

الشيخ محمد بن محمد بن طه
دروس فلسفية

في

شرح المنصوميات

ترجمة

الشيخ مالك مصطفى وهبي العامري

المجلد الثاني

دار الفقه الإسلامي
للطباعة والنشر والتوزيع



دُرُوسٌ فِي فِلسَفيَّة

فِي

شَرَحِ الْمَنظُومَةِ



دُرُوسٌ فِي فَلَاسِفِيَّةِ

فِي

شَرْحِ الْمَظْمُونِ

الشيخ مالك مصطفى وهبى العامي

الجزء الثالث

دار النشر

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>



المواد الثلاث وأقسام الوجود

إن الوجود رابط و رابطي ثمت نفسي فهاك واضبط
لأنه في نفسه أولى وما في نفسه إما لنفسه سما
أو غيره والحق نحو أيسه في نفسه لنفسه بنفسه
هذا شروع في بحث المواد الثلاث - الوجود والإمكان والامتناع -
وأولاً يجب أن نرى أي اصطلاح هو اصطلاح «المواد الثلاث» وما معناه .

اصطلاح المادة والجهة:

المادة في اصطلاح الفلاسفة تستعمل عادة مقابل الصورة، لكن اصطلاح
المادة هنا هو اصطلاح منطقي خاص لا ربط له مع اصطلاح المادة في
الفلسفة التي تُبحث في مسألة ماهية الجسم وهوية الجسم حيث يقال الجسم
مركب من مادة وصورة . فلا ربط بين الاصطلاحين إلا باللفظ فلا ينبغي إذن
الخلط بينهما .

والمنطقيون يعتبرون أنه في كل قضية مهما كانت هذه القضية وما دام
هناك موضوع ومحمول ونسبة فإن هذه النسبة لا تخرج في الواقع ونفس الأمر
عن ثلاث كفيات ولا بد أن تكون النسبة هي إحدى هذه الثلاث :

فالنسبة في مثل «ألف هي ب» مهما كانت ألف ومهما كانت ب هي على
أحد أنحاء ثلاثة :

١ - أن تكون ألف هي ب بالضرورة .

٢ - أن تكون ألف هي ب بالإمكان .

٣ - أن تكون ألف هي ب وبالامتناع هي ب .

وهذا التقسيم هو حسب طريقة القدماء إذ اعتبروا الامتناع كيفية لـ «ألف هي ب»^(١) . ففي رأي القدماء كل نسبة بين شيئين هي إما نسبة الضرورة أو الإمكان أو الامتناع - والامتناع يكون في صف الضرورة والإمكان - وهذا له اعتباران :

(١) - فتارة تلاحظ هذه الكيفيات باعتبار الواقع ونفس الأمر ونقول كل نسبة هي في الواقع ونفس الأمر مكيفة بإحدى هذه الكيفيات الثلاث ، واسم هذه الكيفيات «مواد» .

(٢) - وأخرى نلاحظ هذه الكيفيات من جهة الصور الموجودة في الذهن - والمنطق يركز أكثر على جهة معقوليتها - وتسمى حينئذ بالجهات .

فالجهة هي المادة والمادة هي الجهة ، فهي جهة من حيث كونها في الذهن ، وهي مادة من حيث كونها في الواقع وإلا فليس هناك شيان مادة وجهة .

(١) لكن متأخري المنطقيين رأوا لاعتبارات أن هذا التقسيم ليس صحيحاً لأن ألفاً إن كانت ب بالامتناع فهذا يعني أن ألفاً ليست ب لا أن ألف هي ب بالامتناع ، ولذا نرى عدم ذكر هذا التقسيم في المنطق المتأخر وأبدلوه . لكن روح كلامهم يرجع إلى أن ألفاً هي ب إما بالضرورة أو بالإمكان أو بالوجود - وسموا القضية التي نسبتها بالوجود بالمطلقة العامة - . فالقضايا إما ضرورية أو ممكنة أو وجودية - طبعاً القضايا الدائمة ليست مستقلة بل إما أن تكون من القضايا الضرورية أو القضايا الممكنة . لكن هذا التقسيم غير صحيح أيضاً لأن القضية الوجودية ليست قسيماً للقضية الضرورية والقضية الممكنة . ولترك الآن الجواب عن هذا إلى ما بعد . وإذا تذكرنا ولم ننسَ سنبحث في بحث المواد الثلاث نظرية شيخ الإشراق القائلة برجوع جميع القضايا إلى قضايا ضرورية ، أي سنبحث في هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أقوال شيخ الإشراق وما ذكره في كتبه ، لنرى ماذا قال شيخ الإشراق وهل جاء بجديد أم لا؟ ولماذا لم يعن المتأخرون بكلام شيخ الإشراق؟ لترك هذا إلى ما بعد .

بحث المواد الثلاث منطقي أو فلسفي؟

يجب أن نذكر هنا توضيحاً مختصراً، هو أننا نعلم أن بحث المواد الثلاث مطروح في المنطق والفلسفة فالمنطقيون يبحثون في باب القضايا حول تقسيم القضايا إلى قضايا موجّهة وقضايا غير موجّهة وهناك يذكرون أقسام الضرورات والممكنات. كما أن الفلاسفة يبحثون في مباحث الأمور العامة عن بحث المواد، والمسألة الواحدة لا يمكن أن تكون في آن واحد فلسفية ومنطقية، إذن لا بد من أن يكون ذلك باعتبارين، فالمناطقة ينظرون إلى القضية من حيث هي أمر معقول، فهم يبحثون من جهة أن كل قضية هي في الواقع ونفس الأمر ذات إحدى هذه الجهات، وهو بحث لا اختصاص له بكون المحمول هو الوجود أو غير الوجود، وعندما يقال - هناك - النسبة بين الموضوع والمحمول هي الوجود أو الإمكان أو الامتناع لا يختص الحديث بالوجود بل يشمل كل القضايا سواء كانت قضايا فلسفية أم طبيعية أم رياضية أم قضايا أي علم من العلوم - إذا كانت العلوم حقيقية وغير اعتبارية - فالمطلب يشمل كل الموارد.

أما الفلاسفة فهم على العكس من ذلك ونظرهم إلى خصوص الوجود. ففي مباحث الوجود والعدم - ومباحث العدم تطرح بتبع مباحث الوجود - يبحثون في جملة أحكام تتعلق بالوجود والعدم ومنها أحكام الوجوب والإمكان والامتناع، ولعله يأتي البحث في هذه المنظومة، في أن جميع هذه الضرورات تنشأ من الوجود وجميع الامتناعات ترجع إلى العدم وجميع الإمكانيات ترجع إلى الماهية. ومباحث الماهية ومباحث العدم هي بالطبع من مباحث الوجود، إذن بحث الوجوب والإمكان والامتناع من مباحث الوجود وهم يلاحظون هذا الأمر.

