأنا» التي أدركت هذا. ومن جهة أخرى أثبت البرهان أن هذا الإدراك

(١) هذا الكلام يقوله الآخرون أيضاً، الماديون يقولونه أيضاً. يقولون إن «أنا» الواقعية هي مجموعة من «الأنا» والإدراكات تتلاحق كالسلسال. لكن لما كانت تتحرك الواحدة بعد الأخرى مباشرة نراها كشيء واحد. ففي الواقع هناك مجموعة من «الأنا» ولسرعة مرورها تتخيل أنها «أنا» واحدة. فبعدد الإدراكات يوجد مدركين لكنكم تتخيلون أن الموجود مدرك واحد.

(٢) لن نذكر هنا تحليله فقد يحتاج إلى عدة جلسات. وعندما يضيق أمر الناظم في ذلك التحليل يُعلم أنه أمر مشكل.

في مرتبة ذاته مدرك. فكيف يمكن في آن واحد أن تكون «أنا» هي مدرك هذا وذلك الآخر (الإدراك) مدرك هذا؟ يقول: لا يمكن لوجودين متغايرين متباينين أن يكونا كذلك من حيثية واحدة أي تكون «مدركة هذا الإدراك وهذا الإدراك أيضاً مدرك نفسه». لكنهما ليسا وجودين متغايرين لأن ذلك الإدراك يظهر كمرتبة من مراتب «الأنا». فإذا «هذا» في مرتبة ذاته مدرك ومدرك إلا أن ذات المدرك مرتبة من مراتب ذات «الأنا». بل هذا هو ما نقوله في مورد «بسيط الحقيقة كل الأشياء». وإن شئت فقل ذات هذا الإدراك والمدرك عين «الأنا» لأن هذا الإدراك والمدرك تجل من تجليات «الأنا» وشأن من شؤونها. إذ في آن واحد صح الأمران، ولا مضادة بينهما أبداً، فهذا بذاته مدرك ومدرك وهذا في مرتبة ذاته مدرك هذا حتى أنه يمكنه أن يكون في مرتبة ذاته بمعنى آخر مدرك هذا، لكن في ذات الوقت هي «الأنا» التي اتسعت، وأيضاً في ذات الوقت هي «الأنا» التي أدركته. فهي، في عين أن هذا مدرك هذا، ومدركة ذلك، لأن ذات «هذا» و«ذاك» واحدة.

هذا هو أصل فرضية صدر المتألهين التي رأينا طرحها عجالة في هذا المقام [ونحترز^(١) عن التفصيل أكثر وهنا نختم بحث اتحاد العاقل والمعقول] لأن هذا البحث طويل الذليل واسع، إنما أردنا أن نتوضح أصل النظرية^(٢).

(١) من حسن الحظ أن بحث اتحاد العاقل والمعقول قد شرحه الأستاذ بشكل واسع في كتاب شرح مختصر للمنظومة، فمن أحب فليراجع ذلك الكتاب.
 (٢) س: ألا يتنافى ذلك جوهرية النفس؟
 الأستاذ: كلا، لا منافاة.

س: تعبير أبي علي إذ يقول النفس جوهر والعلم عرض نفساني تعبير في محله، أما صدر المتألهين فلا يرى الجوهر والعرض، هنا، اثنين.
 الأستاذ: ليس العلم من الأعراض، حسب رأي صدر المتألهين، وليس العلم من مقولة الكيف وهو ما نسب المصنف لنفسه ثم اعترض على صدر المتألهين بـ: كيف يكون العلم مقولة الكيف؟ وقد قلنا إن هذا الكلام صدر منه مجازة للقوم، ففي الأساس لا يقبل صدر المتألهين أن العلوم والإدراكات من قبيل الأعراض، وقد صرح بذلك في كثير من كتبه ومنها =

عندما يكون الأمر كذلك فهناك نوع وحدة حينئذٍ حيث تتحد هذه الأمور

= «الأسفار» والكتب الأخرى، ولعله أكثر من الأسفار وقال إن قيام الصور النفسانية في النفس من قبيل قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع، ويقول تلك النسبة الموجودة بين الباري تعالى والمخلوقات هي بعينها موجودة بين النفس وإدراكاتها [فالنفس في مرتبة ذاتها هي بمعنى لا يصدق عليها أي من المدركات وبمعنى آخر هي عين الجميع] كما أنه في الباري تعالى في عين أنه في مرتبة ذاته، لا يصدق عليه أي شيء من هذه الأشياء، فهو بمعنى آخر عين جميع الأشياء^(*): «بسيط الحقيقة كل الأشياء» وفي نفس الوقت ليس بشيء منها. «وَهُوَ مَعَكُ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ» «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^(**).

إذا نظرنا إلى الأشياء فهي ليست هو، لكنه هو الأشياء. يقول: لا تناقض هنا بين «الأشياء ليست هو» وبين «هو الأشياء»، هذا ليس ذلك لكن ذلك هو هذا. وهذا نظير مسألة «وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ»^(***) فماذا تعني الآية؟ فهل يمكن لشيء أن يكون أقرب إلى الشيء من ذات ذلك الشيء^(****)؟. هذا مجال. فهل يمكن لشيئين متباينين بحسب الوجود أن يكون أحدهما أقرب إلى الآخر من ذات هذا الآخر؟ وهل يمكن ليدي أن تكون أقرب إلى ذات الكتاب من ذاته؟ وهذا هو ذلك التصور اللطيف جداً الموجود عندهم [أي المعتقدين بفلسفة الملا صدرا أو الحكمة المتعالية] في باب بسيط الحقيقة. فعندما يكون شيء في ذات شيء ومقوماً لذاته أكثر من الشيء نفسه حينئذٍ يصدق هذا المعنى وأنه أقرب إليه من ذاته.

«الحبيب أقرب إليّ من نفسي»

يمكن أن يكون تصور سعدي في هذا الكلام فقط تصوراً خيالياً شاعرياً لكنه كلام صحيح في النظر الفلسفي الدقيق.

س: هذا ليس تفسير الآية؟.

الأستاذ: لماذا، هذا هو «نحن أقرب إليه منكم».

س: ما هو قول الجمهور في فبال قول أبي علي؟.

الأستاذ: الكلام المقابل لكلام أبي علي هو قول صدر المتألهين نفسه.

(*) راجع الأسفار، المجلد الثامن، ص ٢٢٣، ٢٢٥.

(**) سورة الحديد: الآية ٣ و ٤.

(***) سورة الواقعة: الآية ٨٥.

(****) لكن لا دلالة للآية المذكورة على المقصود، دلالة كاملة، لأن مفادها أن الله أقرب إلى

المحتضر ممن هو قربه، لا أنه أقرب إليه من ذاته. لكن هناك آيات أخرى دالة على هذا

المطلب، يقطع بأن نظر الأستاذ - كأنه - إليها كآلية رقم ١٦ من سورة (ق): «وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ

مِنَ حَبْلِ الْوَرِيدِ»، والآية رقم ٢٣ من سورة الأنفال: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرَّةِ وَالْقَرَّةِ».

بعضها مع بعض، فيعبر عن ذلك أحياناً بـ «الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة» (وهذا المقدار ذكره المصنف أيضاً) وكلاهما صادقان، فبمعنى هذا المدرك (بفتح الراء) في مرتبة ذات النفس وبمعنى ذات النفس هي في مرتبة الذات والمدرك (بفتح الراء).

والخلاصة أن معنى اتحاد العاقل والمعقول ليس مجرد ما ذكره المصنف من أنه كالمادة تتبدل إلى صورة، بل أرقى من ذلك بمعنى أن كل ما يضاف إلى إدراكات النفس فقد أضيفت مرتبة من مراتبها لا أنه مجرد أمر بالقوة يخرج إلى الفعلية.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥
ما هي الحكمة الإلهية	٧
لماذا تسمى الفلسفة بالعلم الإلهي	٨
اشتباهان لشيخ الإشراف	٨
الأمر العامة: الفريدة الأولى: الوجود والعدم	١٣
الأمر العامة	١٣
ارتباط الأمر العامة بمقولات كانت وهيغل	١٣
بداة الوجود	١٥
ملاك البداة	١٥
البرهان على بداة الوجود	١٨
تقرير المصنف السبزواري حول بداة مفهوم الوجود	١٩
وليس بالحد ولا بالرسم	٢٠
اشترك الوجود	٢٥

٢٧	براهين الاشتراك المعنوي للوجود
٣٣	التغاير والاتحاد بين الوجود والماهية
٣٤	براهين زيادة الوجود مع الماهية
٣٧	نظرية هيغل
٣٧	الإشكالات الواردة على هذه النظرية
٤٤	أصالة الوجود (١)
٤٤	السير التاريخي لمسألة أصالة الوجود
٤٨	طرح البحث
٥٠	إبطال الفرض الأول
٥١	إبطال الفرض الثاني
٥٣	الفرض الثالث
٥٤	الفرض الرابع - أصالة الوجود
٥٦	أدلة القول بأصالة الماهية
٥٩	أصالة الوجود (٢)
٥٩	خلاصة ما سبق
٥٩	رد نظرية شيخ الإشراق في اعتبارية الوجود
٦٠	نظرية البساطة ونظرية التركيب في المشتق
٦٢	الواسطة في الثبوت
٦٣	الواسطة في الإثبات
٦٣	الواسطة في العروض
٦٦	مقارنة بين كلام هيغل وكلام شيخ الإشراق

٦٩	أدلة القائلين بأصالة الوجود
٧٠	الخير والشر عند الحكماء الإسلاميين
٧١	الدليل الأول
٧١	الدليل الثاني
٧٣	الدليل الثالث
٧٣	بيان إجمالي للبرهان
٧٤	بيان تفصيلي للبرهان
٨١	نتيجة البحث
٨٣	أصالة الوجود (٣)
٨٥	تحليل الحركات المكانية وغير المكانية
٨٦	وجه الاستدلال لأصالة الوجود
٩٤	أصالة الوجود (٤)
٩٤	الدليل الرابع
٩٤	بيان المصنف
٩٧	نتيجة البحث
١٠١	تقرير آخر
١٠٢	القضايا التحليلية
١٠٢	القضايا التأليفية
١٠٣	القضايا الانتزاعية
١٠٤	ما هو حال القضية الثنائية؟
١٠٧	أصالة الوجود

- ١٠٧..... الدليل الخامس
- ١١٤..... الحق المتعال وجود محض
- ١١٥..... ما هو المقصود من هذا البحث؟
- ١١٦..... ارتباط هذه المسألة ببحث المطلق والنسبي
- ١١٧..... اعتبارات الماهية
- ١١٩..... دليل المطلب
- ١٢٣..... وحدة وكثرة الوجود
- ١٢٣..... تاريخ المسألة
- ١٣٠..... الأقوال في وحدة الوجود
- ١٣٣..... بيان فلسفي لنظرية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة
- ١٣٨..... وحدة وكثرة الوجود
- ١٤٢..... بطلان نظرية كثرة الوجود
- ١٤٤..... ذوق التأله
- ١٤٦..... ما هي الحصة؟
- ١٤٩..... الوجود الذهني
- ١٥٢..... ارتباط بحث الوجود الذهني ببحث مناط الصدق في القضايا
- ١٥٧..... تاريخ المسألة
- ١٦٤..... أدلة الوجود الذهني (١)
- ١٦٧..... المثال الأول
- ١٦٦..... الدليل الأول: «للحكم إيجاباً على المعدوم»
- ١٧٢..... عودة إلى أصل البحث

- المثال الثاني ١٧٣
- أدلة الوجود الذهني (٢) ١٧٥
- الدليل الثاني: «ولانتزاع الشيء ذي العموم» ١٧٥
- إشكال وجواب ١٧٧
- هل الكلّي يتنزل فيتحقق الكلّي أم الجزئي يتعالى؟ ١٧٩
- عودة إلى أصل البحث ١٨٢
- قيمة هذا البرهان ١٨٣
- الدليل الثالث ١٨٤
- أدلة الوجود الذهني (٣) ١٨٨
- رأي العلامة الطباطبائي ١٩٠
- رجوع إلى أصل البحث ١٩٥
- إشكالات ونظريات في الوجود الذهني ٢٠٣
- إشكالات الوجود الذهني ٢٠٣
- الإشكال الأول ٢٠٣
- الإشكال الثاني ٢٠٤
- نظريات في الوجود الذهني وجواب الإشكالات ٢٠٥
- المقدمة الأولى ٢٠٦
- المقدمة الثانية ٢٠٦
- المقدمة الثالثة ٢٠٦
- المقدمة الرابعة ٢٠٦
- المقدمة الخامسة ٢٠٦

- نظرية الفخر الرازي - إنكار المقدمة الأولى - «فأنكر الذهني قوم
مطلقاً» ٢٠٧.....
- نظرية القوشجي - إنكار المقدمة الثانية - «بعض قياماً من حصول
فرقا» ٢٠٨.....
- نظرية الأشباح - إنكار المقدمة الثالثة - «وقيل بالأشباح الأشياء
انطبعت» ٢٠٨.....
- نظرية السيد الصدر - إنكار المقدمة الثالثة - «وقيل بالأنفس وهي
انقلبت» ٢٠٩.....
- نظرية المحقق الدواني - إنكار المقدمة الرابعة - «وقيل بالتشبيه
والمسامحة يجعل تسمية بالكيف عنهم مفصحة» ٢١١.....
- نظرية صدر المتألهين: «بحمل ذات صورة مقولة» ٢١١.....
- العلاقة بين الذهن والخارج ٢١٢.....
- عود إلى أصل البحث ٢١٤.....
- إشكالات ونظريات في مسألة الوجود الذهني (٢) ٢١٦.....
- تذكير ٢١٦.....
- المثال الأول: الكلبي والجزني ٢١٦.....
- بيان آخر للحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي ٢١٨.....
- المثال الثاني: شبهة المعدوم المطلق ٢١٩.....
- المثال الثالث: شبهة شريك الباري ٢٢١.....
- عود إلى أصل البحث ٢٢١.....
- إشكال ٢٢٢.....

- ٢٢٥..... اتحاد العاقل والمعقول (١)
- ٢٢٦..... المقصود من اتحاد العاقل والمعقول
- ٢٢٩..... اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالغير
- ٢٢٩..... أنحاء اتحاد وجود مع وجود آخر
- ٢٣١..... اتحاد العاقل والمعقول (٢)
- ٢٣٥..... اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالغير
- ٢٣٦..... نظرية أبو علي . ابن سينا
- ٢٣٧..... نظرية الملا صدرا
- ٢٣٨..... مراتب العلم
- ٢٣٩..... خلاصة البحث
- ٢٤٢..... مقارنة بين نظرية أبي علي وبين نظرية الملا صدرا
- ٢٤٧..... براهين اتحاد العاقل والمعقول
- ٢٥٠..... نظرية صدر المتألهين

دُرُوسٌ ٢ فِلْسَفِيَّةٌ
فِي

شَرْحِ الْمَطْلُوبَاتِ



دُرُوسٌ ۲ فِلْسَفِيَّةٌ

فِي

شَرْحِ الْمَظْمُونِ

الشيخ مالك مصطفى وهبى العامي

الجزء الثاني

دار الحديث العلمي

للطباعة والنشر والتوزيع

المعقولات الثانية

بحثنا في المعقولات الثانية . وكأنَّ المصنف وأمثاله قد استسهلوه إلاَّ أنه بحث ذو قيمة عظيمة، وخصوصاً في الفلسفة الجديدة، حيث أنَّ لهذا البحث أهمية عالية فيها .

والمعقولات: هي المعاني الكلية الموجودة في الذهن . وهي بشكل عام على قسمين: المعقولات الأولية والمعقولات الثانوية، والمعقولات الثانوية أيضاً قسماً سنذكرهما فيما بعد .

وأولاً: نرى أن هذا البحث مختص بالمعقولات يعني رغم أنَّ كون مراتب الإدراك ثلاثة وباعتبار آخر أربعة هي الإدراك الحسي والإدراك الخيالي والإدراك الوهمي والإدراك العقلي، إلاَّ أنه لا يقال في باب المحسوسات: محسوسات أولية ومحسوسات ثانوية، كما لا يقال في باب المتخيلات: متخيلات أولية ومتخيلات ثانوية . لكن إذا وصلنا إلى مرحلة التعقل نجد أن المعقولات تنقسم إلى قسمين أولية وثانوية^(١) .

المعقولات الأولية

ما هو المعقولات الأولية؟ هي الصورة المباشرة للأشياء في الذهن .

(١) س: في الحقيقة هذا البحث مرتبط بالكليات .

الأستاذ: نعم، هذا التقسيم يأتي في المعاني الكلية ولا يرد في المعاني الجزئية .

وبعبارة أخرى ماهية الأشياء بمعنى :

١- أن الذهن يرتبط ويتصل مع وقائع الأشياء من خلال الحواس - وهذا مختص بطريق الحواس أيضاً - فعندما يحصل هذا الارتباط تنتقش صورة عنها في المدارك الحسية ، وقد ذكرنا في باب الوجود الذهني أن هذه الصورة لها وحدة ماهوية مع وجود الشيء العيني .

٢- فإذا وصل الذهن إلى مرحلة الإدراك الحسي يقوم الذهن بتصرف فيه . وباعتقاد الحكماء هناك قوة أخرى يسمونها قوة التخيل أو الحافظة ، وهي قوة فوق القوة الحسية ، وذلك العمل الذي قامت به القوى الحسية مع الوجود العيني تقوم به قوة التخيل مع الصورة ، مثلاً بعد لمس الموجود العيني تتحقق صورة في الحس إلا أن قوة التخيل لها في مقام أرفع ارتباط مع هذه الصورة . فإذا تحققت تلك الصورة الحسية فتلك القوة تبدع من الصورة الحسية في مقامها صورة أخرى تناسبها . لا نقول إن القوة المتخيلة تحفظ نفس تلك الصورة الحسية بل نقول تصنع مثلها في مقامها ، ثم تحفظ هذا المثل في هذا المقام .

٣- فإذا تكررت الأمثال فهناك أيضاً قوة أخرى أعلى منها تقوم بنفس العمل الذي قامت به القوة الحسية مع العين الخارجية والمتخيلة مع الصورة المحسوسة . فتتصرف هذا التصرف مع الصورة الخيالية . أي تنتزع من هذه الصورة الخيالية ، صورة تناسب مقامها وشأنها فإذا تحققت هذا فهذه هي مرحلة «الكلية» . وهنا لكان لأبي علي والخواجة نظرية رُدت فيما بعد من قبل صدر المتألهين . فأبو علي والخواجة وأمثالهما اعتقدوا أن عمل العقل التجريد . أي ظنوا أن العقل يجزئ هذه الصورة الحسية فيهمل أشياء ويحفظ أشياء ، ويحذف ما به الامتياز ويُبقي ما به الاشتراك فيصير «كلياً» لكننا ذكرنا سابقاً^(١) أن من نظريات صدر المتألهين الراقية جداً أن ظهور الكلي بهذا الشكل محال

(١) راجع بحث الوجود الذهني المجلد الأول من هذه المجموعة .

ويثبت أيضاً أنه محال .

يقول صدر المتألهين: كلا، الصورة الحسية محفوظة في مقامها والقوة العاقلة توجد صورة أخرى في مقامها، هي في علوها تأخذ صورة. أي أن الصورة العينية تتبدل - في تعالٍ - إلى صورة حسية. وبتعالٍ آخر تتبدل إلى صورة خيالية ثم بترقي آخر تتبدل إلى صورة عقلية فما حال تلك الصورة العقلية الكلية حينئذ؟ هذه هي التي نقول لها «ماهية الأشياء» فالبياض مثلاً جاء من العين الخارجية إلى الحس، ومن الحس إلى الخيال، ومن الخيال إلى العقل. فيحصل المفهوم الكلي للبياض مثلاً وكذا الاحمرار، الحرارة وسائر العوارض حتى الجواهر مثل الشجر، الحجر، الإنسان. وهذه هي التي تتشكل منها المقولات الأرسطية^(١). كل المقولات الأرسطية تتحقق من هذه

(١) س: أين هو محل الوهم، وقد أشرتم إليه أيضاً؟.

الأستاذ: إثبات أن الوهم هل هو قوة مستقلة عن سائر القوى الأخرى أمر مشكل. الملا صدرا نفسه أنكر أيضاً في بعض كلماته وجود القوة الواهمة بشكل مستقل. ويقول: إن القوة العاقلة ذاتها أحياناً تستخدم الجزئيات فتصير قوة واهمة وليس لدينا قوة مستقلة باسم الواهمة. وفي الواقع. إثباتها مشكل. نعم هناك قوة أخرى يسميها أبو علي وأمثاله وأحياناً الملا صدرا بـ «الواهمة» وهي التي يطلقون عليها اليوم اسم الغريزة. وهي قوة إدراك المعاني الجزئية - حيث إن القوة المتخيلة تابعة للحس وتدرک الصور - فعندما يطلق هؤلاء القوة المتخيلة فيريدون بها قوة إدراك الصور التي تنتزع من الحس، إلا أن الإنسان والحيوان - بل عند الحيوان أكثر - قوة أخرى تدرک المعاني. ويمثلون بالغنم حيث إن ما تخافه في الذئب ليس عن أية تجربة سابقة، نعم لو أن شاة قد جربت الذئب فتبتهت منه مرة وصار لديها عداوة بالنسبة إليه في المرة الأخرى لقلنا إن هذا من تداعي الصورة الأولى. إلا أن صغار الغنم عندما ترى الذئب ترتجف قبل أية تجربة، العداوة ليست صورة بل معنى كالصداقة والمحبة. أنتم تقولون: المحبة أمر لا صورة لها بل هي أمر ذهني تدركونها، نضع لهذه القوة اسم «القوة الواهمة». ثم إنهم يقولون: إن هذه الواهمة موجودة في الإنسان أيضاً لكن بمستوى أضعف. وهذا هو الشيء الذي أعطوه اسم «الغريزة الإدراكية». وأما تحليل وتوجيه ماهية هذه الغريزة الإدراكية وهل يمكننا واقعاً الاعتقاد بوجود قوة أخرى مستقلة أم لا، فهذا بحد ذاته بحث. وعلى كل حال هذا هو ما افترضوه في باب القوة الواهمة. طبعاً قد بذلوا جهوداً عدة بالنسبة إلى عمل القوة الواهمة أحدها هو ما ذكرناه.

المعقولات الأولية، أي أن الأشياء العينية الموجودة في الخارج، لا تخرج عن هذه المعقولات الأولية لكنها تنقسم بينها، فبعضها من هذه المقولة وبعضها من مقولة أخرى. مثلاً تدخل بعض المقولات (المعقولات) تحت الجوهر ويدخل آخر تحت الكيف وبعض تحت الكم. فهذه المقولات مع أنها مشتركة بين مجموعة من الموجودات فهي غير مشتركة بين جميع الموجودات. وهذه هي التي نقول لها المعقولات الأولية.

المعقولات الثانية

في عقل وذهن الإنسان سلسلة معقولات أي معاني كلية أخرى هي ليست من سنخ المعقولات الأولية قطعاً. أي أنها ليست صور الأعيان بحيث تكون انعكاساً لعدة من أعيان الأشياء، في الذهن. والفارق الأول أن المعقولات الأولية مسبوقه بإحدى الحواس أما المعقولات الثانية فليست مسبوقه بالحس. أي أنها لم تطوِّ المراحل الثلاثة أو الأربعة لتكون أولاً صورة حسية ثم صورة خيالية ثم صورة عقلية، بل لا مجال لفرض صورة حسية وصورة خيالية لها. والفارق الثاني أنها لا تختص بشيء، على خلاف المعقولات الأولية التي تختص بفئة معينة، البعض بفئة الجوهر والبعض بفئة الكيف وآخر بفئة الكم، كما يختص بعضه بنوع من أنواع الكيف وبعض بنوع آخر من الكيف، وآخر بنوع من الكم، وثالث بنوع من الجوهر. أساساً لا تدخل تلك تحت المقولات بل هي أعم منها. أي أنها تصدق في آن واحد على جميع هذه المقولات أو عددٍ منها.

المعقولات الثانية المنطقية

والحقيقة، إن بعض هذه المعقولات الثانية ذهنية محضة. أي أنها لا تصدق على الأشياء الخارجية وإنما مصداقها في الذهن. فهي عبارة عن معانٍ يكون الذهن ظرف وجودها، ظرف تحققها وما يتعلق بها. ولا قدم لها في

الخارج مع أن لها نوع علاقة مع الخارج بتبع المعقولات الأولية أما هي فلا، لا يوجد لها أي رابطة مع الخارج. أي أن المعقولات الأولية ما دامت في الخارج هي عارية عن هذه الصفات وعندما تأتي إلى الذهن تتصف بها. وكل المعاني المنطقية التي تستخدم في المنطق من هذا القبيل. مثلاً. «كون الشيء موضوعاً» من هذا القبيل. فالإنسان موجود في الخارج وضاحك موجود في الخارج لكن كون الإنسان موضوعاً والضاحك محمولاً خاص بالإنسان والضاحك في الذهن يجعل الإنسان موضوعاً والضاحك محمولاً.

فوق ذلك نقول: «القضية» من هذا القبيل، عندما يظهر الشيء كقضية فإن الذهن هو الذي يعطي شكل القضية وإلا فلا وجود للقضية في الخارج. طبعاً قد يتحدث المناطق أحياناً عن القضية الخارجية إلا أن هذه في الواقع ليست قضية، لا وجود لقضية خارجية^(١).

هذه سلسلة معانٍ ومفاهيم يقال لها معقولات ثانية منطقية. أي هي

(١) كيف هي الكلية نفسها؟ نفس مفهوم الكلية.

الأستاذ: الكلية وحتى الجزئية بالمعنى الذي يذكر في المنطق من هذا القبيل، وعندما نقول «كلي منطقي» أي ذات الكلية، الكلية كذلك صفة لمعنى في الذهن، الإنسان في الذهن له صفة الكلية، هذا الإنسان إذا وضع قدمه خارج الذهن في العالم العيني لا كلية له. س: والكلي الطبيعي؟

الأستاذ: نعم، ولذا يجب أن يقال «الطبيعي» لا «الكلي الطبيعي». سنقول في بحث الكلي الطبيعي: إن الكلي الطبيعي يعني الطبيعة التي هي في الذهن كلية وفي الخارج شخصية. س: يعني الطبيعي الكلي؟

الأستاذ: نعم، الطبيعي الذي هو في الذهن كلي وفي الخارج ليس كلياً، وإلا فلو قلنا: الطبيعي بوصف الكلية فهذا عين الكلي العقلي الذي لا وجود له خارج الذهن، ولذا لا يمكن للكلي الطبيعي أي الطبيعي مع قيد الكلية أن يخرج من الذهن. أما الطبيعي بمعنى ذلك الشيء الذي هو في ذاته لا بشرط عن الكلية والجزئية هو في محل كلي وفي محل آخر جزئي (في الذهن كلي وفي الخارج جزئي) هذا يمكن أن يوجد في الخارج. ولسنا هنا بصدد طرح بحث الكلي الطبيعي.

معقولات لأنها كلية [ولم تأت مباشرة من طريق الحواس، وهي موجودة فقط في الذهن مثل الكلية والجزئية والتنوعية والجنسية...]. ذات الكلبي كلي، الجزئي أيضاً كلي كما بينا، «النوع» كلي. ما هو الذي يكون نوعاً؟ الإنسان الذي في الذهن نوع أم الإنسان الخارجي؟ من الواضح أن زيداً ليس نوعاً. هل يمكننا أن نقول زيد نوع؟ (وهي تلك المغالطة المعروفة للفخر الرازي إذ يقول: زيد إنسان والإنسان نوع فزيد نوع والحال أن زيداً ليس نوعاً). الإنسان في الذهن نوع. فالنوعية تعرض للإنسان في الذهن. الجنسية تعرض الحيوان في الذهن.

المعروف أيضاً من هذا القبيل، إذ لا شيء في الخارج معرّفاً لشيء. وإنما هناك معنى ومفهوم يأتي إلى الذهن، ويرد إلى الذهن أيضاً مفهومان أو ثلاثة مفاهيم، وهذه المفاهيم الثلاثة في الذهن تعرف معنى ومفهوماً آخر وإلا فإن التعريف لا يتم في الخارج. والمعرفية تعني التعريف، والتعريف يتحقق في الذهن. المعرفية، المعرفية، الحجية، القياس، الاستدلال، حتى التجربة ذاتها في مفهومها المنطقي وحتى الاستقراء، جميعها سلسلة من المعاني تتصف بها الكليات في الذهن. وهذا إلى حد ما ليس غامضاً ومشكلاً. ولدينا نوع آخر من المعقولات الثانوية وهي المعاني الفلسفية لا المنطقية.

المعقولات الثانية الفلسفية

وهي المعاني التي تستخدم في الفلسفة، وتطرح في «الأمر العامة» من الفلسفة. هي موجودة أيضاً في غير الأمور العامة. وهي سلسلة من المعاني الغريبة والعجيبة وكان لها قدماً في الذهن وقدماً في الخارج. وقولنا «وكان» لأنه في الواقع ليس كذلك. فهي من جهة ليست كالمعقولات الأولية أي صور الأشياء العينية، تأتي إلى الذهن عن طريق الحواس مثل المعقولات الأرسطية التي ترد إلى الذهن من طريق الحواس مباشرة، وهي من جهة أخرى ليست مثل المعقولات الثانية المنطقية يكون موطنها وظرف صدقها

الذهن، بل ظرف صدقها الخارج. فهناك (في المعقولات الثانية المنطقية) لم نستطع القول إن الإنسان نوع في الخارج، بل يمكننا السلب ونقول: الإنسان في الخارج ليس نوعاً. لكن هنا مع أنها ليست معقولات أولية، تصدق على الأشياء في الخارج مثل مفهوم «الموجودية» نفسه، حتى «المعدومية»^(١) مفهوم العدم من هذا القبيل فنقول زيد معدوم هنا، زيد معدوم في هذه الغرفة. زيد ليس هنا أي زيد معدوم في الخارج.

بل نقول: إن ذات «الضرورة» التي هي تقريباً خميرة التفكير البشري - الضرورة، الحتمية، الوجوب مهما شئتم فعبّروا - يقابلها الإمكان، والشق الثالث الامتناع، فإن هذه الثلاثة معقولات ثانوية فلسفية^(١) فهي من جهة أوصاف لأشياء موجودة في الخارج، أي هناك واقعاً أشياء في الخارج لها ضرورة أو إمكان أو امتناع. ونحن عندما نقول: نظام الكون ضروري، فلا نريد القول هذه الأشياء في الذهن ضرورية. بل نريد القول إنها في الخارج ضرورية، ومن جهة أخرى إذا قيل لنا: كما تشيرون إلى المعقولات الأولية التي لها تعين بين الأشياء وتشكل مجموعة خاصة، فأرشدونا إلى الضرورة. فلن نستطيع الدلالة عليها. هذه الضرورة التي تبرزونها بقولكم إن نظام الكون ضروري، دلونا عليها: الضرورة لا يمكن رؤيتها دلونا على الإمكان، الإمكان غير قابل للدلالة عليه أيضاً.

وهناك مجموعة معانٍ أخرى يمكننا تسميتها معاني فلسفية باعتبار، وباعتبار آخر يمكننا أن لا نسميها كذلك، هذه المجموعة هي أيضاً من هذا القبيل. (مثلاً) تقولون هذه الزاوية تساوي تلك الزاوية. فهل للتساوي وجود غير الزاوية؟ هل أنه كما للحرارة وجود مغاير للجسم، وعارض على الجسم،

(١) س: الوحدة والكثرة أيضاً من هذا القبيل؟

الأستاذ: نعم. الوحدة والكثرة، بل ومفهوم الوجود ومفهوم العدم من هذا القبيل، القوة والفعل منه أيضاً.

فالتساوي، في عين أنه يصدق على الخارج، هو أمر أضيف إلى الزاوية؟ أي هل لدينا زاويتان قد ضهم إلى الزاوية شيء آخر زائد عن وجودها، وهو التساوي مع تلك الزاوية؟ ثم هذه الزاوية هي أيضاً متساوية مع زاوية أخرى، فهناك إذن تساوي آخر؟ قد تكون متساوية مع ملايين من الزوايا الأخرى، فهل لهذه الزاوية الملايين من الصفات العينية؟ أي لها ملايين خصوصية عينية؟ قطعاً ليس كذلك. لكن في نفس الوقت من أصدق قضايا العالم وجود زاوية متساوية لزاوية أخرى. أي أننا لا نستطيع أن ندعي وجوداً عينياً للتساوي في قبال معروضه في عين أن صدقه في الخارج من أبده القضايا.

ننتقل إلى العلية والمعلولية. أدرك هيوم بشكل ممتاز أن العلية ليست محسوسة، والذي نراه التوالي والمعية، والذهن ينتزع العلية. أمثال «كانت» أيضاً الذي جاؤوا واستخرجوا العلية من الخارج كانوا محقين، طبعاً ليس إلى الحد الذين استخرجوه كانت. أمثال أبي علي أيضاً أدركوا هذه المسألة، فهو يقول في أوائل «الشفاء» إن ما يحسه الإنسان هو تعاقب الأشياء، توالي الأشياء، معية الأشياء بل لا يشعر بنفس المعية، فحتى ذاتها ليست محسوسة، بل ما نراه شيئاً ونرى في نفس الزمان شيئاً آخر، لا أنني أرى ثلاثة أشياء، أرى هذا الشيء وأرى الشيء الآخر وأرى معيتهما، ليس كذلك. المعية ينتزعها الذهن. فهل إذا جلس شخصان بجانب بعضهما فلدي ثلاثة صور عنهما في ذهني؟ صورة هذا الشخص، صورة ذلك الشخص، وصورة معيتهما؟ أم لا، فلا وجود لثلاثة صور. ومن الجهة الحسية يوجد فقط هذان الشخصان في ذهني، إلا أن الذهن في مرحلة لاحقة عندما يرى الصورتين ينتزع منهما المعية. إذن حتى المعية، التقدم، التأخر، وحتى التوالي الذي ظنوه محسوساً، غير محسوس^(١).

(١) س: بشكل عام كل نسبة هي غير محسوسة.
الأستاذ: نعم. كل نسبة ليست محسوسة. كل النسب انتزاعية، وليس معنى أنها انتزاعية أن لا =

العلية والمعلولية أيضاً من هذا القبيل . أكرم ما عند البشر من معاني ومفاهيم والتي عليها استقرار العلم البشري - وليس فقط الفلسفة - والتي بها قوام علم البشر ومعرفة البشر، ليست من باب المعقولات الأولية . هذه هي المعاني الفلسفية والمسماة بالمعقولات الثانية الفلسفية .

هناك أيضاً مجموعة أخرى هي أيضاً من أفضل الأفكار البشرية، وهي التي تحقق عملية التفكير . بحيث لو لم تكن موجودة لم يكن للذهن قدرة على التفكير وتسمى بالمعقولات الثانية المنطقية وليست من المعقول الأولي .

إشارة إلى مسألة المعرفة وأهمية المعقولات الثانية

إذا قيدنا المعرفة بالمعقولات الأولية فسيجري علينا ما جرى على هيوم . غاية الأمر أنه جاء بعد هيوم أفراد فهموا كلامه وأدركوا ما فيه من نقص واستظهروا في مقام النقد صحة هذا الكلام . إلا أن العلم والمعرفة لا يتحققان بالمعقولات الأولية . فكيف نوضح حال العلم والمعرفة؟ «كانت» و«هيجل» وأمثالهما سلكوا سبيلاً - وإن لم يكن صواباً - إلا أنهم كانوا في نهاية الأمر يعترفون أن العلم لا يتم مع المعقولات الأولية، وهم وإن لم يذكروا اصطلاح المعقولات الأولية لكن ذكروا أن العلم لا يتم بالأشياء التي تأتي من طريق الحواس مباشرة، للعلم والمعرفة عناصر أخرى . أما هؤلاء الماديون اليوم فلا تدخل في عقلهم هذه الحسابات، على أنهم وقعوا في اشتباهاً أيضاً في فهم كلام هيجل في باب المعقولات الثانوية سنيين مقداراً منها^(١) .

= ارتباط لها أبدأ مع العالم العيني .

الأغلب اشتباه الانتزاعي مع الاعتباري، بحيث إذا قلنا انتزاعي يفهم منه أنه لا أصالة له وليس له أي ارتباط مع العالم العيني، والحال أنه ليس كذلك . عندما نقول «انتزاعي» فالمقصود أنه لم تأت صورة من الذهن مباشرة . إلا أن هذا لا ينافي أن يكون حكم الذهن حوله صادقاً في الخارج . فالانتزاعية هي بمعنى، غير «عدم العينية» .

(١) س : ما قررتموه عن المعقولات الثانوية الفلسفية أوسع بكثير مما كنت قد سمعته . =

هذه في الواقع معضلة، فما العمل؟ هل نقبل كلام هيوم أم كلام كانت أم نقبل كلام هيغل أم هناك طريق آخر؟ والواقع إن نظرية فلاسفة الغرب تفيدنا قليلاً في فهم ما ذكره الفلاسفة الإسلاميون في باب المعقولات الأولية والمعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية. أي من خلال «تعرف الأشياء بأضدادها»، عندما يرى الإنسان النقطة المقابلة فإن المسألة تتضح له أكثر.

إشارة إلى نظرية كانت في المعرفة

ذكرنا أن «كانت» قد توصل إلى هذه المعقولات الثانوية وإن لم يستمها بالمعقولات الثانوية إلا أنه وصل إليها. وقد سماها بالمقولات إلا أن أحداً لا يناقش في اللفظ، ونحن لا نخدش في كلام «كانت» من هذه الجهة، فهو في النهاية قد وصل إلى هذه المعقولات الثانية الخارجة عن المقولات^(١) باصطلاح حكماننا.

إذا أتينا بكل واحد منها في تعريف الأشياء فهذا غلط، فلا المعقولات الثانية المنطقية ولا المعقولات الثانية الفلسفية تقع في جواب «ما هو»، فقط المعقولات الأولية الأرسطية تقع في جواب «ما هو».

وضع كانت لجميع هذه المعاني اسم المقولات، واعتقد بـ ١٢ مقولة، وقد أدخل في ضمن المقولات أشياء أخرى هي في نظرهم من المعقولات

= الأستاذ: صحيح، يمكن أن يكون أوسع، البيان أوسع، وأنا اعترف أن أحداً لم يبين الأمر بهذا البيان الذي ذكرته. إلا أنني اعترف أيضاً أنني لم أقل شيئاً غير الذي قالوه، أقول ما قالوه لكن بتقرير وبيان آخرين. هذا البيان الذي لم يذكره لا الملا صدرا ولا المصنف ولا أي شخص آخر، إلا أن ما ذكرته ليس شيئاً آخر.

(١) المقولات هي أمور توضح ماهيات الأشياء وتحمل مباشرة على الأشياء الخارجية كأن نقول: هذا إنسان، هذا شجر، هذا حجر ولذا نطلق عليه «المقولة» فالمقولة تعني المحمولة، أي ما يحمل على الأشياء مباشرة.

الأولية لا الثانوية. أي ليست هي بالمعنى الذي يقوله كانت فهو يرى مثلاً الزمان والمكان ذهنيان محضاً لكنهم لا يرون الزمان والمكان ذهنيين بهذا النحو. فهذا المقدار من الاختلاف بين وجهة نظر حكماء الإسلام وبين وجهة نظر كانت، موجود^(١).

جاء كانت واعتقد أن المعقولات الثانوية سواء المنطقية أم الفلسفية محض ذهنية، والحال أن حكماءنا يعتقدون أن المعقولات الثانوية المنطقية هي الذهنية محضاً أما المعقولات الثانوية الفلسفية فلا يعتقدون أنها ذهنية إلى هذا الحد. وهذا أحد الفوارق.

فارق آخر هو أنه اعتقد بوجود انفصال مطلق بين المعقولات الثانوية أو مقولاته والأشياء الخارجية. أي ذهب إلى أنها محض صناعة الذهن، أي هي موجودة قبل أن تتحقق هذه المحسوسات (أو المعقولات الأولية أو المقولات الأرسطية)، هي جزء بناء الذهن الطبيعي والذاتي، وهذا أيضاً فرق آخر حيث إن حكماءنا لا يرون المعقولات الثانية فلسفية كانت أو منطقية جزء البناء الذاتي للذهن، لأنهم لا يعتقدون بهذا البناء لأن هؤلاء الحكماء يبدأون بالعقل الهولواني والنفس الهولوانية. ويقولون: إنه في المرحلة الأولى لا وجود لغير علم الذات بالذات، وما تبقى موجود بالقوة وبالتدرج يصير بالفعل، لا شيء ذاتي للنفس. ولا يوجد للنفس أي علم ذاتي وفطري بالمعنى الذي أتى به، لا شيء وجوده سابق، بل تحصل هذه الأشياء بالتدرج حتى الذي يعتبرونه بديهيات أولية تتحقق في مرحلة زمانية لاحقة. بل

(١) س: أوليس الكم والكيف من المعقولات الأولية؟.

الأمثلة: كلا، الكم والكيف اللذان يقول بهما كانت غير الكم والكيف في القضية أي الكلية والجزئية والإيجاب والسلب، التي يعتبرها حكماؤنا من المعقولات الثانية. فهو يذكر الكم والكيف باصطلاح المنطق لا باصطلاح الفلسفي وهما الكلية والجزئية، الإيجاب والسلب. أما الكم والكيف باصطلاح الفلسفة فشيء آخر.

يعتقدون أن جميع المعقولات الثانية لها نوع تأخر عن المعقولات الأولية، أي لو لم يكن للمعقولات الأولية وجود لم يكن للمعقولات الثانية وجود. لكن «كانت» يعتقد خلاف ذلك وأن المعقولات الثانية موجودة وإن لم توجد المعقولات الأولية - باصطلاحنا - فلأن الذهن موجود هي موجودة إلا أن سعي كانت لم يكن موفقاً، أي أن المعرفة التي أراد توجيهها بهذا الطريق كانت أبعد عن التوجيه. لأنه أخذ هذه المعاني وحتى المعاني الفلسفية إلى الذهن وعزاها عن الخارج. فلا علية في الخارج ولا معلولية لا ضرورة ولا إمكان، لا يوجد أي منها، ثم اصطدم بإشكال هو من أين تقول للخارج وجود، إذا كانت العلية من إبداع الذهن.

إشارة إلى رأي هيغل في المعرفة

أتى هيغل وجاء بفرضية مهمة جداً. نزع الحاجز بين الذهن والخارج بالمرة وتساءل لماذا تعتبرون الذهن شيئاً والخارج شيئاً آخر؟ هما شيء واحد: وجعل الفاصلة بينهما أقل حتى من الذي قاله حكماؤنا فهم يعتبرونهما وجودين أحدهما في الذهن والآخر في الخارج. لكنه قال: الذهن والخارج شيء واحد، وجهان لأمر واحد فكل معقول موجود وكل موجود معقول. ويترتب عليه قهراً أن لا معنى للخطأ إلا إذا لم يكن معقولاً وإلا فإذا كان الشيء معقولاً فهو عين الخارج وإذا كان شيء موجوداً فهو عين المعقولة.

وإذا قبلنا بكلام هيغل لم يعد لكلام الحكماء معنى. لأنهم فككوا بين المعقولات الأولية والمعقولات الثانوية، كما فككوا بين المعقولات الثانوية المنطقية إذ اعتبروها ذهنية محضة وبين المعقولات الثانوية الفلسفية إذ اعتبروها متعلقة بالذهن والخارج معاً. فهذه الكلمات كلها تصبح بحال واحدة كيف؟ هل تصير ذهنية أم خارجية؟ هما معاً لأن الذهن والخارج واحد، فهي ذهنية وخارجية في آن. ومن هنا تظهر الموازة بين الذهن والخارج، بل لا

يمكن أن لا يكونا متوازيين، لا يمكن أن لا يتوازي العقل مع العين، هما بالضرورة متوازيان.

حينئذٍ سلك بمبناه طريقاً متكاملأً، وقال: أرادوا توجيه العالم من خلال العلة والمعلول وهو توجيه غير موفق، وأنا أوجه من خلال الدليل والمدلول، أي أن العلة والمعلول غير قابلين للتوجيه، هما أمران وجوديان (مثل ما نقوله حول القضايا الوجودية) من الحس، لأننا رأينا ألف علة لباء وبهذا النحو وجد، فنحن نقول أيضاً «موجود». رأينا النار تبدل الماء بخاراً في درجة الحرارة مائة نستنتج أن النار علة البخار، لكن هل تقول المشاهدة: يستحيل أن يكون غير ذلك، ولا يمكن أن يصير بنحو آخر؟ أما المنطق فلا يقول ذلك. المنطق يقول «زيد إنسان والإنسان مَيّت فزيد ميت» ومحال أن يكون غير ذلك. هذا لا يتصور خلافه ولذا يستنتج العقل النتيجة بالضرورة من المقدمات، والحال أن وجود العلة من المعلول لا ضرورة فيه على الإطلاق، ثم يجعل العلة والمعلول في النهاية ومن خلال الضرورة المنطقية من المقولات الصغيرة.

[فلسفة هيغل كلها قائمة على أساس الضرورة المنطقية] ينتقل من تلك المقولة الأولى التي شرع بها إلى الضرورة المنطقية، من «الوجود» إلى «العدم» ليصل منه إلى «الصيرورة». وحيث إن الأمر أمر العقل وضرورة العقل، كان الخارج كذلك فتصير ديبالكتيكية هيغل بتمامها عملية واحدة - مع غضّ النظر عن الإشكال المبناي عليها - وتصير حسب تعبيره ذات «نظم ذاتي» غير محتاجة إلى أمر خارج عن ذاتها فذاتها تبين ذاتها. لماذا الوجود عدم؟ بالضرورة المنطقية فلا مجال لـ «لم» وبالضرورة المنطقية صار الوجود صيرورة بعد العدم، والأمر كذلك خارجاً، فالضرورة المنطقية هي - هنا - عين الضرورة الخارجية واستنتاج الضد من الشيء هو عين تولد الضد من صميم ذات الشيء الخارجي. عالم العين وعالم الذهن والمنطق عالم

واحد. الخارج هو المنطق والمنطق هو الخارج والله الذي يقبل به هيغل يقبل به من داخل هذا النظم لا من خارجه لأنه - وحسب ما ذكر - لا معنى للخارج حتى نقول إن الله كائن أوجد هذا النظام الديالكتيكي. بل يقول هذا النظام ذو ضرورة وأنتم أنفسكم تقولون إن الضرورة مناط الاستغناء من العلة.

نقد نظرية المادية الديالكتيكية

هنا نكتة في نقد الماركسية لم يقلها أحد إلى الآن وهي أنهم ألغوا نصف نظرية هيغل أي مثالياته حسب ادعائهم وادعوا الأخذ بحقائقه، والحال أن نظام هيغل نظام منسجم مترابط لا يمكن أخذ قسم منه وترك الآخر. راسل الذي كان ساخراً جيداً، له هنا كلام حسن: «إن نظام هيغل كمرى الفاكهة إذا لمست أي مكان منه يهتز جميعه إلا أن المرى يمكن قطعه بالسكين أما نظام هيغل فلا». وقد أصاب فيما قال، فإن تركيبة هيغل تركيبة منسجمة إما أن ترد كلها أو يقبل بها كلها.

هؤلاء جاؤوا وأنكروا الله الذي اعتقد به هيغل كضرورة منطقية. والضرورة المنطقية عنده عين الضرورة العينية إذ ليس البحث بحثاً في العلة والمعلول لأن كل ضد يوجد في الخارج من ضده ولا معلول حتى تبحثوا في العلة والمعلول. هو نتيجة كأى نتيجة تؤخذ من مقدماتها، لأن الذهن والخارج شيء واحد، ويترتب قهراً أن تلك الضرورة التي في الذهن عين الضرورة الموجودة في الخارج. وقهراً تكون تركيبة هيغل الديالكتيكية تركيبة قائمة بذاتها أما تلك التركيبة التي اعتبرها هؤلاء مثالية قشرية وأنكروا وحدة العين مع الذهن وعادوا إلى العلة والمعلول واعتقدوا أن الذهن تابع للعين (فهذا غير ممكن بعد النطق بكلام هيغل) وهو عود إلى أول الكلام. وأضيف أنه إذا فرض أن الضد يتولد في الخارج من الضد فما هي العلاقة بين المولّد والمولّد؟ هل هي علاقة علة القابل مع مقبوله؟ علاقة العلة

الإعدادية؟ أم علاقة العلة الضرورية؟ (هذه الأسئلة مطروحة) لأن الكلام عاد إلى الأول فلن نستطيع هنا أن نثبت تلك الضرورة التي لا تستنتج إلا من فلسفة هيغل .

ومع الغض عن ذلك، يمكن لهيغل أن يقول بالموازاة بين الديالكتيكية الذهنية والديالكتيكية الخارجية لأن الذهن والخارج شيء واحد، أما تلك الفلسفة التي أخذها هؤلاء عن هيغل (مع فصل وحدة الذهن والعين والغاؤها من فلسفة هيغل) فلا يصح أن يقال إن المنطق الديالكتيكي هو هذا. ذلك الشيء الذي تحقق في الخارج يتحقق في الذهن! مثلاً، أولف قياس خلف وأقول ألف تساوي (ب) فإن لم تكن مساوية له فإما أن يكون أكبر أو أصغر فإن كان أكبر يترتب عليه محال وإن كان أكثر يترتب محال آخر، فألف إذن تساوي (ب). هذا عمل ذهني فهل الأمر في الخارج مثله؟ أم أن ذلك العمل، مع كوني أخذ نتيجة متعلقة بالخارج، غير متحقق في الخارج، لا خلف في الخارج وفي الخارج لا يتقابل النقيض مع نقيضه ثم يبطل ذلك النقيض وحيث أن ارتفاع النقيضين محال يثبت ذلك النقيض، هذه جميعها مرتبطة بعالم الذهن. هيغل وحده يقدر أن يقول بالموازاة وأن يجعل المعقولات الأولية والثانوية في ركب واحد فإن قبلنا بفلسفة هيغل علينا أن نقبل بجميع كلامه من أوله إلى آخره وإن لم نقبل به فعلينا أن نرفضه من أصله وأساسه. أما أن نأخذ من هيغل الضرورة المنطقية دون أن نلتزم بوحدة الذهن مع الخارج وأن نأخذ منه موازاة الذهن مع الخارج دون أن نلتزم بعينية الذهن والخارج فهو أمر غير ممكن. وإن كانت تلك الكلمات قشور مثالية فيجب أن نقول إن قسماً من هذه القشور في كلماتكم أنتم بل نصف كلماتكم يشكل تلك القشريات الهيغلية.

ولذا كان بحث المعقولات الثانوية بحثاً مهماً جداً، بالخصوص في فلسفة اليوم. وهذه الأمور يجب أن تعرف بدقة. طريق كانت كان طريفاً

خاسراً، وإذا أردنا أن نجعل جميع المعقولات الأولية والثانوية في صف واحد لنتكرها، يجب أن نقبل بفلسفة هيغل ليس إلا، سواء كنا مثاليين أم لم نكن. طبعاً تلك الفلسفة أيضاً لا يمكن قبولها لأنها تصطدم بمشكلات. فإذا لم يُقبل بهذه الفلسفة فلا يمكننا بعد أن نجعل جميع المعقولات على حد سواء، ثم نقول: ليست المعرفة إلا انعكاس (العين في) الذهن.

المعقولات الثانية (٢)

تذكير:

بحثنا في المعقولات الأولية والمعقولات الثانية . وقد ذكرنا أن المعقولات الأولية هي تلك الأمور التي هي إما مقولات أو داخلية تحت المقولات وفي ركب المقولات، وبتعبير آخر هي تلك التي نطلق عليها «الماهيات» أما المعقولات الثانية فهي نوع آخر، وهي سلسلة معانٍ ومفاهيم مغايرة لتلك .

المعقولات الأولية ترد الذهن من خلال الارتباط المباشر بين الذهن والواقع . فيلزم، من هذه الجهة، أن يصير بحث المعقولات الأولية استمراراً لبحث الوجود الذهني، أي الأشياء والواقعيات الموجودة في الخارج والتي ينتزع الذهن منها صورته وبمقدار ما للذهن من تماس معها من خلال الحس - الحواس الخارجية بالنسبة للأمور الخارجية والحواس الباطنية بالنسبة للواقعيات الباطنية - تكون هذه الصور صوراً مباشرة للأشياء والتفاوت في نحو الوجود، بناءً على ما تقدم في الوجود الذهني من أن نفس الأشياء هي التي توجد في الذهن، أي تلك الأشياء الموجودة في الخارج يتحقق لها وجود آخر في الذهن .

وأما المعقولات الثانية فليست من هذا القبيل أصلاً، وهي تشكل أساس تفكير الإنسان بحيث لو كان بعضها غير موجود لم يكن للمنطق وجود، كل

منطق وليس فقط المنطق الأرسطي . ولو كان بعضها الآخر غير موجود لم توجد الفلسفة ، ومقصودنا من الفلسفة تلك المعاني الكلية التي لا تستغني عنها أي فلسفة في الدنيا . فهذه تسمى بالمعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية .

المعقولات الثانية المنطقية

والمقصود من المعقولات الثانية المنطقية أن المعقولات الأولية بعد أن ترد إلى الذهن وتصبح موجودة بالوجود الذهني ، تصير من حيث إنها في الذهن ذات معانٍ ومفاهيم وصفات كالكلية والجزئية وسائر مفاهيم المنطق ، إذ كل معنى من المعاني المنطقية هو كذلك ، كالنوعية ، الجنسية ، والفصلية ، والعرضية العامة والعرضية الخاصة والقضية والموضوعية والمحمولية والقياسية الاستدلالية والنتيجة والمقدمية والمعرفية . . . فليس أي منها من صفات الأشياء في الخارج ، ولذا لا نستطيع أن نتحسس هذه المعاني في الخارج مثلما نستطيع تحسس الأشياء في الخارج . مثلاً ، نحن لا نستطيع أن نتلمس تلمساً عينياً مسألة «الإنسان نوع» بحيث نعثر على نوعية الإنسان في المختبر أو تحت التلسكوب مع أننا نقول الإنسان نوع ، والحيوان جنس . وليس ذلك إلا لأن الإنسان في الخارج ليس نوعاً أصلاً . فلا نوع في الخارج ولا جنس . والإنسان في الذهن يتصف بصفة النوعية . أي هذا الإنسان المنتزع من الخارج وبعد أن يرد إلى الذهن ويتخذ حالة الكلية يتصف بصفة النوعية ، كما أن الإنسان الخارجي ليس جزئياً بمعناه المنطقي (*) لأننا في تعريف الجزئي نقول : الجزئي هو معنى لا يصدق إلا على فرد واحد . والشيء الخارجي ليس معنى حتى يصدق على نفسه .

المعرفية والمعروفية ، والتعريف من هذا القبيل . هل يمكن أن تكون

(*) الظاهر أنه احتراز عن الجزئي بالمعنى العرفاني الذي تقدمت الإشارة إليه . (المترجم).

المعرفة صفة عينية للأشياء، كلا، التعريف يرتبط بعالم الذهن. العلامة أيضاً من هذا القبيل، عندما نقول: الشيء الفلاني في الخارج علامة على شيء آخر مثل كون السهم على اللوحة الزرقاء علامة على كون الطريق مفتوحة فهذه العلامة أمر ذهني. أي عندما ترد صورة هذه اللوحة إلى الذهن وبعد الالتفات إلى ما أرادته إدارة السير تصوير علامة على كون الطريق مفتوحة. أي الذهن ينتقل من هذا الشيء إلى كون طريق العبور مفتوحاً، مثل الدلالة، فهل للدلالة وجود في عالم الأعيان؟ كلا. الدلالة أيضاً أمر ذهني لأن الدلالة انتقال الذهن من شيء إلى شيء. في الأصل ليست الدلالة إلا علاقة ذهنية بين الدال والمدلول. حتى في دلالات الألفاظ تحصل علاقة ذهنية بين اللفظ والمعنى وعندما تحصل هذه العلاقة فكما يأتي الدال إلى الذهن يأتي المدلول إلى الذهن أيضاً بلا واسطة، ولذا تكون الدلالات الوضعية تابعة للأفراد، أي أنها مرتبطة بحال الأفراد. فمن اعتاد وتكررت عنده المقارنة تتحقق الدلالة في ذهنه، لكنها غير موجودة في ذهن فرد آخر لم يعتد عليه. وأنت الذي تعرف اللغة الإنكليزية يدل عندك اللفظ الفلاني على معناه لكن أنا الذي لا أعرف هذه اللغة لا يدل ذلك اللفظ في ذهني على أي معنى. لأن العلاقة الذهنية موجودة عندك وغير متحققة عندي إذ هي رابطة وضعية واصطلاحية ومن هنا تختلف بحسب الأفراد. وعلى كل حال فالمعرفية والمعرفية والدالية والمدلولة، جميع هذه المعاني أمور ذهنية.

المعقولات الثانية الفلسفية

وأما تلك المعاني الأخرى التي نسميها بـ «المعقولات الثانية الفلسفية» فهي تختلف عن هذه المعاني، إلا أنها تماثلها في أنها ليست من سنخ المعقولات الأولية وفي أنها لا ترد إلى الذهن مباشرة من طريق الحس - سواء الحس الظاهري أم الحس الباطني - فلم ينتزع الذهن الصور منها مباشرة بل هي أصلاً غير قابلة لأخذ صورة عنها مثل الضرورة والإمكان والامتناع والعلية

والمعلولية التي أشكلت على الحسيين في مسألة العلم والمعرفة. فالحسيون الذين أرادوا الاعتماد فقط على الحس، وحسب اصطلاحنا على المعقولات الأولية، أرادوا نفي المعقولات الثانية طراً سواء كانت من هذا السنخ، أم من ذاك، باعتبار أنها لا تدرك بالحس. وقد كان نفي ذلك سهلاً لكنهم بسرعة وصلوا إلى طريق مسدود، ووقعوا في مشكلة كبرى وهي أن العلم والمعرفة لا يتحققان بتلك المعقولات الأولية فقط.

مشكلة المعرفة

وإذا كان العلم والمعرفة لا يكفي في تحققهما المعقولات الأولية، فمن أين يحصل العلم والمعرفة؟ يحصلان من ضم المعقولات الأولية إلى المعقولات الثانية - سواء كانت معقولات ثانية منطقية أم كانت معقولات ثانية فلسفية - . يجب أن تضم هذه المعقولات إلى بعضها البعض بنحو خاص ليتحقق العلم والمعرفة. أما الإشكال الذي وصل إليه أمثال كانت فهو أن هيوم قال: «أستطيع أن أطمئن بكل ما يصل إلى الذهن من خلال الحواس، لأنه طريق اتصال الذهن مع الخارج». أما ما يكون في الذهن من غير هذا الطريق فلا فرق بينه وبين الموهومات، وكل ما يأتي من غير هذا الطريق فهو من اختراعات الذهن. حينئذٍ فأي اعتبار سيكون له؟ وإذا كان له اعتبار فلا بد أن نرى قيمة لكل موهوم يخترعه الذهن.

وحينئذٍ تصل المسألة إلى طريق مسدود هام إذ - في نظرنا - لم يستطيعوا أن يخرجوا منه ويحلوا مشكلة المعرفة.

حل مشكلة المعرفة

وفتح هذا الطريق المسدود أن لا نقول بما قاله كانت من الفصل بين المجموعتين، وأن هذه مرتبطة بعالم الأعيان وتصل إلى الحواس وتلك مرتبطة بعالم الذهن، وأنهما كصاحبي رأس مال هذا يخرج من جيبه ماله

وذاك يخرج من جيبه ماله ثم يخلطانهما يريدان من المالين أن يوجدوا شيئاً. كلا، المعرفة والعلم يجب أن يكون لهما ارتباط ما مع المعلوم، فإذا كان هذا الارتباط بالمستوى الذي يقوله هيوم أي ارتباط مباشر فهو لا يكفي. لكن لو قلنا بدل أن نقول إن تلك (المعقولات الأولية) انتزعت من الخارج وهذه (المعقولات الثانية) من اختراع الذهن، لو قلنا أن ليس بمقدور الذهن أن يخلق شيئاً بنحو مسبق وأن تلك المعقولات أولية والمعقولات الثانية محمولة عليها فحينئذٍ تحل مشكلة المعرفة. أي أن المعقولات الأولية والتي هي عين الماهيات الموجودة في الخارج موجودة في الذهن أيضاً مع مواصفات وخصوصيات من حيث هي موجودة في الذهن، أي أن هذه هي تلك الأمور الخارجية إلا أنها عندما توجد في الذهن تأخذ نحواً خاصاً من الوجود وتوجد الخصوصيات لهذه الأمور التي لها مع الخارج رابطة عينية. وبعبارة أخرى، نريد أن نقول فرق بين قولنا: إن هنالك صوراً محسوسة تأتي إلى الذهن من الخارج وهناك أموراً هي من تأليف بدوي للذهن وتحصل المعرفة من خلال تركيب ما وصل من الخارج مع هذه المخترعات البدوية للذهن، [وبين أن نقول الذهن لا يخلق الشيء ابتداءً بل تأتي إلى الذهن عين الماهيات الخارجية (بمقتضى نظرية الوجود الذهني) وهذه الماهيات أو المعقولات الأولية ذات صفات وخصائص من حيث هي في الذهن، وهي التي نسميها بالمعقولات الثانية وتحصل المعرفة من انضمام المعقولات الأولية إلى المعقولات الثانوية].

فالطريق المسدود هو في ما هي القيمة التي يمكن أن تثبت لمخترعات الذهن البدوية؟ ومن أين ممكن أن يقال باعتبارها؟ وأنه لو لم تكن هذه المعقولات الأولية لم تكن تلك المعقولات الثانية. أي هذه المعقولات الأولية هي التي مكنت الذهن من إبداع المعقولات الثانوية. فحينئذٍ سيزول الانسداد إلا أن اختراعه ذلك ليس بنحو الانتزاع بل يجب أن تصل يده إليها.

كيف؟ بأن نقول: هناك شيء وماهية موجودة في الخارج ولها أحكام حسب وجودها في الخارج. وهذا الشيء وهذه الماهية الموجودة في الخارج موجودة في الذهن بوجود آخر^(١) بحيث إن له باعتبار مرتبة وجوده وضع آخر. فهذا الشيء له أحكام باعتبار وجوده الخارجي وهذا الشيء بعينه - لا شيء آخر - له أحكام باعتبار وجوده الذهني. أي تلك الأحكام الذهنية هي لذات الشيء حال كونه موجوداً بالوجود الذهني. حينئذٍ من هذا الطريق يتحقق الربط بين الذهن والخارج. عندما يرى الذهن هذه الأمور يصير مرتبطاً بالخارج أي أن الماهيات نفسها هي وسيلة الارتباط مع الخارج.

فلو لاحظتم مثلاً «الكلية» فهذه الكلية كيف ترتبط مع الخارج في عين أنها أمر ذهني؟ والكلية لا يمكنها أن تخرج من الذهن إلا أنها مع كونها في الذهن غير خارجة عنه فهي حاكية عن حال الشيء في الخارج. فتقولون مثلاً كل نار حارة، والموجود في الخارج هذا الفرد من النار وذلك الفرد من النار، وفي ابتداء الأمر تشعرون بأفراد النار وتحصل عنها صورة في الذهن ثم يتحقق وجود أرقى نسميته «النار»، وهو مفهوم قابل للصدق على هذه النار والنار الأخرى وعلى جميع هذه الأفراد. فكليته عبارة عن هذه الحالة العامة لهذا المعنى الموجود في الخارج، عموميته في الذهن لكنها عمومية ذات المعنى الموجود في الخارج ولهذا نقول: «كل نار حارة» حالته هي «كل نار» لكن ليس لدينا في الخارج «كل نار» وإنما هناك شيء خاص نشير إليه ونقول هذه نار.

ونحن وإن لم يكن لدينا في الخارج إلا هذه النار وتلك النار و... لكن الذهن من خلال «كل نار» وهذا المعنى الكلي يحكي عن هذه وتلك و... مع أن ذلك الشيء الموجود في الخارج بنحو الكثرة غير موجود في ذهني،

(١) وهنا نحصل قيمة مسألة الوجود في الذهن في باب المعرفة. فلو أنكنا الوجود الذهني لن يكون لدينا شيء في الدنيا، أي لو لم نقل بالوجود الذهني فلا قيمة لمعقولتنا الثانية أيضاً.

لأنني عندما أقول «كل نار» فلم أستحضر أي جزئي من جزئيات النار إلى
الذهن والموجود في الخارج ليس «كل نار» لكن هذا الـ «كل» هو في نفس
الوقت حاكٍ عن خاص (١).

(١) س: المسألة الحساسة في البحث قولكم «غير موجود في الخارج» إذ حيثنَّذ كيف يتحقق
الجسر بين الذهن والخارج إذا كان هناك شيء في الذهن؟.

الأستاذ: الجسر مع الوجود الذهني قائم بالمعقولات الأولية، أي أن تلك المعقولات الأولية
هي الجسر بين الخارج والذهن.

س: حسناً، ثم تقولون إن المعقولات الثانية تُحمل على المعقولات الأولية.

الأستاذ: نعم، المعقولات الثانية تحمل على المعقولات الأولية بمعنى أن المعقولات الأولية
يُحصل لها هذا الوضع في الذهن، فالماهيات لها في الخارج وضع وفي الذهن وضع آخر
لكن ذلك الشيء الموجود في الخارج والموجود في الذهن هو الماهيات أي ذات المعقولات
الأولية. ولست أدري كيف أعبر عنه، فهو مثل ما لو كان لرجل بيتان هذا بيته وذاك بيته لا
هذا يعطي مكانه لذلك ولا ذلك يعطي مكانه لهذا. لكن في هذا البيت عندما تتعقل ذلك الشيء
في الخارج فتعقله يكون بهذا النحو.

س: في نهاية المطاف يصل بنا التحليل النهائي إلى فرض أن هناك حقيقة اسمها الماهية،
وهذه الماهية كما أنها في الذهن هي بعينها في عالم الخارج في نفس الوقت.

الأستاذ: الأمر كذلك بالنظر إلى الماهية أما الوجودان فمختلفان.

س: بأن يكون أحدهما ذهني والآخر وجود خارجي.

الأستاذ: ولكل وجود وظلمه الخاص به.

س: حسناً، لكن يبقى أيضاً سؤال أساسي وهو: من أين أتت الـ «هذا عين ذاك» أي من أين
يمكن للإنسان أن يفهم أن هذه الصورة الموجودة في الذهن هي عين الموجود في الخارج؟.

الأستاذ: هذا هو بالضبط بحث أدلة الوجود الذهني، فعودوا مجدداً إلى بحث الوجود
الذهني. وأدلة الوجود الذهني، التي قلنا إن ثلاثة منها تامة قطعاً، تدل على أن «هذا عين
ذاك»، وأحد تلك الأدلة الثلاثة مسألة القضية الحقيقية التي ذكرها المصنف تحت عنوان
«للحكم إيجاباً على المعدوم». وأحدها أيضاً كلام شيخ الإشراف وكلامه هو أننا في الأساس
لا نحتاج في هذا الأمر إلى دليل وبرهان، إذ ليس العلم معنى إلا إذا كان بأن ندرك عين ماهيات
الأشياء الخارجية، فالأمر يدور بين أن نقول بالجهل المطلق أي قطع العلاقة كلياً بيننا وبين
الخارج ولا وجود لعالم خارجي وكل شيء خيال في خيال، أو نقول إن كان هناك علم فليس
معناه إلا هذا. والثالث كان رأي العلامة الطباطبائي الذي ذكرناه في بحث الوجود الذهني.

س: إذن لا مجال للاستدلال حيثنَّذ وتعود المسألة إلى كونها أمراً بديهياً.

الأستاذ: نعم، لو أن امرءاً تصور المسألة بشكل جيد لكانت بديهية. وإذا كنتم تذكرون فقد=

وعلى كل حال فالمعضلة الموجودة هنا هي أن الشيء الذي يمكننا أن

= قلت (في بحث الوجود الذهني): إننا إذا عبرنا عن مدعى الفلاسفة بتعبير آخر لقبل به الجمعي. فتارة تعبرون عن المدعى بتعبير الفلاسفة وتصير المسألة مشكلة جداً، وتارة أخرى تعبرون عن نفس المدعى بتعبير آخر يقبله الجميع حينئذ أنتم أنفسكم أيضاً تقبلون به. فتارة تعبرون عنه بالقول: «هل أنني عندما أتصور الأشياء فهذه الأشياء هي بعينها توجد في ذهني» وحينئذ يكون قبول هذا الكلام مشكلاً جداً للذهن. إذ عندما تقولون «الأشياء بعينها» يفهم منها وجود الأشياء (وتخيّل الإنسان أن وجود الأشياء يرد إلى الذهن) ولذا تقولون: كلا، إن هذا الكلام ساقط؟ إذ لم أفعل إلا أنني جلست أتصور الأشياء فكيف تأتي هذه الأشياء إلى ذهني؟ فهذا مثل أن أقول: عندما أكتب اسم الأشياء على ورقة فالأشياء بعينها تكون على الورقة، والأشياء لا ترد على الورقة، ولو قلنا: الأشياء على الورقة لكان قولاً مجازياً. لكن تارة أخرى تعبرون عن نفس المعنى بتعبير آخر يكون قبوله للأذهان أسهل فتقولون: في ذهني سلسلة من التصورات وأعتقد أنها تصورات عن العالم الخارجي، فلدي الآن صورة عن الحركة وصورة عن السكون وصورة عن الجسم والمادة وصورة عن الكمية وصورة عن الكيفية. فعلى كل حال ومهما كان الدليل فهذه التصورات موجودة في عالم ذهني، فهل هذا الذي أتصوره في عالم ذهني هو واقعاً تلك الأشياء الموجودة في الخارج، أصلاً يمكن أن تكون هناك أشياء موجودة في الخارج على ضد ما أعتقد. فأننا مثلاً أتصور الحركة موجودة لكن هل ما هو موجود واقعاً هو السكون لا الحركة؟ تقولون: نملك صورة عن المادة فهل ما تصورته له وجود أم لا، بل يمكن أن يكون شيئاً آخر لا مادة له أصلاً بل يكون مجرداً أو يكون شيئاً لا هو مادي ولا مجرد لم يرد إلى ذهني أصلاً؟ فلو عبرنا بهذا النحو فإن القبول بمدعى الفلاسفة في باب الوجود الذهني يصبح سهلاً. فنحن إذن بين نمطين من التفكير، إما أن نقول بالمطابقة بين الذهن والخارج أي أن ما عندي من معرفة وعلم عن الخارج هو واقعاً علم ومعرفة، وما عندي من صور عن المادة، القوة، الحركة، السكون، الحرارة فهذه موجودة في الخارج، وإما أن نقول: لا مطابقة بين الذهن والخارج وما عندي من تصورات لا وجود لها في الخارج، وحينئذ إما أن لا يكون هناك شيء أو إن كان هناك شيء فهو على الضد تماماً مهما خضت من تجارب ومهما أحسست ومهما قلت: لا شك في وجود الشيء الفلاني. إذ ما معنى «لا شك في وجود ذلك الشيء الفلاني»؟ معناه أن هذا الذي أتصوره موجود بعينه في الخارج وإلا فإذا بُني على عدم الوجود الذهني ففي وجود جميع الأشياء شك. لا مجال أن يقال في أي مورد من الموارد «لا شك في وجود الشيء الفلاني» أي أن تصوراتنا مجرد حالة نفسانية مثل الألم والتعب، لا قيمة لها إلا قيمة نفسانية بحيث أستطيع أن أقول إن شيئاً موجود عندي، يوجد عندي ألم لكن هل الألم موجود في الخارج؟ كلا. وعلى كل حال هذا البحث مرتبط ببحث الوجود الذهني وتقدم البحث حوله.

نعتقد أنه علم ونعتمد عليه ونرى له اعتباراً هو أن ذهننا قد نال ذلك الشيء على أساس ما، وتوصل إليه بنحو ما، وإلا فلو لم يصل إليه وكان من صنعه فلا مبرر على الإطلاق لقبوله. فالذهن جهاز لا خاصية له إلا المعرفة، وهي تعني أن تكون عنده صورة عن الواقع فإذا لم يصل إلى الواقع فكيف تكون لديه صورة عنه؟ وقلنا إن السيد الطباطبائي برهن على أنه يستحيل عدم نيل الذهن للواقعية وأن بمقدوره أن يملك صورة عن الواقعية، وهذا الأصل أصل صحيح جداً. وهيوم أيضاً قد أدرك هذا تماماً إذ تساءل «عن الداعي للاعتماد على شيء لم أصل إليه، وإنما اعتمد على حواسي لأنني أرى أنني لم آت به من قبل نفسي. فقد توصلت إلى شيء وبعد وصولي إليه تحققت هذه الصورة. مثلاً يدي لامست هنا وأحست بالحرارة أو البرودة. فإذاً أنا أقبل بهذا وغيره لا أقبل به». ونصف هذا الكلام صحيح، لكن عندما يقول «وبغيره لا أقبل» فهل يبقى أساس للعلم والمعرفة؟ حتى تلك التي نعتقد أنها علم ومعرفة ونقبل بها هل تصح مع هذه الأسس؟ لا، هناك أشياء كثيرة أخرى قبلت بها وكانت أموراً غير محسوسة. فلو أن شخصاً قال هذا الكلام (ولم يقبل بأي أمر غير محسوس) فإنه لا يستطيع القول بأي شيء، أي أصل ولا أية عليّة أو أية ضرورة. لهذا من جاء بعد هيوم والتفت إلى نقصه وإلى أنه بهذا الرأسمال الضعيف لا يتحقق معرفة وعلم، أدرك ضرورة تحصيل بقية الأسس. لكنهم عند تحصيل بقيتها سلكوا الاتجاه الخاطيء وتخللوا أن البقية عبارة عن أسس مستقلة يخترعها الذهن من عنده بلا أي اعتماد على شيء كالجسور التي تكون مصنوعة مسبقاً ثم يأتون ويضعونها في مكان ما. فبدون أن يكون هناك أي تماس بأي شكل مع الواقع الخارجي، يملك الذهن من ذاته من أول الأمر تلك الأسس. حينئذٍ هذه المخترعات الذهنية المسبقة التي لا يوجد لها أي ارتباط مع العالم الخارجي تضم إلى محمولات الحواس ومن

ضم هذين تحصيل المعرفة. وهذه هي نظرية كانت، لكنه لم يستطع حل المشكلة لأدلة لا نعيد ذكرها.

حل مسألة المعرفة بناءً على رأي الفلاسفة الإسلاميين

قلنا إن الفرضية التي نطرحها نحن (أصحاب الفلسفة الإسلامية) تحل مشكلة الفلسفة الجديدة، وهي أنه صحيح أن لدينا سنخين من المعلومات وسلسلة من المعلومات تأتي مباشرة من طريق الحواس الظاهرية والباطنية، وترد إلى ذهننا وهي التي نسميها المعقولات الأولية، وسلسلة من المعقولات والمفاهيم الأخرى التي لا تأتي من هذا الطريق. لكن هذه التي لم تأت من هذا الطريق هي أيضاً ليست من مخترعات الذهن، فليس عند الذهن أساساً مفاهيم جاهزة بل المعقولات الأولية بعد أن ترد إلى الذهن يتخذ وجودها الذهني وضعاً آخر. وقد ذكرنا أن الوجود الذهني عين الحكاية عن الخارج، هذا الوجود الذهني في حال كونه حاكياً عن الخارج يتخذ في الذهن هذه الوضعية وهي وضعية لشيء له وجود في الخارج، غاية الأمر هذه الوضعية في الذهن - فهو في ظرف الذهن يكون على شكل الحاكي عن الخارج، لكن ذلك الشيء الحاكي هو الماهية نفسها - وهذا فقط يغير نحو حكايته وتعطي الحكاية منه تعميماً. فمثلاً تقولون «كل إنسان» فأنتم عندما قلتم هذا لم تريدوا الحكاية عن أمرين أحدهما «إنسان» والآخر «كل» بحيث يكون «إنسان» يدل على شيء في الخارج و«كل» تدل على شيء آخر موجود في الخارج أيضاً. مثلاً إذا قلتم «مال الإنسان» فهنا تحكون عن شيئين أحدهما «إنسان» والآخر يحكي عن شيء آخر موجود في الخارج «مال»، وهذا بخلاف «كل إنسان» فالكلية ليست إلا توسعة في حكاية «إنسان» عن الخارج، ولو كانت هذه الكلية أمراً يضم إلى الإنسان فإنكم ستواجهون مشكلة إذا قصدتم من «كل إنسان» الحكاية عن الإنسان وعن شيء آخر وهذه المشكلة هي أن الإنسان في الخارج موجود لكن لا

وجود لشيء آخر يدل عليه لفظ «كل». لكن دور «كل» أن توسع في حكاية الإنسان عن الخارج وليس لها دور آخر، أي أن «الإنسان» ما دام في ظرف الحس موجوداً لا يمكنه أن يدل على أكثر من فرد واحد لكن إذا دخل موطن الذهن اتخذ حالة الكلية فتتسع دائرة شموله فهذه الكلية ليست إلا توسعة لهذه الشمولية. ومن هنا فإن المعقولات الثانية - محل كلامنا فعلاً في المعقولات الثانية المنطقية - في عين أنها لم تنتزع من الخارج مباشرة وفي عين أنها ذهنية هي يمكن أن تكون دخيلة في معرفتنا.

وعلى كل حال كان هذا البحث في مشكلة المعرفة وإنه ما لم تكن هناك حكاية عن الخارج فلا معرفة، فإن الذي يكون عندي مخترعاً أولاً لا يمكنه أن يكون علماً ومعرفة، ولا علم ولا معرفة من أشياء ذهنية محضة لا ربط لها بالخارج. وهذا البحث ممتاز يرفع معضلة كبرى أمام الفلسفة ولعلنا نشير إلى ذلك في البحوث الآتية. لأن البحث عندما يطرح لأول مرة ويتعرف عليه الذهن يجب أن يبقى مدة في الذهن حتى «يطبخ» وسيكون الإدراك أفضل عند تكراره.

ولنعد الآن إلى بحثنا ونكمل الكلام في المعقولات الثانية الفلسفية.

المعقولات الفلسفية الثانية

قال حكماؤنا بنوعين من المعقولات الثانية: المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية - والمعقولات الثانية الفلسفية هي في تعريفهم أعم وتشمل المعقولات المنطقية الثانية والمعقولات الثانية غير المنطقية - وبالتأكيد الأمر بهذا المقدار مجرد اصطلاح إذ نقول: اصطلاح الفلاسفة أعم من اصطلاح المناطق. ويمكننا أن نذكر اصطلاحاً للفلاسفة هو أخص بأن نجعل المعقولات المنطقية الثانية في جهة والمعقولات الفلسفية الثانية في جهة أخرى. فتكون المعقولات الفلسفية الثانية مغايرة ثم نجعل اصطلاحاً يشمل كلا النوعين من المعقولات. فهذا أمر يرتبط بالاصطلاح ولا تأثير له

في الواقع. وعلى كل حال نحن نتحدث عن الواقع والاصطلاح ليس أمراً مهماً.

والمعقولات المنطقية الثانية هي التي لا يمكن أن نجد لها مصداقاً في الخارج مثل الكلية والجزئية والموضوعية والمحمولية والمعرفية، وأمثالها. لكن هناك سلسلة أخرى من المعاني هي ليست من سنخ المعقولات الأولية لكنها تصدق في الخارج. ومعنى «تصدق» أنها بنحو ما موجودة في الخارج وتتصف بها الأشياء في الخارج مثل الضرورة والإمكان وحتى الامتناع. وماذا يعني قولنا: «إذا وجدت العلة التامة فالمعلول ضروري الوجود»؟ هل يعني أن وجود المعلول ضروري في الذهن أم في الخارج؟ قطعاً مقصودنا أنه في الخارج ضروري الوجود. العلية أيضاً من هذا القبيل فعندما نقول «ألف علة لباء» فهل هذه العلية في الذهن أم في الخارج؟ من الواضح أن العلية في الخارج. نريد القول ألف في الخارج علة لباء. الحرارة في الخارج علة الامتداد. وهناك مسائل أخرى تذكر في الفلسفة الأولى من هذا القبيل مثل القوة والفعل، إذا قلنا شيء بالقوة أو بالفعل يعني هو في الخارج بالقوة، وفي الخارج بالفعل. الوحدة والكثرة هي أيضاً من هذا القبيل. فهذه المجموعة من المعقولات تفترق عن تلك بهذا الفارق وهو أنها في ظرف الخارج موجودة لكنها في نفس الوقت ليست من سنخ الماهيات، أي الذهن لا ينالها مباشرة من طريق الحس لأنها ليست صوراً لأنواع خاصة. أي عندما نبحث في ذهننا بشكل جيد نجد بين العلية أو الوحدة وبين الإنسان والبياض فرقاً فالإنسان أمر موجود في الخارج مقابل سائر الموجودات، غاية الأمر نسميه «جوهراً» والبياض نلاحظه على أنه موجود في مقابل سائر الموجودات لكن نسميه «عرضاً»، وبعبارة أخرى الإنسان جزء من أجزاء العالم والبياض جزء آخر من الأجزاء ونملك عنه صورة في الذهن لكن العلية ليست من أجزاء العالم حتى نقول «العية شيء في الخارج»، مثل قولنا: الإنسان موجود والشجرة موجودة والحجر

لا، العلية ليست أمراً في جانب هذه الأمور وليست جزءاً من أجزاء العالم، لكن كل شيء في العالم إما متصف بالعلوية أو بالمعلولية. فالعلوية موجودة كصفة للأشياء لكن هي ليس لها وجود في مقابل الأشياء. الأشياء في الخارج، واحد أو كثير لكن الوحدة والكثرة ليست في عالم الخارج كجزء من أجزاء العالم ولهذا لم تكن هذه الأمور قابلة للإدراك الحسي، لأن حواس الإنسان تتعاطى مع أجزاء العالم أي مع تلك الأشياء التي نسميها ماهيات. حواس الإنسان لها شغل مع هذا المعدن، وهذا الحائط، وهذا الشيء الآخر، فالمعدن غير الفرش وغير الحائط. وحسي يرى هذا وله صورة عنه، وهو يحس بالحائط فله صورة عنه، وحسي الباطني يتصور كل هذه الماهيات. أما أمثال العلية والمعلولية والوحدة والكثرة فليست من سنخ الماهيات حتى يمكن إدراكها بالحس الظاهري أو الباطني.