أقسام الوجود:

رأى المصنّف - تبعاً للآخرين - أن من اللازم ذكر مطلب في مقدمة بحث المواد الثلاث - وجوب، إمكان، امتناع -، وهو تقسيم الوجود إلى وجود رابط ورابطي ونفسي ثم قسّم الوجود النفسي إلى أقسام، فقال: «إن الوجود رابط ورابطي ثم نفسي» فبين في هذا الشعر أن الوجود على أقسام ثلاثة إما رابط أو رابطي أو نفسي، وهذا الذي ذكره أولاً، تقسيم إلى ثلاثة أقسام في عرض واحد، مثلما نقول الكلمة اسم وفعل وحرف، ثم يذكر في الأبيات اللاحقة توضيحاً ليرفع الإبهام والإيهام إن وجداً، ثم قال: الوجود على قسمين: إما وجود في نفسه أو وجود لا في نفسه، فما المقصود من في نفسه، ولا في نفسه؟

وجود في نفسه، وجود لا في نفسه:

وهذان الوجودان هما اللذان يعبر عنهما في العلوم الأدبية بالمعنى الاسمي والمعنى الحرفي، فإن من أهم التقسيمات تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، وأيضاً تقسيم المعاني إلى اسمية وحرفية، فإن المعنى الذي يوجد في الذهن تارة يكون مستقلاً في المفهومية أي يمكن تصوره مستقلاً عن سائر المفاهيم ولا يحتاج في تصوره إلى شيء آخر بحيث إن لم يوجد هذا الشيء الآخر لا مجال يبقى لتصوره. فهذا هو المعنى الاسمي وكل الأسماء هي من هذا القبيل فإذا ذكر اسم زيد يأتي إلى الذهن مفهوم وصورة مستقلة في المفهومية غير محتاجة إلى شيء آخر. وتعبير الفلاسفة «في نفسه» قد أخذوه من الأدباء الذين يقولون: الاسم ما دل على معنى في نفسه ومعنى «في نفسه» أنه مستقل في المفهومية. وتارة أخرى لا يكون للمفهوم استقلال في المفهومية وجميع الحروف هي من هذا القبيل، ولذا عرّفوا الحرف بأنه «ما دل على معنى لا في نفسه» أو بأنه «ما دل على معنى في غيره» فمعنى الحرف لا يأتي إلى الذهن مستقلاً عن غيره ولا يمكن تصوره إلا في ضمن معينين

آخرين ما لم يكونا لا مجال لتصور معنى الحرف . ودور الحروف عظيم
وواسع في تعقل الإنسان ثم في تكلم الإنسان ، وإذا لم يستطع الإنسان تعقل
المعاني الحرفية ولم يستطع أن يتصورها فلن يستطيع التفكير ، ولكان كل
تفكير الإنسان عبارة عن سلسلة معانٍ منفصلة لا ربط بينها دون أن يركب منها
أي معنى ولصار ذهن الإنسان كمرآة تمر أمامها المعاني وتتجاوزها . واشتباه
الذين اعتبروا أن 'تفكير عبارة عن تداعي معانٍ، هو في غفلتهم عن الدور
العظيم والواسع للمعاني الحرفية إذ تخيلوا أن التفكير هو فقط عبارة عن
تصورات تتلاحق في ذهن الإنسان والحال أنه ليس كذلك . ولنذكر لذلك
مثالاً ، وهو ما يمثل به الأدباء أيضاً :

وهو التمثيل بحرف «من» ، فأحياناً نقول : «سافرت من طهران إلى قم»
فـ «من» هنا لها معنى بحيث لو قلت «سافرت إلى طهران من قم» لاختلف
المعنى كما أن جملة «سافرت إلى طهران في قم» لها معنى آخر والتي في
مجملها لا معنى صحيح لها . لكن معنى «سافرت من طهران إلى قم» معنى
واضح هو أن هذا السفر الذي تحقق كانت بدايته طهران وانتهائه قم فـ «من»
هنا تدل على ابتداء الحركة و «إلى» تدل على انتهائها . ومعنى «من» ومعنى
«إلى» يفهمان إذا كانا في ضمن جملة . وإلا فلا يفهم معنى لـ «من» وإذا
لاحظتم «من» لوحدها فلن يكون لها معنى ولن يكون هناك أي تصور .

قد تقول : كيف لا يكون لها معنى والحال أن معنى «من» هو الابتداء
ومعنى «إلى» الانتهاء . فنقول : إن كان كذلك فلنضع مكان «من» كلمة ابتداء
ومكان «إلى» كلمة انتهاء فهل يبقى معنى الجملة على ما هو عليه عندما
نقول : «سرت ابتداء طهران انتهاء قم» لا أن نقول : «الابتداء هو طهران»
و «الانتهاء هو قم» إذ لو قلت ذلك لكان ها هنا معنى حرفي ، على أنه في
نفس «سرت» يوجد معنى حرفي بل يجب القول : «سير فعل ابتداء طهران
انتهاء قم» وهذه ليست إلا كلمات منفصلة لا يفهم منها معنى : سرت من

طهران إلى قم . ثم إن فرض فهم معنى جملة كاملة صيغت كبرقية فليس ذلك إلا لأننا قد عرفنا سابقاً المعنى الصحيح والتركييب الصحيح ولاحظنا هذه الكلمات كرمز لهذه المعاني وإلا فإننا لو لاحظنا هذه الألفاظ في نفسها فإن الابتداء اسم وله معنى اسمي والابتداء هو الذي يفهم من كلمة «الابتداء» والانتها هو ما يمكن فهمه من لفظ «انتها» .

إذن هناك لفظ «ابتداء» وله معنى اسمي حيث نتصور مفهوم الابتداء . وهناك لفظ «انتها» وله معنى اسمي ونتصور مفهوم «انتها» وهناك لفظ «من» وابتدائيتها نحو معنى لا يقبل التصور إلا في جملة : وهناك لفظ «إلى» وهو يدل على نحو انتها لا يمكن تصوره إلا في جملة . وإذا تصورنا أن «من» هي بمعنى «ابتداء» فهذا اشتباه ، نعم نحن نعبر بـ «من» عن الابتداء لكن ليس معنى «من» هو عين معنى الابتداء وليس معنى على عين معنى «فوق» وليس معنى «ل» عين معنى «من أجل» وإن كان «من أجل» نفسها ذات معنى حرفي^(١) لكن المعنى ليس عينه .

إذن هناك سلسلة معانٍ تشكل ركناً في كلامنا وبالتالي في تعقلنا - لأن التكلم مبينٌ للتعقل - بدونها لا مجال لتعقل وتفهم أي معنى ، وهي المعاني الحرفية . وعندما تتلاحم المعاني الحرفية مع المعاني الاسمية يتم معنى الجملة . أما المعاني الحرفية فهي لوحدها لا تتصور كما أن المعاني الاسمية إذا لوحظت لوحدها فلن يكون هناك إلا مجموعة تصورات منفصلة عن بعضها لا ربط بينها ، وبالتالي لن نفهم منها معنى جملة وإذا فهم أحياناً من كلمات منفصلة معنى تام فهذا بسبب أننا لاحظناها كرموز للمعاني الحرفية وإلا لو لم يكن هناك إلا معاني اسمية وأبرزت المعاني الحرفية بشكل اسمي فلن تتركب جملة أبداً . وعليه فالمعاني هي بشكل عام على قسمين :

(١) باعتبار أنها تدل على نسبة ناقصة وكل النسب هي معانٍ حرفية (المترجم).

١ - معانٍ هي معانٍ في نفسها، مستقلة في المفهومية ويمكن تصورها لوحدها.

٢ - ومعانٍ هي معانٍ لا في نفسها أو هي معانٍ في غيرها ما لم يكن الغير لا يمكن تصور هذا المعنى في الذهن وهي المعاني الحرفية^(١).

(١) س: والأفعال هي من هذا القسم؟

الأستاذ: الأفعال هي مركبة دائماً من معنى اسمي ومعنى حرفي والأدباء ينظرون إلى المعنى الاسمي للفعل ويلاحظون معناه المستقل، لكن في كل فعل هناك معنى حرفي زائداً عن المعنى الاسمي لأن كل فعل هو جملة وإذا كان جملة فلا بد من معنى اسمي ومعنى حرفي. فعندما نقول: ضرب، فقد نسبت الضرب إلى زيد إضافة إلى الوقوع في الزمان، فالفعل يستبطن نسبة ورابطاً^(*).