فما هي هذه المعاني التي ليست من المعقولات الأولية التي ترد إلى الذهن من طريق الحواس والموجودة في العالم الخارجي كأجزاء منه، وليست من المعقولات المنطقية الثانية التي ليست إلا في الذهن والتي لا تتصف بها الأشياء في الخارج وإنما تتصف بها الأشياء في ظرف الذهن؟ هذه المعاني تتصف بها الأشياء في الخارج. وبعبارة أخرى يمكن القول إنها توجد في الخارج بنحو سلسلة صفات دون أن تكون أنفسها أشياء مقابلة للأشياء. وذلك مثل «الشيئية». هل الشيئية شيء من الأشياء؟ مثلاً عندما أقول الكتاب شيء فهل يعني أن الكتاب شيء والشيئية شيء آخر ضمت إلى الكتاب؟ لا، الشيئية قد لوحظت على أساس أنها صفة للكتاب دون أن يكون لها وجود في مقابل الكتاب فليس لها حتى مثل وجود العرض بالنسبة إلى وجود الموضوع. الإمكان من هذه القبيل أيضاً وجود الأشياء من هذا القبيل أيضاً. فهذه المعاني هي سلسلة معانٍ أخرى ليست من المعقولات الأولية ولا من المعقولات المنطقية الثانية. هي تلك المعاني التي أتت بها الفلسفة وحيث إنها معانٍ عامة

قال الحكماء: إن الفلسفة لا تستقيم إلا مع المعاني العامة. هذه المعاني العامة هي معاني تصدق على جميع الأشياء وبعبارة أخرى هي من أحكام الموجود بما هو موجود. وبدونها لا يمكن أن يكون عندنا فلسفة، أي لا يمكننا (مع شيء من التسامح) أن نملك علماً من المعقولات الأولية. حتى أن ذلك العلم يمكننا أن نوسعه ليشمل عدة معقولات لكن لا يمكن أن يكون لدينا معاني وأحكام نظمنا بصدقها على جميع الأشياء.

هل يمكن استخراج الفلسفة من العلم

يقولون اليوم: نبنى من العلم فلسفة. كيف يفعلون ذلك؟ العلم عمله مع المعقولات الأولية، وفي أقصى التقادير أن يكون هناك عدة مسائل علمية كل منها مرتبط بمجموعة من المعقولات الأولية نجعلها بجانب بعضها ونأخذ منها جامعاً مشتركاً. فلاحظوا مثلاً أصل «القفز» أي عندما تتصاعد كمية شيء تصل إلى مرحلة توجب اختلافاً كبيراً. هذه جميعها معقولات أولية. وإذا لاحظنا هذا الأصل في الفيزياء مثلاً في الماء نرى أنه علم لأنه تعلق بالمعقولات الأولية، وإذا طبق هذا الأصل في الكيمياء وعلم الحياة، نفهم أنه غير مختص بالموضوعات الفيزيائية ولا اختصاص له أيضاً بموضوعات علم الحياة، ولو كان مختصاً به لكان الأصل جارياً هنا وغير جارٍ هناك ولو كان مختصاً بذلك لم يجر هنا. فنستطيع هنا لا محالة القول بالجامع المشترك. إلى هذا الحد يمكننا أن نعمم القضايا لكن أقصى ما نستطيع فعله أن ننتقل من نوعين، أو ثلاثة، أو خمسة إلى جنس أعلى لكن هذا أيضاً معقول أولي وإذا انتقلنا من جنسين أو ثلاثة. إلى أعلى فنصل إلى جنس أعلى وهو أيضاً معقول أولي. والمعقولات الأولية هي في طبيعتها لا تستطيع إصدار حكم جميع الموجودات فهي في النهاية تبقى محدودة ضمن حد. لكن إذا تقدمنا من خلال المعقولات الثانية الفلسفية مرتبة واحدة، فإن حكمنا سيصدق على جميع الأشياء على حد سواء، ومن هنا فإن الفلسفة يمكنها من خلال

المعقولات الثانية أن تؤمن لنا حاجتنا الفلسفية في مقابل الحاجات العلمية . لكن العلوم ستقف في نهاية المطاف في وسيط الطريق إلا إذا صرنا - حين نصل إلى مكان ما - نلقي الكلام على عواهنه . مثلاً، مبدأ «القفز» عندما نراه صادقاً في مورد وموردين وثلاثة فنقول المبدأ «تبديل الكمية إلى كيفية» يجب أن نقبل به مبدأ كلياً شاملاً لكل عالم الوجود . لكن هذا الكلام لا يرتكز إلى أساس مثل مسألة «التكامل» أيضاً التي يطلقونها دون أي أساس .

تارة يتكلم الإنسان عن التكامل على أساس المباني الفلسفية مثل هيغل (وهذا لا إشكال فيه أي ليس كلامه بلا أسايس) . يمكن أن لا يكون مبناه صحيحاً لكن يمكنه أن يقول بالتكامل في كل العالم بناء على مبناه ، لأن هيغل وعلى أساس انتزاعاته الذهنية يستطيع أن يقول : إن كل شيء يرفع نقيضه وذلك النقيض يرفع نقيضه وذلك النقيض في النقيض ينتهي بالضرورة إلى تكامل ، فهو لم يعتمد على أصل فيزيائي أو أصل من أصول علم الحياة بل هو يقول منطقياً الأمر كذلك ويستحيل أن لا يكون كذلك . الذهن والخارج شيء واحد فإذا لم تحك التجريبيات في الخارج عن أصل التكامل يجب أن نقول إنه كذلك ، لكن ذلك الشخص الذي لم يقبل بمبنى هيغل ولم يشرع من حيث شرع هيغل بل شرع من المعقولات الأولية ووقف عندها ، ويدعي أن فلسفته فلسفة علمية ويريد مثل هيغل تعميم التكامل ، فذلك الشخص قام بعمل جزافي . ولذا على رغم ادعائهم إننا أخذنا لب فلسفة هيغل وتركنا قشورها ، نرى أن القضية على العكس قد أخذتم القشور لا اللب . أي أخذوا شيئاً هو صحيح إذا صحت فلسفة هيغل أما إذا لم تصح فلسفة هيغل فلا مجال بعد لإثبات صحة ذلك الكلام .

عود إلى أصل البحث

وعلى كل حال فالمعاني التي هي من قبيل العلية والمعلولية ، الوحدة والكثرة ، الوجود والشيئية الوجود والإمكان والامتناع التي هي ليست من

سنخ المعقولات الأولية ولا من سنخ المعقولات الأولية ولا المعقولات المنطقية الثانية، نسميها المعقولات الفلسفية الثانية. ولا شك أن للذهن البشري سلسلة من المعاني والمعقولات التي يجب الالتفات إليها. وفي فلسفة كانت وهيجل أدرجت المعقولات المنطقية الثانية والفلسفية الثانية مع بعضها في باب واحد، فبعض المقولات الاثني عشر من مقولات كانت هي من المعقولات الفلسفية الثانية وبعضها من المعقولات المنطقية الثانية. وكذلك الحال في معقولات هيجل.

تعبير الحكماء في مورد المعقولات الأولية والثانية

الآن نريد أن نرى تعبير الحكماء أنفسهم عن هذين النوعين من المعقولات الثانية وأي فرق جعلوه بينهما. هنا أتوا بتعبير ناقص إلى حد ما، لكن يجب أن نبينه بشكل جيد فإن كان لدينا بيان آخر نعرضه فيما بعد. والآن نذكر المطلوب ببيانهم والتفصيل نكله إلى ما بعد. فهم فرضوا موضوعاً ومحمولاً ويعبرون عن المحمول بالعروض ويقولون: المحمول عارض على الموضوع. ويعبرون عن الموضوع بالاتصاف ويقولون: الموضوع متصف بالمحمول. يريدون أن يفككوا بين عروض المحمول على الموضوع وبين اتصاف الموضوع بالمحمول، فاعتبروهما أمرين. ثم يقولون: إنه إذا صدق محمول على موضوع فهذا لا يخرج عن إحدى ثلاث حالات:

١- أن يكون عروض المحمول على الموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول كلاهما في الخارج فإن كان كذلك فهذا ليس من المعقول المنطقي الثاني ولا الفلسفي الثاني. وما قاله المصنف من أن هذه معقولات أولية فهو كلام صحيح لكن المعقولات الأولية لا تنحصر بهذا فلو لم يعبر بذلك كان أولى. مثاله: أن نقول «زيد قائم» فالقيام عارض على زيد فهل يعرض على الوجود الخارجي لزيد أم الذهني؟ يعرض على الوجود الخارجي.

٢- أن يكون كل من عروض المحمول على الموضوع واتصاف

الموضوع بالمحمول في الذهن وهذا هو المعقول المنطقي الثاني ، مثل الكلية التي تعرض على الإنسان في الذهن .

٣- أن يكون عروض المحمول على الموضوع في الذهن لكن اتصاف الموضوع بالمحمول في الخارج وهذا هو المعقول الفلسفي الثاني مثل أن نقول «الإنسان ممكن» .

هذه خلاصة بيان المتأخرين من الحكماء في باب المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية والذي سنوكل تفصيله إلى الدرس اللاحق .

المعقولات الثانية (٣)

كان الكلام في المعقولات الأولية والمعقولات الثانية. والذي أراه أن المقدار الذي بحث في هذا المجال لمعرفة المعقولات الأولية والمعقولات الثانية أعم من المنطقية والفلسفية كافٍ. لكن المصنف هنا عرّف المعقولات الأولية والمعقولات الثانية بنحو خاص. فلنر الآن ما هو هذا التعريف الذي ذكره ومدى صحته.

بيان المصنف في المعقولات الثانية

يبين المصنف المطلب فيقول: العارض على أقسام ثلاثة^(١):

١- عارض، ظرف عروضه وظرف اتصاف المعروض به الخارج. يقول: هذه العوارض هي المعقولات الأولية مثل أن نقول: «زيد قائم» إذ القيام عارض على زيد وهذا العروض في الخارج. وزيد أيضاً في الخارج متصف بالقيام. أي لو سئلنا: هذا القيام الذي يعرض على زيد أين يعرض؟ نقول في الخارج وإذا سئلنا في أي ظرف يتصف بالقيام لقلنا في الخارج.

(١) طبعاً، إذا لوحظت الاحتمالات العقلية فإنها يمكن أن تكون أربعة، ثلاثة منها مذكورة في المتن والقسم الرابع ليس إلا مجرد فرض غير معقول، وهو عكس القسم الثالث أي يكون العروض في الخارج لكن الاتصاف في الذهن.

٢- عارض يكون ظرف عروضه على المعروض وظرف اتصاف المعروض به في الذهن مثل الكلية التي تعرض على الإنسان. فهي تعرض عليه في الذهن إذ ليست الكلية أمراً عينياً. نعم الإنسان أمر عيني لا الكلية، وكلية الإنسان أمر ذهني فمعروض الكلية الإنسان الذهني لا الإنسان الخارجي.

٣- عارض ظرف عروضه على المعروض الذهن وظرف اتصاف المعروض بالعارض الخارج.

لدينا أشياء تعرض على معروضها في الذهن بلا عروض في الخارج لكن المعروض يتصف بها في ظرف الخارج فليس في الخارج عروض لأن العارض لا وجود له متميز عن وجود معروضه. ولو كان العروض في الخارج لكان العارض ذا وجود في الخارج وأمراً عينياً ولكان وجوده بنحو ما غير وجود معروضه ولو كان كذلك لقلنا فيه نفس الكلام الذي قلناه في القسم الأول. لكن هذه الأشياء لا وجود لها في الخارج، ومع أنها لا وجود لها في الخارج فإن المعروض في الخارج يتصف بهذا العارض. ويصعب على الذهن تقبل أن يكون الشيء في الخارج متصفاً بأمر لكن ذلك الأمر غير موجود في الخارج، يقولون إن هذا هو الواقع.

إذن، هذا هو بيان المصنف للمطلب، ثم طابقه مع أمر آخر وهو أصل منطقي.

بيان المصنف في تطبيق كل من هذه المعقولات على قسم من أقسام القضايا الثلاث

ذكروا في المنطق أن القضايا تنقسم باعتبار إلى ثلاثة أقسام: القضايا الخارجية، والقضايا الذهنية والقضايا الحقيقية. القضية الخارجية عندهم هي القضية التي حكم فيها بثبوت شيء للموضوع لكن لخصوص الأفراد التي لها تحقق فعلي في الخارج، والقضية الذهنية هي القضية التي حكم فيها بثبوت

المحمول للموضوع في الذهن أي للموضوع الموجود في الذهن، مثل الإنسان نوع أو الإنسان كلي. والقضية الحقيقية هي التي حكم فيها على الموضوع لكن الموضوع لا يختص بالأفراد الموجودة فعلاً في الخارج بل تشمل حتى الأفراد التي يفترض وجودها.

ثم جاء المصنف وقال ما يلي: القضايا التي تشكل المعقولات الأولية (أي القسم الأول من الأقسام الثلاثة التي ذكرناها) هي من نوع القضايا الخارجية. وقضايا القسم الثاني هي من سنخ القضايا الذهنية. وقضايا القسم الثالث من نوع القضايا الحقيقية.

فإذن لدينا ثلاثة أنحاء من القضايا وثلاثة أنحاء من العوارض:

١- عارض النوع الأول الذي قضيته قضية خارجية. وهذا يسمى المعقول الأولي.

٢- عارض النوع الثاني الذي قضيته قضية ذهنية. وهذا يسمى المعقول الثاني المنطقي.

٣- عارض النوع الثالث الذي قضيته قضية حقيقية. وهذا يسمى المعقول الثاني الفلسفي.

هذا هو ما ذكره المصنف هنا، وهذا الترتيب الذي ذكره لم ير عند أحد غيره، وقطعاً هو غير موجود في كلمات أمثال الملا صدرا. وقبل الملا صدرا لم يكن البحث في المعقولات الثانية واسعاً. نعم لا نريد القول إن البحث بدأ من الملا صدرا بل المقصود أنه في زمان الشيخ لم يكن لدينا بحث في المعقولات الثانية وفي كلمات الشيخ إشارة أو إشارتين، أو ثلاث إلى المعقولات الثانية ومقصوده المعقولات الثانية المنطقية (مثل ما إذا قالوا في باب موضوع المنطق: موضوع المنطق المعقولات الثانية)، لكن لم يبحث الشيخ في المعقولات الأولية والمعقولات الثانية بحثاً فلسفياً كما لم يبحث عن الفرق بين المعقولات الأولية والثانية وعن وجود نوعين من المعقولات

الثانية فلسفية ومنطقية^(١). وعلى كل حال فالمسلم به أن لا الشيخ ولا آخرون كانوا في صدد تعريف ذلك وإبداء الفرق بين المعقولات الأولية والثانية فضلاً عن أن يبينوا الفرق بهذا النحو المتقدم. والاحتمال القوي أن ما ذكره المصنف هنا قد أخذ من الشوارق أي هذا الترتيب من الشوارق^(٢). وعلى كل حال فإن هذا البيان غير صحيح من أي شخص صدر.

نعم جاء في كلمات الملا صدرا أن العروض شيء والاتصاف شيء آخر، لكن بهذا المقدار فقط. أما القول بأن لدينا ثلاثة أنحاء من العوارض أحدها ينطبق عليه المعقول الأولي وثانيها هو المعقول المنطقي الثاني والآخر المعقول الفلسفي الثاني فهذا لم يكن في كلمات الملا صدرا قطعاً.

(١) س: هل كان اصطلاح المعقول الثاني موجوداً؟.

الأستاذ: نعم لكن بمعنى المعقول الثاني المنطقي، ولم أر هذا الاصطلاح قبل الشيخ ولا أجزم أيضاً أنه لم يكن. ولعل هذا الأمر بدأ من الشيخ نفسه. ومن المقطوع به أن اصطلاح «المعقول الثاني» للمعقولات المنطقية الثانية كان موجوداً في زمان الشيخ وأيضاً أطلق هذا الاصطلاح على المفاهيم والمعاني المنطقية، وبعد الشيخ أيضاً حتى زمان الخواجه إذا أطلق هذا الاصطلاح يفهم من كلماتهم أن المراد المعقولات الثانية المنطقية، ثم شيئاً فشيئاً من زمان الخواجه فما بعد ظهر الكلام في أن لدينا نوعين من المعقولات الثانية (المنطقية والفلسفية). والخواجه أطلق على بعض المعاني الفلسفية مثل الضرورة والإمكان والامتناع في بعض الموارد المعقولات الثانية. فاعترض عليه البعض أن هذه ليست منها بل المعقولات الثانية هي مسائل منطقية فأجيبوا أن لدينا نوعين من المعقولات الثانية. لكن ليس الخواجه هو الذي قال ذلك بل هو ذكر كلاماً آخر فطرح المسألة من بعده وبدأ الحديث عن نوعين من المعقولات الثانية.

(٢) يراجع «شوارق الإلهام» المجلد الأول، ص ٧١، ٧٢ في ذيل المسألة الخامسة عشرة. وهناك يقول: «وأقول: التحقيق في هذا المقام أن يقال: العوارض على ثلاثة أقسام: عارض يكون الخارج ظرفاً لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفاً لوجوده ولكن يكون ظرفاً لنفسه كالوجود، وعارض لا يكون الخارج ظرفاً لوجوده ولا لنفسه كالكلية والأول يكون الخارج ظرفاً للاتصاف به لا محالة ويكون له ما يحاذى به في الخارج والثاني يكون الخارج ظرفاً للاتصاف به أيضاً لكن...».

إشكال على بيان المصنّف

١- هنا أولاً إشكال واضح جداً يرد على المصنّف وهو أنه جعل المقسم العارض، وعليه فإن هذه المعقولات تختص بالمعاني والمفاهيم التي تعرض على شيء آخر. أي هي تتعلق مثلاً بالأعراض الخارجية لأنها أعراض أو إذا طبقت في مورد الجوهر، وإنما تطبّق في مورد جزئي من جزئيات الجواهر كأن يقال مثلاً: العارض جزئي الجوهر، إذ هم يقولون: الجنس عارض الفصل والفصل عارض الجنس في ظرف الذهن. وعلى كل حال فالمصنّف جعل المقسم العارض والحال أن لدينا أشياء هي ليست من الأعراض^(١) على الإطلاق، فالإنسان ليس مما يعرض على شيء وليس أي من الماهيات النوعية عارضة على شيء. فهذه الماهيات في أية مجموعة تدخل؟ هل تدخل في المعقولات الأولية أم الثانية المنطقية أم الثانية الفلسفية؟ فعلى ما ذكره يقال هي ليست داخلية في أي منها والحال أننا نقطع بأنها من المعقولات الأولية، جميع الماهيات داخلية في هذه المعقولات. فلا يختص الأمر بالماهيات التي تعرض على ماهية أخرى حتى تكون من حيث هي عارض إما معقولاً أولياً أو معقولاً منطقياً ثانياً أو معقولاً فلسفياً ثانياً. هذا هو الإيراد الأول الذي يرد على المصنّف وعلى كل من جعل المقسم هو العارض، لكنه غير وارد على الملا صدرا. وبالنسبة للشيخ أيضاً قلنا إن القضية لم يطرحها أبداً بهذا الشكل.

٢- الإشكال الثاني هو أنه فكك بين الاتصاف والعروض، فهل يمكن

(١) إن أريد بالعارض ما يقابل الجوهر أو الشيء الخارج عن ذات المعروض لصح هذا الاعتراض لكن لو أريد به ما يحمل على الشيء سواء كان جزءاً من ماهيته أم كان خارجاً عنه فالظاهر أن هذا الإيراد غير وارد فالإنسان وإن كان لا يعرض على شيء آخر بالمعنى الأول لكنه يقال له عارض بالمعنى الثاني فيحمل على زيد مثلاً. وقد نبّه العلماء إلى أن العرض والعارض قد يطلقان بمعانٍ مختلفة فالعارض في باب الكليات الخمس غير العارض في باب الجوهر والعرض وهما غير العارض المقابل للذاتي (المترجم).

هذا التفكير؟ أي لو كان عندنا موضوع ومحمول مثل «زيد قائم» فهنا بين زيد والقيام رابطة «هو»، وهذه الرابطة إذا نسبناها إلى أحد الطرفين (زيد) اسمها اتصاف وهذه الرابطة الاتحادية إذا نسبناها إلى الطرف الآخر (القيام) نسميها العروض، فليس من وجود لشيئين اتصاف زيد بالقيام وهذا في الخارج والآخر عروض القيام على زيد في الخارج أيضاً. فهذان ليسا شيئين لنا في ونفكك بينهما ونقول إنه قد يكون الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن. نعم يمكن توجيهه بنحو آخر وهو أن ذلك مجرد اصطلاح وقد ذكره المصنف أيضاً في تعليقاته على الأسفار، ولعله يستفاد من كلمات الملا صدرا أيضاً هذا الشيء من أن الاتصاف والعروض اللذين يذكران في هذا المجال اصطلاحان فلا يشتبه عليك أحدهما بالآخر^(١). اصطلاحان مرتبطان يبحث الوجود المحمولي والوجود الرابط اللذين سيشار إليهما إجمالاً.

الوجود المحمولي والوجود الرابط

في تقسيمات الوجود يطرح مبحث هو أن الوجود على قسمين^(٢): وجود محمولي، وجود رابط. والوجود المحمولي هو وجود مستقل في نفسه، وجود يتعلق بماهية^(٣) أو إن لم يكن له تعلق بماهية فهو في نفسه ذو أصالة. هو الشيء الذي ننسبه إلى الموضوع أي القابل للحمل مثل أن نقول الإنسان موجود فهذا الوجود (وجود الإنسان) وجود محمولي أي وجود قابل للحمل. ففي الإنسان موجود، الشجرة موجودة، الله موجود مفهوم الوجود

(١) س: يعني ليس باعتبارين.

الأستاذ: لا، ليس كذلك. ليس اعتبارين لشيء واحد بل اصطلاحان. لا أن النسبة بين الموضوع والمحمول هي من جهة المحمول عروض ومن جهة الموضوع اتصاف بحيث يكون هذان شيئين، هاتان ليستا نسبتين بل نسبة واحدة.

(٢) وسيأتي كيف يتم هذا التقسيم في محله.

(٣) أعم من أن تكون الماهية من الجواهر أو من الأعراض. (المترجم).

قابل للحمل ويتعبير آخر هو معنى اسمي مستقل . لكن لدينا نوع آخر من الوجود لا يجعل محمولاً بل هو مجرد رابط بين الموضوع والمحمول مثل أن نقول «زيد هو قائم» فلم يحمل هنا الوجود على زيد بل حمل القيام فما هو دور «هو» هنا؟ «هو»^(١) تربط بين زيد والقيام . في بعض الأحيان يكون لدينا وجود محمولي ووجود رابط أيضاً مثل إذا قلنا «الجسم هو أبيض» فإن البياض له وجود محمولي أي له وجود مستقل ، صحيح أن وجوده عارض على الجسم لكن وجود العارض غير وجود المعروض . وعلى كل حال هو في نفسه ماهية موجودة في الخارج ننسبها إلى الجسم ، فعندما نقول «الجسم أبيض» فإن للبياض وجوداً محمولياً أي وجوداً قابلاً للحمل على الجسم وفي نفس الوقت له وجود رابط فكلمة «هو» تعبر عن الوجود الرابط بين الجسم وهذا المحمول (وليس الكلام فعلاً في أن هذا الوجود الرابط هل هو وجود خارجي أم ذهني فقط) . ففي «الجسم هو أبيض» لدينا وجود الجسم ووجود البياض ووجود رابط بين الجسم والبياض . وفي بعض الموارد الأخرى يمكن أن لا يكون للمحمول وجود محمولي . فماذا يعني أن لا يكون له وجود محمولي؟ يعني لا يكون هناك وجود للمحمول أصلاً مثل ما إذا كان المحمول أمراً عديمياً ، لكن مع ذلك هذا المحمول الذي هو عديمي نحمله على موجود فنقول هذا الموجود في الخارج متّصف بهذا العدم . فهنا لا وجود للمحمول لكن يوجد «وجود رابط» بين هذا الموضوع وهذا المحمول .

(١) تفرق الجمل العربية عن الجمل الأخرى (الفارسية وغيرها) أن الجملة لا تتم بمجرد الموضوع والمحمول بل يضاف إليها فعل ، ففي الفارسية لا تتم الجملة بقولنا زيد قائم بل يضم إليها فعل الكون «أست» أي زيد قائم يكون . وكذا في اللغة اليونانية . وعندما أريد ترجمة المنطق والفلسفة اصطدموا في اللغة العربية بعدم إبراز لفظ دال على الربط بل الربط قائم في اللغة العربية بالهيئة ، لكن اعتادوا على أن يأتوا بذكر كلمة «هو» كتعبير دال على المقصود تسهيلاً للفهم . وقد تعرض الشهيد في المتن إلى مطلب مرتبط باللغة الفارسية في الفرق بين هست وأست لم نذكره لأنه لا ينسجم مع الترجمة . (المترجم) .

مثلاً إذا لاحظنا الفقر والغنى أو العلم والجهل، فليس الجهل أمراً واقعياً يقابل العلم بل هو فقدان العلم. نحن نعلم أن فقدان لا عينية له في عالم الخارج لكن في نفس الوقت يقع صفة للأشياء فنقول «زيد جاهل» فهنا حملنا صفة عدمية على زيد وأبرزنا اتصاف زيد في الخارج بهذا الأمر العدمي، فهنا لا وجود للمحمول لأنه من سنخ العدم لكن لدينا هنا وجود رابط لأننا ربطنا بين زيد وبين هذا المفهوم العدمي.

اصطلاحاً العروض والاتصاف وعلاقتها بالوجود المحمولى والوجود الرابط:

الآن وبعد أن عرفنا الوجود المحمولى والوجود الرابط نقول: مقصودنا من الاتصاف الوجود الرابط ومقصودنا من العروض الوجود المحمولى وحيث نقول:

١- أحياناً يكون كل من العروض والاتصاف في الخارج، أي للمحمول وجود في الخارج، وظرف وجود الرابط الخارج أيضاً ومن هذا القبيل «زيد قائم».

٢- أحياناً يكون وجود المحمول في الذهن ونريد في الذهن أن نربط بين الموضوع والمحمول فيكون ظرف وجود الرابط الذهن أيضاً، مثل أن نقول «الإنسان كلي» فالكلية موجودة في الذهن والإنسان أيضاً في الذهن يتصف بالكلية، أي أن كلاً من الوجود المحمولى والوجود الرابط في الذهن.

٣- لكن أحياناً يكون الوجود الرابط خارجي لكن الوجود المحمولى غير ثابت في الخارج بل في الذهن، وهذا في المعاني والمفاهيم التي ليس لها في الخارج «ما بإزاء» منفصل عن الموضوع بل «ما بإزائها» هو عين الموضوع أي ذلك الشيء الذي هو مصداق الموضوع هو مصداق المحمول، لا بمعنى أن للموضوع مصداقاً وللمحمول مصداقاً آخر يعرض في الخارج على الموضوع، بل هو مفهوم منتزع من حاق ذات الموضوع، أي ذات الموضوع

هي بنحو يمكن للعقل أن يكثرها وينتزع منها مفهوماً آخر مثل الزوجية للأربعة، فليس لدينا في الخارج أربعة وزوجية ضمت إلى الأربعة في الخارج مثل البياض المضموم إلى الجسم، لا، بل العدد أربعة شيء ينتزع الذهن من ذاتها في الخارج معنى آخر. فهذه الزوجية ليس لها وجود وراء وجود الموضوع لكن لها في الذهن وجوداً ذهنياً مستقلاً ففي الذهن يكون تصورنا عن الأربعة غير تصورنا عن الزوجية، وحيث إن الزوجية في الخارج ليس لها أي وجود محمولي ولا وجود غير وجود الموضوع بل وجودها عين وجود الموضوع لذا نقول وجودها المحمولي فقط في الذهن، ولأننا نقول الأربعة في الخارج تتصف بالزوجية، نقول الوجود الرابط في الخارج.

الآن بعد أن اتضح لنا هذا المطلب نستطيع إجمالاً أن ندخل في سلسلة من القضايا حكم فيها بثبوت محمول لموضوع ثابت لكن المحمول ليس ثابتاً. وهذا هو ما يقولونه: «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت». ودليله هو ما ذكرنا. ولدينا من هذه الأمثلة الكثير، أي لدينا من هذه المفاهيم الانتزاعية والعدمية الكثير إذ نحكم بثبوت جميع هذه المعاني والمفاهيم لموضوعات في الخارج والحال أن هذه المعاني لا وجود لها في الخارج بل لا وجود إلا للموضوع. أي وجود الموضوع هو منشأ انتزاع هذا المعنى. وهذا هو ما نقصده من قولنا أن يكون ظرف العروض الذهن وظرف الاتصاف الخارج.

وعليه فلفظا العروض والاتصاف مجرد اصطلاحين، فإذا قلنا ظرف العروض وظرف الاتصاف فمرادنا الوجود الرابط والوجود المحمولي.

النتيجة

عندما نقرر المطلب بهذا النحو يرتفع قهراً الإشكال الثاني. لأنه كان مبنياً على أساس أن العروض والاتصاف عبارة عن ذلك المعنى العرفي الذي ندرکه، أي العروض نسبة المحمول إلى الموضوع والاتصاف نسبة الموضوع

إلى المحمول فيقال إن هذين ليسا وصفين ولا نسبتين . لكن إذا قلنا إن هذا المعنى للعروض والاتصاف هو المعنى الأصلي لكن هنا لدينا اصطلاح خاص وبحسب هذا الاصطلاح الخاص لا إشكال في أن نقول ذلك الكلام وبالتالي يرتفع قهراً هذا الإشكال الثاني . لكن الإشكال الأول الوارد على المصنّف إذ جعل المقسم هو العارض ، باق على حاله وهو تخصيص المعقولات الأولية بالعارض وهذا تعريف بالأخص .

تتمة الإشكالات الواردة على المصنّف

الأمر الآخر الذي ذكره المصنّف وإن لم يكن مطلباً مهماً، هو أنه في المعقولات الأولية تتشكل القضايا الخارجية وفي المعقولات الثانية المنطقية تتشكل القضايا الذهنية وفي المعقولات الثانية الفلسفية تتشكل القضايا الحقيقية . وهذا الكلام أيضاً ليس كلاماً دقيقاً . لأنه :

أولاً: هذا الكلام مبني على ما ذكره المصنّف أولاً من أن المقسم هو العارض . ولأنه عارض فتارة هذا العارض مع معروضه يشكّلان قضية حقيقية وأخرى قضية ذهنية وثالثة قضية خارجية . لكن على ما ذكرناه من عدم اختصاص الأمر بالعارض فلا ضرورة لتشكيل قضية ، فالإنسان معقول أولي بلا لزوم فرض قضية حتى يسأل عنها هل هي خارجية أو ذهنية أو حقيقية . نعم إذا جعلنا المقسم هو العارض فلا محيص عن فرض قضية وحيث لم نجعل المقسم هو العارض فلا ضرورة لفرضها .

ثانياً: يستفاد من ظاهر قول المصنّف : «الأول المعقود به من القضايا قضية ذهنية والثاني المعقود به منها قضية حقيقية» أن القضايا الحقيقية ينحصر تشكيلها في المعقولات الثانية الفلسفية والحال أن القضايا الحقيقية تتألف أيضاً في مورد المعقولات الأولية . مثلاً عندما نقول في المعقولات الأولية «كل نار حارة» هذه قضية حقيقية . ولو سألنا المصنّف نفسه عن هذه القضية لقال: حقيقية والحال أن كلاً من العروض والاتصاف هنا في

الخارج. أي المصنف نفسه يقبل بعدم انحصار القضايا الحقيقية بالمعقولات الثانية الفلسفية. طبعاً القضايا التي تشكل من المعقولات الثانية الفلسفية هي قضايا حقيقية. والفلسفة لما كان عملها مع المفاهيم العامة والمفاهيم العامة هي من المفاهيم التي قال عنها المصنف: ظرف عروضها الذهن لكن ظرف اتصافها الخارج، كانت القضايا الفلسفية أو التي تشكل في الفلسفة من هذا القبيل. القضايا الرياضية هي أيضاً من هذا القبيل، لأن القضايا الرياضية جميعها تشكل من المفاهيم التحليلية أي لا يكون للعروض والمعروض وجود مستقل عن الآخر بحيث يعرض العارض في الخارج على المعروض. فالقضايا الرياضية حيث كانت من القضايا التحليلية كانت أيضاً من هذا القبيل أي عروضها في الذهن وظرف الاتصاف الخارج. لكن القضايا الحقيقية لا تنحصر بمسائل العلم الإلهي ولا بالرياضيات، والمصنف نفسه يعترف بأن القضية الحقيقية موجودة أيضاً في العلوم الطبيعية، بل يقول: كل قضايا العلوم الطبيعية وكل قضية علمية قابلة للبرهان هي من القضايا الحقيقية. التجربة إذا أثبتت قضية تصير القضية حقيقية وإلا لم تكن المسألة علمية. المصنف وأمثال المصنف يقولون: كل قضية إذا كانت خارجية لا تكون علمية. لماذا؟ لأن البرهان إذا أثبتتها تصير قضية حقيقية وكل قضية ينتجها البرهان تكون حقيقية. أما القضايا الخارجية فلا تكون إلا حصيلة استقراء، أي لا يمكنها أن تكون حتى حصيلة تجربة، مثلاً إذا استقرأننا كل أهل طهران ووجدناهم مثلاً مسلمين يمكننا القول: «كل طهراني مسلم» وهذه قضية خارجية. لكن لأن هذه القضية استقرائية وليس لها منطقتان عقلانتي برهاني فلا يمكننا القول: «كل طهراني لا بد أن يكون مسلماً ويمتنع أن يكون غير مسلم» فلو أريد قول هذا لا بد من برهان والبرهان لا يشمل أمثال هذه القضايا أبداً. التجربة أيضاً إذا أريد إجراؤها وتشكيل قضية علمية منها لا بد من برهان. وقد ذكرنا مراراً أن التجربة في

نظر حكماننا غير الاستقراء وأن التجربة تعتمد على البرهان، لتوصل الأمر إلى حد تكون القضية مستندة إلى طبيعة الشيء أي تكشف العلاقة بين الأثر والطبيعة. وعندما تكتشف هذه العلاقة وندرك أن الطبيعة لها هذا الأثر وليس هو إلا أثراً لها فبمقتضى «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد» نعطي تعميماً كلياً منطقياً. إذن ما ذكره المصنف هنا أيضاً غير تام.

الشيئية والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية

الجملة التي يقولها المصنف فيما بعد هي:

فمثل شيئية أو إمكان معقول ثانٍ جابمعنى ثانٍ يشير بهذا القول إلى ذلك الإيراد الذي أوردوه على الخواجة وجوابه. ومع قطع النظر عن دفع الإيراد، هنا أمر يجب الالتفات إليه، وهو أنه قد يرد إلى ذهن الإنسان أن القاعدة تقتضي أن لا يكون لدينا أكثر من نوعين من المعقول أحدهما المعقول الأولي والآخر المعقول الثاني. والفلسفة الأوروبية مبنية على هذا الأساس إذ يقولون معقولاتنا إما مرتبطة بالخارج وعالم الأعيان وإما مرتبطة بعالم الذهن. وبتعبير المصنف هي إما أمور تمام وجودها عيني خارجي، وإما أمور وجودها ذهني لا ربط لها بعالم الخارج. وأما هذا القسم الثالث (المعقولات الثانية الفلسفية) الذي تذكرونه فما هو الدليل عليه؟ يقولون في الجواب: نحن نبين الأمر بأمثلة تتلاءم مع باب المعقولات الأولية لا المعقولات الثانية المنطقية وانظروا بأنفسكم هل هذه الأمور قسم ثالث.

المثال الأول: الشيئية

يمثلون لذلك بمفهوم الشيئية ومفهوم الإمكان. ويقولون: هل يمكن القول إن الشيئية معقول ثانٍ منطقي مثل الكلية، وهذا لازمه أن يكون

معروضها في ظرف الذهن ولا يكون معروضها الواقعيات الخارجية؟ أي هل يمكن القول إن الإنسان هو فقط في الذهن شيء أما الإنسان الخارجي فليس شيئاً؟ لا، الإنسان الخارجي شيء أيضاً كما أن الإنسان الذهني شيء، نحن لا نستطيع أن ننفي الشيئية عن الإنسان الخارجي. فالشيئية ليست من قبيل الكلية والنوعية والمسائل المنطقية التي ظرفها الذهن فقط. فإن لم يكن من المعقولات الثانية المنطقية فلننظر هل يمكن أن تكون من المعقولات الأولية مثل البياض والسواد؟ يقولون لا، هذا أيضاً لا يمكن. لماذا؟ لأن الشيئية التي تعرض على الواقعيات الخارجية، لو كانت من المعقولات الأولية لكان من اللازم أن تكون من الأعراض، إذن يجب الالتزام أن الشيئية عارض على الواقعيات في الخارج مثل البياض العارض للجسم. كيف يكون البياض عارضاً على الجسم؟ لدينا في عروض البياض على الجسم ذات الجسم وذات هذا العارض، مثل زيد والقيام إذ القيام حالة لزيد زائدة عن أصل وجود زيد. وعندما لا يكون زيد قائماً فهذا لا يؤثر في وجود زيد لكن عندما يصير قائماً يصبح ذا حالة لم تكن عنده سابقاً. الجسم أيضاً عندما يصير أبيض يصير ذا حالة لم تكن عنده مسبقاً فالجسم واقعية في مرتبة الذات تعرض عليه واقعية أخرى. فإذا دققنا جيداً نجد مقامين مقام الذات وفي مقام الذات لا بياض، ومقام العرض وفي هذا المقام لا جسم. مقامان أحدهما يعرض على الآخر. فلنتحدث الآن عن الشيئية. هل يمكن أن تكون كذلك أي أن يكون في عروض الشيئية على واقعية معينة «ألف» مقامان أحدهما مقام ذات ألف والآخر مقام الشيئية؟ إذا أريد أن تكون الشيئية معقولة أولاً يجب أن يكون لدينا هنا مقامان. وكما أنه في مقام ذات الجسم لا بياض وفي مقام العرض لا ذات، يجب أن نلتزم هنا أن لا شيئية في مقام الذات ولا ذات ألف في مقام الشيئية وحينئذ تكون ألف في ذاتها خالية عن الشيئية فيجب أن تكون لا شيء كما أن الجسم في مقام ذاته لا أبيض. فهل يمكن حينئذ أن تكون «ألف» في

مقام ذاتها لا شيء؟ كلا، بل الشيئية مفهوم عام بحيث لا يمكن سلبه عن أي شيء فكل ما تلاحظونه هو شيء. فظهر أن الشيئية منتزعة من تلك الذات لا أن للذات مقاماً وللشيئية مقاماً آخر. أصلاً لا مقام لهذه الشيئية بل هي في مرتبة الذات ثابتة لا أنها خارجة عن الذات تعرض عليها، بل ألف في ذاتها أنها شيء. قد يقال: إن ألفاً في مقام ذاتها ليست شيئاً بل الشيئية تعرض عليها. حسناً هنا نسال: هذه الشيئية التي تعرض على الذات هل هي شيء أو ليست شيئاً؟ إن قلت إنها شيء أيضاً أي ثبت لها الشيئية فنقل الكلام إلى هذه الشيئية الأخرى هل شيئيتها غير ذاتها أم لا؟ ثم نقل الكلام إلى هذه الشيئية هل هي شيء أم لا؟ تقولون أيضاً شيء إذن نفرض شيئية أخرى. وهذا يعني أن الشيء الواحد له شيئيات لا تتناهى لأنها لم تنته عند حد. إذن الشيئية - كما سنذكر فيما بعد - معنى منتزع من مقام وجود الشيء أي الوجود مساوٍ للشيئية. الشيئية والوجود مفهومان يصدقان على واحد، لا أن هناك مقام الذات ومقام وجود الذات وكل من هذين المقامين خاليان عن الشيئية فتأتي الشيئية وتعرض عليها، لا ليس كذلك. بل بمجرد أن يثبت الوجود ثبتت الشيئية. حتى أنه يمكننا القول: إن الماهية شيء أيضاً. الماهية شيء وأيضاً ليست شيئاً لأن الماهية ذات اعتبارين: أحدهما اعتبار وجودها ففي هذا الاعتبار يثبت أيضاً اعتبار الشيئية، الثاني اعتبار عدم وجودها وحينئذ لا شيئية بل مجرد مفهوم الماهية^(١).

المثال الثاني: الوحدة والكثرة

نذكر مثلاً للمعقولات الثانية الفلسفية لم يذكره المصنف وهو «الوحدة». إذ لا يمكنكم أن تقولوا: الوحدة معقول ثانٍ منطقي وأن الأشياء في الذهن تتصف بالوحدة ولا وحدة لها في الخارج، وهذا يعني أن لا كثرة

(١) سيأتي البحث حول الماهية وأمثال هذه الاعتبارات.

أيضاً لأن الكثرة مثل الوحدة، الوحدة والكثرة على نحو واحد. لكن ليس الأمر كذلك فمع قطع النظر عن الذهن هذا الشيء إما واحد أو كثير. نعم مع قطع النظر عن الذهن هو لا كلي ولا جزئي، لكن لا يمكننا القول مع قطع النظر عن الذهن هذا لا واحد ولا كثير، بل هذا واقعاً إما واحد أو كثير. وكل واحد في متن ذاته - مع قطع النظر عن الذهن - واحد. فالوحدة إذن ليست معقولاً ثانياً منطقياً. وهو أيضاً ليس مثل البياض والقيام وأمثال هذه الأعراض أي إذا كان «ألف» واحداً فليس بمعنى أن لـ «ألف» مقاماً ولوحدتها مقاماً آخر بحيث تضاف هذه الوحدة في ظرف الخارج إلى ألف. لأنه إذا كانت هذه الوحدة مضافة إلى ألف فكيف يكون ألف في مقام ذاته؟ واحد أم كثير؟ لا يمكن أن يكون في مقام ذاته بلا حكم بحيث يقال لا واحد ولا كثير، فهو بالنهاية إما واحد أو كثير. وأي منها كان فهو يعود إلى الوحدة. حتى لو كان كثيراً فهو يرجع إلى الوحدة (يعني لا يوجد شيء على الإطلاق هو في مقام ذاته خال عن الوحدة بحيث تعرضه الوحدة فيما بعد) فهذه مفاهيم عامة والمفاهيم العامة لا تحسب بهذه المقاييس. المفاهيم العامة تنتزع من حاق ذوات الأشياء. لا يمكن أن يلاحظ مرتبة ذوات الأشياء ومرتبة الواقعية دون أن تكون هذه المفاهيم ثابتة في مرتبة الواقعية بل مرتبة واقعية هذه الأشياء هي مرتبة تنتزع منها هذه الصفات.

انقسام الوجود إلى المطلق والمقيد

إن الوجود مع مفهوم العدم كلاً من إطلاقاً وتقييداً قسم كانت الفريدة الأول من كتاب شرح المنظومة - كما رأينا - مرتبطة بمسائل الوجود والعدم. وما ذكرناه إلى الآن هو مسائل الوجود، ومن الآن لدينا سلسلة مسائل هي ضمناً أيضاً من مسائل العدم.

إحدى هذه المسائل هي ما ذكره في هذا المقام وهو في الواقع تقسيم للوجود والعدم وأن الوجود على قسمين: وجود مطلق ووجود مقيد. والعدم أيضاً ينقسم إلى قسمين: عدم مطلق وعدم مقيد. مع فارق - يذكره المصنف في الشرح^(١) - إنه في الوجود ينقسم مفهوم الوجود إلى قسمين وكذلك حقيقة الوجود، أي مفهوم الوجود مطلق ومقيد وحقيقة الوجود أيضاً - بناء على أصالة الوجود القائلة بأن وجود الشيء حقيقته - مطلقة ومقيدة. وطبعاً الإطلاق والتقييد في حقيقة الوجود يختلف عن الإطلاق والتقييد في مفهوم الوجود^(٢). وأما في العدم فالتقسيم مختص بالمفهوم إذ لا حقيقة للعدم حتى تنقسم ولهذا يقول المصنف: «إننا عبرنا بـ «إن الوجود» ليعم مفهوم الوجود وحقيقة الوجود لكن عبرنا بالنسبة للعدم بـ «مع مفهوم العدم» حتى نعرف

(١) قال المصنف: «وفي تخصيص العدم بإضافة لفظ المفهوم إشارة إلى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهومه بل هي جارية في حقيقته كما هو مصطلح أهل الذوق».

(٢) س: أليست هذه تلك الحصص التي ذكرها المصنف سابقاً؟

الأستاذ: نعم، وسأعرض ذلك، هذا إلى حد ما مرتبط بتلك الحصص.

انحصار التقسيم بالمفهوم .

انقسام الوجود والعدم إلى المطلق والمقيد أو انقسام الإطلاق والتقييد إلى الوجود والعدم؟

للمصنف هنا كلام لا بد من توضيحه . فقد ذكر أن الوجود والعدم قسمان من المطلق والمقيد :

إن الوجود مع مفهوم العدم كلاً من إطلاق وتقييد قسم وهذا التعبير إلى حدّ ما يختلف عن المقصود، إذ المقصود أن الوجود على قسمين إما مطلق أو مقيد والعدم أيضاً على قسمين . أما تعبير المصنف فهو أن الوجود والعدم كلاً منهما من أقسام الإطلاق والتقييد فيصير المعنى أن المطلق على قسمين : الوجود المطلق والعدم المطلق، والمقيد على قسمين : الوجود المقيد والعدم المقيد . طبعاً هذا التعبير لن يختلف بحسب النتيجة وضرورة الشعر اقتضت ذلك وبناء عليه لا إشكال . وفي أمثال هذه الموارد كلا التعبيرين صحيحان . مثلاً نقول : العلم على قسمين : إما تصور أو تصديق، ثم نقول : التصور على قسمين : إما بديهي وإما نظري، والتصديق على قسمين : إما بديهي وإما نظري . ونحن نستطيع أن نبيّن ذلك بنحو آخر وننال ذات النتيجة فنقول : البديهي على قسمين : إما بديهي تصوري وإما بديهي تصديقي . والنظري على قسمين : إما نظري تصوري وإما نظري تصديقي . وذلك التعبير جاء في «تهذيب المنطق» بهذا النحو إذ قال : «ويقتسمان بالضرورة والاكْتساب بالنظر» فهذا التعبير يجعل التصور والتصديق مقسماً للبديهي والنظري، مع أن العادة جرت على تقسيم التصور والتصديق إلى بديهي ونظري . وعلى كل حال، لا يفترق تعبير المصنف في النتيجة والمقصود، لكن كان الحق أن يذكر المصنف ذلك في الشرح لأن أمثال هذه المطالب تذكر غالباً في الشرح .

ندخل الآن في شرح أصل المطلب ولنر المقصود من «وجود مطلق» و«وجود مقيد». ونحن أولاً نبحث في المفهوم أما البحث في حقيقة الوجود فنذكره فيما بعد.

مفهوم الوجود والعدم مطلق ومقيد في عالم التصور

يمكن أن يكون المقصود من «وجود مطلق» و«وجود مقيد» أن نأخذ مفهوم الوجود بنحو مطلق، أي لا ننسب هذا المفهوم إلى أي شيء بل نلاحظ مفهوم الوجود مجرداً عن أي تعلق فيصير مفهوماً عاماً جداً. أو نأخذ الوجود وننسبه إلى شيء مثل أن نقول وجود الأرض، وجود الإنسان. فإذا لوحظ الوجود بدون متعلق فهو «الوجود المطلق» وهو مفهوم مطلق من الوجود. وإذا لوحظ الوجود مضافاً إلى شيء فهو «الوجود المقيد» وبتعبير آخر الوجود المضاف⁽¹⁾. وقهراً يأتي هذا الكلام في العدم أيضاً إذ تارة نتصور العدم بنحو فنقول «عدم» وأخرى ننسب العدم إلى شيء خاص كأن نقول عدم العنقاء، عدم الإنسان، عدم فلان، وهذا الذي يقال له عادة العدم المضاف. هذا هو المقصود من الوجود والعدم المطلقين والمقيدتين بحسب المفهوم لكن ليس هذا هو مراد المصنف هنا، وإنما ذكرنا هذا المعنى لأنه

(1) س: الوجود المطلق هل هو مجموع الوجودات المقيدة أو وجود آخر غيرها؟.

الأستاذ: ما تذكره سيأتي في باب حقيقة الوجود ولا تأتي هذه الأمور في المفهوم والبحث فعلاً في المفهوم. وهذا مثل أن تطرح هذا السؤال بالنسبة لمفهوم البياض، أي تارة نتصور البياض بنحو مطلق دون أن ننسبه إلى أي شيء خاص، وأخرى ننسبه إلى شيء خاص مثل بياض العاج فهذا هو البياض المقيد. وهذا السؤال لا يطرح في باب المفهوم هل البياض هو مجموع هذه البيض أم لا. والبياض حيث إنه مفهوم عام يشمل جميع هذه الأمور، البياض المطلق يشمل بياض العاج ويشمل بياض الثلج والآلاف من أمثالهما.

س: يعني كلي؟.

الأستاذ: نعم كلي. هذا جزئي إضافي وذلك كلي.

س: يعني ليس كلاً في أجزاء.

الأستاذ: لا، بل كلي.

أحياناً يطلق الوجود والعدم المطلقين والمقيدين من حيث المفهوم، بهذا المعنى. وهذا المعنى مختص بعالم التصور لا دخل له بالتصديق ففي التصور مفهوم الوجود إما مطلق وإما مقيّد وكذلك مفهوم العدم - بالمعنى الذي ذكرناه - لكن لدينا عالم آخر هو عالم التصديق (فلنر ما هو المقصود من الوجود المطلق والمقيّد أو العدم المطلق والمقيّد - في عالم التصديق - بلحاظ المفهوم).

مفهوم الوجود والعدم، المطلقين والمقيدين في باب التصديق

١- الوجود المطلق والوجود المقيّد:

ففي عالم التصديق أيضاً ينقسم الوجود إلى قسمين أي عندما يقع الوجود محمولاً بقيد أنه محمول - لا مجرد تصور بلا تصديق - فله حالتان:

تارة يكون المحمول الوجود بنحو مطلق، أي نأخذ موضوعاً وننسب إليه هذا الوجود - صرف الوجود - فنقول: «الإنسان موجود». فهنا ماذا أثبتنا للإنسان؟ بماذا صدقنا؟ ما هو الشيء الذي بيّناه في الخارج؟ الوجود. لكن ليس الوجود الخاص بل الوجود المطلق أي نسبنا إليه صرف الوجود لا وجوده الخاص. وتارة لا ننسب إلى الإنسان أصل الوجود بل نفرض له الوجود ونفرغ عنه فننسب إليه وجوداً مقيّداً. فنقول: الإنسان هو عالم أو زيد هو عالم وعندما نقول زيد عالم فمرجه إلى «زيد هو عالم» وهذا يعود إلى الوجود الرابط الذي أشرنا إليه في بحث المعقولات الثانية. هذا الوجود اسمه هنا المقيّد. فهنا أيضاً نسبنا الوجود إلى الإنسان لكن لا الوجود المطلق - المطلق بمعنى المحمول والوجود بدون قيد والوجود العام - الوجود العام فرضناه ثابتاً للإنسان ثم نسبنا إليه نوع وجود خاص «الإنسان هو كاتب». فمراد المصنّف من الوجود المطلق الذي ينطبق، وفق شرحه، على الوجود العام عندما يقع محمولاً ومقصوده من الوجود المقيّد أن يفرض الوجود العام للموضوع وينسب إليه شيء آخر نحمله على الموضوع

مثل أن نقول زيد عالم أو زيد كاتب^(١).

فكيف يمكن تصوير ذلك في العدم؟.

٢- العدم المطلق والعدم المقيد:

في باب العدم المطلق والمقيد وخصوصاً العدم المقيد يمكن تصويره بنحويين: أحدهما: أنه كما أن المحمول يكون أحياناً الوجود المطلق (الوجود العام) وأخرى الوجود المقيد (الوجود الخاص)، فهنا قد يكون المحمول العدم المطلق (العدم العام) وقد يكون العدم المقيد (العدم الخاص). فهناك قلنا الإنسان موجود، وهنا نقول الإنسان معدوم، أي وقع العدم العام محمولاً وهذا هو العدم المطلق. وكما قلنا هناك زيد هو عالم فهنا نقول زيد ليس هو عالم فهنا الذي جعل محمولاً العدم الخاص ورفع ذلك الوجود المقيد يصير العدم المقيد.

التصوير الآخر أن يكون نفس العدم مقيداً لا أنه عدم شيء مقيد. فإننا تارة نقصد عدم المقيد وأخرى العدم المقيد. ففي «زيد ليس عالماً» أو «زيد ليس كاتباً» لم يكن العدم مقيداً بل هو عدم شيء مقيد أي عدم وجود مقيد. «هو كاتب» تعني إثبات وجود مقيد ونفيه رفع للوجود المقيد. وإذا أريد تقييد العدم نفسه يجب أن تكون القضية معدولة مثل «زيد لا كاتب» لا «زيد ليس بكاتب» فهنا نفس العدم هو عدم مقيد، أي هذا العدم الذي حملناه على الموضوع هو عدم خاص، حملنا عدم الكتابة على زيد، حملنا العدم المقيد على زيد. فالفاوت إذن كبير، ولهذا كان هذا من الأمور المشككة جداً للذهن وخصوصاً في المنطق أو التفكير والانتقالات الذهنية، إذ أحياناً يجعلون عدم الشيء المقيد مع العدم المقيد واحداً. ففي القضية السالبة لا يتقيد

(١) فالموجود يراد به إسناد الوجود إلى الموضوع أما كلمة عالم يراد بها إسناد وجود العلم في زيد. (المترجم).

السلب وكل قيد موجود إنما هو في المسلوب لكن في القضية المعدولة السلب هو المقيد والسلب المقيد أمر يثبت للموضوع لكن في القضية السالبة لم يثبت شيء للموضوع بل يرتفع أمر مقيد عن الموضوع. وهما اعتباران مختلفان وعملان ذهنيان مختلفان لهما نتائجهما المتباينة جداً في التفكيرات. مثلاً إذا قلنا «زيد ليس كاتباً» ففي الواقع تصورنا أولاً «زيد» و«الكتابة» وفرضناهما متحدين فتأتي «ليس» لترفع الكتابة عن زيد. فالسلب هنا ليس له دور إلا الرفع ولم يثبت شيئاً لزيد. وكل قيد موجود فهو في غير السلب فيأتي السلب ليرفع الشيء مع جميع قيوده أما السلب نفسه فهو غير مقيد ومطلق وهذا هو حال القضية السالبة^(١). لكن أحياناً أخرى لا يكون الأمر كذلك بل نثبت أمراً عديمياً لأمر وجودي لا أن نرفع شيئاً. لا نرفع لا أمراً وجودياً ولا أمراً عديمياً ونقول «زيد هو غير كاتب» فالعدم هنا فرضناه - ولو باعتبار ما - أمراً وجودياً وأثبتنا هذا الأمر الوجودي للموضوع^(٢).

(١) س: أصلاً ليس من نسبة هنا.

الأستاذ: نعم، كله رفع.

(٢) س: هل يمكن أن يكون المسلوب في القضية المعدولة مطلقاً؟

الأستاذ: ماذا يعني «المسلوب مطلق».

مثلاً نقول الآن «زيد لا كاتب» هذه الـ «لا كاتب» عدم مقيد أي المسلوب مقيد فهل يمكن أن يكون المسلوب في القضية المعدولة مطلقاً؟

الأستاذ: مثل أن نقول «زيد معدوم».

س: نعم، «زيد لا موجود».

الأستاذ: هذه عين «زيد معدوم» وهذا ممكن لكن بمحض الاعتبار. لأنه في القضايا الذهنية قد يفرض الذهن شيئاً بمجرد فرض، وأحياناً يريد الذهن أن يفرض أمراً مطابقاً للواقع. القضايا المعدولة الواقعية هي وإن كان الثابت فيها أمراً عديمياً لموضوع لكن في الواقع له شأنية الوجود لكنها لم تصل إلى حد الفعلية، أي لم تثبت عدماً محضاً بل أثبتنا أمراً وجودياً. مثلاً نقول «زيد أعمى» لكن لا نقول «الحائض أعمى». طبعاً الحائض لا يرى لكنه ليس أعمى (وهو تقابل العدم والملكية). ما الفرق بين «زيد أعمى» وبين «زيد لا يرى» و«الحائض لا يرى»؟ الفرق هو في أننا عندما نقول «زيد أعمى» يعني زيد موجود له شأنية البصر لكنه =

انقسام حقيقة الوجود إلى مطلقة ومقيدة

رأينا أن المصنّف ذكر أن هذا التقسيم كما يتم في مفهوم الوجود ومفهوم العدم كذلك يأتي في حقيقة الوجود. فحقيقة الوجود تنقسم إلى هذين القسمين. يذكرون في حقيقة الوجود عام وخاص، لكن إذا أطلقنا المطلق هنا فليس بمعنى المطلق هناك (في مفهوم الوجود) والمقيد كذلك، العام والخاص كذلك. إذا قلنا - في باب المفاهيم - «عام» أو «مطلق» فهو يعني: معنى يقبل الصدق على كثيرين والمقيد معنى دائرته محدودة بالنظر إلى الصدق على أفرادها لكن في حقيقة الوجود التي هي حقيقة وراء الذهن وعين الواقعية وذات الواقعية ومتن الواقعية، لا يصدق هذا المعنى. فلا يصدق ذلك المعنى للعام والخاص في متن الواقعية بل لا معنى له أصلاً. فإذا ذكر الحكماء في هذا المقام المطلق والمقيد أو العام والخاص فقهرأ يريدون معنى

= يفقدها، فقد أثبتنا إذن شأنية ولذا يمكن في موارد المقيد فرض الشأنية واستعداد بالقوة لكن في العدم المطلق كأن نقول «زيد لا موجود» فهذا لا شأنية لزيد حتى نقول هذا العدم بإزاء تلك الشأنية. أي أن «زيد ليس موجوداً» و«زيد لا موجود» يحكيان في الواقع عن شيء واحد، وإن كانا في نظر الذهن تصورين مختلفين ولذا لا يعتبرون هاتين القضيتين مختلفتين لأن تفاوتهما فقط بفرض الذهن.

س: في قضية «الإنسان موجود» الموضوع هو الماهية حتماً.

الأستاذ: نعم الماهية.

س: إذن القضية حقيقية.

الأستاذ: كلا، هنا لا نقول «القضية حقيقية». والاصطلاح الذي ينطبق عليها هو «القضية البسيطة» أو قضية بمفاد كان التامة. وفي القضية الحقيقية يثبت الحكم لموضوع مفروض الوجود، لكن هنا الماهية المحضة هي الموضوع. وفي القضايا الحقيقية والخارجية والذهنية كلها الحكم فيها يثبت للموضوع الموجود، غاية الأمر في القضية الذهنية يثبت الحكم للموضوع الموجود في الذهن، وفي القضية الخارجية يثبت الحكم للموضوع الموجود في الخارج، وفي القضية الحقيقية يثبت الحكم للموضوع أعم من الموجود فعلاً في الخارج مع أن الذهن يفرض له الوجود في الخارج. لكن في أمثال هذه القضايا - التي تسمى بالقضايا البسيطة - لم يعتبر الوجود في الموضوع بل الماهية هي الموضوع فقط.

آخر. وأصل هذا الاصطلاح مأخوذ من العرفاء لا الفلاسفة ومن العرفان جاء إلى الفلسفة.

إذا قالوا في باب حقيقة الوجود «الوجود مطلق» فمرادهم الوجود السعي وإذا قالوا «الوجود مقيد» فمرادهم وجود محدود، لا أن معنى «الوجود المطلق» عام يشمل أفراداً كثيرة بل معنى «الوجود المطلق» وجود له في متن الواقع سعة. والوجود المقيد يعني الوجود المحدود في متن الواقع. وبناء عليه نستطيع في باب حقيقة الوجود أن نقول «الوجود مطلق» كما نستطيع أن نقول «الوجود مقيد». فوجود الله الذي لا ماهية له «وجود مطلق» بالمعنى الذي يذكره العرفاء: «أنت الوجود المطلق». لكن وجود الإنسان لما كان وجوداً في الزمان والمكان، معلولاً لعلّة ومشروطاً بألف شرط هو وجود محدود ومشروط فإذا تحققت هذه الشرائط كان موجوداً وإلا كان معدوماً. فهو موجود في هذا الزمان غير موجود في ذلك الزمان، موجود في هذا المكان لا في ذلك المكان، موجود بهذه الشروط غير موجود مع شروط أخرى، ولذا نقول له «وجود مقيد».

هذا معنى المطلق، والمقيد في حقيقة الوجود ببيان المصنف^(١) الذي قال: الوجود إما مطلق أو مقيد، أعم من حقيقة الوجود ومفهوم الوجود. لكن في مورد العدم فقط المفهوم إما مطلق أو مقيد.

تبصرة، وجود مطلق بشرط لا، وجود مطلق لا بشرط

هنا مطلب آخر يجب الإشارة إليه ونمر عليه بتوضيح مختصر لحاجتنا

(١) إشارة إلى تعبير المصنف في متن المنظومة حيث قال:

«إن الوجود مع مفهوم العدم كلا من إطلاق وتقييد قسم»
ثم في الشرح يقول: «وفي تخصيص العدم بإضافة لفظ المفهوم إشارة إلى عدم اختصاص...» وقد تقدم.

إليه في الفصل الآتي . أحياناً يقولون «وجود مطلق»^(١) ويقصدون من المطلق: بشرط لا عن المحدودية أي وجود غير محدود أي مقيد بعدم المحدودية وهذا مختص بذات واجب الوجود . وعليه فحيث نقول: «أنت الوجود المطلق» فالمقصود من المطلق أنه بشرط لا . لكن أحياناً يقولون «وجود مطلق» ويقصدون منه «اللا بشرط» عن «شرط لا» و«شرط شيء» . لا بشرط بمعنى أنه يمكن أن يكون محدوداً ويمكن أن يكون غير محدود، مطلق عن المحدودية واللامحدودية معاً . وعندما نبحث عن أصالة الوجود أو التشكيك في حقيقة الوجود ونقول: حقيقة الوجود حقيقة مشككة، فالمقصود هذا الوجود المطلق^(٢) بمعنى لا بشرط ولذا يكون شاملاً لواجب الوجود وممكن الوجود .

اللا بشرط القسمي واللا بشرط المقسمي

ذكروا في هذا التقسيم بحثاً راقياً ولما كان بحثه آتٍ نكتفي هنا بالإشارة إليه:

ذلك أنهم قالوا: إن في المفاهيم لدينا نوعين من «اللا بشرط»: لا بشرط القسمي واللا بشرط المقسمي (وهذا من المباحث التي بحثت بعد أبي علي) . فهنا مفهوم بشرط شيء ومفهوم بشرط لا ، ومفهوم لا بشرط وهذه أقسام ثلاثة لمعنى عام ينقسم إليها . وهذا العام هو أيضاً لا بشرط عن الثلاثة . فيقع البحث في الفرق بين هذا العام مع «اللا بشرط» الذي هو قسم منه . وأطلقوا للتفريق بينهما «لا بشرط القسمي» على هذا وعلى ذلك «لا بشرط المقسمي» . العرفاء أيضاً يريدون على هذا الأساس حتى في حقيقة الوجود أيضاً أن

(١) من المباحث الواسعة جداً ما ذكره العرفاء باصطلاح والحكماء باصطلاح آخر ، ولعل العرفاء أنفسهم لهم اصطلاحات مختلفة والحكماء كذلك . وهو اصطلاح «الوجود المطلق» لأن هذه الاصطلاحات لم تستقر بعد تماماً .

(٢) وقد يعبر عنه بـ «مطلق الوجود» . (المترجم) .

يجعلوا نحوين من «اللا بشرط». أي أنه في المفهوم لدينا «مطلق» بمعنى بشرط لا ومطلق بمعنى لا بشرط فهل يمكن تصور نوعين من اللا بشرط في حقيقة الوجود أحدهما لا بشرط القسمي والآخر اللا بشرط المقسمي أم ليس ها هنا إلا نوع واحد من اللا بشرط؟ وقد طرحت هذه البحوث بالتفصيل في عرفانيات الأسفار في أواخر بحث العلة والمعلول. وعلى كل حال لا ضرورة فعلاً لهذه البحوث، والمقدار الضروري هو أن نعلم أنه إذا قلنا «الوجود المطلق» فالمقصود أحياناً من المطلق البشروط لا المنحصر بالواجب، وأحياناً يقصد أنه لا بشرط وهو المقصود في بحث حقيقة الوجود في مقابل الماهية.

الأحكام السلبية للوجود

ليس الوجود جوهرأً ولا عرض عند اعتبار ذاته بل بالعرض
لا شيء ضده ولا ما مثله وليس جزءاً وكذا لا جزء له
إذ قلب المقسم مقوماً أو القوام من نقيض لزم
يبين في هذا البحث سلسلة أحكام سلبية للوجود. وبعض مسائل هذه
الفريدة التي هي فريدة الوجود والعدم مختصة بالوجود، مثل أصالة الوجود،
وحدة الوجود، الوجود الذهني وبعضها مختصة بالعدم وستأتي فيما بعد مثل
أن المعدوم ليس بشيء، المعدوم لا يعاد، وأمثالهما. وبعضها أحكام عدمية
للوجود، فهي أحكام للوجود لكن أحكام سلبية. وفي هذا الفصل بحث
عنها.

أولاً: يجب أن نعرف أن المقصود من الوجود هنا حقيقة الوجود لا
مفهوم الوجود. والمقصود أيضاً من حقيقة الوجود المطلق لا المقيد.
والمقصود من الوجود المطلق أيضاً المطلق بمعنى لا بشرط^(١)، لا بشرط لا
أي ذلك المعنى من «الوجود المطلق» المقصود في باب حقيقة الوجود
ووحدة الوجود الذي بحثنا فيه.

(١) أي الشامل للوجود المطلق بمعنى بشرط والوجود المقيد أي بشرط لشيء. وهذا الأعم قد
يعتبر عنه بمنطلق الوجود كما اشرنا في بعض الحواشي السابقة. (الترجم).

ثانياً: يطرح هنا سؤال: هل يمكن أن يكون للوجود أحكام عدمية حتى تقولون «أحكام سلبية للوجود». والمصنف لم يطرح هذا السؤال هنا، لكن هذا هو محل طرحه. لذا نذكر له توضيحاً مختصراً. والجواب عن هذا السؤال أن الأحكام السلبية للوجود دائماً مرجعها إلى سلب السلب أي سلب شيء عن الوجود بحيث يكون ذلك الشيء مرجعه إلى السلب، مثل الصفات السلبية (أو الصفات الجلالية) لله التي هي كلها من سلب السلب^(١)، أي كل ما سلب عن الله فهو في الواقع نوع من السلب وسلب السلب إثبات فترجع جميع الصفات السلبية إلى الصفات الثبوتية. وهذا هو ما يقولونه من أن الصفات الجلالية ترجع إلى الصفات الجمالية^(٢). وهنا وإن قلنا «أحكام سلبية» لكن مقصودنا أمور، ما لم يكن في البين محدودية وعدم فلا موقع لتلك الصفات السلبية. فما لم يكن للعدم محل لا محل لتلك الصفات، وهذا لازمه أن سلب هذه الصفات إنما هو بواسطة الجوانب العدمية لهذه الأمور. مثلاً من هذه الصفات الجوهرية والعرضية، هل الوجود جوهر أم عرض أم لا جوهر ولا عرض؟

الأحكام السلبية للوجود

١- الوجود لا جوهر ولا عرض:

يقولون: الوجود لا جوهر ولا عرض، الجوهرية تسلب عنه والعرضية أيضاً. لماذا؟ كيف يمكن أن يكون الوجود لا جوهرراً ولا عرضاً؟ أنتم تعتبرون الجوهرية والعرضية أمرين حقيقيين في الخارج وتقولون: إن الأشياء التي تنقسم إلى جوهر وعرض هي أمور واقعية فواقع الأشياء إما

(١) ليصير المقصود إثبات شيء. فسلب النقص إثبات للكمال. (المترجم).

(٢) س: الله ليس ظالماً يعني الله ليس غير عادل.

الأستاذ: مثلاً، لأن الظلم أمر عدمي فنفي الظلم يرجع إلى الوجود.

جوهر أو عرض. ثم تقولون من جهة أخرى الماهية أمر اعتباري، فإذا كانت أمراً اعتبارياً وجب أن تكون الجوهرية والعرضية من الأمور الاعتبارية والحال أنكم لا تعتبرونهما كذلك^(١). وهذا الإشكال لم يوضحه المصنف ولم يوضحه حتى المحشون لشرح المنظومة. والجواب عن هذا الإشكال أننا عندما نقول: الوجود لا جوهر ولا عرض، نقصد حقيقة الوجود على إطلاقه أي مع قطع النظر عن المحدوديات التي تحصل في المراتب المتأخرة، أي البحث في مطلق الوجود. وهو في حد ذاته وقبل أن يصير الوجود مقيداً، لا جوهر ولا عرض، الجوهرية والعرضية تحصلان بعد مرتبة تقيّد حقيقة الوجود. فحقيقة الوجود في مرتبة ذاتها الأعم من الوجود بشرط لا، والوجود بشرط شيء، مطلقة. الوجود بشرط لا أيضاً الذي هو واجب الوجود هو أيضاً وجود غير محدود لكن في مراتب العلية والمعلولية، تكون من لوازمها محدودية الوجود المعلول فالوجود بعد أن يتعين والتعين مساوٍ للمحدودية حينئذٍ تكون الماهية أي يصير منشأ انتزاع الماهية، فلا ماهية في مرتبة ما قبل منشأ الانتزاع. فهنا عندما نقول: قد تخلل العدم في الوجود وعندما يصل الأمر إلى هنا نقول: الأشياء إما جوهر أو عرض أي في مرتبة تحقق الماهية الأشياء إما جوهر أو عرض، أما من حيث الوجود بذاته والوجود من حيث هو وجود أي ذلك الوجود اللا بشرط، ذلك الشيء الذي يشمل جميع مراتب الوجود، هناك نرى جميع مراتب الوجود بصورة شخص واحد (وهذا هو معنى حقيقة الوجود) فليس

(١) س: لكن نحن نجعل الوجود محمولاً على الجوهر.

الأستاذ: حسناً، نحن في كل الموارد نجعل الوجود محمولاً على الماهية، لكن قلنا إنه حيث نجعل الوجود محمولاً على كل ماهية فهذا بنفسه قضية تحليلية، أي هنا واقعية وحدانية يحللها العقل إلى ماهية ووجود وبعد ذلك يعتبر أحدهما انتزاعياً ذهنياً والآخر غير انتزاعي. فإذا كان الحقيقي هو الوجود فالماهية تكون أمراً انتزاعياً فعندما ننسب الوجود إلى ماهية فهو كأي مورد ننسب فيه أمراً حقيقياً إلى أمر اعتباري.

هنا من ماهية فلا جوهر ولا عرض^(١).

٢- الوجود لا ضد له ولا مثل:

لا ضد له، لأن ليس هناك ما وراءه ليكون له ضد. عندما يكون هناك شيئان كل منهما أمر واقعي في قبال الآخر ويكونان متنافرين يكون أحدهما ضد الآخر. لكن عندما ننظر إلى الوجود كشيء واحد فليس هناك ما وراءه ليكون ضده. كما أنه لا يمكن أن يفرض له مثل^(٢). ولهذا نقول: لا ضد للوجود ولا مثل^(٣).

٣- الوجود لا جزء له ولا كل:

الوجود لا جزء له، لأنه إن كان هناك كل تشكل من شيئين مختلفين

(١) س: إن لم يكن جوهرًا ولا عرضًا فما هي واقعيته حيثيذ؟

الأستاذ: هو نفسه ذات الواقعية.

س: لكنك سلبت الجوهرية والعرض ومناطق الواقعية الجوهرية والعرضية.

الأستاذ: لا، مناطق الواقعية ذات الوجود، مناطق الواقعية ما وراء الجوهرية والعرضية. أصلاً الوجود يعني عين الواقعية والواقعية تعني الوجود. الواقعية في بعض المراحل - المراحل الأولى - تنقسم إلى جوهر وعرض فالوجود المحدود إما جوهر أو عرض وهذه الجوهرية والعرضية تثبت له باعتبار محدوديته فالوجود اللامحدود لا جوهر ولا عرض.

س: لازم ما ذكره السائل القول بأصالة الماهية.

الأستاذ: نعم إذا اعتبرنا الواقعية منفصلة عن الوجود نكون قائلين بأصالة الماهية لكن هذه البحوث مبنية على أصالة الوجود.

(٢) س: على هذا يكون تصور العدم المطلق مشكلاً.

الأستاذ: العدم المطلق ليس شيئاً، هو مجرد أمر ذهني وليس واقعية في الخارج، هو مجرد فرض الذهن. أنتم في مقابل الوجود المطلق تصيغون مفهوماً باسم العدم المطلق ولذا يقولون: المعدوم المطلق لا يخبر عنه. المعدوم المطلق ليس بشيء، المعدوم المطلق هو اللاشيء المطلق.

(٣) وهذا البيان الذي اعتمده الأستاذ الشهيد لنفي الضدية والمثلية من أفضل البيان وأسهله وقد أخذه من استاده العلامة الطباطبائي وسيشير الأستاذ الشهيد فيما بعد إلى الأسلوب الآخر الذي اشتهر بينهم لنفي ذلك. (المترجم).

يكون كل منهما جزءاً لهذا الكل . مثلاً نقول في عالم الماهيات : الإنسان كلٌ مركب من جزأين الحيوان والناطق . وفي عالم الأعيان نقول مثلاً : الماء له جزءان الأوكسيجين والهيدروجين . لكن إذا لاحظنا حقيقة الوجود التي ليس لها ما وراء وكل ما هو غيرها هو بطلان محض (عدم) أو اعتبار محض (ماهية) فلا معنى لأن يكون للوجود جزء ، إذ لو كان له جزء لكان يعني أنه كل يتألف من شيء : يكونان غيره ولا معنى لأن يفرض له غير .

والوجود ليس له كل لأنه إذا كان له كل ، يعني أنه جزء وهناك جزء آخر فيجب أن يكون هو واقعية وأن يكون هناك واقعية أخرى يتركب منهما واقعية ثالثة والحال أنه لا يمكن فرض وراء الوجود شيئاً .

ولهذا قلنا : إن الوجود إذا لاحظناه بإطلاقه فهو ليس بجوهر ولا عرض ، لا ضد له ولا مثل ، لا جزء له ولا كل أي ليس له جزء وليس جزءاً لشيء ؛

ليس الوجود جوهرًا ولا عرض عند اعتبار ذاته بل بالعرض يعني إذا لاحظنا الوجود من حيث هو فهو ليس جوهرًا ولا عرضاً . نعم باعتبار آخر يثبت للوجود جميع هذه الأمور وذلك تبعاً للماهية . أي في مرتبة الماهية تكون الماهية إما جوهرًا أو عرضاً وإذا كانت الماهية جوهرًا فبتبعتها نصف وجودها بأنه جوهر فنقول الوجود جوهر ، الوجود عرض ، الوجود ضد ، الوجود مثل . أي في مرحلة تحقق الماهية ما يثبت للماهية من أحكام ينسب ذلك إلى الوجود بالعرض^(١) .

كلام المصنف في الأحكام السلبية للوجود

البيان الصحيح للمطلب هو بالنحو الذي عرضناه ، لكن المصنف عرض

(١) س : ذلك الوجود الذي يعرض على الماهية هو الوجود المطلق .

الأستاذ : ذلك الوجود ، «الوجود المطلق» بالمعنى المعروف في مفهوم الوجود حيث قلنا : الوجود إما مطلق أو مقيد . لكن الوجود المقيد بالمعنى الذي ذكرناه في حقيقة الوجود .

المطلب بنحو آخر أكثر ارتباطاً بالاصطلاح. مثلاً يقول المصنف: الوجود ليس^(١) جوهرأ. لماذا؟ يقول لأننا ذكرنا في تعريف الجوهر: إنه «ماهية إن وجد في الخارج وجد لا في الموضوع» فيمكن أن يعترض عليه أن هذا تعريف فقط ذكر سابقاً، وهذا التعريف للجوهر تعريف القائل بأصالة الماهية أما أنت فتقول بأصالة الوجود فيمكن أن تعرف الجوهر بتعريف آخر وتقول: الجوهر وجود ليس في الموضوع. فالقول بأن الوجود ليس جوهرأً بدليل أنه في تعريف الجوهر قيل كذا، ليس بياناً تاماً.

أو لماذا لا ضد للوجود؟ يقول: لأننا عرّفنا الضد بقولنا: الضدان أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد، وغير الوجود ليس وجوداً. لكن هذه أيضاً مناقشة لفظية ومناقشة في التعريف. وهذه الشروحات تستند إلى سلسلة تعاريف، وأمثلة هذه الشروحات - وكما يقولون هم أنفسهم أحياناً - إنما تنفع المبتدئ لأنه يدخل حديثاً في العلم فتقنعه بهذه التعريفات أما غير المبتدئ فلا يقنعون بهذا الكلام، وكذلك في كون الوجود لا مثل له لأننا قلنا في تعريف المثليين: المثلان أمران يشتركان في النوعية أي فردان من نوع واحد، والوجود لا نوع له لأنه لا ماهية له إذن لا مثل له. وهذا الدليل يستند أيضاً إلى التعريف فهو ليس برهانياً. هذه كلها تستند إلى التعريف والاصطلاح ويمكن لشخص من أول الأمر أن يعرف الجوهر بنحو آخر ويقول: إن الأشياء نراها كما يلي: بعض الأشياء وجودها في شيء آخر، حالاً في شيء آخر، وبعضها ليس وجودها حالاً في شيء آخر، وتلك التي لا يحل وجودها في شيء آخر نسميها «جوهر» والأشياء التي يكون وجودها حالاً في شيء آخر نسميها «عرض». سابقاً كان القائلون بأصالة الماهية يعبرون عن الواقعات

(١) المصنف يقول فقط «وجود» ولا يوضح أن هذا الوجود الذي نذكره هو حقيقة الوجود وأنه الوجود المطلق منها لا المقيد، وهو بالمعنى الذي قلناه أي الوجود الساري في جميع المراتب لا المطلق بشرط لا الذي يتعلق بالله.

المستقلة في الخارج بالقول: «هي ماهيات عندما توجد فهي مستقلة»، وعن الواقعيات غير المستقلة بالقول: «ماهيات عندما توجد تكون غير مستقلة». والآن بعد أن علم أن الأصيل هو الوجود نعزف الجوهر بنحو آخر لكن الواقعيات التي كنا نعرفها لم تتبدل، فنقول: الوجودات في عالم المادة والطبيعة هي على الأقل على قسمين:

١- وجودات مستقلة عن الموضوع.

٢- وجودات لا بد أن تحلّ في شيء آخر. إذن لا نستطيع الاعتماد على تعريف ذكره في الماضي^(١).

برهان المصنف على عدم الجزء للوجود

قلنا: إن المصنف لم يأت ببرهان حول المسائل التي طرحها في هذا الفصل وإنما استند إلى تعريفات واصطلاحات. ففي الوجود ليس جوهرًا ولا عرضاً اكتفى بذلك البيان البسيط الذي ذكرناه. وكذلك فعل لنفي الضد والمثل عن الوجود ونفي أن له جزءاً. فأتى بمجموعة تعريفات، لكن هذه المسألة الأخيرة - أن الوجود ليس له جزءاً - أراد أن يقيم عليها البرهان فقال في آخر الفصل:

إذ قلب المقسّم مقومًا أو القوام من نقيض لزمًا
وليبيان هذا البرهان نبين كمقدمة أنواع التركيب. وهنا مقدمات:

المقدمة الأولى: التركيب حقيقي واعتباري

يقولون: المركبات أي الأشياء التي لها أجزاء على قسمين: فبعضها

(١) س: حيث لا يأتي الإشكال من أننا قلنا إن الوجود مشكك ولكن هنا لا تشكيك بين العرض والجوهر بل التفاوت نوعي.

الأستاذ: حسنًا، بناء على أصالة الماهية التفاوت نوعي، لكن بناء على أصالة الوجود التفاوت تشكيكي، لأنه لا معنى للماهيات بهذا اللحاظ.

مركبات اعتبارية أي ليس لها في الخارج وحدة حقيقة وهذه أصلاً ليست قابلة للبحث. مثل أن نعتبر لآلة التسجيل وحدة لكن في الواقع ليس لها وحدة بل اعتبرنا الوحدة والتركيب، أي في الواقع ليس هنا من جزء ولا كل بمعناهما الواقعي لأن لا وجود للكل، بل هو كل اعتباري. وبعض المركبات حقيقية وهي التي بين أجزائها المختلفة وحدة حقيقة.