س: لو فرضنا أن المجمعول هو الوجود - وقد ثبت ونريد إثباته - فإن هاهنا إشكالاً هو أننا نعلم أن الموجودات ليست وجوداً محضاً، الجاعل وجود محض لكن المجمعول ليس وجوداً محضاً فإنه ذو ماهية. فمن أين أتت هذه الماهية؟

الأستاذ: لا إشكال هنا، وعلينا أن نعرف في مسألة الوجود المحض أو الوجود المطلق أنه من الممكن أن يكون اختلاف موارد الاستعمال موجباً للاشتباه، فتارة نقول: «وجود محض» ونقصد وجود مطلق، لا متناه لا حد له، أي وجود هو بمعنى ليس له ماهية على الإطلاق وبمعنى آخر تصدق عليه كل الماهيات، مثل وجود الباري تعالى فهو كل الكمالات، ولأنه كل الكمالات فهو من جهة لا ماهية له أبداً ومن جهة أخرى عنده كل الماهيات، أي كل الماهيات بنحو اللا بشرط بحيث لا تتنافى الماهيات، ففيه كمال الجسم وليست فيه محدودية الجسم ولا نقص الجسم. والوجود المطلق والوجود المحض منحصر بهذا المعنى بذات الباري تعالى. لكن نحن قائلون بالتشكيك في باب الوجود وأنه في عين أن الحقيقة للوجود لكن الوجود ذو مراتب ينتزع من كل مرتبة ماهية، فالماهية لازم مرتبة. وهنا الذي يجعل هو الوجود لا الوجود المطلق ثم يجعل في مرتبة فكونه والوجود أمر واحد.

س: إذاً يجب القول إن الوجود مجمعول والماهية أيضاً مجمعولة.

الأستاذ: لا، الماهية غير المرتبة والوجود المجمعول ذو مراتب، له شدة وضعف، فيه تشكيك، ولكل مرتبة من مراتب الوجود حكم - حسب قول جامي - ومن أحكامه أن تنتزع منه ماهية خاصة. وبناءً عليه فالماهية تصير مجمعولة لكن بالتبع، فعندما يجعل وجود الإنسان =

(*) ويقال: الفعل بمادته يدل على معنى اسمي وبهيئته يدل على معنى حرفي. (المترجم).

والعلماء في باب الوجود قالوا: كما أن للابتداء نحوي تعقل - اسمي

= فالإنسان جعل بالتبع أي جعل وجود الإنسان عين جعل الإنسان، إلا أن المجعول أولاً وبالذات الوجود وثانياً وبالعرض الإنسان.

س: وهذا هو «ما جعل الله الشمس مشمئاً بل أوجده».

الأستاذ: هذا فقط يبين الجعل التركيبي وإلا فلا أدق أن نقول: «ما جعل الله الشمس بل أوجده» وبطريق أولى يصح «ما جعل الله الشمس مشمئاً بل أوجده» لكن يجب أن نقول: «ما جعل الله الشمس بل أوجده».

س: في خاتمة هذا البحث أسأل سؤالاً: فقد وضعت إلى حد ما من حيث أسلوب هذا البحث، فهنا يقول المصنف أولاً: ينقسم الوجود إلى وجود رابط ووجود نفسي ويقسم الجعل إلى جعل تأليفي وجعل بسيط ثم يعرّف كل واحد منها ثم يذكر المسائل واحدة تلو الأخرى، فمع غض النظر الآن عن البراهين، أريد أن أعرف ما هي هيكلية البحث في مسألة الجعل والأسلوب الصحيح لهذا البحث، كيف ندخل فيه وكيف نخرج وما هي الحاجة لهذا التقسيم في بداية البحث؟ وأين أستفيد منه؟.

الأستاذ: يفيدنا التقسيم أن نعرف إجمالاً أن الجعل على قسمين أو العلية على نحوين فقد يكون الشيء موجوداً قبل الجعل فالعلة تتغير حاله لا أنها توجد فهو موجود حسب الفرض. فلو قسمتم - مثلاً - من مكانكم فأنت فاعل باعتبارك موجوداً ذا نفس وذا قوة ومنفعل باعتبارك بدنًا. فعندما تحركت غيرت وضع جسمك، فجسمك هو الآن في وضع فتوجد فيه حركة وضعية وتقوم من مكانك، فأنت هنا لم توجد البدن بل هو موجود، أي لم توجد بدتك بهذه القوة النفسانية التي عندك لكنك أخرجت البدن من حالة القعود إلى حالة القيام وهذه علية والعلة هي القوة التي أثرت في البدن لا كما تخيلتم في البداية أن القوة لم تؤثر في البدن، فهذا إذن مطلب يجب أن نعرفه من أن العلة تارة تعطي المعلول الوجود النفسي وأخرى تخرج الوجود النفسي من حالة إلى أخرى.

س: حسناً، هذه نتيجة البحث وإن هاهنا نوعين من الجعل ثم ماذا نريد أن نثبت؟.

الأستاذ: ثم تطرح مسألة ما هو المجعول؟ فإننا علمنا أولاً أن الوجود قسمان نفسي ورابط، والجعل قسمان بسيط وتأليفي، فنصل إلى روح المطلب وهل الجعل تعلق بالوجود بالماهية أم بالاتصاف - ولم نذكر وجه القول بالاتصاف -.

س: يعني هنا مطلبان مستقلان؟ فيمكن طرح مسألة تعلق الجعل بالوجود أو الماهية دون الإشارة إلى مسألة تقسيم الجعل إلى جعل بسيط وجعل تأليفي؟.

الأستاذ: نعم، لا ربط بينهما.

س: لا بد للمجعول من مرتبة فلماذا يوجد في هذه المرتبة لا في غيرها؟.

الأستاذ: هذا تحدثنا فيه، كما ذكرناه في كتاب العدل الإلهي، وفي كتاب أصول الفلسفة =

وحرفي - فإن مفهوم الوجود أيضاً له حالتان في الذهن ويتعلق بنحوين :

١ - حالة يكون فيها الوجود مفهوماً مستقلاً كسائر المفاهيم الأخرى ،
فكما نتصور مفهوم الإنسان والحسن والقيام والبياض كذلك نتصور مفهوم
الوجود، وهذا هو «الوجود في نفسه» أي له معنى مستقل، ولذا يمكن أن
يكون موضوعاً كما يمكن أن يكون محمولاً. وكل معنى اسمي هو كذلك،
وحيث أن مفهوم الوجود يقع عادة محمولاً يقال له وجود محمولي، وهو
الوجود الذي له معنى اسمي .

= أيضاً(*) . فلا تصوروا أن وجود الشيء غير مرتبه . فأحياناً تكون مرتبة الشيء غير وجوده
فهنا يطرح هذا السؤال : لماذا هو في هذه المرتبة لا في تلك؟ مثل الأمور العرضية المفارقة
فأنتم تقولون لماذا هذا الجسم أبيض ولم يكن أسود وحيث إن الجسم يمكن أن يكون
أبيض ويمكن أن يكون أسود فهو محتاج إلى علة خاصة حتى صار أبيض ولا يكفي كونه
جسماً حتى يكون أبيض . ومن هذا القبيل المراتب الاجتماعية لماذا زيد هو الرئيس وعمرو
المرؤوس؟ ولماذا لا يكون العكس؟ فإن زيدا يمكن أن يكون الرئيس وعمرو المرؤوس كما
يمكن أن يكون عمرو هو الرئيس وزيد المرؤوس . فهنا يصح السؤال لماذا؟ .

لكن أحياناً أخرى تكون مرتبة الشيء ووجوده أمراً واجداً، أي أنه عين مرتبه متحدا الهوية،
وأفضل مثال على ذلك - وهو المثال الذي أذكره دائماً - هو الأعداد . فافترضوا أنفسكم العلة
الأولى تريدون أن تعطوا للعدد هوية وأن توجدوا الأعداد فمن الواضح أن الأعداد ذات
مراتب : ١ - ٢ - ٣ فما هي مرتبة الأربعة؟ مرتبة الأربعة بعد الثلاثة وقبل الخمسة
لكن الثمانية بعد السبعة وقبل التسعة فأتوا الآن واجعلوا الأربعة مكان الثمانية والثمانية مكان
الأربعة فهل يمكن أن تكون الأربعة أربعة وقد بدل محلها والثمانية ثمانية وقد بدل موقعها أم
أن عدد الأربعة وموقعه أمر واحد وعدد الثمانية ومحلها أمر واحد؟ من الواضح أن الصحيح
هو الثاني . فالأربعة في كونها أربعة متحدة مع موقعها وكذا الثمانية .