المقدمة الثانية: التركيب الحقيقي عقلي وخارجي

والتركيب الحقيقي على قسمين: عقلي وخارجي. العقلي يعني أنه ليس لدينا في الخارج تعدد بل العقل في ظرفه يحلل الشيء إلى حيثيتين مختلفتين. في الخارج لا مجال للتفكيك بينهما لكن العقل يمكنه أن يحلل ذلك، مثل تركيب الشيء من أجزاء الماهية أي الجنس والفصل. فعندما يقولون الإنسان حيوان ناطق فهذا ليس بمعنى أن الإنسان في الخارج نصفه حيوان ونصفه ناطق حتى يقال: أين هو هذا النصف الذي هو حيوان؟ وهل أن نصف بدنه الفوقاني هو الحيوان ونصفه الآخر هو الناطق أم العكس؟ هل نصفه اليمين حيوان ونصفه الشمال ناطق؟ أو مثلاً هل أعصابه ناطق وغير أعصابه حيوان؟ لا. هذا تمام وجوده حيوان وتمام وجوده ناطق، هذا الموجود في الخارج حيوان «ناطق» لا أنه حيوان وناطق.

مثال آخر: أنتم عندما تقولون: «الخطّ كم متصل ذو بعد واحد» هل يعني أن الخطّ في الخارج ثلاثة أشياء: أحدها الكمية وثانيها الاتصال وثالثها كونه ذا بعد واحد؟ أم أن هذا بتمامه كمية وبتمامه اتصال وذو بعد واحد؟ من الواضح أن هذا الشيء كم وهذا الكم متصل وهذا الكم المتصل ذو بعد واحد. العقل يحلل ذلك وإلا ففي الخارج لا أجزاء ولا تنفصل هذه الأمور عن بعضها، بل هذا هو بتمام وجوده كم وبتمام وجوده متصل وبتمام وجوده ذو بعد واحد. هذه نقول عنها أجزاء بالتحليل العقلي.

المقدمة الثالثة: التركيب الخارجي مقداري وغير مقداري

المركب الخارجي هو أيضاً بنظر الحكماء على قسمين: مركب مقداري ومركب غير مقداري. وحسب الاصطلاح لدينا كلُّ مقداري وكلُّ غير مقداري. والكل غير مقداري هو أن يكون الشيء مركباً في الخارج، يعني هناك مرتبتان وجوديتان في الخارج لكن بدون أن يمكن فصل إحدى هاتين المرتبتين عن الأخرى بلحاظ الكمية، مثل التركيب الذي يقولونه في المادة والصورة فيقولون: الجسم مركب من مادة وصورة. المادة والصورة وحدة في عين الكثرة وكثرة في عين الوحدة لا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر في شكل كمي فيقال هذا القسم من الجسم مادة وهذا القسم صورة. لكن في الواقع في عالم الخارج المادة غير الصورة، الجنس والفصل لا يوجد أي تغيير بينهما في الخارج لكن يوجد بينهما نوع تغاير لا يتمكن الذهن من التفكيك بينهما في الخارج. الصورة بتمام وجودها حالة في المادة والمادة بتمام وجودها قائمة بالصورة لكن في عين الحال علاقة الحالية والحالية موجودة في الخارج.

الأفضل أن نذكر مثلاً من الجوهر والعرض، ذكره الشيخ أيضاً. فأحياناً نقول: الشيء الفلاني حال في الشيء الفلاني مثل أن نقول: الماء حل في التراب. فهنا الحلول بمعنى النفوذ، أي كان في التراب تخللات وشقوق قد شغلها الهواء والآن الماء هو الذي شغل هذه الفراغات، أي لدينا الآن مكان للماء ومكان للتراب، مخلوطان. أو حسب قول الشيخ^(١): إذا أدخلنا مسماراً في حائط نقول المسمار حل في الحائط. وفي الواقع أن المسمار أخذ مكاناً والحائط له مكانه وسطح الحائط محيط بسطح المسمار.

(١) إلهيات النجاة: المقالة الأولى، فصل في بيان أقسام الوجود وأقسام الواحد، ص ١٠٠ طبعة

لكن أحياناً نقول: اللون حلّ في الجسم. وأفضل مثال لذلك الخشب الذي يجهز للنجار، لون هذه الأخشاب أبيض لكن في بعض الأماكن مثلاً عروقها يكون لونها بنياً. أنتم مهما قصصتم من الخشب ومهما قطعتم منها فاللون باق فليس اللون فيها مدهوناً عليها بل مهما جزأنا الخشب فسرى ذات اللون، فليس امتزاج اللون بالخشب بحيث إن اللون أخذ مكاناً وللخشب مكانه أي قسم منه لون وقسم منه خشب، بل حيث يوجد الخشب يوجد اللون، فليس مكان اللون منفصلاً عن مكان الخشب. لكن مع ذلك وجود اللون غير وجود الخشب أي ليس وجود الخشب هو عين وجود اللون ولذا يمكن أن يكون اللون بدل البني أبيض، يمكن الآن تبديل لونه لكن ليس تبديل اللون بنحو يخلو هذا المكان من لون ونضع مكانه لوناً آخر. إن علاقة المادة والصورة تشبه هذه العلاقة.

وأما الكل المقداري فهو أن يتمكن الذهن من تجزئة الشيء الواحد في الخارج إلى جزأين وعلى الأقل يفرض التقسيم فيقول: هذا الطرف نصف وذاك الطرف نصف.

توضيح برهان المصنف على أن الوجود لا جزء له

الآن عرفنا هذه المقدمات الثلاث فلنوضح برهان المصنف. يقول المصنف: يكفي أن نثبت أن الوجود ليس له جزء تحليلي كي ننفي جميع أنواع الأجزاء عنه، لأنه إن لم يكن له جزء تحليلي لا يمكن أن يكون له أي جزء. الوجود ليس له جزء تحليلي يعني ليس له جنس ولا فصل وعلاقة الفصل مع الجنس هي بنحو أن الفصل محقق للجنس^(١) أي أن الجنس أمر مبهم «قدم في الهواء» لا يمكن أن يكون له تحقق إلا في ضمن الفصل. مثلاً

(١) س: يعني مقوم له؟
الأستاذ: لا، الفصل مقسم للجنس.

نقول: «لون» اللون لا يمكن أن يوجد إلا أحمر أو أخضر أو أبيض أو غير ذلك من الألوان. العدد أيضاً لا يمكن أن يوجد بشكل خالص، أي لا وجود لشيء هو فقط عدد لكنه ليس واحداً ولا اثنين ولا ثلاثة ولا خمسة ولا... العدد فعنى مبهم إذا وجد يجب أن يكون واحداً أو اثنين أو ثلاثة... حتى يوجد⁽¹⁾. ثم يقول المصنف: إذا كان الوجود مركباً عقلياً وكان له جزء تحليلي فهو إما جنس أو فصل، فإن كان له جنس فهذا الجنس إما وجود أو غيره لا ثالث لهما وغير الوجود إما العدم أو الماهية. إن قلتم: جنس الوجود وجود. فما هو عمل الفصل؟ إن الفصل شيء به تحقق الماهية أي يعطي الوجود للجنس، والفرض هنا أن الجنس وجود فالفصل إذن يعطي ذات الجنس للجنس لا أنه يعطي الوجود للجنس. يعني هذا أن الوجود الذي يعطي الجنس يعطي ذات الجنس. فالعلاقة بين الجنس والفصل علاقة المقوم والمتقوم لا المقسم. علاقة المقسم هي أن يكون ذات الفصل غير ذات الجنس ولما كانت الذاتان متغايرتين وتلك الذات أيضاً هي غير الوجود فالفصل يعطي الوجود له فيمكن أن يكون مقسماً. أما إذا كان الجنس عين الوجود فهذا الفصل إذن أعطى الذات للجنس، أعطى قوام ذاته له لا أنه قسّمه إلى متحقق على هذا النحو وإلى أمر متحقق بنحو آخر. فلازم ذلك أن يتبدّل ما هو مقسم (أي الفصل) إلى مقوم.

(1) س: ألا يمكن أن نقول بالنسبة للوجود إنه مفهوم مبهم لا يمكن أن يتحقق إلا في أفرادها؟.

الأستاذ: لا، لا يمكن أن نقول ذلك، بل القضية على العكس، لأن الوجود بنفسه تحقق، جميع الأشياء مبهمة وتعين وتحقق جميع الأشياء بالوجود، وهذا هو الفرق بين أصالة الماهية وأصالة الوجود فعلى القول بأصالة الماهية يكون الوجود معنى كلياً مبهماً بواسطة الماهية تصير له واقعية، هيغل وأمثال هيغل يقولون هذا النحو، والقدماء وإن لم يبحثوا عن أصالة الوجود أو الماهية لكن الكثير منهم يفكر بهذا النحو. أما على أصالة الوجود فالقضية تلاحظ بالعكس ويقول القائل بها: إن كل ما تلاحظونه غير الوجود فهو معنى مبهم وتحققه بالوجود، ونحن هنا نبحث، بناء على أصالة الوجود.

وأما إذا قلنا إن جنس الوجود غير الوجود فمعناه أن حقيقة الوجود تألفت وتقومت من نقيضها وهو العدم أو من شيء في قوة النقيض أي اعتباري محض وهو الماهية. وهذا هو ما يقوله: «أو القوام من نقيض لزماً»^(١).

(١) س: في الحقيقة هذا سلب للجنس والفصل عن الوجود بالبرهان.
الأستاذ: نعم، هو كذلك.

س: والحال أننا ذكرنا في البداية أن الوجود بديهي وكذلك فإن عدم كونه ذا جنس وفصل بديهي أيضاً.

الأستاذ: نعم وهذا أيضاً صحيح. لأننا قلنا بأن الوجود بحكم أنه مفهوم بسيط لا يمكن أن يكون له جنس وتفصل، لكن كان هذا في مفهوم الوجود الذي «مفهوماً من أعرف الأشياء»، كان البحث في أنه هل يمكن أن يكون مفهوم الوجود مفهوماً ذا جنس، وذكرنا هناك أن مفهوم الوجود أعم المفاهيم فلا يمكن أن يكون ذا جنس إذ معنى ذلك أن هناك مفهوماً أعم منه. لكن البحث هنا في حقيقة الوجود، هل لها جنس وفصل أم لا؟.

س: ذكرت أن الملا صدرا قال في بعض كتبه - كتاب المبدأ والمعاد -: إذا فسرنا الجوهر بمعنى القائم بالذات فيمكن أن نقول: ذات الحق جوهر. فهل يمكننا في مقام الذات أن نقول ذات جوهر؟.

الأستاذ: صحيح، هذا الذي عرضته، نتيجته ما تذكره حضرتكم. كلام الملا صدرا هو هذا أيضاً. فنحن أحياناً نجمد عند تعريف ذكره سابقاً للجوهر: «ماهية في وجودها قائمة بالذات». فذات الحق ليست جوهرًا - بهذا المعنى - لكن أحياناً نقول: الجوهر هو القائم بذاته ويشمل الوجود فذات الله حينئذٍ يمكن أن نعتبرها جوهرًا بهذا المعنى.
س: يمكننا أن نقول جوهرًا!.

الأستاذ: نعم يمكننا ذلك بالمعنى المذكور. هنا أيضاً كذلك وتلك الجوهرية التي نسلبها هنا هي شيء أخذت الماهية في تعريفها. طبعاً لما كان البحث هو في الجوهر الذي عرفناه إلى الآن والذي على أساسه نعتبر بعض الأشياء جواهر وبعضها أعضاضاً. فعندما نقول: حقيقة الوجود لا جوهر ولا عرض، فالمراد الجوهر بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء جواهر، لأن تلك أحكام مراتب حقيقة الوجود. يعني ما ذكره إلى الآن بالنسبة للجوهر والعرض - الذي ذكره القدماء للماهية - بناء على أصالة الوجود يصدق على بعض مراتب الوجود.

س: لفظ «التجوهر» ماذا يعني؟ هل المقصود الماهية أم الوجود؟.

الأستاذ: هذه من الكلمات التي لها اصطلاحان: فأحياناً يقولون «تجوهر» ويعني الجوهرية مقابل العرضية وأحياناً أخرى يقولون «تجوهر» ويقصدون عين الذات، وما يقع في فلسفة الغرب من خلط كبير بين الجوهر والذات فهو ناشئ من هذا. وقد كان هذا الاشتباه أيضاً موجوداً في مرحلة من العصر الإسلامي عندما ترجموا المتون اليونانية لكن فيما بعد=

تشخصت الأمور. ولعل علة هذا الخلط والاشتباه أن هذه الاصطلاحات لم تكن متميزة بشكل واضح في فلسفة اليونان.

ابتداءً يجب تشخيص هذين الاصطلاحين في باب العرض فيتشخص الأمر في باب الجوهر. ذكرنا في السابق أن كلمة «عرض» تارة يستعملونها في باب المقولات وإذا استعملت في هذا الباب فإنها تكون في قبال الجوهر بالمعنى المصطلح، فيشمل العرض الكم والكيف. . . أي المقولات التسعة المعروفة. ولازم ذلك أن يكون الجوهر مقولة في مقابل الأعراض. والجوهر والعرض بهذا المعنى ليسا من الأمور النسبية أي ليس الأمر أن الشيء إذا نسب إلى شيء كان جوهرًا وإذا نسب إلى شيء آخر كان عرضاً؛ فَمَا هو عرض عرض، وما هو جوهر جوهر. لكن تارة أخرى نقول «عرض» ونقصد به الشيء إذا قيس إلى شيء آخر ليس ذاتياً له، والتعبير الأفضل «عرضي». أي هذا الشيء إذا قيس إلى شيء آخر ليس ذاتياً له، فهذا الشيء عرضي، لكن يمكن إذا قيس إلى آخر كان ذاتياً أي هو أمر نسبي^(*).

مثلاً الناطق ذاتي للإنسان لكنه ليس ذاتياً للحيوان بل عرضي له. هو ذاتي للإنسان لأنه جزء منه وليس ذاتياً للحيوان لأنه ليس جزءاً منه بل الحيوان والناطق كلاهما جزء الإنسان. لتحدث عن الكمية، فالكمية ذاتية للخط لكنها ليست ذاتية للاتصال بل عرضية له، لأن الكمية جنس والاتصال فصل. ففي الناطق الذي هو جوهر صدق العرضي والذاتي، وفي الكمية أيضاً التي هي عرض صدق الذاتي والعرضي. إذن اصطلاح الجوهر والعرض مغاير بالكلية لاصطلاح الذاتي والعرضي، لأن الذاتي والعرضي نسيبان ففي الجواهر لدينا ذاتي وعرضي وفي الأعراض أيضاً لدينا ذاتي وعرضي. فإذا اتضح الاصطلاح في باب العرض والعرضي نقول في الجوهر الأمر كذلك - طبعاً هذا الاصطلاح في مورد الجوهر قليل جداً -: فأحياناً يقال «جوهر» والمقصود الجوهر في مقابل العرض. وأحياناً يقال «جوهري» لهذا الشيء فالمراد أنه ذاتي له ففي الجوهر يستعمل هذا الاصطلاح وفي العرض يستعمل أيضاً. وكلمة التجوهر تارة تستعمل بمعنى «كون الشيء جوهرًا» مثل التعبير بالتجوهر في الإشارات وتارة تستعمل بمعنى «كونه جوهرياً» أي ذاتياً.

س: هذا التعبير موجود في المنطق في باب التعريف والسيد شريف يقول في «الكبرى» أي شيء هو في جوهره.

الأستاذ: أحسنت، فما ألفت هذا المثال الذي أتيت به. الجوهر هنا يعني ذاتي، أي شيء هو في جوهره يعني أي شيء هو في ذاته، فهذا يستعمل في الجوهر والعرض، لأن المقصود =

(*) س: في اللغة الأجنبية الأمر كذلك. أي العرض مقابل الجوهر والعرضي مقابل الذاتي.

الأستاذ: لكن في هذه الترجمات التي تحصل في الفارسية الأغلب اشتباه أحدهما بالآخر.

= من الجوهر هنا الذات وهذا نفسه نموذج عن أن هذا الخلط موجوداً في الاصطلاحات القديمة والمعنى يفهم من القرائن.

س: يقال إنه في فلسفة أرسطو أيضاً تستعمل «الجوهر» في معنيين، تارة يستعمل الجوهر بمعنى الماهية الكلية في مقابل الأعراض وتارة بمعنى ذات الفرد.

الأستاذ: هذا هو ما ذكرته الآن، وذلك الفرد قد يكون جوهرأ وقد يكون عرضأ.

س: يعني فرد هو على كل حال مشخص.

الأستاذ: الفرد مشخص فلا يفترق الأمر بين كونه جوهرأ أو عرضأ. العرض أيضاً له فرد مشخص فكما يمكن القول عن هذا الجسم إنه فرد من الجسم كذلك يياض هذا الجسم يمكن القول «إنه فرد من البياض».

س: وبهذا المعنى يصير جزئياً.

الأستاذ: نعم، كل فرد جزئي. وبناء عليه هذا الاصطلاح لم يكن في بداية الأمر محدداً وهذا كان سبباً لعدم تعين الاصطلاحات فيما بعد أيضاً. ففي اصطلاح الفلسفة الإسلامية لا يقال للذاتي جوهر بل يقولون جوهرى، ففي كل مورد يريدون فيه القول إن هذا الشيء ذاتي لهذا الشيء يستعملون كلمة جوهرى ويقولون «هذا جوهرى له» كما أنه قد تحدد اصطلاح العرض والعرضي شيئاً فشيئاً مع مرور الزمان فأطلقوا العرض على المقولات وأطلقوا العرضي في باب «إيساغوجي» أي الكليات الخمس. فالعرض صار يطلق مقابل الجوهر والعرضي مقابل الذاتي.

س: حينئذ يكن معنى «كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات» «كل عرضي ينتهي إلى ذاتي».

الأستاذ: نعم.

س: أرسطو عنده شيء آخر باسم «الصورة الجوهرية» وهو موجود في المدارس الأوروبية.

الأستاذ: نعم، وهذه هي الصورة النوعية فهؤلاء يقولون للصورة النوعية «الصورة الجوهرية» أيضاً.

س: نعم أعتقد ذلك.

منشأ كثرة الوجود

بكثرة الموضوع قد تكثرا
المميز إما بتمام الذات
وكونه مشككا قد ظهرا
أو بعضها أوجا بمنظمات
بالنقص والكمال في المهية
أيضاً يجوز عند الإشراقية

وحدة الوجود وكثرة الوجود

هذا البحث، بحث تكثر الوجود هو النقطة المقابلة لبحث وحدة الوجود. ونحن عندما بحثنا في حقيقة الوجود - تلك الحقيقة المطلقة بمعنى لا بشرط - قلنا إن الوجود حقيقة واحدة (يقابله القول بتباين الوجودات أي كل وجود مغاير ومباين بالذات للوجود الآخر وليس بينهما أي وحدة وسمية). وما ذكرناه هناك فهو في الواقع نوع وحدة سنخية، أي ليس الأمر أن الحقيقة الموجودة في هذا الشيء التي هي عين واقعيته، مغايرة في الذات مع واقعية أي شيء آخر. الواقعية في جميع الأشياء سنخ واحد وحقيقة واحدة، لكن مع أن الجميع سنخ واحد وحقيقة واحدة، نجد أن لها تعلقاً بشيء نعتبر عنه بالماهية، وتعلقاً بشيء آخر نعتبر عنها بماهية أخرى. والغرض أن الوحدة التي ذكرناها هناك - أي في باب وحدة الوجود - وحدة سنخية. طبعاً هذه الوحدة السنخية لا تنافي نوع وحدة شخصية أيضاً، أي أننا نستطيع أن نلاحظ جميع مراتب الوجود بمنزلة الشخص الواحد مع حفظ المراتب واختلافها.

وحدة الوجود العرفانية ووحدة الوجود التشكيكية

ما ذكرناه الآن كان مرتبطاً بما مضى حيث طرحنا في باب الوحدة حقيقة الوجود. وذكرنا هناك أن بعض القائلين بالوحدة في حقيقة الوجود لا يقبلون أي كثرة فيها. وبهذا المعنى تقريباً وحدة الوجود العرفانية، أي أن العرفاء وعلى الأقل في بعض نظرياتهم في باب وحدة الوجود يبدون هذا الرأي، فيرفضون أية كثرة في حقيقة الوجود من حيث إنها حقيقة الوجود وبناءً عليه يعتقدون أن حقيقة الوجود تساوي ذات الحق وكل ما وراء ذات الحق هو بمنزلة شؤون وصفات الحق مع نوع اعتبار في مورده. يعني هو باعتبار الإضافة يصير اسماً وصفة. وهذه الماهيات والأمر ترجع جميعها إلى كونها من شؤون الحق تعالى أو أنها أمور موجودة في مرتبة ذات الحق تعالى بنحو الوجود العلمي. هذه النظرية هي نظرية وحدة الوجود العرفانية في شكلها الغليظ جداً^(١).

لكن بعضاً آخر ممن يقولون بوحدة حقيقة الوجود يقولون بنوع كثرة فيها أيضاً وحسب الاصطلاح يعتقدون بوحدة الوجود التشكيكية فتكون الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة.

المصنف وأمثال المصنف لا يقولون بوحدة الوجود بالنحو العرفاني بل يذهبون إلى نوع من وحدة الوجود لا تباين نوع كثرة. الوحدة في الكثرة

(١) المكاتبات التي جرت بين الشيخ محمد حسين الأصفهاني الغروي المعروف بـ «الكمباني» والسيد أحمد الطهراني الكربلائي، القيمة جداً والتي طبعها الإشتياني في مجلة «جاويدان خرد» كانت في مجال وحدة الوجود. السيد أحمد رجل عارف ويفكر بطريقة عرفانية والشيخ محمد حسين يفكر بطريقة حكمانية. الشيخ محمد حسين من أنصار وحدة الوجود المشككة بالنحو المطروح في كتب الفلسفة مثل المنظومة والأسفار وغيرهما، والسيد أحمد من أنصار وحدة الوجود العرفانية التي ذكرناها، ولعله قد بحث في هاتين المسألتين في هذه المكاتبات أكثر من أي مكان آخر.

س: التشكيك في الوجود يعني التشكيك في مظاهر الوجود.

الأستاذ: نعم، في الحقيقة التشكيك في المظاهر.

والكثرة في الوحدة. ومن هنا لا مغايرة بين الفصلين أي الفصل الذي تحدثنا عنه سابقاً والمتعلق بوحدة الوجود والفصل الذي نتحدث عنه هنا المتعلق بكثرة الوجود. والمقصود من هذا التكثر تكثر الحقيقة الواحدة حيث يكون التكثر في عين الوحدة. فعندما يريدون تفهيم المطلب للمبتدئ عبر مثال يمثلون بنور الشمس. نور الشمس في ذاته أمر واحد لكن عندما يضرب على الزجاجات المختلفة تحصل كثرة بتبع الزجاجات، أي ليست كثرة في ذاته بل حصلت من القابليات (وسنبحث عن هذا الأمر).

الكثرة طولية وعرضية

يقول المصنف: للوجود نوعان من الكثرة (لا يعبر^(١) بهذا التعبير لكن هذا هو ما يقصده، غاية الأمر عبر عن ذلك بتعبير آخر):

١- كثرة بتبع الموضوع أي الماهيات^(٢)

مثلاً، وجود الإنسان غير وجود الفرس لأن هذا وجود الإنسان وهذا وجود الفرس، أي لو لم يكن الأمر كذلك لم يكن هذا وجود الإنسان وذاك وجود الفرس، ولو لم تكن هاتان الماهيتان بل كانت ماهية واحدة فاللازم إما أن يكون وجود الإنسان أو وجود الفرس. لكن هنا الوجود وجودان وجود الإنسان غير وجود الفرس لأن متعلق هذا الوجود هنا الإنسان ومتعلقه هناك الفرس. والأفضل أن نذكر مثلاً آخر من هذه الأمثلة العادية الرياضية. مثلاً، لدينا «وجود الدائرة» ووجود آخر باسم «وجود المثلث» فلأن المثلث هو في ذاته غير الدائرة وكذا العكس فلا يمكن أن يكون وجود الدائرة عين وجود المثلث. وفي مقام التشبيه تقوم الماهيات بدور القابليات فكما أن القابليات

(١) لم يرد هذا التعبير في الشعر لكنه في الشرح قال: «إن في الوجود كثرتين». (المترجم).

(٢) المقصود من الموضوع هنا الماهيات والمصنف نفسه ذكر أن المراد بالموضوع في مقابل المحمول أي الموضوع الذي يحمل عليه الوجود هو الماهيات.

هي منشأ تكثر المقبولات فالماهيات أيضاً منشأ تكثر الوجود. مع أن المقبول يمكن أن يكون في ذاته شيئاً واحداً لكن باعتبار تعدد القابليات تحصل له كثرة وتعدد. ولذلك مثل في القرآن وإن كان المثل ذكر لقصد آخر لكنه نظير ما نحن فيه. نقول: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾^(١). هذا نوع كثرة بحيث لولا الماهيات لا توجد هذه الكثرة لكن لما كانت الماهيات موجودةً فالكثرة موجودة. إذن هم يريدون القول إن الماهيات تلعب دور القابليات. هذه كثرة هي في الواقع كثرة عرضية.

٢- نوع آخر من الكثرة الطولية

ويعتبر آخر الكثرة التشكيكية. والكثرة بتبع الماهيات ليست تشكيكية. مثلاً وجود المثلث لا يفترق عن وجود الدائرة لا بالأشدية بحيث يكون أحد الوجودين أقوى وأشد والأخر أضعف، ولا بالأولوية بأن يكون وجود هذا أولى من ذلك، أو الأسبقية والتقدم والتأخر فهذه المسائل غير موجودة في البين بل وجودان في عرض واحد وإنما لاختلاف القابليات حصلت الكثرة. أما الكثرة الطولية فليست كذلك، بل منشأ هذه الكثرة كونها في طول بعضها البعض وفي مراتب مختلفة ولعلاقة العلية والمعلولية - التي هي منشأ هذه التكثرات - . فهذه الكثرة هي باعتبار أن العلة بحسب ذاتها متقدمة على المعلول والمعلول لا يمكن أن تكون مرتبة وجوده في عين مرتبة العلة، (لأن وجود المعلول وجود هذا المعلول وفي هذه المرتبة يكون الوجود والخصوصية شيئاً واحداً). فالعلة إذن في مرتبة والمعلول في مرتبة متأخرة عنها. فبأي شيء اختلف وجودا العلة والمعلول؟ الاختلاف في أن هذا متقدم وذاك متأخر، هذا أشد وذاك أضعف. فهذه إذن كثرة أخرى.

والمصنف هنا لم يسم الكثرة الثانية ولم يقل «في أن تكثر الوجود

(١) الرعد: الآية ١٧.

بالماهيات وبالتشكيك» مع أن هذا مراده. وقال في الحاشية: إحدى هاتين الكثرتين روحانية والأخرى ظلمانية - وإن الكثرة التشكيكية يرجع ما به الاختلاف إلى الوجود فلذا تسمى بالكثرة النورانية. والكثرة بتبع الماهيات لأنها ناشئة من اختلاف الماهيات تسمى بالكثرة الظلمانية - وبناءً عليه لم يسمّ الجميع بالكثرة. فقال^(١): «في أن تكثر الوجود بالماهيات وأنه مقول بالتشكيك^(٢). فلم يقل: «للوجود تكثران: تكثر بالماهيات وتكثر بالطولية أو بالتشكيك» والحال أن هذا هو المقصود لكنه لم يعبر عنه بهذا التعبير. ثم يقول المصنف: نحن وإن لم نعتبر بهذا التعبير لكن عبرنا بما يفهم منه الكثرتان ولذا عندما يبدأ بالمطلب يقول:

الميز إما بتمام الذات أو بعضها أو جا بمنظمات

التكثر مساوٍ للتمايز

الآن يجب أن نرى ما هو منشأ التكثر. يقولون: إن التكثر مساوٍ للتمايز والتمايز يساوي التكثر، لأنه إذا لم يكن من تمايز فلا اثنية ولا تعدد؟ أي هل نستطيع أن نفرض تعدد شيئين مع كونهما واحداً من كل الجهات ودون أن يكون هناك جهة تمايز بينهما. (طبعاً الحديث عن التمايز في الواقع ونفس الأمر لا أن نستطيع فصل أحدهما عن الآخر. نحن أحياناً نرى فردين قرب بعضهما البعض من بعيد فلا ندرك أن هذا هو حسن أم حسين؟) محال أن يكون ذلك. فالاثنية تقتضي أن يفترقا على الأقل بأمر واحد وإن اتحدا في ألف شيء، وإلا فمحال. الآن يمكن أن تلاحظوا شيئين متساويين مائة بالمائة

(١) أي في عنوان البحث.

(٢) س: ما هي هذه الواو في قوله «وأنه مقول بالتشكيك»؟

الأستاذ: أي أننا سنذكر مطلبين هنا.

س: هل هي واو التفرع؟

الأستاذ: لا، يريد أن يقول: لدينا هنا مطلبان.

وأن تقولوا لا فرق بينهما على الإطلاق، وأين هو الفرق؟ الفرق في أن أحدهما موجود هنا والآخر موجود هناك. الآن هذان الأمران الموجودان هنا يختلف وضع أحدهما عن الآخر. هذا بإشارة حسية له نسبة ووضعية مع الآخر وذاك له نسبة أخرى. هذا يشغل مكاناً خاصاً وأحاطت به أجزاء من الفضاء والآخر شغل مكاناً آخر وأحاطت به أجزاء أخرى من الفضاء، أو مثلاً هذا في زمان وذاك في زمان آخر، أو مثلاً هذا مأخوذ من معدن وذاك مأخوذ من معدن آخر. آلاف الفروق بينهما. وإن لم يكن فرق بين شيئين فكأننا واحداً في الزمان والمكان والوضع. . . فهذان ليسا شيئين. إذا فرضنا هذين الحجرين مثلاً واحداً في جميع الأشياء في النسب والعلاقات والمواد والصور فهذان ليسا شيئين، تخيلتهم أنهما شيان، فرضتموهم شيئين ولكنهما في الواقع شيء واحد. التكثر يساوي التميز والتمايز^(١).

أنحاء التمايز والتكثر

التمايزات التي توجب التكثر أو تكون عين التكثر هي بأحد الأنحاء التالية:

(١) س: هذه المسألة هي تقريباً بديهية.

الأستاذ: نعم بديهية.

س: في الأمور الانتزاعية العقلية الأمر كذلك؟

الأستاذ: نعم.

س: يعني مثلاً. هل لا يمكننا القول في الرياضيات. إن الألف شيان أحدهما عين الآخر؟

الأستاذ: لا، هما مثلان لا أن أحدهما عين الآخر. وهذا الذي تقوله: «عين بعضهما» فالمراد في مثل هذه الموارد «مثل بعضهما». دائماً نحن نعتبر «التماثل» و«الاتحاد» أمراً واحداً.

س: لا، بل عين بعضهما.

الأستاذ: لا، فإنك حينئذ لم تتصور ألف شيء بل شيئاً واحداً تصورته ألف مرة. فيمكن لك أن تتصور شيئاً ألف مرة كل وجود له - من حيث الوجود الذهني - مغاير للآخر - لأن كل تصور مغاير للآخر. لكن لا يمكن أن يرى الذهن شيئين واحداً دون أن يكون هناك تمايز بينهما وعلى الأقل هذا لاحظته في المرة الأولى وهذا لاحظته في المرة الثانية.

١- تمايز بتمام الذات:

وهو فيما إذا لم يكن بين الشيئين جهة اشتراك، فإن التباين بتمام الذات يقتضي قهراً أن لا يكون هناك وجه مشترك، كـلّه تمايز. مثلاً بعقيدة القدماء القائلين بتباين المقولات فإن مقولة الكم مع مقولة الكيف لا جهة مشتركة بينهما وكذا مقولة الكم ومقولة الجوهر. فإذا قيل لنا: ما هو التفاوت بين الخط والإنسان؟ نقول: قل لنا وجه الاشتراك حتى نقول وجه التفاوت. هل هناك أصلاً جهة اشتراك حتى نبحث عن التفاوت؟ هذان مختلفان بتمام الذات، ودائماً يسأل عن التمايز والتفاوت بين شيئين إذا كانا مشتركين في أمر. إذن هذا نوع تمايز.

٢- تمايز ببعض الذات:

نوع آخر من التمايز أن يتمايز شيان بجزء من الذات وهما مشتركان في الجزء الآخر من الذات. مثلاً إذا سئلنا عن الفرق بين الخط والسطح فهذا سؤال صحيح، ونجيب: الخط والسطح كلاهما كم، لكن هذا الكم بعد واحد وهذا الكم بعدان. أو مثلاً ما الفرق بين الإنسان والفرس؟ نقول: كلاهما حيوان لكن هذا حيوان كذائي وذاك حيوان كذائي. فهذا إذن نوع آخر من التمايز ببعض الذات.

٣- التمايز بالعوارض:

نوع آخر من التمايز وهو التمايز بالعوارض، أي يشتركان في تمام الذات والاختلاف هو في الضمائم. فهما من جهة الماهية واحد لكن من جهة العوارض والضمائم مختلفان بحيث لولا هذه الضمائم لم تكن هذه الكثرة. مثلاً إذا لاحظنا نوع الإنسان ورفضنا عدم وجود إنسان في الكون لكن هناك قدرة تريد خلق إنسان، يكون الإنسان حينئذ قابلاً للخلق. لكن هل يتكرر هذا القابل بمعنى أن يخلق إنسان ثم يخلق من جديد دون أن يكون هناك فرق بين

هذا الإنسان وبين الإنسان الأول؟ إن صرف الشيء لا يقبل التكرار. وهذا هو كلام شيخ الإشراق إذ يقول: «صرف الشيء لا يتكرر» أي كل شيء بصرف وجوده ومن دون أي ضميمة وبدون أن يلحق به أي شيء، لا يقبل التكرار والتكثُر. يمكن للإنسان أن يتكرر بمعنى أن يخلق إنسان بخصوصية ثم يخلق إنسان بخصوصية أخرى وهكذا. أي يخلق إنسان من هذه المادة وإنسان من تلك المادة، إنسان في هذا المكان وإنسان في ذلك المكان، إنسان في هذا الزمان وإنسان في ذلك الزمان، إنسان مع سلسلة إضافات وإنسان مع سلسلة أخرى. فإذا كان كذلك فيمكن خلق عدد لا يتناهى من الإنسان. الإنسان قد يكون أبيض وقد يكون أسود، قد يكون طويلاً وقد يكون قصيراً. وهذا النحو من الاختلافات موجود بحيث لا يمكن حصره. ولو امتد الزمان إلى ملايين السنين لا يمكن أن يوجد فردان من الإنسان متحدان في كل شيء بل على الأقل يفترقان من حيث الزمان.

إذن، من مناشيء الكثرة الضمائم الخارجية أي شيان متحدان في الذات والماهية مختلفان في العوارض. مثال آخر رياضي بسيط:

أنتم هنا ترسمون دائرة ثم ترسمون هناك دائرة ثانية، فكلاهما يشتركان في أنهما دائرة أما كيف صارتا اثنتين؟ وجه التمايز أن هذه الدائرة موجودة في هذا المحل وتلك الدائرة موجودة في ذلك المحل.

هذه الدائرة وجدت في هذا الزمان، وتلك الدائرة رسمت بعدها بثانية أو دقيقة. فالتمايز بين هاتين الدائرتين في هاتين الضميمتين من أن الجهة المشخصة لهذه الدائرة أنها في هذا الزمان والجهة المشخصة لتلك الدائرة أنها في ذلك الزمان. وهذا هو ما نقوله من أن أفراد النوع الواحد تختلف بالعوارض والضمائم والمشخصات فهذا هو النوع الثالث من التمايز^(١).

(١) س: أرجو المعذرة. لكن أولاً نقول: إن الشئيين المتحدين يدرك الذهن تمايزهما، أي أن

٤- تمايز بالنقص والكمال (التمايز التشكيكي):

كان القدماء أيضاً معتقدين بالأنواع الثلاثة المتقدمة من التمايز . وقد ذكرها الشيخ أيضاً . الكلام الجديد هو ما أتى به شيخ الإشراق^(١) وأصلحه صدر المتألهين وهو الكلام الذي كان منشأ نظرية الوحدة، ولعله هو أيضاً أخذه - من جهة ما - من العرفاء . قال: يوجد نوع آخر من التمايز وهو التمايز في ذات الشيء بالنقص والكمال، أي شيثان ليسا متغايرين لا بتمام الذات ولا بجزء الذات ولا بالضمائم بل هما متحدان في جميع هذه الأشياء، لكن في نفس الوقت هما اثنان لاختلافهما في النقص والكمال . أي ما عند هذا موجود عند ذلك، لكن هذا هو ذلك بنحو أكمل . الكمال والنقص سبب التعدد وملاك التعدد . طبعاً إن كان الشيثان من جميع الجهات متحدين من دون أي

= هذه الضمائم هي عمل الذهن؟ فلو فرضنا حلقتين من معدن واحد مثل بعضهما فالذهن عندما يشاء يلاحظهما حلقتين لا حلقة واحدة .
الأستاذ: قد ذكرت أنهما من معدنين لا أن هذا يؤخذ من ذلك المكان وذلك من مكان آخر .
س: تصوره ممكن بأن .

الأستاذ: حتى تصوره غير ممكن . افرضوا مادتين، مثلاً حجرين أو حلقتين كلاهما أخذنا من معدن واحد بمعنى أن هذه هي تلك المادة المعدنية . فهذه المادة المعدنية أخذت شكل هذه الحلقة وعين هذه المادة المعدنية أيضاً أخذت شكل تلك الحلقة، لا أن قسماً من المعدن قد صار بتلك الصورة وقسماً آخر بصورة هذه، بل عين المادة صارت بصورة تلك والآن عينها صارت بهذه الصورة . ومع هذا الحال هل لدينا الفرض؟ بل أنتم قد لاحظتم كثرة، فلو لم تلاحظوا في الواقع ونفس الأمر كثرة فالذهن لا يستطيع أن يتصور ذلك، لأنه أمر محال . أصلاً من المحال أن يتمكن الذهن أن يتصور الثنائية بين شيئين من دون أن يكون بينهما أية جهة تمايز، لا أنه فقط لا يستطيع بل هو يحكم بامتناع وقوع مثل هذا التصور، لأنه نوع خلف أي هو مثل أن نفرض عدم التكثر في نفس الوقت الذي يكون فيه التكثر موجوداً، ومثل أن نفرض شيئاً واحداً وهذا الواحد في عين أنه واحد هو اثنان، فهذا يرجع إلى ذلك . إذا فرضتم شيئين متحدتين من كل الجهات ففي الواقع فرضتم كونهما أمراً واحداً .

(١) وعندما يقول المصنف «الإشراقية» ففي الواقع ليس كذلك، بل هي إشراقية شيخ الإشراق، ودائماً نظرية الإشراقيين عند المصنف هي نظرية شيخ الإشراق، فإنه قبل الشيخ لا سابقة لها .

كثرة فمحال أن لا يتعددا، لكن ملاك التعدد والتمايز لا ينحصر بالأنواع الثلاثة. نحن نقول: يمكن أن يكون ملاك التكثر الكمال والنقص بحيث يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز. وعندما قلنا: «الميز إما بتمام الذات» يعني لا يوجد ما به الاشتراك كله ما به الامتياز. وعندما قلنا: التمايز بجزء الذات يعني ما به الاشتراك جزء الذات وما به الامتياز جزء آخر وعندما قلنا التمايز بالمنظمات يعني ما به الاشتراك الذات وما به الامتياز الضمائم فهما متغايران، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك في الأقسام الثلاثة. لكن شيخ الإشراق قال مضيفاً على هذه النظرية: ما المانع أن يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز^(١). طبعاً هذا ليس بمعنى أنه يوجد ما به الاشتراك ولا يوجد ما به الامتياز بل بمعنى وجود الكمال والنقص والكمال كل ما عنده فهو من عين ما به الاشتراك لا من شيء آخر، لكنه في نفس الوقت متحد في ما به الاشتراك مع الناقص ولا اختلاف بينهما. ونذكر أمثلة ذكرناها سابقاً:

١- مثال النور:

يذكرون مثلاً جيداً، وهو أنه إن كان لدينا نور قوي ونور ضعيف فهذان النوران يمكن أن يكونا نورين من حيث القوة والضعف. فهل النور القوي هو نور مع شيء آخر؟ هل أن نوره هو شيء موجود بشكل متساوٍ في القوي والضعيف لكن النور القوي هو نور اختلط بشيء آخر؟ لا، النور القوي يشترك مع النور الضعيف في النورية ويتفاوتان أيضاً في النورية لا بشيء آخر، فما حال عكسه؟ هل النور الواقعي هو ذلك النور القوي والنور الضعيف هو نور اختلط بشيء آخر؟ هل النور الضعيف هو نور بالإضافة إلى شيء آخر، أي إذا كان النور خالصاً فهو نور قوي وإذا اختلط مع شيء آخر كان ضعيفاً؟ لا،

(١) س: يعني من سنخ ما به الامتياز؟.

الأستاذ: نعم، اللازم هو ذلك يعني من سنخه.

الأمر ليس كذلك بحيث يكون النور الضعيف مثلاً مخلوطاً بالظلمة فيقال :
الظلمة أمر واقعي اختلطت مع النور فوجد النور الضعيف، كلا، النور
الضعيف ليس إلانوراً.

٢- مثال الحركة:

المثال الآخر الذي ذكرناه سابقاً الحركة. إن كان لدينا حركة سريعة
وحركة بطيئة هل الحركتان متباينتان؟ نفرض حركة تطوي في كل دقيقة
كيلومتراً وحركة أخرى تطوي المسافة نفسها بنصف دقيقة، فهذه حركة وتلك
حركة لكن في نفس الوقت هما مختلفتان، تلك حركة أشد وأسرع وهذه
حركة أضعف. نقول: هل الحركة الشديدة هي حركة مختلطة بشيء آخر أم
أن الحركة شيء في ذاته قابل للشدة والضعف، فعندما تشتد فإن حركتها
تزداد؟ والحركة الضعيفة هل هي حركة مختلطة مع شيء آخر، كأن تختلط
بالسكنات كما قال به بعض المتكلمين؟ قد تقولون: الحركة ليست إلا درجة
واحدة لا أكثر وهو آخر حد الحركة - وهو ما ذكره العلم مثلاً أي ٣٠٠ ألف
كلم في الثانية - فهذه حركة خالصة، فعقرب الساعة مثلاً يتحرك بسرعة ٣٠٠
ألف كلم في الثانية والباقي هو حالة سكون وأنتم تتخيلون أنها حركة، فنحن
مثلاً عندما نتحرك من هنا نحو المحل الفلاني فنحن نسير بسرعة النور والباقي
سكون نتخيل أنفسنا في حركة. لكن من الواضح أن هذا الكلام غير موزون
لأنه إن كان الأمر كذلك فعندما نقسم زمان السكون على زمان الحركة يحصل
لنا عدد كبير، إذن يجب أن يكون ذلك حركة غير مرئية لنا وغير محسوسة لا
سكون لأنه إذا كنا نصرف ملايين الآتات في هذه الحركة فنحن - على ما ذكر
- نكون في حال سكون بمقدار ٩٩٩٩٩٩ إنش وفي حال حركة بمقدار إنش
واحد فلماذا إذن لا نرى إلا حركة ولا نرى السكنات؟ فواضح أنه كلام غير
صحيح.

هذه أمثلة يذكرونها لتقريب الفكرة إلى الذهن وبناءً عليه يمكن أن يكون

لدينا نحو تمايز يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، هو غير الأنواع الثلاثة، وهو التمايز بالنقص والكمال. هذا ما ذكره شيخ الإشراق وقبله العلماء، لكنه قال بعد ذلك كلاماً لم يقبل.

لا تشكيك في الماهيات

قال شيخ الإشراق: إن الماهيات بذلك المعنى التي تؤخذ به مقابلة للوجود قابلة للتشكيك، وما ردّ في نظرية شيخ الإشراق هو هذا الأمر. فبعد أن وافقوه على أن من التمايز التمايز بالنقص والكمال، أنكروا أن تكون الماهية في ذاتها قابلة له، وذكروا أن هذا النحو من التمايز هو شأن الوجود.

وهذا هو التشكيك في الوجود الذي جاء في فلسفة الملا صدرا بالاستفادة من شيخ الإشراق، لكن شيخ الإشراق طبق تلك النظرية على الماهية وطبقها صدر المتألهين على الوجود ذاهباً إلى عدم امكان التشكيك في الماهية^(١). فإذن:

بالنقص والكمال في المهية أيضاً يجوز عند الإشراقية ثم يقول المصنف: صحيح أننا قلنا «بالنقص والكمال في الماهية» لكن مقصودنا من الماهية ليست الماهية التي يقول بها شيخ الإشراق بل مقصودنا «ما به الشيء هو هو» أي الوجود. فهو يريد نفي جزء من كلام شيخ الإشراق فيقول:

كل المفاهيم على السواء في نفي تشكيك على الأنحاء أي أن جميع الماهيات والمفاهيم على السواء في عدم قبولها التشكيك. فإن كان هناك من تشكيك - ونحن نقبل به - فهو في الوجود. فالأنواع الأربعة

(١) س: الأمر كذلك مطلقاً؟ أي لا تشكيك في الماهية على الإطلاق؟.

الأستاذ: نعم مطلقاً. فلو قيل في مورد فهو مجازاً. أي يتبع الوجود لا مستقلاً أي الوجود مقول التشكيك وينسب بالمجاز إلى الماهية.

من التمايز التي ذكرها شيخ الإشراق قبلناها لكن بفارق في تطبيق التمايز الأخير فهو طبقه في الماهية ونحن في الوجود فقط^(١).

إشكال:

وهنا مطلب لم يذكره المصنف، والمرحوم الأخند أيضاً قلما طرحه لكنه موجود بين كلماته وذكره في باب الماهية. وهنا محل إشكال أساسي جداً - أو نقول ذريعة أساسية جداً - على المصنف حيث اعتقد بنوعين من الكثرة: طولية وعرضية أي كثرة بتبع الماهية وكثرة من العلية والمعلولية. والكثرة الناشئة من العلية والمعلولية قابلة للتوجيه وللتصور بأن الوجود في ذاته ذو مراتب. فالأمر يرجع في نهاية الأمر إلى أن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز وهذا أمر قابل للتصور. لكن تلك الكثرة التابعة للماهيات مشكلة إذ كيف يمكن للأمر الاعتباري - لأننا قائلون بأصالة الوجود واعتبارية الماهية - أن يكون منشأ للكثرة في أمر حقيقي؟ والمثال الذي ذكر ينفع المبتدئين فقط بأن يقال: نور الشمس في ذاته واحد لكن بإشراقه على الزجاجات يتخذ شكل

(١) س: هذا بنفسه من موارد اعتقاد شيخ الإشراق بأصالة الماهية.

الأستاذ: نعم، هذا أهم دليل على أنه ليس قائلاً بأصالة الوجود، ولذا قلنا في البدايات (في باب وحدة حقيقة الوجود) إن الاصطلاح يذكره المصنف مع نوع من التوجيه:

«الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك نعم»

لأن كلام الفهلويين مستفاد من شيخ الإشراق وهو لم يأت بمدركه. وشيخ الإشراق يرى الوجود أمراً اعتبارياً ويعتقد بالتشكك في الماهية، وهو مصر على اعتبارية الوجود. لكن من أين تنسبون إلى الفهلويين ذلك القول ومن أين جاء كلام الفهلويين «الوجود...» ولهم كلام في باب النور والظلمة، وقد طبق شيخ الإشراق كلامه كله في باب النور لكنه أراد من النور ماهية النور. وهؤلاء الذين أتوا فيما بعد قالوا: إن ما نقوله في النور ينطبق كله على الوجود، ثم قالوا: لعله اتقى واستخدم النور بدل الوجود.

حسناً هذه الكلمات لا تقبل التوجيه، أي هي اجتهادات في مقابل النص فهو عندما يخصص عدة صفحات من كتابه لبحث اعتبارية الوجود وأن الوجود زائد على الماهية، وهذا يجعله فيما بعد بمعنى اعتبارية الوجود فلا يبقى مجال لهذه البحوث وهذه التوجيهات.

رلون الزجاجات . وهنا للزجاج وجود مع قطع النظر عن النور وله في نفسه واقعية ويمكن أن يؤثر في أمر واقعي آخر اسمه النور فيوجب التكثر وهناك للقابل - مع قطع النظر عن المقبول - وجود وواقعية . لكن هنا إذا قلنا «قابل» فإن القابلية والاعتبار في ظرف الذهن كأن الوجود صبّ في قالب الماهية ونقول مثلاً: الوجود أعطي للإنسان فكأنّ للإنسان طبيعة بمعزل عن الوجود أعطيت الوجود، مثل أصالة الوجود عند سارتر - طبعاً في غير الإنسان - إذ يقول: طبيعة غير الإنسان متقدمة على وجودها، فقط الإنسان وجوده يتقدم على الماهية^(١).

الجواب:

لو أردنا أن نجلّ المصنف من أن يخفى عليه هذا الأمر (كما أن المحشين أيضاً لم يطرحوا هذه المسألة) وخصوصاً مع الالتفات إلى وروده في كلمات الأخند ولو تلميحاً، يجب القول إنّه في جميع الأحوال يكون الوجود هو منشأ الكثرة أي كما أنه في الكثرة الطولية يكون ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف كذلك في الكثرة العرضية، غاية الأمر وجود فرق بين النحوين، أي للوجود في ذاته عرض عريض . وبتعبير آخر: كما أنه في المراتب الطولية تكون كل مرتبة من مراتب الوجود مقومة لذاتها كذلك في المراتب العرضية كل مرتبة من مراتب الوجود مقومة لذات الوجود . ماذا يعني هذا الكلام؟ يعني أنه بناء على أصالة الوجود فإن كان وجودي وجود إنسان - إن لم أتهم نفسي - ووجود هذا الشيء هو وجود كتاب، فليس هذا الوجود الذي هو وجود الإنسان يمكنه أن يكون وجود كتاب ولا العكس بحيث إن هذا الوجود صادف الإنسان (مثل الماء الذي يصب في القالب فيتخذ شكل القالب)،

(١) تخيل سارتر أنه يمكن في غير الإنسان أن تقدم الماهية على الوجود، أي كل شيء قبل الوجود له طبيعة، له ماهية وله آثار بحكم الماهية فتصير الماهية ظرف الوجود . والحال أنه لا شيء له ماهية وهوية وواقعية مع قطع النظر عن الوجود.

وذاك الوجود اتخذ شكل الكتاب. كلا، ليس كذلك، فمع قطع النظر عن أن الوجود تعلق بهذا الكتاب لا يمكن للوجود أن يكون هذا الوجود أو ذاك بل هذا الوجود، أي وجود الإنسان، هو في ذاته وجود الإنسان ولا يمكن أن يكون غير ذلك، وغيره لا يمكن أن يكون غير ما هو عليه فمرتبته عين ذاته ثم تنتزع الماهية منه وتعتبر. وبناءً عليه فكما أن كل رتبة من المراتب الطولية للوجود هي عين ذات الوجود^(١) كذلك الأمر في المراتب العرضية وكل مرتبة هي عين ذات الوجود. والماهية في العرض أم في الطول تنتزع في المرتبة المتأخرة عن قابلية الانتزاع، أي الذهن هو الذي يلاحظ للأشياء في كل مرتبة قابلية مخصوصة ويأتي بالقابليتين القالب والماهية^(٢).

وعلى كل حال هذا مطلب أردنا أن نبينه بشكل عام بحيث لو أراد أحد المناقشة في أنه كيف يمكن أن يتكرر الوجود بكثرة الموضوع مع أن الماهية أمر اعتباري فهي مناقشة في محلها لكن لها جواب وكأن هذا بيان يذكرونه في المراحل الأولى لكن في المراحل النهائية يبينونه بشكل آخر.

(١) قد وضحنا بإسهاب هذا المطلب في كتاب العدل الإلهي.

(٢) س: على ما ذكرتم. الماهية ليست شيئاً أصلاً.

الأستاذ: نعم ليست شيئاً، لا شيء أي ليس حقيقة لكن هذه الأشياء هو لا حقيقة مبتزعة من حقيقة فتلك الحقيقة لها قابلية انتزاع اللاحقيقة منها ومن الحقيقة أيضاً، كون هذه الحقيقة هي بنحو ينتزع من مرتبتها لا حقيقة ومن مرتبتها الأخرى لا حقيقة أخرى. هذا أمر واقعي وليس اصطلاحياً إن أردنا نتزاع وإن أردنا لا نتزاع. وهذا الوجود الذي هو عين الواقعية وتحقق الواقعية هو في ذاته بنحو لا يقبل أن ينتزع منه أي شيء آخر، بعنوان المشير والقالب إلا هذا الأمر اللاحقيقي. الماهية هي بحكم صورة في الذهن عن الواقع والصورة ليست إلا صورة وليست واقعية لكن كل واقعية لها نوع انعكاس في الذهن بحيث لا يمكن لكل واقعية أن يكون لها كل انعكاس بل إن خصوصية الواقعية تقتضي أن يكون لها صورة خاصة في الذهن.

مساواة الوجود والثبوت والشيئية

ما ليس موجوداً يكون ليسا قد ساق الشئ لدينا الأيسا
وجعل المعتزلي الثبوت أعم من الوجود ومن النفي العدم
في النفي والثبوت ينفي وسطا وقولهم بالحال كان شططا
بصفة الموجود لا موجودة كانت ولا معدومة محدودة

عنوان البحث هو «المعدوم ليس بشيء» أي المعدوم يساوي اللاشيئية ولازمه أن الموجود يساوي الشيئية. كل موجود شيء وكل شيء موجود، وكل معدوم لا شيء وكل لا شيء معدوم. والعنوان وإن كان يحكي عن البحث حول بعض أحكام العدم والمعدوم لكن واضح أنه بحث يطرح في مقابل بعض المتكلمين (المعتزلة)، أي الذين أنكروا هذا الأمر «المعدوم ليس بشيء» وفككوا بين المعدومات بأن لدينا نحوين منها:

١- معدوم هو لا شيء محض.

٢- معدوم ليس هو محض اللاشيء.

وقالوا: إن القسم الثاني من المعدومات وإن كانت ليست موجودة لكنها لها نحو ثبوت^(١) أي لها نفس الأمرية ونوع واقعية وراء الذهن. فالتزموا بواقعية وثبوت تلك المعدومات دون أن يلتزموا بوجودها وهذه المعدومات

(١) اصطلاح استعمالوه وهو «الثبوت».

عبارة عن الماهيات الممكنة. وبعبارة أخرى قالوا: المعدومات إما ممتنعة وإما ممكنة والمعدومات الممتنعة هي الماهيات الممتنعة الوجود مثل شريك الباري واجتماع النقيضين. وهذه ليس لها نفس أمرية على الإطلاق وحسب تعبيرهم هي لا موجودة ولا ثابتة. أما المعدومات الممكنة فهي عبارة عن الماهيات الممكنة الوجود في حد ذاتها لكنها فعلاً معدومة، أي معدوم في عين أنه ممكن، ومع أنه معدوم له نفس الأمرية في حاق الواقع. مثلاً إذا لاحظتم شكلاً هندسياً لا وجود له في الطبيعة لكنه أمر ممكن، مثلاً كثير الأضلاع بالعدد الذي تتصورونه مع مائة ألف ضلع مثلاً فمثل هذا الشيء غير موجود في الطبيعة (أو نفرض أنه كذلك) لكنه أمر ممكن. أو إنساناً مثل الأناسي التي تذكر في الأساطير كالعمالقة التي يصل طول أحدها إلى ٢٠ متراً أو ثلاثين مثلاً ورقبته مثلاً بالمقدار الفلاني. فإن هذا غير ممتنع الوجود لأن وجود مثل هذا الشيء ليس محالاً عقلاً لكنه ليس موجوداً، ممكن لكنه غير موجود. وأمثال هذه الأمور وهي كثيرة. هذه يقولون عنها معدومة لكن مع ذلك لها نفس الأمرية أي ليست هذه الأمور في عالم الأعيان نفيّاً محضاً، بل هذا الشيء الممكن الذي كان معدوماً سابقاً والآن وجد فمع أنه في الزمان السابق كان معدوماً لكنه لم يكن منفيّاً نفيّاً محضاً بل كانت له مرتبة عينية وراء الذهن وهو على هذه الحال يتصف لاحقاً بالوجود. أي هذا الوجود تعلق بشيء كان سابقاً له مرتبة عينية اصطلاحاً عليها بتعبير الثبوت^(١).

ثم نسمي المعدوم الممكن بالثابت ونسمي المعدوم الممتنع بالمنفي. وبناءً عليه كل موجود ثابت لكن ليس كل ثابت موجوداً، إذ يمكن أن يكون الشيء ثابتاً ومعدوماً في آن واحد. والنقطة المقابلة للثبوت النفي، كل منفي -

(١) س: هل يمكننا التعبير عنه بـ «قابلية وجوده»؟

الأستاذ: إن أريد بالقابلية صرف القابلية والإمكان فلا، بل كانت له في عالم الأعيان عينية بنحو ما.

وهي الممتنعات - معدوم لكن ليس كل معدوم منفيًا. فالنسبة بين الثبوت والوجود العموم والخصوص المطلق والثبوت أعم من الوجود كما أن النسبة بين النفي والعدم العموم والخصوص المطلق لكن العدم أعم من النفي لأن نقيض الأخص دائماً يكون أعم من نقيض الأعم. هذا ما ذكره بعض المتكلمين.

هل هذا البحث لفظي؟

قد يتوهم أحد أن النزاع لفظي وأن أولئك أرادوا البحث في معنى الثبوت لغة وكذا الوجود والنفي والعدم. لكن ليس الأمر كذلك بل هو بحث فلسفي. لم يريدوا البحث في أن اللفظ هو هكذا أو ذاك، بل يريدون القول: إننا اصطلاحنا هذا اللفظ على ما هو واقعاً من المعدومات ممكنة الوجود التي لها قبل وجودها عينية ونفس أمرية. حتى أن البعض استظهر هذا الكلام من كلام بعض العرفاء، أي قالوا: لعل ما ذكره العرفاء باسم الأعيان الثابتة يريدون منه هذا المعنى. طبعاً الآخرون وجهوا هذا الكلام بنحو آخر. نعم البعض حملوه على هذا المعنى وجعل هذا الكلام وكلام المتكلمين واحداً وأن العرفاء بقولهم بالأعيان الثابتة في العلم الربوبي يريدون القول إن للماهيات في العلم الربوبي نحو ثبوت ولكنها ليست موجودة.

بطلان نظرية النفي والثبوت بديهي:

والمصنف في معرض رده عليهم يقول: هذا المطلوب لا يحتاج إلى جواب وجوابه بديهي^(١) فبالبداهة لا يصح أن يلتزم الإنسان بأن الأشياء التي لا وجود لها ومعدومة لها نفس أمرية في حاق الواقع ونفس الأمر، خصوصاً بناء على أصالة الوجود التي تحصر الأصالة بالوجود. والحقيقة تعني الوجود لا معنى آخر لها حتى نلتزم بأن يكون للشيء وراء الوجود نفس أمرية. نفس

(١) قال المصنف: «والفطرة السليمة تكفي في مؤنة إبطال هذا القول».

الأمرية تساوي الوجود وإذا فككتنا أحياناً - كما سيأتي^(١) - بين الوجود ونفس
الأمرية فهو مع نوع اعتبار في المراتب يلاحظه الذهن لا أن هذا التفكيك
واقعي .

سبب قول المتكلمين بهذه النظرية:

عمدة المطلب أن نرى لماذا التزموا بهذه النظرية . وعادة تكون النظريات
التي يتضح بطلانها بمجرد الالتفات إليها، مثيرة للعجب إذ كيف التزم بعض
أصحاب الفكر بمثل هذا الكلام . لكن لو سار المرء في الطريق الذي سلكوه
والذي أدى بهم إلى سدّ لم يروا وسيلة للتخلص منه إلا من خلال ذلك فحينئذٍ
سوف يرتفع التعجب، ويفهم سبب الالتزام بذلك .

وقد قلنا في مكان آخر: إنّ أضعف الكلام ذكره الأكابر دائماً . أي ليس
من شأن الأفراد العاديين ذلك ولا يستطيعون أن يكون كلامهم إلى هذا الحد
بلا فائدة . وواقعاً الأمر كذلك . إن بقالاً أو عطاراً أقصى ما يستطيع أن يقوله
من الكلام الباطل هو أن يقول: جاء حسن، والحال أنه لم يأت، أو ذهب
فلان، والحال أنه لم يذهب، لا يستطيع أن يتكلم بكلام باطل أكثر من هذا
الحد لكن عالمه له آلاف التحقيقات العلمية الصحيحة فلو تكلم بكلام باطل
فلا بدّ أن يكون بحجمه . والسبب في ذلك أن الشخص العامي مثل شخص
واقف في مكانه والشخص الواقف في مكانه لا يتعرض لخطر السقوط لكن
العالم مثل شخص أمامه جبل يريد الصعود إليه يسير مئات الأقدام، آلاف
الأقدام، كيلومترات . يوفق في أول قدم والثانية، الخامسة، المائة الألف،
العشرة آلاف لكن في القدم العشرة آلاف وواحد وهو يريد الصعود إليها قد
يسقط سقوطاً يؤدي إلى أن يتأخر عن ذلك الشخص العادي الواقف في أدنى
الجبل فيقع في آخر الوادي .

(١) إشارة إلى الفصل الآتي تحت عنوان «مناط الصدق في القضايا» .

وسر المطلوب هنا، أن المسألة مسألة اعتبارات الذهن، وبعبارة أخرى تناسب تعابير اليوم، المسألة مسألة المعرفة. عندما لا يعي الإنسان الاعتبار الذهنية ويريد أن يحلها من هنا يبدأ السقوط. في مسألة المعرفة، أي المسألة المرتبطة بالمعقولات الأولية والمعقولات الثانية المنطقية والفلسفية، تتخيل أغلب الأذهان (ولهذا فإن الماديين أيضاً يفكرون بهذا النحو) أن العلاقة بين الذهن والخارج هي دائماً علاقة مباشرة وليس الذهن إلا مرآة تعكس مباشرة صور الأشياء لا شيئاً آخر^(١). والحال أن هذا يصح في خصوص المعقولات الأولية لكن في المعقولات الثانية رأينا البعض مثل كانت قد فصلوها عن المعقولات الأولية كلياً، وقد ذكرنا أن هذا الفصل ليس صحيحاً أيضاً، لكن في عين أن هذا الفصل غير صحيح لكن كل هذه المعاني والمفاهيم ليست أيضاً صوراً مباشرة للأشياء إذ لو كان الأمر كذلك لم يكن ليحصل علم ومعرفة. الذهن حتى يقوم بعمل المعرفة ليس له سبيل إلا الانتزاعات لكنها ليست اعتباطية. أي هذه الانتزاعات هي أيضاً صور للأشياء الخارجية لكن صور غير مباشرة بل هي صورة الصور، أي أن الصور الأولية بعد أن ترد إلى الذهن ينتزع منها معاني أخرى وهذه المعاني تنطبق انطباقاً غير مباشر على الخارج ولهذا فإن معرفتنا لا يمكن أن تكون جهلاً (وقد تقدم بحث هذا المطلوب في بحث المعقولات الثانية). لكن يتوقع غالب الناس أن كل ما يتصوره الذهن فهو له ما يوازيه مباشرة في عالم الخارج، ولو أننا واقعاً فكرنا بهذه الطريقة (التي يفكر بها الماديون) يجب أن نعطي هؤلاء الحق. ونحن عندما سنتحدث عن شبهاتهم سنجد أنهم قالوا كلاماً هو في روحه، أو على الأقل روح بعض استدلالاتهم، هي أن لدينا سلسلة من القضايا الصادقة التي

(١) وهذا هو كلام هيوم وجان لوك، وقد ظهر خاصة بعد جان لوك أن الذهن مرآة ينعكس فيها كل ما هو في الخارج وبناء عليه فإن هذا العلم والمعرفة هي تلك الصور المنعكسة مباشرة. ومنذ القديم قالوا أيضاً: اعلم أن الإنسان ذو قوة مدركة تنتقش فيها صور الأشياء كالمرآة.

لا تنسجم مع وجود الموضوع لكن مع ذلك لا يمكن الصدق بلا موضوع، إذن الموضوع لا وجود له في عالم الأعيان وفي نفس الوقت لا بد أن يكون شيئاً أي ليس نفيّاً محضاً أيضاً. فمن شبهاتهم مثلاً، أن هناك قضايا كثيرة موضوعاتها معدومة نخبر عنها وعلى الأقل المعدومات في حال نخبر عنها في هذا الحال. مثلاً، يمكن أن نخبر خبراً صادقاً عن أول فصل الربيع من العام المقبل ونقول: سيحصل في ذلك اليوم الأمر الكذائي، فيقولون: هل أخبرنا عن المعدوم أم لا؟ واضح أنه نعم، فإذاً هذا المعدوم ليس لا شيء لأنه لا يمكن الإخبار عن اللاشيء. وليس للشيء المطلق صلاحية ذلك. الآخرون يقولون: المعدوم لا يخبر عنه لكنه خطأ لأنه يمكن الإخبار عن المعدومات. يجب أن يقال: اللاشيء المطلق لا يخبر عنه. فالمعدومات التي نخبر عن أحوالها مع أنها ليست موجودة لها شيئية. شبهاتهم الأخرى هي أيضاً من هذا القبيل ويستندون إلى الأمثلة التي يذكرها الحكماء في باب الوجود الذهني مثل «البحر من الزئبق بارد بالطبع» والحال أن هذا البحر معدوم لكن الحكم صادق، فكيف يمكن أن يصدق حكم في شيء يكون لا شيء مطلقاً فإذاً لا بد من شيء في عالم العدم حتى نخبرون عنه؟.

وعلى كل حال عندما نرى شبهاتهم نجد أنها مرتبطة باعتبارات الذهن التي لم يدركوها جيداً ولم يشخصوا بدقة الفرق بين الأمر الانتزاعي والأمر غير الانتزاعي، وتخليلوا أن كل مفهوم يأتي إلى الذهن فهو مثل المعقولات الأولية له ما يبرز في الخارج مثل صورة المرأة التي لا بد من وجود ما يطابقها. وعلى كل حال هذا كلام قالوه لا ضرورة لإقامة برهان لإبطال هذه النظرية بل يجب أن نرى ما هي أدلتهم وفي الواقع شبهاتهم لنرفعها. وهذا كافٍ ولا حاجة بعد ذلك لإقامة برهان آخر على ذلك بل هو مطلب بديهي كما ذكر المصنف، وكل شبهة في مقابل البديهيات هذا هو حالها ووظيفتنا رفع الشبهة فقط لا إقامة الدليل على أصل المطلب وعلى خلاف مدعاهم.

نظرية الحال أو الواسطة بين الوجود والعدم

بعض آخر من المتكلمين عندهم نظر آخر، وقالوا بالواسطة بين الموجود والمعدوم. تلك النظرية لم تقل بالواسطة بين المعدوم والموجود بل قالت: كل موجود ليس معدوماً وكل معدوم ليس موجوداً، وإن المعدومات على قسمين: معدوم ثابت ومعدوم منفي. أما هذه النظرية فتقول بين العدم والوجود، بين المعدوم والموجود حد وسط لا موجود ولا معدوم سمّوه بالحال. هنا نرى أيضاً أن هؤلاء اتجهوا نحو الصفات الانتزاعية الداخلة في المعقولات الثانية، فقالوا في تعريف الحال: هو صفة الموجود. قال المصنف أيضاً:

بصفة الموجود لا موجودة كانت ولا معدومة محدودة
ويقول في الشرح: ليس مرادهم من الصفة معناها العام بل الصفة الانتزاعية وهي ليست موجودة ولا معدومة^(١) كالأبوة والعالمية والقادرية وأمثالها. نحن لدينا شخص عالم هو زيد مثلاً ولدنا علم وهو أمر واقعي فزيد موجود وعلم زيد موجود، ولكن هنا صفة أخرى نتزعاها وهي «كون زيد عالماً» فهذه لا موجودة ولا معدومة وأطلقوا على هذه الصفة اصطلاح الحال.

بطلان نظرية الحال:

وجواب هذا الكلام واضح وهو أن «كون زيد عالماً» ليس أمراً خارجاً عن زيد والعلم بل هو مفهوم ذهني. فزيد موجود والعلم له نحو وجود قائم بزيد فليس لدينا في عالم الواقع غير زيد وهو وجود جوهرية والعلم وهو وجود عرضي و«كون زيد عالماً» ليس شيئاً آخر غيرهما، غاية الأمر أن الذهن هنا ينتزع مفهوماً باسم العالمية. لكنهم كأنهم تخيلوا أن هناك كوناً آخر غير

(١) ولعل المصنف جاء بكلمة «صفة» هنا رعاية للشعر.

كون زيد وغير كون العلم وهو «كون زيد عالماً» والحال أنه ليس كذلك . وعلى كل حال هذه نظرية أخرى قالها بعض المتكلمين . وهنا يقول المصنف : إن هذه كلها شبهات في مقابل البديهة . فيجب أن نذكرها ثم نردها ، وبمجرد حل الشبهات يحل المطلب .

نكتة:

النكتة التي يجب إضافتها هنا هي أن العنوان الذي ذكره المصنف في الشرح هو «في أن المعدوم ليس بشيء» ، لكنه في متن الشعر يقول : «ما ليس موجوداً يكون ليساً» وبينهما فرق بسيط . فإذا أردنا أن نرد فقط النظرية الأولى فالعنوان الأول كافٍ وإن أردنا أن نرد كلتا النظريتين علينا أن نأتي بعنوان «ما ليس بموجود ليس بشيء» .

كانت النظرية الأولى هي التي ذكرها المعتزلي وهي أن بعض المعدومات في عين أنها معدومات هي أشياء فعنوان «المعدوم ليس بشيء» يرد هذه النظرية . أما النظرية الثانية أو نظرية الحال فتري أن بعض الأمور لا معدومة ولا موجودة ومع ذلك هي شيء لا أنها معدومة وشيء . فهي لا تعتبر الحال معدوماً بل «لا معدوم ولا موجود» وكلتا النظريتين قالتا بأن لدينا بعض اللاموجود هو شيء ، غاية الأمر أن هذا البعض هو معدوم في النظرية الأولى وغير معدوم في الثانية ، فعنوان «المعدوم ليس بشيء»^(١) لا يرد النظرية الثانية ، نعم عنوان «ما ليس بموجود ليس بشيء» ينفي كلتا النظريتين .. وعليه فإذا أردنا أن نأتي بعنوان ينفيهما علينا القول «ما ليس بموجود . . . » . أما عنوان «في أن المعدوم . . . » فهو يشمل المسألة الأولى لا الثانية . وعليه فما ذكره

(١) س: هذا العنوان لا يشمل: غير المعدوم ليس بشيء .

الأستاذ: يعني لا يشمل غير المعدوم الذي هو الحال أي لا يشمل «الحال ليس بشيء» لأن القائل بالحال لا يقول إنه معدوم وشيء بل الحال لا موجود ولا معدوم ومع ذلك هو شيء .

لمصنف في شعره أمتن من العنوان الذي ذكره في الشرح .

الشبهة الأولى

من شبهاتهم ما ذكرناه سابقاً: أن كيف يمكن أن يكون المعدوم هو محض اللاشيء والحال أننا نخبر عن المعدومات في سلسلة من القضايا يؤلفها الذهن وهذا بنفسه أمر جدير بالالتفات إليه ومن الموارد التي يشيرون إليها والتي لا يكون عمل الذهن فيها منحصراً بانعكاس مباشر للخارج فيه هو أنه في الخارج الموضوع والمحمول موجودان وليس لدينا في الخارج أن تكون «أ» معدومة ومع ذلك يثبت في الخارج «ب» لهذا المعدوم . لكن ذهننا الذي عالمه عالم المعرفة عنده قضايا يكون الموضوع فيها معدوماً، وليس له في الخارج ما يزاءه . والمثال الذي ذكرناه سابقاً من هذا القبيل، فقضية «البحر من الزئبق بارد بالطبع» تنصورها كقضية جزئية . والحال أن «البحر من الزئبق» لا وجود له ومعدوم فقد أثبتنا شيئاً لأمر معدوم^(١) .

هذه شبهتهم، وهي في نفسها شبهة، غاية الأمر أنهم رفعوا الشبهة بأن قالوا: المعدومات لها عينية في الخارج لكنها أعم من الوجود فهناك أيضاً «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له»، أي هناك «وجود شيء لشيء فرع وجود المثبت له» وهناك «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» فالمثبت له ثابت في الخارج وغير موجود.

جواب نقضي

أول ما يجب فعله النقض عليهم - وهذا ما لم يفعله المصنف - وهو أنكم قسمتم المعدومات إلى معدومات ممكنة ومعدومات ممتنعة، وأنتم

(١) قلنا في بحث الوجود الذهني إن راسل وأمثاله قالوا: إن أمثال هذه القضايا ليست حملية، أي أن طريق التخلص من الإشكال عندهم بأن اعتبروا هذه القضايا شرطية والحال أنه ليس كذلك بل هي قضايا حملية .

بأنفسكم تعترفون أن المعدومات الممتنعة نفيًا محضاً أي ليس لها ثبوت أيضاً، والحال أن لدينا قضايا تقع المعدومات الممتنعة فيها مخبراً عنها كما وقعت المعدومات الممكنة فماذا تقولون فيها؟ نقول مثلاً: اجتماع النقيضين محال. نريد أن نقول: هذا الاجتماع في الخارج محال أم في الذهن؟ واضح أن المقصود عالم الخارج ولا نريد إثبات الاستحالة في الذهن. فحكمنا إذن باستحالة اجتماع النقيضين في الخارج، والحال أن موضوع هذه القضية غير موجود في الخارج بل وجوده ممتنع، فإن كان دليلكم صحيحاً بالنسبة للمعدومات الممكنة فهو أيضاً جارٍ في المعدومات الممتنعة.

ثم إننا نستطيع الرد على مدعاكم بنحو آخر وهو: ألا يقع نفس «لا شيء» موضوعاً؟ تقولون: المعدومات ليست لا شيء بل هي أشياء، تريدون إخراج المعدومات عن الشئية وتقولون: الشئية^(١) والثبوت أعم من الوجود، وسيقال فيما بعد: ألا نستطيع أن نؤلف قضايا موضوعها لا ثابت ولا شيء بذلك المعنى الذي أعطيتموه للثابت والشيء. واللاثبات عندكم واللاشيء هو المنفي فإذا صح دليلكم علينا أن نلتزم بشئية الممتنعات بل بشئية اللاشئية نفسها. وحيث إن أمثلة ذلك سيأتي ذكرها في الفصول الآتية بشكل مفصل فلن نبحت في الأمر أكثر من ذلك.

الحل:

وأما حل الإشكال فهو: إنكم قلتم إننا نخبر عن المعدوم والحال أنه لا يمكن الإخبار عن اللاشيء. وجوابه أن كلامكم هذا هو عين شبهة المعدوم المطلق^(٢) ونقول في حلها:

(١) الوارد في المتن: اللاشئية لكن الظاهر أنه سهو من الطباعة فكتبناه في الترجمة مصححاً. (المترجم).

(٢) هذا مثال اللاشيء واللاثبات سيأتي أيضاً في شبهة المعدوم المطلق.

هل نخبر نحن عن المعدوم المطلق أي المعدوم حتى في الذهن، فلا وجود له لا في الخارج ولا في الذهن؟ إن كان كذلك فهذا لم يخبر عنه أبداً، وأنتم إذا أخبرتم عن معدوم فأنتم تخبرون عن معدوم في الخارج موجود في الذهن، ووقع مخبراً عنه باعتبار وجوده في الذهن. مثلاً عندما تخبرون عن البحر من الزئبق فهو وإن كان معدوماً في الخارج لكنه موجود في الذهن فهو باعتبار وجوده الذهني وقع موضوعاً، والحال أن ما يقول فيه العقل باستحالة الإخبار. عنه هو المعدوم في الذهن والخارج. المعدوم المطلق وهو اللاموجود في الخارج واللاموجود في الذهن، لا يخبر عنه^(١). وسنقول فيما بعد في شبهة المعدوم المطلق (وهي هذه الشبهة التي طرحناها الآن وقلنا إنه سيأتي فيها بحث آخر) لا أنه فقط نخبر عن المعدوم بل نستطيع أيضاً أن نخبر عن المعدوم المطلق مع أن المعدوم المطلق لا يمكن أن يخبر عنه. نقول: اللاموجود في الخارج وفي الذهن حكمه كذا، ثبت له شيئاً كذاً، لكن هذا اللاموجود لا في الخارج ولا في الذهن هو في نفس الوقت موجود في الذهن أي هو بالحمل الأولي لا موجود في الذهن لكنه بالحمل الشائع موجود في الذهن، مفهومه في الذهن. مفهومه لا موجود في الذهن وواقعته موجود في الذهن، «فاللاموجود في الخارج اللاموجود في الذهن» هو موجود في الذهن في عين أنه لا موجود في الذهن فهو «اللاموجود في الذهن» بالحمل الأولي و«موجود في الذهن» بالحمل الشائع. فباعتبار أنه موجود في الذهن وقع موضوعاً في القضية وباعتبار أن مفهومه مفهوم لا موجود في الذهن هو لا موجود في الذهن. وسيطرح فيما بعد في بحث المعدوم المطلق.

هذا أحد أدلة القائلين بالثبوت للمعدومات.

(١) س: أليس هذا مثل اجتماع النقيضين؟

الأستاذ: نعم مثله، شريك الباري أيضاً كذلك وسنبحث عن ذلك في باب المعدوم المطلق.

الشبهة الثانية:

أما القائلون بثبوت المحال فقد ذكروا أن الوجود - ذات الوجود - لا موجود ولا معدوم لأن الوجود مفهوم انتزاعي . لأن الوجود إن كان موجوداً وجب أن يكون ذا وجود وذلك الوجود الآخر أيضاً يكون ذا وجود وهكذا إلى غير النهاية، وهذا محال باطل وليس بطلانه من جهة لزوم التسلسل المحال والباطل بل من جهة أن الوجود ليس في آن واحد عبارة عن ألف وجود . أي إذا قلنا: هذا الكتاب له وجود فهذا لا يعني أنه لدينا الآن وجودات غير متناهية للكتاب . وهذا هو عين البرهان الذي أقامه شيخ الإشراق على أن الوجود أمر اعتباري، غاية الأمر أن شيخ الإشراق قال: الوجود معدوم لكن هؤلاء قالوا إن الوجود غير معدوم أيضاً وإلا لزم اجتماع النقيضين، وعليه فإذا قلنا له وجود لزم أن يكون للموجود وجودات لا متناهية وهو خلاف البدهة وإذا قلنا معدوم لزم اجتماع النقيضين، إذ كيف يمكن أن يكون الوجود معدوماً وهذا محال فالوجود لا موجود ولا معدوم^(١) .

وهذا دليل القائلين بهذا المطلب^(٢) .

(١) هنا نذكر أيضاً بالأمر الذي ذكرناه سابقاً فعندما ينظر الإنسان في مشكلتهم يرى أنهم سلكوا طرقاً وأوصلتهم إلى حائط مسدود فقالوا هذا الكلام وقد تحيروا في الوجود ماذا يقولون عنه، هل هو موجود فيلزم ذلك الإشكال أو معدوم فيلزم الإشكال الآخر . كانوا في محل لا يستطيعون لا التقدم ولا التراجع فسقطوا وكل الكلام الذي ذكر في هذا المجال هو من هذا القبيل، وهو ضعيف جداً . وهكذا كان الأمر هنا فقد توغلوا وعندما وصلوا إلى مرحلة حساسة لم يجدوا مناصاً له إلا أن يعلقوا أنفسهم .

(٢) إن كان شيء لا موجوداً ولا معدوماً فهذا يعني أن الوجود والعدم ليسا متناقضين .

الأستاذ: لا، الوجود لا موجود ولا معدوم وهذا ليس نقيضاً .

س: إن قلنا هذا الكلام فالوجود والعدم لا يكونان نقيضين .

الأستاذ: لماذا؟

س: لأنه لا يصح فرض ثالث لهما إذا كانا نقيضين .

الأستاذ: صحيح، لكن ذلك في اجتماعهما أي النقيضان لا يجتمعان في آن واحد . طبعاً نحن =

جواب الشبهة الثانية:

وقبل أن نجيب نبين مطلباً وهو أنه في رأينا لو مثلوا بالعدم لكان أفضل وأوضح من التمثيل بالوجود لأنهم كانوا يقولون حينئذ: العدم إما موجود أو معدوم؟ والعدم لا يمكن أن يقال إنه موجود في عالم الأعيان، ويدهي أن العدم لا وجود له مع غض النظر عن اجتماع النقيضين اللازم من القول بوجود العدم، بل العدم يعني عين اللاموجودية وهذه اللاموجودية نسميها عدم. ومن جهة أخرى لا يمكن القول: العدم معدوم إذ معنى ذلك أن العدم متصف بالعدم، كما نقول: ألفت معدومة يعني أنها تتصف بالعدم فإذا كان العدم معدوماً أي اتصف بالعدم يصير العدم لاعدم واللاعدم يساوي الوجود^(١) (٢).

وعلى كل حال لم يقولوا هذا الكلام والحال أن ما ذكره بالنسبة للوجود كان يمكنهم ذكره بالنسبة للعدم ويشكل أفضل. لكن الأجوبة التي ستعطى لكلامهم شاملة لكلا الموردتين.

الجواب الأول:

وهو جواب مرتبط بالوجود، وقالوا في الجواب: إن عمدة اشتباههم أن

= نقول ارتفاعهما أيضاً محال لا فقط اجتماعهما لكن هؤلاء يقولون لا مانع من ارتفاع النقيضين فيمكن أن يكون هناك شيء لا موجود ولا معدوم، والمحال هو اجتماع النقيضين... (٥).

(١) س: ألا يمكن القول إنها سالبة بانتفاء الموضوع؟

الأستاذ: ماذا يعني ذلك؟

س: أي ما نقوله العدم معدوم...

الأستاذ: فليكن من السالبة بانتفاء الموضوع. ماذا يعني هنا انتفاء الموضوع؟ أصلاً ما هو

انتفاء الموضوع هنا؟

(٢) لأن العدم معدوم يعني انعدام العدم الذي يعني عدم العدم الذي يعني الوجود لأن النقيضين

يكون عدم أحدهما عين الآخر. (المترجم).

(*) والإنصاف أن كلام السائل تام. ولذا سيستدرك فيما بعد الأستاذ الشهيد ويشكل عليهم بهذا

الإشكال. (المترجم).

الموجود معناه «ذو وجود» وقلتم: لا نستطيع القول بأن الوجود موجود لأنه يعني أن الوجود ذو وجود، فله وجود وهذا الكلام بعينه جارٍ في الوجود الآخر أيضاً. ونحن نقول لكم: من أين ثبت أن معنى «موجود» شيء ثبت له الوجود؟ وهنا يطرح البحث المعروف في المشتق وهو بحث لطيف جداً وأول ما طرح في المنطق ثم بحثوا كثيراً عنه في علم الأصول. طبعاً الفلاسفة أيضاً بحثوا فيه، لكن الأصوليين بحثوا أكثر. نعم الفلاسفة القدماء مثل أبي علي لم يبحثوا فيه بل بحثه متأخرو الفلاسفة. قال بهمنيار كلاماً لم يكن في بحث حول المشتق لكن يفهم منه كأنه أشعل فتيلته، وكأنه حل مسألة المشتق لكن عندما وصلت المسألة لجلال الدواني من الفلاسفة المتأخرين طرحت هذه المسألة. وهذه القضية بدأت أصلاً من المير سيد شريف في حاشية المطالع، فقد ذكر في مورد منه لمناسبة ما مطلباً ومن هنا شرعت المسألة ثم وجدت في كلمات الفلاسفة وكان لها تأثير كبير على مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية أيضاً.

والمسألة هي أن صاحب المطالع^(١) قال في باب الحدود: هل يمكن التعريف بجزء ومفهوم واحد أم حيث كان المعرف من اللازم أن يكون أوضح وأجلى وأن يكون تفصيل إجمال المعرف فلا بد من جزأين. وهنا تطرح مسألة التعريف بالفصل وهل هو تعريف بجزء أم بجزأين: ثم قالوا: الفصل هو في الواقع مفهوم مركب فإذا قلنا: الإنسان ناطق فناطق تعني: ذات ثبت لها النطق فهو بنفسه مفهوم مركب، ومن هنا فتح الطريق أمام المسألة حيث طرح المشتق وهو في قسم منه لفظي وفي قسم آخر منه معنوي لا ربط له باللفظ. هل أن مفهوم المشتق هو واقعاً مركب من الذات والمبدأ أم هو بسيط؟ وبتعبير آخر: هل الذات مأخوذة في المشتق أم لا؟ وعندما نقول:

(١) المطالع كتاب في المنطق.

ناطق فهل أخذ مفهوم الذات في مفهوم الناطق ليصير معنى الناطق «ذات ثبت لها النطق أم لا؟ فقالت جماعة: مفهوم المشتق مركب أي معنى «عالم»: «ذات ثبت لها العلم» (ولم نسمّ الذات بالإنسان بل أعم إلا أننا في النهاية لاحظنا الذات، عين الذات) فلدينا إذن مفهوم العلم ومفهوم الذات وقد تركبا ولاحظنا اتصاف الذات بالعلم فكانت صيغة المشتق، فالمشتق يعني ذاتاً ثبت لها المبدأ. وذهبت جماعة أخرى إلى أنه بسيط وليس مركباً فكما أن مفهوم العلم بسيط وليس جملة ولا شبه جملة فكذلك مفهوم عالم. حيث نسال عن الفرق بين المشتق وبين مبدأ الاشتقاق فيقولون: الفرق بالاعتبار وذكروا هنا مسألة الاعتبار اللابشرطي والاعتبار بشرط لائي. فالعلم مثلاً تارة يعتبره الذهن بحيث يطلق على الصفة فقط وتارة أخرى يعتبره بحيث يصح الحمل على الذات لا أن الذات داخلية في مفهومه بل له صلاحية أن يحمل على الذات. فالعلم يمكن اعتباره بنحوين: فهو:

١- باعتبار أمر منفصل عن الذات مغاير لها.

٢- وباعتبار متحد معها. وإذا لاحظنا العلم بهذا الاعتبار أي أنه متحد معها نقول: عالم. فالعلم في الواقع صفة للعالم لها اعتباران: اعتبار تميزه عن العالم واعتبار اتحاده مع العالم، وإذا لاحظناه، بحيث يكون متحداً مع الذات فهذا هو المشتق، ومن هنا اصطلاح المشتق. فالبشر من قديم الأيام وضعوا المشتقات لا أن المشتق وضع للذات والصفة. بل ذهن الإنسان حتى الإنسان البدائي كان قد اعتبر الأشياء بنحوين وهذان النحوان من الاعتبار هما - بقول هؤلاء - عبارة عن الاعتبار بشرط لا والاعتبار لا بشرط (الآتيان في بحث اعتبارات الماهية) فإذا اعتبر اللابشرط يظهر المشتق. وعليه نستطيع أن نقول للعلم عالم وللبياض أيضاً أبيض بل الأبيض بالذات هو البياض نفسه والجسم إذا قلنا عنه أبيض فبتبع البياض. وإذا وصفنا ذاتاً بالعالم فباعتبار أنه معروض لهذا العلم فالعالم أولاً وبالذات العلم والأبيض أولاً وبالذات

البياض، أما الذات المتصفة بالعلم أو البياض فهي أبيض وعالم ثانياً وبالعرض. هنا قال الدواني: لدينا جسم ونعلم أن البياض في الخارج يعرض على الجسم وقائم بالجسم. لكن إذا كان البياض ذاتاً مستقلة هل كنا نقول: الجسم أبيض أم كنا نقول عن البياض أبيض؟ أصلاً هل نصف ذات البياض بأنه أبيض أم لا؟ نعم نصفه وحيثُذ فما معنى ذات ثبت لها البياض؟^(١) وينتهي هذا البحث من هذه الجهة إلى بحث معنوي، هل أن كل مبدأ اشتقاق متصف بذاته أم لا؟ والأصوليون عادة يبحثون الأمر أكثر تفصيلاً.

(١) س: لكن في النهاية يوجد في مفهوم الأبيض نوع اثنيّة.

الأستاذ: لا، ليس كذلك. إن هذا الكلام قريب من الكلام الذي يقولونه اليوم في باب الجوهر، الكلام الذي قاله منكرو الجوهر وأن الموجود هو العرض. هيوم يقول: إنني لا أحس بالجوهر بل هو انتزاع الذهن والذي أستطيع أن أقبله هو ما أراه والذي تسمونه العرض. نعرف أن البياض موجود في الخارج ونراه، السواد أيضاً والشكل موجود في الخارج، هذه الأمور المحسوسة لي موجودة أما الجوهر الذي تقوم به الأوصاف فلا وجود له. فهل الأبيض لشخص مثل هيوم - وهو يفكر بهذه الطريقة - موجود في الخارج أم لا؟ نعم موجود لكن الأبيض هو ذات البياض لا أن هناك شيئاً آخر وراء البياض هو قائم به. فهيوم لم ينكر وجود الأبيض ولا يقول إن البياض موجود والأبيض لا وجود له، لا يقول الحرارة موجودة والحر لا وجود له بل يقول الأبيض هو عين البياض وليس وراء البياض شيء آخر هو الأبيض. أي ما يقوله جلال الدواني حسب الفرض يقوله هيوم في الواقع. جلال الدواني يقول: إن لم يكن العلم قائماً بهذا الفرد فإن العلم عالم وإذا لم يكن البياض قائماً بالجسم أيضاً فالبياض أبيض، والآن وهو قائم بالجسم فالبياض هو الأبيض لكن الجسم باعتبار أن عنده ما هو أبيض بالذات وتلبسه بالأبيض بالذات نقول عنه أبيض.

مساواة الوجود والثبوت والشيئية (٢)

البحث في شبهات (حسب رأينا) أو استدلالات (حسب رأيهم) القائلين بالحال، فما هو السبب الذي دعاهم لقول كلام هو إنكار للبديهي أي مبدأ امتناع ارتفاع النقيضين، لأن الحال يعني أمراً موجوداً ولا معدوماً وهو ارتفاع النقيضين فلا بد أنهم وقعوا في شبهات. وفي الواقع رأوا أشياء تخلوا منها من ارتفاع النقيضين وإلا - حسب تعبير الشيخ - لا يمكن أن يتصور أحد ارتفاع النقيضين ومع ذلك فقد اعتقدوا، ولو بدليل خاطيء، بذلك.

الشبهة الثانية:

كانت إحدى شبهاتهم أو أدلتهم قولهم: الوجود في ذاته لا هو موجود ولا معدوم لأنه إن كان موجوداً لكان ذا وجود كسائر الماهيات التي هي ذات وجود. فاللازم أن يكون لهذا الوجود الآخر وجود أيضاً لأن حكم الأمثال واحد لا مجال للتبعيض، فلا يمكن القول إن الوجود الأول موجود أما وجود الوجود فهو غير موجود، بل إما أن يكونا معاً موجودين أو لا يكونا معاً موجودين، وعليه فإذا كان للوجود وجود ننقل الكلام إلى هذا الوجود الآخر فهو مثل الوجود موجود أي ذا وجود وهكذا إلى غير النهاية لا ينتهي عند حدّ وهذا خلاف الضرورة لأنه في وجود الكوب ليس إلا وجوداً واحداً لا أنه إذا كان موجوداً فيه ما لا يتناهى من الوجودات. أي وجود الكوب ووجود وجود الكوب ووجود وجود وجود الكوب... ومن البديهي أنه ليس كذلك.

وإذا قلنا: إنه معدوم يعني أنه اتصف الوجود بنقيضه أي اجتمع النقيضان وهو محال .

الجواب الأول: جواب نقضي

أول ما يجب أن يجاب به هؤلاء أن استدلالكم يرتكز على أن الوجود إن كان معدوماً كان متصفاً بنقيضه وهذا اجتماع النقيضين . ونحن نسألکم ماذا تستنتجون من ذلك؟ تريدون استنتاج أن الوجود لا موجود ولا معدوم أي تستنتجون ارتفاع النقيضين والحال أن حكم اجتماع النقيضين حكم ارتفاعهما أي إن كان اجتماعهما محالاً فارتفاعهما محال أيضاً وحكم العقل فيها واحد على السوية . وحكم العقل في الوجود والعدم يبرز كقضية منفصلة حقيقية فنقول ألف إما «ب» وإما «ج» أي إن كان «ب» فليس «ج» وإن كان «ج» فليس «ب» وإن كان ليس «ب» فهو «ج» . وقضية أن الوجود والعدم نقيضان من هذا القبيل تتألف منها أربعة قضايا ، وعليه فلا مجال للتفكيك بينهما في حكم العقل بحيث نقر باستحالة اجتماع النقيضين ثم نجوز ارتفاعهما . فلا مجال للاستدلال بامتناع اجتماع النقيضين على مدعى هو عين ارتفاعهما . هذا هو الجواب الأول الذي يمكن الاعتراض به عليهم ولم يذكره المصنف وبالطبع هذا جواب نقضي .

الجواب الثاني: بالحل

الجواب الذي يقدمونه - وهو بالحل - هو قولهم : ماذا تفهمون من كلمة موجود؟ هل تفهمون أن معناه «ذو وجود» ومعنى المعدوم «ذو عدم»؟ فلنفرض أنه كلام صحيح فنحن أيضاً نقول إن الوجود ليس موجوداً بهذا المعنى للموجود . فلننظر الآن إلى الدليل . قلتم : إن الوجود لو كان موجوداً لكان ذا وجود وليس كذلك فيجب أن يكون ذا عدم . نقول : لا ، ليس كذلك . إن لم يكن للوجود وجود فلا يعني أنه ذو عدم ، فإن نقيض الوجود لا

وجود، لا أن نقيض الوجود ذو العدم. فرق بين اللاوجود وبين ذي عدم. أي أنكم إذا فهمتم من معنى المعدوم أنه ذو عدم ومن معنى الموجود أنه ذو وجود فنقول إن نقيض الوجود اللاوجود وبهذا المعنى نقول: الوجود ليس موجوداً أي ليس ذا وجود. ولكن هذا لا يعني أن الوجود يتصف بنقيضه بل نقول: هو ليس ذا وجود لأنه في نفسه وجود. وعندما نقول: الوجود حقيقة فهذا ليس بمعنى أنه شيء ذو حقيقة بل الوجود عين الحقيقة والواقعية. والوجود ليس ذا وجود أو ليس ذا واقعية لأنه هو الواقعية، والواقعية ليست شيئاً ثبت له الواقعية بل الواقعية في ذاتها أنها واقعية وإنما الماهية هي التي يعتبرها العقل بعنوان «شيء ذو واقعية» وعليه فإذا فهمتم من كلمة موجود «ذو وجود» وأخذتم في معناه «ذو» فنحن لا نقبل أن الوجود ذو واقعية^(١).

هذا مع أن الواقع أن ليس معنى الموجود «ذو وجود». وهذا هو البحث المعروف في المشتق إذ كيف فهمتم من كلمة موجود معنى «ذو وجود» أو بتعبير الأصوليين «ذات ثبت لها الوجود»؟ من أين أتيتم بهذا التعريف للمشتق؟ بل مفهوم «موجود» معنى عام يشمل الذات التي ثبت لها الوجود ويشمل الذات التي هي الوجود. فلنر كيف ذلك.

تحليل مفهوم المشتق:

بيننا في الدرس السابق الأصل التاريخي لهذه المسألة وقلنا إنها بدأت من المير سيد شريف وجاءت في كلمات الدواني إلى حد ما، وبعد ذلك أخذت حيزاً واسعاً في الفلسفة، وأكثر منها في علم الأصول وقد وقعت مورد بحث وتحليل بين الأصوليين، فجاء الحكماء والأصوليون وحققوا في

(١) واضح أن هذا الجواب لا يرتبط ببحث المشتق، وهو تام حتى لو قلنا إن المشتق مركب من ذات ومبدأ ونسبة بينهما بحيث يكون معنى الموجود، ذاتاً ثبت لها الوجود. ومن الواضح أيضاً أنه على هذا المعنى لا يكون «موجود» و«معدوم» متناقضين لأنهما حينئذ يرتفعان في الوجود والعدم، نعم الوجود والعدم متناقضان. (المترجم).

الفرق بين المشتق وبين مبدأ الاشتقاق وقالوا كلاماً كان في بدايته غربياً جداً لا يقبله الذهن البدوي . وهذا التحقيق هو أن المشتق والمبدأ ليسا من المفاهيم المتباينة بل مفهوم واحد له اعتباران . أي حقيقة واحدة لوحظت بنحوين واعتبارين، فباعتبار هي المبدأ وباعتبار آخر هي المشتق . لا أن الفيلسوف يعتبر الأمر كذلك بل هذا الاعتبار هو فعل الذهن البشري بشكل عام، فالبشر الذين وضعوا المشتق ومبدأ الاشتقاق هكذا كان وضعهما فوضع لفظ مبدأ الاشتقاق الذي^(١) هو المصدر أو اسم المصدر بلحاظ، ووضع بلحاظ آخر المشتق . وهذان النحوان من الاعتبار أطلق عليهما اسم البشروط لا واللابشروط .

وحيث إن لهذا الاصطلاح إطلاقين لا يجوز أن يشبه أحدهما بالآخر (وسيدكر كلا هذين الاستعمالين في هذا الكتاب (شرح المنظومة)) فقالوا: هذا البشروط لا واللابشروط غير البشروط لا واللابشروط الآتيان في بحث اعتبارات الماهية . فالمراد هنا ما يقال في باب المادة والصورة . فلننظر إجمالاً إلى المقصود من هذا النوع من اللابشروط والبشروط لا المستعملين في باب المشتق وأنهما عين المستعملين في باب المادة والصورة .

المقصود من اعتبار البشروط لا واللابشروط في باب المشتق

والمقصود هو أنه إذا كان لدينا شيان بينهما وحدة وكثرة، وحدة باعتبار وكثرة باعتبار آخر فإننا نستطيع تارة أن نلاحظ جهة الوحدة وهو الاعتبار اللابشروطي وأخرى جهة الكثرة وهو اعتبار البشروط لا . ومن خصوصيات ذهن الإنسان أنه يستطيع أن يرى شيئين تلبس أحدهما بالآخر، تارة بصورة شيء واحد وأخرى بصورة اثنين منفصلين . وهذا موجود بكثرة وله في الأدب

(١) من العلماء من ينكر كون المبدأ هو المصدر أو اسم المصدر ويعتبر أن المبدأ لا يمكن أن يظهر بأي صيغة وكل صيغة هي مشتق من المشتقات . (المترجم).

مساحة واسعة جداً. ويقولون: جميع الإسناد المجازي من هذا القبيل. كالعمل الذي يقوم به قائد بواسطة جنوده فالذي قام بالعمل مباشرة الجنود، لكن لما كان القائد هو الأمر وكانوا تحت قيادته ينسب ذلك العمل له فنقول «نادر» فتح الهند. والحال أنه لم يفتحها وإنما الذي فتحها جنوده أي لوحظ نادر وجنده كشيء واحد فـ «نادر فتح...» و«جيش نادر فتح...» شيء واحد لا فرق بينهما في اعتبارنا. وأمثال هذا في الأمور العقلية كثير، منها ذات وحدة مثلاً بين الجسم والبياض نوع اتحاد أي أنه في الواقع هذا البياض هو مرتبة من مراتب وجود الجسم فباعتبار نلاحظ الجسم مع بياضه وجميع عوارضه شيئاً واحداً لا مجموعة أشياء وذلك عندما نقول «هذا الجسم» أي هذا الجوهر ذو الكم والكيف المتعين ذو الوضع... هذا كله شيء واحد كما أننا عندما نقول زيد، نقصد هذا الجوهر مع جميع الشخصيات والخصوصيات ككونه ابن عمر وبهذا الوجود وهذا اللون وهذا الشكل... فهذه كلها داخلة في مفهوم «زيد» وأحياناً يفرق الذهن بين جوهر زيد وكيفيته، فالأعراض هي باعتبار من مراتب هذا الجوهر لكن باعتبار آخر الجوهر جوهر والعرض عرض.

فالاعتبار بشرط لا، يعني اعتبار التجزئة الذهنية بالنسبة لأمر بينها في الواقع نوع اتحاد لكن الذهن يراها في حال انفصال. والاعتبار اللابشرطي يعني أن يرى الذهن كل هذه الأمور بصورة أمر واحد. فمعنى «لا بشرط» أنه لا تجزئة ومن هذه الجهة يشبه كثيراً الكميات التي أحياناً تذكر كمثال أيضاً في هذا المقام. فأنتم تلاحظون الكميات بنحوين فلدينا مثلاً كم طويل طوله متر. فتارة تنظرون إلى هذا المتر بدون قسمة ولا أجزاء بل كشيء واحد. وأحياناً أخرى يجزئ الذهن هذا الواحد إلى نصفين نصف من هذه الجهة ونصف من تلك الجهة فهاتان الجهتان واحد وكثير، واحد لأنهما واقعية واحدة، كثير بمعنى أنها تقبل أن يقسمها الذهن إلى قسمين.

مثال آية الله البروجردي في تبين اعتبار اللا بشرط والبشرط لا

يضرب السيد البروجردي في هذا المجال مثلاً جيداً، يقول - بعد أن يطبّق بحث المتحدات في باب الكميات - : افرضوا أنفسكم على شاطئ البحر الأبيض المتوسط مثلاً، أنتم الآن في لبنان على شاطئ المتوسط وتنظرون إلى الماء ثم تصعدون مركباً وتنتقلون إلى المناطق جنوبي البحر المتوسط - مثل الجزيرة - هناك أيضاً تنظرون إلى البحر فتقولون: هذا هو عينه. أي هو ذلك البحر الذي رأيتموه في لبنان، هناك عندما تقولون ذلك تنظرون إليه من حيث إنه واحد، فعندما كنتم في لبنان فأنتم وإن وقع نظركم على قسم من الماء لكن حيث نظرتم إليه من حيث هو واحد فكأنكم ترون البحر المتوسط عندما ترون ذلك القسم من الماء، أي تنظرون إلى ذلك من حيث أنكم تنظرون إلى الكل، ولذا عندما تصلون إلى الجزيرة تقولون: هذا هو ذلك. لكن أحياناً تجزئونه، تلاحظون ذلك القسم من المتوسط في لبنان شيئاً وذلك القسم منه شيئاً آخر ولذا عندما تذهبون إلى الجزيرة تنظرون فتقولون: هذا ليس هو ذلك، أين هذا من ذلك، ليس هذا هو الماء الذي رأيناه هناك. فلو كان هو نفسه فأين هي السفينة الفلانية التي كانت موجودة هناك؟ أي هذا الجزء ليس ذلك الجزء.

إذن بحث اللا بشرط والبشرط لا، دائماً كان مع البشر وأمام أعينهم في الأمور المتحدة أي في الأمور التي بينها نحو اتحاد^(١)، فهي في عين أن لها

(١) طبعاً هذه الأمور تتفاوت أحياناً تكون الوحدة أقوى والكثرة يطغى فيها الجانب الاعتراري مثل الواحد بالكمية. وأحياناً الكثرة تكون أقوى وتطغى على الوحدة الجهة الاعترارية مثل العلاقة بين الجوهر والعرض.

ففي الواحد الكمي الوحدة حقيقية والكثرة هي اعتبار ذهني وفي علاقة الجوهر والعرض الكثرة أكثر واقعية والوحدة يطغى فيها اعتبار الذهن (طبعاً في هذه المسألة خلاف بين المسلمين). واضح أن الوحدة بين الجوهر والعرض ليست في حد الوحدة بين أفراد الكم فهنا الكثرة هي الغالبة على الوحدة، لكن في نفس الوقت ضم العرض إلى الجوهر ليس مثل =

نوع اتحاد كذلك فيها نوع كثرة أي الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة. البشر يرون هذه الأمور بنظرتين، أحياناً يلاحظون جهة الكثرة فيها وأحياناً يلاحظون جهة الوحدة.

يقولون: الفرق بين مبدأ الاشتقاق وبين المشتق هو هذا، وهذا هو الفرق بين البياض والأبيض وعندما تقولون: «البياض» فقد فصلتم البياض في اعتبار ذهنكم عن الجسم وعن سائر أعراض الجسم، وحينئذٍ إذا قيل «البياض كم» يكون كذباً كما أنكم إذا قلتم البياض جسم فهذا كذب. الجسم منفصل عن البياض، لكن باعتبار آخر تنظرون إليها من حيث هي شيء واحد. وبهذا الاعتبار الجسم من أوله إلى آخره متصف بالبياض. الجسم والبياض هما شيء واحد. الجسم هو البياض لا بشرط أي باعتبار أنكم ترون البياض مع الجسم أمراً واحداً، كما هو الحال عندما تنظرون إلى البحر المتوسط في لبنان كأنكم رأيتم البحر كله. هنا العرف وسع في اللغة ووضع لفظاً هو «أبيض» وحينئذٍ الكثرة غير ملحوظة لا جوهر ولا عرض ولا جوهرية ولا عرضية. فهذه الأمور لا ترى وبهذا الاعتبار البياض نفسه أبيض والجسم أيضاً أبيض

= ضم الحجر إلى جنب الإنسان بل هناك اتحاد وجودي، إذن تختلف أنحاء الوحدة والكثرة. كما أن هذا البحث طرح من زمان السيد السند في باب المادة والصورة وأن التركيب بينهما هل هو تركيب انضمامي أو اتحادي، والقائلون بأنه تركيب انضمامي يعتقدون بكثرة المادة والصورة. ومن زمان السيد الصدر وما بعد زالت نظرية الانضمام وجاءت نظرية الاتحاد، أي القول بأن المادة والصورة يغلب عليهما الاتحاد ويقبل بينهما التمايز.

س: عفواً، عندما تميزون بين علاقة الكمية والعلاقة بين الجوهر والعرض، ألا تلاحظون الكم كعرض؟

الأستاذ: لا، نحن نلاحظ الكمية في نفسها لا الكمية مع الجوهر. عندما نلاحظ البحر المتوسط فإننا نظرنا إلى نفسه باعتبار أنه متكتم، لكن نحن لاحظنا البحر المتوسط من جهة كميته ولم نلاحظ العلاقة بين البحر والكمية، وإنما نظرنا إلى العلاقة بين جزء من البحر مع جزء آخر منه.

س: يعني لاحظنا العلاقة بين أجزاء الكم.

الأستاذ: نعم، بين أجزاء الكمية وأجزاء المتكتم لا بين المتكتم والكم.

لأن هذه المرتبة هي مرتبة اتحاد هذه الأمور كلها.

وحينئذٍ يقولون في مقام الرد على شبهة المتكلمين:

كلمة «موجود» مشتق وعندما تقولون «وجود» فبتدقيق النظر، الوجود هو غير الماهية وعندما تقولون «موجود» فقد لاحظتم معنى وسيعاً. حيث إن الوجود والماهية متحدان أخذ المعنى بشكل واسع، أي يكون «الوجود» شاملاً لذات الوجود وللماهية، أي يصح القول الماهية موجودة ويصح القول الوجود موجود. كما أنه في الأبيض يصح أن يطلق على نفسه وعلى الجسم أيضاً. ولذا عندما يقول الشيخ: - وهذا الكلام أول ما قاله الشيخ^(١) - عندما تعتبرون المفهوم مع الموضوع على نحو بشرط لا فلا يمكن أن يتحد معه شيء بهذا الاعتبار ولا يمكن أن يحمل على أي شيء، أي تزول منه قدرته على الحمل لأنه بهذا الاعتبار لوحظ كشيء مستقل مابين. ولذا يكون القول: «الجسم بياض» خطأً. لكن إذا اعتبرتم البياض بصورة «أبيض» أي لاحظتموه بشكل أوسع، أي سواء كان لوحده أم كان متحداً مع غيره يكون المفهوم صادقاً في كلتا الحالتين وحينئذٍ يمكن حمله على نفسه وعلى ذلك المتحد معه، ومن هنا يكون المشتق قابلاً للحمل على الذات لأنه أخذ باعتبار لا بشرط وبشكل يمكن معه أن يتحد مع الذات، أما البياض فهو عبارة عن المفهوم بشرط لا وهو أب عن الحمل على الذات. ومن هنا يقولون: إنكم من أول الأمر اشتبهتم في معنى المشتق وتصورتهم الذات في مفهومه وأن معناه «ذات ثبت لها المبدأ»، وهو دائماً يحمل على الذات ولا يحمل على نفس المبدأ والحال أن المشتق ذو مفهوم واسع يصدق على ذات المبدأ أيضاً كما يصدق على الذات المتحدة مع المبدأ باعتبار هذا الاتحاد. وعليه فالوجود يقال له موجود كما تتصف الماهية بأنها موجودة، بل الوجود موجود بالذات

(١) المراد من الشيخ، ابن سينا. (المترجم).

والماهية موجودة بالعرض، وهي موجودة باعتبار اتحادها مع الوجود، كما أن البياض أبيض بالذات والجسم إذا قيل عنه أبيض فهو باعتبار ملابسة البياض له. وعليه فالإشكال يرتفع.

بيان آخر في الجواب عن هذه الشبهة وهو الجواب الثالث

ويوجد هنا بيان^(١) آخر قد ذكرناه في بعض الموارد ونعتقد أنه صحيح

وهو:

إن الحكماء والأصوليين وإن علّقوا هذا البحث على بحث المشتق وأن مفهومه بسيط أم مركب (بحيث إذا قلنا إنه بسيط فمعنى ذلك أنه كمبدأ الاشتقاق بسيط والفرق باعتبار اللابشرط والبشرط لا، وإذا قلنا إنه مركب فيكون معنى المشتق «ذات ثبت لها المبدأ»). وفرضوا أننا إذا اعتبرنا المشتق مركباً فلا يصح إطلاق «الموجود» على «الوجود» و«الأبيض» على ذات البياض. لكن في رأينا أنه حتى لو قلنا إن مفهوم المشتق مركب يصح أن يطلق الموجود على الوجود، فحتى لو أنكرنا بساطة المشتق لا وحشة في إطلاق الأبيض على البياض والموجود على الوجود. لماذا؟ لأنه هنا خلط بين المفهوم والمصداق، وكون المفهوم مركباً غير كون المصداق مركباً. نحن نقول: الأبيض ذات ثبت لها البياض، لكن ليس البياض ذات ثبت لها البياض؟ أو لا يكون الشيء ثابتاً لنفسه؟ تارة نقول: المشتق هو «ذات ثبت لها المبدأ المغاير للذات» نعم حينئذ لا يطلق على ذات المبدأ. لكن هذا لم نقله بل نقول: «ذات ثبت لها المبدأ» وعلى هذا يمكن إطلاق المشتق على «ذات المبدأ» لأن المبدأ يثبت له المبدأ. ولا يلزم من ثبوت الشيء لنفسه المغايرة

(١) في هذه السلسلة من الدروس أحياناً يطرح الأستاذ الشهيد بعض ابتكاراته ونظرياته الجديدة، وهذا من خصوصيات هذه السلسلة. وإحدى هذه البدائع ما يذكره هنا في الرد على شبهة المتكلمين، وقد تقدم بعض هذه البدائع وسيأتي بعض منها أيضاً.

فأنا نفسي موجود لنفسي والحال أنه لا اثنية في البين . أولاً نقول إن الله هو الموجود لنفسه وبنفسه وفي نفسه؟ أو لا نقول عن الجوهر إنه الموجود لنفسه؟ أو لا نقول عن العرض إنه الموجود لغيره والجوهر له وجود لنفسه؟ فهل لازم ذلك أن تكون نفسه غير نفسه . المفهوم مركب لكن لا يجب أن يكون المصداق مركباً . نحن نقول: الموجود «ذات ثبت لها الوجود»، ونقول: الوجود «ذات ثبت لها الوجود» أيضاً لأن كل شيء ثابت لنفسه . حتى أن الحكماء يقبلون هذا المعنى في باب الأعراض، فهم لا يقولون أن ليس للعرض وجود لنفسه بل يقولون وجوده لنفسه عين وجوده لغيره . كل موجود له وجود لنفسه فالعرض الموجود لنفسه، وجوده أيضاً هو وجود لغيره . ولا اثنية بين «وجوده لنفسه» و«وجوده لغيره»، لكن الجوهر وجوده لنفسه لا لغيره . إذن كل شيء في العالم موجود فهو موجود لنفسه . عندما نقول: الموجود يعني ذات ثبت لها الوجود فهذا المعنى صادق حتى على الوجود، لأن «ذات ثبت لها الوجود» لا يقتضي المغايرة بين الذات وبين الوجود بل غاية ما يقتضي ذات ثبت لها الوجود أعم من أن تكون الذات غير الوجود أم عين الوجود . وهكذا الكلام في الأبيض والبياض . وبناءً عليه فحتى إذا اعتبرنا المشتق مركباً فلا إشكال في إطلاق الموجود على الوجود، فليس منشأ الإشكال القول بتركيب المشتق بل منشؤه الاعتقاد بتركيب خاص في المشتق وهو التركيب الذي يقتضي المغايرة بين الذات والمبدأ، أي عندما نقول حسن فمعناه ذات ثبت لها شيء آخر هو الحسن، والحال أنه ليس كذلك بل حسن معناه أعم . فقد يكون المبدأ غير الذات وقد يكون عينها^(١) .

(١) س: مثل ثبوت ذات لذات .

الأستاذ: بل ثبوت الذات لعين الذات وثبوت شيء لشيء لا يقتضي اثنية وثبوت الشيء لنفسه كذلك . نعم لو كان وجوده لغيره لا بد من الاثنية حيثئذ .

س: وهنا لا بد من وحدة أيضاً .

الأستاذ: نعم، فما لم يكن بين هذه الذات وذلك الغير نحو وحدة لا يصير هذا وجوداً لغيره، ولذا لو لاحظنا شيئاً مع شيء آخر ميايين له لا يمكن أن يكون هذا وجوداً لغيره. وإذا كان وجوده لنفسه عين وجوده لغيره فهنا دائماً وحدة بينهما ويكون مرتبة من مراتبه، ولذا قالوا في العلاقة بين الجوهر والعرض (وحسناً قالوا) إن العرض مقام من مقامات الجوهر. لا يمكن أن يكون وجود أحد الأمرين المتباينين بتمام الذات وجوداً للآخر ولا معنى لأن يكون كذلك، إذ لا يعني كون هذا وجوداً لغيره إلا كونه مرتبة من مراتبه وتجلياً من تجلياته.

س: هنا يمكن أن يكون بحث المشتق ومبدأ الاشتقاق فعالاً، لكن سؤالي هو: هل يمكن الإجابة عنهم بملاحظة رد القول بأصالة الماهية؟

الأستاذ: طبعاً لا، لأن من أدلة القول بأصالة الماهية هو هذا الكلام. فالمتكلمون ذكروا هذا الكلام لإثبات الحال وشيخ الإشراق ذكره بعينه لإثبات اعتبارية الوجود فعلينا إذن معالجة هذا الأمر ثم نعالج ذلك الأمر.

س: أي أن هذا هو الجواب أيضاً عن شيخ الإشراق؟

الأستاذ: نعم.

س: يقول في الشوارق. الملا عبد الرزاق: إن هذه الشبهة إن لم تطرأ لا بد لنا على القول بأصالة الوجود أن نقبل بنظرية الحال وإنما قلنا بأصالة الماهية حتى لا ننبتلي بما ابتلي به المتكلمون. فهنا مسألتان: إحداهما هذا الذي أذكره على ما يبالي ولست مطمئناً بذلك، لكن أعتقد أن الملا عبد الرزاق يعتقد بما تقولونه حضرتمكم أي المشتق والمبدأ واحد.

الأستاذ: لا، فهو إن لم يعتقد بتعددتهما لا مجال بعد لمسألة الحال. هذا الكلام موجود في كلمات الملا صدرا في جواب شبهة شيخ الإشراق، فهو أجاب من هذا الطريق.

س: سؤالي أن أمثال شيخ الإشراق كيف ردوا نظرية الحال؟

الأستاذ: طبعاً نحن إلى الآن لم نر كيف عالج شيخ الإشراق المسألة لنقول إنه ردها بهذا النحو. في البداية علينا أن نرى هل تعرض شيخ الإشراق للمسألة لنرى كيف ردها. لكن يمكن أن يكون جواب شيخ الإشراق هو الجواب الأول الذي قدمناه بأن يقول: الوجود معدوم، فيقال له: يعني اتصف بنقيضه، فيقول: لا لم يتصف بل نقيض الوجود العدم أي لا وجود وليس نقيضه ذا عدم فالوجود مع كونه ذا عدم لكنه لم يتصف بنقيضه وإنما يتصف بنقيضه إذا كان هو عدم ولا يلزم ذلك من قولنا: الوجود معدوم. فيمكن لشيخ الإشراق أن يجيب بذلك وكذا الملا عبد الرزاق وأمثالهما.

س: نحن لدينا أدلة متعددة على رد أصالة الماهية فيمكن رد شبهتهم بدليل من هذه الأدلة.

الأستاذ: طبعاً أنا موافق لكن شبهتهم هنا يجب ردها. نحن نستطيع بالاتكال على أصالة الوجود أن نقول: الوجود موجود، لكن شبهتهم لا بد من إعطاء الرد المنطقي عليها لا أن نقول بإثباتنا لأصالة الوجود يكون كلامهم خطأ غير قابل للبحث.

س: هل هناك إشكال في أن نجيبهم بهذا النحو: أنتم عندما تفككون في الموجود بين ذي الوجود والوجود فما هو هذا الـ «ذو وجود»؟ لا بد أنه الماهية، فيرجع البحث حينئذ إلى بحث الماهية والوجود فنقول: أثبتنا في بحث أصالة الوجود أن ذا الوجود لا يمكن أن يكون غير الوجود لأنه لو كان غير الوجود لكان الماهية والماهية لا أصالة لها. فينتفي الإشكال. الأستاذ: لا، بل يقولون: ذو الوجود غير ذات الوجود أي الماهية لكن الوجود لا يمكن أن يكون ذا وجود. صحيح أن الماهية هي ذو الوجود لكن لا يلزم من ذلك محال وإنما يلزم إذا كان الوجود ذا وجود.

س: حسناً يعني ذلك أن غير الوجود هو الماهية فقط؟
الأستاذ: نعم الماهية. يقولون: الماهية هي ذو وجود، لكن الوجود لا يمكن أن يكون ذا وجود.

س: هذه النظرية مبنية على أصالة الماهية.
الأستاذ: لا، يقولون هذا هو معنى الموجود. وهذا دليل على أصالة الماهية لا أنه مبني على أصالة الماهية.

غاية الأمر أن شيخ الإشراق يستتج من ذلك أن الوجود معدوم، أما هؤلاء فاستتجوا من ذلك أن الوجود غير معدوم فيلزم الحال، فكلاهما يرتكزان على أن معنى الموجود هو «ذو وجود» أي الماهية ولازم كلاهما أصالة الماهية. إذن لا يبتني ذلك على أصالة الماهية بل هو دليل عليه.

س: في ذهني إشكال ولذا لم أتوجه جيداً إلى اتحاد المشتق مع مبدأ الاشتقاق، مثلاً أرى في ذهني أننا لا نستطيع أن نقول: العالم والعلم شيء واحد باعتبارين لأننا عندما نقول عالم فقد فرضنا «ذات ثبت لها العلم» بشكل ضمنى أو إلى جانبه مثل أن نقول (وقد يكون مثالي غير صحيح والإشكال قد يكون في: المثال) أحياناً شمع وأحياناً أخرى نقول شمعدان فهنا فرضنا شيئاً غير الشمع وقد ركز الشمع عليه، وعندما نقول عالم لاحظنا فرداً غير العلم ولو أننا الآن جعلناه بين () هلالين ولم نسمه باسمه كزيد أو عمرو، ونقول عالم لكن فرضنا ذاتاً. هذا الإشكال موجود عندي.

الأستاذ: لقد أجابوا عن هذا. وقلنا أيضاً في الدرس السابق: لدينا عالم أي إنسان عالم والعلم قائم بالإنسان فلو فرضنا (وإن لم يكن هذا واقعاً وقد يقال محال لكنه باعتبار ليس محالاً) أنه فجأة حصلت معجزة وانتزع العلم من العالم، ولو فرضنا أن العلم تبدل من كونه قائماً بالغير إلى كونه قائماً بذاته، هل يبقى الإنسان عالماً؟
س: لا، ليس عالماً.

الأستاذ: وهل ذلك العلم القائم بذاته عالم أم لا؟

س: ٢: عالم.

س ١: هو نفس العلم فما الداعي لأن نقول عالم؟
الأستاذ: أدري أنه علم. لكن هل هو عالم أيضاً أم لا؟
س: لا، ليس عالماً.

الأستاذ: بل عالم.

س ١: أصلاً ليس من شأنه أن نقول عنه هو عالم أو ليس عالماً.

الأستاذ: ليس الأمر كذلك. بل في البداية (عندما وضع البشر المشتق لم يفككوا بين الجوهر والعرض ولا بين المشتق ومبدأ الاشتقاق) وقلنا: إن جلال الدواني وهيوم جاءا من طريقتين لكنهما في نقطة اقتربا من بعضهما، بل إن بهمنيار قال هذا الكلام في البداية. فمن حين وضع البشر اللغات والمشتقات لم يفككوا بين الجوهر والعرض، ومن كان يقول أبيض كان يقول عن ذات البياض ذلك، أما أن لدينا هنا شيئين البياض والشيء الذي له البياض فهذا أمر أدركه الذهن في مرحلة الانتزاع والتحليل، ولبهمنيار تعبير جيد رأيته فيما مضى لكن ليس بيالي الآن^(*)، ثم جاء أمثال جلال الدواني وقرروا المطلوب بهذا النحو وهو: إن البياض إن صار قائماً بذاته فهو أبيض أيضاً أي أن الأبيض هو عين البياض، حتى أن حس الإنسان لا يحكم بأن البياض غير الأبيض، الحس يرى الأبيض والبياض شيئاً واحداً وهو ما نعبر عنه بالبياض، والحس يرى البياض فقط. العقل هو الذي يكشف عن شيء آخر هو موضوع البياض والحرارة. وحسب تعبيرات اليوم يتززع، وإلا فإذا قلنا حجم فإن الحجم ليس عين الجسم، والحرارة ليست عين الجسم والشكل ليس عين الجسم، وكل ما نحس به هو هذه الأمور التي هي أعراض، غاية الأمر نكشف عن وجود شيء في الباطن فعندما يصل ذهننا - حسب تعبيرهم - إلى مرحلة الانتزاع نقول: هذه الذات هي التي ثبت لها البياض. ولسنا مستعدين أبداً أن نقول^(**) لذات البياض أبيض لكن ذهننا بعد الكشف عن الذات يقول ذلك، وأول ما يصادف ذات البياض فيرى البياض كأمر مستقل ويطلق على ذات البياض الأبيض. ولعل ذهن الطفل كذلك، فإن الأبيض عنده هو البياض لا يفترض أي شيء يكون موضوع البياض بل يعتقد أن البياض قائم بذاته ولذا يراه أبيض، ثم يفهم فيما بعد أن البياض قائم بالغير وحينئذ يفصل ذات الأبيض عن البياض. إذن ليس الأمر أننا لا نستطيع أن نقول عن العلم عالم، وإذا فرقنا العالم عن العلم فهذا فيما بعد مرحلة انتزاع الذهن حيث بان لنا أن =

(*) قال العلامة الطباطبائي (قده) في حاشيته على الأسفار ناقلاً لمضمون كلام بهمنيار: «إن الحرارة لو كانت جوهرًا لكانت حارًا وحرارة معًا». (الأسفار، المجلد الثالث، ص ٨٧).
ولعل هذه العبارة هي مراد الأستاذ.

(**) الظاهر اشتباه في النسخ فالصحيح «أن لا نقول» أو «لذات الجسم» والأول أولى.
(المترجم).

= العلم لا يمكن أن يكون قائماً بذاته بل هو قائم بالغير، فعندما نقول عالم نقصد ذلك الغير الذي قام به العلم لكن هذا ليس ما يقتضيه مفهوم عالم. عندما ننظر إلى العلم كأمر متحد مع الذات نستطيع أن نقول عنه «عالم» لأنه إذا كان متحداً مع الذات فهو - بهذه النظرة - يكون قائماً بالذات أيضاً، فعندما نرى العلم كذلك نقول عنه «عالم» فالعلم هو العلم القائم بالذات، وإذا قلنا زيد عالم فباعتبار اتحاده مع العلم فلا نرى العلم والعالم شيئين، نراه علماً قائماً بالذات لا أننا نرى ذاتاً وعلماً غير الذات وهذا العلم قائم بالغير.

هنا نرى الجميع أمراً واحداً أي أعطينا «القائم بذات زيد» للعلم وأعطينا كون العلم علماً لزيد فصار لدينا علم قائم بالذات. والقائلون باتحاد العالم والمعلوم يقولونه حتى في التصورات الحسية فكل تصور تصوره الإنسان هو علم وعالم. (وقد ذكرنا هذا الأمر في السابق) فهؤلاء كيف يفكرون. أغلب اتحاد العاقل مع المعقولات الذي قالوه في مغرب الأرض هو كذلك. ونحن لا نستطيع أن نجيب من خلال الحواس لتقول: العلم لا يمكن أن يكون عالماً. س: هيوم قال ذلك.

الأستاذ: حسناً، الآخرون أيضاً قالوا ذلك. يقولون: ليس هنا ذات تعرض عليها هذه العلوم، هذه التصورات تعتبرونها علماً، العالم أيضاً هو هذه التصورات. نحن لا نستطيع الجواب عن ذلك بأن العلم لغة غير العالم لغة، وأن العالم لغة لا يطلق على العلم. إذا أردنا أن نجيب فمن هذا الطريق، وهو أن ذلك العلم نجده في أنفسنا قائماً بذواتنا فنقول «أنا أعلم» وهذا يعني أنا عالم ومجرد العلم ليس عالماً بل علمي هو العالم. أو إذا قلنا في باب علم النفس بذاتها إن العلم والمعلوم والعالم واحد، فمن جهة أن العلم والعالم باعتبار أنهما مشتق ومبدأ اشتقاق واحد والمشتق له معنى وسيع قد يكون اثنين وقد يكون واحداً. وعندما نقول واحد فبدليل آخر وإذا قلنا اثنين فبدليل آخر. فبلحاظ أن لدينا ذاتاً وعلماً هو غير الذات وقائم بالذات ثم نرى هذين الاثنين أمراً واحداً (لأنه مرتبة من مراتبه وإذا كان أحد الأمرين من مراتب الآخر يصيران مرتبين كأمر واحد)، حيثنَّ تعطي صفة «كونه قائماً بالذات» للعلم والعلم لهذه الذات (مع أن العلم ليس في مرتبة الذات) ولذا عندما نقول عالم يعني علم قائم بالذات، فنرى زيدا هنا بهذا الاعتبار - وهو طبعاً اعتبار مجازي - علماً قائماً بالذات فنقول عالم، فلو كان العلم قائماً بذاته لكان عالماً.

س١: المشكلة أن هذه الك «لو» لا نستطيع أن نتصورها.

س٢: بالنسبة لله نقول: الله عالم وهو علم قائم بذاته.

الأستاذ: لا، بالنسبة لنا الأمر أيضاً كذلك. في علم النفس - حضورياً - بذاتها هو علم وعالم.

س٣: الإشكال هو أنكم تفترضون في «عالم» إنساناً، فلو لم تتصوروا العالم إنساناً كأن تصورناه ذا جسم مستقل بكيفية معينة فإن العلم يتحد حيثنَّ مع العالم.

= س ٢: خطاب ل س ١: العلم يمكن تصوره بدون عالم؟.

س ١: لا.

س ٢: حسناً يمكنكم تصور عالم بدون علم؟.

س ١: لا.

س ٢: حسناً فهما واحد لا اثنان.

س ٣: لكن يمكن تصور عالم بدون إنسان بأن يكون العالم غير إنسان.

س ١: نعم لكن في نهاية الأمر هناك ذات ولا شغل لنا في تلك الذات هل هي إنسان أم لا.

س ٣: حسناً، تلك الذات من سنخ العلم، أي العلم من سنخ العالم والعالم من سنخ العلم.

الأستاذ: اسمحوا لي أن أبين الأمر بنحو آخر (ونمثل بذات العالم):

أنتم تقبلون أننا لو فرضنا ظهور قدرة ومعجزة تسلب العلم عن العالم الذي هو زيد مثلاً، فإننا لا نستطيع بعد أن نقول لزيد «عالم» لدينا ذات باسم زيد كانت موجودة قبل العلم ثم تصبح ذات علم، وهذا ليس بمعنى أن العلم يضم إلى زيد بل يوجد بينهما نوع اتحاد، أي أن تلك الذات ترقى وتصير ذات مرتبة كانت فاقدة لها وهي مرتبة العلم، أي أن الذات تصير في الواقع ذات مقام آخر. فلنفس إذن مقامان (بناءً على ما ذكرنا): المقام السابق حيث كانت الذات ولا علم، والمقام الآخر تكون فيه الذات أي صار حصول العلم مقام الذات. فعندما نقول «العالم» للذات فاعتبار مقامها الواجد للعلم، أي نرى الذات في مقام العلم فنقول «عالم».

س ١: صحيح.

الأستاذ: إذن باعتبار اتحادهما مع العلم نقول لها عالم، لا باعتبار مقامها الفاقد للعلم.

س ١: نعم.

الأستاذ: إذن أنتم قد ترون أحياناً العلم فقط أي تلك المرتبة فقط وفي تلك المرتبة تقولون «علم» ولا عالم، وأحياناً أخرى ترون الذات باعتبار مرتبتها التي تتحد مع العلم فتقولون «عالم» إذن الذات باعتبار تلك المرتبة يقال لها عالم، فلا دخل للمرتبة السابقة حيث كانت فاقدة للعلم، أي لو أننا استطعنا أن نقسم الذات ونميز ذلك القسم الذي هو ليس علماً عن ذلك القسم الذي هو علمها فإن تلك الذات أيضاً يصح باعتبار القسم الثاني وصفها بـ«عالم» إذن العلم أيضاً عالم. ومن أول الأمر العلم عالم والعالم بالذات هو نفس العلم، وإذا أطلقنا على الذات «عالم» فباعتبار مرتبتها التي اتحدت فيها مع العلم. فهذا الاستيحاش من أن العلم ليس عالماً غلطاً.

عدم التمايز والعلية في الأعدام

لا ميز في الأعدام من حيث العدم وهو لها إذا بوهم تُرتسم
كذلك في الأعدام لا علية وإن بها فاهوا فتقريبية
في هذا الفصل يقع البحث في مسألتين من المسائل المرتبطة بالعدم.

١- عدم التمايز في الأعدام:

مسألة عدم التمايز في الأعدام سهلة تقريباً. وقد بحثنا فيما سبق حول
ملاك التكثر - وباعتبار آخر ملاك التمايز - في الموجودات، تحت عنوان
«بكثره الموضوع قد تكثر» و«كونه مشككاً قد ظهراً».

قلنا: إن تمايز الوجودات إما باعتبار الشدة والضعف وإما باعتبار
الماهيات (بالمعنى والشرح الذي ذكرناه سابقاً). وفي الواقع يعود البحث في
نهاية الأمر إلى أن الوجود حقيقة وراء الذهن ووحدتها عين كثرتها وكثرتها
عين الوحدة، أي للوجود وحدة في عين الكثرة وكثرة في عين الوحدة.
ولازمه أن ملاك التشابه والتمايز بين الموجودات واحد، مثل مسألة التشكيك
التي ذكرناها، فإن جهة التمايز في الوجودات وجهة التشابه واحدة، أي
الوجود ذو مراتب طولية وعرضية وكل مرتبة في عين أنها من حيث هي وجود
تشابه سائر المراتب ولها جهة وحدة معها، كذلك هي تتميز عنها. وعلى كل
حال التمايز في الوجودات مثل نفس الوحدة ترجع إلى حقيقة الوجود وأنها
أمر وراء ذهننا.

فما هو الحال في الأعدام؟

نحن كما لدينا عن الوجودات في عالمنا سلسلة تصورات كذلك لدينا سلسلة تصورات في مورد الأعدام، في عالم ذهننا. أي بلزاء كل وجود نتصور أمراً عديمياً. نقول: «وجود زيد» يقابله «عدم زيد». فبلحاظ عالم الذهن يمكننا اعتبار أعدام بعدد الوجودات. فهل لدينا في الواقع مع قطع النظر عن الذهن نظام في الأعدام كما لدينا نظام بين الموجودات؟ وهل أنه كما يتميز وجود عن وجود في ذاته كذلك يتميز عديمي عن عديمي بحد ذاته؟ هل عدم زيد في ذاته متميز عن عدم عمرو أم لا؟ بل الأعدام لا واقعية لها ويحكم الذهن بأن العدم لا واقعية. فلا تمايز بين أحدها والآخر؟

والجواب: إن الأعدام من حيث هي أعدام لا تمايز بينها، لا إنها واقعيات غير متميزة بل هي غير متميزة لأنها عدم محض لأنها عين اللاواقعية. فيطرح حينئذ سؤال عن هذه التمايزات التي ندرکها ونقول «عدم زيد» «عدم عمرو» وأمثالهما، من أين تأتي؟ واضح أنها توجد في الذهن وإذا كان بينها تمايز فباعتبار الوجود الذهني، أي كل عدم من حيث هو موجود في الذهن (لأن العدم في الذهن له وجود ذهني. كل عدم في الذهن هو عدم بالحمل الأولي ولكنه موجود من الموجودات بالحمل الشائع) يتميز عن العدم الآخر. فإننا عندما نتصور في الذهن شيئاً باسم زيد يصير لزيد وجود ذهني، ونتصور شيئاً آخر باسم عمرو وعمرو يصير ذا وجود ذهني ثم ننسب عدماً إلى هذه الماهية وعدماً إلى تلك الماهية فتتمايز هذه الأعدام عن بعضها باعتبار المضاف إليه في ظرف الذهن، أي لو لاحظنا العدم بدون مضاف إليه أي العدم المطلق لم يكن هنا أي تمايز. لكن مع ذلك فإن منشأ التمايز يحصل في الذهن تمايز بين عدم وعدم آخر، لكن مع ذلك فإن منشأ التمايز تلك الوجودات أي أن العدم من حيث هو موجود في الذهن متميز عن العدم الآخر وإلا فالعدم من حيث هو عدم لا يتميز عن غيره لذا يقول:

لا ميز في الأعدام من حيث العدم وهو لها إذا بوهيم ترتسم
أي بوسيلة الذهن يرتسم .

٢- عدم العلية في الأعدام

المسألة الأخرى في باب الأعدام مسألة العلية . هل بينها علية ومعلولية
أم لا؟ فمن جهة يجب القول: لا ، لأن الفرض أن العدم هو لا واقعية وفي
اللاشيء لا معنى للعلية والمعلولية لنقول إن عدماً هو علة لعدم آخر ، لكن في
نفس الوقت يحكم الذهن بعلية عدم لعدم . فما هو الحل؟

مثلاً: إذا كان «وجود ألف» علة لـ «وجود ب» نقول: «عدم ألف» علة
لـ «عدم ب» . مثلاً الحرارة علة تمدد حجم هذا الماء أي وجود الحرارة علة
لوجود هذا التمدد ثم نقول: عدم الحرارة علة أيضاً لعدم التمدد . فكما أننا
نستكشف وجود المعلول من وجود العلة كذلك نستكشف عدم المعلول من
عدم العلة . ومن المسائل التي تطرح في باب المعرفة هي أننا مثلما نستكشف
من الوجود وجوداً كذلك في العدم . هل يفترق لدينا الأمر بين أن نستكشف
علم شخص من كلامه المتين والعميق أو نستكشف عدم علمه من كلامه
الفارغ؟ كلا ، كلاهما^(١) بالنسبة لنا على السواء . فهذا يدل على أنه كما هناك
في الوجود علة ومعلول كذلك في العدم . فلدينا إذن في الواقع علتان
ومعلولان . نكشف وجود المعلول من وجود العلة وبالعكس ونكشف عدم
المعلول من عدم العلة وبالعكس ، فهنا أربعة أشياء موجودة إلى جانب بعضها
في مقام الاستدلال أو حسب اصطلاح اليوم في مقام المعرفة . فالوجودات
يدل بعضها على بعض والأعدام كذلك . فكيف هذا؟

يجيبون عن ذلك: لا ، العلية والمعلولية أمران حقيقيان في الوجود
ومجازيان في العدم والتعبير بالعلية في الأعدام تعبير تقريبي مجازي :

(١) أي لا فرق بينهما في الاستكشاف . (المترجم).

كذلك في الأعدام لا عليّة وإن بها فاهوا فتقريبية ويكتفي المصنّف بهذا المقدار في الحديث عن العليّة والمعلولية في باب الأعدام، لكنه يقول جملة^(١) فيها إشارة إلى كيفية اعتبار الذهن للعليّة والمعلولية في الأعدام وكيف يكون هذا الاعتبار صحيحاً مع أن الأعدام لا واقعية لها.

وبيان المطلب:

يريد المصنّف أن يقول هنا: لدينا واقعية وحقيقة وهي أن هذا الوجود حقيقة وهذا علة لذلك وذلك معلول لهذا، وليس عندنا حقيقة أخرى وراء الذهن، لكن الذهن يأخذ من هذه الحقائق أمراً مجازياً ويعتبره بهذا النحو^(٢): عندما يرى وجود العلة علة لوجود المعلول، فحيث لا تكون العلة موجودة يقول: «إذن المعلول ليس موجوداً» أي يشكل قضية بنحو السالبة المحصّلة. يقول وجود ألف علة لـ «وجود ب»، فحيث لا يوجد ألف فإذاً علة وجود المعلول غير موجودة فيحكم الذهن بنفي العلية وبعد هذا النفي الذي أخذ صورة السلب يبدلها مجازاً إلى صورة إثبات فيعتبر عدم تلك العلة علة لعدم المعلول فتصير: «حيث إنه - في ظرف عدم وجود العلة - لا يكون وجود العلة دليلاً على وجود المعلول. فهذه الـ «لا يكون» علة لـ «عدم ذلك». مع أن الذي حصل أولاً هو نفي^(٣) عليّة وجود العلة لوجود المعلول لا وجود العلية بين عدم هذا وعدم ذلك. وبعبارة أخرى عندما نقول وجود ألف علة لوجود ب فليس لدينا إلا واقعية واحدة هي هذه العلاقة فإذا فرضنا مثلاً عدم

(١) عبارة المصنّف: «فإن الحكم بالعليّة عليها بتشابه الملكات. فإذا قيل عدم الغيم علة لعدم المطر فهو باعتبار أن الغيم علة بالمطر فبالحقيقة قيل: لم تتحقق العلية التي كانت بين الوجودين».

(٢) طبعاً لم يذكر المصنّف المطلب بهذا التفصيل.

(٣) المراد نفيها في مقام التحقق الفعلي الخارجي. (المترجم).

وجود ب فنحكم بأن «ألف» أيضاً غير موجودة فنقول: ب غير موجودة فألف إذن غير موجودة ثم نعتبر هذا مجازاً بهذا النحو: فثبوت عدم ب دليل على عدم ألف. أي بدلنا قضية سالبة محصلة إلى قضية تشبه المعدولة الموجبة (معدولة المحمول).

مثال آخر: لنفرض أن وجود زيد حادث منذ عشرين سنة وهو موجود إلى الآن، فالقضية الأصلية الصادقة هي أن وجود زيد قبل عشرين سنة لم يكن. ثم، من عشرين سنة إلى الآن نرى وجود زيد، فقبل عشرين سنة كان وجود زيد منفيماً أي الحالة الأولى التي يراها الذهن قبل عشرين سنة هي رفع وجود زيد لا إثبات شيء. لكن هذا الرفع لوجود زيد من صفحة الواقع يعتبرها الذهن بصورة إثبات عدم زيد في صفحة الواقع فيقول: فإذا كان وجود زيد منفيماً قبل عشرين سنة فعدم زيد قبل عشرين سنة ثابت. فينظر إلى العدم كأمر ثابت.

أما لماذا يفعل الذهن ذلك؟ فلحاجته إليه، أي عندما يطرح المسألة بهذا النحو فإن الأمر يصير أسهل للمعرفة. هنا نقول: ينتزع عدم شيء من مرتبة وجودات الأشياء الأخرى أو نقول: ننتزع هذا العدم من وجود الأشياء الأخرى. هذا العدم الانتزاعي مفيد لنا جداً في المعرفة. ولذا، على عكس ما يتصوره البعض عندما يقولون: الموجود في المعرفة تلك الأمور التي تصل إلى الذهن مباشرة من عالم العين، نحن نرى كم هي عناصر المعرفة التي تحققت من هذه الأعدام.

مثلاً أنتم تقولون: إي فلان هل يوجد في جيبيك خمسة ريالات أم لا؟ أضع يدي في جيبي وأقول: لا، يمكن أن يقول شخص: هذه الـ «لا» يعني لماذا حكمت بـ «لا» عند عدم عشورك على الخمسة ريالات؟ أنت وضعت يدك في جيبيك ولم تشعر بالخمسة ريالات أي لم يخبرك الحس بوجود خمسة ريالات فلماذا تقول لا يوجد خمسة ريالات؟ نقول: صحيح أن الحس لم

يخبّرني عن وجودها لكن العقل يخبرني عن عدم وجودها.

وقد ذكرت هذا المطلب في بعض الأيام بهذا النحو: افترضوا مثلاً أن بلداً وضعت حرساً على حدودها مع عدد من الأجهزة بحيث عند طرؤ حادثة في الحدود يتصل بالمركز فوراً. فيأتي شخص ويدعي وقوع الحادثة الفلانية في الحدود، لكن لما لم يتلق المركز خبراً من الحدود يقول لا. لماذا يقول لا؟ لأنه يقول: لو وقعت مثل هذه الحادثة لأخبروننا بها. والواقع أنه لم يصل خبر من الحدود، لكن الذهن يحكم أنه حيث لم يصلنا خبر فلا شيء إذن.

أنتم عندما تضعون اليد في الجيب بحثاً عن خمسة ريالات تريدون الاستفادة من الحس لكن حسكم لا يخبركم بشيء، أي لا يقول خمسة ريالات غير موجودة، لكن ذهنكم يقول: هي غير موجودة. فإذا قلت: «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود» نقول: صحيح لكن هنا يتشكل قياس ذهني هو: إن كانت الخمسة ريالات موجودة في جيبك للمستها، ولكن حيث لم ألمسها فهي غير موجودة، وهذا بنفسه معرفة. لكنها معرفة من خلال أنه لم يصل خبر من الخارج. وكما هو الاشتباه كبير عندما يتصور الإنسان أن المعرفة هي مجرد انعكاسات مستقيمة من عالم الخارج إلى الذهن، أي لو لم تكن عند الذهن سلسلة قدرات انتزاعية فكم ستكون معرفة الإنسان ضعيفة وناقصة. نحن لا نعرف حال الحيوانات، ولعل الحيوان حيث لا تفكير عنده فلا ينتزع. عندما لا يعطيه حسه خبراً ما فلا خبر في ذهنه عن ذلك الشيء أي ذهنه غافل تماماً. لكن الإنسان مفكر، ينال سلسلة معارف من عدم إخبار الحواس، فيؤلف بقدرة خاصة قياساً ويقول: «الحس لم يخبرني، ولو كان موجوداً لأخبرني فذلك الشيء إذن لا وجود له».

ومن هنا تجعل علاقة بين الأعدام وهذه العلاقة الاعتبارية بين عدم العلة وعدم المعلول مع أنها لا واقعية لها والواقع هو عدم الرابطة، لكن في نفس الوقت هذه الرابطة الاعتبارية بين الأعدام تساعد في معرفة

الإنسان وهي مساعدة عجيبة أيضاً. فهذا الاعتبار إذن ليس بلا فائدة بل اعتبار لازم للذهن^(١).

(١) س١: هنا أيضاً يصرح سؤال في بحث عدم العلية في الأعدام، وهو: أليس من الأفضل أن لا نستعمل لفظ العلة في مورد الأعدام والأفضل استعمال لفظ «دليل» أو «علامة»؟ إذ يجب أن نرى ما هو تعريف العلة في الفلسفة الإسلامية، نحن نرى أنها تعرف بمعنى المعطي. عندما يكون شيء علة لشيء يعني وجود هذا من ذاك، فعلى هذا التعريف لا معنى لأن نقول: العدم هو علة لشيء آخر.

الأستاذ: لا، الأمر ليس كذلك. لأنكم إذا دققتم جيداً ترون أنه في عالم الاعتبار توجد العلاقة بين الأعدام على النحو الموجود بين الموجودات. مثلاً في عالم الواقع نرى وجوداً متقدماً على وجود آخر، ونقول: حيث إن «ألف» موجود فـ «ب» موجود مع أنهما متقارنان، تقولون لأن «ألف» موجود فـ «ب» موجود ولا تقولون لأن «ب» موجود فـ «ألف» موجود. تقولون: لأن اليد تتحرك الإصبع يتحرك، ولا تقولون: لأن الإصبع يتحرك فاليد تتحرك. أليس هذا صحيحاً؟

س٢: نعم صحيح، وهذا هو التقدم بالعية.

الأستاذ: هذه الرابطة بعينها يعتبرها الذهن في باب العدم. فلو فرضنا أن اليد لم تتحرك فالإصبع لم يتحرك أيضاً. ألا يختلف الحال عند الذهن بين القول: لأن اليد لم تتحرك فالإصبع لا يتحرك وبين القول: لأن الإصبع لم يتحرك فاليد لا تتحرك؟ من حيث الدلالة والعلامية لا يفتقر الأمر بينهما وكلاهما واحد بلحاظ مقام الإثبات والدلالة، أي عدم تحرك اليد دليل على عدم حركة الإصبع وكذا العكس وكلاهما صحيحان. لكن في عين الحال وفي مقام الواقع بعد أن تعتبر هذه الأعدام اعتبرت بحيث تصح الجملة الأولى لا الثانية، أي ذلك النحو الذي يراه الذهن بين الموجودات من علاقة يعتبرها بين الأعدام.

س٣: فما هو حال تعريف العلة الذي ذكرته في سؤالي من أنه معطي الوجود، فإنه على هذا لا يكون العدم علة لعدم آخر؟

الأستاذ: لا العلة معطية للمعلول. غاية الأمر أن ما نقوله من أن العلة معطية الوجود من باب أنكم تعتقدون في باب «الجعل» - اعتقاداً ارتكازياً - أن الجعل يتعلق بالوجود وإلا فالذين يعتقدون بأن الجعل لا يتعلق بالوجود بل يتعلق بالماهية وينتزع الوجود في المرحلة اللاحقة لا يعرفون العلة بمعنى معطي الوجود. وإذا قال أحد مثل هذا الكلام في باب العلية فله أن يقول العلة تعطي العدم فلماذا تقول تعطي الوجود؟ فنحن لا نستطيع التمسك بهذا التعريف وهو إعطاء الوجود للمعلول لنستنتج لا علية بين المعدومات، لأن هذا التعريف مبني أصلاً على أن الجعل يتعلق بالوجود، وإلا فإنه في الوجودات نفسها لا يصح التكلم بهذا الكلام بناء على قول الإشراقيين بل يجب القول: إن العلة هي التي تعطي ماهية المعلول والوجود=

.....
= ينتزع في المرتبة اللاحقة . .

س: لكن على كل حال يريد أن يقول المصنف في متن شرح المنظومة إن هذه العلة لا أصالة لها.

الأستاذ: نعم لا أصالة لها، نحن نريد أن نقول ذلك أيضاً، لكن هذا الذي لا أصالة له والذي يعتبره الذهن يعتبره على هذا النحو.

س: يمكن القول - في مقام التمثيل - إنه مثل حجر وقع في التراب فإذا أردنا أخذه فإن محله يتخذ شكل ذلك الحجر.

الأستاذ: هذا لا بأس به في مقام التفهيم.

س: ما ذكره من أن نحو التوافق يعود إلى نحو الاتفاق بحيث نتيقن بعلّة حادثة نراها أحياناً ولا نرى ذلك أحياناً أخرى، هذا الذي ذكره مبني على اعتبار العلية بين الأعدام. مثلاً هناك موارد يخرج صوت من بعض الأشياء فيها ونفترض أن علة ذلك ارتعاش الهواء، ونتيقن بذلك عندما لا نرى لا الصوت ولا الارتعاش حتى نقيس بينهما ونقول: حيث إنه هنا هو غير موجود فإذا وجد هناك فهذا علة لذلك.

الأستاذ: نعم هذا بالاصطلاح مقام كشف القضية حيث نفهم من هناك علاقة العلية، فما لم يكن هناك توافق واختلاف لا نستطيع استكشاف هذه الرابطة

امتناع إعادة المعدوم (١)

بحث آخر من مباحث العدم والمعدوم، بحث إعادة المعدوم. وهذا البحث بحث جيد ومن جملة المباحث التي طرحها أول مرة المتكلمون. كما أن من هذه المباحث بحث الأعدام وأن ما ليس موجوداً هو ليس محض. فهذه بحوث طرحها المتكلمون وهم السبب في دخولها في الفلسفة، أي لو لم يقلّم المتكلمون هذه الأظافر لم تكن لتطرح هذه البحوث في الفلسفة. لكن بالتأكيد فإن معرفة أن المعدوم قابل للإعادة أم لا، في حد ذاته أمر ضروري.

منشأ هذا البحث

من المعلوم من أين نشأ هذا البحث وما هو تاريخه. فإن مسألة المعاد صارت سبباً لأن يطرح المتكلمون هذا السؤال. ونحن نعلم أن بعض المتكلمين لم يكونوا قائلين بوجود الروح. طبعاً هؤلاء أفراد نادرون لكنهم يعتقدون بأن الإنسان عندما يموت يصير عدماً ومعنى المعاد أن هذا العدم والفاني بالمعنى الفلسفي للكلمة يوجد من جديد. فالمعاد حقيقة إعادة للمعدوم ولذا تصوروا المعاد بهذه الصورة. المتكلمون الآخرون لم ينكروا وجود الروح (إذ لا يمكنهم إنكارها مع كل البحوث الواردة في القرآن والأحاديث المتعلقة بالبقاء بعد الموت) لكنهم طرحوا بحث المعاد الجسماني وقالوا: صحيح أن الروح باقية لكن المعاد ليس روحانياً فقط بل هو جسماني

أيضاً، والمعاد من حيث كونه جسمانياً هو إعادة للأجسام المعدومة. وحيث إن فرضهم كان مبنياً على أن المعاد إما جسماني فقط أو روحاني وجسماني وكلاهما إعادة للمعدوم طرح حينئذ البحث عن إمكانية وصحة إعادة الشيء المعدوم. ولذا ذكرنا أن البحث في إعادة المعدوم أتى من المتكلمين. فقال الفلاسفة: إن إعادة المعدوم مستحيلة والمعاد ليس إعادة للمعدوم، والمصنّف يقول في آخر البحث:

ما ضر أن الجسم غبّ ما فنى هو المُعاد في المَعاد قولنا

يجب أن يُرى أولاً أن البحث هنا حول ماذا؟ فهذه المسألة هي من المسائل التي نحتاج فقط إلى تصورها وبعد ذلك يكون الإقرار بعقيدة الفلاسفة واستحالة ذلك واضحاً جداً، وهذا هو رأي الشيخ الرئيس أيضاً وحتى الفخر الرازي الذي له مذاق الكلام وكثيراً ما يشكك في أمثال هذه الأمور، وافق على أن امتناع إعادة المعدوم أمر بديهي لا حاجة إلى الاستدلال عليه. ومع ذلك تذكر لذلك أدلته^(١).

ولا شك أنه لو كان المقصود من إعادة المعدوم إعادة مثله بحيث لا نستطيع التمييز بينهما لكنهما على كل حال هما اثنان^(٢) فهذا لا إشكال فيه وهو أمر ممكن. والمحال والذي اعتبروا محالته من البديهيّات هو إعادة عين المعدوم لا إعادة مثله.

مثلاً افترضوا أن يدي تحركت. أحياناً أقول: إنني في الآن التالي حركت

(١) راجع المباحث المشرقية للفخر الرازي، المجلد الأول، ص ٤٧، ٤٨.

(٢) س: باعتبار اختلاف الزمان؟.

الأستاذ: طبعاً الاثنينية باعتبار أن كلاً منهما في زمان مختلف^(*).

(*) يعني لا تمايز بينهما إلا من حيث خصوصية الزمان، وقد تقدم الكلام في ما تتحقق به الاثنينية. (المترجم).

يدي وهذه الحركة هي عيناً مثل تلك الحركة، لكنها ليست إعادة لها. نعم هو إيجاد شيء هو بالضبط مثله ويشابهه لكنهما اثنان، فهذا شيء وذاك شيء آخر، هذه حركة وتلك حركة، فردان من الحركة. لكن أحياناً أخرى يصير معناه أن هذه اليد التي تحركت في الآن التالي، كانت حركتها عين تلك الحركة الذي يصير معناه أن الشيء الواحد وجد في زمانين. طبعاً هذا ليس بنحو أن يكون وجوداً ممتداً، بل يوجد هذا الشيء في زمان محدد كدقيقة مثلاً ثم ينقطع ويعدم وهذا بعينه وجد مرة أخرى لا مثله. هنا يقولون: إن هذا محال عند العقل بالبداهة. أي يستحيل أن يكون شيء واحد في آن واحد وجودين، ووجوداً واحداً. هل يمكن أن يكون ذلك؟ أو هل يمكن تصور أن شخصاً واحداً له وجودان؟ أي في عين أنه شخص واحد يكون شخصين؟ الفلاسفة يقولون: من البديهي أن مثل هذا الشيء محال. أي لو فرضنا أن شيئاً انعدم (والبحث بناء على هذا الفرض) ثم يراد إعادة ذلك المعدم - بعينه لا مثله - بحيث يكون هذا الشخص عين ذلك. هذا محال والتصديق باستحالته بديهي، لكن مع ذلك ذكروا لذلك أدلة فلنبحث في هذه الأدلة.

براهين امتناع إعادة المعدم

أحد البراهين هو:

فإنه على جوازها حتم في الشخص تجويز تخلل العدم المسألة هي أنه هل يمكن أن يوجد شيء واحد في زمانين؟ بعد وضوح أنه لو كان وجوداً واحداً ممتداً في الزمان لم يكن محل إشكال. مثل شيء يوجد مدة ساعة فهذا وجود واحد ممتد حسب امتداد الزمان بمقدار ساعة. وكذا لو امتد إلى سنة أو مائة سنة أو ألف سنة فهو في النهاية وجود واحد ممتد بامتداد الزمان. لكن هل يمكن أن يعدم موجود في امتداد الزمان ثم يوجد في زمان آخر هو بعينه بعد أن انعدم، مثل الحركة مدة دقيقة التي تقدم مثالها؟ السؤال الذي نطرحه هنا، هل يمكن أن يتخلل العدم بين الشيء نفسه

وهو في الحاليتين عينه؟ بحيث يقال إن العدم تخلل بين نصف من هذه الحركة ونصف من تلك الحركة والجواب:

أولاً: إن هذين النصفين هما في الواقع ليسا نصفين، إذ بمجرد أن يصير نصفاً فهو شيء وهما شيان لا نصفان، فلا يشبه هذا الأمر عليكم، لأنه أحياناً تصور شيئاً بصورة نصفين والحال أنه بمجرد تخلل السكون فإن تلك الحركة قد انتهت بتمامها وحدثت حركة أخرى فهاتان حركتان لا حركة واحدة.

ثانياً: سلمنا وفرضنا صحة ذلك، لكن ليس بحثنا في هذه النقطة. وفرض أن العدم تخلل بين نصفين وجود شيء خارج عن محل الكلام. محل البحث هو في تخلل العدم بين تمام وجود الشيء وتمام وجوده فهنا ماذا تقولون؟ أي هذه الحركة وجدت حتى الآن ثم انعدمت ثم وجدت بعينها من جديد. امتدت الحركة دقيقة ثم حصل سكون خلال دقيقة أي لا حركة خلال دقيقة، وبعد مضي هذه الدقيقة وجدت الحركة مدة دقيقة فهذا السكون أي عدم الحركة فصل بين الحركة ونفسها. ومن البديهي أن مثل هذا الشيء محال وهذا مثل بل عين قولنا إن الشيء يتقدم على نفسه تقدماً زمانياً. نحن عندما نقول: سعدي متقدم عليّ زماناً فهذا لا مانع منه لكن إذا قلنا: أنا متقدم على نفسي زماناً فهذا محال لا أقول نصف عمري تقدم على النصف الآخر بل أنا بتمام عمري متقدم على ذاتي بتمام عمري زماناً. قطعاً هذا محال. فكما أن التقدم الذاتي للشيء الذي يدكرونه في باب الدور محال كذلك التقدم الزماني لشيء على نفسه محال^(١).

إذن هم يقولون: إن لازم إعادة المعاد هو أن يتخلل العدم بين الشيء ونفسه وأن يتقدم الشيء على نفسه زماناً وهو أمر محال. فإنه على جوازها حتم في الشخص تجويز تخلل العدم

(١) إذ على كل تقدير يؤدي ذلك إلى اجتماع التقيضين. (المترجم).

البرهان الثاني

على امتناع إعادة المعدوم بين في هذا الشعر :

وجاز أن يوجد ما يماثله مستأنفاً وسلب ميزٍ يبطله
لعل من اللازم أن نذكر توضيحاً حول أصل المسألة، لأن هذه المسألة
من المسائل التي ادعى الحكماء أن نفس تصورها ملازم مع التصديق بها، فلو
تصورها الإنسان بدقة ليرى هل هي ممكنة أم لا، فلن يتعب في أن يحكم
بالامتناع.

وتوضيح المطلوب أنه يجب أن نعيد التنبيه إلى أن الكلام في بحث «إعادة
المعدوم» هو في إعادة الشخص لا مثله. وذهننا دائماً يشتبه عليه الأمر بين
إعادة المثل وإعادة الشخص. فعندما نقول: «هذا هو ذاك» باعتبار المماثلة مع
أن البحث في إعادة الشخص، والذي يكون تصويره لنا مريحاً هو «الحركة»
نفرض مثلاً أن حركة وجدت في هذه اللحظة لكن ما إن تطوي يدي المسافة
فإن الحركة تنعدم فهي غير موجودة بعد ذلك. فعندما نقول «إعادة المعدوم»
أي نريد أن نقول إعادة ذلك الشخص^(١) بدون أن تكون هناك اثنيية. لا أنني
أريد أن أقوم بالعمل مرة ثانية. وبمجرد أن نقول: هذا وجود ثانٍ فهذا يعني
أنه ليس هو، بل هو ثانٍ له. والخال أننا نريده هو بعينه. لكن الذهن يتردد في
هذه المسألة في بداية الأمر أو ينكر ذلك لأن الماهية بدون وجود لا أصالة لها
ولا «هذية»^(٢)، وهذية كل شيء بالوجود فلذا لا تترسخ المسألة في ذهن
الإنسان، أي أن كل شخص في الابتداء يفكر كأنه قائل بأصالة الماهية.
لاحظوا مثلاً «ألف» فعندما نقول ألف وجدت وألف هي بعينها تعاد، يتصور

(١) في نفس الزمان؟

الأستاذ: طبعاً، فإن من لوازم ذلك أن يكون في نفس الزمان، وبحسنا فعلاً في كون هذا هو
ذلك الشخص بعينه.

(٢) مأخوذة من هذا. (المرجم).

الإنسان أن ملاك الشخصية في الحاليين كونه ألفاً، فهي وجدت أولاً وهي بعينها وجدت ثانياً لا شيء آخر لأن شخصية ألف بكونها ألفاً. فكأنه في التصور مثل ما قرأناه عن المعتزلة أن الماهيات وإن لم تكن موجودة لكنها ثابتة، فكأنه ماهية توجد ثم عندما تعدم يكون لها تقرر في عالم ما ثم في المرة الثانية توجد تلك الماهية بعينها. لكن إذا أخلى الإنسان ذهنه يرى أن الماهية من انتزاع الذهن والهوية الأصلية هي الوجود انتزعت منه الماهية، حيثئذ يفهم أنه مع نفي ذلك الوجود لا تكون الماهية شيئاً لنقول إنها وجدت مرة أخرى. فالوجود نفسه يعني انتزاع التشخص وانتزاع الشخص. فإذا وجد شيء فهل يفرض إعادته مرة ثانية أم لا؟ إن لم يكن في الإعادة تكرار فليس إعادة. إذن عن ماذا نبحث؟ نبحث في أن شيئاً وجد وهذا الوجود يتكرر بعينه ويعاد، أي هنا نسأل: الوجود إما أنه تكرر أو لم يتكرر، إما أنه أعيد أو لم يعد. إن قيل لم يعد، إذن ليس من إعادة المعدوم وإن قيل أعيد، فهذا يعني أنه تكرر الوجود وتكرر الوجود يعني تكرار الإيجاد إذن هما وجودان إذ لو كان الوجود عين ذلك الوجود الذي تحقق في نفس الزمان والمكان ولم يحصل في الوجود أي تكرار فهذا ليس إعادة فلماذا نقولون إعادة؟.

وحدة الوجود مع الإيجاد

هنا نذكر مطلباً خارجاً عن متن المنظومة يفيد في وضوح المطلب أكثر^(١). وهو مسألة اتحاد الوجود مع الإيجاد، وإن كثرتهما كثرة انتزاعية ذهنية. الذهن هو الذي يأتي بمفهومين أحدهما باسم الإيجاد والآخر باسم الوجود، لكنهما شيء واحد هو باعتبار إيجاد وباعتبار آخر وجود. وهذه المسألة تفيد في الكثير من المباحث منها بحث الجعل الذي سيأتي ذكره، وهنا كذلك. ونحن نحلل هذه المسألة بهذا النحو وهو إن العلية بشكل عام

(١) المقصود أنهم لم يذكروا ذلك في هذا المقام، وإلا فقد ذكره في موارد آخر. (المترجم).