وكذا مراتب الوجود، فكل مرتبة من مراتب الوجود متحدة مع الوجود، فكون المعلول
معلولاً أولاً وليس معلولاً ثانياً عين وجوده . وعلى هذا النحو يجب أن نتصور المسألة(**) .

(*) راجع كتاب العدل الإلهي، ص ١٣٠ وص ١٨٣، من الترجمة العربية، وراجع أصول الفلسفة
والمذهب الواقعي، المجلد الثالث، ص ٩٦ و ٢٠٦، الطبعة الفارسية .

(**) وبالتالي لا مطرح للسؤال لماذا كان الوجود في هذه المرتبة دون غيرها . (المترجم) .

٢ - حالة يكون للوجود فيها معنى حرفي ونتاجه بنحو المعنى الحرفي وذلك عندما يكون الموضوع شيئاً والمحمول شيئاً آخر ويتمثل الوجود كرابط ونسبة بين الموضوع والمحمول. فنحن عندما نقول «زيد موجود» فالوجود هنا بالمعنى الاسمي ووجود محمولي لكن إذا قلنا «زيد قائم» فالموضوع هنا هو زيد والمحمول هو قائم وهنا رابط ومعنى حرفي بين زيد والقيام وهذا الرابط يدل عليه بالفارسية لفظ «أست» لكن لا لفظ خاص في اللغة العربية يدل عليه بل الهيئة فقط هي الدالة عليه. فكما أنه في مثال «سرت من طهران إلى قم» يوجد رابط بين المسير وطهران وقم كذلك في «زيد قائم» يوجد رابط بين الموضوع والمحمول.

وجود لنفسه ووجود لغيره:

ذكرنا أن الوجود إما في نفسه أو في غيره وأن هذا التقسيم يرجع إلى أن الوجود إما ذو معنى اسمي أو معنى حرفي.

١ - فإن كان الوجود ذا معنى حرفي فهو لا ينقسم وليس إلا هذا القسم.

٢ - لكن إن لاحظنا الوجود في معناه الاسمي فالوجود حينئذ ينقسم أيضاً إلى قسمين: إما لنفسه أو لغيره.

ويختلف هذا التقسيم عن ذلك التقسيم أن التقسيم الأول مرتبط بعالم الذهن وأن كل مفهوم في الذهن إما يمكن تصوره مستقلاً أو لا يمكن، وهذا التقسيم لا يرتبط بعالم الذهن بل بعد أن فرضناه مستقلاً في الذهن نتجه نحو الواقع الخارجي ونقول إن الوجود في عالم العين إما لنفسه أو لغيره، أي أن هذه الحقيقة في عالم الخارج إما قائمة بذاتها وليست حالة لشيء آخر وإما أن تكون حالة لشيء آخر لا قيام له بذاته بل لو وجد يجب أن يوجد لشيء أي يجب أن يكون صفة لشيء مثل الطول والقصر، والدائرة والمستطيل والمكعب. فالطول معنى يتصور في الذهن مستقلاً، لكن هذا المستقل بالمفهومية إذا وجد في عالم العين يجب أن يوجد شيء غير الطول يكون هذا الطول طولاً له وهذا يعني أن

وجوده وجود لغيره . وهذا هو الذي يقال له : وجود في نفسه لغيره ، وهو الذي يقال له الوجود الرباطي . وبناءً عليه فإن الأعراض لها وجود في نفسه لكن ليس لها وجود لنفسه بل لها وجود لغيره وبهذا الاعتبار يقال لها الوجود الرباطي . وفي التقسيم الأول ذكرنا اصطلاح الوجود الرباط وفي التقسيم الثاني الوجود الرباطي وهنا يجب التفكيك بين الاصطلاحين ، ويقال إن الخلط بينهما كان موجوداً بين القدماء قبل الميرداماد وصدر المتألهين فلم يفككوا بين الوجود الرباط الذي هو على نحو المعنى الحرفي وبين الوجود الرباطي الذي هو معنى اسمي لكن وجوده في الواقع الخارجي يكون حالة لشيء آخر . فكان يقال لكليهما الوجود الرباطي وفيما بعد فككوا بينهما وذكروا أن عالم المعنى الحرفي هو عالم لا وجود له في نفسه وخصصوا به اصطلاح الوجود الرباط وخصصوا اصطلاح الوجود الرباطي بالثاني .

إذن الوجود في نفسه على قسمين :

١ - إما لنفسه مثل الجواهر فإن كل نوع من أنواع الجسم إذا أردنا تصوره نرى أنه حقيقة لا ضرورة ولا داعي لأن يكون هناك شيء آخر موجوداً لتكون هذه الحقيقة حالة له وليس الإنسان هو حالة لغير الإنسان كما هو حال الطول الذي لا بد من وجود ذات ليتعلق بها الطول . فالجسم وأمثاله ليست ذاتات تعلقت بغيرها .

٢ - وإما لغيره مثل الأعراض ويقال له الوجود الرباطي ، لكن لا اصطلاح خاص بالنسبة إلى الوجود في نفسه لنفسه ويكتفى بتعبير الوجود النفسي .

وجود بنفسه ووجود بغيره:

ثم إن الوجود في نفسه لنفسه ينقسم إلى قسمين : فهو إما بنفسه أو بغيره .

فقد ذكرنا في التقسيم الثاني أن الوجود في نفسه إما أن يكون قائماً في موضوع وحالة له أو يكون قائماً بذاته فمعيار التقسيم لنفسه أو لغيره هو قيام

الوجود بذاته وعدمه، كونه حالة لشيء آخر وعدمه. لكن تقسيم الوجود إلى نفسه وبغيره هو تقسيم لذلك الشيء الذي لا يحتاج إلى موضوع ولا يشكل حالة لشيء آخر.

١ - فهو إما مستغنٍ عن العلة أيضاً كما كان مستغنياً عن المحل والموضوع.

٢ - وإما غير مستغنٍ عن العلة.

فالاستغناء عن الموضوع أمر والاستغناء عن العلة أمر آخر. ويقولون «الوجود في نفسه لنفسه» إما بنفسه أيضاً وهو المستغني عن العلة، وإن لم يكن مستغنياً عن العلة يقال له: «وجود في نفسه لنفسه بغيره».

وبناءً عليه فإن الجواهر الموجودة في العالم، أي الممكنات التي هي من مقولة الجوهر يكون وجودها في نفسه لنفسه بغيره لكن واجب الوجود فقط واجب الوجود يكون «وجوده في نفسه لنفسه بنفسه» فقيده «في نفسه» يدل على أن ذات الواجب ليست من المعنى الحرفي، وقيده «لنفسه» يدل على أن هذا المعنى الاسمي ليس حالة لشيء آخر وليس من الأعراض وقيده «بنفسه» يعني أنه واجب بالذات مستغن عن العلة.

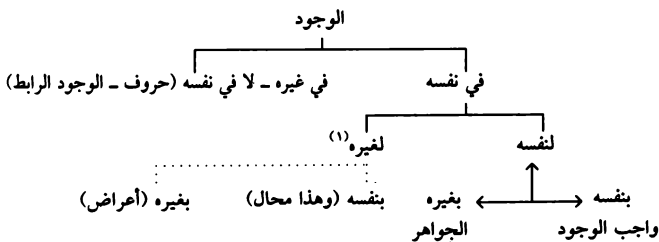
هذا هو التقسيم الذي ذكره المصنف للوجود هنا.

مناقشة بيان المصنف:

هنا يمكنكم أن تناقشوا مناقشة لفظية. وإنما قلنا مناقشة لفظية لأن مقصود المصنف ليس غير صحيح ولا يقصد خلاف الصحيح لكن بيانه يحتمل المناقشة وهي:

أنه قسم الوجود إلى في نفسه أو في غيره، والوجود في نفسه إلى لنفسه أو لغيره، والوجود لنفسه إلى بنفسه أو بغيره، ويظهر من العبارة - لو خيلنا وأنفسنا - أن تقسيم الوجود إلى بنفسه ولغيره مختص بالوجود في نفسه لنفسه

فيبقى السؤال عن حال الوجود في نفسه لغيره . إذ لا بد أن يكون إما بنفسه أو بغيره ، أم أن الوجود لغيره مثل الأعراض لا يقبل التقسيم من حيث الحاجة إلى العلة وعدم الحاجة إليها؟ لكنه يقبل التقسيم . نعم يمكنكم أن تقولوا إن وجود العرض هو وجود بغيره قطعاً . حسناً فليكن كذلك ، والوجود في غيره هو أيضاً وجود بغيره والحال أن هذا التقسيم إلى وجود بنفسه أو بغيره قد خصص بالوجود لنفسه . فهذا التقسيم هو من حيث عرض الأقسام لا يخلو من إشكال . فلو قال شخص الجسم مثلاً قسماً : نام وغير نام والجسم النامي قسماً حيوان وغير حيوان والحيوان قسماً إنسان وغير إنسان ، لكان تقسيماً صحيحاً لأننا عندما نقول النامي إما حيوان أو غير حيوان فهذان القسمان لم يخرجنا عن النامي وما هو غير نام من الأجسام ليس هو من الحيوان ولا من النامي غير الحيوان . لكن عندما نقول الوجود إما في نفسه أو في غيره ، والوجود في نفسه إما لنفسه أو لغيره والوجود في نفسه لنفسه إما بنفسه أو بغيره ، فهذا يُظهر أن التقسيم إلى نفسه وبغيره تقسيم مختص بالفرع الأخير ولا يشمل الأقسام التي انفصلت مسبقاً بحيث يكون الوجود فيها ليس بنفسه ولا بغيره مع أن الواضح أنها من الممكنات وإذا كانت من الممكنات فإن وجودها يكون بالغير وهذا يدل على وجود خلل في طريقة التقسيم وسنذكر طريق الحل فيما بعد .



(1) لم يلاحظ في تقسيم المصنف التقسيم المشار إليه بالنقط والذي نظم رعاية لما ذكر في شرح الأستاذ .

إشكال آخر:

وهنا إشكال آخر وهو أيضاً إشكال فني لا معنوي، مناقشة في اللفظ والتعبير لا في المعنى والمفهوم، في طريقة العرض لا في المراد والمقصود. إذ يقال: هذا التقسيم هو من الأول غير صحيح بهذه الصورة^(١) وقد صرح العلماء أنفسهم بذلك - وهو يُعلم من البيان الذي ذكرته - فقد قسمنا الوجود إلى وجود في نفسه ووجود في غيره وبتعبير آخر إلى وجود محمولي ووجود رابط وهذا التقسيم هو في الواقع متعلق بالمفاهيم وأن الوجود نحوان من حيث المفهوم كما نقول الابتداء هو على قسمين ابتداء اسمي وابتداء حرفي، أي تارة يكون للابتداء مفهوم مستقل مثل قولنا الابتداء غير الانتهاء، وتارة يكون له مفهوم غير مستقل مثل قولنا سرت من طهران إلى قم. وهنا أيضاً عندما نقسم الوجود إلى محمولي ورابط فهو تقسيم للمفهوم وتشكل هنا قضية يسميها المناطقة قضية ذهنية - وهي التي يكون الحكم فيها على المفهوم من حيث هو في الذهن - وعندما نبحث في الأشياء من حيث هي في الذهن و فقط من هذه الجهة تكون القضية ذهنية مرتبطة بعالم الذهن. لكن عندما نقسم الوجود إلى موجود لنفسه أو لغيره أو نقسمه إلى بنفسه أو بغيره فهذا التقسيم مرتبط بعالم الأعيان ولا ربط له بعالم المفهوم.

وبناء عليه فالتقسيم الصحيح بدون إشكال أن يقال: أولاً نذكر تقسيماً مرتبطاً بمفهوم الوجود الذي يتحقق في الذهن فنقول مفهوم الوجود ينقسم - من حيث هو في الذهن - إلى محمولي ورابط. وفي هذا المعنى يستوي القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية لأن التفكير في كلا المسلكين، بالنسبة إلى مفهوم الوجود في الذهن، واحد ولا يفترق مفهوم الوجود في الذهن من

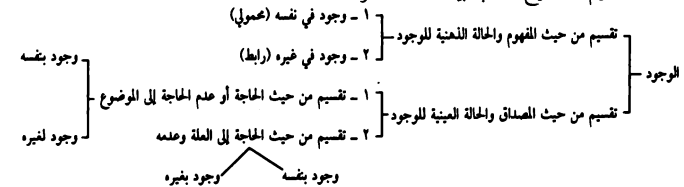
(١) طرح هذا الإشكال في باب الجعل أيضاً بصورة سؤال وهو أنهم عندما يلاحظون أن الجعل متعلق بالوجود فهم قد افترضوا مسبقاً ذلك من أول الأمر وقلت: إن هاهنا مطلباً سنذكره فيما بعد وهذا هو محل بيانه.

حيث أصالة الوجود وأصالة الماهية ولذا ذكرنا في البحث الذي بحثناه في باب الجعل أنه لا فرق بين أن نكون من القائلين بأصالة الوجود وعدمها . فعندما قلنا هنا الجعل إما أن يتعلق بالوجود المحمولي أو بالوجود الرابط فقد كنا نبين في الواقع حالة الذهن، إذن هذا التقسيم مرتبط بعالم الذهن . ثم نذكر تقسيمين آخرين مستقلين عن بعضهما ومرتبطين بعالم الأعيان :

١ - نقسم الموجود من حيث الحاجة إلى المحل أو الموضوع وعدمها فهو إما مستغن عنه أي لا يحتاج إلى شيء ليحل فيه وهذا هو الوجود لنفسه ونسميه الجوهر أو محتاج إلى شيء يحل فيه وهو الوجود لغيره ونسميه بالعرض . وهذا تقسيم ينفصل فيه الجوهر عن العرض .

٢ - ثم نقسم الموجود بتقسيم آخر مستقل عن التقسيم الأول، فنقول: الوجود - أو الموجود^(١) - ينقسم من حيث الحاجة إلى العلة وعدمها أي من جهة أن حثية وجوده هي حثية الصدور^(٢) عن شيء وعدمها، إلى قسمين: إما أنه صادر عن الغير أو غير صادر، فإن لم يكن صادراً عن الغير فهو الوجود بنفسه وإن كان صادراً عن الغير فهو الوجود بغيره . فهذا التقسيم هو إذن مستقل عن تقسيم الوجود إلى لنفسه أو لغيره لا أنه تقسيم للوجود لنفسه حتى يأتي هذا الإشكال^(٣) (٤) .

(١) فإن قلنا بأصالة الماهية نقول «الموجود» وإن قلنا بأصالة الوجود يصح كلا التعبيرين الوجود والموجود .
 (٢) وحثية الصدور عن الشيء هي غير مسألة الحلول .
 (٣) والتقسيم الصحيح حسب بيان الأستاذ هو هذا :



(٤) س: بناء على هذا التقسيم يمكن أن يكون الموجود لغيره غير صادر عن الغير . =

هذا نحو تقسيم بيتناه وقلنا إنه لا تأثير له في مقصود المصنّف وغير المصنّف فإن مراد الجميع واضح، لكن لا ترد الإيرادات إذا بينا التقسيم كما ذكرنا مثل أن التقسيم غير جامع ونحو ذلك .