تعني إعطاء الوجود أو الإيجاد. والإيجاد يعني إعطاء الوجود لشيء. ولنحلل ابتداء هذا المفهوم في الموارد العرفية حيث يستخدم ثم ندخل إلى باب الوجود فنقول:

إن قولنا: «إعطاء الوجود» مثل قولنا: «إعطاء المال» أو «إعطاء الخبز» أو «إعطاء الماء». لكن في مثل هذه الموارد عندما نقول مثلاً: زيد أعطى عمراً مالاً، نرى هنا واقعاً كثرة عينية وواقعية باسم معطٍ وهو زيد وآخر باسم مُعطى له وهو عمرو وأمر ثالث موجود هو المعطى وهو المال ولدينا عمل اسمه إعطاء بل وعمل آخر اسمه الأخذ. فهل هناك في العلة التي توجد للمعلول معطي الوجود وأخذ الوجود ووجود معطى وإعطاء الوجود وأخذ الوجود؟ فلنحلل كل واحدة:

المعطى والأخذ: هل هما هنا أمران؟ أي هل عندما تعطي العلة الوجود للمعلول يكون للمعلول وجود ذاتي يُعطى الوجود؟ لو كان كذلك لكان موجوداً فهو عنده شيء قبل أن تعطيه العلة ذلك الشيء. إذن لا يمكن أن يكون المعطى والأخذ هنا أمرين. فليس معنى قولنا: العلة تعطي المعلول وجوداً أن المعلول له ذات بمعزل عن الوجود وله هوية في المرتبة السابقة وتأتي العلة تعطيه الوجود. وهنا فوراً نقول: لا بل معنى ذلك أن العلة تفيض ذات المعلول، حينئذ يطرح قهراً بحث الجعل هل الماهية هي التي تُفاض والوجود ينتزع منها أم الإفاضة تعلقت بالوجود والماهية تنتزع منه؟ فأحدهما إذن هو المفاض والآخر انتزاعي وعلى كلا التقديرين لا كثرة بين المعطى والأخذ.

الأخذ: بعد أن كان المعطى والمعطى له في الواقع شيئاً واحداً وكثرتهما انتزاعية، فلازم ذلك أنه لا أخذ لأن الأخذ فرع الاثنينية بحيث يكون للمعلول مع قطع النظر عن العلة ذات والوجود يكون شيئاً آخر تعطيه العلة إياه، لكن إذا كان المعطى والمعطى له شيئاً واحداً وكثرتهما اعتبارية فلا وجود إذن للأخذ.

الإعطاء: هل أنّ العلة عندما تعطي المعلول وجوداً كان الوجود معها

سابقاً ثم يتعلق به فعل الإعطاء، مثل أن يكون هناك مال ويأخذ المعطي المال بيده يعطيه إلى الآخذ؟ أم أن إعطاء الوجود ليس شيئاً آخر غير ذات الوجود، المعلول هو نفس الإعطاء؟ طبعاً الجواب هو أن المعلول نفس الإعطاء. ذلك العمل الذي هو إيجاد يسمى إيجاداً إذا لوحظ الفعل من حيث إنه منسوب إلى العلة ومن حيث هو منسوب إلى المعلول، أي الماهية التي انتزعت منه يسمّى وجوداً. فالإعطاء عين المَعطى كما أن المعطى عين المعطى له. ففي فعل إعطاء الوجود يكون إعطاؤه عين المعطى، ودائماً يكون إيجاد العين هو الوجود لا أن العلة تعطي الوجود كما لو كان الوجود شيئاً يتعلق به إعطاء متميز عنه، كأن العلة قد ادخرت وجودات ووضعتها في مخزنها ثم تخلي هذا المخزن وتعطيه للموجودات. إذ لو كان كذلك لكان المعلول موجوداً مسبقاً.

عود إلى أصل البحث

نفهم - من هذا الذي عرفناه من أن الإيجاد عين الوجود - أن الإعادة تعني إيجاداً ثانياً والإيجاد الثاني لا يمكن أن يكون إيجاداً للوجود الأول، أي لا يمكن أن يكون وجود الوجود الأول لكن له إيجاد ثانٍ. والإيجاد الثاني يحتاج إلى وجود ثانٍ فإذا صار الوجود ثانياً فهنا وجودان ولا بحث^(١) في ذلك لأن إعادة المعدوم تعني أن المُعاد عين المُبتدأ. فإذا كانا من حيث الوجود اثنين فمن أين أتت هذه الاثنينية؟

إن ذهب أحد إلى القول بأصالة الماهية قد يتوهم أنه يمكن من غير اشكال في ذلك. فما المانع في أن يكون هناك وجودان وإيجادان لكن الشخص واحد وكلا الوجودين تعلقا بذات واحدة وماهية واحدة هي ماهية

(١) س: إن كان هذا إيجادين فهنا وجودان حتماً.

الأستاذ: نعم. إذ لو كان إيجاداً واحداً فلا إعادة، فالقائل بعدم إعادة المعدوم يقول هنا إيجاد واحد، والقائل بإعادته يلتزم بالإيجادين وحينئذ إما أنهما تعلقا بوجود واحد وهو محال لأن الإيجاد عين الوجود، أو يقول - كما لا محيص - بأن الإيجاد الثاني تعلق بوجود ثانٍ.

ألف؟ هذه الماهية وجدت في الزمان السابق وهي بعينها توجد مرة أخرى . وهذا يعني أننا نرى للماهية استقلالاً وأصالة وبراء الوجود . أي أننا نقول ما يقوله المعتزلي من أن للشيء بعد انعدامه ثبوت . ولكن الحق أنه إذا تعدد الوجود فالماهية تتعدد لا محالة بالنظر إلى الشخص فهذا شخص وذلك شخص آخر فلم يكن «هذا» إعادة لعين «ذاك» بل إعادة لمثله^(١) .

(١) س: تقولون إن هذا من آفات أصالة الماهية لكن دون شعور؟ .

الأستاذ: من آفات أصالة الماهية بل أسوأ، لأنه جِئنا على القول بأصالة الماهية لا يقال: للماهية ثبوت بدون وجودها . المعتزلة هم الذين قالوا ذلك، ولا يستطيع فيلسوف قائل بأصالة الماهية أن يقول ذلك .

س: ما هو الداعي لكلامهم؟ .

الأستاذ: ذكرناه فيما سبق والمصنّف يشير إليه بقوله:

ما ضر أن الجسم غب ما فنى هو المعاد في المعاد قولنا
ظنوا أن المعاد إعادة للمعدوم . وطبعاً يجب أن نعلم أن كلمة المعاد ليست اصطلاحاً قرآنياً بل هو اصطلاح كلامي، وهذه بنفسها مسألة .

س: أصلاً لم يأت لفظ المعاد بهذا المعنى في القرآن .

الأستاذ: لا!

س: بهذا المعنى لم يأت لكن جاء بمعنى الآخر، حيث تكون الاثنية واضحة تماماً .

الأستاذ: لا، أيضاً لم يأت لفظ المعاد^(*) للآخرة، مادة هو يبدىء ويعيد، ومعنى يعيد هنا الرجوع .

س: هؤلاء القائلون بإعادة المعدوم كيف ينظرون إلى الزمان؟ هل يقولون إنه أيضاً من الأجزاء التي تنعدم؟ .

الأستاذ: هؤلاء لم يتعرضوا لهذه التفاصيل في كلامهم لكن الذين خالفوهم طرّحوا هذه المسائل، وهؤلاء في الأصل لم يعتبروا الزمان شيئاً موجوداً، وكانوا يتصورون الزمان امتداداً وهمياً (كما هو كلام كانت) فلا وجود عيني للزمان إنما له وجود ذهني، امتداد يرتسم في ذهن الإنسان وإلا فلا شيء في الخارج .

(*) لم يرد لفظ «معاد» في القرآن الكريم إلا مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَلَدَىٰ فَرَسَ عَلَيَّكَ الْفَرَاتِكَ لَرَأَيْكَ إِنَّكَ مَعَادٌ﴾ لكن لا دخل لهذه الآية بالآخرة . فمراد الأستاذ الشهيد أنها لم تستعمل في القرآن بالمعنى العقائدي أبداً (المترجم) .

فانظروا الآن، عندما نتصور المطلب بهذا الشكل وهو أننا عندما نقول «إعادة المعدوم» فمعنى ذلك أن هذا الشخص الأول بعين شخصيته يراد إعادته وتكراره فترون أن تصوره ملازم مع التصديق بأنه ممتنع. إذا اتضح لنا المطلب بهذه الصورة فإن البراهين التي ذكروها ستفهم بوضوح أكثر ومن هذه البراهين:

وجاز أن يوجد ما يماثله مستأنفاً وسلب ميز يبطله

وهذا البيان الذي ذكرناه في البداية مهم لهذا البرهان، وهو برهان يحصل من طريق المقارنة. تقولون هو بعينه يعاد. فهل هناك علاقة بين هذا المُعاد والشخص الأول بحيث يكون هذا هو ذاك؟ طبعاً يوجد شيء من هذا القبيل لأننا نقول «هو» لا مثله. فإذا بقي من «ذاك» شيء وفني شيء آخر فعندما يوجد مرة أخرى فباعتبار ذلك الباقي نستطيع أن نقول هذا هو. مثل الموارد التي للمادة فيها شكل وصورة فتتعدم الصورة وتأخذ المادة صورة أخرى والمادة واحدة. كالماء يتبخر ثم يصير البخار ماء. فهذا الماء عندما صار بخاراً لم يبق على صورته المائية بل انعدمت مائيته لكن لم تنعدم كل ماهيته بل هذه مادة فيها كيفية، خصوصية، جوهر بهذه الخصوصية كانت المادة ماء فإذا زالت الخصوصية فإن البخارية أيضاً ثبتت لهذه المادة التي كانت سابقاً ماء، فمادة واحدة كانت في صورة ماء والآن هي بصورة بخار فيصير هذا البخار هو عين ذلك الماء لأن المادة واحدة. وفي باب إعادة المعدوم إن قلنا بالماهية المنفكة عن الوجود. نقول: أولاً: وجدت ماهية زيد ثم صار هذا الموجود معدوماً لكن هذه الماهية بعينها هي التي وجدت مرة أخرى، فإن كانت الماهية باقية أخذ منها الوجود وأعطيت الوجود مرة أخرى أمكننا حينئذ القول إن هذا إعادة له، لأن كون هذا هو ذاك باعتبار الماهية التي بقيت وكانت محفوظة. لكن فرضنا أن هذا الفكر غلط وأن المعدوم يصير معدوماً بجميع هويته وماهيته وهذا الشيء الذي يوجد من جديد ليس هو، أي لم يبق ليكون هو عينه في حالة التكرار.

ثم نقول: لنفرض أن ذلك المعدوم أعيد. لكن ألا نستطيع أن نوجد مثل هذا المعاد أم لا؟ من الواضح أنه إن كان أمراً ممكناً فلا يفترق الحال عن مثله لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

فإذا وجد فرد آخر مع كل تلك الشخصيات فماذا تقولون عنه حينئذ؟ نقول هذا مثله ولا يمكن أن يكون عينه لأن عينه قد أعيد وهو الآن موجود ولا يمكن بعد أن يوجد مرة أخرى بحيث يكون موجوداً مرتين في آن واحد. إذن هذا الثاني الذي وجد هو مثل المعدوم وحينئذ نسأل: ما الفرق بين هذا المعاد الذي فرض أنه عين المعدوم وهذا المماثل أي مثل المعدوم؟ ومن الطبيعي أن الحقائق لا تتعين بالنوايا بحيث يقال: هذا أوجد بنية أنه عينه وهذا أوجد بنية أنه مثله وليس ذلك اعتبارياً حتى يكون تعينه بالنية. والفرض أن كل ما هو عندنا موجود عند ذلك وهذا يدل على أن ما سميتموه «معاد» هو مثل هذا مماثل أيضاً لكن اشتباهاً سميتموه «معاد».

وجاز أن يوجد ما يماثله مستأنفاً وسلب مبرز يبطله أي أن عدم الفرق بين المماثل والمعاد - وليس المقصود من عدم الفرق عندنا بل في الواقع ونفس الأمر أي لا يوجد ملاك واقعي لنقول هذا معاد وذلك مماثل - يبطل القول بأن الأول هو إعادة للمعدوم فما فرضتموه إعادة للمعدوم هو في الواقع مماثل للمعدوم لا عين المعدوم^(١).

(١) س: لأنه لا يمكن أن تكون الإعادة مرة ثانية هو ذلك.

الأستاذ: الفرض أن هذا بنفسه موجود، المعاد موجود الآن.

س: يعني هنا وجودان.

الأستاذ: نعم أحدهما إعادة والآخر مماثله. فما هو ملاك كون هذا معاداً وذلك مماثلاً؟ فمثل ما قلنا إنه إن بقي أمر وبقيت المادة [لكان بمقدورنا أن نقول هذا إعادة له لا مثله وذلك الآخر مثله لا إعادة له ولكن] الفرض أنه ليس كذلك، ولو كان كذلك لكان خارجاً عن محل البحث. أو قلنا ذلك الكلام الموهوم أن الماهية باقية لقلنا إن هذه عين الماهية ليست مرة أخرى لباس الوجود لكن الفرض أن هذا بتمام هويته وماهيته انعدم. تقولون هذا إعادة =

= حسناً لماذا لا يكون المماثل هو المعاد؟ فكلاهما يجب أن يكونا معادين وهو محال أو كلاهما مماثلين وهو كذلك فلا وجه لكون هذا معاداً وذاك مماثلاً*).

(*) وبعبارة أخرى عندما كانت ألف موجودة ثم عدت فلا شيء هنا على الإطلاق، لا ماهية ولا وجود لأنه عدم. وبعد الانعدام يوجد ألف آخر، فإذا أمكن ذلك أمكن وجود ألف ثان أيضاً، لأن الأمثال فيما تجوز ولا تجوز متحدة الحكم. وحينئذ نقول: إن هذين الألفين إما أن يكونا مثليين للمعدوم أو عيني المعدوم أو أحدهما مثله والآخر عينه. وهذا فيه احتمالان أن يكون الأول هو العين والثاني هو المثل، وأن يكون الثاني هو العين والأول هو المثل. أما كونهما عيني المعدوم فباطل لأنه لا يمكن أن يكون للشيء الواحد أكثر من تشخص واحد وفردية واحدة، وأما كون أحدهما مثلاً والآخر عيناً فهذا غير معين في الواقع أيهما المثل وأيها العين، لأن كلا منهما يصح انطباقه على الأول والثاني، فكما يمكن كون الأول هو العين يمكن أن يكون الثاني. فإذا لا تعين في الواقع فضلاً عن تعينه عندنا، وعدم التعيين في الواقع محال وبالتالي انحصرت الاحتمالات، وتعين الاحتمال الأول وهو كونهما مثليين للمعدوم وهو الاحتمال المنطقي الوحيد، لأن ما يثبت للأول يثبت للثاني بعد كونهما مثليين لأنفسهما فإذا كانا كذلك تعين كونهما مثليين للمعدوم، أو عيني المعدوم فلا احتمال ثالث. وإذا بطل كونهما عيني المعدوم تعين كونهما مثليين له. وهذا هو المطلوب. (المرجع).

امتناع إعادة المعدوم (٢)

براهين امتناع إعادة المعدوم:

والعود عاد عين الابتداء وليس بالغأ إلى انتهاء
ما ضر أن الجسم غب ما فنى هو المُعاد في المُعاد قولنا
مسألة إعادة المعدوم أعم من أن يكون لها ارتباط بالمعاد - كما ذكر
المتكلمون - أو لا ارتباط لها به - كما ذكر الحكماء - هي على كل حال من
المسائل المهمة من مسائل الوجود والعدم ومن المسائل المهمة لجهة معرفة
الوجود.

ومعنى إعادة المعدوم أن يوجد الشيء ثم يعدم في زمان آخر، فهل
يمكن أن يوجد الشيء الأول مرة أخرى والحال أن هوية هذا الإيجاد هي
إيجاد ثانٍ لعين الشخص الأول. والتعبير بالهوية هنا تعبير جيد بمعنى «كونه
هو» أي يجب حفظ «كونه هو» حتى نقول هذا هو لا مثله.

وبالبيان الذي ذكرناه في الدرس السابق تبين أن منشأ التوهم في إمكان
إعادة المعدوم هو أن الإنسان يتصور أن الهوية في الماهية، فإذا كانت ألف
موجودة ثم عدت ثم وجدت يتصور أن كون هذا ألفاً شيء بحيث يعرض
الوجود على ألف، فإذا ألف هي ألف ثم يُسلب الوجود عن ألف يعني تعدم
يعرض العدم على ألف التي كانت موجودة، ثم فيما بعد يعرض الوجود على
ألف نفسها. فإذا لدينا هنا هوية واحد هي ذات ألف وجدت ثم عدت ثم

وجدت بوجود ثانٍ، لكن هذا توهم . حتى في مورد كونه معدوماً يأتي هذا التوهم للذهن فيتصور الإنسان أن ذاتاً لها ثبوت كانت موجودة أو عرض لها الوجود ثم تصير هذه الذات معروضة العدم . وللملا صدرا بحث ممتاز جداً في الأسفار حول العدم - فإن كان هناك فرصة نذكره - أن ليس الأمر كذلك بحيث يكون هناك ذات توجد وهذه الذات تستمر وتبقى في حال العدم ويكون العدم عارضاً عليها، ويبقى لها استمرار إلى أن يصير لها وجود ثانٍ ليكون لدينا شيء واحد كان موجوداً وصار معدوماً ثم أعيد . ولكن إذا فهمنا أن الشيء إذا وجد فإن هويته هي وجوده، وكونه ألفاً أمر ينتزعه الذهن نستنتج أن الإعادة أصلاً لا تقبل التصور وأن كونها محالاً أمر بديهي لأن الشيء لا شيئية له قبل الوجود وهو مجرد وهم بدون الوجود . وهويته بوجوده فإذا انقطع هذا الوجود وانتهى فإن الذهن عندما ينسب العدم للذات ويقول هذه الذات التي كانت موجودة هي الآن معدومة فهذا اعتبار ذهني أي لم يبق شيء في الواقع حال ليقال كان موجوداً والآن هو معدوم . هذه كلها انتزاعات ذهنية إذ بمجرد أن ينتهي الوجود فلا هوية حينئذٍ . وبناءً عليه هذا الوجود الثاني هو غير الوجود الأول فلم تتحقق الإعادة .

ولنذكر الآن شقوق المسألة كلها:

١- يمكن القول إن الوجود الثاني غير الوجود الأول فهنا وجودان لكن الهوية واحدة وهذا يعني أننا فصلنا الهوية عن الوجود وجعلناها للماهية وجميع براهين أصالة الوجود كافية لرد وبطلان هذا الأمر .

٢- أما إذا قلنا: لا، الوجود الثاني عين الوجود الأول أي ليس الوجود الثاني ثانياً بل هنا وجود واحد^(١) فهذا له صورتان:

(١) س: لكن زمانهما مختلف على كل حال .

الأستاذ: طبعاً .

أ - أن نقول: وجود واحد بإيجادين أي يوجد الشيء ثم يعدم (بمعنى انتهاء الوجود لا أن العدم يعرض على الشيء كما بينا) ثم يوجد مرة أخرى فهنا وجود واحد وإيجادان^(١).

ب - أن نقول إنه حتى الإيجاد واحد.

فإن قلتم إن الإيجاد واحد والوجود واحد والهوية واحدة فهنا لم يتم ذلك العمل أي لا إعادة إذ لا معنى للإعادة مع كون الوجود واحداً والإيجاد واحداً والهوية واحدة^(٢). فلا بد من ملاك حتى نقول إعادة، لا بد من وجود شيء يكون به التفاوت بين الإعادة والابتداء، فهل الابتداء غير الإعادة أم هو عينها؟ إن كان عينها فلا إعادة، فمن المسلّم به إذن أنه لا يمكنهم أن يقولوا ذلك.

فإذا قالوا: لا، بل هنا إيجادان ووجود واحد فهذه مغالطة إذ يتصور الذهن أن الإيجاد غير الوجود، مع أن الإيجاد عين الوجود، (كما بيناه في الدرس السابق) الإيجاد يعني إعطاء الوجود. هي مغالطة عندما يتصور الذهن عدم الفرق بين إعطاء الوجود وبين إعطاء الكتاب مثلاً. في أفعال الإنسان التي يقوم بها في المادة يضاف الفعل إلى الموضوع المادي، مثلاً أنا أعطيك هذا الكتاب فالكتاب موجود عندي قبل أن أقوم بالإعطاء وفعلي هو أنني أعطيك الكتاب الموجود فإذا لم يتأمل الإنسان يتصور أن الوجود مثل الكتاب، ثابت في مخزن فيأتي الموجد ويستخرج هذا الوجود من ذلك المخزن ويعطيه لذلك. مع أن الوجود إن كان متحققاً سابقاً فهذا يعني أن

(١) وطبعاً، بالشكل الذي ذكرناه في بداية الدرس يصير المطلب أوضح وفي الدرس السابق ذكرنا هذا البيان فلا تكرر.

(٢) س: ما هو فرقه عن استمرار الوجود؟

الأستاذ: لا شيء، فحتى إذا لم يكن استمراراً للوجود والشيء وجد لحظة واحدة فلا يوجد فرق معه.

الشيء موجود فماذا إذن يريد أن يعطي؟ إذن فرق بين الإيجاد الذي هو إعطاء الوجود وبين إعطاء غير الوجود. الإيجاد عين الوجود، ومحال أن يكون الإيجاد متعدداً والوجود واحداً. إذا كان الوجود واحداً فالإيجاد واحد وإذا كان الوجود كثيراً فالإيجاد كثير لا تفكيك بينهما. وبناءً عليه إذا علمنا أن الهوية بالوجود لا بالماهية وعلمنا أن الوجود والإيجاد يختلفان بالاعتبار وهما في الحقيقة واحد فإذا فرضنا الإيجاد واحداً فهذا يعني أن الوجود واحد فيلزم الخلف^(١). فلم تتحقق الإعادة أي ما فرضناه إعادة هو عين الابتداء وليس شيئاً آخر. وإذا كان الإيجاد اثنين أي إيجادان (وقلنا إن الإيجادين يتعلقان بوجودين) لكان المعاد غير المبتدأ والحال أنه يجب أن يكون عينه حتى يكون إعادة للمعدوم.

بيان آخر مبني على نظرة العرفاء، في باب امتناع إعادة المعدوم

بيّن الحكماء هذه المسألة أيضاً بنحو آخر لم يذكره المصنف هنا لكن ذكره الملا صدرا في بداية البحث^(٢). وهذا البيان مبني على نوع خاص ونظرة خاصة موجودة عند العرفاء في الوجود وهو الأساس الذي بنى عليه الملا صدرا فلسفته ولم يوجد هذا المطلب في كلمات القدماء. والمسألة هي كون مراتب الوجود مقومة للوجود^(٣). ماذا يعني هذا؟ يعني أن الوجود ذو مراتب، أنواع من المراتب، ابتداءً من المراتب الطولية وانتهاءً بما يسميه الحكماء المراتب العرضية مثل المراتب الزمانية والمكانية. والوجود مثل أن تكون مراتبه عرضية وسعت كل شيء كل الأزمنة وكل الأمكنة وكل المراتب

(١) لزوم الخلف سببين وجهه وهو خلف فرض الإعادة. (المترجم).

(٢) المقصود بداية بحث امتناع إعادة المعدوم من كتاب الأسفار، حيث يذكر في الابتداء بيان العرفاء ثم يذكر أدلة الفلاسفة مثل أبي علي وأمثاله (راجع فصل «امتناع إعادة المعدوم» الأسفار، المجلد الأول).

(٣) استفدنا كثيراً من هذه المسألة في كتاب «العدل الإلهي».

التي هي فوق الزمان وفوق المكان أيضاً . وللتمثيل نشير إلى المراتب البسيطة فنحن نقول هذا الوجود هو في الزمان الفلاني والوجود الآخر في الزمان اللاحق فذلك الوجود في هذه المرتبة الزمانية وذلك الوجود في تلك المرتبة الزمانية . أو مثلاً في بحث العلة والمعلول تكون ألف في مرتبة العلة و«ب» في مرتبة المعلول و«ج» في مرتبة معلول «ب» . هل هذه المراتب هي أمور زائدة على ذات وحقيقة الأشياء؟ أي هل الأشياء ذات حقيقة منفصلة عن مراتبها وهذه الأشياء المنفصلة بذاتها عن المراتب وجدت في هذه المراتب . فهل ألف هي ألف مع غض النظر عن مرتبة العلة و«ب» هي «ب» مع غض النظر عن مرتبة معلوليتها، غاية الأمر أن ألفاً وجدت في هذه المرتبة و«ب» في تلك المرتبة، لا مانع في ذات ألف أن تكون محل «ب» و«ب» محل «ألف» (مثل جميع الأمور الإضافية ومثل الأمور الإدارية اليوم إذ يكون «أ» رئيساً و«ب» مرؤوساً وغداً تكون القضية على العكس فيجلس «ب» خلف طاولة الرئاسة وألف يصير في مرتبة المرؤوسية)؟ أم لا، بل في الوجود تكون مرتبة كل موجود مقومة لذاته . أي أن ألفاً هويتها متقومة بكونها علة لـ «ب» فذاتها وكونها علة لـ «ب» أمر واحد . إذا أخرجناه من مرتبة العلية فإنه لا يبقى هو لا أنه يتبدل مكانه^(١) . فمن هذه الجهة يصير مثل الأعداد التي لها مراتب، كل عدد قبل العدد الآخر وبعد عدد آخر فالأربعة قبل الخمسة وبعد الثلاثة فهل مراتب الأعداد هذه مغايرة مع الأعداد نفسها؟ أي كون الأربعة أربعة هو شيء وكونها بعد الثلاثة وقبل الخمسة شيء آخر؟ فلو جعلنا الأربعة بين

(١) س: هذا هو بحث ذاتية النسب ونحن نقول النسب والإضافات عرضية . فهل يجب القول هنا إن النسب ذاتية؟ .

الأستاذ: لا ، هذه النسبة يرجع أصلها إلى الوجود أي ما يسمونه إضافات إشراقية ليست كذلك ، الإضافات المقولية التي هي المقصودة غالباً هي عرضية لكن حقيقة الأمر أن الإضافة الإشراقية إضافة وجودية وينطبق عليها هذا المطلب .

الثمانية والتسعة بدل أن تكون بين الثلاثة والخمسة هل تبقى أربعة؟ أم لا فلا تبقى أربعة إذا رفعناها من مكانها؟ والصحيح هو هذا الثاني.

وبالضبط الأمر كذلك في مسألة الزمان. طبعاً نحن لا نلاحظ الزمان في المفهوم البهمنياري من أن الزمان مشخّص (فهو أراد به حيث ينسجم مع أصالة الماهية فاعتبره مشخّصاً) بل نلاحظ بشكل يكون الزمان أيضاً مبيناً لمراتب الوجود. فإذا لاحظناه كذلك فكل شيء إذا ثبت في زمان فإن ذلك الزمان جزء من تركيبة وجوده أي مقوم وجوده لكنه ليس مقوماً لماهيته. مثلاً إذا أردنا أن نعرّف عن سعدي فنقول من حيث الماهية هو فرد من الإنسان والإنسان نوع من الحيوان الذي هو نوع إضافي للجسم. وسعدي داخل تحت الجنس الفلاني وفصله هو الأمر الفلاني، وهو وجد قبل ٧٠٠ سنة. لكن سعدي هذا كما يقول ذهننا عنه ما المانع أن يكون موجوداً في هذا الزمان؟ لا، الإنسان يتتزع الماهية وعند انتزاعها يفصلها عن نسبتها وروابطها ثم عندما يفكر الإنسان على طريقة أصالة الماهية يتصور أنه ما المانع أن يكون سعدي هو نفسه لكن دون أن يكون ابن أبيه بل ابن شخص آخر ولا يكون ابن أمه بل ابن أم أخرى، ولا يكون في ذلك الزمان بل في زمان آخر، أن لا يكون موجوداً في جميع الظروف التي وجد فيها بل يوجد ضمن شرائط أخرى. هذا كله عمل الذهن لكن إذا نظرنا إلى سعدي على أساس أصالة الوجود أي نراه في قطعة من الوجود نراه في قطعة من الزمان لها روابط مع كل الأشياء وحينئذ سنرى جميع النسب والإضافات التي كانت لسعدي وأنها جزء تركيبة وجوده بحيث لو ألغينا واحداً منها لم يكن الوجود حينئذ وجود سعدي^(١).

(١) س: لكن هيغل يقول هذا الكلام.

الأستاذ: فليكن، وهل قلنا لا يقل (يضحك الأستاذ والآخرون) غاية الأمر يستفاد من كلام هؤلاء أن لا وجود إلا للنسب والإضافات. تارة نقول: إن هذا الموجود، كونه في هذه المرتبة مقوم ذاته أي هذا الموجود الآن الذي له نسبة مع هذا الشيء فكون له هذه النسبة لازم=

وإذا لاحظنا الآن هذا المطلب تصير مسألة امتناع إعادة المعدوم في غاية الوضوح لأن معنى إعادة الموضوع أننا نفصل شيئاً وجد قبل سبعين سنة مثلاً عن مرتبته ونأتي به إلى مرتبة أخرى . فكما أن ألفاً التي هي في مرتبة العلية يستحيل جعلها في مرتبة «ب» التي هي مرتبة المعلولية ويستحيل جعل «ب» في مرتبة ألف لأن كون ألف علة لـ «ب» جزء تركيبية وجود ألف وتلك الألف التي جعلناها مكان «ب» ستبقى «ب» لكن وضعتم لها اسم ألف . فكما أن هذا محال كذلك يستحيل أن نفرض الشيء في غير زمانه وفي غير مكانه وفي غير ظروف وجوده وإنما هو خيال وتوهم محض دعوى إمكان أن تبقى ألف ألفاً وتكون مع ذلك محل «ب» وتبقى «ب» «ب» وتكون محل ألف ، فكما أن هذا توهم محض فكذلك أن يفرض الشيء في غير زمانه وغير مكانه وغير ظروفه . فمع هذا الفرض لا يبقى الشيء نفسه بل هذا يكون غيره . وبناء عليه فلا معنى لأن يكون للشيء وجود في مرتبة من الوجود وهو نفسه يكون في مرتبة أخرى منه لأن هذه المرتبة الثانية إما عين المرتبة الأولى فهما إذن مرتبة واحدة وإما أن تكون غيرها فهما مرتبتان ، فإن كانت هي عين الأولى وسميتها إعادة فهذه ليست مرتبة أخرى ولم تحصل إعادة بل هي نفسها سميتها إعادة وإلا فلا تكرر في البين . وإذا كانت المرتبتان مختلفتين فهذا الكلام مبني على تخيلكم لكون الـ «مرتبة» أمراً عرضياً إضافياً خارجاً عن الذات وليست أمراً مقوماً للذات ، والحال أننا ذكرنا أن كونه في المرتبة مقوم للشيء^(١) . فروح المطلب هنا وفيما ذكرناه وذكره العرفاء في باب معرفة

= لذاته . لا يمكن أن يكون هذا الوجود عينه دون أن تبقى له هذه النسبة ونجعل له نسبة مع شيء آخر ، وتارة أخرى نقول : لا ، ليس هذا الوجود إلا النسب ، فجميع الأشياء هي نسب فليس لدينا في الواقع منتسب . نظر هؤلاء هو هذا خصوصاً وأنهم يبيّنون النسب بنحو تكون بأكثرها تنطبق على النسب الماهوية .

(١) س : بلحاظ المكان ليس الإشكال كبيراً نعم هذا بلحاظ الزمان إشكال .

الأستاذ : نعم كما تقول لأن دخالة الزمان في التشخيص أكثر من دخالة المكان ، لكن في =

الوجود، غاية الأمر أن الفلاسفة - أي ما قبل الملا صدرا - أقاموا البراهين لامتناع إعادة المعدوم وهي التي ذكرها المصنف هنا وهي تنسجم أيضاً مع نظرة العرفاء. يقول صدر المتألهين: مع أن الفلاسفة أنفسهم لم يكونوا ملتفتين إلى تلك المباني لكنهم أقاموا براهين تتلاءم معها. أي هذه البراهين التي يذكرونها هنا مبنية على أصل هو كون مرتبة كل موجود مقومة لذلك الموجود. وفي الواقع فإن ما تركزه هذه البراهين والاستدلالات أكثر ما تركزه هو كلام العرفاء ولذا فإن المرحوم الملا صدرا عندما ينقل كلام العرفاء هنا يقول: «هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق أرباب العرفان ووجدان أهل الإيقان» ثم يقول: «وهنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية. . .»^(١) ومقصوده من شيوخ الفلسفة العامية أمثال أبي علي. أي أن هذه الكلمات تنسجم مع هذا المبنى. وقد ذكرنا مقداراً من البراهين في

= نفس الوقت إذا لاحظنا المكان في مجموعه لكان كذلك أي أن الشيء إذا غير مكانه فإن المكان الذي بدّل هو جزء وجوده. فلو أنكم ذكرتم ما يذكره هؤلاء في الزمان والمكان ولاحظتم أنها أبعاد لوجود الشيء، ترون أن كل شيء موجود له امتداد في هذا المكان وهذا الزمان فإذا كان الزمان جزءاً مقوماً للشيء فالمكان كذلك. فعندما تقولون: إن هذا الشيء له وجود ممتد إلى سنة مثلاً فإن هذا الامتداد لوجود نفسه لا أن الزمان خارج عن وجوده والوجود غاطس فيه، لا، الزمان مقوم وجوده. نعم هناك زمان خارج تقارن بينه وبين هذا لكن صحة هذه المقارنة نشأت من كون هذا ذا زمان، فالشيء ما لم تكن عنده كمية لا يقبل المقارنة مع كمية أخرى، وإذا لم يكن لهذا القماش كمية لم يصح أن نقيسه بالمتر ونقول كم متر هو، فهذا يجب أن يكون عنده كمية مثل ذلك ليقبل القياس. ففي المكان الأمر كذلك فإذا لم يكن المكان مقوماً للشيء وكان أمراً خارجاً عن وجود الشيء، فكيف يمكن القول: إن الامتداد المكاني للشيء الفلاني هو بالمقدار الفلاني؟

س: لكن الذي يخطر على بالي أن الفلاسفة لا يقولون أبداً «لا أدري»، وكأنهم ملزمون بتوجيه كل أمر (يضحك الأستاذ والحاضرون).
الأستاذ: نعم، فإن الكلام الذي يريدون قوله لا يتلاءم مع «لا أدري» فهم يقولون كلامهم وهذا القول يتضمن «ندري».

(١) راجع الأسفار، المجلد الأول من الطبعة الجديدة، ص ٣٥٦.

الدروس السابقة فلنتقل الآن إلى ذكر بقية الأدلة التي ذكروها في هذا المورد .

البرهان الثالث:

وما استدل به شيوخ الفلسفة العامية (حسب تعبير الملا صدرا) على امتناع إعادة المعدوم أنه على تقدير إعادة المعدوم بعينه فالعود عاد عين الابتداء . أي لازم الإعادة عدمها . كيف ذلك؟ هذا يذكرونه بثلاثة بيانات لأنه يمكن أن يفرض بثلاث صور:

١- إن لازم إعادة المعدوم الانقلاب أي عود الابتداء .

٢- إن لازم إعادة المعدوم عدم الإعادة أي يكون هو ذلك الابتداء بلا عود أصلاً .

٣- إن لازم إعادة المعدوم أن يكون الشيء الواحد في آن واحد عوداً وابتداءً .

والقائل بإعادة المعدوم لا يلتزم باي منها:

١- أما أن الإعادة تنقلب ابتداء أي تحصل الإعادة ثم لا تكون إعادة بل ابتداء وتبديل كل إعادة إلى ابتداء فمن المعلوم أن القائل بإعادة المعدوم لا يريد أن يقول ذلك . لا يريد أن يقول إنه بإعادة المعدوم تنقلب الإعادة إلى ابتداء ، يريد أن يجعل الإعادة شيئاً والابتداء شيئاً آخر لكن المعاد عين المبتدأ .

٢- أو لا ، لا إعادة أصلاً بل هو من أول الأمر ابتداء . وإذا كان كذلك فإن كل شيء أوله ابتداء فلا إعادة أيضاً وهذا خلف .

٣- وأما أن يكونا في آن واحد ابتداء وإعادة أي هذا الشيء الذي وجد مرة فعندما وجد مرة ثانية نقول عن المرة الثانية إنها ابتداء وإعادة فهذا يعني اجتماع المتقابلين .

إن التعبير بأن العود عين الابتداء تعبير مبهم يشمل هذه الشقوق الثلاثة كما ذكره المصنّف في حاشيته . أن يكون العود عين الابتداء بمعنى الانقلاب

والتبدل أو بمعنى الخلف فلا عود أصلاً أو بأن يكون عود وابتداء. فهذه الثلاثة بينها المصنّف في جملة واحدة.

الآن لماذا يلزم كون الإعادة عين الابتداء؟ يقول: لأنكم تقولون إن هوية المعاد عين المبتدأ. صحيح أنكم لا تريدون القول إن الإعادة عين الابتداء لكن لازم قولكم المعاد عين المبتدأ أن تكون الإعادة عين الابتداء لأنه لا تفكيك بينهما (وهذا نظير ما ذكرناه في الوجود والإيجاد). فإذا أردتم القول بإيجاد ذلك الموجود والموجود واحد والإيجاد متعدد فهذا غير ممكن. ولازم وحدة الوجود وحدة الإيجاد. فقولكم الإعادة غير الابتداء لكن المعاد عين المبتدأ لا مثله محال وغير ممكن فإذا كان المعاد هو المبتدأ مائة بالمائة ولا اثنيينية على الإطلاق فلازم ذلك كون الإعادة عين الابتداء إذ لا تفكيك. (وبيانه الأفضل ما ذكرناه في مسألة الإيجاد والوجود).

بيان آخر في هذه المسألة أن الزمان من المشخصات^(١). أنتم تخيلتم أن الشيء يكون في الزمان وعلاقة الزمان بالشيء علاقة أمر أجنبي عن أمر ويمكن فصله عن زمانه. فهذا الشيء كان في ذلك الزمان والآن هو نفسه، هو نفسه لكن الزمان مختلف. وليس الأمر كذلك فإن كان الزمان مختلفاً فهما أيضاً مختلفان وإذا اتحد الزمان فلا إعادة وهو عين الابتداء إذ في الزمان الأول كان ابتداء والآن حيث إن الزمان هو الأول فهو ابتداء^(٢) (٣).

(١) مسألة كون الزمان من المشخصات يمكن فرضها بنحوين: أحدهما الرأي البهيماري المبني على أصالة الماهية فيرى الزمان من المشخصات وذلك لا يقبلونه، والآخر بناء على أصالة الوجود وهذا لا شك فيه ومقبول.

(٢) خلاصة هذا الدليل كما ذكره المصنّف (ره) على لزوم عود العود عين الابتداء: «إذ المفروض أن الهوية المعادة بعينها هي المبتدئة ولأن الزمان من المشخصات أو لأنه أيضاً يعدم ويجوز إعادته، فإذا عاد الزمان المبتدأ صدق على المعاد أنه مبتدأ لكونه موجوداً في الزمان المبتدأ فيلزم الانقلاب أو الخلف أو اجتماع المتقابلين في الهوية الواحدة». (المترجم).

(٣) س: يعني أن الزمان لا يمكن تصوره مستقلاً عن وجود الأشياء، مثل النهر إذ نأخذ منه حجراً=

البرهان الرابع:

وهو أنه على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه فليس العود بالغاً إلى انتهاء من حيث عدده، فلازم إعادة المعدوم أن لا يتوقف عند حد. وهذا أيضاً يمكن تقريبه ببيانين^(١)، أحدهما أن الإعادات لا تقف عند حد والآخر أن المعادات لا تقف عند حد. فإذا أردنا صياغة البرهان بالنسبة للإعادة نقول: الإعادة إما ممكنة أو مستحيلة فإن كانت مستحيلة فهو المطلوب وإن كانت ممكنة فلا مجال لدعوى أن الممكن هو إعادة واحدة ولا يمكن الإعادة ثانية وثالثة و... بل إن جازت الإعادة لجازت إلى ما لا نهاية، فحكم العقل لا يقبل التخصيص بحيث تكون الممكن إعادة واحدة وهي واقعة أيضاً لكن غيرها لا. بل يجب أن تكون الثانية مثل الأولى ممكنة. وإذا أردنا أن نصوغ البرهان بالنسبة للمعادات نقول: قد ذكرنا سابقاً أن علاقة الشيء مع علته ليست علاقة اتفافية وضعية بحيث هذا الشخص الذي أوجدته هذه العلة يكون هناك عدم مانع من أن يوجد من علة أخرى. بل إذا وجد من علة أخرى فهو ليس نفسه. فلا مجال للتفكيك بين الشيء وعلته. وبناء عليه لازم إعادة المعدوم إعادة علته أيضاً لأن هذا المعدوم إذا أريد أن يعاد فلا طريق إلاّ علته وغير ذلك يستحيل عوده لأن علاقة العلة والمعلول ليست عرضية إضافية وضعية وأمثال ذلك حتى يصح القول إن هذا بالخصوص صدر من علة بخصوصها فلا مانع من أن يوجد هو بخصوصه من علة أخرى (مثل مثال سعدي الذي ذكرناه سابقاً). الإنسان يتخيل أن هذا

= نرّميه في النهر فالحجر هو عينه؟.

الأستاذ: نعم الحجر نفس الحجر أو مجرى النهر نفس مجرى النهر لكن الماء غير الماء، والعلاقة بين الشيء والزمان ليست مثل العلاقة بين النهر والمجرى، يكون الماء أجنبياً عن المجرى أي وجود هذا غير وجود ذلك.

(١) والمصنف ذكر البيان الثاني أيضاً بتقريبين فتصير الوجوه ثلاثة لهذا البرهان، ذكرت في المنظومة. وقال المصنف: «فهذه وجوه ثلاثة أشرنا إليها بقولنا «وليس بالغاً إلى انتهاء».

الشيء إذا وجد من علة أخرى فهو نفسه ، مثل الأطفال عندما يقولون : إنني أحب أن تكون فلانة هي أُمي . ويقول لوالده مثلاً عندما يتأذى من والدته : لماذا جعلت هذه أُمي؟ كان يمكنك أن تأتي لي بأُم أخرى . يتصور أنه إذا كانت أم أخرى يبقى هو نفسه أو يقول لوالدته عندما يتأذى من والده : لماذا تزوجت هذا؟ كان يمكنك أن تختاري لي والداً آخر . ولكن ليست المسألة كما يتخيلها الطفل ، وليس الأمر أيضاً بحيث يمكن أن يكون سعدي هو سعدي لكن ليس ابن أبيه . وبناءً عليه كل إعادة لمعدوم تستلزم إعادة علته وإعادة هذه العلة مستلزم لإعادة علة العلة وهكذا فمعنى تكرر شيء تكرر جميع علله وحيث إن العلة غير متناهية (خصوصاً على حساب الحكماء الإسلاميين من أن العلة الزمانية غير متناهية فالعلة الزمانية وغير الزمانية غير متناهية) وعليه فإذا أريد إعادة شيء فيجب إعادة جميع الوجود .

وهذا بيان آخر لاستحالة إعادة المعدوم .

عدم ارتباط مسألة إعادة المعدوم مع مسألة المعاد

بعد ذكر براهين امتناع إعادة المعدوم ، يدخلون في بحث أن المتكلمين قد ربطوا بين المسألة ومسألة المعاد بلا مبرر . وهما مسألتان مختلفتان .

فإذا لاحظنا المعاد الجسماني فمنطق القرآن أن الموتى تعود إلى الحياة لا أن المعدوم يوجد مرة أخرى فالحديث هو عن أموات تحيا من جديد . والقرآن لا يقول إن الأجسام تعدم ثم بعد انعدامها توجد من جديد . قال : ﴿مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(١) وإذا

(١) يس : الآيتان ٧٨ و٧٩ .

س : هل يمكن أن ينعدم الوجود؟

الأستاذ : لا ، لا يمكن أن يصير الوجود معدوماً ، لكن عدم إمكانه له معنيان وسيصرح بذلك ، وسنذكر ذلك .

لاحظنا المعاد الروحي فالمسألة حينئذ هي أن ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَاللِّي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَاهَا﴾^(١) فالموت ليس انعداماً، الموت انتقال والتوفي استيفاء للشيء بتمام وجوده لأن التوفي مأخوذة من مادة «وفى» لا «فوت» (والأغلب يشتهون ويرجعون توفي إلى فوت) والتوفي معناه استيفاء (مثل شخص له على شخص مال فعندما يأخذ كل ماله يقال: استوفى دينه فلم يبق منه شيء). وهنا آية أخرى في سورة السجدة استعملت تعبيراً خاصاً. وهنا للسيد الطباطبائي استنباط لطيف، وهي ﴿وَقَالُوا آءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَفِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّنَا مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾^(٢). ومقصودهم من «ضللنا» ليس اننا اختبأنا في مكان بل محينا وانعدمنا. فهم يدعون مسألة إعادة المعدم فإذا عدمنا كيف نعود. وفي آيات أخرى ذكر هذا التعبير أيضاً «الضلال» فأجيب بأن الله عالم لا يخفى عليه شيء لأن المقصود منها هناك التفرق. لكن في هذه الآية بالخصوص أجيب بنحو آخر فلم يقل لا يخفى عليه شيء - بل كان الجواب ﴿قُلْ يَتَوَفَّنَا مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ فظاهر أن معنى «الضلالة» هنا الانعدام، ونظر القائل إلى البدن أي عندما يضل البدن وينعدم فهل نكون في خلق جديد؟ ولذا كان الجواب: إن ذلك هو أنت وما تقوله من «ضللنا» فليس هذا أنتم. والجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال فهنا لم يقل في الجواب: يعتبرون ضلّ فهو ضال عن نظركم لا نظرننا ونحن نعرث عليه ونأتي به. فهنا السؤال هو أن هذه الأبدان تنعدم وما ينعدم هل يتكرر؟ ولذا كان الجواب: أنتم الذين تتوفون وتؤخذون^(٣). ﴿قُلْ يَتَوَفَّنَا مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾. فتتوفون بالتمام

(١) الزمر: الآية ٤٢.

(٢) السجدة: الآيتان ١٠ و١١. وراجع تفسير الميزان، مجلد ١٦، تفسير الآية المذكورة، ص ٢٥١ وما بعدها، طبعة بيروت.

(٣) قال العلامة الطباطبائي في ج ١٦ ص ٢٥١ - ٢٥٢: «والآية - على أي تقدير - جواب عن الاحتجاج بضلال الموتى في الأرض على نفي البعث، ومن المعلوم أن إمامة ملك الموت =

والكمال فأنت الذي مت أنت بتمامك وكمالك ترد وتعود^(١) (٢).

ومن هنا يقول الفلاسفة إن مسألة إعادة المعدوم لا ترتبط بمسألة المعاد. المتكلم فرض الأمر كذلك. نعم هنالك أفراد قليلون من المتكلمين لا يقولون ببقاء الروح (مثل الباقلاني وأمثاله) فقد اعتقدوا أن الإنسان إذا مات فإن روحه التي هي ملاك شخصيته تنعدم ثم يوجد الله مرة أخرى. وبعض المتكلمين قالوا هذا الكلام على الأقل في باب الجسم وإن العالم قبل القيامة يصير عدماً مطلقاً ثم يوجد الله من جديد. هؤلاء استفادوا ذلك من آيات نفخ الصور أو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ وأمثالها وذكروا أن معنى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ أن الأشياء تنعدم واقعاً ثم يوجد الله من جديد. فيجيب الفلاسفة أن أصل هذه الاستفادة خطأ. فلا روح الإنسان تصير معدومة ولا جسمه ولا هذا هو معنى الآيات. وكل ما في الأمر أن كل الأشياء تموت ثم تحيا كما أن هذا الموت والحياة هو موت في مرتبة وحياة في

= لهم ليس يحسم مادة الإشكال فيبقى قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكَ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ دعوى خالية من الدليل في مقابل دعواهم المدللة، والكلام الإلهي أنزه ساحة أن يتعاطى هذا النوع من المحاجة. لكنه تعالى أمر رسوله أن يجيب عن حججهم المبنية على الاستبعاد بأن حقيقة الموت ليس بظلالاً لكم وضلالاً منكم في الأرض، بل ملك الموت الموكل بكم يأخذكم تامين كاملين من أجسادكم أي ينزع أرواحكم من أبدانكم بمعنى قطع علاقتها من الأبدان، وأرواحكم تمام حقيقتكم فأنتم أي ما يعني بلفظة «كم» محفوظون لا يضل منكم شيء في الأرض وإنما يضل الأبدان وتتغير من حال إلى حال وقد كانت في معرض التغير من أول كينونها، ثم إنكم محفوظون حتى ترجعوا إلى ربكم بالبعث ورجوع الأرواح إلى أجسادها انتهى. (المرجم).

(١) راجع كتاب المصنف «الحياة الخالدة» أو «الحياة الأخروية».

(٢) س: يعني ضمير «ضللنا» لا يعود إلى أحد.

الأستاذ: نعم لا يعود إلى أحد، وما هو أنت قد أخذوه.

س: يحكى أنه قيل لفيلسوف: أين ندفنك حين تموت؟ فقال: إذا وجدتموني فادفوني حيث تشاؤون.

الأستاذ: نعم.

س: كان سقراط.

مرتبة أخرى^(١). وبناءً عليه كيف تكون مسألة إعادة المعدوم مرتبطة بمسألة المعاد. والحكماء الإسلاميون أتباع مسلك صدر المتألهين يعتقدون أن ذلك الانعدام الذي يوجد للبدن - المادي - لا يوجد في ذلك البدن الأخروي ولذا يقول المصنف:

ما ضرَّ أن الجسم غبَّ ما فنى هو المعاد في المعاد قولنا
لأن هذا الجسم الذي يعتقد به الفلاسفة جسم ذو أبعاد لكنه ليس ذا مادة
أي ليس جسماً هيولانياً فهو جسم ذو استعداد وحرارة يقبل الفصل والوصل

(١) س: ما ذكرته في الدرس السابق من أن لفظ المعاد غير وارد في القرآن، لماذا فقد ورد؟ مثل
﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾.

الأستاذ: ما ذكرته هو أن كلمة «معاد» غير موجودة في القرآن وحتى أن تعبيره لم يكن بالمعنى الذي يتصوره عادة المتكلمون والعوام. فالعوام والمتكلمون يتصورونه بمعنى عود الأرواح إلى الأجسام وهذا هو معنى الذي يفسرون به المعاد. وقلنا إنه في القرآن عبر بـ «العود» لكن لا بمعنى عود الروح إلى البدن بل بمعنى عود الإنسان إلى الله. ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾
﴿إِنَّ لَكَ رَبَّكَ الرَّحِيمَ﴾ ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ إِنَّ الْآخِرَ * كَلَّا لَا وَدَّ * إِنَّ رَبَّكَ يَوْمَئِذٍ لَتَسْتَعْرِفُ﴾ ﴿وَأَنَّ لَكَ رَبَّكَ الْكَاشِفَ﴾ ﴿لَكَ رَبُّكَ مُنْتَهَى﴾ ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (سورة الروم الآية ١١، سورة العلق الآية ٨، القيامة الآيات ١٠، ١١، ١٢، النجم الآية ٤٢، النازعات ٤٤، البقرة ١٥٦، على الترتيب).

س: حسناً، ألا تصح هذه في ذلك المعنى؟

الأستاذ: كلا، المعنى يختلف جداً مع ما يقوله المتكلمون من عود الأرواح إلى الأجسام. هم يؤولونها لأنهم لا يستطيعون أن يتصوروا بشكل جيد معنى الرجوع إلى الله، ويقولون إنه مجاز «أي الرجوع إلى الله» من باب أنه يأتي يوم ويحاسب الله على الأعمال فعبر عنه مجازاً بالرجوع إلى الله وإلا فلا معنى لذلك.

س: في تفسيرات المتكلمين يجعلون المرجع البدن والراجع الروح، والحال أن الراجع - وفق هذا البيان - كل الإنسان والمرجع هو الله.

الأستاذ: نعم المرجع هو الله، وهذه هي مسألة المآب ﴿إِلَيْهِ أَدْعَاؤُكُمْ وَإِلَيْهِ مَتَابٌ﴾ والمصير ﴿قَالَ اللَّهُ الْمَصِيرُ﴾ ﴿وَالَيْكَ الْمَصِيرُ﴾، ﴿وَالَيْنَا الْمَصِيرُ﴾، ﴿وَالَيْكَ الْمَصِيرُ﴾، ﴿وَالَيْنَا الْمَصِيرُ﴾، جميع هذه وأمثالها من التعبيرات التي جاءت في القرآن هي تعبير آخر غير مسألة المعاد باصطلاح المتكلمين بمعنى عود الأرواح إلى الأجسام.

وله أبعاد طول وعرض وعمق وهو الذي نسميه بالجسم البرزخي^(١).
وهنا مطلبان آخران نذكرهما بشكل مختصر^(٢). وهما متعلقان
باستدلاليين للقائلين بجواز إعادة المعدوم:

١- أحدهما: إن القائلين بجواز إعادة المعدوم استدلوا على عدم
استحالته بـ:

أنه إن كانت إعادة الشيء محالاً فمن أين تنشأ؟ فإن كانت الاستحالة
ناشئة من: استحالة وجود ذاته وماهيته لامتنع وجوده من أول الأمر^(٣). وإن
كان امتناع الإعادة ليس ناشئاً من ذاته بل من أمر لازم للذات لكان أيضاً ممتنع
الوجود من أول الأمر، وإن كان ناشئاً من أمر عارض للماهية لا من ذاتها ولا
من لازم ذاتها فإن هذا الأمر الخارجي قابل للزوال وبالتالي فإن الامتناع
الناشئ من هذا الأمر الخارجي يمكن ارتفاعه بتبع ارتفاع العارض. وعليه

(١) س: تتحدثون عن الجسم الذي يظهر في المعاد؟
الأستاذ: نعم، فعلى رأي الملا صدرا وأمثاله ذلك الجسم البرزخي^(*) هو الذي يظهر في
المعاد.

س: والعذاب يتعلق بهذا الجسم؟

الأستاذ: نعم، العذاب يتعلق به.

(٢) هذان المطلبان ذكرهما المصنف في البيتين التاليين:

وامتناعها لأمر لازم ومعنى الإمكان خلاف الجازم

في مثل ذر في بقعة الإمكان ما لم يذره قائم البرهان

(٣) س: الماهية تعاد بأي نحو.

الأستاذ: لا، وهذا هو الذي يريد قوله من أن الإعادة إذن ممكنة، يريد الاستدلال على إمكان
إعادة المعدوم.

(*) ولكنه يكون الجسم البرزخي مرتبة من مراتب الجسم الدنيوي كما أن جسم الإنسان الذي
عمره ٤٠ سنة مرتبة من مراتب جسمه حين كان عمره سنة بحيث على تقدير يصدق على
الجسم أنه جسمه الذي كان في الدنيا كما يصدق ذلك في الحياة الدنيا رغم الاختلاف الذي
يطرأ على الجسم. نقول هذا حتى لا يتوهم منافاة ما ذكره الأستاذ والملا صدرا مع ظواهر
القرآن الكريم. (المترجم).

فإذا كان ألف ممكناً ابتداءً لكانت إعادته ممكنة .

وقد أجاب الفلاسفة عن هذا الدليل بأن استحالة الإعادة من لوازم الذات لكنها من لوازم هويته لا ماهيته بالمعنى الذي تقولونه . بل الهوية - أي الوجود - لا يقبل التكرار . ومعنى عدم قبول الهوية للتكرار أن الشيء بعد أن يصير معدوماً فمن المحال أن يوجد^(١) .

٢- المطلوب الآخر حول استدلال آخر ذكره القائلون بجواز إعادة المعدوم، والواقع أنه ليس استدلالاً بل بيان خطابي (وهذا هو الذي سمعته أيضاً عن بعض الأساتذة حيث ذكره في المقام):

يقولون : أولستم أنتم أيها الفلاسفة - قلتتم : «كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان» فالأصل في كل شيء هو الإمكان وهذا معناه أن عدم الإمكان يحتاج إلى دليل والإمكان لا يحتاج إلى دليل . والأصل مقبول في كل شيء . وحيث إنه ممكن فيجب قبوله .

وأجاب الفلاسفة بـ:

أولاً: إن هذا الكلام لا يصير دليلاً لأنه استناد إلى قول الفلاسفة وداخل في باب الجدل والخطابة: الإنسان يستند أحياناً إلى برهان فذا أمر . وأحياناً أخرى يستند إلى قول شخص قاله والاستناد إلى قول الآخرين داخل في باب الجدل وليس برهاناً .

ثانياً: إن القائل الذي قال: «كلما قرع . . .» مقصوده من هذا الإمكان غير الإمكان الوارد في باب الضرورة والإمكان والامتناع الذي نبحت عنه . فليس الإمكان في هذا القول بالمعنى الذي يقابل الامتناع . وهو لا يريد به

(١) س: إذن ابتداءه ممكن وإعادته غير ممكنة؟ .

الأستاذ: نعم .

المعنى المصطلح عند الفلاسفة بل المعنى المقصود عند العرف وهو عند العرف بمعنى الاحتمال وهو من حالات ذهن الإنسان لا من حالات الشيء . مثلاً لو قيل : كان زيد يريد المجيء إلى طهران فهل أتى أم لا؟ يقول : ممكن . وهذا يعني أنه محتمل أي ذهني يحتمل (أي ذهني ليس على يقين) . والإمكان الذي يقابل الامتناع بمعنى أن هذا الشيء في حد ذاته ليس محالاً . أما الإمكان بمعنى الاحتمال فهو الشيء الذي هو في حد ذاته ليس محالاً ، أحياناً يتيقن الإنسان بوجوده وأخرى يتيقن بعدمه وثالثة يعطي احتمال وجوده وعدم وجوده .

وبناءً عليه فالذين استندوا لإثبات مدعاهم بكلام أبي علي بن سينا قد خلطوا بين الإمكان في اصطلاح الفلاسفة وبين الإمكان بمعنى الاحتمال . ولذا قال بعضهم : إن الفرق بين ابن سينا وبين أبي الريحان أن أبا علي قال : الأصل في كل شيء الإمكان حتى يقوم الدليل على خلافه . لكن أبا الريحان قال : إننا لا نقبل الشيء حتى يثبت . وهؤلاء اشتبهوا بهذا الاشتباه في جملة أبي علي .

ومعنى كلام أبي علي ليس هو أن الأصل في كل شيء ممكنًا ومقبولاً حتى يقول الدليل لا تقبل . بل يقول أبو علي لا تنكر بلا دليل . فهو له جملتان ذكرهما في آخر الإشارات . غاية الأمر فصل بينهما . فهو يقول : إذا قبل شخص شيئاً بلا دليل «فقد انخلع من الفطرة الإنسانية» فالفطرة الإنسانية تطالب بالدليل على كل شيء ولا تقبل بدونه . كما أن الفطرة الإنسانية لا ترفض شيئاً بلا دليل . فما لم يقم دليل لا «أقبل» أو «أنكر» وهذه من أحكم القوانين . وهناك حديث أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام بهذا المعنى ، فقد استفاد عليه السلام من آيات القرآن معنى يشبه جمليتي أبي علي . يقول عليه السلام :

إن القرآن أتب طائفتين : إحداهما التي تكذب بما لم يحط علمها به والأخرى هي التي تقبل بما لا تعلم به . والأولى التي قال عنها : ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا

لَمْ يُحِطُوا بِعِلْمِهِ»^(١) والثانية هم الذين قال القرآن عنهم: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) وهناك عدة آيات نظير هذه الآية^(٣).

وعلى كل حال فالإمكان بمعنى الاحتمال لا المقابل للامتناع. على أن أبا علي يقول: «كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة البرهان ما لم يزدك عنه قائم البرهان» ونحن هنا لدينا برهان، ومع وجوده لا مجال للإمكان^(٤).

ثم إن البعض رد على أبي علي وقال: لقد تركنا في بقعة الإمكان أموراً كثيرة بحيث لم يبق محل (يضحك الأستاذ والآخرون) ولم يبق في بقعة الإمكان محلاً لهذه الذرة.

(١) يونس: الآية ٣٩.

(٢) الإسراء: الآية ٣٦.

(٣) والآيات في هذا المجال تتجاوز العشرين. ثم إنني بحثت عن مصدر للحديث فلم أجده في هذه العجالة. (المترجم)..

(٤) س: قال: «غرائب» ولم يقل: «ممتنعات».

الأستاذ: لا، يريد الغرائب عن الذهن أي ما يكون بنظرك عجباً فلا يكون مجرد الاستبعاد دليلاً على الإنكار فهناك الكثير من المستبعدات وهي موجودة، فإن كان عندك دليل للإنكار فأنكر وإلا فمجرد أنه غريب عجب لا ترده.

س: والآن يقسمون الإمكان تقسيمات جديدة: إمكان تجريبي وإمكان عملي وإمكان عقلي. الأستاذ: على كل حال هذا ليس محل بحثنا. وفي فلسفة كانت جاء التفاوت بين الإمكان العقلي والإمكان الاحتمالي، ففي اصطلاحات كانت هذا الإمكان بمعنى الاحتمال وهو الإمكان الذهني.

شبهة المعدوم المطلق

لعقلنا اقتدار أن تصورا
عن نفي مطلق بلا إخبار
وثابت في الذهن واللائبات
فما بحمل الأولي شريك حق
وعدماً قس أنه ذاتاً عدم

عدمه وغيره ويخبرنا
وبامتناع عن شريك الباري
فيه عن الشيء بلا تهافت
عُد بحمل شائع مما خلق
لكن ثبوت حيث بالذهن ارتسم

هذه الفصول الأخيرة مرتبطة بنحو ما بمسائل العدم مثل البحث في أن
المعدوم ليس بشيء حيث استعرضنا هناك نظريات بعض المعتزلة، ومثل
بحث انقسام العدم إلى مطلق ومقيد وبحث امتناع إعادة المعدوم. هذه كلها
أحكام العدم.

ومن المسائل المرتبطة بالعدم، الشبهة المعروفة باسم شبهة المعدوم
المطلق. إذ يبدو في ظاهر الأمر وجود تناقض لا يمكن رفعه (مثل كثير من
هذه التناقضات التي يطرحونها اليوم ويسمونها التناقضات المنطقية) وهذه
الشبهة أحياناً تذكر تحت عنوان شبهة المعدوم المطلق وأخرى تحت عنوان
شبهة المجهول المطلق، غاية الأمر حيث إن بحثنا في أحكام العدم نسميها
شبهة المعدوم المطلق لكن يوجد نظيرها في باب المجهول المطلق.

ولن نذكر المطلب بالترتيب الذي ذكره المصنف بل بترتيب آخر وسأقول
فيما بعد الوجه في ذلك:

والشبهة هي أنه إذا أريد الإخبار عن شيء يشترط أن يكون موجوداً وعلى الأقل في الذهن . فإذا كان الشيء معدوماً مطلقاً أي غير موجود لا في الخارج ولا في الذهن فلا يمكن الإخبار عنه . بل لا معنى للإخبار عنه ، أي لم يخبر في العالم ولن يخبر عن شيء لا وجود له لا في الخارج ولا في الذهن^(١) .

وعليه فليس محل البحث أن المعدوم المطلق لا يقبل الإخبار عنه . وقضية «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» أو «المعدوم المطلق لا يمكن أن يخبر عنه» هي قضية صادقة لكننا نرى أن هذه القضية هي بنفسها خبرية أخبرنا فيها عن المعدوم المطلق وهذا تناقض . إذ عندما نقول : المعدوم المطلق لا يخبر عنه فهذا خبر فهل هذه القضية تشمل - عند نفيها للإخبار عنه - هذا الخبر أم لا؟ لا يمكن أن تكون شاملة له لأن حكم العقل لا يقبل التخصيص فأتت عندما تقول : «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» تريد أن تقول : «لا يخبر عنه بأي خبر» ومناطق حكم العقل بعدم الإخبار عن المعدوم المطلق لا يختص بخبر دون آخر وحكم العقل لا يقبل الاستثناء^(٢) .

فإذا لم يقبل الاستثناء فهو شامل لهذا الخبر أيضاً أي إخبارك عن المعدوم المطلق أنه لا يخبر عنه . وهنا هذا الحكم إما صادق أو كاذب . قد يقول أحد : نحن لا نقبل قضية أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه بل يخبر عنه ،

(١) س : أي لا يخطر على بال أحد .

الأستاذ : هذا هو اللازم ، وعندما لا يخطر على بال أحد لا يمكن الإخبار عنه . بل إننا عندما نقول «شيء غير موجود لا في الذهن ولا في الخارج» نقولها من ضيق العبارة ، فإن ما لا وجود له في الخارج ولا في الذهن ليس شيئاً بل لا شيء مطلقاً .

(٢) س : هذا مثل الألباز التي ذكرها «بيرون» في اليونان القديمة من أن «أهل هذا البلد كلهم كاذبون» .

الأستاذ : نعم ذكرنا هذا فيما سبق ، وهذا تقريباً مثله . طبعاً لا نريد أن نقول إن الجواب واحد ، وإذا فُكر قليلاً في ذلك ليرى هل تختلف في حلها أم لا تختلف وهل هي تشابه الآخر أم لا ، لكان أمراً جيداً .

لكنه كلام - بحكم البرهان - مستحيل لأنه من المسلم به أن الشيء ما لم يكن موجوداً لا في الخارج ولا في الذهن لا يمكن الإخبار عنه.. وإذا حكمنا أن هذه القضية صادقة لوجب أن لا يخبر عنه بهذا الخبر أيضاً والحال أنه بهذه القضية قد أخبر عنه^(١) فيلزم التناقض^(٢).

(١) س: يجب السكوت هنا.

الأستاذ: لكن لا يرتفع بالسكوت إمكان القضية فيكفي الإمكان ليأتي إشكال التناقض، على أننا لم نسكت بل الفرض أننا قلنا هذه القضية ثم ظهر الإشكال فهو ليس إشكالاً لفظياً بل واقعياً، إذ يأتي إلى تفكير الإنسان أن المعلوم المطلق لا يخبر عنه.

(٢) س: لكن هل هذا الخبر هو داخل واقعاً في عداد سائر الأخبار؟

الأستاذ: نعم بلا شك هو خير من الأخبار. ما الفرق بينه وبين غيره؟ إذ ما هو المطلوب من الخبر إلا موضوع ومحمول ثم التصديق بالنسبة بينهما، غاية الأمر القضية سالبة ولا يفترق الخبر بين حالة الإيجاب وحالة السلب. وأذكر هنا توضيحاً وهو أن هناك تفاوتاً بين القضية الموجبة والقضية السالبة لكنه تفاوت بلحاظ الصدق، فإن صدق القضية الموجبة يتوقف على وجود الموضوع لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، إلا أن صدق القضية السالبة لا يتوقف على ذلك. فلو قلتم ألف هي ب، لا يمكن أن تثبت ب لألف ولا تكون ألف موجودة، ففي مرتبة التحقق صدق القضية الموجبة يحتاج إلى وجود الموضوع ولذا يقولون: «ولا بد في الموجبة في مرحلة الصدق من وجود الموضوع» أما السالبة فلا، ولذا يقولون: تصدق السالبة حتى بانتفاء الموضوع، فقولك: ألف ليس «ب» يصدق مع وجود ألف وانتفاء ب عنها ويصدق مع عدم وجود ألف إذ في هذه الحال أيضاً ألف ليست ب. وإذا أردنا أن نعطي مثالاً للسالبة بانتفاء للموضوع فافترضوا أن سيارتي بلا ضوء وأنتم لا سيارة عندهم، قد تقول: سيارتي ليس فيها ضوء، وقد تقولون: سيارتكم ليس فيها ضوء لأنه لا يوجد عندهم سيارة. نعم حكم العرف مع حكم العقل هنا يختلفان فالعرف يحرز في أمثال هذه القضايا وجود الموضوع وهذه مسألة أخرى ولدينا الكثير من القضايا يختلف فيها حكم العرف عن حكم العقل الدقيق. فأنت عندما تقول: سيارتي ليس فيها ضوء، يفهم العرف منها أمران أن لديك سيارة وأن السيارة بلا ضوء، والعرف يقول: إن هذا التعبير لمن لا يملك سيارة تطويل للمسافة فقل - إذا لم يكن عندك سيارة -: ليس عندي سيارة، لا أن سيارتي ليس فيها ضوء. لكن بلحاظ حكم العقل يقول: هذه القضية صادقة، أي أن عقد الحمل منفي لأن عقد الوضع منفي أساساً. فهذا التفاوت بين القضيتين بلحاظ الصدق ثابت، لكن في مرحلة الخبر (والخبر غير القول والخبر ليس من الضروري أن يكون قولاً) لا فرق بين السالبة والموجبة في مرحلة الذهن ومرحلة الحكم، أي أنه في مرحلة الحكم التي هي مرتبة الذهن كلا =

مثال آخر:

مثال آخر أرقى من ذلك بحيث تكون القضية أكثر إشكالاً من شبهة المعدوم المطلق وهي أنه يمكن أن يكون عندنا قضية منفصلة بهذا النحو: الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت في الذهن ثم نقول: كل لا ثابت في الذهن هو كذا، أو نقول: «كل ثابت في الذهن وكل لا ثابت في الذهن هو كذا» أي نستطيع أن نحكم على الـ «لا ثابت في الذهن» وحينئذ نقول: هذا الـ «لا ثابت في الذهن» الذي حكمنا عليه هل هو موجود في الذهن أو لا؟ إن كان موجوداً في الذهن وقد ثبت له الحكم إذن هو ثابت في الذهن فكيف تقولون: «لا ثابت في الذهن» وإن لم يكن موجوداً في الذهن فكيف حكمنا عليه؟ وهل يمكن أن يحكم على اللاتباث في الذهن.

طبعاً هذه الشبهة التي ذكرناها هنا - في هذين المثالين - لا تتوقف على القول بالوجود الذهني بالمعنى الذي يقوله الفلاسفة من أن كل تصور عن شيء فهذا التصور هو نحو وجود لذلك الشيء بالبيان الذي ذكرناه. فهو أصلاً لا يحتاج إلى ذلك، لأننا أحياناً نقول: «كل لا ثابت في الذهن هو كذا» يعني «كل غير متصور في الذهن هو كذا» أما ما هو التصور فلا بحث لنا في أنه وجود للشيء أم لا. وبناءً عليه لا يتوقف هذا الإشكال وهذه الشبهة على تلك القضية.

= القضيتين تحتاجان لوجود الموضوع وبتبعه تحتاج القضية إلى وجود الموضوع في مرحلة اللفظ (واللفظ الآن ليس محل بحث)، أي لا يمكن أن يكون الموضوع غير موجود حتى في الذهن حتى في القضية السالبة بل تصوره مجال، لا يمكن للذهن أن يصدق بقضية بمجرد تصور محمولها ولم يتصور موضوعها أصلاً. لا بد من وجود هذه الكثرة في الذهن، أي موضوع ومحمول وهي أمور تنحل في الذهن ثم يحمل المحمول على الموضوع. وهنا نقول: هل أخير عن المعدوم المطلق أم لم يخبر؟ وهذا التساؤل هو عن مرحلة الإخبار ومرحلة الحكم وفي هذه المرحلة لا فرق بين الحكم الإيجابي والحكم السلبي، ومع عدم الفرق لا يكون المعدوم المطلق قابلاً للحكم لا الإيجابي ولا السلبي، والجال أننا قد حكمنا هنا - ولو بحكم سلبي - وقلنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه.

فلنر الآن كيف يمكن حل الإشكال والتناقض الموجود هنا. وهل هناك تناقض واقعاً؟ أي هل هذا المعدوم المطلق هو في ذهننا معدوم مطلق وليس معدوماً مطلقاً أيضاً في آن واحد؟ وهل هذا اللاتباث في الذهن هو في آن واحد ومن حيثية واحدة ثابت في الذهن ولا ثابت في الذهن؟ وهذا ما لا يقبل به أحد^(١).

جواب شبهة المعدوم المطلق:

يمكن أن يقال هنا بوجود جوابين:

(١) س: هل يرد هذا الإشكال بالنسبة للموجود المطلق؟

الأستاذ: كيف؟

س: لأن تصور الوجود المطلق محال أيضاً مثل المعدوم المطلق، إذ كيف يتصور موجود بلا تعين ولا ماهية بل تصوره محال.

الأستاذ: لا، مسألة استحالة تصوره شيء ومسألة استلزام التناقض شيء آخر، إذ قد لا يكون تصوره المحال مستلزماً لهذا التناقض وقد يستلزمه، والإشكال في شبهة المعدوم المطلق أنه يوجد تناقضاً منطقياً. هذا بحث فلسفي إذ تنكرون أن هذا التصور هو تصور له، لكنه ليس فيه دعوى التناقض وإن هذا هو في آن واحد موجود مطلق وليس الموجود المطلق. نعم لو استلزم التناقض لدخل فيما نحن فيه ولكنكم لا تدعون ذلك، فكلامكم مثل مسألة غير المتناهي إذ قال جماعة: إنه غير قابل للتصور وكل ما يتصور ليس غير المتناهي. وهذا إشكال لكنه غير استلزام تصور غير المتناهي للتناقض. نعم يمكن القول في غير المتناهي بنحو آخر يوجد نظيره في شبهة المعدوم المطلق وهو أنكم تقولون: غير المتناهي لا يقبل التصور، حينئذ تسألون: هل تصورتهم غير المتناهي وحكمتهم عليه بأنه غير قابل للتصور أم لم تصوروه بل كان تصديقاً بلا تصور؟ فإن لم تصوروه فعلى أي شيء حكمتهم باستحالة تصوره؟ فإنه لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره. وإذا تصورتهم فكيف تحكمون بأن تصوره محال؟ هذا تناقض أي هذا الحكم يستلزم رفع نفسه.

س: حسناً، إذا ذكرنا القضية بنحو القضية الشرطية ماذا يحصل؟ فكما نقول كل إنسان عالم أي إذا وجد إنسان فهو عالم أي أن الموضوع مشروط.

الأستاذ: ستتحدث في الأمر. وهذا من الأجوبة التي ذكرها صاحب الشوارق وأمثاله بل القدماء قبل صاحب الشوارق أجابوا بهذا النحو.

١- جواب القدماء من الفلاسفة الإسلاميين:

والفلاسفة الغربيون المعاصرون أيضاً يستندون في حل الشبهة إلى هذا الوجه المرتبط حسب تعبير القدماء بالقضايا البتية والقضايا غير البتية وهو: إن هذه القضايا ترجع في الواقع إلى قضية شرطية فعندما نقول: المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا نريد أن نقول إنه لا يخبر عن هذا المفهوم الذي تصورناه في الذهن تحت اسم المعدوم المطلق، بل نريد القول: إن وجد شيء يكون مصداقاً للمعدوم المطلق فهو غير قابل لأن يخبر عنه. أي أن المفهوم الموجود في الذهن أي مفهوم المعدوم المطلق عندما حكمنا عليه بأنه لا يخبر عنه جعلناه مرآة لمصاديق المعدوم وذلك أيضاً مع شرط. فنحن لا نقول إن تلك المصاديق الآن هي معدومة مطلقاً ونحكم عليها، بل نقول إن كان الشيء في عالم الأعيان مصداقاً... فقضيتنا تصير قضية فرضية. ويصير لدينا هنا أيضاً قضية غير فرضية وقضية بالفعل فقد حكمنا بالفعل بأن المعدوم المطلق لا يخبر عنه وهذا الحكم تعلق فعلاً بالمفهوم الذي تصورناه الآن في الذهن وجعلناه مرآة للأفراد، موضوعه هذا الشيء الموجود في الذهن وهذا ليس معدوماً مطلقاً بل هو موجود في الذهن. فعندما نقول: «معدوم مطلق» فالمقصود مصداقه وعندما نقول: المعدوم المطلق لا يخبر عنه فالمعنى أن كل مصداق للمعدوم المطلق لو كان فله هذا الحكم وهو أنه لا يخبر عنه. فإذا قلت: كل إنسان ضاحك فهنا حكم مشروط أي لو وجد شيء وكان مصداقاً للإنسان لكان ضاحكاً لا أننا حكمنا على الإنسان الذي تصورناه بأنه ضاحك ولا أن هناك شيئاً بالفعل موجوداً في الخارج قد لاحظناه وقلنا هذا الإنسان الخارجي ضاحك. بل هذا النحو من القضايا هي قضايا حقيقية وهي على نسق القضايا الشرطية^(١). فمعنى كل إنسان ضاحك: إن وجد في العالم

(١) إرجاع القضايا الحقيقية إلى قضايا شرطية هو ما يعتقد بعض القدماء، لكن في رأي المتأخرين =

موجود يصدق عليه الإنسان فهو ضاحك. ولا تعني هذه القضية أن الموضوع موجود أو لا وفي صدق هذه القضية لا يعتبر وجود الموضوع، فـ «كل إنسان ضاحك» يعني إذا وجد في العالم في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل موجود يصدق عليه أنه إنسان فهو ضاحك. هنا أيضاً كذلك فكما أن مفهوم الإنسان في هذه القضية جعل مرآة للمصاديق والحكم ثابت للمصداق وللمصداق وجود مشروط - إن كان مصداقاً - فكذلك في مورد المعدوم المطلق. فعندما نقول: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» لدينا هنا مفهوم «المعدوم المطلق» جعلناه مرآة لمصدايقه أي لو كان شيء مصداقاً له لكان ذلك المصداق لا يخبر عنه^(١). حينئذ لا يستطيعون الاعتراض بأنكم أخبرتكم الآن عن المعدوم المطلق، لأننا لم نخبر الآن عن مصداق من مصدايق المعدوم المطلق وما قلناه إنه يستحيل الإخبار عنه هو مصداق المعلوم المطلق إذا وجد وهنا لم نخبر عنه، وإنما أخبرنا هنا عن المفهوم.

هذا ما ذكره القدماء في هذا المجال وحتى صاحب الشوارق المتأخر عن زمان صدر المتألهين والذي يرجع في أغلب نظرياته إلى نظريات الشيخ والقدماء نقل كلام الخواجة - المبني تقريباً على هذا الأساس - وكأنه يقبل بذلك لكنه ينقله بصيغة «وقيل . . .» فلم يظهر منه أنه يرى هذا الرأي.

٢- حل الشبهة على رأي الملا صدرا والحكيم السبزواري

لكن الملا صدرا والمصنّف لم يحلّ الشبهة بهذا النحو والظاهر أن الشبهة لا ترتفع بهذا النحو لأن الإشكال لا ينحصر بهذين المثالين وله أشباه

= ومنهم صدر المتألهين هذا الكلام غير صحيح بل القضايا الخارجية هي التي ترجع إلى قضايا شرطية لا الحقيقية، وقد تقدم بيانه في بحث الوجود الذهني.
(١) س: لكن هل للمعدوم المطلق مصداق؟

الأستاذ: لا، ولذا نقول الأمر بنحو مشروط أي نتحدث على الفرض. أي لو فرض المحال وأن للمعدوم المطلق مصداقاً فهو لا يخبر عنه.

كثيرة ولجميعها حل واحد^(١) وهو: مثلاً في مورد الكلبي^(٢) يمكن القول: الكلبي كلي ولا إشكال في أن الكلبي بالحمل الأولي كلي وكذلك هو بالحمل الشائع. الكلبي بالحمل الأولي كلي يعني أنه يمكنكم في تعريف الكلبي العثور على ذات الكلبي. ماذا يعني الكلبي؟ يعني المفهوم الذي يقبل الصدق على كثيرين، وتعرفونه بـ: «ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين». وهذا المفهوم من جملة المفهوم فهل هو في نفسه كلي أم لا؟ فإن مفهوم «ما لا يمتنع...» يصدق على الإنسان والحيوان وغيرهما لكن هذا المفهوم هل هو في نفسه كلي أو لا، واضح أن مفهوم الكلبي هو أيضاً كلي، فالكلبي في عين أنه بالحمل الأولي نفسه هو أيضاً مصداق لنفسه^(٣).

أما مفهوم الجزئي فنقول في تعريفه: «الجزئي ما يمتنع صدقه على كثيرين» لكن هذا المفهوم له مصاديق فهو يصدق على زيد وعمرو (أي مفهومهما) وغيرهما. وهذا المفهوم أي مفهوم الجزئي بأن ما يمتنع صدقه هو مفهوم أيضاً فهل هو كلي أو جزئي؟ هذا المفهوم هو كلي أي هو نفسه مصداق المفهوم المقابل له لأنك عندما تقول: ما هو مفهوم زيد يقال: جزئي، مفهوم عمرو جزئي. . . مفهوم الجزئي له ملايين المصاديق وهذا هو معنى الكلبي. ففي الجزئي يصدق في آن واحد. الجزئي جزئي والجزئي ليس جزئياً. الجزئي جزئي بمعنى كل مفهوم وماهيته تثبت لنفسها فالشيء هو نفسه، لكن هو نفسه ليس مصداقاً لنفسه بل مصداق الكلبي فهنا تناقض فكيف

(١) س: دليله أن طريق الحل رأوه في الوجود الذهني.

الأستاذ: نعم. ومصداقه هذا بالضبط، وما تقدم منا من الوعد بالبحث أكثر في المسألة هنا محله.

(٢) أكثر ما يمثلون بالجزئي والكلبي.

(٣) س: هذا أيضاً محل بحث في المنطق الجديد.

الأستاذ: نعم مفهوم الكلبي أيضاً كلي لأن كل مفهوم إما كلي أو جزئي فمفهوم الكلبي هل هو مصداق لنفسه أم لا؟ هو مصداق نفسه.

نرفع التناقض هنا؟ فعندما نقول: الجزئي جزئي فبال تأكيد لا نظر لنا إلى المصداق لأنه حمل أولي، لكن عندما نقول: الجزئي كلي فهل نستطيع فرضها بنحو القضية الشرطية وأن هذا المفهوم لو كان له مصداق في الخارج لكان كلياً؟ بالطبع لا لأن مصداقه قطعاً جزئي فالقضية الشرطية إذن لا تحل المسألة. كما أن القضية الشرطية لا تحل شبهتنا في المعدوم المطلق. إذ لا يصح أن يقال: إن معنى «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» هو أن المصداق لا يخبر عنها لكن هذا الخبر ليس خبراً عن المصداق. إذ لو كان كذلك فهذا الخبر خبر عن أي شيء؟ لأننا لا نريد أن نخبر عن هذا، الموجود في الذهن لا يخبر عنه. فنحن عندما نقول: لا يخبر عنه أيضاً نريد أن نقول: هذا بنفسه إخبار عن المصداق فذلك المصداق يخبر عنه أي «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» خبر عن مصداقه فنحن نخبر عنها بذلك فالتناقض باقٍ على حاله.