حل إشكال:

وإذا ذكرنا التقسيم بهذا النحو فإن الإشكال الذي يرد إلى الذهن والذي ذكره المصنّف أيضاً سيرتفع . وهذا الإشكال هو :

أن لصدر المتألهين اصطلاحاً آخر، يشارك فيه الميرداماد، وفي الواقع أن أصل الاصطلاح هو من الميرداماد وهذا الاصطلاح هو : أن جميع الوجودات ما عدا وجود البارّي تعالى هي وجود رابط، هي محض الربط، فهل المقصود من الوجود الرابط هو المعنى الذي تقدم ذكره؟ أي الوجود في غيره؟ والمصنّف طرح هذا الإشكال^(١)، وأجاب بأننا عندما نقسم

= الأستاذ: التقسيم صحيح، لكن لا نقول إن جميع الموجودات هي كذلك. نحن نقول الموجود إما بنفسه أو بغيره، غاية الأمر كل ما هو موجود لغيره وجوده بغيره أيضاً لكن بعض ما هو موجود لنفسه موجود بنفسه - وهو ذات البارّي تعالى - وبعض منه ليس كذلك بل هو موجود بغيره - وهو الجوهر - .

س: هل كل التقسيمات هذه ترجع إلى أصل الوجود باعتبارات مختلفة؟ .

الأستاذ: نعم باعتبارات مختلفة، لكن التقسيم الأول يرجع إلى مفهوم الوجود ويستوي فيه القول بأصالة الماهية وأصالة الوجود ثم هناك تقسيماً من حيث الحالة العينية للوجود أحدهما من حيث الحاجة إلى الموضوع والآخر من حيث الحاجة إلى العلة .

س: يعني في الحالتين المقسم هو الوجود في نفسه والوجود في الخارج .

الأستاذ: لا تأتروا بتعبير الوجود في نفسه لأنه تعبير عن حالة الموجود في الذهن . فالمقسم هو الموجود في الخارج والموجود في الخارج ينقسم إلى نفسه أو بغيره ولم نقسم الموجود في الخارج إلى نفسه أو لغيره ثم الموجود لنفسه إما بنفسه أو بغيره حتى لا يشكل علينا بأن هذا يعني أن الموجود لغيره ليس موجوداً بغيره أو أمره غير واضح . فالتقسيم الصحيح بحيث لا يرد هذا الإشكال هو ما ذكرنا .

(١) وهذه هي عبارة المصنّف: «وجعل المرص موجوداً في نفسه لغيره والجوهر موجوداً في نفسه =

الوجود إلى رابط وغير رابط ثم نقسم الوجود غير الرابط إلى وجود الجوهر ووجود العرض، ووجود الممكن ووجود الواجب، وعندما لاحظنا الوجود غير الرابط على أنه مستقل فذلك كله إنما هو بالنسبة إلى بعضها البعض أما بالنسبة إلى ذات الباري فجميعها روابط. فلا منافاة بين ما ذكره صدر المتألهين من أن جميع الوجودات روابط وبين الكلام المذكور في هذا المقام والجمع بينهما ممكن. وجه عدم المنافاة أننا عندما اعتبرنا المعاني الحرفية هي فقط الوجود الرابط وغير المعاني الحرفية من جواهر وأعراض وغيرها هي وجود غير رابط فباعتبار مقايسة هذه الأشياء مع بعضها فنحن إذا قارناها مع بعضها نجد أن بعضها رابط وبعضها غير رابط، بل مستقل لكن إذا نسبناها إلى ذات الباري، سواء الرابط والمستقل فإنها بأجمعها روابط. هذه هي خلاصة كلام المصنف هنا.

لكن الأمر أوضح هو على النحو الذي عرضناه، فإن الرابط بهذا المعنى هو غير الرابط بذلك المعنى. فهناك الحديث عن الوجود الرابط إنما هو في المفهوم والبحث في عالم المفاهيم وأن مفهوم الوجود إذا أتى إلى الذهن تارة يأتي متصور مستقل في التصور وأخرى متصور غير مستقل، لكن بحث صدر المتألهين يرجع إلى أن جميع الوجودات هي وجود رابط، ولا مستقل إلا ذات الباري تعالى وهذا بحث في حقيقة الوجود فبين الرابط هنا والرابط هناك بعد السماء عن الأرض فالرابط هنا معناه غير المستقل في المفهومية والرابط هناك لا يعني ذلك بل يعني غير المستقل في الذات، وهو المعنى الذي ذكرناه في باب الجعل من أن كل موجود معلول له علة فإن وجوده عين إيجاداه وإيجاداه عين الإضافة وعين ارتباطه مع العلة، وهذا هو حال كل معلول إلا

= لنفسه بغيره لا ينافي ما حقق في موضعه من أن وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض لأن ما ذكرها هنا إنما هو فيما بين الممكنات أنفسها وإلا فالكل روابط صرفة لا نفسية لها بالنسبة إليه إن هي إلا تمويهاً وتمائلاً وبأنفسها أعدام وأباطيل.

الذات التي ليست معلولة وهي ذات الواجب تعالى . فوجود كل معلول هو عين تعلقه بالعلة لا أن له ذاتاً وتعلقاً هو غير الذات . إذن الوجود الرابط هنا مرتبط بعالم الذهن وهناك بعالم العين . فلا حاجة إلى هذه التوجيهات^(١) .

(١) س : قد يسأل سائل ويقول : هل الوجود العيني الخارجي هو فقط وجود اسمي .

الأستاذ : نعم ، وهو سؤال جيد ، فهل المعاني الحرفية انتزاع محض لا مصداق لها وكل ما له مصداق هو المعنى الاسمي أم أن المعاني الحرفية لها مصاديق في الخارج . وتعبير الحكماء ، حتى الملا صدرا ، أنها إضافات وحروف لها وجود في الخارج ، لكن معلوم - وهو ظاهر من كلماته - أن ليس المقصود من وجودها في الخارج أن لها وجوداً زائداً على وجود الأسماء بل المقصود أن وجود الأسماء هو وجودها والمسألة ترجع إلى أن المعاني الحرفية هي معانٍ انتزاعية ، فالموجود أولاً وبالذات هو المعنى الاسمي والمعاني الحرفية هي من شؤون المعاني الاسمية . ولأذكر مثلاً ، وهو رياضي أيضاً : لاحظوا مثلاً حركة في الخارج فهذه الحركة لها ابتداء ولها انتهاء والحركة بمجموعها تنطبق على مقدار من الزمان فإذا استمرت الحركة مدة دقيقة مثلاً فهذا يعني أن هذه الحركة قد ملأت فترة دقيقة . وهذه الحركة لها ابتداء فهل ابتداء هذه الحركة هو في الزمان كما كانت الحركة نفسها في الزمان أم لا ؟ .

س : طبعاً الجواب هو أن الابتداء أمر اعتياري وهو حد الحركة .

الأستاذ : نعم الابتداء حد الحركة كما أن الآن هو حد الزمان ، أي تقسمون الزمان في ذهنكم إلى قسمين وفي الواقع لا يوجد قسمان ، وتلاحظون حداً مشتركاً بينهما ، نقطة زمانية وحينئذ يكون بداية هذا القسم الذي هو حد الحركة منطبق على ابتداء الآن ، فهل الابتداء موجود أم لا ؟ .

س : هو موجود بمعنى وغير موجود بمعنى .

الأستاذ : نعم ، والمعنى الحرفي هو حاك عن مثل هذا الشيء فعندما تقولون سرت من طهران إلى قم فإن كلمة السير تحكي نفس الحركة لكن هذه الحركة محدودة بحد أن بدايتها مثلاً النقطة المكانية الفلانية وأن نهايتها نقطة مكانية أخرى فماذا تقولون الآن عن ذات الابتداء في الخارج ، هل هو موجود أم لا ؟ .

س : هنا نقول إنه لا وجود له .

الأستاذ : لكن هل هو مثل أن نقول لا وجود لحيه بخمسة رؤوس ؟ .

س : لا ، هو لا وجود له من جهة أنه لا وجود لها قبل تلك النقطة من الحركة .

الأستاذ : أعلم لكن عندما توجد الحركة وتقولون لا وجود للابتداء هذا يعني أن عدم وجود الحركة وعدم وجود الابتداء على نحو واحد .