جاء صدر المتألهين وأمثاله وأجابوا عن ذلك باختلاف الحمل وأن لدينا نحوين من الحمل أحدهما الحمل الأولي والآخر الحمل الشائع. وقد يصدق الشيء بالحمل الأولي على نفسه ويمكن أيضاً أن يصدق نفسه على نفسه بالحمل الشائع. مثلاً الكلي كلي بالحمل الأولي والكلي كلي بالحمل الشائع، لكن في كثير من الموارد يكون الشيء بالحمل الأولي مصداقاً لمعنى وهو بالحمل الشائع لا يصدق عليه ذلك المعنى وقد يكون الكلي استثناء بحيث يتفق فيه الحملان وإلا فأي مفهوم آخر إذا لوحظ سنجد اختلافاً، مثلاً إذا تصورتم الإنسان تقولون: الإنسان إنسان لكن هذا الإنسان ليس مصداقاً للإنسان فعندما تقولون: الإنسان إنسان فهذا يعني أن معنى الإنسان هو معنى الإنسان مثل البياض بياض أي معنى البياض هو معنى البياض والفرس فرس أي المعنى الذي لاحظته للفرس هو المعنى الذي لاحظته للفرس لا غيره^(١).

(١) س: ألا يرتبط هذا بالمعقولات الثانية المنطقية والفلسفية؟ فإنه يصح في المعقولات الثانية المنطقية جامعها، مثلاً القضية قضية الحمل الأولي الذاتي وليست قضية بالحمل الشائع الصناعي. =

فمسألة الحمل الأولي غير مسألة الحمل الشائع .

= الأستاذ: كلا، هذا المطلوب لا يجري في كل المجالات .

س: أقول: يجري في المعقولات الثانية المنطقية مثل الجزئي جزئي والجزئي ليس جزئياً، لكن لا يمكن ذلك في المعقولات الفلسفية الثانية مثلاً لا نستطيع أن نقول: الإنسان إنسان بالحمل الشائع الصناعي بل الإنسان حسن .

الأستاذ: لا، حسن إنسان لكن الإنسان ليس إنساناً، والإنسان إنسان بمعنى أن معنى الإنسان هو معنى الإنسان ولبداهة هذا المطلوب يصير بيانه صعباً. أنت عندما تتصور مفهوماً فقد تصورته بنفسه ولم تتصور غيره، فبالحمل الأولي ليس من معنى يصدق على غيره بل المعاني مختلفة وهذا معنى ما يقال من أنها ماثرة كثيرة. ففي عالم المعنى كل معنى هو نفسه وليس الخط غير الخط، البياض ليس حلواً والروح ليست جسماً فلا شيء إلا وهو غير غيره. بين المعاني في عالم الذهن كثرة وتباين، ويقولون: الماهيات تتباين بالجزلة، بينها تباين انعزالي، وهذه من خصوصيات الذهن أن تنعزل جميع المفاهيم والمعاني عن بعضها، فمن جهة المعنى كل معنى هو غير المعنى الآخر فالعلم معنى والقدرة معنى آخر والحياة معنى ثالث ومفهوم آخر وتصور آخر. وليس من تصور في عالم التصور وعالم المعنى هو عين معنى آخر لأن العالم عالم الذهن، عالم المعنى، عالم المفهوم، عالم محض الكثرة. ولذا كان كل مفهوم وكل معنى من حيث هو مفهوم ومعنى لا يصدق إلا على نفسه لا غير.

س: يعني نستطيع القول: إنه مصداق نفسه؟

الأستاذ: لا، ما نريد قوله هو فقط: إنه هو نفسه لا أنه مصداق لنفسه. وهذه هي حالة عالم المعاني. معنى ألف غير معنى ب ومعنى ب غير معنى ج، فالمعنى من حيث هو معنى هو غير المعنى الآخر وحتى هو ليس مصداق نفسه. وهذا هو حال عالم المفاهيم والمعاني. وعند التحليل نرى إن معنى الإنسان غير معنى الفرس وغير معنى البياض وغير كل معنى آخر، حتى أن الإنسان من حيث هو معنى يقابل جميع المعاني فهذا المعنى أيضاً ليس مصداقاً لنفسه. معنى الإنسان ليس مصداقاً للإنسان ومعنى الفرس ليس مصداق الفرس مصداق الفرس هو الموجود في الخارج.

س: هذا الكلام يخالف قول المثالية.

الأستاذ: نعم مصداق الفرس هو الموجود في عالم الخارج، وهذا فقط هو معنى الفرس لا مصداقه. ومن هنا يعلم أن الهوية بالمعنى الذي يذكره القدماء يخالف الهوية بالمعنى الذي يطلق اليوم. القدماء يطلقون الهوية على المفهوم أما اليوم فعلى المصداق. هل الإنسان الموجود في الخارج إنسان أم لا؟ ثم بعد ذلك نقول: في عالم المعاني الإنسان دائماً هو إنسان وليس الإنسان أبداً هو غير إنسان، لكن في عالم المصداق ليس أن الإنسان إنسان دائماً فيمكن الآن أن يكون إنسان إنساناً لكن هذا الذي هو الآن إنسان قد يصير غداً شيئاً =

لنتحدث الآن عن المعدوم المطلق. نريد أن نرى هذا المعدوم المطلق الذي تقولون إننا أخبرنا عنه، هل نحن أخبرنا عنه أم أخبرنا عن مصداق المعدوم المطلق، وكان الإشكال أنكم تقولون: المعدوم المطلق لا يخبر عنه والحال أن هذا إخبار عنه؟ يجيبون أن هذه القضية التي هي «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» موضوعها المعدوم المطلق. وهو المعدوم المطلق بالحمل الأولي لا المعدوم المطلق بالحمل الشائع، أي مفهوم المعدوم المطلق لا مصداقه. والمفهوم هو موجود من الموجودات. هذا المعدوم المطلق الذي جعل موضوعاً في القضية هو معدوم مطلق وهو أيضاً ليس معدوماً مطلقاً. هو معدوم مطلق بالحمل الأولي وليس معدوماً مطلقاً بالحمل الشائع^(١).

= آخر، وهذا الذي هو اليوم أبيض قد يكون غداً أسود. ولذا فإن الذين أخذوا الهوية متضادة مع الحركة فقد تخيلوا جريان الهوية في المصداق، والحال أنه جار في المعاني والمفاهيم والحمل الأولي. ففي عالم الذهن لن يكون أبداً تصور الإنسان تصوراً مختلفاً بل دائماً تصور الإنسان تصور الإنسان لكن الإنسان العيني قد يتبدل إلى تراب مثلاً. هذا عالم المصداق وهو غير عالم المعاني والمفاهيم.

(١) أرى من الضروري تقديم بعض التوضيح هنا لهذه الاصطلاحات حتى لا يقع فيها الاضطراب كما وقع لجمع من طلاب المنطق وأساتذته، ففي المنطق يُطرح عنوانان يختلف أحدهما عن الآخر مع بعض التداخل: العنوان الأول بحث العنوان والمعنون وهنا يميزون بين قولنا: «الإنسان ضاحك» وقولنا «الإنسان كلي» فيقال الإنسان في الجملة الأولى أخذ عنواناً ومرتبة لمصداقه بينما في الجملة الثانية أخذ كمفهوم من المفاهيم لا دخل للمصداق. وهنا يقولون: الإنسان في الجملة الأولى مأخوذ بالحمل الشائع وفي الجملة الثانية مأخوذ بالحمل الأولي ولا دخل لهذا بطبيعة «بحمل ضاحك على الإنسان» إذ حمل «لكن على الإنسان» وهل هذا الحمل أولي أم شائع، فالملحوظ في هذا البحث كيف اخذ الموضوع لا كيف حمل عليه المحمول.

العنوان الثاني تقسيم الحمل إلى قسمين ذاتي أولي وشائع صناعي وهنا يعرفون هذين القسمين بينما في العنوان الأول لم يحدد تعريفهما. ويقال في تعريف الأولي إنه حمل المفهوم على نفسه من غير فرق إلا بأمر اعتياري بينما الشائع هو كون الموضوع من مصداق المحمول. سواء أخذ الموضوع عنواناً - أي بالحمل الشائع - أم بالحمل الأولي فقولنا: الجزئي لكي يصير هكذا: الجزئي - المأخوذ بالحمل الأولي - يحمل عليه الكلي بالحمل الشائع. وهكذا في قولنا: الإنسان كلي نقول: الإنسان - المأخوذ بالحمل الأولي - يحمل =

وبناء عليه كما أنه في باب «الجزئي جزئي» و«الجزئي كلي» المسألة كذلك، إذ الجزئي جزئي بالحمل الأولي والجزئي كلي بالحمل الشائع أي الجزئي هو مصداق الكلي وهذا شيء وكون الجزئي عين مفهوم الجزئي شيء آخر. فالجزئي في ذهننا هو جزئي بمعنى أنه مفهومه وليس جزئياً بمعنى أنه مصداق الكلي، وهنا أيضاً معنى أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه أن المعدوم المطلق لا يقع موضوعاً في أية قضية. تقولون: هنا وقع المعدوم المطلق موضوعاً في القضية وقد أخبر عنه نقول: هذا معدوم مطلق بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع. أي هو بالحمل الشائع موجود من الموجودات^(١).

= عليه كلي بالحمل الشائع. بينما في قولنا «الكلي كلي» يصح أن يقال: الكلي - المأخوذ بالحمل الأولي - يحمل عليه الكلي بالحمل الشائع كما يحمل عليه بالحمل الأولي - فإذا عرفنا معنى قسمي الحمل نقول: انما قلنا للجزئي في قولنا: الجزئي كلي أنه مأخوذ بالحمل الأولي لأنه لن يقع محمولاً على مصاديقه فلا يصح أن يقال: زيد جزئي، بالحمل الشائع والجزئي كلي بالحمل الشائع لنستنتج «زيد كلي» لأن الحد الأوسط لم يتحد فالجزئي وقع محمولاً على زيد بالحمل الشائع لكن الجزئي الذي وقع موضوعاً في قولنا «الجزئي كلي» مأخوذ بالحمل الأولي أي لا يقع محمولاً لمصاديقه وما يقع محمولاً على مصاديقه يجب أن يلحظ بالحمل الشائع والجزئي بالحمل الشائع لا يحمل عليه «كلي». (المترجم).

(١) س: هذا موجود في الذهن.

الأستاذ: نعم كذلك. فالمعدوم المطلق هو لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج، لكن مفهوم المعدوم ليس مصداقاً للمعدوم لا في الذهن ولا في الخارج، وبحسب تعبيرهم هو معدوم مطلق أي تعريف المعدوم المطلق منطبق عليه وهو ليس معدوماً مطلقاً أي ليس مصداقاً له ليس له واقعية المعدوم المطلق، وما نخبر عنه واقعية المعدوم المطلق وبالتأكيد واقعية كل شيء بحسبه. وللكلام تنمة في الدرس المقبل.

شبهة المعدوم المطلق (٢)

المنشا التاريخي:

والذي يظهر أن هذه المسألة تاريخياً برزت من المنطق في بحث القضايا ومنه انتقلت إلى الفلسفة، لأنه يطرح في بحث القضايا أن كل قضية لا بد أن يكون المحكوم عليه فيها متصوراً في الذهن وحينئذٍ طرحت شبهة المجهول المطلق، فلو أننا قلنا: إن المجهول لا يقبل الإخبار عنه وكل ما يخبر عنه لا بد أن يكون معلوماً للذهن نرى أن هذه القضية هي نوع إخبار عن المجهول المطلق. فإنه لا شك في صدق القضية القائلة «المجهول المطلق لا يخبر عنه» إذ لا ريب في أن ما هو مجهول من كل الجهات والذهن لا يلتفت إليه أبداً يكون الإخبار عنه محالاً. لكن في نفس الوقت الذي ندرك فيه أن الإخبار عنه محال نرى أن هذا في نفسه إخبار عن المجهول المطلق^(١). فهذه القضية تشكل نقضاً لكلامكم. هذه شبهة وردت في كتب المنطق مثل شرح المطالع

(١) لكن هل هذا هو واقعاً خير؟

الأستاذ: نعم خير. وهل «الخبر» لا يكون موضوعاً لخبر؟ فالمناطقة جعلوا القضية والخبر موضوعاً في تقسيمهم القضايا إلى قضية حملية أو شرطية والشرطية إلى متصلة ومنفصلة... إذا قلت: زيد قائم أو السماء فوق الأرض فهذا خبر. وإذا قلت: «كل خبري صادق» أو «كل خبري كاذب» أو «بعض إخباراتي صادقة وبعضها كاذبة» فهذه أخبار والموضوع هو خبري ولا يشترط في الخبر أن لا يكون موضوعه الخبر، أي ما هو معتبر في الخبر متحقق في هذه الأخبار.

في أوائل باب التصورات ثم أسروا الإشكال إلى مورد المعاني والمفاهيم ومنها المعدوم المطلق في قولهم «المعدوم المطلق لا يخبر عنه». وإذا دققنا نجد أن أصل شبهة المعدوم المطلق هي شبهة المجهول المطلق، أي كأننا ذكرنا المسألة تحت عنوان المعدوم المطلق دون أي تبديل واقعي. والمعدوم المطلق هو الذي لا وجود له في الذهن ولا في الخارج وكونه معدوماً في الذهن يساوي كونه مجهولاً للذهن. نعم المعدوم المطلق أوسع من المجهول المطلق، لكن الإشكال في المعدوم المطلق ليس إلا لكونه معدوماً في الذهن^(١). إذن اختلفت القضيتان صورة لا حقيقة ومناطق الإشكال واحد. فالشبهة عادة تعنون في المنطق تحت عنوان شبهة المجهول المطلق وفي الفلسفة تحت عنوان شبهة المعدوم المطلق. أما في المنطق فلأن محط النظر فيه إلى العلم بالموضوع في باب القضايا والجهل به وأما في الفلسفة فلأن النظر إلى الوجود والعدم وهذه الشبهة من مسائل العدم التي يجب الإجابة عليها، وإلا فالإشكال واحد.

تعميم الشبهة إلى موارد أخرى

ثم عمموا الشبهة إلى أمثلة أخرى ليست بحجم الأمثلة المتقدمة من حيث الإشكال، لكن لأن الجواب واحد أي ما يجاب به عن الشبهة يجاب به عن الإشكالات في تلك الأمثلة ذكروها في باب واحد. وإلا فمن حيث مناطق الإشكال لا يصح ذكرها في باب واحد. ولذا نحن أولاً نذكر الإشكالات

(١) س: والسبب أن المجهول المطلق قد يكون موجوداً في الخارج، بخلاف المعدوم المطلق. الأستاذ: نعم. لكن مناطق الإشكال الانعدام في الذهن ولا أثر للانعدام في الخارج في المسألة، لأن الإخبار بعمل الذهن فلو وجد الشيء في الخارج لكن لم يكن في الذهن فلا يمكن الإخبار عنه، أما إذا كان الشيء معدوماً في الخارج لكن الذهن منفتحة إليه فإنه يمكن الإخبار عنه. فملاك امتناع الإخبار عن المعدوم المطلق هو الانعدام في الذهن المساوي مع المجهول في الذهن الذي نسميه بالمجهول المطلق.

والأمثلة على الترتيب الذي ذكره المصنّف^(١) - والآخرون أيضاً ذكروها بهذا النحو - ثم تنتقل إلى أصل الشبهة^(٢).

١- المثال أو الإشكال الأول:

أول إشكال أمره سهل بسيط لكن الجواب عنه واحد. وهو أن عقلنا ونفسنا قادرة على تصور عدم نفسها فنقول: «عدي» كما تتصور عدم الأشياء الأخرى. وكذلك هي قادرة على تصور العدم المطلق ونخبر عن هذه الأمور كلها، والمقصود من النفي المطلق هنا على الأقل ما يخبر عنه بعدم الإثبات وهذا نوع تناقض. وبعبارة أخرى العقل إذا تصور عدمه فمعنى ذلك أن له وجوداً في الذهن لأن معنى تصور شيء أن يكون للشيء وجود في ظرف الذهن. إذن عدم الشيء موجود في ذات الشيء، أليس هذا تناقضاً منطقياً؟ هذه هي صورة الإشكال بل يمكن تعميمه إلى عدم الغير أيضاً. فزيد مثلاً موجود في الخارج، فأتصور عدمه. فالمتصور هل هو واقعاً عدم زيد أم غيره؟ فإن كان كذلك - وهو كذلك - فالعدم تحقق هنا وهذا يعني أن زيداً في ظرف ذهني عدم أي في ظرف نفسي لا أنه في ذهني عدم. فهنا واقعاً وجد

(١) وللمصنّف هنا بيان لطيف. وعندما تحدثنا سابقاً عن أشعار المصنّف قلنا: إن المصنّف مع أنه نظم المعاني الفلسفية الجافة إلا أنه في بعض الأمكنة بيّنها بشكل لطيف. وأحدها هو هذا البحث حيث بينه بشكل جيد دون وقفة فقال:

لعقلنا اقتدار أن تصورا عدمه وغيره ويخبرنا
عن نفي مطلق بلا إخبار وبامتناع عن شريك الباري
والأشعار اللاحقة هي كذلك أيضاً.

(٢) من: هذا الإشكال في المعدوم المطلق أو المجهول المطلق حليّناه في الوجود الذهني، فلماذا نبحت عنه من جديد والحل واحد وهو اختلاف الحمل؟.

الأستاذ: نعم، الإشكال يرتفع والجواب واحد لكن الإشكال مختلف ولا يكفي أن يتحد الجواب حتى تصير المسألة واحدة، نعم لو كان الإشكال واحداً لكان ذكره تكراراً وليس كذلك، فهناك كان الحديث عن الوجود وهنا البحث في العدم.

لزيد نوع عدم. هذه هي صورة الإشكال الذي قلنا إنه سهل وليس مهماً، لكن الجواب واحد وسيأتي.

٢- المثال أو الإشكال الثاني:

المثال الثاني حسب ترتيب الأسهل فالأسهل هو قولهم: شريك الباري ممنوع أو يحكمون بأن اجتماع النقيضين محال. وهذا الذي حكمت عليه بالامتناع هل هو شريك الباري أو ليس شريك الباري؟ فإن لم يكن فعلى ماذا حكمت بالامتناع، وإن كان ما تصورته وكان موضوع الحكم هو شريك الباري إذن هو ممكن لأنه وجد في الذهن وإذا وجد فهو ممكن إذ ما لم يكن ممكناً لا يوجد إذ الموجود إما ممكن أو واجب والمسلم أنه ليس واجباً فهو ممكن. إذن هو ممنوع وممكن في آن واحد، أي شريك الباري الموجود في ذهنك هو ممنوع وهو الموجود في ذهنك أيضاً ممكن فكيف يمكن ذلك^(١)؟.

٣- المثال أو الإشكال الثالث:

والإشكال الأصعب من إشكال شريك الباري شبهة المعدوم المطلق. فمن جهة يصح الحكم بأن المعدوم المطلق لا يخبر عنه ومن جهة أخرى هذا بنفسه خبر عن المعدوم المطلق وهذا نوع تناقض.

هنا يجب أن نضيف شيئاً وهو أنه قد يقال: إن هذا الحكم صادق لكن ليس على نحو العموم بل يقبل الاستثناء. وبعض الأخبار يرتفع التناقض فيها بالاستثناء وقبولها له لأنها ليست عامة بحيث يمتنع التفكيك بين الأفراد ويكون البعض كذا والبعض الآخر كذا. لكن أحياناً هناك عام لا يقبل

(١) س: هل يمكن الإجابة عن ذلك بالفرق بين التصور الإجمالي والتفصيلي^(*)؟.

الأستاذ: لا تحل القضية بهذا النحو.

(*) ربما كان مراد السائل الفرق بين تصور الشيء بنفسه وتصوره بوجه من الوجوه المشيرة إليه فإن كان هذا مراده، فله وجه. (المترجم).

الاستثناء . وأفراده ذات حكم واحد . مثلاً الشبهة الواردة في «كل خبر لي كاذب» وهي قد تطرح في علم الأصول ، فيقال : هذه الجملة خبر أم لا من الواضح أنها خبر . وعليه فهل هو صادق أم كاذب؟ إن كان صادقاً لزم أن يكون كاذباً وإن كان كاذباً لزم أن يكون صادقاً وإذا لزم من صدق الشيء كذبه فهو صادق وكاذب وهذا تناقض . توضيح ذلك أن هذه القضية «كل خبر لي كاذب» إن كانت صادقة وهي تشمل هذا الخبر أيضاً الذي أخبرت به فوجب أن يكون هذا الخبر كاذباً وإذا كان كذلك وجب أن تكون جميع إخباراتي صادقة ، ففي آن واحد كل إخباراتي تكون كاذبة وصادقة . وإذا كانت هذه القضية كاذبة فمعنى ذلك أن إخباراتي كلها صادقة ومنها هذا الخبر فإذا كان صادقاً وجب أن تكون جميع إخباراتي كاذبة . وعليه فإذا كذبت القضية لزم صدقها وإذا صدقت لزم كذبها . فإذا قلنا : إن هذه القضية تقبل الاستثناء ولا تشمل نفسها يرتفع الإشكال إذ مع الاستثناء لا يبقى لها عموم .

يمكن إذن لشخص أن يقول ذلك في باب المعدوم المطلق وإن هذه القضية «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» ليس لها عموم وأنها كاذبة في عمومها ، أي تقبل الاستثناء فلا تشمل نفسها وبالتالي يرتفع الإشكال ، فالقضية إذن صادقة مع استثناء وكاذبة بدونه فهي مثل «كل خبر لي كاذب إلا هذا الخبر» .

فلو قال أحد هذا الكلام فله جواب وهو أن هذه القضية لا تقبل الاستثناء لأنها قضية قام البرهان العقلي عليها . والدليل العقلي لا يقبل التخصيص^(١) .

(١) يفترق الدليل اللفظي عن الدليل العقلي بقابلية الأول للتخصيص دون الثاني . فإذا قال قائل : أكرم العالم يمكنه أن يقول فيما بعد : لا تكرم العالم الفاسق . والسر في ذلك أن المتكلم عندما يبرز مراده ويذكر موضوع حكمه قد لا يذكر ما هو بالضبط الموضوع ، بل يذكر في لسان الدليل موضوعاً هو أوسع من مراده الجدي ، فليس من ملازمة بين المراد الاستعمالي والتصوري وبين المراد الجدي ولذا يستخدمون أصالة التطابق أو حجية الظهور للحكم بأن =

وهو يقول: يستحيل الإخبار عن المعدوم المطلق مهما كان الخبر لأن المعدوم المطلق ما لا وجود له لا في الخارج ولا في الذهن وليس للذهن أي التفات إليه. نعم، يمكن حل الإشكال في «كل خبر لي كاذب» بهذا النحو^(١) لكنه لا ينعف فيما نحن فيه. فالإشكال إذن باقٍ فكيف الحل؟.

٤- المثال أو الإشكال الرابع:

المثال الرابع الذي يذكره المصنّف هنا^(٢)، يشبه هذا المثال تقريباً ويختلف في الصورة تقريباً، وهو أنهم يقولون: يمكننا تقسيم الموجود إلى موجود في الذهن ولا موجود في الذهن. فمثلثاً يمكننا تقسيم الأشياء في الخارج إلى ممكن وواجب مثلاً، أو إلى حادث وقديم، أو بالقوة وبالفعل أو إلى علة ومعلول. كذلك نستطيع أن نقسم ذلك التقسيم وحسب تعبيرهم: إما ثابت في الذهن أو لا ثابت. وهذا التقسيم في نفسه يستلزم أن يكون اللاتابث في الذهن ثابتاً في الذهن لأنه عند التقسيم يوجد كلا القسمين في الذهن. مثلاً عندما تقول: الحيوان إما إنسان أو غير إنسان، فالمقسم وهو الحيوان موجود في الذهن والإنسان موجود في الذهن وكذا غير الإنسان. . . فيمجرد أن تقول: «إما موجود في الذهن أو لا موجود في الذهن» أو تقول: «الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت في الذهن» فهذا اللاتابث في الذهن ثابت في ذهنك لأنه متصور فيه وإلا لم تقسمه. والتقسيم عمل الذهن وقضيته منفصلة.

= المراد الاستعمالي هو المراد الجدي. أما في الدليل العقلي فإن العقل لا ينظر إلا إلى ما هو مناط حكمه وما هو بالضبط موضوع حكمه، فإذا رأى وهو يرى الواقع العلم حسناً فيكون كل علم حسناً لأنه ابتداءً يحدّد ما هو مراده وما هو موضوع حكمه حقيقة، فالموضوع هو المناط وتمام المناط دون أي قيد زائد والتخصيص ينافيه. (المترجم).

(١) لأن كلام لفظي يقبل التقييد. (المترجم).

(٢) طبعاً هذا ذكر في كلام الآخرين والمصنّف ذكر هذا المثال وذكره في التجريد، وبحثه شروح التجريد، غاية الأمر أن الخواجة طرحها وحلّها على طريقته الخاصة لا كما ذكره الملا صدرًا. وذلك الحل هو في النهاية حل فوي.

والتقسيم تقسيم للمعنى والمفهوم وهو تقسيم ذهني ومنطقي وهذا التقسيم المنطقي يقتضي أن تكون الأقسام كالمقسم موجودة في الذهن . ويستحيل التقسيم بدون ذلك وعليه فاللثابت في الذهن ثابت فيه .

جواب الإشكالات:

المصنف يقتصر بهذه البساطة على بيان المطلب وهو كلام الملا صدرا في كتبه فهو في بعض موارد الأسفار^(١) يطرح المسألة ثم يذكر جواب الآخرين ثم يقول: «وأنا أقول» ولم يطرح البحث بتفصيل واسع بل يكتفي بالقول: «وأنا أقول» ثم ينتقل عن البحث . والمصنف كرر هذه الـ «أنا أقول» وقال إنه لا يلزم التناقض . ونحن الآن ندخل في أسهل الإشكالات حتى نصل إلى الأصعب .

١- جواب الإشكال الأول

كان الإشكال الأول أنني أتصور عدم نفسي فأصير عدماً . والجواب أن هذا عدم الذي تصورته هو عدم وليس عدماً . هو عدم بمعنى أنه مفهوم العدم أي عدم بالحمل الأولي ولكنه ليس عدماً بمعنى أنه ليس واقع العدم والعدم الذي هو نقيض وجودي ليس مفهوم العدم بل نقيضه رفع وجودي من الخارج . وبطريق أولى يأتي الكلام في عدم الغير أيضاً .

٢- جواب الإشكال الثاني

وكان الإشكال الثاني عن شريك الباري وحاصله أن شريك الباري ممتنع وممكن . والجواب أن شريك الباري الموجود في ذهني هو شريك الباري وهو أيضاً ليس شريك الباري ، هو شريك الباري بمعنى أنه مفهومه وينطبق

(١) الأسفار، المجلد الأول، ص ٢٣٩، المنهج الثاني من المرحلة الأولى من السفر الأول، الفصل ١٩.

عليه حدّ شريك الباري، وليس شريك الباري بمعنى أنه ليس مصداقاً له فهو ليس شريك الباري بالحمل الشائع. هنا يذكرون الأمثلة المعروفة ليرى كيف يمكن أن يحمل على الشيء المعنى ونقيضه ونأتي بمثالٍ التفوتوا إليه جيداً.

مثال الجزئي والكلي:

نحن نتصور زيداً وعمراً وبكرأ، وهذه مصاديق الجزئي، نتصور الإنسان والفرس وهذه مصاديق الكلي. ومن الأمور التي نتصورها أيضاً الجزئي، أي مفهوم الجزئي ولذا لا شغل للمنطق بزيد وعمرو . . . بل له شغل بمفهوم الجزئي. وفي المنطق يتحدث عن مفهوم الكلي لا مفهوم الإنسان والفرس. نعم الفلسفة تتحدث عن هذه الأمور وعن العقل والنفس والجسم وأمثال ذلك، ولذا يقال لمفهوم الجزئي ولمفهوم الكلي الجزئي المنطقي والكلي المنطقي وزيد يقال له الجزئي الحقيقي أو الجزئي الطبيعي، والإنسان يقال له الكلي الطبيعي. ومفهوم الكلي ومفهوم الجزئي من جملة المفاهيم حينئذ يأتي السؤال: كل منهما مصداق لأي شيء؟ لو قيل لنا: زيد مصداق للمفهوم الجزئي أو الكلي نقول: مصداق مفهوم الجزئي، ونقول عن مفهوم الإنسان: إنه مصداق المفهوم الكلي. لكن مفهوم الكلي نفسه هل هو مصداق للمفهوم الجزئي أو الكلي؟ لا محيص هنا عن القول إن مفهوم الكلي مصداق الكلي، إذ مفهوم الكلي ذو مصاديق كثيرة، الإنسان، الفرس و . . .

أما الجزئي فهل هو كلي أم جزئي؟ نقول: مفهوم الجزئي كلي أي هو مثل مفهوم الإنسان والفرس له مصاديق كثيرة وليس مثل زيد مفهوماً خاصاً، بل هو مفهوم كلي فمفهوم الجزئي ليس مصداقاً لنفسه بل مصداق الكلي. وبتعبير الدكتور «هشترودي» الذي ذكره في مقاله «التعارضات المنطقية» إن كل مفهوم إما أن تكون له خاصية مصداق نفسه أو لا. نقول لا. وهنا سنجد أنفسنا مبتلين بتناقض فمن جهة مفهوم الجزئي واقعاً هو مفهوم الجزئي، لأن كل شيء هو نفسه، الإنسان إنسان والجزئي جزئي وكل التعاريف هي كذلك.

وإذا أريد تعريف الجزئي يُقال: الجزئي هو الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين. كما أنه يقال في تعريف الإنسان: حيوان ناطق. ومفهوم الإنسان ومفهوم حيوان ناطق واحد غاية الأمر أن حيوان ناطق تفصيل للإنسان. فقولنا إذن: الإنسان حيوان ناطق بمعنى قولنا الإنسان إنسان. لكن في قولنا: الإنسان إنسان، الموضوع والمحمول واحد والمحمول على إجماله هو الموضوع. أما في قضية «الإنسان حيوان ناطق» جزأنا الإنسان إلى معنيين وقولنا: الإنسان حيوان ناطق. في الجزئي أيضاً عندما نقول: الجزئي ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين فهو بمعنى قولنا الجزئي جزئي. إذن في قولنا الجزئي ما لا يمتنع. . حملنا المعنى على نفسه وكذلك الحال في جميع التعريفات وفي أي مجال. فالمثلث مثلاً أحياناً نذكر أحكامه فنقول: المثلث مجموع زواياه يساوي زاويتين قائمتين، وأحياناً نعرفونه وهو أنه شكل ذو أضلاع ثلاثة. هذا ليس حكم المثلث بل نفس المثلث غاية الأمر أنكم فصلتم معناه. . . وعليه فعندما تقولون «الجزئي ما يمتنع فرض. .» فهو كقولكم الجزئي جزئي.

لكن من جهة أخرى نرى أن هذا المفهوم للجزئي مما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين لأنه يصدق على جزئيات كثيرة إذن مفهوم الجزئي هو في آن واحد «لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين» و«يمتنع فرض صدقه على كثيرين».

وهذا نوع تناقض منطقي لصدق الإيجاب والسلب عليه. لكن عند التأمل نرى أن ها هنا حملين ولذا قالوا: يشترط في التناقض وحدة الحمل. ففي قولنا: «الجزئي هو ما لا يمتنع. . .» نفصل معنى الجزئي. ولا نريد أن نقول: الجزئي هو مصداق لأي شيء كما أننا عندما نقول: الإنسان حيوان ناطق لا نريد أن نتحدث عن أن الإنسان مصداق لأي شيء بل نريد أن نقول: إن معنى الإنسان هو معنى حيوان ناطق. وفي «الجزئي ما يمتنع. . .» نريد أن

نقول إن معنى الجزئي هو معنى «ما يمتنع». لكن عندما نقول: الجزئي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين لا نريد أن نقول: إن معنى الجزئي هو معنى لا يمتنع بل نريد القول إن هذا هو حكمه وإنه مصداق لـ «لا يمتنع...» ولذا فإن الإنسان الخارجي مصداق للإنسان لكن الإنسان الذهني ليس إلا مفهوم الإنسان وينطبق عليه تعريف الإنسان. ففي باب الوجود الذهني إن كنا قائلين به لا نريد القول إن الإنسان الذهني كالإنسان الخارجي مصداق للإنسان بل نريد القول إنه يمكن للإنسان الذهني أن يكون مصداق الـ «لا إنسان».

الإنسان الذهني هو ذلك المعنى الذي ينطبق عليه حد الإنسان لكنه في الواقع ونفس الأمر ليس مصداق الإنسان. وأنت إذا تصورت عدمك فقد تصورت مفهومه لا واقعه ومصداقه والتناقض إنما هو بين واقعية زيد وواقعية عدمه التي تعني رفع وجود زيد الخارجي، ولا تناقض بين وجود زيد العيني وبين مفهوم عدم زيد. وفي شريك الباري هذا الكلام بعينه وشريك الباري في الذهن مفهومه ومعناه الذي ينطبق عليه تعريفه وليس مصداق شريك الباري، وهذا هو ما نقوله من أن شريك الباري في الذهن هو شريك الباري بالحمل الأولي لا شريك الباري بالحمل الشائع.

فما بحمل أول شريك حتى عد بحمل شائع مما خلق فهو بالحمل الشائع مخلوق الباري وبالحمل الأولي شريك الباري^(١).

(١) س: الخلاصة أن الأمر الذهني غير الأمر الخارجي.

الأستاذ: طبعاً الأمر الذهني غير الأمر الخارجي من حيث المصداق، فالأمر الخارجي هو مصداق طبيعة نفسه وليس كذلك الأمر الذهني، مفهومه هو الطبيعة والمصداق طبيعة قد تكون نقيض وضد تلك الطبيعة.

س: الظاهر أنه يمكن القول: إن كل موضوع في التعريف يكون موضوعاً لقضية سالبة كلية، هذا إشكال وارد.

الأستاذ: في جميع الموارد يأتي هذا الكلام لكن التناقض هو في بعضها وفي بعض الموارد لا تناقض. أما اختلاف الحمل فهو في جميع الموارد، مثلاً إذا عرفتم الخط بأنه كمية لها بعد=

وإلى هنا رفعنا الشبهة البسيطة بأن عدم زيد في ذهني ليس هو عدمه بل مفهوم عدمه، وعدمي في ذهني هو مفهوم عدمي لا واقعه الذي يعني رفعه. وفي شريك الباري الكلام نفسه.

٣- جواب الإشكال الثالث

لنر الآن هل يأتي هذا الكلام بالنسبة إلى المعدوم المطلق أم لا؟ والمسألة هنا تتكل أكثر على الاصطلاح، وقد تقدم الإشكال. والمصنف في مقام الإجابة عن هذا الإشكال جاء بحل بسيط وهو أننا عندما نقول: المعدوم المطلق لا يخبر عنه فمرادنا «كل ما هو بالحمل الشائع معدوم مطلق فهو لا يخبر عنه» مثل قولنا «كل إنسان ضاحك» الذي يعني «كل ما هو إنسان بالحمل الشائع فهو ضاحك». عقد الوضع مصداق هذا الموضوع. «كل نار حارة» تعني كل ما هو مصداق للنار فهو حار ولذا لا

= واحد فهذا هو خط وليس بخط، هو خط أي مفهوم الخط وليس خطأ أي أن ما هو في الذهن هو في الواقع ليس كمية وجدت في الذهن.

س: بناء عليه يمكن ذكر مسألة التقيض دائماً مثلاً: الإنسان حيوان ناطق، ونقول: الإنسان ليس بحيوان ناطق.

الأستاذ: حسناً الأمر كذلك ولذا اعتبرنا في التناقض الوحدات الثمان أنتم تقولون: الإنسان حيوان ناطق ويمكن أن تقولوا وتشيروا إلى الإنسان الذهني. الإنسان ليس بحيوان ناطق فأحدى هاتين القضيتين بالحمل الأولي والأخرى بالحمل الشائع، وإن كان مقصودكم الإنسان حيوان ناطق بالحمل الأولي فلن يمكنكم القول: الإنسان ليس بحيوان ناطق بالحمل الأولي، أو قلتم: الإنسان حيوان ناطق بالحمل الشائع فلن تستطيعوا القول: إنه ليس بحيوان ناطق بالحمل الشائع.

س: فلا خصوصية إذن في هذه الموارد وليس هنا إلا التناقض هو المطروح. الأستاذ: لا، هنا يستلزم نوع تناقض أي تأتي شبهة التناقض لكن هناك لا ترد شبهة التناقض إلى الذهن.

س: يبدو أن الإشكال يعود إلى الخلط بين الذهن والعين. الأستاذ: نعم الإشكال يعود إليه وإلى عدم الالتفات إلى ما هي الرابطة بين الذهن والعين.

تشمل هذه القضية النار الذهنية لأن النار في الذهن وإن كانت ناراً مفهوماً لكنها ليست مصداقاً له . هنا أيضاً عندما نقول: المعدوم المطلق لا يخبر عنه فإن هذه القضية قضية يكون عقد الوضع فيها مصداق الموضوع أي ما يصدق عليه الموضوع بالحمل الشائع . فمعنى قولنا «كل معدوم مطلق لا يخبر عنه» أن «كل ما هو بالحمل الشائع معدوم مطلق لا يخبر عنه» . فإذا قال أحد: أنتم الآن أخبرتم عن المعدوم المطلق فكيف تقولون لا يخبر عنه؟ نقول في الجواب: نحن أخبرنا عن شيء هو معدوم مطلق بالحمل الأولي أي مفهوم المعدوم المطلق لا مصداق المعدوم المطلق وبعبارة أخرى ما هو محال الإخبار عنه هو المعدوم المطلق بالحمل الشائع ونحن أخبرنا عن المعدوم المطلق بالحمل الأولي .

٤- جواب الإشكال الرابع

هذا المطلب نفسه يمكن قوله في الإشكال أو المثال الرابع . فإن قولكم «الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت في الذهن» ، قضية منفصلة حقيقية من نوع القضايا من الحمل الشائع . أي تريدون أن تقولوا: كل شيء إما أن يكون مصداق الثابت في الذهن أو مصداق لا ثابت في الذهن . إن قلتم: هذا اللاثابت في الذهن هو أيضاً مصداق اللاثابت في الذهن . نقول: لا ، هذا اللاثابت في ذهنكم هو مفهومه لا مصداقه فهذا اللاثابت في الذهن هو لا ثابت في الذهن وثابت في الذهن . لا ثابت في الذهن لأنه مفهومه أي هو كذلك بالحمل الأولي وينطبق عليه تعريف اللاثابت في الذهن ، وهو ثابت في الذهن لأنه مصداقه .

نكته: القضايا البتية والقضايا غير البتية

الآن تطرح هذه المسألة وهي أنكم تقولون: إن المقصود من «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» أن «كل ما هو مصداق للمعدوم المطلق ، أو كل ما هو

معدوم مطلق بالحمل الشائع فهو لا يخبر عنه» لكن هذا الكلام يصح في مثل «كل نار حارة» أو «كل إنسان كذا» سواء كانت على نحو القضايا الخارجية أو على نحو القضايا الحقيقية، فالأول مثل «قتل من في العسكر» حسب تعبير المصنف أو مثل «كل طهراني كذا»، والثاني مثل «كل نار حارة» إذ يمكن أن يكون له مصاديق. لكن هل يصح هذا الكلام بالنسبة إلى القضية التي موضوعها المعدوم المطلق؟ وهل يمكن أن يكون له مصاديق؟ من الواضح أن المعدوم المطلق يأبى عن وجود مصاديق له لأن وجوده يعني أنه ليس معدوماً مطلقاً.

هنا تطرح مسألة لطيفة وهي: كما أن القضايا تنقسم مثلاً إلى قضية بسيطة وقضية مركبة أو إلى قضية خارجية وقضية حقيقية أو غير ذلك من التقسيمات، كذلك تنقسم إلى قضية بتيّة^(١) وقضية غير بتيّة. وهذه هي المسألة المعروفة التي وردت في المنطق الجديد التي تلتقي مع كلام قدمائنا مثل الملا صدرا. وقلنا إن أمثال راسل قالوا في القضايا التي نعتبرها نحن قضية حقيقية، إن اعتبارها قضية حملية اشتباه بل هي قضية شرطية^(٢). وكل القضايا التي تستعمل في العلوم هي من نوع القضايا الشرطية لأنها قضايا حقيقية لا خارجية والقضايا الخارجية لا تدخل تحت ضابطة مثل «كل طهراني هو كذا».

(١) أشرنا فيما سبق إلى هذا المطلب إجمالاً ووعدنا ببحثه وقد جاء وقت بحثه هنا.

(٢) س: يقصدون أن كل قضية حملية تنصرف إلى شرطية؟.

الأستاذ: لا، القضية الجزئية هي مثل «زيد إنسان» وراسل يقبل بها والقضايا الخارجية بحكم القضايا الجزئية، فليس في المنطق الجديد مسألة القضايا الخارجية والحقيقية. وهو يقول: الأمر صحيح في القضايا الجزئية والتي بحكمها مثل القضايا الخارجية لكن كل القضايا الحقيقية التي استفادوها في الأشكال الأربعة للقياس وتصوروا أنها حملية، هي نوع من القضايا الشرطية، هو يقول: إن قياسات أرسطو وأحكام القياسات في القضايا الحملية صادقة لكن اشتبهوا في أنهم اعتبروها حملية وهي في الواقع شرطية.

وحكماؤنا طرحوا هذا البحث وقد ذكرنا سابقاً^(١) أن أول ما طرح هذا التقسيم إلى القضايا الخارجية والحقيقية كان من الشيخ ولم يكن مطروحاً قبله. لكن الشيخ طرحه وصار فيما بعد محل إبهام. وكان لازم بيان الشيخ في القضايا الحقيقية أن كل قضية حقيقية تنحل إلى قضية شرطية. لكن أجاب الآخرون وأنكروا ذلك، أي صار الحديث عن ضبط اصطلاح القضية الحقيقية. وفي رأيي أن هذه المسألة - أي الفرق بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية - من أرقى المسائل التي التفت إليها الفكر البشري لكن المناطق المتأخرين رفعوا شبهة وقالوا: إن القضايا الحقيقية لا تؤول إلى قضايا خارجية وقد طرحت هذه المسألة مع جوابها في شرح المطالع وطرحت بشكل جيد. وبعض علماء الأصول مثل المرحوم النائيني ذكروا أن القضايا الحقيقية كلها تؤول إلى قضايا شرطية. وعلى كل حال فهذا الكلام غير صحيح^(٢).

القضية البتية وغير البتية:

منشأ هذا التقسيم أن هؤلاء قَسَمُوا القضايا الحقيقية إلى حقيقية بتية وحقيقية غير بتية والقضايا البتية هي تلك التي يثبت فيها الحكم للأفراد والمصاديق الواقعية سواء كانت هذه المصاديق محققة الوجود أو مقدرة

(١) يراجع بحث الوجود الذهني في المجلد الأول من هذه المجموعة.

(٢) س: يعني الانحلال إلى قضية شرطية غير صحيح؟

الأستاذ: نعم غير صحيح فقد اشتبهوا منذ البداية، إذ تخيلوا أن أحكام الشرع جعلت على نحو القضايا الحقيقية، وقد بدأ هذا الاشتباه من الشيخ الأنصاري الذي نشأ اشتباهه من المصنف الملا السبزواري.

س: يعني لأنها تجعل لا يمكن اعتبارها من نوع القضايا الحقيقية.

الأستاذ: لا، لا يمكن بل الأحكام الشرعية هي على نحو القضايا الخارجية، لكن لا بالمعنى الذي ذكره المصنف بل بالمعنى الذي ذكره الشيخ ابن سينا، وما ذكره المصنف في القضية الخارجية اشتباه ولن ندخل الآن في بحث ذلك^(*).

(*) تقدم فيما سبق التعرض لهذه النقطة. (المترجم).

الوجود. لكن في المصاديق المقدرة يثبت الحكم على فرض وجود الموضوع. والقضايا الحقيقية غير البتية تلك القضايا التي يكون موضوعها من الممتنعات مثل قضية المعدوم المطلق أو شريك الباري أو اجتماع النقيضين. وهنا قالوا بنوع من الشرطية لكن في نفس الوقت الذي يقولون فيه ذلك ويقولون عنها «في قوة الشرطية» يقولون أيضاً إنها لا تنحل إلى قضية شرطية. وقد استفاد شيء من التضاد من كلمات الملا صدرا. ففي أوائل الوجود الذهني يعبر بما يدل على أن القضايا غير البتية ترجع إلى قضية شرطية لكنه في آخر بحث الوجود الذهني يفسر كلامه ويقول: إنها في عين أنها قضية غير بتية وفي قوة القضية الشرطية لكنها لا تنحل إلى قضية شرطية^(١).

ومن المتأخرين ممن رأينا أنه استطاع أن يحلل القضايا غير البتية، حسب رأينا، هو الملا علي النوري أو الحكيم النوري المعروف بأستاذ الأساتذة. وله حواشٍ مختصرة جداً على الأسفار إلا أن هذه الحواشي على اختصارها عميقة وملينة بالأفكار. وفي كل مورد ذكر حاشية فهي حاشية متينة. وله في باب المعدوم المطلق وباب القضايا غير البتية حاشيتان أو ثلاث معتبرة وملينة^(٢). وهي في نظرنا أفضل بيان وتفسير لبيان الملا صدرا في باب شبهة

(١) جاء في المجلد الأول من الأسفار ص ٣٤٥: «في هذا الموضوع نقول: للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات، وله أن يعتبر المجهول المطلق ومفهوم النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها بأحكامها، كعدم الإخبار في المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف» وفي ص ٣٧٧ في تمة هذا المطلب: «كل ذلك على سبيل إيجاب قضية حملية غير بتية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه وإن كان بعدم الإخبار عنه...» لكن يقول في آخر باب الوجود الذهني ص ٣١٣، ٣١٤: «نعلم أن هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية، وهي وإن كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة إليها كما يظن...».

(٢) حواشي المرحوم الحكيم النوري في هذا المورد في الأسفار، المجلد الأول، ص ٢٣٩.

المعدوم المطلق وباب ما هي حقيقة القضية غير البتية التي هي مع أنها في قوة القضية الشرطية لا تنحل إلى قضية شرطية^(١).

(١) س: إذن يصح القول: إن المعدوم المطلق له وجود ذهني لكن ليس له وجود خارجي.

الأستاذ: طبعاً هذا صحيح.

س: هل يمكن من خلال ما ذكرتموه حول الفرق بين التجربة والاستقراء، أن نقول: التجربة - بالمعنى الذي ذكرتموه - تعود في نهاية الأمر إلى القضايا الحقيقية والاستقراء دائماً يلحظ القضايا الخارجية؟.

الأستاذ: لم لا، وقد ذكرنا هذا المطلب وأن الاستقراء يرجع في نهاية الأمر إلى القضية الخارجية، أي أن الكلي الذي نستخرجه في باب الاستقراء هو قضية خارجية، لكن في التجربة حيث نصل إلى كشف طبيعة الجسم فإن قضيتنا تكون قضية حقيقية. وقد ذكرنا سابقاً في بحث الوجود الذهني أن القضية الخارجية هي مجموعة قضايا شخصية أي في قوة عدة قضايا شخصية، أما القضية الحقيقية فإن الحكم فيها يتعلق بطبيعة الكلي وهي لا محدودية لها بالأفراد الموجودة في الخارج فعلاً، بل الحكم يشمل هذه الطبيعة سواء كانت الأفراد موجودة في الزمان الحاضر أم أنها كانت موجودة في الزمان الماضي أم ستوجد في المستقبل، مثل أن نقول: «كل حديد يتمدد تحت تأثير الحرارة» فمن الواضح أن ليس المقصود الحديد الموجود اليوم بل المقصود أن طبيعة الحديد هي كذلك وأنها تتمدد تحت تأثير الحرارة. لكن في الاستقراء حيث اختارنا تناول عدة موارد ولم نتوصل إلى طبيعة الجسم تكون قضيتنا خارجية في حكم عدة قضايا شخصية.

شبهة المعدوم المطلق (٢)

تذكير:

وذكرنا أن في هذه الشبهة مسألة لم تعنون بهذا الاسم وهي التي يجب أن نسميها بوجود نوع تعارض وتناقض منطقي يجب حله . وهذه الشبهة تارة تطرح تحت عنوان المجهول المطلق وأخرى تحت عنوان المعدوم المطلق . ومنشأ شبهة المعدوم المطلق وملاكها هو شبهة المجهول المطلق . فإن المعدوم المطلق عبارة عن الشيء الذي لا وجود له في الخارج ولا في الذهن ، والمجهول المطلق هو ما لا وجود له في الذهن ولا شغل لنا بالخارج . وملاك الإشكال هو عدم الوجود في الذهن ، ولا تأثير للوجود وعدم الوجود في الخارج فملاك الإشكال «المعدوم في الذهن» وجد في الخارج أو لم يوجد ، والمعدوم في الذهن هو المجهول المطلق ، لماذا؟ لأن البحث هنا في الإخبار وأن المعدوم المطلق لا يخبر عنه ، وشرط الموضوع الذي يخبر عنه الوجود في الذهن وبدونه لا يمكن الإخبار . إذن أصل إشكال المعدوم المطلق هو المجهول المطلق .

شبهة المجهول المطلق وحلها:

وهنا نواجه شبهة هي من جهة قضية لا تقبل الإشكال والترديد ، وهي أن المجهول المطلق لا يخبر عنه ، وهذا أصل لا يمكن البدشة فيه ، ولكن من

جهة أخرى نرى أن هذه القضية بنفسها خبر عن المجهول المطلق^(١).

وجواب هذه القضية أننا عندما نقول: لا يخبر عن المجهول المطلق
نقصد كل ما لا وجود له في الذهن لا يخبر عنه وعندما نقول: المعدوم
المطلق لا يخبر عنه نقصد أن كل ما لا وجود له في الذهن أو في الخارج لا
يخبر عنه. وهذا «كل ما لا» هو مصداق هذا المعنى والمفهوم الذي بيناه، أي

(١) س: إلا أن خبره هو أنه غير مخبر عنه.

الأستاذ: في النهاية هذا خبر، فأنت الآن تخبر عنه بأنه لا يخبر عنه، ويقول هذا العصر: هذا
خبر من الدرجة الثانية فقولنا: «المجهول المطلق لا يخبر عنه» هو بنفسه خبر.
س: لكنه ليس خبراً حقيقياً.

الأستاذ: الخبر خبر لا فرق، وليس هناك خبر حقيقي وخبر غير حقيقي فكلما شكلت من
حالة عينية أو ذهنية لشيء قضية فيها مسند ومسند إليه أي مخبر عنه ومخبر به، فهذا خبر
والخبر لا يفترق عن الخبر.

س: لكن هذا الخبر يشبه خارق الإجماع.

الأستاذ: فليكن ما يكون، الإجماع حيث إنه أمر نقلي يقبل الاستثناء أما القاعدة العقلية فلا
تقبله بحيث نقول: هذه القاعدة صادقة في جميع الموارد إلا في مثل هذا المورد إلا إذا^(*)
كانت الضابطة غلطاً. لا يمكن أن تكون ضابطة ومع ذلك تقبل الاستثناء وهذا هو معنى ما
نقوله: إن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص.

س: يقصد من خارق الإجماع ما يسمى بالـ «Paradox» أي التناقض المصطلح عليه في علم
المنطق، فلا ربط للإجماع هنا بالأمر النقلي وأمثال هذه الأمور.

الأستاذ: حسناً وهذا هو مقصودنا من التعارض المنطقي.

س: الخبر عن اللاشيء مثل المعرفة بلا موضوع.

الأستاذ: هذا محال، يستحيل الخبر عن اللاشيء والمعرفة بلا موضوع التي تعني المعرفة
باللاشيء، هل هذا ممكن؟ لا يمكن، لكن عندما نقولون: لا يمكن معرفة اللاشيء هذا
بنفسه نحو معرفة باللاشيء، فكيف يمكن ذلك؟ أي من جهة نقول: لا يمكن أن تتحقق
معرفة باللاشيء ومن وجهة أخرى نرى أن هذا في نفسه نحو معرفة.

(*) وإلا إذا كان الاستثناء منقطعاً بحيث يكون خروج المورد عن الضابطة من باب التخصيص لا
التخصيص، أما إذا كان الاستثناء متصلاً وكان الخروج عن تخصيص فهو غير ممكن إلا أن
تكون الضابطة خطأ، وقد بينا في ما سبق الوجه في عدم قابلية القاعدة الصحيحة للتخصيص
فراجع. (المترجم).

نظرنا إلى المصاديق. كما أنه في النقطة المقابلة عندما نقول: «المعلوم يخبر عنه» جعلنا مفهوم المعلوم مرآة وحاكياً عن المعلومات التي توجد في الأذهان. فهذا العنوان يحكي عن سلسلة مصاديق مثل سائر القضايا الأخرى، فعندما تقولون «كل إنسان كذا» فأنتم جعلتم هذا المفهوم الكلي للإنسان حاكياً عن مصاديقه الموجودة في الخارج. أي يعبر الحكم إلى المصاديق بتوسط المفهوم. فعندما تقولون: «كل إنسان عالم» لا تريدون أن تقولوا الإنسان الذهني عالم، ولا أن تحكموا على الإنسان الذي تصورتموه في الذهن بل تريدون أن تقولوا مصداق الإنسان عالم. أي أنكم تجرّدون الإنسان عن وجوده الذهني وتطبقون الماهية على مصاديقها وبهذه الطريقة تحكمون على المصاديق. وهذا الكلام يصح ولا إشكال فيه في هذه الموارد لكن في باب المجهول المطلق فيه إشكال لأن المجهول المطلق لا مصداق له حتى يكون وسيلة إليه. والجواب أنه في مثل هذه الموارد يعتبر الذهن المصداق. ففي مورد مصاديق العدم يعتبر الذهن أشياء على أنها مصاديق للعدم، كأن المسألة تصوير هكذا: «لو فرضنا للمعدوم المطلق مصداقاً فهذا المصداق لا يقبل أن يخبر عنه» لكن عندما نقول كل إنسان كذا لا يثبت الحكم على المصداق الافتراضي. وبهذا الاعتبار يفرقون بين القضية البتية وغير البتية^(١).

(١) س: لكن هذا الفرض محال.

الأستاذ: كلا، نحن لا نريد أن نفرض المعدوم موجوداً.

س: عندما يكون له مصداق هذا يعني أنه موجود.

الأستاذ: لا، اسمحو لي. نحن عندما نقول: نعتبر لا نقصد نعتبر له وجوداً إذ هذا معناه أن المعدوم مع كونه معدوماً هو موجود، بل معنى الاعتبار أن ما هو في الواقع ليس مصداقاً نعتبره ونلاحظه على أساس أنه مصداق والذهن له هذه الاعتبارات، فالذهن يعتبر العدم في مقابل الوجود ويعتبر للعدم مصاديق لا أنه يعتبرها موجودة ثم يعتبرها مصاديق العدم، بل كأنه في مقابل ساحة الوجود هناك ساحة عدم يعتبرها لا أنه يأتي بالأعدام إلى عالم الوجود ويقول: هذا المعدوم مع فرض كونه معدوماً هو موجود. فهو لا يقول: العدم وجود. =

س: نحن نقول: «العدم المطلق» إن كان المقصود العدم النسبي فلا إشكال إذ يمكن القول: «عدم الشيء الفلاني» أما العدم المطلق كيف يعبر عنه؟

الأستاذ: نقصد من قولنا: «العدم المطلق» ذلك الشيء الذي لا وجود له في الذهن ولا في الخارج. ونحن نعتبر للعدم في عالم الذهن مصاديق. وهي عين مصداق العدم لكن في عالم اعتبار ذهننا لا في عالم العين الذي هو عالم الوجود، حيثند في القضايا الأخرى عندما يثبت الحكم للمصداق لا يثبت للمصداق الفرضي والاعتباري، بل للمصداق الذي له تحقق حتى لو لم نفرضه أي للمصداق الواقعي، أما في هذا النحو من القضايا يثبت الحكم للمصداق الذي كانت مصداقيته فرضية واعتبارية ولذا تسمى هذه القضايا بالقضايا غير البتية. كأن الأمر ناشئ من أننا إذا فرضنا المحال وأن هناك عالماً للأعدام بجانب عالم الوجود، وساحة ظلمة العدم تحوي الأشياء التي لا وجود لها لا في الذهن ولا في الخارج، وهذه الأشياء هي التي نسميها بالمعدومات المطلقة وهي لا تقبل أن يخبر عنها.

س: لكن كيف يمكن أن يكون هذا له وجود وفي نفس الوقت لا وجود له؟

الأستاذ: ما ليس له وجود لا وجود له، لكن ذهننا له قدرة اعتبار عالم اسمه عالم العدم في مقابل عالم الوجود.

س: على كل حال قد فرضنا له نوع تقرر.

الأستاذ: نعم فرضنا تقررأ له والذهن له هذه الخصوصيات أن يوسع في عالم اعتباره.

س: وبحسب قولهم لا واسطة بين الوجود والعدم.

الأستاذ: نحن واقعاً لا نريد أن نقول: هناك واسطة وإلا لكانت من عالم الوجود. عمدة المسألة أن الذهن له قدرة اعتبار ما هو أوسع من عالم الوجود، وعندما يلاحظ الماهية إلى جانب الوجود فهذا من هذا القبيل. نحن نعلم أنه في الخارج وجود ولا ماهية بحيث يكون هناك شيان بينهما معية، هذا التكثر من فعل الذهن، تحليل يقوم به الذهن ذلك التحليل الذي لفت أنظار الفلاسفة من أقدم الأيام، تحليل عقلي مقابل التحليل العيني، المرتبط بمسألة معرفة الذهن من الجهة الفلسفية. أنتم أحياناً تحللون شيئاً في المختبر إلى شيئين هذا التحليل مرتبط بعالم العين لكن أحياناً أخرى تلاحظون شيئاً لا يمكن أن يحل في عالم العين ولا كثرة له في عالم العين، ومع ذلك فإن ذهنكم يحلله في عالمه ويحمل عليه عشرة معاني بدل الواحد والحال أنه ليس في الخارج إلا أمر واحد. هذا التحليل تحليل ذهني.

س: هذا أيضاً لا تقبله.

الأستاذ: بل تقبلونه لكنكم غير ملتفتين. مثلاً عندما تقولون: الخط من مقولة الكم. ماذا يعني؟ نسأل: ما هو السطح؟ تقولون: هو أيضاً من مقولة الكم، ثم نسأل عن الفرق بين الخط والسطح، فتقولون: هذا كم ذو بعد واحد وذاك كم ذو بعدين، الجسم التعليمي أيضاً=

= داخل في الكم، الزمان كذلك ثم نسال: عندما قلت: الخط كم ذو بعد واحد فهل في الخارج شيئاً يمكن أن نجزيه الخط إليهما فيكون نصفه كم ونصف الآخر بعد واحد، أم أن هذا هو بتمام وجوده كم وتمام وجوده بعد واحد؟ في السطح كذلك. هل تستطيعون أن تجزئوا السطح في الخارج إلى قسمين «كم» و«بعدان»؟ تمام المقولات هي من هذا القبيل، كلها ترجع إلى معنى عام ومعنى خاص كل عام وخاص هما كذلك. إذا قلت: الإنسان حيوان ناطق فهذا لا يعني أن الإنسان مركب في الخارج من نصفين نصف هو الحيوانية ونصفه الآخر هو الناطقية. هل يمكن أن نعثر في الخارج على إنسان نصفه حيوانية ونصفه الآخر الناطقية؟ كلا، هذا بتمام وجوده مصداق للحيوان وهو بتمام وجوده مصداق للناطق. وذلك تحليل يقوم به العقل وفي عين أنه تحليل عقلي فإن له منشأ انتزاع صحيح أي له حيشة يقبل بها مثل هذا التحليل في الذهن، بل إن مشكلات المسائل الفلسفية هي هذه المسائل التحليلية. ومن الأعمال التي يقوم بها الذهن والذي من الصعب جداً تحصيل أساسه، أنه يضع إلى جانب مفهوم الوجود مفهوم العدم، وفي الخارج يستحيل أن يكون كذلك أي يكون نصفه وجوداً ونصفه عدماً أي أن الأشياء - مع قطع النظر عن الذهن - نصفها وجود ونصفها عدم، ساحة وجود وساحة عدم، ساحة نور وساحة ظلمة العدم. إلا أن الذهن عنده مثل هذه القدرة ليعتبر ذلك، ولهذا كان عالم الذهن هو من جهة أوسع من عالم العين، لأن الذهن إضافة إلى ما ينعكس فيه من عالم العين كذلك عنده قدرة على الاعتبار، فمفروضات الذهن أوسع من العين كأنك إذا نظرت تجد عالم الذهن جزءاً من عالم الوجود، وتلك المفترضات جزء من عالم الوجود، مع أن ما تفترضونه هو أمر اعتباري لكن نفس الفرض له وجود حقيقي وهذا هو ما يقولونه: إن ظل الوجود قد أظل العدم أيضاً أي أن ما هو عدم باعتبار الحمل الأولي هو باعتبار الحمل الشائع وجود.

س: قد يُعترض أننا لا نملك أصلاً تصوراً عن المعدوم المطلق وهذا مجرد لفظ.

الأستاذ: نعم يمكن أن يقول أحد ذلك وقد قيل الكثير من هذا الكلام لكن لو كان «المعدوم المطلق» مجرد لفظ فهل تكون القضية القائلة: المعدوم المطلق لا يقبل الإخبار عنه، تكون قضية صحيحة أم غير صحيحة؟ إن كانت صحيحة فهذا يعني أنه لا يخبر عن لفظ المعدوم المطلق؟.

س: هذا سؤال يطرح هنا أيضاً.

الأستاذ: لا، أجيروا عن هذا السؤال.

س: صحيح، أنا ملتفت فاللفظ ليس هو المقصود لكن يمكننا أن نسال: عندنا في الوجود مفهوم وكنه وقلنا: «مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء» ألا يمكن أن تتم هذه الاثنيينية في نقيضه وهو العدم؟.

الأستاذ: لم لا، الاثنيينية موجودة، لكن هناك كنهه أمر حقيقي وهنا كنهه بالاعتبار. =

= س: حسناً، فكما نقول في باب الوجود: إن كنهه في غاية الخفاء أي لا نستطيع الوصول إليه فكذلك العدم.

الأستاذ: لكن في الوجود لا نستطيع الوصول إليه لأنه عين العينية الخارجية، ولا يمكن استحضارها في الذهن ليتقل الخارج إلى الذهن والذهن إلى الخارج لكن هنا الكنه هو عين اللاعينية.

س: حسناً، عين اللاعينية هل يمكن أن توجد في الذهن؟

الأستاذ: لكن على قولكم هذا مصداق الكنه وهذا لا يمكن أن يوجد في الذهن، هذا مجرد فرضكم أي تفترضون مفهوم العدم وتفترضون مصديقي له. أذكر لكم الآن مثلاً آخر: أنتم تقولون في أحاديثكم اليومية: «جهاز التدفئة يعمل والغرفة حارة». لماذا الغرفة ليست حارة؟ لأن الجهاز لا يعمل، أي كما تعتبرون وجود العلة علة لوجود المعلول كذلك عدم العلة علة لعدم المعلول وهذا الأمر تقومون به يومياً: الشيء الفلاني لم يكن لأن ذلك لم يكن. فكما نعتقد بارتباط العلية والمعلولية في عالم الوجود كذلك نعتقد به في عالم العدم. فهل مع وجود نظام العلة والمعلول الجاري في الموجودات في عالم العين هناك نظام آخر للعلة والمعلول بين الأعدام ونحن ندرکه، أم أنه ليس بشيء وليس هناك في الواقع علة ومعلول بين الأعدام لكن الذهن يعتبر لعله العدم نوع مصداق ولعدم المعلول نوع مصداق ثم يقول ذلك، فالذهن دائماً يقوم بهذه الأعمال أي يعتبر مصداقاً لأشياء غير موجودة في عالم العين، وله أعمال كثيرة من هذا القبيل يعتبر لها مصداقاً لأنه يكون لهذا المصداق وجود في الواقع.

س: لكن هل نستطيع أن نتعامل معها كمصداق؟ لأن المصداق ما يوجد في عالم الوجود في مقابل المفهوم.

الأستاذ: لا، ليس هذا هو المصداق، بل الحق أن الذهن يستطيع أن يعتبر لمعنى ولمفهوم مصداقاً دون أن يكون له عينية.

س: لكن هذا مفهومه غير موجود في الذهن أصلاً، فكيف نستطيع أن نعتبر له مصداقاً؟

الأستاذ: مفهومه في الذهن، في ذهنكم، أنتم الذين تقولون: مفهومه في الذهن.

س: لماذا نقول إذن في تعريفه: المعدوم المطلق هو الذي لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج؟

الأستاذ: لا، مفهوم المعدوم المطلق في الذهن، ومصداق هذا المفهوم هو تلك الأمور التي لم توجد أبداً لا في الذهن ولا في الخارج.

س: ومع ذلك هو في الذهن.

الأستاذ: لا، نحن بهذا المفهوم تصورنا تلك الأشياء التي لا تأتي إلى الذهن أبداً فكيف تكون في الذهن؟ فتلك الأشياء التي لا ترد إلى الذهن وليست موجودة في الخارج من=

المسلم أنه لا يمكن الإخبار عنها.

س: لكن مع ذلك نقول: نفرض مصداقه.

الأستاذ: إن هذا الذي نقوله: نفرض له مصداقاً قد فرضنا مصداقاً هو ذلك المصداق الذي لا يأتي إلى الذهن ولا يوجد في الخارج. انظروا: نحن هنا لدينا - كأي قضية أخرى - مفهوم ومصداق والفرق هو أن مصاديق القضايا الأخرى مصاديق عينية واقعية وهذه المصاديق اعتبارية، هناك يثبت الحكم للمصاديق العينية وهنا يثبت الحكم للمصاديق الافتراضية.

س: لكننا نتزع المفهوم من المصاديق، فإذا لم تكن هناك مصاديق كيف نستطيع انتزاع المفهوم؟

الأستاذ: ذلك في المفاهيم الواقعية: أنتم حيث أتيتم إلى أذهانكم بالعدم من أي مصداق انتزعت مفهوم العدم؟ ومن قال: إن المفهوم تأخذونه من المصداق؟

س: في العدم نقول: هو نقيض الوجود؟

الأستاذ: نقول: نقض الوجود لكن لم نأخذه من مصداقه، ومن أكبر الاشتباهات هو هذا الأمر إذ نتخيل أن جميع المفاهيم التي أخذها الذهن فقد أخذها من المصداق العيني. إذ لو قلنا: هذا لم يكن ليكون مفهوم العدم في الذهن إذ لا مصداق له.

س: العدم أيضاً لم يأت إلى الذهن، وهو أبداً لا يأتي إلى الذهن.

الأستاذ: إذن كيف تتصورون العدم؟ أنتم عند قولكم: «العدم لا يأتي إلى الذهن» قد أتيتم به إلى الذهن.

س: نقول غير الحق، وباعتبار نسبه مع الوجود نقول ذلك.

الأستاذ: قولكم: «نسبه» يعني أنه أتى إلى ذهنكم حتماً ولذا قلتم «نسبه»، بل لو لم يكن يتصور الإنسان العدم لا يستطيع أن يفكر. وقد أشرنا إلى هذا المطلب مرة من أن تمام تفكير الإنسان وجميع أعمال الذهن في مرحلة المعرفة مرهون بهذا القبيل من التصورات والمفاهيم. وقد بحثنا في باب المعقولات الثانية أيضاً وقلنا: إن أفضل البحوث التي طرحت في أوروبا هو هذه المسألة، وهي أنني لا أقبل إلا المحسوس حيث طرح لأول مرة من قبل هيوم ثم تابعها كانت وكان هذا باباً حسناً. رأى كانت أن هذا الكلام هو من جهة صحيح إذ ليس لي أن أقبل شيئاً لم أحس به، لكن من جهة أخرى التفت إلى عالم المعرفة فرأى أنه إذا قنع بهذا الكلام فلن تحصل معرفة في العالم، حتى بذلك الحد الذي يقبل هيوم بوجوده فقد وجد في عالم الذهن سلسلة معاني ومفاهيم، لا يمكن القول: إنها أخذت مباشرة من الخارج وإنما وجدت في الذهن بسبب أن مصداقها في الخارج، وكان هذا الكلام صحيحاً أيضاً. غاية الأمر طريق الحل الذي اختاره للمسألة كان طريقاً خاطئاً. جاء واعتبر هذه الأشياء ذهنية محضة ثم اعتبر أن المعرفة هي تركيب ما هو موجود في الخارج مع ما هو موجود في الذهن =

= مسبقاً بشكل فطري ذاتي، فوقع في تفكير مثالي ليس له وجود أبداً. ثم جاء دور هيغل وبدأ من تلك النقطة وقال: كلا، إن كل ما هو في الذهن موجود في الخارج، وقال: ليس عندنا «ذهن» و«عين»، كل ما هو في العقل هو أيضاً في العين. غاية الأمر أنها جاءت من العقل في العين، فكل معقول موجود وكل موجود معقول، فاختار هو هذا الطريق للحل. ثم جاء دور الماركسية وحيث إن هؤلاء لا يملكون إدراكاً صحيحاً عن الفلسفة عادوا دفعة واحدة إلى كلام هيوم وقلبوا دياكتيكية هيغل رأساً على عقب والحال يجب أن يقال العكس، وإذ بكم تعودون مرة أخرى إلى أبسط كلام وأبعد كلام عن المعقولة وهو أن الذهن هو فقط نظير الخارج. كل ما هو في الخارج له نظير في الذهن، فما هو حال ذلك الكلام الذي قيل سابقاً؟ - فإن أمثال كانت كان عندهم ألم وهو طرح تلك النظريات - فلو كان كانت قد ابتلي بإشكال صحيح فصحيح أنه لم يستطع الخروج من الإشكال لكن يجب أن نرى إلى أين وصل حتى وصل إلى هذا السد. هؤلاء لم يستطيعوا أن يخطوا خطوة واحدة في طريق كانت وهيغل وأمثالهما.

س: يعني أن سؤالهم كان صحيحاً لكن إجابتهم خاطئة؟.

الأستاذ: نعم سؤال كانت وهيغل كان صحيحاً، اشتباه يكشفه الفيلسوف بعد عشرات المطالب، وقد قلنا مرة أيضاً: إنه مثل شخص يصعد إلى جبل ثلجي ويرتفع في صعوده لكنه يصل إلى محل تتزلزل قدمه ويقع، فهذا الشخص يختلف جداً عن ذلك الشخص الواقف تحت الجبل ولا يدري ماذا يعني الصعود؟ فهذا الكلام الذي جاء به أمثال ماركس وقالوه من أننا وجدنا دياكتيكية هيغل بنحو وجعلناها بنحو آخر، وصححنا وضعيتها، خالٍ من أي محتوى. حسناً، ماذا تريدون الآن أن تقولوا؟ وما هو كلامكم في نظرية المعرفة؟ هل هو كلام هيوم الذي طرحه بأبسط شكل وأن الذهن دوره أن يعكس فيه العين. والحال أن هناك آلاف المعاني والمفاهيم في ذهنك الآن لا تقبل التفسير على أساس هذا القول، أبداً لم يستطيعوا شرح تلك المفاهيم بذلك النحو، فذلك الشخص الذي قال: إن العلية لا تقبل التفسير بالتجربة قد رأى هذا المطلب.

س: يعني لدينا أيضاً معلومات فطرية؟

الأستاذ: لا أريد أن أذكر الحل، إنني أتعرض فقط لإشكاله. المعلومات الفطرية بالنحو الذي ذكره كانت غير موجودة لدينا ولا يمكن أن تكون موجودة عندنا.

س: لكن في النهاية لا بد من وجود شيء غير الخارج في الذهن حتى يستطيع..

الأستاذ: لا بد، نعم. وذلك الذي لا بد من وجوده المعقولات الثانية التي ذكرناها، وقلنا:

إن من معاجز الفلسفة الإسلامية في باب المعرفة حل هذه المشكلة، بمعنى أن الذهن ينتزع سلسلة معاني لم يأخذها من الخارج مباشرة. هو يأخذ من الخارج المعقولات الأولية ثم يأتي =

ويستخرج من هذه المعقولات الأولية في ظرفه معقولات من الدرجة الثانية، وذلك أيضاً نوعان منها ومع أن هذه المعقولات الثانية لم تؤخذ مباشرة من الخارج لكنها تقبل الانطباق على الخارج وبهذا تصح المعرفة.

س: لكن في النهاية فإن منشأها العالم الخارجي.

الأستاذ: منشؤها العالم الخارجي لكن بشكل غير مباشر. والواقع هو كذلك «منشؤها العين الجارية» لكن لا بالمعنى الذي ذكره هيوم والحسيون أنها مباشرة جاءت من عالم العين، وأن تكون بأجمعها معقولات أولى هذا غير ممكن.

س: وهم لم يقولوا ذلك أبداً.

الأستاذ: بل قالوه.

س: يقولون: إن الذهن يستطيع أن يتزعم نفسه

الأستاذ: كلا، هم في الحد الأكثر قالوا عن الانتزاع التعميم ولم يذكروا أكثر من التعميم.

عدنا إلى تكملة البحث: وأما قولنا: إن هذه المعقولات الثانية لم تؤخذ من الخارج فهو يعني

أنها ليست صور الأشياء الموجودة في الخارج لتكون معقولات أولى، وانعكاس صورة

الأشياء في الخارج هي المعقولات الأولى. فإن معقولات كانت من ضرورة الامتناع،

العدم، الإمكان، العلية وجميعها جزء المعقولات الثانية، غاية الأمر قد خلطت كانت هنا بين

المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية، حتى أن نفس مفهوم الوجود هو من

هذا القبيل والأعجب هو نفس مفهوم الوجود، فالوجود مفهوم عام لا يمكن أن يأتي إلى

الذهن بطريق الحس. ولا يشبهه عندكم هذا المعنى، إننا لا نحس بالوجود حتى يأتي مفهوم

الوجود ابتداءً إلى ذهننا. ودائماً تأتي معانٍ مختلفة إلى الذهن. ومع أنها أخذت بأجمعها من

الوجود - إلا أن مفهوم الوجود ليس منها - نأخذ صورة من الوجود وهي ليست عين مفهوم

الوجود. نستخرج مثلاً مفهوم البياض، وهناك نستخرج مفهوم السواد، الحرارة، البرودة،

الارتفاع، القصير. ثم نرى أنها بأجمعها موجودة أي يتزعم مفهوم الوجود ونحمله عليها

جميعها، حينها نصل في المراحل النهائية ونرى أن ما أخذه الذهن في البداية وهذا الوجود

المنتزع منها جميعها، وتلك الحقيقة العينية التي نطبق عليها ذلك المعنى العام فالذهن يطبق

هذه الأمور على الوجود بنحو من الأنحاء، وتلك المعقولات الأولى تكون بمنزلة حدود

ذلك الشيء الذي هو عين العينية. ونرى أيضاً أن عين العينية وعين الواقعية وعين منشئية

الأثار وفيما وراء ذهننا سواء كنا أولم نكن، له وجود، هو حقيقة لا سبيل لنا إلا أن نعبّر عنها

بمفهوم الوجود، أي ليس هناك أي مفهوم من هذه المعقولات الأولى يصدق عليها. حتى

نفس مفهوم الوجود إذا أردنا أن نبينه بنحو ما فالذي نستطيع قوله: إنه ذلك الشيء الذي هو

عين العينية وعين الواقعية وعين منشئية الأثار، عين الحقيقة وهي لا تقبل بأي نحو من =

فعندما نقول: المعدوم المطلق أو المجهول المطلق لا يمكن الإخبار عنه، المراد لا يمكن الإخبار عن مصاديقها. إن قلتم: هذه أخبار عن شيء هو معدوم مطلق، نقول: نحن نخبر عن شيء موجود في الذهن هو المفهوم الذي وقع موضوعاً في هذه القضية لا المصداق فقط ومفهوم المعدوم المطلق^(١) مصداق الموجود في الذهن. وما لا يخبر عنه هو المصاديق وهي

= الأنحاء الانتقال والتجافي والحضور في الذهن، الوجود هو هكذا وكل ما يحضر إلى الذهن هو صور تؤخذ من حدوده ومقارناته.
س: حسناً، هذا هو إذن منشأ الاشتباه. عندما نفرض الوجود المطلق لحقيقة الوجود صرنا مضطرين لفرض عدم مطلق في مقابله لكننا لسنا مضطرين لا إلى فرض هذا ولا إلى فرض ذلك.

الأستاذ: كلا، هذا الوجود الذي نتحدث عنه لا يعني الوجود المطلق. الوجود المطلق شيء آخر، وهذا العدم المطلق أو المعدوم المطلق أيضاً، نقصد من «المطلق» ما هو مقابل الخارج والذهن، فالمعدوم المطلق هو الشيء الذي لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج. وقد استطرنا كثيراً في المطلب...

(١) س: يعني أن مفهوم العدم المطلق يحضر إلى الذهن أم لفظه؟

الأستاذ: مفهومه واللفظ بدون المعنى - إن كان - لا يقبل البحث الفلسفي.

س: ولكن لا يمكنكم إثبات معناه وأتمت تقولون بأنه بلا معنى.

الأستاذ: يعني أنه مثل لفظ «ديز» عند المناطقة؟

س: هو لا شيء.

الأستاذ: لا نستطيع أن نقول: إنه بلا معنى. فأنتم - في عالم المعرفة - إذا قلتم: «لا شيء» هل عندكم تصور في الذهن من لفظ «لا شيء» أم لا؟

س: نعم بالنسبة إلى الماهيات أي أن هذه الماهيات التي أراها هو ليس أيأ منها، أي لا شيء من هذه الماهيات معلوم في الذهن.

الأستاذ: اعلم، لكن عندما تقولون: «ليس» ثم تقولون: «وهذا الليس هو كذا» فقد وجد في ذهنكم تصور. وعندما تصورتهم معنى لـ «العدم» في ذهنكم فهذا يعني أنه مع كونه مفهوم العدم هو مصداق الوجود في الذهن، كل مفهوم من العدم هو مصداق للوجود في الذهن. وحينئذ يكون له اعتباران فتارة تجرده عن وجوده الذهني ولا تلاحظ وجوده الذهني فهو بهذا اللحاظ عدم، وتارة أخرى تلاحظ وجوده الذهني فهو من هذه الجهة يكون وجوداً، وبهذا النحو يرتفع الإشكال.

س ٢: أسأل السيد السائل كي يتضح المطلب أكثر: هل هناك فرق بين مفهوم العدم وبين لفظ =

تلك المصايدق الفرضية الاعتبارية ولا تناقض بين الأمرين .

= ديز مقلوب زيد أم لا؟ .

س١ : لا فرق .

س٢ : يعني أنهما واحد؟ .

الأستاذ: كيف يكونان واحداً؟ .

س١ : العدم لا معنى له ، ما هو معنى العدم .

س٢ : ما تقول في العدم الإضافي هل هو مهمل؟ .

س١ : لا أتحدث عن العدم الإضافي ، بل عن المعدوم المطلق .

الأستاذ: العدم الإضافي يعني عدم الشيء في الخارج .

س١ : نعم ، مثل عدم هذا الكوب .

الأستاذ: عدم هذا الكوب في الخارج وعدمه في الذهن . ونحن عندما نقول : الشيء الذي لا

وجود له لا في الخارج ولا في الذهن يكون هو المعنى . عندما نقولون : هذا الكوب ثم

تقولون : ليس في الخارج وليس في الذهن حيثئذ يمكنكم التعميم والقول : لم يكن من كوب

لا في الخارج ولا في الذهن ثم تقولون : لم يكن شيء لا في الخارج ولا في الذهن ،

تستطيعون تعميم ذلك ، وهذا تصور معقول .

مناط الصدق في القضايا

الصدق والكذب أو الحقيقة والخطأ:

البحث الذي يطرح تحت عنوان مناط الصدق والكذب في القضايا، يبحث فيه عن «الحقيقة» وما هو ملاك حقايتة الفكرة.

والإنسان ابتداءً لا يفرّق بين الفكر والخارج. والطفل لا تطرح عنده مسألة الذهن والخارج، فهو عندما ينظر مثلاً إلى أمه لا يفكر أن له ذهنًا وفي ذهنه صورة عن هذه الأم، فهو في عالمه كأنه مخلوط بالواقع، وكأنه لا ذهن بل ليس إلا الواقع. لكن لا يمكن للإنسان أن يبقى دائماً في هذه المرحلة فهو شاء أو أبى سيصطدم بأن الذهن غير الواقع، هذا شيء وذلك شيء آخر. والذي يوجب التفات الإنسان لذلك هو الأخطاء، أي عندما يخطيء يلتفت إلى أن الذهن غير الخارج^(١). وقهراً يتبين للإنسان نوعان من الأفكار، أفكار صحيحة، وأفكار مخطئة. وهذا يتوصل الإنسان إليه بسرعة عبر التجربة بحيث إن الطفل في عمر الثلاث سنين يفهم الصدق والكذب إذ يسأل أمه عن

(١) س: مقصودكم من الخطأ الخطأ الحسي؟.