س : كلا ، فإن منشأ انتزاعه نفس الحركة .

الأستاذ : نعم ، بهذا المعنى والمعنى الحرفي دائماً يحكي عن مثل هذا الشيء . =

س: نعم، وأنا ملتفت إلى هذا الذي ذكرتموه لكن أريد أن تذكروا تحليلاً أدق يوضح أمر
الذهن وأمر العين مثل كانت فرضاً نريد أن نرى دور الذهن ما هو وما هو دور الخارج.
الأستاذ: من جهة دور الذهن ودور الخارج، فإن خصوصية المعاني الحرفية أنها تستطيع أن
تعكس الخارج على ما هو عليه - والمعاني الاسمية تأخذ حالة الانتزاع - أي أن شيئاً هو في
الخارج بحيث يكون حدّاً لشيء آخر مرتبطاً به ليس له أي نحو من الاستقلال يأتي إلى الذهن
يعبر عنه بصورة ابتداء فيصير الابتداء شيئاً في مقابل الحركة وعندما يظهر الذهن هذا الشيء
بنحو المعنى الاسمي يصير شيئاً في مقابل الحركة والحال أن الابتداء في الخارج ليس أمراً
مقابلاً لها بل هو موجود في الحركة ولا وجود له خارج الحركة وعندما تتصورونه على نحو
المعنى الحرفي تقولون هذه الحركة من هذه النقطة إلى تلك النقطة. هنا لا يوجد أي تصرف
من قبلكم والذهن كان هنا تماماً كالمرآة تعكس الشيء الخارجي على ما هو عليه لكن عندما
صورتم الابتداء بمعنى اسمي فهذا انتزاع.
س: هل نستطيع القول كل ما هو في الخارج فهو في نفسه؟
الأستاذ: لا، ليس الأمر كذلك. فما هو في غيره لا يكون بنحو في نفسه نعم هو بنحو في
غيره موجود في الخارج.

الجهات الثلاث وبدايتها

قد كان ذا الجهات في الأذهان وجوب امتناع أو إمكان
وهي غنيّة عن الحدود ذات تأسّ فيه بالوجود
هنا بيتان من الشعر نوضحهما أولاً ثم نوكل المزيد من التوضيح إلى
فصل لاحق والمصنّف لم يبين المطلب والنحو الذي ذكرته أوضح .

فهو يقول في البيت الأول: إن هذه الجهات - الوجوب الإمكان
والامتناع - لها وجود في الأذهان، وليست في الأعيان - طبعاً يمكن تفسير
هذا البيت بمعنيين وعن قريب سنبحث في ذلك وسنقول التفسير الصحيح -
ثم في البيت الآخر يقول إنها غنيّة عن التعريف مثل الوجود فكما أن الوجود
غني عن التعريف فكذلك الوجوب والإمكان والامتناع فهذه أيضاً بديهية
التصور لا تحتاج إلى تعريف وسنبين ملاك عدم الحاجة إلى التعريف .

توضيح:

أما البيت الأول فيمكن تفسيره بوجهين:

١ - أحدهما ما ذكره المصنّف نفسه من أن هذا إشارة إلى أنها في
الأذهان مسمّاة بالجهات فهي موجودة في الخارج وموجودة في الذهن ولها
اسم إذا كانت في الذهن واسم آخر إذا كانت في الخارج فهي في الذهن
جهات وفي الخارج مواد، وعندما نقول الوجود هو في الذهن صاحب جهة
يعني أنه في الخارج ذو مادة. لكن مع الالتفات إلى ما ذكره المصنّف في

حاشية على الأسفار لو فسر البيت بمعنى آخر لكان أفضل .

٢ - وهذا المعنى الآخر هو أن هذه الأمور الثلاثة وهذه الجهات الثلاث - وجوب إمكان امتناع - هي من الوجود المحمولي ، لها وجودها المستقل في الذهن وإذا قلنا إنها غير موجودة في الخارج فمعنى ذلك أنه لا وجود مستقل لها . فهذه الأمور لها في الذهن صلاحية أن تكون محمولة لكنها في الخارج لا تصلح لذلك . وقد ذكرنا في بحث المعقولات الثانية أن الذي يقال له معقول ثانٍ هو الشيء الذي يكون الذهن ظرف عروضه لكن ظرف الاتصاف قد يكون هو الذهن وقد يكون الخارج . والمصنف في حاشيته على الأسفار^(١) ذكر أن المقصود من العروض الوجود المحمولي والمقصود من الاتصاف الوجود الرابط ، وهذا كلام جيد .

إذن هذا الشعر الذي يقول : لهذه الجهات وجود في الأذهان ، نستطيع تفسيره بأن وجودها محمولي في الأذهان ورابط في الخارج ، ولن نبحت في هذا البيت الآن وتفصيله يأتي فيما بعد .

والبيت التالي يقول إنها غنية عن التعريف . وقد بحثنا في بداية هذه

(١) قال المصنف في حاشية الأسفار - الفصل السادس من بحث المواد الثلاث : «وقد دريت من هذا معنى قولهم في تعريف المعقول الثاني الفلسفي أنه الذي يكون عروضه للمعروض في العقل سواء أكان اتصاف المعروض به في العقل الثاني أو في الخارج فإن المراد بكون الاتصاف في الخارج كون وجوده الرابط في الخارج كما أن المراد بكون عروضه في العقل أن وجوده المحمولي الرابطي إنما هو في العقل - أسفار - حاشية ص ١٤٠ - .

وقال أيضاً في حاشيته على شرح المنظومة في بحث المعقولات الثانية في ذيل قوله : «سواء كان اتصافه في العين أو فيه» : «معيار كون الاتصاف في العين أن يكون الوجود الرابط للصفة في الخارج وكون عروضها في العقل أن يكون وجودها الرابطي أي وجودها المحمولي الناعتي في العقل لا في الخارج ، ولا غرو في ذلك ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت وكون الوجود الرابط أي ثبوت شيء لشيء في الخارج لا يستدعي زيادة مؤنة كما أن الأعدام ثابتة للأشياء في الخارج بهذا المعنى وكذا الاعتبارات...» .

الدروس حول مفهوم الوجود وأن «مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء» وقد كان لنا هناك بيان في وجه كون الوجود بديهياً ولماذا هو مستغني عن التعريف؟ وما هو ملاك عدم الحاجة إلى التعريف؟ فهل هو من قبيل الصدفة أن تستغني بعض الأمور عن التعريف وتحتاج أمور أخرى إلى التعريف أم أن هناك ملاكاً ومبرراً؟ ذكرنا أن هناك ملاكاً، فما هو هذا الملاك؟.

ملاك الحاجة وعدم الحاجة إلى التعريف:

وحتى ندرك ما هو هذا الملاك يجب أن نلتفت إلى عدة مقدمات:

المقدمة الأولى:

إن التعريف يعني التحليل والتجزئة، كل ما نعرفه فإننا في الواقع نجزئه إلى عناصره الأولية الذهنية فإذا عرفنا الخط بأنه كم متصل ذو بعد واحد، فنحن في الواقع جزأنا مفهوم الخط إلى عناصره الأولية، فالتعريف يشبه عملية التحليل الكيميائية الخارجية إلا أن التعريف مرتبط بعالم الذهن وذاك بعالم الخارج، التعريف يشبه تجزئة مادة في مختبر عندما يراد أن تعرف هذه المادة من جهة كيميائية وتحصيل أجزائها، مثلاً لو أريد معرفة ما هو الماء ومن أي عناصر يتركب مثل الأوكسجين وهل له ماهية أخرى أم لا؟ وهل أنه مركب من عناصر أخرى أم لا؟ لا بد من التجزئة لكن علينا أن نعلم أن التجزئة لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية بحيث يتجزأ الماء إلى عنصريين وكل منهما إلى عنصريين أو أكثر وهكذا وتستمر التجزئة إلى ما لا نهاية. يمكن أن نتقدم ونجزئ ألف مرة لكن لا بد أن تقف التجزئة عند حد بيرهان العقل وإلا يلزم أن يكون المتناهي مركباً من أجزاء غير متناهية وهو غير ممكن. نعم يمكن التجزئة إلى ما لا نهاية في الذهن لا في الخارج، مثل أن نقول إن الخط يقبل الانقسام إلى جزأين فإن هذا معناه أن الذهن يمكنه أن يفرضه منقسماً إلى جزأين لا أن له جزأين بالفعل. لكن عندما نقول في