الأستاذ: الخطأ الحسي وفي مرتبة أعلى الخطأ العقلي، لا فرق. الخطأ العقلي هو كذلك لكن الإنسان يلتفت أولاً إلى الخطأ الحسي، لا شك أن الأمر كذلك. وعندما يلتفت الإنسان إلى الخطأ العقلي بعد الخطأ الحسي يدرك أن الذهن شيء والخارج شيء آخر، الفكر شيء والواقع شيء آخر.

أبيه مثلاً أين هو؟ وتقول له مثلاً في المكان الفلاني - تقول كذباً كذباً - فيقول لها: ليس كذلك أي عنده هذا المقدار من الإدراك بحيث إن كانت صادقة يفهم وإن كانت كاذبة يفهم. وتشخيص الصدق من الكذب والصحيح من الخطأ من المسائل اليومية العادية وهذا التشخيص ينتقل إلى مرحلة أرقى في المسائل العلمية ويطرح في المسائل الفلسفية بأن فكرة أو معرفة حول العالم أو الأشياء قد لا تكون صدقاً وقد تكون كذلك. ومن هنا كشفت ضرورة المنطق أن أفكارنا قد تكون خاطئة وقد تكون صحيحة. فهل هناك معيار لتمييز الفكرة الصادقة المصيبة عن غير الصادقة؟ ولهذا جاء المنطق. وأما أن المنطق وفق لذلك أم لم يوفق فهذا بحث آخر لا ربط له بمسألتنا.

تعريف الحقيقة:

رأينا أن تشخيص الصدق من الكذب والصحيح من الغلط والحقيقة من الخطأ من بدائيات الأمور التي يتعرف عليها الإنسان بالتجربة. لكن عمدة المسألة وبتعبير أصح أن من أعمدها تعريف الحقيقة. فعندما نقول فكر حق أو خطأ، صحيح أو غلط وما هو ملاك الصحة والغلط، يجب أن يلتفت إلى أن ما هو محل النظر، ما هو ملاك الصحة والغلط لا ما هو تشخيص الصحيح من الغلط. وهاتان مسألتان.

وهذه الكلمة أي «الحقيقة» من المسلم به أنها كانت مطروحة في زمان أفلاطون فقد ذكر في باب الأخلاق أن الإنسان يبحث عن ثلاثة أمور: «الخير والحقيقة والجمال». لكن ما هو معناها؟ ما هو ملاك الحقيقة التي يسعى إليها الفيلسوف دائماً؟ وهذا غير مسألة المنطق الذي يرينا معيار تشخيص الصحيح من الغلط.

تعريف الحقيقة عند القدماء:

لم يكن عند القدماء ترديد في أن الحقيقة هي المطابقة للواقع ونفس

الأمر. وهذا هو تعريف الحقيقة عندهم. وإن كان هناك من مشكل فهو في أنواع القضايا إذ رأوا أن هذا التعريف ليس على نحو واحد في القضايا المتنوعة، حينئذ يطرح هذا السؤال هل هناك إشكال في التعريف؟ لا، لا إشكال لكن يجب أن يرى كيفية انطباقه على كل نوع من القضايا.

وقلنا سابقاً: إن القدماء - أي من زمان أبي علي - تعرضوا لتقسيم في القضايا مهم جداً أو نافع وهذا التقسيم هو الذي أوجب الإشكال في كيفية انطباق تعريف الحقيقة عليها. وهو تقسيم القضايا إلى قضايا خارجية وحقيقية وذهنية.

وفي القضايا الخارجية أو القضايا الشخصية مثل زيد قائم المطلوب سهل جداً. إذ عندما نقول: «كل أهل طهران عندهم تأمين» إن كانت قضية مطابقة مع الواقع فهي حقيقة وإلا خطأ. لكن في القضايا الذهنية هل يصح القول إن حقائقتها في مطابقتها مع الواقع ونفس الأمر؟ مع أن القضايا الذهنية لا تخرج عن دائرة الذهن ومرتبطة بعالم الذهن، فعندما نقول «الإنسان كلي» فالإنسان في الذهن كلي أما في الخارج فهو ليس كلياً فالكلية تعرض على الإنسان في الذهن ولذا كانت القضية ذهنية. هنا نسأل هل قضية «الإنسان كلي» قضية حقة أم لا؟ فإن كانت حقة فهي لا ترتبط بعالم الأعيان والواقع ونفس الأمر فكيف إذن يمكن أن يقال إنها حقة بمعنى مطابقة القضية للواقع ونفس الأمر؟ طبعاً هم يجيبون عن هذا الإشكال بشكل بسيط ويقولون إن الواقع ونفس الأمر يشمل هذا الأمر. وسنبين هذا الجواب فيما بعد. هنا نذكر الآن صورة الإشكال.

كما أن تطبيق هذا التعريف في القضايا الحقيقية أيضاً لا يخلو من إشكال لأن القضايا الحقيقية هي قضايا يحكم الذهن فيها على الأفراد الواقعية ونفس الأمرية أي أن دائرتها أوسع مما هو موجود وتشمل الأفراد المفروضة الوجود. ويقولون إن القضايا في العلوم هي في نظرهم من هذا القبيل. أي

من وجهة نظر قدماء الفلاسفة فإن القضايا التي تستخدم في العلوم من القضايا الحقيقية . وعندما نقول: «كل نار محرقة» قضية صحيحة ، فإن كل نار موجودة في العالم وستوجد يشملها هذا الحكم . لكن لو سألتهم هل الحكم منحصر بالنار الموجودة سابقاً أو حالياً أو مستقبلاً أم غير منحصر بها؟ فالجواب أنه إذا فرضنا ناراً زائدة عن هذه النيران موجودة فهي أيضاً محرقة أي الحكم يثبت لموضوع أعم من الأفراد محققة الوجود في ظرف الزمان . هنا يبدو الإشكال وهو أنكم قلتم إن القضية تكون حقيقية بمطابقتها مع الواقع ونفس الأمر والحال أن هذه القضية مفادها أوسع من الواقع ونفس الأمر . فكيف يمكن تطبيق هذا التعريف عليها .

هذا هو الإشكال الذي واجهه القدماء وهو كيفية تطبيق التعريف على القضايا الذهنية والحقيقية .

تعريف الحقيقة عند العلماء الجدد

ثم إن العلماء الجدد واجهوا في هذا الباب سلسلة إشكالات جعلتهم ينكرون صحة هذا التعريف والتفتيش عن تعريف آخر: وقد ذكرت هذه الإشكالات بشكل متفرق في كتاب «الفلسفة العلمية» ترجمة يحيى مهدوي وهو كتاب «فيلسن شاله» .

١- من الإشكالات عدم صدق هذا التعريف في الرياضيات ، وفي الحد الأقصى يصدق في التجريبيات ، لأن المعاني الرياضية لا وجود لها في الخارج ضرورة ، فلو ذكرت حكماً لدائرة مثلاً أو لخط فهذا الخط وهذه الدائرة هما شيان فرضهما الذهن ثم يحكم عليهما وإلا فالخط بالمعنى الرياضي لا يوجد في الخارج وكذا الدائرة بالمعنى الرياضي .

٢- إنه لا يصدق في القضايا التاريخية لأنها قضايا مرتبطة بالماضي والماضي معدوم ، فعندما نقول كان أرسطو تلميذ أفلاطون ، هذا المعنى موجود في ذهني وتتلذد أرسطو عند أفلاطون واقعة مضت لكن تطابق شيئين

يحتاج إلى ذهن وواقعية لنقول هما متطابقان وعندما تكون الواقعية معدومة فلا معنى للتطابق.

٣- قال البعض: هذا الإشكال أيضاً موجود في الأمور التجريبية لأننا في هذه الأمور لا نستطيع القول إن الصور التي في ذهننا عن التجريبات هي عين الخارج، وإنما نعلم أن هذه الصور تمثل شيئاً في الخارج أما إنها عينه فهذه مسألة ليس بالمقدور إثباتها بسهولة خصوصاً مع ملاحظة الأصول التي ذكروها متأخراً في العلم من أن مسألة تطابق الذهن مع الخارج مشكلة جداً^(١).

٤- مسألة أخرى كانت أيضاً سبباً حتى لا يأخذ العلماء الجدد بهذا التعريف وهي ما يسمّى بـ «تكامل العلوم». فإننا نرى أن العلوم في كل زمان تحتوي نظريات علمية ثبتت ثم تنتقض في الزمان اللاحق وتحل محلها نظريات أخرى. وهنا لا نستطيع القول إن كلتا النظريتين صحيحتان. وإذا قلتم: الحقيقة هي المطابقة مع الواقع ونفس الأمر، فلا معنى لأن تكون تلك النظرية مطابقة للواقع ونفس الأمر وهذه النظرية هي كذلك أيضاً إذ الواقع ليس اثنين. لكن من جهة أخرى لا نستطيع القول إن النظرية السابقة كانت باطلة وبعيدة عن الحقيقة بل يجب أن نعتبرها من الحقيقة وهذا لا يتلاءم مع ذلك التعريف لها.

ومن هنا ذكروا عدة تعاريف منها: أن الحقيقة ما يفيد فائدة. فتلك

(١) س: مقصودكم من الأصول التي ذكروها في علم اليوم تقسيمهم الكيفيات إلى أولية وثانوية؟.

الأستاذ: لا، غيره. ففي الأمور العينية لا تستطيع القول عن أي شيء إنه موجود في الخارج كما تصورهما. فالعلم يقول: إن الصورة التي في أذهانكم عن الشمس - مثلاً - هي غير موجودة في الخارج فالذي في الأذهان هو صورة لقرص نوراني بحجم معين، العلم يحكي عنها بصورة أخرى غير الصورة التي هي في الذهن، وقد شرح هذا الأمر بشكل ممتاز في كتاب راسل: «الرؤية العلمية للكون».

النظرية كانت في زمانها مفيدة، وهذه النظرية في زمانها مفيدة. فنظرية بطليموس في الهيئة حقة ونظرية كوبرنيك في الهيئة حقة لأن هيئة بطليموس كانت مفيدة توضّح لنا الخسوف والكسوف وهيئة كوبرنيك مفيدة أيضاً وتبين لنا الخسوف والكسوف.

هذه هي الإشكالات التي طرحت عند العلماء الجدد. ونبدأ أولاً بهذه الإشكالات ثم نتحدث عن إشكالات القدماء. ويختلف القدماء عن الجدد أن القدماء قبلوا التعريف وبحثوا عن الإشكال على أساس ذلك التعريف، أما الجدد فقد بدّلوا التعريف ورأوا أن التخلص منها برفع اليد عن تعريف الحقيقة بأنها ما طابق الواقع^(١) والتفتيش عن تعريفات أخرى.

فالبراجماتيون قالوا في الحقيقة إنها ما يفيد فائدة. وهذا يمكن أن يكون تعبيراً عن أحد أمرين إذ تارة نقول إن الحقيقة التي هي المطابقة مع الواقع مفيدة لفائدة، وهذا يعني أننا نذكر أثر الحقيقة وتارة أخرى نقول، معنى الحقيقة هو ذلك وليست إلا ذلك. والإشكال الذي ينقله الفروغي عن «ويليام جيمز» هو أن ما ذكره القدماء من تعريف الحقيقة وأنها الفكرة المطابقة مع الواقع يتلاءم مع فلسفة الثبات ولا ينسجم مع فلسفة «الصبورية» والتغيير - طبعاً هذا التعبير بهذا النحو مني - ففي فلسفة «الثبات» حيث تُرى الأشياء ثابتة

(١) س: هذا لم يقله الجميع بل قاله المثاليون.

الأستاذ: لا، بل البراجماتيون أيضاً والإيجابيون والآخرون.

س: الإيجابيون الذين يعتقدون أن حقيقة الفكرة مطابقتها مع الواقع؟

الأستاذ: لا، بل يقولون: الحقيقة عبارة عن توافق الأذهان، واليوم لا يقول أحد بهذا القول أي غير مطروح فعلاً حديث التطابق للواقع - وقال ويليام جيمز حسب نقل الفروغي: «الحق المطبوع أمر واقع أي القول المطابق للواقع حق. حسناً لكن ما هو الواقع الذي يكون الحق ما يطابقه؟ هل هو أمر ثابت لا يتغير؟ كلا، لأن العالم متغير ولا شيء ثابت، إذن الأفضل أن نقول القول الحق: هو ما له تأثير حسن في ما هو موجود فعلاً». أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، المجلد الأول، ص ٩٧.

يمكن أن يقال إن الفكر له تطابق مع ما هو ثابت في عالم الواقع . لكن في فلسفة «التغيير» لا شيء ثابت حتى في آن واحد وما كان كذلك لا يمكنكم أن تروا أفكاركم مطابقة له ، لأن الواقعية أصلاً غير ثابتة .

التعريف الآخر الذي ذكره للحقيقة هو أن الحقيقة ما تتفق عليه الأذهان كلها في زمان ما . لم يقولوا: هذا علامة الحقيقة بل قالوا: هذا هو الحقيقة . وعلى هذا الأساس يرتفع الإشكال . وإن النظرية العلمية التي سادت في القرن السابق كانت أذهان ذلك القرن متفقة عليه فهي إذن حقيقة والنظرية في الزمان الحاضر متفق عليها في أذهان علماء هذا الزمان فهي حقيقة^(١) . أي قال هؤلاء ما قاله الأصوليون - من أهل السنة - في باب الإجماع . فأصوليو السنة قالوا إن الاتفاق على مسألة شرعية حكمها حكم الوحي غاية الأمر أن الوحي مختص بزمان فرد وهنا قام المجموع مقام الفرد . فإذا اتفق العلماء كلهم في زمان على مسألة فهنا نحو عصمة ولا يمكن الخطأ وكأنه وحي - وحسب اصطلاحهم إجماع أهل الحل والعقد مصون من الخطأ .-

(١) يراجع: سير الحكمة في أوروبا، المجلد الثالث، ص ٢٤٢، أو أصول الفلسفة.

مناط الصدق في القضايا (٢)

تفصيل الإشكال في القضايا الثلاث:

تقدم تعريف القضية الخارجية والحقيقية والذهنية، ونشير إليه الآن، يقولون: إن كل قضية موجبة لا بد فيها من وجود موضوع ولا يمكن أن يثبت المحمول لموضوع لا وجود له على الإطلاق فإن ثبت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وعليه فإن موضوع القضية الموجبة إما أن يكون موجوداً في الخارج أو في الذهن، فإن كان موجوداً في الذهن فالقضية ذهنية، وإن كان موجوداً في الخارج فهذا على نحوين - حسب تعبير قدامائنا - فإما أن^(١) يثبت الحكم للأفراد الموجودة المحققة الوجود فالقضية خارجية أو يثبت الحكم للطبيعة حينما تحققت فالقضية حقيقية.

القضية الخارجية

في القضية الخارجية يثبت الحكم للأفراد الموجودة المحققة الوجود. أي لاحظنا سلسلة أفراد موجودة مشخصة ونثبت الحكم للكلي باعتبار أفراده المتحققة وفي الواقع الحكم ثبت للأفراد ودور الكلي هنا ليس إلا جمع الأفراد في لفظ ومفهوم مثل الأمثلة التي يذكرها المصنف «قتل من في الدار»

(١) بحثنا في القضايا الكلية ولا كلام في القضايا الشخصية.

أو «هلكت المواشي» وهذا الحكم لوحظ فيه مواشٍ معينة هي التي في إيران هذا العام مثلاً، لا تتجاوز الحد المعين لها. فمفهوم «المواشي» هنا مفهوم كلي أو شبه كلي لكن يشمل أفراداً معدودة معينة هي مثلاً شياه إيران لهذه السنة وهي التي قلنا إنها هلكت. أو عندما نقول «قُتل من في الدار» كما لو هُدمت الدار وقُتل كل من فيها. أو قلنا «كل من في الدار قُتل» فهذه الـ «كل من في الدار» مفهوم كلي لكن أتينا به من أجل أفراد محددة ولاحظنا بيتاً معيناً وقلنا إن كل من فيه قُتل. فهذا المفهوم الكلي لا يشمل إلا هذه الأفراد، وكذا الأمر في «المواشي». وقد يقول أحد: إن «المواشي» هنا كل لأنها صيغة جمع والجمع هو كل، لكن هذه مناقشة في المثال والمقصود واضح. ويمكننا مثلاً تبديل لفظ «المواشي» بكلمة «الماشية» ونقول «هلكت كل ماشية في هذه السنة» فالمواشي قامت مقام «كل ماشية» فلا يصح هنا المناقشة في المثال. والمقصود أن هذا النحو من القضايا وإن ذكر بصورة قضية كلية لكن نظرنا إلى عدة أفراد معينة محققة الوجود مثل أن نقول «أهل إيران اليوم ٨٠ بالمائة منهم متعلمون و٢٠ بالمائة أميون» قلنا «أهل إيران» أي كل شخص إيراني. إن هذه مناقشة لفظية. الحكم هنا ثبت للكلي لكن الكلي أتينا به حتى يطلق على عدة أفراد معينة فإذا قال أحد: لماذا تقول كل إيراني؟ وما هو حال الإيرانيين منذ خمسمائة سنة؟ يقال له: إنني أتحدث فقط عن الإيرانيين الموجودين فعلاً. وهذه يقال لها قضية خارجية وفي أمثال هذه القضايا لا إشكال عندهم في انطباق تعريف المشهور للحقيقة عليها.

القضية الحقيقية:

وأما القضية الحقيقية فهي القضية التي ثبت الحكم فيها للكلي أي يثبت الحكم للطبيعة من حيث هي هي ومناط الحكم نفس الطبيعة، وهذا يعني أن الطبيعة حيثما وجدت ومتى وجدت يثبت لها هذا الحكم. أي أننا لم نرد الحكم من أول الأمر على الأفراد ثم نأتي بالكلي كتعبير يجمعها بل الطبيعة

هي ابتداء موضوع حكمنا . ولذا تكون قضيتنا في القياسات حقيقية وفي الاستقراءات خارجية . إذ تارة يكون اطلاعكم أولاً على الأفراد ثم تريدون في مقام البيان أن تأتوا بجامع فبدون أن تكرر الكلام وتقول: هذا كذا وهذا كذا و... تقول بلفظ واحد جامع «كل أهل إيران» ففي هذه الموارد مناط الحكم ليس هو أهل إيران من حيث هم كذلك، ولذا لا يصح هذا الحكم بالنسبة لمن يأتي منهم بعد ولا الذين كانوا مسبقاً لأن مناط الحكم أهل إيران الفعلين . فالحكم ليس لأجل كونهم أهل إيران بل لأدلة أخرى مثل الأوضاع الاجتماعية التي يعيشها اليوم أهل إيران فتلاحظون ذلك وتحكمون أن أهل إيران من حيث العلم والجهل لهم هذا الحكم أو أن الوضع الصحي هو كذا . نعم إذا قلتم شيئاً على أساس بعض القواعد والضوابط . (مثلاً على أساس معرفة أهل إيران من حيث أصلهم) مثل أن تقولوا: «أهل إيران هو شعب يغير عقيدته بسرعة، أي الإيراني هو كذلك فهنا أحرزتم مناطاً وأثبتتم الحكم لهذا المنطقتين . ومثل هذا الحكم الثابت للإيراني بما هو إيراني لا يمكن أن يختص بأفراد اليوم فإذا تبين أن الإيراني مثلاً قبل ألفي سنة لم يكن كذلك فهذا يعني أن الحكم هنا ليس علته الإيراني بما هو إيراني بل له علة أخرى .

الحكم في القضايا الحقيقية ثبت للطبيعة فالطبيعة من حيث هي هي ملاك هذا الحكم . أي المحمول لازم للطبيعة وبالتالي لن يكون هناك فرق في مكان وزمان تحقق الطبيعة، ولذا يثبت الحكم حتى للأفراد المفروضة فلو فرضنا للطبيعة فرداً فهذا الحكم ثابت له أيضاً . مثلاً القواعد والضوابط الكلية في العلوم والقانون في نظر هؤلاء السادة من هذا القبيل، سواء في العلوم التجريبية أو غير التجريبية، والقضية في كل علم هي من هذا القبيل، ولذا يقولون: المعتمد من القضايا في العلوم القضايا الحقيقية . وأوضح مسأله تجدونه مثلاً في المسائل الفلسفية والرياضية والمنطقية، وبالتأكيد مسائل العلوم مثل الطب والطبيعات والفيزياء والكيمياء من هذا القبيل . فإذا قلتم

الحديد في درجة حرارة معينة هو كذا، وفي درجة أخرى هو كذا، فهي حتى مع كونها قاعدة طبيعية لكنها أيضاً قضية حقيقية، لأن الحكم هنا ثابت لطبيعة الحديد وإن هذه الطبيعة لها هذه الخصلة وإذا كان كذلك فلا فرق أين تتحقق هذه الطبيعة. فكل الحديد في الدنيا في الزمان الماضي أو الحاضر أو المستقبل له هذا الحكم حتى إذا فرضنا هذا الشيء حديداً - وإن كان فرضاً مخالفاً للواقع - يجب أن نثبت له هذا الحكم. وإذا قلنا إن خصلة الحديد أن يجذب للمغناطيس فمعنى ذلك أننا إذا فرضنا الآن مغناطيساً فإن المغناطيس يجذبه إليه، كما أنكم أنتم تقولون ذلك، فلو قال شخص: للحديد هذه الخصلة تقولون: نعم هذه خصلة الحديد والمغناطيس ولو أتينا الآن بحديد ومغناطيس فلا بد أن يجذب الحديد نحو المغناطيس. ألا تقولون ذلك؟ بلى تقولون: إذن عمتم الحكم على الأفراد التي ليست موجودة فعلاً والتي هي مفروضة الوجود. ولو قال لكم شخص إذا فرضنا وجود حديد غير هذا الحديد الذي وجد في هذا العالم حتى الآن وموجود، ووجود مغناطيس فهل هذا المغناطيس يجذب الحديد أم لا؟ ماذا تقولون؟ من الواضح أنكم تقولون نعم. لماذا؟ تقولون: لأن المغناطيس من حيث هو مغناطيس جاذب والحديد من حيث هو حديد يجذب إليه. فهذه القضية قضية حقيقية.

والمسألة واضحة جداً في المسائل الرياضية. فإذا قلت: «الدائرة حكمها كذا» فهذا الحكم لا يتحدد بالدوائر الموجودة في العالم، وتقولون: لو فرضنا دائرة موجودة الآن - مع كونها غير موجودة - فستكون لها تلك الخصلة الخاصة (مثل نسبة محيط الدائرة إلى قطرها تساوي عدداً خاصاً) أي على فرض وجود تلك الدائرة فالنسبة ستثبت لها. هذه القضية نسميها بالقضية الحقيقية^(١).

(١) س: هل لاحظتم ما ذكره في التجريد إذ يقول: لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة. وقد ربطت بين هذه المسائل وبين ما تفضلتم به، وقد كتبت في بعض الموارد أن القضايا العلمية بمعنى العلوم التجريبية الجديدة ليست قضايا حقيقية، وقد رأيت ذلك باعتبار أن الموضوع =

= في القضايا الحقيقية هو الطبيعي، والحال أنه في قضايا العلم الجديد لا اعتناء بالكلية الطبيعي والكلية هو كلي انتزاعي صرف أي ذهني - بالمعنى الذي يقول به المتجددون أما الوجود الذهني فهم ينكرونه - .

الأستاذ: نعم هو ذلك المعنى، لا عينية له. ثم ها هنا ثلاثة مسائل أقصر عليها وعند الانتباه من بحث مناط الصدق والكذب في القضايا نبين المطلب بالتفصيل.

المسألة الأولى: إن من الإشكالات نفس مسألة الطبيعة، وهنا كلام في أنه هل لكل شيء من ذاته طبيعة خاصة أم لا، وقد طرحت هذه القضية كما تعلمون ابتداءً من هيغل. هؤلاء قد فكروا بهذه الطريقة وهي أن الذين يقولون بأن للأشياء طبيعة خاصة، قد لاحظوا الأشياء مستقلة عن بعضها فقالوا: «أ» لها طبيعة، «ب» لها طبيعة وهكذا، والحال أن الطبيعة المستقلة للأشياء هي وليدة رؤية خاصة وهي عدم رؤية الأشياء مرتبطة مع بعضها، لكن الحدود ترتفع إذا لوحظت الأشياء مترابطة فالشيء هو في ارتباطه مع سلسلة أشياء شيء وفي ارتباطه مع أشياء آخر شيء آخر. كما أنهم قالوا هذا الكلام في الحركة، أي أنهم يحطمون مسألة «الطبيعة» من جهتين إحداهما أنهم قالوا: يجب ملاحظة الأشياء حتى يمكن فرض طبيعة لها، وثانيهما أن الأشياء يجب أن تلاحظ مستقلة عن بعضها البعض حتى يمكن الالتزام بأن لكل شيء طبيعته الخاصة. لكن: أولاً: بناءً على الرؤية الحركية - أو حسب تعبيرهم أحياناً بالرؤية الديالكتيكية - فإن كل شيء ليس على حال واحدة في لحظتين، أي ليس هو نفسه بل هو في اللحظة الثانية غيره وإذا كان كذلك فلا معنى لأن تكون له طبيعة.

ثانياً: مع غض النظر عن مسألة الحركة فإنه إذا كانت الأشياء مستقلة عن بعضها أمكن تصور الطبيعة، لكن الأشياء هي في متن ذاتها مترابطة مع بعضها أي الترابط جزء فكيف يمكن فرض طبيعة خاصة لكل شيء. فما لم تكن علاقتي بهذا البيت خارجة عن ذاتي حتى أقول: عندي ذات ولي علاقة بالبيت لكنها إن زالت فأنا أنا والبيت هو البيت فهذا الارتباط عرضي زائد. لكن الأمر ليس كذلك بل إن هذا الـ «أنا» مرتبطة بمحيطي بحيث لو تبدل هذا الارتباط لم أكن تلك الأنا، وفي هذه الحال كيف يمكن القول: إنني ذو طبيعة مستقلة والبيت ذو طبيعة مستقلة؟ فإذا لاحظت مسألة الحركة وارتباط الأشياء مع بعضها سترون أن الحركة لوحدها لن تفسر الأشياء، كما أن الارتباط المتبادل لن يفسرها فضلاً عن السكون والانفصال، حتى نلاحظ الأشياء ثابتة غير مترابطة بل يجب ملاحظة كلا الأمرين التغير والترابط حتى تفسر الأشياء. هذا هو الإشكال، ولا كلام الآن لنا في الجواب.

المسألة الثانية: هي الإشكال على الكلية الطبيعي وهو بحث مستقل. وهذا الإشكال مرتبط بالعلاقة بين الذهن والخارج فهل للكلية الطبيعي وجود في الخارج أم لا؟ فقد يقول قائل: إن الطبيعة التي تتحدثون عنها هي الكلية الطبيعي لأنكم تقولون «طبيعة الكلية» وهي عين الكلية الطبيعي، ونحن نعلم أن لا وجود للكلية الطبيعي، وبعبارة أخرى لو لم نقل بأصل الحركة=

القضية الذهنية:

أما القضية الذهنية فهي قضية لم يُنظر فيها إلى الخارج من أول الأمر وإنما ينظر فيها إلى الذهن، أي أن الذهن يبين حكم الذهن لا حكم الخارج مثل قولنا: «الإنسان نوع» فالمقصود هنا ليس «كل إنسان في الخارج هو نوع» وهذا غير صحيح، بل المقصود أن الإنسان عندما يرد إلى الذهن فهو مع فرض وجوده في الذهن نوع، لا أنه نوع بنحو مطلق. وكذلك «الإنسان كلي» فهنا الإنسان في الذهن كلي من حيث هو موجود في الذهن لا من حيث هو موجود في الخارج ولا الأعم من الذهن والخارج. فالإنسان في الذهن كلي وفي الخارج جزئي. وكذا إذا قلتم: «الجنس والفصل معرفا النوع» فليس المقصود أن الجنس والفصل في الخارج معرفان له إذ لا تعريف في الخارج، التعريف من عالم المعرفة وهو عالم الذهن أي الجنس والفصل في ظرف الذهن معرفان للنوع، لأن المعرفة عمل الذهن. وعندما تقولون:

= ولا بأصل الارتباط المتبادل بين الأشياء فإن مسألة الطبيعة تبقى مطروحة، نعم في طبيعة الجزئي يمكن القول إنها موجودة، أما طبيعة الكلي التي هي الكلي الطبيعي فهي أمر ذهني لا وجود له في الخارج، وحيث كيف تقولون إن الحكم ثبت للكلي، المغناطيس مثلاً أي للكلي الطبيعي للمغناطيس.

المسألة الثالثة: والظاهر أن السائل ناظر إلى المسألتين اللتين ذكرتهما، لكن هنا إشكال آخر قد يكون محل نظرهم، وهي أن العلم الجديد إذا كان مبنياً على الاستقراء - طبعاً الاستقراء بالمعنى الواقعي لا التجربة بالمفهوم الذي ذكره القدماء وأرادوا الوصول إلى حكم طبيعة الكلي - ومقصود العلم من الاستقراء التوجه نحو الجزئيات، وإذا أتوا بلفظ الكلي فمن جهة أنه يحكي عن الجزئيات المشخصة سابقاً وليس للفظ الكلي أي دور آخر عندهم، ففي هذه الصورة لا يمكن القول: إن قضايا العلوم من نوع القضايا الحقيقية بل قضايا العلم اليوم نحو من القضايا الخارجية. وعندما يقول العالم اليوم: الأمر كذا، يقصد أن الموارد التي رأيتها تدل على ذلك لا أكثر. فهو لا يتحدث عن الكلي، ولا شغل لنا الآن في أن الكلي الطبيعي موجود أو غير موجود، فالعلم اليوم يحكم من البداية بنحو القضية الخارجية، وستقول فيما بعد إن القضايا الخارجية هي نوع من القضايا الجزئية والشخصية وليست نوعاً من القضايا الكلية.

الجنس والفصل حدّ للنوع فالمقصود أن الجنس والفصل معرف تام للنوع. وفي الواقع كلما كان البحث في المعرفة فالبحت في القضايا الذهنية وكلما بحثتم في المعرفة فهو بحث في العلم لا المعلوم أي بحث في علم معلومكم، وهذا يعني أن البحث في العلم والمعرفة وهما مرتبطان بعالم الذهن. وإذا تساءلتم في المعرفة التصورية عن المعرف أو في المعرفة التصديقية عن الدليل والنتيجة ما هو الدليل وما هي النتيجة وقلتم القياس الفلاني منتج والقياس الفلاني غير منتج، فهذا كله مرتبط بعالم الذهن وهذا الإنتاج ذهني لأنه يعني تبديل المجهول إلى معلوم وهذا من عالم الذهن وليس في الخارج مثل هذا الإنتاج. الإنتاج في عالم الخارج عبارة عن العمل الذي يحصد قمحاً مثلاً، أو الحيوان الذي يولد، أما هذا الإنتاج فهو عمل ذهني. ونحن إذا بحثنا في باب المعرفة وقلنا مثلاً: المعرفة الصحيحة هي هذه أو قلنا إن الشيء الفلاني كيف يمكن أن يكون معرفاً لشيء آخر، ففي الواقع نحن نبين حكماً لعالم الذهن. وعليه فأنتم تقولون: الحقيقة هي القضية المطابقة للواقع، لكن هنا لا واقع بل لا ربط له بعالم الواقع وإنما هو مرتبط بعالم الذهن فهنا عليكم أن تقولوا: يجب أن يطابق الذهنُ الذهنَ. لكن حينئذ تفسد الأمور لأن كل قضية كاذبة تطابق نفسها فتصير كل قضية كاذبة صادقة فلا يبقى فرق بين القضية الكاذبة والقضية الصادقة، والحال أن لدينا نحويين من القضايا قضايا صادقة وقضايا كاذبة متميزة فيما بينها فكيف هذا؟ وماذا نقول هنا؟.

هذا هو الإشكال الذي طرحه القدماء، وهو عدم صدق تعريف الصدق أو الصحة أو الحقيقة في كل القضايا. نعم يصدق في القضايا الخارجية وشكل عام في القضايا الحقيقية أي فيها «لكن» إلا أن الإشكال فيها ليس بهمهم، أما في القضايا الذهنية فالإشكال أوضح. فلنر الآن كيف يحل الإشكال من وجهة نظر القدماء.

جواب الإشكالات في مورد القضايا الثلاث:

نبدأ أولاً بتعريف القضايا الخارجية والحقيقية، لأنه تقدم منا مراراً أن تعريف المصنّف للقضايا الخارجية ليس صحيحاً وكان هذا التعريف هو الراجح إلا أنه تعريف غير صحيح .

تحقيق في القضايا الخارجية والحقيقية ونقد تعريف المصنّف للقضايا الخارجية

ذكرنا فيما سبق أن تقسيم القضايا إلى خارجية وحقيقية وذهنية بدأ من أبي علي، طبعاً هو لم يذكره بهذا التفصيل لكنه هو الذي فكك بينها ثم جاء الحكماء بعده ووضحوا الأمر بشكل أكثر ضبطاً وبسطاً. والمصنّف يعرف القضايا الخارجية بهذا النحو الذي ذكرنا ويمثل له بـ «قتل من في الدار» و«هلكت المواشي». أي أن تصور المصنّف عن القضايا الخارجية أنها قضايا لم يثبت الحكم فيها لفرد بل لمجموعة من الأفراد موجودة في الخارج، ولذا ترون أنه أحياناً يعبر بتعبيرات أشرنا إليها فقال: «يصير كلاً لا كلياً». إلا أن القضية الخارجية التي قصدها أبو علي ليست هذه، بل هذه في الواقع قضية شخصية لا كلية، ولا يصح اعتبارها قضية كلية، وكلام الشيخ في القضايا الكلية الواقعية وأنها على أقسام ثلاثة: خارجية أو حقيقية أو ذهنية. والقضايا الشخصية خارجة عن هذا المقسم. فلو قلنا مثلاً: كل من في هذه الغرفة مذكر أو الذين هم هنا مسلمون، هذا مجرد تعبير جامع أتينا به وليس شيئاً آخر، فبدون أن نقول: زيد مسلم وعمرو مسلم وبكر مسلم قلنا: هؤلاء الأشخاص مسلمون. هذا لا يفترق عن القضايا الشخصية بأي فرق. وكلام أبي علي أننا عندما نثبت الحكم للكلّي فهذا على نحوين تارة يكون الحكم ثابتاً للكلّي الذي لا ينحصر بالأفراد المحدودة بعصرنا بل يشمل الماضي والمستقبل كما يشمل الحاضر، لكنه لا يشمل المفروض من الأفراد، وتارة أخرى يكون الكلّي شاملاً حتى للأفراد مفروضة الوجود أيضاً. ويمثل لذلك بالطبيعة في الأشكال التي تفرض. فالأشكال قد تكون موجودة وقد تكون

هناك أشكال غير موجودة لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل، مثل كثير الأضلاع الذي له ١٩٩٩٩٩٩ ضلعاً ومثل هذا الشكل لا وجود له في الطبيعة، ولو فرضنا أن الأشكال الموجودة في الطبيعة والتي وجدت والتي ستوجد منحصرة بأشكال عشرة مثلاً، فهنا يمكن القول: «كل شكل إما كذا وإما كذا وإما...» أي كل شكل مما وجد في الطبيعة أو سيوجد هو أحد هذه الأشكال، ولا شكل لنا غيرها. هذه القضية حينئذ تكون قضية خارجية.

لكن أحياناً أخرى تريدون القول: إنه لا يمكن فرض نوع آخر من الأشكال وإن لازم طبيعة الشكل أن يكون أحد هذه الأنواع العشرة. ففي الصورة الأولى إذا قلت مثلاً: «كل شكل إما مربع أو كذا أو كذا...» فهو صحيح لكن في الصورة الثانية لا شغل لكم مع عالم الخارج، تريدون أن تنظروا إلى طبيعة الشكل، من حيث هي، كم نوعاً يمكن أن تكون. هنا يأخذ ذهنكم أوجهاً فلا يلاحظ خصوص ما هو موجود من الأشكال بل يلاحظ أيضاً ما يمكن أن يفرض وجوده منها وحينئذ لا تستطيعون القول: «كل شكل إما هذا أو...» أي أحد هذه العشرة بل يجب القول: «بعض الأشكال إما هذا وإما هذا...» وإذا قلت: «كل شكل...» وجب أن تذكروا كل الأنواع الممكنة فقد يكون لدينا مليون «إما وإما» لأنه عندما أريد الحكم على طبيعة الشكل فذات الشكل يمكن أن يكون له آلاف الأنواع لكن الموجود في الطبيعة ليس أكثر من عشرة أنواع.

أو مثلاً في الحيوان، فتارة تقولون كل حيوان إما هذا النوع أو ذلك النوع أو... فتذكرون كل ما يوجد من أنواع الحيوان في عالم الوجود وما سيوجد، لكن تارة أخرى تريدون أن تتحدثوا عما تقتضيه طبيعة الحيوان وأنها تقتضي أن تكون هذا العدد من الأنواع لا أكثر فيجب أن يرى: هل لا يمكن أن يكون في الطبيعة أكثر من هذه الأنواع أم أن ظروف وجودها غير متوفرة فلعله إذا كانت متوفرة يوجد مائة ألف نوع آخر زائداً عن المائة ألف مثلاً

الموجودين فعلاً والتي وجدت . وبعبارة أخرى الحصر تارة يكون عقلياً وأخرى يكون استقرائياً . ففي القضايا الضرورية مثلاً هناك حصر عقلي فإذا قلت: كل مثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين ، فليس هذا الحكم منصباً على المثلاث الموجودة بل هذا حكم ثابت لطبيعة المثلث فهو من حيث هو مثلث حكمه كذلك ولا يمكن أن يكون غير ذلك .

فليس الفرق بين القضية الخارجية والحقيقية هو في أن الموضوع في القضية الحقيقية كلي وفي القضية الخارجية هو الأفراد المحققة ، بل هذه أصلاً ليست قضية كلية فضلاً عن كونها خارجية بل هي قضية شخصية والتي لا يحسب حسابها . وحيث يكون الموضوع كلياً فتارة ينظر إلى عالم الواقع وأن الأمر بلحاظ عالم العين هو كذا وأخرى يكون النظر إلى الطبيعة والحكم ينصب عليها ، وما يمكن وجوده بلحاظها ، وما هو موجود يمكن أن لا تقتضيه الطبيعة بل مما تقتضيه العلة الخارجية وأما ما تقتضيه الطبيعة فمسألة أخرى . . إذا قلنا الطبيعة تقتضي كذا فهذا يعني أن الطبيعة حيثما وجدت لا يمكن أن ينفك عنها هذا اللازم فهذه القضية حقيقية^(١) .

(١) س : ألا ينافي هذا تعريف الكلي؟ فقد أضفنا هنا قيداً وقلنا : القضية الخارجية قضية كلية ، لكن في نفس الوقت قلنا : إن موضوع القضية الخارجية يجب أن يكون محقق الوجود فالكلية هنا محدودة بالمحقق وجوده .

الأستاذ : إن الذهن قادر على اعتبار نوعين من القضايا ولا مجال لإنكار ذلك . أحدهما أن نجعل الكلي وسيلة للحكاية عن الأفراد الموجود في العالم الخارجي والتي وجدت والتي ستوجد ، والآخر أن لا نجعل الكلي مرآة للأفراد الموجودة بل نلاحظ الطبيعة نفسها وأن هذه الطبيعة لها هذا الحكم ، فهذا الحكم يكون ثابتاً للأفراد الموجودة وللأفراد المفروضة الوجود . لكن عليكم حثثد أن تسألوا سؤالاً آخر وهو : مع أي نوع من القضايا نتعاطى في العلوم ، مع القضايا الحقيقية أم الخارجية؟ .

س : نعم ، هذا سؤال مهم ، لكن في مسألة الاختلاف بين المصنف وأبي علي نستطيع القول إنه ناشيء عن نوعين من تعريف الكلي فالمصنف يعرف الكلي بحيث يطلق فقط على القضايا الحقيقية ، فهو يلاحظ المفهوم فقط .

الأستاذ : كلا ، والمصنف لم يقل مثل هذا الشيء أبداً وإدخاله في هذا التقسيم لا يصح ، بل =

جواب الإشكال في مورد القضية الذهنية:

وأما إشكال القضية الذهنية في حساب القدماء فقد بين المصنف جوابه ونحن نذكر بياناً آخر أوضح بكثير. ويجب أن نعلم أن القضية الذهنية ليست قضية نفسانية وهناك فرق بين الأمر الذهني والأمر النفساني. وهذا الإشكال ناشئ من عدم ملاحظة الفرق بين الأمر الذهني في مقابل الأمر العيني، وبين الأمر النفسي في مقابل خارج النفس. وكل ما يرتبط بالعالم الخارج عن وجودنا يسمّى خارجياً وكل ما يرتبط بعالم النفس والداخل نسميه داخلياً نفسياً، لكن لا نسمي جميع الأمور النفسية بالذهنية. مثلاً الألم بالنسبة للإنسان باطني وكذلك هي اللذة لكن هل يمكن أن نقول إنها ذهنية؟ لا، لا علاقة لها بالذهن. الذهن هو انعكاس العالم الخارجي في ظرف إدراك الإنسان، وبعبارة أخرى الذهن علم واطلاع والعلم إذا قيس إلى الخارج ومن حيث حكايته عن الخارج يسمّى «ذهن»، ولذا كل علم مع قطع النظر عما يحكي عنه في الخارج هو عين من الأعيان.

الأمر الذهني أمر قياسي:

ومما يدل على الفرق بين الأمر الذهني والأمر الباطني أن الأمر الذهني على خلاف الأمر الباطني هو أمر قياسي، ولدرك هذا الموضوع بشكل أفضل نشير هنا إلى مطلب، هو أن في تقسيمات الوجود أمراً ملفتاً وهو أن أحد القسمين يشمل القسم الآخر لكن باعتبارين. مثلاً: إذا قلنا: الموجود إما

= المقسم هو القضايا الكلية ولا شغل مع القضايا غير الكلية. وهذه القضايا الخارجية التي اعتبرها المصنف من القضايا الكلية هي في الواقع ليست منها.

أما السؤال الثاني وهو: هل أن المسائل التي نستنتجها في العلوم على أساس البرهان أو حتى على أساس التجربة في رأي الحكماء الإسلاميين، من نوع القضايا الحقيقية أم الخارجية - بالمعنى الذي ذكره الشيخ -؟ يذهب الشيخ وأمثاله إلى أن الذي نتوصل إليه في العلوم دائماً هو القضايا الحقيقية. ولنترك الآن الأسئلة الأخرى إلى ما بعد.

بالقوة أو بالفعل، نجد أن هذا الموجود بالقوة مع كونه موجوداً بالقوة هو بالفعل أيضاً أي في كونه بالقوة ليس بالقوة، هو بالفعل بالقوة لأنه بالقوة بالقوة، أي كونه بالقوة له نحو فعلية، فهذا الذي نقوله «بالقوة» بلحاظ مقياسه مع تلك الفعلية لكن هو في حد ذاته ربما هو هو له فعلية، فكل قوة بالقياس إلى ما تؤول إليه قوة لكن هي في حد ذاتها بالفعل. النطفة بالنسبة للإنسان بالقوة لكن النطفة من حيث هي نطفة أمر بالفعل بلا شك.

وكذلك عندما نقول: «الموجود إما عيني أو ذهني» فالمقصود أنه بالقياس إلى العين ذهني أي يحكي عنه، لكن مع قطع النظر عن قياسه فهو بنفسه له عينية وهو وجود عيني، لكن موجود في داخلي. وهل إذا كان موجوداً في نفسي لا يكون عينياً؟ إن ذاتي هي أيضاً جزء عن عالم الأعيان، غاية الأمر أن هذا الجزء من عالم الأعيان هو القسم المرتبط بعالم الإدراك لأن الإدراك دائماً يتعلق بشيء ولا بد من وجود شيء حتى يتحقق الإدراك، ولذا مع مقياسه لذلك الشيء الآخر يكون ذهنياً لكنه في نفسه عيني.

فإذا عرف ذلك نقول: ما حال الذهن إذا كان حاكياً عن ذهن آخر؟ نحن نرى أن الذهن أحياناً يحكي عن الذهن أيضاً، أي كما لدينا علم بالأشياء الخارجية كذلك لدينا علم بالأشياء الذهنية، وحينئذ فإن نفس الذهن بالقياس إلى الذهن ذهن وذلك الذهن الآخر بالنسبة إليه عين. مثلاً، لنلاحظ هذه القضية الذهنية «كل إنسان في الذهن كلي» فأنتم عندكم تصور في الذهن وهو أن كل إنسان في الذهن كلي فهذه القضية هي ذهنية في مقابل جميع الذهنيات الأخرى، أي فتكون تلك الذهنيات الأخرى أعياناً^(١). فلا مانع إذن في أن

(١) والكلام الذي أردتم قوله يا دكتور يرجع إلى هنا. فقولكم: إن أصل امتناع اجتماع التقيضين هو من قوانين الذهن والمقصود مطابقة الذهن مع نفسه في القضايا الذهنية مطابقة الذهن لقوانينه، يرجع إلى هذا المطلب. أي أن في ذهني قضية تبين قانوناً آخر موجوداً أيضاً في الذهن، فهذا القانون الآخر هو عين بالنسبة إلى هذا لأن العينية والذهنية أمر نسبي، فهذا أيضاً =

تكون القضية الذهنية في عين أنها قضية ذهنية حاكية عن الواقع ونفس الأمر إلا أن واقعها الأذهان لا نفسها. وهذا لا يعني أن تطابق نفسها نفسها بل هي تطابق واقعية عبارة عن مسائل أخرى موجود في الذهن، فهنا قضية في الذهن تحكي عن حالات ذهنية. هذه الحالات هي مع نسبتها إلى هذا واقعية، فكان صدق القضية الذهنية أيضاً بمطابقتها مع الواقع ونفس الأمر، فلا فرق إذن من هذه الجهة بين القضية الذهنية والقضايا الأخرى. وإذا أدركنا أن هذا المفهوم الذهني هو مفهوم نسبي، أي أن علومنا وإدراكاتنا من حيث هي حاكية عن الأعيان ومن حيث قياسها إليها تسمى ذهناً لكن الذهن نفسه ذو واقعية ومرتبة من مراتب الأعيان. فإذا كان لدينا قضية تحكي عن الذهن فهي تحكي عن الواقع ونفس الأمر، فالحاكي غير المحكي فليس معنى تطابق القضايا الذهنية أن تطابق نفسها لنفسها بل الحاكي غير المحكي والحاكي يطابق المحكي. أما القضايا الكاذبة فهي قضايا ليس لها مطابق في أي عالم. فأتضح الفرق بين القضية الذهنية والقضايا الكاذبة^(١).

= في عالمه مطابق للواقع ونفس الأمر لكن واقعه في داخل الإنسان، إذ ليس معنى الذهنية النفسانية حتى يكون العين هو كل شيء خارج الإنسان وكل ما هو داخل الإنسان ذهن. كلا، بل الداخل هو ذهن بالقياس إلى الخارج لكنه في حد ذاته عين، وإذا كان ما في النفس يحكي عن قانون في النفس فالمحكي عنه حينئذ عين والحاكي هو الذهن، فالداخل يحكي نفسه لنفسه وهو بالنسبة إلى نفسه عين.

(١) من المناسب هنا أن نشير إلى أمر آخر. فقد ذكرنا أنهم خلطوا بين الأمور النفسانية والأمور الذهنية وهذا الاشتباه لا يختص بهذا المجال أي بمسألة الحقيقة بل وقع الاشتباه في موارد أخرى نشير إليها:

أ- بدون شك فإن الذهن من حيث هو ذهن حاك عن الواقع فقيمه قيمة الحكاية أي القيمة للواقعية لا للذهن. فهذا الذهن هو فقط مثل نظارات، وقيمة النظارات للعين هي فقط أنها وسيلة لإراءة الخارج وكذلك الذهن من حيث هو ذهن لا قيمة ذاتية له. ومن هنا نقول في مقام الجواب عن السؤال: هل الإنسان من جهة الكمالات الإنسانية عليه أن يختار الواقعية أم الذهنية؟ إن عليه أن يكون واقعياً لأن قيمة الذهن قيمة الوسيلة، ولهذا فإن العلماء الذين كل شغلهم العلم ولم يجعلوه مجرد وسيلة للارتباط مع الواقع وكان مقصوداً بذاته، هؤلاء لا =

قيمة لهم ويستحقون الملامة فإن ما يشغلهم فقط ذهنياتهم مع أن هذه الذهنيات فيها في أنها وسيلة لارتباطنا مع الواقع ونفس الأمر. لكن هؤلاء هم مثل من وضع على نظارات لكنه إنما ينظر دائماً إلى نظاراته وإنما مثلاً ترى من بعيد بهذا الشكل ومن قريب بذلك الشكل... فهذا يقال له: أيها الرجل إنما وضعت النظارات من أجل أن ترى الخارج بشكل أفضل وأنت وضعتها وصارت شغلك الشاغل وغفلت عن العالم الخارجي. إلى هنا الكلام صحيح لكن يجب الالتفات إلى أن ليس عالم الإنسان الداخلي كله هو عالم الذهن وليس كله مجرد الحكاية عن الخارج، بل في الإنسان أشياء لا ربط بها بعالم الذهن وعالم الحكاية عن الخارج. كالألم واللذة فاللذة ماهيتها أنها أمر نفساني لا أن هناك في الخارج لذة، وهذه صورة عنها في الذهن تحكي عن اللذة الخارجية بل ليس في خارج ذاتي لذة وكذلك الألم. فإذا كنت شخصاً أسعى وراء اللذة فمن الممكن أن يكون هذا الأمر قيصاً من الجهة الأخلاقية لكن هذا لا يعني أنني أتبع الذهن، فكون الشخص أسير اللذة يعني أنه مشغول بنفسه لكن هذا لا يعني أنه أسير الذهن.

نأتي إلى مسألة أهم هي: إذا قال شخص: إن الإنسان ذو حقيقة اسمها الروح والروح بنفسها واقعية ذات كمالات غير الكمالات البدنية والكمالات المتحققة بالروابط الاجتماعية وأمثالها، وإذا لم تكن للكمالات الروحية أي معنى فلا معنى لتلك أيضاً. فهل يقال له إنه ذهني؟ إذا قال شخص: إن للروح أطواراً إذا طوتها تصل إلى نوع رشد ونوع كمال وهذه الروح ذات كمالات بالقوة فيمكن للشخص أن يخرج من هذه الدنيا، والروح تبقى في حالة القوة بالنسبة إلى كمالاتها لم تصل إلى مرحلة الفعلية ويمكن أن تصل إلى هذه الكمالات الروحية الباطنية المعنوية. فهل هذا يعني أنه ذهني؟ نحن نتحدث بناء على المبنى حتى لا يحصل الاشتباه مع الذهنية.

وإذا قال شخص: إن الإنسان قادر من خلال تربية النفس وتهذيبها على الوصول إلى مراحل علمية أو عملية أي يكشف عن حقائق لا تنكشف بأي طريق آخر وأن يحصل على قدرات خاصة لا مجال لتلها من طرق أخرى، تستطيعون اعتبار هذا الشخص باطنياً لكن لا تستطيعون اعتباره ذهنياً بل حتى التعبير بالباطنية غلط، لأن الباطني هو الذي قطع علاقته مع الخارج لكن هذا لم يقطعها بل يريد أن يشق طريقاً إلى كل العالم، هو قطع علاقته مع الخارج من جهة ويريد أن يرتبط بالخارج من جهة أخرى. مثلاً نحن الآن على سطح الأرض فتارة ترتبط بالأشياء والعالم من سطح الأرض وأخرى نريد أن نشق الأرض ونريد أن ترتبط بالأشياء من أعماق الأرض، فهذا ارتباط مع الوجود والعالم أيضاً. والشخص الذي يقوم بذلك العمل هو كمن يريد أن يرتبط مع العالم من أعماق الأرض، بل إنه يعتبر أن ارتباطنا مع الأشياء والعالم سطحي وارتباطه هو العميق، هو يريد الارتباط بالعالم من خلال النفس ثم يشرف بعد ذلك على جميع العالم، ويعتقد أنه كشف من نفسه طريقاً آخر يربطه بالعالم.

ب - حتى أن جماعة اعتبروا الإيمان أمراً ذهنياً والعمل أمراً خارجياً. أن لا نقبل الإيمان فهذه مسألة وأن نقبله لكن نعتبره أمراً ذهنياً، فهذه مسألة أخرى. إن لم نقبل الإيمان فهنا لا بحث لكن إن قبلناه فهو ليس أمراً ذهنياً بل هو عينية فليس الإيمان مرتبطاً بعلاقتي مع الخارج. وليس الإيمان مجرد نوع إدراك عن عالم الخارج بل هو كمال روعي معنوي للإنسان ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ أي الذين يسبرون في طريقي الكمال: طريق النفس وطريق الخارج، لهم إيمان ويطوون مراحل الإيمان هم أيضاً من أهل العمل ويطوون مراتب العمل.

فكلمة «أتباع الذهن» صارت اليوم مصيبة إذ يعتبرون الذهن يعني النفس والأمر الذهني يساوي الأمر النفساني ثم يستون كل أمر مرتبط بعالم النفس بالذهني ويطعنون به باسم الذهنية، وهذا يصح بالنسبة إلى الذهن فإن الذهن من حيث هو ذهن قيمته من العين وهو مقدمة له، ولذا لو كان كل شغلنا بالذهنيات التي تربطنا بالعالم الخارجي وغفلنا عن العالم الخارجي لكان هذا نقصاً كبيراً وهذا هو العلم الذي يعتبر وبالأعلى الإنسان، ويقولون: إن العلم الذي لا ينتهي إلى العمل لا قيمة له كالشجر بلا ثمر فقيمة العلم قيمة معرفة الخارج فإن لم يكن مقدمة للعمل فهو وبال، إنما هو حمل يحمله الإنسان مثل ﴿الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّورَةَ ثُمَّ كَفَرُوا﴾ كَثَلُ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَارًا ﴿ ويصير مثل حيوان:

لا محقق ولا عالم دابة تحمل عدة كتب فهو شخص عنده معرفة بالعالم الخارجي لكنه بقي في مرحلة المعرفة ولم تنقله المعرفة إلى مرحلة العمل مع أن المعرفة مقدمة له، لكن ليست كل المعرفة من هذا القبيل وليست كل الأمور النفسانية من هذا القبيل، فليس كل أمر نفسي من نوع معرفة الخارج المادي حتى تقول إن قيمته في أنه مقدمة للتحقق في عالم الخارج ثم نسعي كل ما له علاقة بنفس الإنسان أنها ذهنيات فلا قيمة لها هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فلو فرضنا أن هذه أمور ذهنية وليست عينية وإن تساءل شخص: ما الدليل على قولكم: يجب أن يكون عينياً لا ذهنياً، فيمكن لشخص أن يقول لا ضرورة لذلك. وهذا الذي تسعون إليه هو العيني، يجب أن يكون ذهنياً الدليل هو ما ذكرناه من أن الذهن يعني معرفة العالم الخارجي ومعرفة العالم الخارجي هي للإنسان من أجل العمل ولا فائدة منه بدونها، كمن يعرف قوة الكهرباء لكنه يدفنها في ذهنه ولا يخرجها إلى مرحلة العمل، يكتشف الكهرباء ويدفنها معه فإنه يستحق الملامة وأن ما هي فائدة هذا الاكتشاف الذي قضيت فيه عشر سنين، عشرين سنة، ١٠٠ سنة دون أن تبرزه إلى مرحلة العمل.

س: علة ترجيح هؤلاء للعينية على الذهنية قياس خفي إذ يقولون: الذهنية - بمعنى النفسانية لا بمعناها الصحيح - دليل على توجه الإنسان نحو ذاته أما العينية فهي دليل على علاقة الإنسان بالأفراد والمجتمع يريد إصلاحه، فلا يكتفي بأن ينقذ نفسه بل همه أيضاً أن يأخذ بيد الآخرين لينقذهم. فهم يريدون القول: إن العينية ترادف كون الإنسان اجتماعياً يحب إصلاح =

الأخرين ليتقدمهم . فهم يريدون القول : إن العينية ترادف كون الإنسان اجتماعياً يحب إصلاح المجتمع أما الذهنية فهي حالة فردية .

الأستاذ : هذه جهة أخرى للقضية ، وقد ذكرت في طي كلامي أن ليس كل أمر نفسي هو فردية ، فالذي يقول بإمكان كشف حقائق من خلال المراقبة وتهذيب النفس يريد أن يحقق - في رأيه - ارتباطاً أكمل مع العالم ، فالارتباط الخارجي ضعيف يريد معرفة جامعة كاملة بعالم الواقع ونفس الأمر ، فليس الفرق بين العارف والحكيم في أن الحكيم اجتماعي والعارف فردي ، بل في أن العارف يعتبر معرفة الحكيم ضعيفة ويعتبر نفسه ينال معرفة أقوى وهذه غير مسألة الفردية .

ثم مع قطع النظر عن جميع المسائل يبقى سؤال هو : من قال إن الاجتماعية خير والفردية شر؟ فالإشكال في القضية دائماً أنه تفرض سلسلة مسائل على أنها مسلّمات ثم نقيس عليها . فنحن في البداية أوجدنا متراً وإذا بنينا عليه فلا كلام وقد انتهى الأمر ، والمتر أوجدناه فنقيس جميع الأشياء على أساسه . لماذا تجعلون متركم ملاك الميزان؟ فذلك الآخر له متر آخر ، لنأب ولنقس عليه فإن كان كلامي لا ينسجم مع مترك فإن كلامك لا ينسجم مع متري .

مناط الصدق في القضايا (٣)

تذكير:

قلنا: إن هناك إشكالات بناءً على تعريف صدق القضية وحقانيتها بمطابقتها مع الواقع ونفس الأمر. وبرزت سلسلة إشكالات متشابهة في الشرق والغرب. والذي نراه أن الغربيين ألغوا هذا التعريف بسبب هذه الإشكالات وتوجهوا نحو تحدييدات أخرى للصدق، لكن حكماءنا الذين أشكلوا على هذا التعريف لم يريدوا إلغاءه ولم يفعلوا ذلك، ورأوا أن رفع اليد عن هذا التعريف عمل خاطيء لأنه يلغي قيمة العلم الواقعية كلية، والوقوع فيما سماه الفلاسفة الغربيون «المثالية» وسلخ الذهن عن العينية. فليس لنا إلغاء التعريف، بل يبقى التعريف هو نفسه والإشكالات يمكن حلها.

وقلنا: إن المصنّف بيّن المطلب بهذا النحو وهو أنه بعد أن قسّم القضايا إلى خارجية وحقيقية وذهنية قال: ملاك الصدق في القضايا الخارجية والحقيقية - كما تقدمت أمثلتهما في الدرس السابق - المطابقة مع الواقع والوجود العيني، لكن في القضايا الذهنية ملاك الصدق المطابقة مع نفس الأمر. كما قلنا: إن هذا البيان من المصنّف غير تام فليس الأمر كذلك في القضية الذهنية ولا في القضية الحقيقية.

ملاك الصدق في القضية الذهنية:

لكن في القضية الذهنية ليس الإشكال مهماً. والقضية الذهنية قضية

يعرض المحمول فيها على الموضوع في ظرف الذهن فقط ، والموضوع في ظرف الذهن يتصف بهذا المحمول . والأشياء في الخارج وباعتبار الوجود الخارجي لها سلسلة أحكام وعوارض ، وقد تكون للأشياء في الذهن سلسلة أحكام وعوارض أخرى خاصة بالذهن ، أي هذه الأحكام لا وجود لها في الخارج . والأحكام التي ينطبق عليها محل البحث تسمى بالمعقولات الثانية ويقولون : إنها بأجمعها عوارض ذهنية للماهيات ، أي أن الماهية من حيث هي موجودة في الذهن تثبت لها هذه الأحكام وليس لها هذه الأحكام في الخارج . فهناك سلسلة أحكام خاصة بالوجود الذهني وسلسلة أحكام أخرى خاصة بالوجود العيني ، فإذا كان الأمر كذلك فإننا نشكل قضية مصداقها هذه الماهيات في الذهن ، أي هذه القضية تبين حال الماهيات في الذهن ، مثل قولنا : «الإنسان في الذهن كلي» والكلية تعني قابلية الانطباق على كثير ، وهذه الخصلة متعلقة بالوجود الذهني للماهية ، وليس للماهية في الخارج كلية وقابلية هذا الانطباق بل وجود الماهية في الخارج يعني وجود هذا الفرد الذي ليس له تلك القابلية . فما هو مصداق قولنا : «الإنسان كلي»؟ المصداق هو الإنسان الموجود في الذهن ، كل إنسان في الذهن ، الوجود الذهني للإنسان الخارجي ولذا نقول له وجود ذهني ، أي الإنسان في الذهن بالقياس إلى مصداقه في الخارج هو وجوده الذهني . لكن ذوات الإنسان في الأذهان عندما نقيسها مع القضية القائلة : «الإنسان كلي» هل هي مصاديقها؟ نعم ، أي أنها الوجود العيني لهذا . أصلاً الوجود العيني لكل شيء هو مصداقه .

وبعبارة أخرى : يمكنكم أن تتصوروا الإنسان الموجود في الخارج ، فهذا الإنسان في ذهنكم هو الوجود الذهني للإنسان الخارجي ، ثم إنكم مرة أخرى تتصورون هذا الإنسان الموجود في الذهن وهذا ممكن لكم ، أي أن تتصوروا بتصور ثانٍ وتتصوروا هذا الإنسان الموجود في الذهن . حينئذ يكون الإنسان في الذهن مصداق هذا الإنسان الذي جاء إلى ذهنكم في المرة الثانية ،

مصداقه يعني وجوده العيني . فكما أنه هو بنفسه الوجود الذهني للأفراد الخارجية كذلك يكون الوجود العيني لهذا التصور الثاني . ولدينا أمثلة كثيرة في العلوم، في الفلسفة، في الهندسة، والطبيعات، وسائر العلوم الأخرى، إذ يؤلف ذهن الإنسان سلسلة قضايا للعلوم المختلفة ثم يقول بنحو منطقي: جميع هذه القضايا التي تألفت في الذهن إما حملية وإما شرطية . فهذه القضايا - التي هي وجود ذهني - هي سلسلة واقعات عينية خارجية ومصاديق للقضية التي طرحت بشكل منطقي: «القضية إما حملية أو شرطية» مصاديق هذه القضية هي وجودات عينية لها . وحينئذ نقول: كيف تكون هذه القضية «القضية إما حملية وإما شرطية» صادقة؟ صدقها بأن تكون القضايا التي في أذهان العلماء - علماء أي علم - واقعا إما حملية أو شرطية، إذن ملاك صدقها هو أيضاً مطابقتها مع واقعها غاية الأمر أن واقعها هو هذا . وبناء على هذا لا فرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية وبين القضية الذهنية في هذا الأمر، غاية الأمر أن واقع كل شيء ومصدق كل شيء بحسبه . فعندما نشكل قضية تحكي عن القضايا الذهنية لا ينبغي توقع مطابقتها مع الخارج لأنها لا تحكي عنه، وإنما تحكي عن قضايا في الأذهان فصدقها أن تكون على هذا النحو . فهذه القضية مطابقة للواقع ونفس الأمر وهو ملاك صدقها وعليه فلا حاجة للإتيان هنا بكلمة نفس الأمرية؟ وسيأتي تحديد معنى نفس الأمرية^(١) . بل في القضايا الذهنية نقول كما في القضايا الخارجية صدقها بمطابقتها مع واقعها العيني غاية الأمر واقع كل شيء بحسبه . مثلاً يقول الأصوليون: تارة تلاحظون «الخارج» وأخرى تلاحظون «اللحاظ» وكل لحاظ هو بالنسبة للخارج لحاظ لكن هذا اللحاظ بالنسبة للحاظ الثاني الذي فيه لحاظ اللحاظ

(١) قال السبزواري: وأما نفس الأمر فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا: بحد ذات الشيء نفس الأمر حد أي حد وعرف نفس الأمر بحد ذات الشيء . . . فالمراد هو الشيء نفسه فإذا قيل الأربعة في نفس الأمر كذا معناه أن الأربعة في حد ذاتها كذا . (المترجم) .

هو ملحوظكم فلا إشكال إذن ولا إبهام^(١).

ملاك الصدق في القضايا الخارجية والحقيقية:

لنتحدث الآن عن القسمين الآخرين من القضية أي القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية اللتين قال المصنف فيهما:

الحكم إن في خارجية صدق مثل الحقيقية للعين انطبق

ولو أن المصنف أتى بكلمة «نفس الأمارة» في القضايا الحقيقية لكان أفضل من أن يأتي بها في القضايا الذهنية. كيف ذلك؟ لتوضيح المطالب

(١) س: وعلى هذا يكون قد قدم الجواب على ما ذكره أوغست كانت في العلوم التجريبية.

الأستاذ: نعم قد ظهر جوابه وجواب الجميع.

س: لأنه يقول: حيث إن قضايا هذه العلوم ذهنية فلن نستطيع القول إن ملك صدقها المطابقة مع الواقع.

الأستاذ: حتى لو فرضنا أنها ذهنية، لكن الإشكال أنها ليست ذهنية بالمعنى الذي يقصده، لأننا نقصد بالقضية الذهنية القضية التي تحكي عن أمور ذهنية ومطابقتها مع الواقع، حينئذ أن تكون الأمور الذهنية على النحو المذكور في القضية فإذا قلنا مثلاً: «كل قضية هي حمليّة» نكون قد نطقنا بقضية كاذبة لأن القضايا التي تتشكل في الذهن ليست ذهنية دائماً، كما أن القضية القائلة «كل حمليّة ترجع إلى شرطية» هي قضية كاذبة لأنه لا ترجع جميع الحملات إلى شرطية. لكن إذا قلنا كلام راسل فإن القضية القائلة «بعض القضايا الحملية ترجع إلى شرطية» تكون قضية صادقة، أي لو صدق كلام راسل لصدقت هذه القضية. إذن واقعية كل شيء بحسبه.

س: البعض اعتبر أن الواقع هو فقط وجود الأشياء.

الأستاذ: نعم، اعتبروه الوجود العيني للأشياء وهذا اشتباه، ولم يلتفتوا إلى أن الذهنية هي أمر نسبي وأن الذهني هو الأمر الذي تكون نسبته إلى أمر آخر نسبة الحكاية، لكنه في حد ذاته واقعية ولذا يستطيع أمر ذهني أن يحكي عن هذا الواقع، فقضية «كل نار حارة» هي ذهنية بالنسبة إلى النار الخارجية لكن عندما نقول: «كل قضية إما حمليّة وإما شرطية» تصير قضية «كل نار حارة» بالنسبة إلى تلك القضية أمراً عينياً. فالذهنية أمر نسبي وهذا الذهني قد يكون بالنسبة إلى أمر شيئاً واقعياً لكنه ذهني بالنسبة إلى شيء آخر.

نقول: تنقسم القضايا باعتبار آخر إلى قسمين^(١):

١- قضايا يكون المحمول الثابت للموضوع له في الخارج ما بإزائه غير الموضوع، وباصطلاح الحكماء المحمول بالضميمة مثل «زيد قائم» فزيد في ذاته قد يكون قائماً وقد لا يكون. فالقيام أمر أضيف إلى زيد وقد يزول عنه أو مثلاً عندما نقول «الجسم أبيض» (مع غرض النظر عما يقوله العلم الجديد في البياض وبناءً على ما يقوله القدماء من أنه كيفية عينية) فللجسم واقعية وللبياض واقعية أخرى تحل به، فكما أنه في الذهن الجسم شيء والبياض شيء والجسم ذو بياض كذلك في الخارج الجسم شيء والبياض شيء والجسم ذو بياض. ففي هذه الموارد إذا قلنا: إن صدق القضية بانطباقها مع العين فهذا صحيح لكن القضايا في ذهننا ليست كلها كذلك.

٢- قضايا يكون المحمول فيها مفهوماً منتزِعاً من حاق الماهية في الرتبة السابقة عن وجوده، وليس للمحمول وجود مغاير لوجود الموضوع، أي ليس في الخارج إلا الموضوع لكن العقل يحلّل هذا الوجود الواحد إلى معانٍ كثيرة. فالمحمول هنا لا وجود له مستقلاً عن وجود الموضوع أضيف للموضوع، بل إذا أردنا أن نعتبر وجود المحمول نقول: وجود الموضوع هو وجود المحمول. فهل نستطيع هنا أن نقول: إن الذهن حيث يربط بين شيئين أحدهما الموضوع والآخر المحمول ففي الخارج أيضاً هناك رابطة بينهما؟ وليس في الخارج إلا شيء واحد وهذه الكثرة موجودة في الذهن^(٢). إذن لا نستطيع أن نقول: ملاك صدق هذه القضية المطابقة مع العين. وأحياناً ليس فقط أن المحمول لا وجود له بل يكون علامة على نقص ويتنزع من نوع نقص في الموضوع. نذكر مثلاً بسيطاً: «زيد أعمى»

(١) أشير إلى هذا التقسيم فيما سبق أكثر من مرة. (المترجم).

(٢) س: ما هو الذي أوجد الرابطة نفسها؟

الأستاذ: الذهن أوجدها بطريق أولى.

فهل في الخارج وجود لزيد ووجود لأمر آخر هو العمى ضمّ إلى زيد وصارت هناك رابطة بين هذين الوجوديين، بحيث إذا قلت «زيد أعمى» فلفظ زيد يحكي عن زيد الخارجي ولفظ «أعمى» يحكي عن العمى في الخارج، والنسبة تحكي عن رابطة بين هذين الأمرين الوجوديين؟ أراقع أنه ليس كذلك. لأننا عندما نقول: «أعمى» فهذا يعني أنه لا يبصر لا أنه عنده شيء هو العمى، بل العمى فقد البصر عبرنا عنه بأن زيداً في الخارج متصف بالعمى مع أن العمى ليس له وجود خارجي. هذا مثال وحيث يتضح المطلوب أكثر بكثرة الأمثلة نذكر مثلاً آخر.

المثال الآخر:

تقولون: «الإنسان ممكن الوجود» وهذه قضية صحيحة فالإنسان ليس واجب الوجود ولا ممتنع الوجود بل ممكن الوجود. هنا نسأل: هل الإنسان شيء وإمكان الوجود صفة موجودة في الخارج، وهناك رابطة بين الإنسان وإمكان الوجود؟ أم أنه لا يمكن أن يكون الإمكان أمراً وجودياً في الخارج؟ إذ لو كان كذلك وكان بين الإنسان والإمكان رابطة. يطرح سؤال أن هذه الرابطة هل هي رابطة ممكنة الوجود أم ضرورية الوجود؟ وبعبارة أخرى: هل الإنسان ممكن الوجود بالإمكان أو بالضرورة؟ لا بد هنا أن يقال: الإنسان ممكن الوجود بالضرورة. وأياً منهما قلتم لا فرق، لأن الضرورة مثل الإمكان مفهوم انتزاعي لا يمكن أن تكون أمراً وجودياً، فإذا كان الإمكان أمراً وجودياً فالضرورة هي أيضاً أمر وجودي. وإذا قلتم: «الإنسان ممكن الوجود بالإمكان» والإمكان له وجود فإمكان الإمكان موجود أيضاً بشكل مستقل، وإذا قلتم: «الإنسان ممكن الوجود بالضرورة» والإمكان له وجود مستقل فضرورة الإمكان يجب أيضاً أن يكون لها وجود مستقل، إذن هنا إنسان وإمكان الإنسان وإمكان إمكان الإنسان أو إنسان وإمكان الإنسان وضرورة إمكان الإنسان، فهنا يوجد ثلاثة أشياء. ثم هذا الموجود هو أيضاً إما

ضروري الإمكان أو ممكن الإمكان فإذا بني على أن الإمكان والضرورة من الأمور العينية وجب أن يكون لها وجود مستقل، وهذا لازمه أن يكون هناك آلاف الإمكانيات أو آلاف الضرورات، وهذا أمر واضح البطلان. إذن من المسلّم به أن هذه سلسلة مفاهيم انتزاعية، ففي أمثال هذه القضايا يأتي إشكال، وهو أنه لو كان معنى صدق القضية انطباقها مع العين فإنه لا وجود للمحمول وجوداً مستقلاً على الإطلاق حتى يكون مطابقاً مع الواقع، لأن انطباق القضية مع العين يتوقف على أن يكون للموضوع مطابق في العين والمحمول كذلك، وأن يكون للرابطة أيضاً مطابق مع العين وحيث إنه هنا لا وجود للمحمول مستقلاً عن وجود الموضوع فلا انطباق. إذن في أمثال هذه المسائل يأتي الإشكال لا في القضية الذهنية.

كما أن هناك إشكالاً في القضايا الحقيقية من جهة أخرى - والعجيب أن المصنّف جعل ملاك صدق القضايا حتى في القضية الحقيقية المطابقة مع عالم العين - والإشكال هو أنكم تقولون: إن الحكم في القضايا الحقيقية أوسع من القضايا الخارجية وإنه يشمل حتى الأفراد المقدرة الوجود. إلا أن هذه الأفراد لا وجود لها في الخارج وإنما توجد في عالم الفرض. والقضية هنا صادقة دون أن يكون للكثير من أفرادها مصداق مثل أن نقول: «كل نار حارة» فهنا نريد أن نقول: إن النار من حيث هي نار حارة حتى إذا ما افترضنا أن هذا الشيء نار فهو على هذا الفرض حار، كما أنه إذا فرض مثلث ما فهو على هذا الفرض تثبت له أحكام المثلث. فماذا نقول هنا؟ فالإشكال هنا موجود بشكل أوسع^(١). هنا يجب أن نأتي بكلمة «نفس الأمر» طبعاً.

(١) س: ألا يرد هذا الإشكال بعينه في القضية الشرطية؟

الأستاذ: في ما ذكره من أن صدق القضية هو بمطابقتها مع الخارج لاحظوا في الأغلب القضية الحملية، لكن المسألة نفسها تجري في القضية الشرطية والجواب الذي أعطي في الحملية يُعطى في الشرطية أيضاً.

معنى «نفس الأمر»:

ليس «نفس الأمر» شيئاً يقابل الواقع، لأن الواقع يعني الوجود وليس لدينا شيء لا يكون عدماً وفي نفس الوقت لا يرجع إلى الوجود بحيث يكون هناك شيء بين الوجود والعدم اسمه نفس الأمر. فما معنى نفس الأمر إذن؟ معناه مرتبة من مراتب الواقع. هذا يعني أن عقل الإنسان قادر على أن يحلل الواقع إلى عدة مراتب ينتزع من كل مرتبة منها حكماً إلا أن هذه المراتب هي بأجمعها مراتب للواقع. مثلاً: لو سئلنا عن ذات وماهية ممكنة الوجود: هل هذه الماهية موجودة؟ نقول: نعم. ثم نُسأل: هل هي ممكنة الوجود؟ نقول: نعم. هنا يأتي السؤال: هل الماهية هي أولاً ممكنة ثم هي موجودة أم هي موجودة ثم هي ممكنة؟ وهل يجب القول في الإنسان: «أمكن فوجد» أم يجب أن نقول: «وجد فأمكن»؟ حيث هو موجود ممكن أم حيث هو ممكن هو موجود؟ نقولون: حيث هو ممكن هو موجود وليس العكس، نعم كونه موجوداً يدل على وجود الإمكان ولكن ليس بحثنا في الدليل ومقام الإثبات، حديثنا عن الواقع ومقام الثبوت وتعبير آخر: هل كونها ممكنة شرط كونها موجودة أم العكس؟ بلا شك الأول هو الصحيح. وكل شرط متقدم على مشروطه. ولذا يقال في المراتب التي يحللها العقل: «الشيء قرر - أي للماهية مرتبة الذات - فأمكن - أي بعد مرتبة الذات مرتبة الإمكان - فاحتاج - أي لأنه ممكن فهو يحتاج - فأوجب - أي يتعلق الإيجاب به من جهة علته - فوجب - أي يصير المعلول واجباً - فأوجد - أي توجده العلة - فوجد - أي يصير المعلول موجوداً. «الشيء قرر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجد فوجد»^(١) فالعقل هنا يحدّد سبع مراتب إلا أنها في الواقع شيء واحد، وليس لدينا عدة

(١) س: الأمور الثلاثة الأخيرة هي أمر واحد.

الأستاذ: جميع هذه العناوين تشير إلى واحد وليس فقط هذه الثلاثة فليس من تعدد في الواقع ونفس الأمر.

أمور بحيث يكون لدينا في الواقع شيء له درجات، كالطابق السفلي في بناية يكون في الطابق الأول إمكان وفي الطابق الذي يليه الاحتياج للعلّة ثم الإيجاب ثم في طبقة أخرى الوجوب ثم الإيجاد ثم الوجود، بل ثم الحدوث لتصير المراتب سبعة فيصير لدينا سبع طبقات^(١): «الشيء قرّر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد فحدث». إلا أن هذا البناء من سبع طبقات ليس هو في الواقع ونفس الأمر إلا شيئاً واحداً لا أكثر. العقل هو الذي يدرك هذه المعاني فيه فيدرك معنى باسم «الحدوث» أي الوجود بعد العدم - أي أن وجوده بالقياس إلى العدم هو وجود بعد العدم - وآخر هو أصل وجود هذا الشيء، وثالث هو علاقته بالعلّة الذي هو الإيجاد ثم يدرك وجود ضرورة وعدم إمكان التخلف واسمه «وجوب»، ثم إن هذه الضرورة جاءت من ناحية العلة واسمها «إيجاب» ثم الحاجة إلى العلة، ثم هو ذاته ممكن الوجود ثم مرتبة تقرر هذه الذات وهذه الماهية. والعقل يملك هذه القدرة العجيبة للتحليل لينتزع هذه المعاني الكثيرة من واقعية واحدة وهذه المعاني هي في نفس الوقت مراتب، وهذا هو نفس الأمر. فنفس الأمر يعني في مرتبة ذات الشيء، وهذا يعني أن

(١) يجب القول هنا: إلى أي حد هؤلاء المساكين بسطاء في التفكير، إذ لم يعرفوا الذهن أصلاً وتصوروا أن الذهن مجرد مرآة تعكس بشكل ساذج العالم الخارجي فهم معتقدون بتنزل بدل التعالي، غافلين عن هذا العمل العجيب للذهن حيث ينتزع كل هذه المفاهيم المتعددة من شيء، يعرف الذهن أنه في الواقع ليس أكثر من واقعية واحدة. وهذا هو دور الفلسفة، الفلسفة هي معرفة هذه التحليلات والقول بأن الفلسفة تحليل، اشتباه، ولذا تقول: ما لم يعرف الإنسان الذهن لن تكون عنده فلسفة، وكيف يستطيع المرء أن يغمض عينيه ويقول: لا دخل لنا بهذه الأمور؟ فإننا لو أغمضنا عيوننا فإن الذهن لن يترك عمله، فلا محيص للفلسفة عن الدخول في هذه التحليلات ولهذا كان مسلك الفلسفة خارجاً عن مسلك التجربة، وليس من مهمات التجربة تحليل هذه المعاني بحيث نأتي إلى مختبر لنرى هل نستطيع انتزاع هذه المراتب السبع من واقعية واحدة أو لا نستطيع، وليس في الخارج سبع مراتب إنما هي في عالم الذهن حيث يتم تحليلها، وهي تحليلات لا بد أن يقوم بها الذهن وذهن كل شخص يقوم بذلك، ففي كل ذهن توجد هذه التحليلات أيّاً كان الشخص ومن أي مذهب كان، شاء أم أبى.

هذا الشيء في مرتبة ذاته يقبل هذه الانتزاعات بحيث إنه عندما يحضر هذا الشيء في مختبر العقل ينتزع العقل منه هذه المعاني ويعتبرها له، إلا أن هذا الاعتبار هو اعتبار نفس أمري لا أنه اعتبار خيالي. ولدينا نحوان من الاعتبار: اعتبار نفس الأمري واعتبار خيالي. الاعتبار الخيالي مثل أن نتصور للإنسان ثمانية أطراف أو أن نفرض للنقطة بعداً، أما الاعتبار نفس الأمري فهو مثل أن تنتزع من شيء جنأً وفصلاً. وأنتم عندما تعرفون الخط بقولكم: «الخط كم متصل ذو بعد واحد» فمع أن الخط هو في الخارج ليس إلا أمراً بسيطاً أخذتم عدة مفاهيم منطبقة على الخط. هذه الكثرة من صنع الذهن إلا أنها ليست خيالية بل هي موجودة في عالم نفس الأمر، وهي كثرة لها منشأ انتزاع لأنكم تقولون: «كم» فترون أنه يصدق على الخط «متصل» أيضاً ينطبق عليه لا أن قسماً منه كم وقسماً آخر متصل وقسماً ثالثاً «ذو بعد واحد» بل هو بتمام وجوده كم متصل وبتمام وجوده ذو بعد واحد لكن في نفس الوقت لا تستطيعون القول عن العدد إنه «كم متصل» بل هو «كم منفصل».

إذن هذا وجود يتحمل هذه المعاني وذلك وجود لا يتحملها، هذا هو الذي نسميه «نفس الأمر» أي أن وجود المحمول ووجود الموضوع غير متعددين في الخارج، بل رأينا أننا حققنا سبعة محمولات للموضوع الواحد، وهي في الخارج شيء واحد لا انفصال له عن الموضوع أبداً. جميعها ينتزعاها الذهن إلا أنه ليس عملاً ذهنياً لا أساس له ليقال: إن الذهن يستطيع أن يجد لها مصداقاً وإن انتفت الذات لأنها أمور انتزاعية. لا، الذهن ينتزع هذه المعاني من شيء يتحمل في ذاته هذا الانتزاع. وأفضل مثال على هذا هو أن تفرضوا أنكم أخذتم عشر صور لشخص واحد وهذه الصور العشر مطابقة له، واحدة منها وهو واقف هنا مثلاً وثانية تؤخذ من أمامه وثالثة عن يمينه ورابعة عن يساره وخامسة من ورائه وسادسة من فوقه وسابعة من تحت . . . كل هذه الصور تحكي عن شخص واحد لكن من

جهات مختلفة يُرى الشخص من خلالها، فتأتي هذه الصور المختلفة إلى الفيلم. الذهن هو كذلك فهو يلاحظ واقعية ما وينتزع منها كثرة ومفاهيم متعددة يحملها عليها، فهو ينظر إليها من جهات مختلفة وحيث إنها من جهات مختلفة صحت القول إن الكثير من هذه القضايا مطابقة مع الواقع لكن تختلف هذه المطابقة عن مطابقة قولنا: «كل جسم أبيض» مع الواقع. فهناك نقول مطابق مع الواقع بمعنى أن الموضوع له مصداق والمحمول له مصداق منفصل كما أن الرابطة أيضاً بينهما هي بمعنى لها مصداق مستقل، لكن عندما نقول هنا مطابق مع الواقع فالمراد المطابقة مع مراتب الواقع، أي أن الواقعية هي بنحو يكون لها منشأ صحيح لكي ينتزع منها هذه المعاني المتعددة. إذن مع أن الموضوع والمحمول ليس لهما وجودان بل وجود واحد لكن هذا الوجود الواحد هو مصداق لهما، ولذا نقول في هذا المقام: ملاك صدق القضية المطابقة مع نفس الأمر. وبناءً عليه وخلافاً لما ذكره المصنّف من أن ملاك الصدق في القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية المطابقة مع العين، وملاك صدق القضية الذهنية المطابقة مع نفس الأمر، يجب القول: إن هذا الكلام صحيح في القضايا الخارجية، طبعاً بالمعنى الذي ذكره المصنّف في القضية الخارجية، لكن في القضايا الذهنية يكون ملاك صدقها هو أيضاً المطابقة مع العين، لكن مع ملاحظة أن عينية كل شيء هي بحسبه. أما القضايا الحقيقية فملاك صدقها المطابقة مع نفس الأمر لكن عندما نقول: «نفس الأمر» فهو يعني مرتبة من مراتب الواقع كما يتنا.

تعريف المصنّف: لـ«نفس الأمر»

ثم إن المصنّف يعرف كلمة نفس الأمر فيقول: «نفس الأمر يعني في حدّ نفسه» أي نقول: في نفس الأمر بدل أن نقول: الأمر في نفسه، والأمر في نفسه يعني «الأمر في مرتبة ذاته» يقول: هنا وضع الظاهر موضع المضمّر.

ثم إن المصنّف يبدي هنا ذوقه العرفاني وله كلام هنا غير صحيح وقد

ذكره الحكماء وأوردوا عليه، والمصنّف نفسه يشير إلى هذا الإيراد^(١). يقول: إن البعض فسّر نفس الأمر بـ «عالم الأمر» من باب أن هناك صورة في الأدنى عن كل ما هو في الأعلى، وكل ما هو موجود في عالم العين له وجود في عالم العقل الكلي. وجاء في القرآن هذا التعبير ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ ولذا فسّروا الأمر بعالم العقل وعالم الأمر. فمعنى المطابقة مع نفس الأمر المطابقة مع عالم العقول. وهذا المطلوب موجود في المجلد السابع من الأسفار بالطباعة الجديدة مع البحوث التي بحثت والإشكالات التي أوردت حول صحة ذلك. والمصنّف نفسه لا يجزم بهذا الكلام ويقول: بإمكانكم جعل كلمة «يعد» من مادة العد بمعنى الحسبان لا الحساب أي يحسب أن نفس الأمر معناه عالم الأمر وهذا التعبير إشارة إلى تضعيف هذه النظرية.

إلى هنا ينتهي بحث الحقيقة ومناطق الصدق والكذب في القضايا. وننتقل إلى بحث الجعل الذي هو بمعنى آخر بحث في تحليل ماهية العلة وهو من جهة خاصة بحث جديد أيضاً أي ظهر في المرحلة المتأخرة عن الخواجة ولم يكن قبله. نعم، كان قبل الميرداماد^(٢).

(١) وهذه هي عبارة المصنّف: «ويمكن أن يجعل «يعد» من العد بمعنى الحسبان لا الحساب» تنبيهاً على أولوية المعنى الأول لأن ظهور الشيء بوجود تجريدي أو مادي، وكونه عند شيء مادة كان أو لوحاً عالياً نورياً خارج عن نفسه.

(٢) س: واعتبرنا ملاك الصدق في القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية هو المطابقة مع الخارج والواقع، واعتبرنا ملاك الصدق في القضايا الذهنية المطابقة مع نفس الأمر التي هي في الواقع مطابقة الذهن مع الذهن نفسه.
الأستاذ: هذه هي نظرية المصنّف.

س: والسؤال الآن هو: في النهاية يرجع ملاك الصدق في مورد القضايا الخارجية والحقيقية إلى قضية ذهنية، أي أننا نفهم في الذهن مطابقة القضية الخارجية أو الحقيقية مع الواقع. فهو إذن ملاك صدق قضية ذهنية لأن وجود تلك المطابقة ندركه مع قضية ذهنية. إذن تشخيص وجود المطابقة وعدمها أمر ذهني فيجب أن تكون هناك قضية ذهنية تحكم بوجود ذلك التوافق.

= الأستاذ: كيف يعود إلى قضية ذهنية؟ وضّحوا مقصودكم أكثر.
س: مقصوده أننا عندما نحكم بالمطابقة فما منشأ هذا الحكم؟.

الأستاذ: هذه قضية أخرى، فإذا لاحظنا قضية شخصية «زيد قائم» فهذه القضية من حيث هي قضية هي علم وحكم حكم به الذهن، قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، فإن كان زيد في الخارج متصفاً بالقيام فهي صادقة وإلا فهي كاذبة. فهذه القضية لها حالتان من حيث المطابقة مع الواقع، فتارة تكون مطابقة فهي صادقة وأخرى لا تطابقه فهي كاذبة. هنا قد تسألون: من أين أعلم أن هذه القضية مطابقة للواقع أو غير مطابقة له؟ وتسالون عن المعيار وحينئذ نقول: المعيار لا يحتاج إليه في القضايا البديهية فإن ميزانها معها، المعيار هو فقط في القضايا النظرية. وإذا فرضنا أن كل قضية تحتاج إلى دليل لإثبات صدقها - والدليل غير ملك الصدق الذي هو المطابقة للواقع والدليل هو دليل على تحقق هذا الملاك وهذه المطابقة - لاحتاج الدليل نفسه إلى دليل على صدقه والدليل الآخر يحتاج إلى دليل وهكذا إلى غير النهاية. فلنفرض أنه لا دليل أبداً على أن هذه القضية مطابقة للواقع، وإذا أتينا بدليل نسال: من أين علمنا أن الدليل نفسه مطابق للواقع؟ فالمسألة حينئذ ترجع إلى أنه لا معيار على الإطلاق في هذا المجال، وبالتالي تصير كل القضايا مشكوكة، إذن هذا بحث مستقل لا دخل له ببحث الحقيقة وصدق القضية. والقضية تكون حقيقة بمطابقتها مع الواقع، هذا تعريف الحقيقة وإذا كانت جميع القضايا محتاجة إلى دليل على مطابقتها مع الواقع فلا مجال لإثبات صدق أية قضية.

س: لكن هذا الإشكال لا يرد في القضايا الذهنية.
الأستاذ: بل يرد فيها أيضاً.

س: لا، فهناك الحديث عن الذهن نفسه.

الأستاذ: من أين تقولون: إن المورد ذات الذهن؟ يحتاج هذا إلى دليل. فأنتم تقولون كل شيء يحتاج إلى دليل فهذا كذلك. وقلنا عن ذات الشيء إنه يستحيل أن لا تكون ذاته عين ذاته، وعندما تقولون الإنسان كلي فهذه قضية تحكي عن واقعية في الأذهان، إذ الإنسان يتصف بالكلية في الذهن، وهذه قضية ذهنية مطابقة للواقع، وكل قضية ذهنية إما أن تطابق واقعها أو لا تطابقه، فيمكنني مثلاً أن أقول: زيد كلي، مخبراً عن قضية ذهنية لكنها قضية كاذبة لأن زيداً ليس كلياً في الأذهان، لكن قضية الإنسان كلي صادقة لأن الإنسان في الأذهان كلي، فلو كان كل شيء يحتاج إلى دليل لاحتاج هذا أيضاً إلى دليل، فبأي دليل زيد ليس كلياً بينما الإنسان كلي؟ قد تقولون هذا بديهي، لكن لو أردتم التسليم بمسألة البدهة فإن المثال الذي ذكرناه سابقاً هو كذلك أيضاً، وإن كنتم من الفلاسفة الجدد القائلين بالحس والذين يعتبرون المحسوسات من البديهيات، لكانت قضية «زيد قائم» غير محتاجة إلى دليل لأنني =

أرى بعيني أن زيداً قائم والحس له قيمة. لكن إن كنتم من الذين لا يعطون للحس قيمة =
وتعتبرون الأمور البديهية هي تلك التي لا ربط لها بالوجود الخارجي، وإنما تعتبرون المعاني
والمفاهيم التي تقاس إلى بعضها - أو الوجدانيات - وفي هذه الحال فإن قضية «زيد قائم»
ليست بديهية وتحتاج لإثبات صدقها إلى دليل.

لكن على كل حال فهذا مطلب لا ربط له بمسألتنا. ولا فرق في أن ملاك الصدق هو المطابقة
مع الواقع بين أن نلاحظ القضايا الخارجية أو نلاحظ القضايا الذهنية. طبعاً تعبير المصنّف
هو من جهة أخرى غير مناسب كما ذكرنا فإن قوله: ملاك الصدق في القضايا الخارجية
والقضايا الحقيقية المطابقة مع الواقع وفي القضايا الذهنية هو المطابقة مع نفس الأمر، هو
إلى حد ما غير صحيح.

تعلق الجعل بالوجود (١)

للربط والنفسي الوجود إذ قسم
في عرضي قد بدا مفارقاً
فالجعل للتأليف والبسيط عم
لا غير بالجعل المؤلف انطقاً
صيرورة مجعولاً أقوالاً رووا
في كون ماهية أو وجود أو

تاريخ بحث الجعل

هذا البحث المعروف ببحث الجعل هو أيضاً من جملة المباحث التي طرحت بعد الشيخ أبي علي، كما أنها لم تكن مطروحة أيضاً في زمان شيخ الإشراق لكن في كلمات شيخ الإشراق ككلمات بعض آخر بعض الكلمات التي أوجبت طرح هذا البحث الجديد. وهذا البحث نستطيع باعتبار أن نجعله من مباحث الوجود والعدم كما فعل المصنف في شرح المنظومة، وباعتبار آخر هو من مباحث العلة والمعلول. ومع أنه هنا عبر بتلك التعبيرات المعروفة في مسألة أصالة الوجود من أن المشائين قالوا كذا وقال الإشراقيون كذا، لكن كما ذكرنا لم تكن هذه المسألة مطروحة بهذا النحو. فعندما يقال: قال المشاؤون كذا نبحث في كلام أبي علي مثلاً لنرى ماذا قال في مسألة الجعل فنجد أن المسألة لم تكن مطروحة عند أبي علي. نعم قال شيخ الإشراق كلاماً رده أتباع المشائين وأبدوا رأياً مخالفاً، وحيث إن هؤلاء من أتباع المشائين نسبوا القول للمشائين. وإلا فإنه لا تصح نسبة هذا القول لكل المشائين بما فيهم أبو علي أو الفارابي أو أرسطو. ولنر الآن عن ماذا نبحث.

طرح مسألة الجعل

بحث الجعل بحث في علاقة العلة مع معلولها، ولا شك أن العلية هي نوع علاقة بين العلة والمعلول وأن المعلول يأخذ هويته من العلة فيقع البحث عن ما هو الشيء الذي يأخذه المعلول من العلة؟ ونحن استعملنا هنا - عمداً - كلمة مبهمه «الهوية» لأننا نعلم أن كل هوية تنحلّ إلى ماهية ووجود، أي يلاحظ الذهن لها هذين الشئين. وهذه القضية معلومة - وإن لم يذكرها هنا ولعلمهم لم يروا ضرورة لذكرها - وهي أن العلة لا تقوم بعملين للمعلول بحيث نقول: إن العلة تعطي المعلول وجوداً وتعطيه ماهية أيضاً^(١)، وذلك لأن الماهية والوجود ليسا متعددين في الخارج بل هذا التعدد عقلي ذهني وليس تعدداً عينياً والحال أن العلية تعني ذلك العطاء من العلة بالنسبة للمعلول، أمر واقعي في الخارج ليس إلاً شيئاً واحداً والعلة تعطي هذا الشيء للمعلول وقد ذكرنا هذا الكلام في بحث أصالة الوجود أيضاً^(٢).

ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نقول: إن العلة تعطي شيئاً لكنه لا هو وجود ولا هو ماهية لأننا نقول: إن الوجود والماهية هما في الخارج أمر واحد فهما أساساً حقيقة واحدة وهذه أسماء مختلفة نسمي بها هذه الأشياء. ففي الواقع، معنى أن العلة لا تعطي الوجود ولا الماهية، أنها تعطي حيثية نسميها مرة بالوجود ومرة بالماهية وقد ثبت في محله في باب أصالة الوجود أن الأمر ليس كذلك. إذن ما له التحقق وما هو المجعول من قبل العلة إما عين الواقعية أي شيء ذاته الواقعية، أو شيء غير الواقعية وحيثية تثبت

(١) وهذا هو الكلام الذي يُنسب إلى ديكارت، والفروغي أيضاً يعبر بهذا التعبير ويقول - في كتاب سير الحكمة في أوروبا -: «الله جاعل الوجودات وخالق الماهيات» وهذا بالعكس تماماً للقول المعروف لابن سينا: «ما جعل الله المشمش مشمساً بل أوجده».

(٢) بل قد يقال: إن بحث أصالة الوجود يعني عن بحث الجعل لكن يجب بالعدم فهناك ارتباط كبير بين المسألتين، وكل من قال بأصالة الوجود في التحقق قال بأصالته في الجعل، لكن مع ذلك فإن المسألتين يمكن التفكيك بينهما.

وتعرض عليها الواقعية . ومن هذين الأمرين هناك أحدهما ما هو عيني بالذات والآخر عيني بالعرض ، أي إما أن تكون حيثية ذاته عين الواقعية ، والواقعية المحضة والذهن ينتزع الماهية في المرتبة الثانية أو تكون حيثية ذاته شيء غير الواقعية تنتزع منه الواقعية وهذا هو القول بأصالة الماهية . إذن يجب أن يكون أحد هذين هو الهوية التي تفاض من قبل العلة والآخر هو انتزاع الذهن . قهراً يرتبط البحث ببحث الوجود والماهية ، حيث إن البحث هو في أن المجموع الواقعي هل هو الوجود أو الماهية . وكما أن البحث في باب أصالة الوجود في التحقق ، في أن الأصالة للوجود أم للماهية ، هنا البحث في باب المجموعية في أنها هل هي منصبة على الوجود أم الماهية ، ومن جهة أخرى يرتبط البحث بباب العلة والمعلول لأن الجعل يعني العلية ، ففي الواقع بحث الجعل هو تحليل في أن العلية هل تعني إعطاء الوجود أو تعني إعطاء الماهية؟ فعلى الأول تكون الماهية منتزعة من الوجود وعلى الثاني يكون الوجود منتزعاً من الماهية . وعندما نقول : هل تتعلق العلية بالوجود أم بالماهية يكون ، هذا التعبير ضعيفاً بل يجب القول : هل المجموع الواقعي والمفاض الواقعي من قبل العلة هو ماهية المعلول وبتبعها ينتزع الوجود أم الوجود وتنتزع منه الماهية . فيتحقق لبحث الجعل ارتباط بباب العلة والمعلول^(١) .

(١) س : عندما يقال «العلة» فهل المراد ماهية العلة أو وجود العلة؟ .

الأستاذ: البحث يجري في ذات العلة أيضاً ، فهل الجاعل الواقعي والمفيض الواقعي هو وجود العلة أو ماهية العلة ، لكن حيث لم تذكر هذه البحوث في علة العلل فلا يبحث هنا أيضاً ، وسؤالكم صحيح لكن لا نبث في العلة من هذه الجهة لأننا فرضنا العلة موجودة والبحث من تلك الجهة يتعلق بأصالة الوجود أو أصالة الماهية ، ونحن نبث في المعلول ، لكن الأمرين متلازمان ، فالقائل بأن المجموع هو الوجود فالجاعل عنده هو الوجود وإن الماهية خارجة عن عالم الجاعلية والمجموعية لأنها أمر اعتباري منتزع من جاعلية ومجموعية الوجود ، والقائل بأن المجموع هو الماهية يقول بأن الجاعل هو الماهية ولا بد من الالتزام بذلك .

س : لماذا لا يغنينا بحث أصالة الوجود عن هذا البحث؟ .

الأستاذ: ذكر الهيدجي والألمي في حواشيهما وجوهاً لذلك ، لكن الواقع أنه يغني فهما مطلبان =

الجعل البسيط والجعل التأليفي:

ومن المسائل المهمة والمفيدة في باب الجعل تقسيم الجعل إلى جعل بسيط وجعل تأليفي. الجعل البسيط يعني «جعل الشيء» والجعل التأليفي أو الجعل المركب يعني «جعل الشيء شيئاً»، وإذا أردنا التعبير بالنحو الأدبي: الجعل البسيط هو الجعل المتعدي لواحد والجعل التأليفي هو الجعل المتعدي لاثنتين، لأن الجعل من الأفعال المتعدية فقد تتعدى إلى مفعول وقد تتعدى إلى مفعولين مثل ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(١) وهذا من المتعدي إلى واحد، ومن المتعدي إلى اثنتين قوله تعالى في سورة المائدة ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكُفَّةَ آيَاتٍ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ﴾^(٢). وكذلك نحن لدينا في باب الجعل نحوان: بسيط وتأليفي، أي يتصور للعلية معنيان - وطبعاً هذا بحث لطيف جداً - أحدهما أن تجعل العلة ذات المعلول أو وجودها - فهنا لا فرق بين القول بالماهية والوجود فإن معنى الجعل البسيط واحد على القولين - أي أن العلة هي علة لذات المعلول أو لوجوده وهذا هو الجعل البسيط. والجعل التأليفي أن يكون للشيء وجود مسبقاً فتأتي العلة وتجعله شيئاً مثل «جعل الجسم متحركاً» فالجسم يكون ساكناً وتحركه العلة ومثل ذلك أن نقول: «ذاك الشيء يجعل الجسم أبيض، أسود، يجعل «زيداً قائماً». وهذان الأمران من وجهة النظر الفلسفية قابلان للافتراض، لأننا إذا قلنا - وهو حق - إن كل ممكن الوجود هو في أصل وجوده محتاج إلى العلة كي توجد وتجعله - سواء قلنا بأن العلة تفيض

= لكن يكفي أحدهما للآخر، المدعى في كل منهما مختلف لكن إثبات أحدهما يكفي لإثبات الآخر. فإذا قلنا: إن الوجود أمر حقيقي والعلة تفيض الحقيقة على المعلول فلا بد من الالتزام بأنها تعطي الوجود، لكن إذا قلنا بأصالة الماهية وإن الحقيقة هي ماهية الشيء فالعلة إذن تعطي الماهية للمعلول، لأن الماهية تعطي ما هو أصيل ولا معنى لأن تفيض أمراً اعتبارياً في عالم العين فإن اعتبار أمر ذهني، إذن البحثان متلازمان والتفكيك بينهما هو إلى حد ما غير صحيح.

(١) البقرة الآية: ٣٠.

(٢) المائدة الآية: ٩٧.

الماهية أم تفيض الوجود - فهذا هو الجعل البسيط . والجعل التأليفي هو أمر شبه محسوس أي كل شيء له صفة عرضية مفارقة محتاج في عروض هذه الصفة إلى العلة لتجعله بالجعل التأليفي متصفاً بهذه الصفة . ونحن نعلم أن للأشياء أوصافاً بعضها لازم لا ينفك عن الشيء وبعضها عرضي مفارق . وهذا الأمر ذكره في المنطق أيضاً، إذ ذكروا أن الكلّي إما ذاتي وإما عرضي والكلّي الذاتي جنس أو نوع أو فصل، والعرضي إما عرض عام أو عرض خاص وكلاهما إما لازم أو مفارق . والعرض اللازم هو الذي لا يقبل التفكيك عن معروضه أما المفارق فيقبل ذلك . ومن الطبيعي أن الأعراض اللازمة هي من الأمور الانتزاعية . طبعاً سنذكر مثلاً لها من الأمور غير الانتزاعية لكن الأكثر هو التمثيل للعرض اللازم في مورد الأمر الانتزاعي . مثلاً الزوجية تعرض على الأربعة وهي لازم لها أي لا تقبل الانفكاك عن الأربعة . أما المفارق فهو في مورد المحمولات بالضميمة، أي في الأمور العينية التي تعرض في الخارج على المعروض أحياناً وقد لا تعرض، ومثاله الإنسان جاهل ويصير عالماً، الإنسان عاجز ويصير قادراً أو هو قادر فيصير عاجزاً أي لم تكن عنده تلك الحالة ثم حصلت له . نعم الموضوع يتقبل ذلك لا أكثر ففي مثل هذه الموارد هناك حاجة أيضاً إلى العلة لكن العلة ماذا تفعل؟ هل تقوم بالجعل البسيط أو التأليفي؟ والعلة التي تقوم بالجعل التأليفي هي العلة التي تجعل هذا الشيء شيئاً، فهنا إذن نحوان من العلة يفترقان عن بعضهما .

الوجود النفسي والوجود الرباط:

في بداية البحث وفي مقام تقسيم الجعل إلى تأليفي وبسيط ذكر المصنّف مقدمة والمطلب بدونها واضح مفهوم^(١) . وهنا نبحت بمقدار ما عنها لكن ما ذكر في المقدمة سيأتي الحديث عنه في فصل مستقل وبكل التفصيل إلى ذلك المحل .

(١) ذكر المصنّف هذه المقدمة في بداية بحث الجعل ولم يذكرها في الأسفار في بحث الجعل .

يقول المصنف: لما كان الوجود مقسوماً إلى الرابط والنفسي فالجعل انقسم إلى جعل تأليفي وجعل بسيط - والمصنف عبّر في الشعر بالرابط لكنه في الشرح فسره بالوجود الرابط - فالجعل البسيط يعني جعل الوجود النفسي والجعل التأليفي يعني جعل الوجود الرابط^(١). فما هو المقصود من الوجود الرابط والوجود النفسي؟ في اصطلاح الحكماء القضايا على قسمين: فبعض القضايا هي قضايا ثنائية أي لها جزءان وركنان، وهذا حيث يكون الموضوع هو الماهية والمحمول هو الوجود مثل «الإنسان موجود» فهذه يقال لها القضايا الثنائية ويقال لها أيضاً القضايا بمفاد كان التامة وأيضاً بنحو الهلية البسيطة، أسماء مختلفة أطلقوها على هذا النحو من القضايا.

النوع الآخر، القضايا الثلاثية أي ذات ثلاثة أركان فبالإضافة إلى الموضوع والمحمول هناك أمر ثالث يسمونه بالوجود الرابط - وفيما سبق كانوا أحياناً يسمونه بالوجود الرباطي والآن يجب أن نقول الوجود الرابط - مثل أن يكون الموضوع مفروض الوجود ونسب إليه محمولاً «زيد قائم» أو «الإنسان كاتب» فهذان نوعان من القضايا. في النوع الأول حيث نقول «الإنسان موجود» كان الوجود من حيث هو مفهوم مستقل محمولاً وبما هو مفهوم اسمي، أي حملنا الوجود على الإنسان وحكمنا بوحدة الإنسان ووجوده، فقولنا «الإنسان موجود» حكم بوحدة الإنسان والوجود لكن في النوع الثاني حيث نقول «الإنسان كاتب» فمعناه أن الإنسان هو كاتب وفي

(١) يجب أن يعلم أنه قبل زمان الميرداماد لم يكن هذا الاصطلاح موجوداً، وكانوا يعبرون بالوجود الرباطي ويقولون: الوجود إما نفسي وإما رباطي، كما أن اصطلاح «رباطي» كان عند الحكماء مبهماً وكانوا يبينونه بنحو يطلق على أمرين فكان هذا سبباً للاشتباه. ثم فرق الميرداماد بينهما لأول مرة في كتاب «الأفق المبين» وأطلق على أحدهما اصطلاح الوجود الرابط وعلى الآخر اصطلاح الوجود الرباطي، ثم قبل هذا التفكيك من جاء بعده. والفرق بينهما لطيف جداً لن نذكره هنا وستركه إلى فصل لاحق.

الفارسية نعبّر غالباً بـ «أست»^(١)، فالكاتب محمول هنا لكن في البين أيضاً «وجود». . قد يقول أحد: إن الأمر كذلك في النوع الأول فنقول: الإنسان موجود، فالإنسان موضوع والموجود محمول وهناك رابط بينهما أيضاً وفي «الإنسان كاتب» الإنسان موضوع والكاتب محمول وهناك رابط بينهما. فما الفرق بينهما؟ نقول: الفرق هو أن في «الإنسان موجود» حكماً بثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء لكن في «الإنسان كاتب» ثبوت شيء لشيء فليس معنى «الإنسان موجود» أن شيئاً ثابتاً للإنسان بل معناه أن الإنسان ثابت^(٢) أما معنى «الإنسان كاتب» فمعناه أن الإنسان الثابت ثبت له شيء. ولذا فإن قاعدة «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» لا تجري في القسم الأول لأنه أصلاً ليس فيه ثبوت شيء لشيء، أما في «الإنسان كاتب» حكم بوجود وثبوت الكتابة للإنسان المفروض الثبوت، إذن في «الإنسان كاتب» هناك وجود رابط أما في «الإنسان موجود» فليس كذلك. وهذا ما يقولونه من أن قضايا النوع الأول الثنائية أو بمفاد كان التامة أو بنحو الهلية البسيطة مفادها ثبوت الشيء، وإن القضايا من النوع الثاني هي ثلاثية أو بمفاد كان الناقصة أو بنحو الهليات المركبة مفادها ثبوت شيء لشيء أو وجود شيء لشيء، فالوجود الذي كان محمولاً في النوع الأول من القضايا يقال له الوجود النفسي والوجود الذي هو الركن الثالث في «الإنسان كاتب» هو الوجود الرابط اصطلاحاً.

والجعل البسيط يجعل الجاعل الشيء بمفاد كان التامة، مفاد القضية الثنائية أي يجعل الشيء - إذا كان الجعل متعلقاً بالماهية - ففعل الجاعل في الجعل البسيط إيجاد مفاد القضية الثنائية أو مفاد كان التامة أما فعل الجاعل في الجعل التأليفي إيجاد مفاد القضية الثلاثية، مفاد كان الناقصة، مفاد الهليات

(١) أست في اللغة الفارسية تقوم مقام الهيئة في الجملة العربية وهي بحسب معناها اللغوي «يكون». (المترجم).

(٢) والثبوت يعني الوجود. (المترجم).

المرکبة أي يجعل شيئاً لشيء . فإذا أعطت العلة للجسم الحركة ففي الواقع العلة «تجعل الجسم متحركاً» لا أنها توجد الجسم بل ليس إيجاد الحركة بل إيجاد الحركة للجسم^(١) . وهذا هو ما يقوله :

لربط والنفسي الوجود إذ قسم فالجعل للتأليف والبسيط عم أي لَمَا كان الوجود منقسماً إلى النفسي والرباط انقسم الجعل إلى تألفي وبسيط .

ملاك الاحتياج إلى الجعل

ثم يقول المصنف في الشعر :

في عرضي قد بدا مفارقاً لا غير بالجعل المؤلف انطقا الكلام في مورد الجعل التألفي : يقول : هو فقط فيما إذا كان هناك شيان أحدهما يعرض على الآخر وعلاقة المعروض مع العارض علاقة الإمكان لا الضرورة ، أي يمكن أن يثبت هذا العارض للمعروض وقد لا يثبت . مثل الإنسان يمكن أن يكون عالماً ويمكن أن لا يكون عالماً ، ولذا تارة يكون عالماً وأخرى لا يكون عالماً . ففي هذا المورد لا غير يتحقق الجعل التألفي ومعنى «لا غير» أن كل تركيب لا يكون من تركيب المعروض مع العارض المفارق فإنه لا معنى للجعل التألفي فيه ، وبالأولى لا معنى للجعل البسيط فهو ليس مجعولاً لا بالجعل التألفي ولا بالجعل البسيط بل هو أساساً غير مجعول . فالجاعل يجعل الإنسان - سواء كان الجعل متعلقاً بالماهية أو بالوجود ولا

(١) تعمداً هنا ذكر مثال الحركة ، لأنه سيفننا جداً فيما بعد في الفرق بين الحركة الجوهرية والحركة غير الجوهرية ، والفرق بينهما هو أن العلة في الحركة الجوهرية تجعل الحركة بمعنى أنها تجعل وجوداً ينتزع منه الحركة لا أنها تجعل الشيء متحركاً والجوهر متحركاً ، بل ذلك الجوهر المتحرك بالحركة الجوهرية هو جوهر يكون وجود الحركة ووجوده أمراً واحداً ، فالعلة تجعل وجوداً بجعل بسيط ينتزع من حاق ذاته الحركة ، وتفصيل هذا الأمر فيما بعد .

شغل لنا الآن فيما هو المجعول - وهنا لدينا قضية يقال لها القضية الهوهوية :
الإنسان إنسان . فالجاعل جعل الإنسان لكنه هل جعل الإنسان إنساناً؟ العلة
هل تجعل الإنسان أم تجعل الإنسان إنساناً أم تجعل كليهما . أو العلة تجعل
الوجود - على فرض تعلق الجعل بالوجود - أم تجعل وجود الإنسان وجوداً؟
بل لا شغل لنا بالإنسان فهل العلة تجعل الوجود أم تجعل الوجود وجوداً! نحن
هنا نطرح السؤال فقط . وإذا اتجهنا نحو أجزاء الماهية فهل الجاعل يجعل
الإنسان أم يجعل الإنسان حيواناً؟ فهل العلة تجعل الإنسان ومنه ينتزع أن
الإنسان حيوان فيكون جعل الحيوانية له في جعل الإنسانية . وهذا السؤال نفسه
يطرح في لوازم الماهية أيضاً فهل العلة تجعل الأربعة؟ وهذا صحيح . وهل
تجعل الأربعة زوجاً؟ فهل هناك جعلان أحدهما هو جعل الأربعة والآخر هو
جعل الأربعة زوجاً؟ أم أن العلة إنما تجعل الأربعة والزوجية أمر غير مجعول؟
في جميع هذه الأسئلة الجواب هو أنه لا جعل آخر لماذا؟ لأن مناط الاحتياج
إلى الجعل الإمكان، فإن كانت علاقة شيء بشيء علاقة الإمكان بحيث يمكن
أن يكون هذا الشيء عنده ذلك الشيء ويمكن أن لا يكون، لكان بحاجة إلى
العلة أما إذا كانت علاقة شيء بشيء آخر هي علاقة الضرورة كعلاقة الزوجية
بالأربعة، أو كانت الامتناع مثل علاقة الفردية بالأربعة فإن أياً منهما ليس
مجعولاً وكلاهما مستغن عن الجعل، لكن إذا كانت العلاقة هي الضرورة يقال
في الاصطلاح «استغناء لأنه دون الجعل» لكن استغناء هذه الأمور عن الجعل
ليس بمعنى أنها حقائق غير محتاجة إلى الجعل لتصير واجبة الوجود لأن الشيء
إذا استغنى عن وجوده كان واجب الوجود . إن جميع هذه الأمور مستغنية عن
الجعل لأنها دون المجعولية لأنه ليس لها واقعية مستقلة وواقعتها بواقعية
المعروض لا واقعية أخرى لها، وهذه الكثرة هي بتحليل الذهن واعتبار الذهن
في هذه الموارد وإلا فلا حقيقة ولا واقعية حتى نقول إن العلة تجعل واقعية
الأربعة، ثم هناك واقعية أخرى هي واقعية الزوجية لكنها مستغنية عن العلة

أصلاً ليست زوجية الأربعة واقعية أخرى إلى جانب واقعية الأربعة، بل كما أن الذهن ينتزع من واقعية الأربعة من مرتبة ذاتها ماهيتها كذلك ينتزع من مرتبة ما بعد مرتبة الذات قابلية الانقسام إلى المتساويين التي تعني الزوجية. أو عندما نقول: الفردية لا يمكن أن تجعل للأربعة وهي مستغنية عن الجعل لأنها أمر لا يمكن اعتباره للأربعة. وكذلك الحال في أجزاء الماهية فإذا جعلت العلة الإنسان فلماذا نقول لا تجعل الحيوانية؟ ذلك لأن لدينا هنا شيئاً هو الإنسان ثم بعد أن صار إنساناً فهو غير محتاج إلى علة لتجعله حيواناً، بل إن جعل الإنسانية هو عين جعل الحيوانية لأنها جزء من الإنسانية كالناطق فليس جعل الحيوانية والناطقية أمراً آخر غير جعل الإنسانية^(١).

شبهة أو مغالطة الفخر الرازي:

بعد أن عرفنا ذلك يصير الجواب عن المغالطة المعروفة في العالم الإسلامي التي أتى بها الفخر الرازي واضحاً^(٢). فإن الفخر الرازي وإن ذكر

(١) س: لكن الأعراض المفارقة مستقلة؟.

الأستاذ: نعم، فالحركة مستقلة عن الجسم، فإنه في مرتبة ذاته ليس متحركاً فيمكن أن يوجد الجسم ولا يكون متحركاً كما يمكن أن يكون متحركاً، وكذا الأمر بالنسبة إلى البياض فالجسم واقعية والبياض واقعية أخرى لا أن البياض منتزع من واقعية الجسم - مع غض النظر الآن عن النظريات المطروحة بالنسبة للألوان - فالبياض - حسب تفكير القدماء - كيفية عينية. والبياض عارض للجسم مفارق يحتاج إلى علة.

(٢) طرحت هذه المغالطة في العالم الإسلامي ولعلها طرحت في أيام اليونان، ولعل هذا الكلام وجد بين الإليانيين وهم الذين كانوا يقولون بعدم وجود الحركة ومن كلماتهم أن الموجود لا ينعدم أصلاً وأي معدوم لا يوجد. ولعل هذا المعنى مطروح أيضاً في العصر الجديد فبرمانايوس وهو أحد هؤلاء الحكماء يعتقد - حسب نقل الفروغي في «سير الحكمة» أن الوجود ليس له بداية، إذ لو كان له بداية فإما أن نقول إنه جاء من الوجود فهو إذن ليس حادثاً، وإما أن نقول جاء من العدم وهذا يمنع العقل منه، وليس له فناء وتغيير لأن الانتقال من الوجود إما إلى وجود وإما إلى عدم فعلى الأول لا تغيير ولا فناء وعلى الثاني فالعقل يعجز عن قبول ذلك.

الشبهة في باب العلة والمعلول أو الضرورة والإمكان لكن من المناسب أن نذكرها هنا وهي شبهة قوية أيضاً. يقول: لا معنى للعلية لأن العلة إما أن توجد المعدوم أو أنها توجد الموجود لا يخلو الأمر من أحدهما لأن الشيء إما معدوم أو موجود ولا شيء آخر في البين. فإن كانت العلة توجد المعدوم يلزم التناقض واتصاف المعدوم بالموجود وهذا تناقض وإذا كانت توجد الموجود فهذا تحصيل الحاصل إذن ماذا تفعل العلة؟. وبناءً على هذا يقال بتقرير فلسفي: ليس من معدوم يصير موجوداً لاستلزامه التناقض ولا موجود يصير معدوماً أيضاً لأنه مستلزم أيضاً للتناقض وكل معدوم لا يعدم لأنه تحصيل الحاصل وكذا كل موجود لا يوجد، إذن انسوا أمر العلية وابحثوا في أمر آخر^(١).

ومن استشكل بهذا الإشكال لاحظ أن كل جعل هو جعل تأليفي فتخيل أن العلة توجد المعلول بالجعل التأليفي وأن الجاعل يجعل المعدوم موجوداً أو الموجود موجوداً، وحينها سيصدق في قوله إنه إذا كانت توجد المعدوم فهذا تناقض وإذا كانت توجد الموجود فهذا تحصيل الحاصل لكن هذا كله جعل تأليفي والحال أن العلة تجعل الوجود بالجعل البسيط، فالجاعل يجعل الوجود لا الوجود وجوداً - أو الوجود موجوداً - ولا تجعل العدم وجوداً - أو تجعل العدم موجوداً - فالإشكال المذكور مبني على هذا الاشتباه وتخيل أن جميع الجعل جعل تأليفي والحال أن الأمر ليس كذلك.

وبناءً عليه فالجعل يجعل الماهية - بناءً على جعل الماهية - أو يجعل الوجود - بناءً على جعل الوجود - ثم ينتزع منه كون الإنسان إنساناً أو الوجود

(١) س: الشيء إما معدوم وإما موجود لكن مع ذلك ألا نقول: الماهية لا موجودة ولا معدومة؟. الأستاذ: صحيح. أنتم تعتبرون الماهية لا موجودة ولا معدومة لكن هي في حاق الواقع إما موجودة وإما معدومة، الذهن يفك الماهية عن الوجود والواقع هو عدم الانفكاك لا في الذهن ولا في الخارج.

وجوداً فإذا سئلنا هل الإنسان إنسان؟ نقول: نعم لكن مع كون هذه القضية الهوهوية الإنسان إنسان صحيحة أي بعد فرض أن الشيء يقبل الحمل على نفسه فإن هذا الأمر غير محتاج إلى العلة^(١).

(١) طبعاً ما يقال من أن «كل موجود لا يصير معدوماً» له في الفلسفة معنى وفي العلم معنى آخر، والبحث الذي جرى هنا يشكّل ركيزة حتى يتضح فيما بعد الجواب، وهذا المقدار كاف لتوضيح الشبهة. وسيأتي فيما بعد بيان آخر للإجابة عن هذه الشبهة وهو بنفسه دليل على أن الجعل يتعلق بوجوده عند الحديث عن أدلة تعلق الجعل بالوجود.

س: المصنّف عندما بدأ بحث الجعل قسّم الوجود إلى وجود رابط ووجود نفسي وقسّم الجعل إلى قسمين. أريد أن أسأل: أو ليس التقسيم هو فرع إثبات تعلق الجعل بالوجود لا بالماهية؟ أو ليس علينا ابتداء إثبات ذلك؟ وهنا سؤال آخر، وقد يجاب عن السؤالين بأمر واحد وهو: هل أننا عندما نقول: الجعل نوعان بسيط وتآلفي، ألا نستطيع القول: إن الجعل من حيث هو متعلق بالوجود ليس إلا نوعاً واحداً؟ فإن الجعل دائماً هو جعل الوجود لكن تارة تنسب وجوداً إلى وجود آخر فنسميه الجعل التآلفي وأخرى نلاحظه من حيث هو فنسميه الجعل البسيط.

الأستاذ: كيف؟ وضّحوا ذلك.

س: مثلاً: إذا لاحظنا البياض وقلنا: جعل الشيء أبيض، فهنا نقول: هذا جعل تآلفي لكن نستطيع أن نلاحظ البياض لوحده. ونقول: جعل البياض وهو جعل بسيط.

الأستاذ: لا، ليس كذلك وسنوضح ذلك.

أما السؤال الأول: فإننا قلنا: إنهم وإن قسّموا الوجود - في باب الجعل أو غيره - إلى نفسي ورابط لكن هذا مجرد اصطلاح، وليس من الضروري أن يكون الوجود الرابط من سنخ الوجود والمقصود في الواقع هو معنى الرابط، وسنبحث في ذلك في فصل تالٍ حول الوجود الرابطي والرابط والنفي، فهنا ليس إلا اشتراك لفظي. لا أننا قسّمنا الجعل ابتداءً إلى جعل الوجود النفسي وجعل الوجود الرابط الذي يعني المفروغية عن تعلق الجعل بالوجود. نعم يصح كلامكم لو لم يكن هذا الاصطلاح «وجود رابط» و«وجود نفسي» مجرد اصطلاح، فالتقسيم ليس خاصاً بالوجود وحتى القائل بأصالة الماهية يعبر بهذا التعبير.

أما السؤال الثاني: الذي يعني أن جعل الجسم أبيض يرجع إلى جعل بسيط هو جعل البياض، وقد جعلتم الفرق في التعبير وإلا لا فرق بين القول: جعل الجسم أبيض وبين القول: جعل البياض غايته جعل البياض للجسم، فهو شيء يتعلق به الجعل في حد ذاته فجميع الجعل التآلفي يرجع إلى جعل بسيط وهو في الواقع نوع منه.

س: نعم.

الأستاذ: ولكن الواقع خلاف ذلك. ومقدار هذا البحث يذكر هنا ومقدار آخر أكثر يذكر في موارد أخرى وبشكل خاص في مباحث الحركة، وهذا البحث يتعلق بنحو تصورنا للعلاقة بين الجوهر والعرض، فقد نعتبرها علاقة سطحية جداً بحيث نتصور أن جعل البياض للجسم هو مثل جعل هذا الجسم في هذا المكان فالموضوع بمثابة المكان للعرض، فالجسم موجود والذي تفعله العلة هو أن تجعل البياض للجسم. وفي الواقع أن هذا الجعل ليس له أي تماس مع الجسم ولن يحصل امتزاج مع الجسم وإنما جعل البياض للجسم، مثل شخص يلبس ثوبه، فمعنى جعل الجسم أبيض جعل البياض على الجسم وجعل البياض، غاية الأمر هذا البياض يحتاج إلى مكان ولذا يجعل البياض على الجسم والجسم هو هو. هذا نحو تفكير في العلاقة بين الجوهر والعرض، لكنه غير صحيح فإن الموضوع يتصف بالعرض بتفاعل داخلي لا أن شيئاً يأتي إلى الجسم من الخارج، بل يحصل هذا التحول للموضوع من ذاته فيكون الموضوع بنحو ويصير بنحو آخر فهذا نحو صيرورة في الموضوع، وهذا هو ذلك الذي يقال عن الوجود الربطي يكون «كونه لنفسه عين كونه لغيره» فالارتباط الوجودي هو عين ذلك الوجود، ويقبل جميع الفلاسفة أن التغيير في العرض هو نوع تغيير وتبدل في الجوهر نفسه، أي أن العرض مقام من مقامات الجوهر وليس التغير في العرض هو بحيث لا يكون معه أي تغير في الجوهر بل الجوهر الذي يتغير ويتحول إلى نحو آخر - هذا الكلام هو من أدلة الحركة الجوهرية - . فليس من الثنائية أصلاً بين الجوهر والعرض، وإنما أنتم تتخيلون أن الجوهر مجعول بجعل والعرض مجعول بجعل، وهذا الكلام الذي ذكرتموه مبني على الاثنيية بين وجود الجوهر ووجود العرض وعلى نظرة سطحية للعلاقة بينهما والفلاسفة المعروفون لم يقولوا بهذه الاثنيية بحيث هنا وجودان كل منهما مجعول لنفسه مع إضافة، بل ذهبوا إلى أن الإضافة هي عين وجود العرض لا أن وجود العرض أمر وإضافته إلى الجوهر أمر آخر، ولذا يقولون: وجوده لنفسه عين وجوده لغيره. ثم جاء الملا صدرا وذكر كلاماً أعمق من هذا وقال بعلاقة أعمق بين الجوهر والعرض، وعندما سنتحدث عن الحركة سنقول: إن هذا المقدار الذي يعتقد به الفلاسفة هو أيضاً غير صحيح. وذهب الملا صدرا إلى أن التغيير في العرض من دون تغيير في الجوهر محال وهم يلتزمون باثنيية بمعنى أنه من الممكن أن يتغير العرض ويبقى الجوهر على حاله، والحال أن العلاقة بينهما هي إلى حد أنهما واحد والكثرة إنما هي بتحليل الذهن، فالتغيير في الجوهر عين التغيير في العرض وكذا العكس. حينئذ يكون الجعل التأليفي في اعتقاده منتزعاً من الجعل البسيط، فالمجعول أولاً هو وجود الجوهر بجعل بسيط ويتزعم بتبعه الجعل التأليفي بين الجوهر والعرض، فالجعل التأليفي للعرض ليس مستقلاً عن الجعل البسيط للجوهر أي أن المطلوب على عكس ما ذكرتم، فأنتم تريدون إرجاع الجعل التأليفي إلى جعل بسيط في العرض وهو يريد إرجاع الجعل التأليفي إلى جعل بسيط في الجوهر أي أن ذلك الواقعي هو الجوهر دون أي مجاز =

س: وهذا لازم القول بوحدة الوجود وحدة تشكيكية .

الأستاذ: طبعاً هذا مرتبط بأصالة الوجود وأساس جميع هذه الأمور أصالة الوجود، وعلينا أن ندرك أن وحدة الوجود هي في كثير من الأحيان عندما تطلق في كلماتهم غير هذه الوحدة التي نقولها للوجود. فهم عادة يقصدون منها نوع وحدة بين الموجودات ويسمّون غالباً وحدة الموجود باسم وحدة الوجود، ووحدة الموجود هي نوع وحدة تنسجم مع أصالة الماهية إذ يمكن القول: إن بين الماهيات نوع وحدة لكن كل مذهب يشرحها بنحو خاص، فالماديون مثلاً يعرّفون المادة ويعتبرونها حقيقة واحدة، وأن هذه الاختلافات سطحية وإلا فالجميع حقيقة واحدة ظهرت بشكل أنواع مختلفة، والاختلافات النوعية عندهم هي نظير الاختلافات الفردية والشخصية التي نقول بها نحن. فهم يقولون بنحو وحدة وإن الحقيقة أمر واحد. وجميع الأمور هي تجليات لها ويسمّون هذه الوحدة باسم وحدة الوجود.

لكن وحدة الوجود التي يقول بها فلاسفتنا فرع أصالة الوجود وهذه هي وحدة الوجود بمعناها الواقعي. وعلى كل حال فالفرض من ذكر هذا المطلب أنه لا شك في ابتناء هذه الأمور على أصالة الوجود ووحدته وحدة تشكيكية المبنية على أصالة الوجود.

تعلق الجعل بالوجود (٢)

براهين تعلق الجعل بالوجود:

قلنا: قد لا يحتاج هذا المطلب - أي تعلق الجعل بالوجود - إلى برهان بعد أن كنا قائلين بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، إذ هذا القول يكفي للقول بتعلق الجعل بالوجود لأن الجعل في الواقع يرجع إلى العلية، والعلة هي التي تهب حقيقة المعلول أي كون المعلول حقيقة مأخوذ من العلة. وهذا يدور مدار تحديد ملاك الحقيقة، هل هو الماهية أم الوجود، فإن كان ملاك الحقيقة في شيء هو الوجود فماذا تعطي العلة حينئذ هل تعطي الماهية؟ إن كان كذلك فالمعلول إذن لم يأخذ الحقيقة من العلة بل إن الأمر الاعتباري لا يقبل الإفاضة، فمن أين إذن أخذ حقيقته؟ هل هي من ذاته ولو كان كذلك لكان واجب الوجود، فإن كانت حقيقته ثابتة له بالذات فماهيته تنتزع من وجوده. إذن فإن أصالة الوجود في الجعل تابعة لأصالة الوجود في التحقق، ولا تقبل مسألة أصالة الوجود في الجعل للطرح بدون مسألة أصالة الوجود في التحقق، أي هذه تنتزع من تلك. نعم ليس من لوازم أصالة الوجود في الجعل أصالة الوجود في التحقق، أي أن مسألة أصالة الوجود في التحقق يمكن طرحها بمعزل عن مسألة أصالة الجعل، وفرض طرح مسألة أصالة الوجود بدون مسألة الجعل هو فقط عندما ننكر العلية. طبعاً هذا مجرد فرض، أما إذا أنكرنا العلية وقلنا بكلام بعض الأشاعرة وجوزنا الترجيح بلا مرجح ووجود الشيء بلا علة، فإنه من وجهة نظر أصالة الوجود يقع البحث حينئذ عن أن هذا الذي

تحقق من دون علة والذي هو ماهية ووجود، فهل الأصالة لوجوده أو الماهية؟ إذن هنا يمكن طرح مسألة أصالة الوجود دون أن يكون هناك ما يسمّى بالجعل ليبحث هل الجعل تعلق بالوجود أم بالماهية. طبعاً من الواضح أن هذا على أساس مسلك لم يقبل به أي فيلسوف.

وعليه فبعد أن قبلنا بأصالة الوجود فلا ضرورة لمزيد بحث عن البرهان لثبت أن الجعل يتعلق بالوجود لا بالماهية، فإن أدلة أصالة الوجود تدل على تعلق الجعل بالوجود، لكن مع ذلك ذكروا أدلة غير أدلة أصالة الوجود. وذكر المصنف هنا ثلاثة أدلة، دليان منهما ليسا قويين بتلك المثابة، وعلى الأقل فإن واحداً منها غير واضح، نعم أصل البيان صحيح لكنه غير واضح، نعم الدليل الثالث الذي ذكره متين جداً لا بد من التمسك به.

الدليل الأول:

وبيتني على أربع مقدمات:

المقدمة الأولى: إن الماهية بما هي هي سواء قبلنا بأصالة الماهية أم بأصالة الوجود، هي أمر اعتباري، غاية الأمر أن القائلين بأصالة الماهية يقولون إنها تصير أصيلة بعد اكتساب الإضافة إلى العلة، وإلا فالماهية من حيث هي ومع غض النظر عن الإضافة وارتباطها بالعلة هي شيء اعتباري حتى عند القائل بأصالة الماهية.

المقدمة الثانية: إن لوازم الماهية من حيث هي أمور اعتبارية أيضاً كالماهية، أي الأمور التي تنتزع من الماهية دون حاجة إلى أن نلاحظ انتساب الماهية إلى علتها. إذن الماهية من حيث هي اعتبارية ولوازم الماهية من حيث هي اعتبارية أيضاً.

المقدمة الثالثة: وهي مقدمة لم يذكرها المصنف لهذا البرهان لكن يجب أن نفرضها، وهي أن الجاعل من سنخ المجمعول إن كان المجمعول ماهية

فالجاعل ماهية وان كان وجوداً فالجاعل وجود. ففي باب العلة والمعلول نطرح هذا السؤال، وهو أن الجعل هل يتعلق بالماهية أو الوجود، أي هل أن الذي يفاض من العلة هو الماهية ومنها ينتزع الوجود، أم هو الوجود وينتزع منه الماهية؟ وفي العلة أيضاً يطرح هذا السؤال: هل أن المفيض هو الوجود أو الماهية؟ أي هل وجود العلة هو الذي يفيض أم ماهية العلة؟ وفي جواب هذا السؤال نقول: إنه إذا اعتبرنا أن المفاض هو الماهية فالمفيض هو الماهية وإذا كان الوجود فالعلة هي الوجود لماذا؟ لأننا ننقل الكلام إلى تلك العلة نفسها إذ العلة - ما عدا واجب الوجود - قد أخذت هويتها من جاعل أيضاً ومن علة، فإما أنها أخذت ماهيتها أو وجودها من علته فما تأخذه من العلة هو الذي يمكن أن تؤثر به في المعلول.

المقدمة الرابعة: وهي أن كل معلول هو لازم لعلته وهذا هو ما نقوله من استحالة انفكاك المعلول عن العلة التامة. كل علة تامة هي ملزوم لمعلولها.

يقول نتيجة هذه المقدمات:

١- الماهية من حيث هي هي أمر اعتباري.

٢- كذلك لوازم الماهية من حيث هي.

٣- إن كان المفاض والمعلول هو الماهية فالمفيض هو ماهية العلة وإن كان المفاض هو الوجود فالمفيض هو وجود العلة.

٤- إن المعلول لازم لعلته التامة.

النتيجة هي أن المفاض إن كان الماهية لازم أن تكون جميع المعلومات أموراً اعتبارية، لأننا قلنا في المقدمة الرابعة إن المعلولات لوازم لعللها، وفي المقدمة الثالثة إنه إن كان المعلول الماهية فالعلة هي أيضاً من سنخ الماهية، وبحكم المقدمة الثانية فإن ماهية العلة من حيث هي كل لوازمها اعتبارية، فالمعلول الذي هو من لوازمها اعتباري. لكن هذا البرهان ضعيف وضعفه من

جهة أن ليست الماهية من حيث هي، هي علة للمعلول بل الماهية بشرط وجودها علة للمعلول، وبالتالي لا يلزم كون المعلول اعتبارياً لأن لازم الماهية الاعتباري ما يكون لازماً للماهية من حيث هي وهذا ليس كذلك.

البرهان الثاني:

وهو أننا نعلم أن كل علة لا يمكنها أن توجد كل معلول ولا يمكنها أن تكون علة لكل معلول، وهو معنى ما يقال من أن العلة توجب معلولاً خاصاً. والمعلول الخاص يمكن صدوره من علة خاصة - وبالطبع هذه السنخية بناء على أصالة الوجود واضحة جداً، فكلاهما من سنخ الوجود، والمعلول مرتبة ضعيفة للعلة وتجل لها. فبناء على أصالة الوجود يكون كل معلول هو في الواقع معلول تلك العلة لكنه في مرتبة أدنى هي مظهر لها - يقول المصنف إذا تعلق الجعل بالماهية فاللازم عدم السنخية بين واجب الوجود وبين المعلول الأول، لأن الجميع يقر بأن ذات واجب الوجود وجود محض، فإذا قلت إن الجعل تعلق بالماهية فالصادر الأول الذي يصدر منه يفيض ماهيته، أي يصدر من الوجود المحض الماهية المحض، وأي سنخية هي بين الوجود والماهية.

وهذا البرهان صحيح لكنه فعلاً برهان غير واضح، لأنه مبني على القبول بواجب الوجود مسبقاً - وهو ما لم نشبته إلى الآن - وعلى إثبات أن واجب الوجود وجود محض - وهذا وإن أشير إليه في المقدمة^(١) لكن إثباته يأتي فيما بعد - . إضافة إلى وجود أفراد التزموا بأن لواجب الوجود ماهية أيضاً لكن قالوا إنها مجهولة الكنه، فالبرهان بناء على رأيهم غير صحيح. نعم نحن نستطيع أن نذكر البرهان بغير النحو الذي ذكره المصنف، يكون أفضل ولا يختص بذات

(١) المقصود من المقدمة أوائل كتاب شرح المنظومة حيث خصص المصنف فصلاً في أن الحق المتعال وجود محض وقال: «والحق ماهيته إنته» لكن هذا البحث يبحث بالتفصيل في الإلهيات بالمعنى الأخص.

واجب الوجود والصادر الأول ويجري في جميع العلل والمعلولات .

التقرير الآخر للبرهان الثاني:

البيان الأفضل الأكثر استحكاماً هو أن لدينا بين العلة والمعلولات علة ذات ماهية ومعلول ذات ماهية أخرى ، العلة من سنخ الجوهر والمعلول من العرض ، ونحن نعلم أن الماهيات متباينات بالذات ، ولذا يقولون : البيئونة بين الماهيات بيئونة عزلية بل لازم الماهية هو ذلك . فما عدا افراد النوع الواحد المتحددين في الماهية واختلافهم في الجهات الشخصية ، فإن كل ماهية تختلف وتباين الماهية الأخرى بالذات ، بل في بعض الموارد ليس هناك أي وجه مشترك بينهما مثل الجوهر والعرض ، وفي بعض الموارد بينها جهة اشتراك وجهة اختلاف . ثم نقول بناء على تعلق الجعل بالماهية فإن أصل السنخية بين العلة والمعلول يتزلزل - لأن الماهيات متباينات بالذات ولا يمكن أن يكون بين الأمور المتباينة بالذات سنخية - والحال أنه لا بد من مثل هذه السنخية .

والقدر المتيقن من مورد جريان هذا البرهان هو حيثما لا يكون بين الماهيتين أية جهة اشتراك كأن تكون إحداهما جوهرأ والأخرى عرضاً ، أما إذا فرضنا العلة والمعلول فردين لنوع واحد فإن البرهان حينئذ لا يجري ، لكن لدينا علل ومعلولات ليست من نوع واحد بل العلة من نوع والمعلول من نوع آخر ، فالبرهان حينئذ يجري . وهذا البيان أفضل مما ذكره المصنّف للبرهان حيث لاحظ ذات واجب الوجود والصادر الأول . والبرهان الذي ذكرناه أفضل وأكثر استحكاماً .

البرهان الثالث:

وهو الذي عبر عنه المصنّف بقوله :

مثل انسلاب كونها مرتبطة وذات مجعول به مشترطة

وهو برهان على أساس أصل أسسه صدر المتألهين في العلاقة بين العلة

والمعلول، ومن فتوحاته الفلسفية، وهو ذو قيمة عليا مع الالتفات إلى الإشكالات التي طرحناها في الدرس السابق وبقيت أجوبتها، ونحن أولاً نذكر بيانه ثم نذكر بياننا في هذا المجال وبعد ذلك نبحث في الشبهات والإشكالات.

بيان صدر المثاليين:

والبيان الذي يذكره هو بيان كانت الفلسفة بنحو ما ضده، وكانت بينهما حرب على مدى قرون وإذ بهما يتآلفان، وهي مسألة العرفان، فالعارف يشرح الوجود بالتجلي لا بالعلية والمعلولية والحكيم يفسره على أساس العلية والمعلولية، وهو يثبت بالبرهان الفلسفي أن ما هو علة يرجع في معناه الواقعي إلى التجلي. . أي أن ما يذكره الفلاسفة في العلية يرجع إلى كلام العرفاء. وأما بيان المطلب^(١) فهو: إن كان في العالم علية وإن كان هناك تأثير وجودي وإن كان هناك شيء مديون في وجوده إلى آخر - وبالتأكيد يوجد مثل هذا الشيء - فهو عبارة عن أن المعلول مرتبط بالعلة، للمعلول إضافة إلى علته، لكن لا بمعنى أنه ذات ذو رابطة أي أن هويته وواقعته شيء واحد، وإضافته إلى العلة وربطه مع العلة شيء آخر، بل هو بتمام وجوده وتمام ذاته عين الارتباط بالعلة وعين التعلق بالعلة، لا أن المعلول ذات لها التعلق ويكون تعلقها غير ذاتها، والمعلول ذات هي عين الإضافة إلى العلة، (وهذه الإضافة هي غير الإضافة التي نعرفها في باب المقولات والتي تعتبر إحدى المقولات الأرسطية)^(٢)، وذلك لأنه - حسب ما ذكره - إذا فرضنا أن للمعلول ذاتاً

(١) ذكرنا في مورد آخر هذا المطلب ببيان لعله يختلف بمقدار ما عن البيان الذي ذكرناه هنا، راجع الدرس الثالث من بحث مناط الصدق والكذب في القضايا وبحث امتناع إعادة المعدوم من هذا الكتاب.

(٢) ولذا، وحتى تميز هاتان الإضافتان عن بعضهما سمّوا تلك الإضافة بالإضافة المقولية وهذه بالإضافة الإشراقية أي الإضافة التي هي عين إشراق العلة.

ورابطة حيثية يلزم أن تكون تلك الحيثية مستقلة عن العلة، والحال أن المعلول هو بتمام ذاته وهويته مرتبط بالعلة فالارتباط والمرتب هنا هما شيء واحد، الإضافة والمضاف شيء واحد.

بيان الأستاذ الشهيد:

البيان^(١) الذي ذكرناه سابقاً حول العلة والمعلول وإعطاء العلة الوجود للمعلول، يؤديه بشكل كبير ما ذكره صدر المتألهين هنا. ونحن عندما نقول العلة توجد المعلول أي تعطيه الوجود، وفي البداية يتخيل الذهن بسبب أن الألفاظ والمعاني قد أخذت من الروابط والأمور المادية العادية، أن معنى إعطاء العلة الوجود للمعلول أنه مثل إعطاء الشيء الفلاني للشخص الفلاني، فكما أننا إذا قلنا «ألف» أعطى الشيء الفلاني لـ «ب» ونقول مثلاً زيد أعطى مالاً إلى عمرو، فهنا على الأقل يتصور أربعة أمور: مُعطي (اسم فاعل) مُعطى (اسم مفعول) معطى إليه وإعطاء - والمعطي هنا هو زيد والمعطى هو المال والمعطى إليه هو عمرو والإعطاء وهو أيضاً أمر آخر مستقل عن جميع هذه الأمور وهو ذلك العمل الذي يقوم به زيد بأن يدخل يده في جيبه وينقل المال إلى عمرو - يتخيل الذهن أن الأمر مثله وفي العلية إعطاء الوجود للمعلول، والحال أنه ليس لدينا في باب العلية إلا أن نعبر بهذا النحو ونقول: العلة تعطي المعلول الوجود، وهذا معنى: العلة توجد المعلول. لنأت الآن لنحلل بالدقة الفلسفية لنرى ما هي حقيقة الأمر. نلاحظ أولاً المعطى (اسم مفعول) والمعطى إليه، هل معنى أن العلة تعطي الوجود للمعلول أم أن للمعلول (مثلاً ب) هوية وللوجود هوية أيضاً، ثم تعطي العلة الوجود للمعلول؟ إن كان الأمر كذلك يلزم أن يكون للمعلول هوية قبل أن يُعطى

(١) راجع بحث امتناع إعادة المعدوم، وبحث الجعل من كتاب شرح مختصر للمنظومة، وهوامش المقالة الثامنة من «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي».

الوجود، وهذا يعني أنه في الأساس له وجود، فالوجود لا يمكن أن يكون غير الموجود أي لا يمكن أن يكون لذلك الشيء الذي يأخذ الوجود هوية بغض النظر عن الوجود، بل إن هويته تتحقق بالمعطى فالمعطى والمعطى له هنا شيء واحد. ولنلاحظ الآن الإعطاء والمعطى (اسم مفعول) هل للمعطى مع قطع النظر عن الإعطاء هوية؟ أي هل أنه قبل أن تعطي العلة الوجود للمعلول كان وجود المعلول موضوعاً في مكان فتأتي العلة وتأخذ هذا الوجود وتعطيه للمعلول؟ إن كان الأمر كذلك فما هي الحاجة حتى تعطيه العلة الوجود؟ ولكن الأمر ليس كذلك فالإعطاء هنا هو أيضاً عين المعطى أي الإيجاد عين الوجود. فالمعطى والمعطى إلية والإعطاء أمر واحد أي أن الإيجاد عين الوجود والوجود عين الموجود، وبالتالي ليس لدينا إلا أمران: مُعطي (اسم فاعل) وإعطاء يعني مُوجد وإيجاد. وهذا الإيجاد هو باعتبار إيجاد وباعتبار آخر وجود وباعتبار ثالث موجود. فباعتبار نسبته إلى العلة نقول «إيجاد العلة»، وباعتبار أننا نلاحظه بما هو هو نقول «موجود»، وباعتبار تحليل الذهن وأن الموجود أخذ شيئاً من العلة نقول «وجود»، وإلا ففي الواقع هذه الثلاث ليست أكثر من شيء واحد، وليس ذلك إلا تحليل وتكثير قام به الذهن، أي أننا إذا حللنا هذه الكثرة في أفكارنا نجد أنها ترجع إلى شيء واحد. بل هذا هو معنى الفلسفة فإنها تثبت بالتحليل والبرهان القطعي واليقيني. إن الكثرة ترجع إلى الوحدة والوحدة ترجع إلى الكثرة، فنحن نلاحظ إذن أن هذه الكثرات التي تخيلناها في بادئ الأمر هي سراب والإيجاد عين الوجود.

وبهذا البيان يصبح كلام الملا صدرا واضح جداً. فإننا إذا عرفنا أن الوجود الذي تعطيه العلة هو عين الإيجاد، يتضح أن هوية المعلول وعلاقته بالمعلول التي هي الإيجاد - نفس فعل الإيجاد - هما أمر واحد، لكن حيث تنسبون الإيجاد إلى العلة تتصورون أن الإيجاد هو نسبة بين الموجد

والوجود، لكن رأيتم أنه حتى الإيجاد والوجود هما أمر واحد، فالنسبة هنا ليست كالنسبة بين الأب وابنه مثلاً بل هوية المعلول عين نسبتته إلى العلة. فالتحقيق في حقيقة العلية يوصلنا إلى أن واقعية المعلول عين الارتباط بالعلة وليس له ذات غير الارتباط بالعلة، إلا أن هذا ينسجم مع نظرية تعلق الجعل بالوجود. أما على القول بالماهية فهو غير متصور لأن ذات الماهية هي نفسها أي ذلك الجنس والفصل وأي شيء آخر فهو زائد على ذات الماهية، فإذا لاحظتم الإضافة إلى العلة ستكون زائدة على ذات الماهية، أما الوجود فهو حقيقة ليس لها أي ذاتية غير هذه الإضافة والتعلق. فليس للوجود ماهية في نفسه بل ماهيته هي تلك الكثرة التي تنتزع فيما بعد وتسمى الماهية. وعليه فإذا تعلق الجعل بالوجود فيصح القول إن المعلول هو عين الارتباط بالعلة لا أنه ذات لها الارتباط، أما إذا تعلق الجعل بالماهية فيلزم أن يكون المعلول ذاتاً بينه وبين العلة إضافة مغايرة للذات، وهذا لا يتلاءم مع العلية.

هذا هو البرهان الثالث - وقد ذكرناه بشكل موجز جداً - مع توضيح من بيان صدر المتألهين من جهة وبياننا من جهة أخرى.

شبهة الفخر الرازي:

مطلب آخر أشرنا له في الدرس السابق وهنا يجب أن نبحث فيه وهو شبهة الفخر الرازي المعروفة. قلنا إنه طرحت من قبل الفخر الرازي شبهة قوية جداً في عصر الإسلام، ولعلها في عصر اليونان أيضاً قد طرحت بنحو ما، كما أنها ذكرت في العصور الجديدة وهي انكار العلية من جهة فلسفية، لأن العلة هي التي تعطي الوجود للمعلول والمعلول مديون في وجوده إليها. يقولون: العلة إما أنها توجد الموجود أو أنها توجد المعدوم ولا يخلو الأمر منهما. فإن كانت توجد المعلول المعدوم يلزم اجتماع النقيضين، إذ هذا يعني أن الشيء في حال كونه معدوماً يكون موجوداً أيضاً، وهذا اجتماع النقيضين، وإن كانت توجد الموجود فهذا تحصيل الحاصل وهو محال إذ إن الشيء إذا

كان عنده شيء فإنه لا يمكن أن يكون عنده الشيء مرة أخرى، إلا على نحو التكرار والتكرار تارة يكون ممكناً وأخرى يكون غير ممكن، وفي الوجود التكرار غير ممكن وعليه أصل العلية غير صحيح.

قلنا: جواب هذه الشبهة أن العلة لا توجد المعدوم ولا توجد الموجود، لأن إيجاد المعدوم يكون بالجعل التأليفي أي أن العلة تغير المعدوم وتعطي المعدوم حالة، تتصرف في المعدوم وتخرجه من حالة العدم إلى حالة الوجود، مثلما أنها تخرج الجسم من حالة البياض إلى حالة السواد، فالجعل لا يتعلق بالمعدوم من حيث هو معدوم والعلة لا توجد المعدوم فهذا يصير جعلاً تأليفاً، كما أن إيجاد الموجود يكون بالجعل التأليفي وهذا ما لا تفعله العلة. فماذا تفعل العلة إذن؟ العلة تجعل الوجود بالجعل البسيط، ومعنى جعل الوجود أن العلة تعطي الوجود للمعلول لكن الوجود هو عين الإيجاد لا أن هناك موجوداً وهذا الإيجاد يتعلق به، العلية تعني الإيجاد والإيجاد يعني أن هذا الوجود هو عين الإضافة والارتباط بالعلة. إذن لا الموجود صار موجوداً بالجعل التأليفي، ولا المعدوم صار موجوداً بالجعل التأليفي أي ليس أن العلة تجعل المعدوم موجوداً ولا أنها تجعل الوجود موجوداً، مثل أن يكون الشيء شيئاً بل هي تجعل الشيء بالجعل البسيط والذي تجعله هو الوجود لا الماهية.

وبناءً عليه فإن الإشكال مبني على الجعل التأليفي: والحال أن الجعل بسيط والإيجاد هو بنحو الجعل البسيط وبالتالي فقد اجتث الإشكال من أصله خصوصاً بناءً على القول بتعلق الجعل بالوجود لا بالماهية^(١).

(١) س: ألا يتني إشكال الفخر الرازي على أصالة الماهية؟

الأستاذ: لا، لا ربط له بهذه الجهة.

س: فإننا إذا حللنا كلامه إذ يقول مثلاً: «العلة توجد المعدوم» نرى أن شيئاً قد لوحظ وهو لا وجود له لكن لوحظ له أيضاً نوع تقرر وثبت وهذا لا يمكن إلا على القول بأصالة الماهية. =

الأستاذ: نعم، تريدون القول: إن هذا الإشكال مبني على أصالة الماهية. يقول: إن الماهية التي تريدون إيجادها إما ماهية المعدوم وهذا لازمه اجتماع النقيضين وإما ماهية الموجود وهذا تحصيل الحاصل.

س: نعم.

الأستاذ: هذا صحيح، فإن فكر الفخر الرازي بني على هذا الأساس، لكن لا بد أن نذكر أيضاً أن ذلك لا يعني أن القائل بأصالة الماهية لا يستطيع الجواب بل إنهم إلى حد ما أجابوا عن هذا الإشكال وقالوا له: إن منشأ اشتباهك أنك تخيلت أن ماهية المعدوم هي التي ستوجد وأن العلة تجعل هذه الماهية التي هي معدومة موجودة مع أن ماهية المعدوم ليست شيئاً أصلاً، ولا مطرح لهذا الكلام بالنسبة للعدم بل العدم انتزاع ذهني، فالعلة تجعل الماهية نفسها وتقضي ذات الماهية فقبل الإفاضة ينتزع منها المعدومية وبعدها ينتزع منها الموجودة، فالمعدوم صار موجوداً أمر صحيح بمعنى أن شيئاً كان معدوماً وهو الآن موجود لا بمعنى أن المعدوم تبدل إلى موجود إذ ما لم يكن الشيء موجوداً يتبدل إلى شيء آخر، فعلينا إذن فرض أن المعدوم كان موجوداً أولاً حتى نعتبر له بدلاً من العدم إلى الوجود، والقول بأن للعدم تقرأ وواقعية ليس إلا خيالاً ذهنياً وكلاماً شاعرياً فهو قد يكون ذا قيمة من جهة شعرية لكن لا قيمة له من جهة فلسفية وحافظ يقول:

سلكنا إلى منزل العشق ومن حد العدم إلى إقليم الوجود سرنا كل هذا الطريق (*). وهو كلام شاعري جميل. لكن هل أن الأمر كذلك واقعاً وأن للعدم حداً وهناك إقليماً للعدم وهنا إقليماً للوجود ونحن نأتي من إقليم العدم إلى إقليم الوجود؟ طبعاً ليس كذلك إذ لا وجود لغير الوجود وإقليم الوجود، والعدم خيال عندنا يفرضه الذهن... (**).

(*) رهرو منزل عشقيم وزسرحد عدم ثابه إقليم وجود إيهنمه راه آمده ايم (***)
(**) وهنا كلام في الشعر وبعض الأشعار لم نذكرها. (الترجم).

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المعقولات الثانية (١)	٥
المعقولات الأولية	٥
المعقولات الثانية	٨
المعقولات الثانية المنطقية	٨
المعقولات الثانية الفلسفية	١٠
إشارة إلى مسألة المعرفة وأهمية المعقولات الثانية	١٣
إشارة إلى نظرية كانت في المعرفة	١٤
إشارة إلى رأي هيغل في المعرفة	١٦
نقد نظرية المادية الديالكتيكية	١٨
المعقولات الثانية (٢)	٢١
تذكير	٢١
المعقولات الثانية المنطقية	٢٢
المعقولات الثانية الفلسفية	٢٢

٢٤	مشكلة المعرفة
٢٤	حل مشكلة المعرفة
٣٠	حل مسألة المعرفة بناءً على رأي الفلاسفة الإسلاميين
٣١	المعقولات الفلسفية الثانية
٣٤	هل يمكن استخراج الفلسفة من العلم
٣٥	عود إلى أصل البحث
٣٦	تعبير الحكماء في مورد المعقولات الأولية والثانية
٣٨	المعقولات الثانية (٣)
٣٨	بيان المصنف في المعقولات الثانية
	بيان المصنف في تطبيق كل من هذه المعقولات على قسم من أقسام
٣٩	القضايا الثلاث
٤٢	إشكال على بيان المصنف
٤٣	الوجود المحمولي والوجود الرابط
	إصطلاحا العروض والانصاف وعلاقتها بالوجود المحمولي والوجود
٤٥	الرابط
٤٦	النتيجة
٤٧	تممة الإشكالات الواردة على المصنف
٤٩	الشيئية والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية
٤٩	المثال الأول: الشيئية
٥١	المثال الثاني: الوحدة والكثرة
٥٣	انقسام الوجود إلى المطلق والمقيد

انقسام الوجود والعدم إلى المطلق والمقيد أو انقسام الإطلاق والتقييد إلى الوجود والعدم	٥٤
مفهوم الوجود والعدم مطلق ومقيد في عالم التصور	٥٥
مفهوم الوجود والعدم المطلقين والمقيدتين في باب التصديق	٥٦
١ - الوجود المطلق والوجود المقيد	٥٦
٢ - العدم المطلق والعدم المقيد	٥٦
خلاصة البحث	٥٨
انقسام حقيقة الوجود إلى مطلقة ومقيدة	٥٩
تبصرة، وجود مطلق بشرط لا، وجود مطلق لا بشرط	٦٠
اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي	٦١
الأحكام السلبية للوجود	٦٣
الأحكام السلبية للوجود	٦٤
١ - الوجود لا جوهر ولا عرض	٦٤
٢ - الوجود لا ضد له ولا مثل	٦٦
٣ - الوجود لا جزء له ولا كل	٦٦
كلام المصنف في الأحكام السلبية للوجود	٦٧
برهان المصنف على عدم الجزء للوجود	٦٩
المقدمة الأولى: التركيب الحقيقي واعتباري	٦٩
المقدمة الثانية: التركيب الحقيقي عقلي وخارجي	٧٠
المقدمة الثالثة: التركيب الخارجي مقداري وغير مقداري	٧١
توضيح برهان المصنف على أن الوجود لا جزء له	٧٢

٧٧ منشأ كثرة الوجود
٧٧ وحدة الوجود وكثرة الوجود
٧٨ وحدة الوجود العرفانية ووحدة الوجود التشكيكية
٧٩ الكثرة طولية وعرضية
٧٩ ١ - كثرة تتبع الموضوع أي الماهيات
٨٠ ٢ - نوع آخر من الكثرة: الكثرة الطولية
٨١ التكثر مساوٍ للتمايز
٨٢ أنتقاء التمايز والتكثر
٨٣ ١ - تمايز بتمام الذات
٨٣ ٢ - تمايز ببعض الذات
٨٣ ٣ - التمايز بالعوارض
٨٥ ٤ - تمايز بالنقص والكمال (التمايز التشكيكي)
٨٦ ١ - مثال النور
٨٧ ٢ - مثال الحركة
٨٨ لا تشكيلك في الماهيات
٨٩ سُكّال
٩٠ الجواب
٩٢ مساواة الوجود والثبوت والشئبية
٩٤ هل هذا البحث لفظي
٩٤ بطلان نظرية النفي والثبوت بديهي
٩٥ سبب قول المتكلمين بهذه النظرية

- ٩٨ نظرية الحال أو الواسطة بين الوجود والعدم
- ٩٨ بطلان نظرية الحال
- ٩٩ نكتة
- ١٠٠..... الشبهة الأولى
- ١٠٠..... جواب نقضي
- ١٠١..... الحل
- ١٠٣..... الشبهة الثانية
- ١٠٤..... جواب الشبهة الثانية
- ١٠٤..... الجواب الأول
- ١٠٨..... مساواة الوجود والثبوت والشيئية (٢)
- ١٠٨..... الشبهة الثانية
- ١٠٩..... الجواب الأول: جواب نقضي
- ١٠٩..... الجواب الثاني: بالحل
- ١١٠..... تحليل مفهوم المشتق
- ١١١..... المقصود من اعتبار البشرط لا واللابشرط في باب المشتق
- ١١٣..... مثال آية الله البروجردي في تبين اعتبار اللابشرط والبشرط لا
- ١١٦..... بيان آخر في الجواب عن هذه الشبهة وهو الجواب الثالث
- ١٢٣..... عدم التمايز والعلية في الأعدام
- ١٢٣..... ١ - عدم التمايز في الأعدام
- ١٢٥..... ٢ - عدم العلية في الأعدام
- ١٣١..... امتناع إعادة المعدوم (١)

- ١٣١..... منشأ هذا البحث
- ١٣٣..... براهين امتناع إعادة المعدوم
- ١٣٥..... البرهان الثاني
- ١٣٦..... وحدة الوجود مع الإيجاد
- ١٣٨..... عود إلى أصل البحث
- ١٤٣..... امتناع إعادة المعدوم (٢)
- ١٤٣..... براهين امتناع إعادة المعدوم
- ١٤٦..... بيان آخر مبني على نظرة العرفاء في باب امتناع إعادة المعدوم
- ١٥١..... البرهان الثالث
- ١٥١..... والقاتل بإعادة المعدوم لا يلتزم بأي منها
- ١٥٣..... البرهان الرابع
- ١٥٤..... عدم ارتباط مسألة إعادة المعدوم مع مسألة المعاد
- ١٦٢..... شبهة المعدوم المطلق (١)
- ١٦٥..... مثال آخر
- ١٦٦..... جواب شبهة المعدوم المطلق
- ١٦٧..... جواب القدماء من الفلاسفة الإسلاميين
- ١٦٨..... حل الشبهة على رأي الملا صدرا والحكيم السبزواري
- ١٧٤..... شبهة المعدوم المطلق (٢)
- ١٧٤..... المنشأ التاريخي
- ١٧٥..... تعميم الشبهة إلى موارد آخر
- ١٧٦..... ١ - المثال أو الإشكال الأول

- ١٧٧..... ٢ - المثال أو الإشكال الثاني
- ١٧٨..... ٣ - المثال أو الإشكال الثالث
- ١٧٩..... ٤ - المثال أو الإشكال الرابع
- ١٨٠..... جواب الإشكالات
- ١٨٠..... ١ - جواب الإشكال الأول
- ١٨٠..... ٢ - جواب الإشكال الثاني
- ١٨١..... مثال الجزئي والكلّي
- ١٨٤..... ٣ - جواب الإشكال الثالث
- ١٨٤..... ٤ - جواب الإشكال الرابع
- ١٨٥..... نكتة: القضايا البتية والقضايا غير البتية
- ١٨٧..... القضية البتية وغير البتية
- ١٩٠..... شبهة المعدوم المطلق (٣)
- ١٩٠..... تذكير
- ١٩٠..... شبهة المجهول المطلق وحلّها
- ٢٠١..... مناط الصدق في القضايا
- ٢٠١..... الصدق والكذب أو الحقيقة والخطأ
- ٢٠٢..... تعريف الحقيقة
- ٢٠٢..... تعريف الحقيقة عند القدماء
- ٢٠٤..... تعريف الحقيقة عند العلماء الجدد
- ٢٠٨..... مناط الصدق في القضايا (٢)
- ٢٠٨..... تفصيل الإشكال في القضايا الثلاث

٢٠٨.....	القضية الخارجية
٢٠٩.....	القضية الحقيقية
٢١٣.....	القضية الذهنية
٢١٥.....	جواب الإشكالات في مورد القضايا الثلاث
	تحقيق في القضايا الخارجية والحقيقة ونقد تعريف المصنّف للقضايا
٢١٥.....	الخارجية
٢١٨.....	جواب الإشكال في مورد القضية الذهنية
٢١٨.....	الأمر الذهني أمر قياسي
٢٢٤.....	مناط الصدق في القضايا(٣)
٢٢٤.....	تذكير
٢٢٤.....	ملاك الصدق في القضية الذهنية
٢٢٧.....	ملاك الصدق في القضايا الخارجية والحقيقية
٢٢٩.....	المثال الآخر
٢٣٤.....	تعريف المصنّف لـ«نفس الأمر»
٢٣١.....	معنى كلمة «نفس الأمر»
٢٣٨.....	تعلق الجعل بالوجود(١)
٢٣٨.....	تاريخ بحث الجعل
٢٣٩.....	طرح مسألة الجعل
٢٤١.....	الجعل البسيط والجعل التأليفي
٢٤٢.....	الوجود النفسي والوجود الرابط
٢٤٥.....	ملاك الاحتياج إلى الجعل

- ٢٤٧..... شبهة أو مغالطة الفخر الرازي
- ٢٥٢..... تعلق الجعل بالوجود (٢)
- ٢٥٢..... براهين تعلق الجعل بالوجود
- ٢٥٣..... الدليل الأول
- ٢٥٥..... البرهان الثاني
- ٢٢٥..... التقرير الآخر للبرهان الثاني
- ٢٥٦..... البرهان الثالث
- ٢٥٧..... بيان صدر المتألهين
- ٢٥٨..... بيان الأستاذ الشهيد
- ٢٦٠..... شبهة الفخر الرازي