التركيبات الكيميائية أن هذا الشيء مركب من جزأين فالمركب هو بالفعل ذو جزأين لكن يستحيل أن يكون للشيء المحدود عدد غير متناهٍ من الأجزاء هذا بالنسبة إلى الخارج. أما بالنسبة إلى الذهن فنستطيع القول إن المفهوم الذهني المركب يُجزأ في الذهن إلى عدة عناصر ويمكن أن يجزأ كل عنصر أيضاً إلى عناصر وهكذا لكن يجب في نهاية الأمر أن تنتهي سلسلة العناصر الذهنية إلى حيث تكون العناصر في ذاتها بسيطة غير مركبة.

المقدمة الثانية:

إن التجزئة الذهنية تختلف عن التجزئة الخارجية في أن التركيب الخارجي يكون دائماً تركيباً من أجزاء في عرض بعضها البعض مثل العنصرين اللذين يتركب منهما الماء. أما في التركيب الذهني فقد ثبت في المنطق أنه يكون من جنس وفصل أي أن أحدهما يجب أن يكون أعم من هذا المركب وغيره والآخر يجب أن يكون مساوياً مع هذا المركب وقهراً يكون الأعم مبهماً والآخر متعيناً، ولا يمكن أن يكون المركب الذهني مركباً من عنصرين ذهنيين كل منهما هو أعم من هذا المركب ومن غيره كما أنه لا يمكن أن يكون كل منهما أخص من هذا المركب ولا أن يكون كل منهما مساوياً له، كما أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أخص والآخر مساوياً، بل لا مجال إلا لشيء واحد في كل ماهية ومفهوم في الذهن مركب وهو أن يكون أحدهما أعم والآخر مساوياً والمقصود من التساوي التساوي الشمولي^(١) فالإنسان مركب من جزء أعم هو الحيوان ومساوٍ هو الناطق أي كل إنسان هو ناطق وكل ناطق هو إنسان وكل إنسان هو حيوان وليس كل حيوان إنساناً.

(١) أي التساوي في المصاديق لا في المفهوم وهو التساوي الذي يعدّ من النسب الأربع. (المترجم).

إنه إن كان هناك مفهوم لا يمكن أن يتصور له مفهوم أعم فذلك المفهوم لا يمكن أن يكون مركباً لأن المركب لا بد له من جنس أعم منه والفرض أنه لا يمكن فرض أعم منه مثل مفهوم الشيء ومفهوم الوجود المساوي لمفهوم الشيء. وإذا قام البرهان على أنه لا يمكن أن يكون لمفهوم مفهوم أعم وجب أن يكون بسيطاً وإذا كان بسيطاً فلا يمكن تعريفه وإذا لم يمكن تعريفه يكون قد استغنى عن التعريف لأن معنى التعريف تحليل المركب وفصل أجزائه واستخراج عناصره البسيطة لكننا افترضنا أنه المراد تعريفه بسيطاً.

وبهذا يثبت أن ملاك عدم الاحتياج إلى التعريف البساطة كما أن التركيب هو ملاك الحاجة إلى التعريف فبمجرد أن يثبت أن المفهوم بسيط يثبت عدم حاجته إلى التعريف، وإثبات أنه بسيط يكون بإثبات أنه لا مجال لأن يفرض له مفهوم أعم لأنه يثبت حينئذ أنه غير مركب فيكون بسيطاً.

الضرورة والإمكان والامتناع مفاهيم بديهية:

وهذا هو حال المفاهيم الثلاثة. ويجب أن نعلم أن للضرورة حكم الوجود وكل الضرورات تأتي من الوجود وأن الضرورة تساوي الوجود^(١). فالضرورة مثل الوجود أيضاً من المفاهيم العامة وإذا كانت كذلك فهي أمر بسيط فلا تعريف لها.

الإمكان كذلك، لأننا وإن نسبنا الإمكان إلى الماهية والماهية يمكن اعتبارها من دون الوجود، لكن في الواقع ليس هناك ماهية بدون وجود فالإمكان أيضاً دائر مدار الوجود، إضافة إلى أن الإمكان هو سلب ضرورة الإيجاب وضرورة السلب فإذا عرفنا الضرورة عرفنا الإمكان.

(١) يراجع كتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي - المجلد الثالث مقدمة المقالة التاسعة البحث

الحادي عشر تحت عنوان أصالة الوجود والضرورة والإمكان.

الامتناع هو عبارة عن ضرورة العدم فإذا عرفنا الوجود والعدم والضرورة نكون قد عرفنا ضرورة العدم التي هي الامتناع وبناءً عليه فيكفي أن نعرف أحد هذه الثلاثة لنعرف الباقيين .

والبحث الآن هو في أنه : هل الضرورة هي فقط بديهية ونعرف الإمكان والامتناع بتبعها أم أن الإمكان والامتناع بديهيان أيضاً؟ يقول الشيخ وغيره إنها جميعها من المفاهيم البديهية وإنما تحتاج إلى إلفات وتذكير وإذا عرّفناها فهو تعريف أشبه بالتعريف باللفظي الذي يبين معنى اللفظ المستعمل فيه لا أنه تعريف منطقي فإنها مستغنية عنه وهذا هو معنى البيت الثاني من شعر المصنف :

وهي غنيّة عن الحدود ذات تأس فيه بالوجود

اعتبارية المواد الثلاث

وجودها في العقل بالتعمّل للصدق في المعدوم والتسلسل
بدأنا بحث المواد الثلاث بهذا البيت :

إن الوجود رابط و رابطي ثمت نفسي فهاك واضبط
وذكرنا التقسيمات ببيان ذكره المصنّف وبيان ذكرناه . وفي الواقع فإن
البحث هو في المواد الثلاث وما ذكرناه حول الأقسام هو مقدمة لبحث المواد
الثلاث لنرى كيف هو نحو وجودها فهل هي اعتبارية بالمعنى الذي يطلق
أحياناً في موارد الاعتبارات الاجتماعية ، وبتعبير آخر هل هي من الاعتبارات
العقلانية؟ من الاعتبارات التي وضعها البشر لمصلحة الحياة فيمكنهم بالتالي
رفعها مثل اعتبار الزوجية بين شخصين أو المالكية والمملوكية بين إنسان
وشيء ، وهذا أمر جعلي والأمر الجعلي وضعه ورفعته بيد الجاعلين؟ بالتأكيد
إن أحداً لم يقل إن الوجود والإمكان والامتناع هي اعتبارات بهذا المعنى أي
أن العقلاء وضعوا واعتبروا فيما بينهم كل ذلك اعتبروا الإنسان ممكناً هذا
اليوم ، وغداً لا نعتبره ممكناً بل نعتبره واجباً أو ممتنعاً ، أو أننا اليوم اعتبرنا
ذات الحق واجبة وفيما بعد نعتبرها غير واجبة . لا يحتمل أن يكون الوجود
والإمكان والامتناع من هذا القبيل .

وإذا لم تكن هذه الثلاث كذلك فبأي نحو وجود نلتزم بالنسبة إليها؟ فإن
لم نر لها أي نحو من أنحاء الوجود فهذا يعني أنها اعتبارية بالمعنى المتقدم أي

تكون من الاعتبارات العقلانية التي وضعها ورفعها بيد الإنسان وكانت وهمية محضة واصطلاحية محضة ومن المسلّم به أن المواد الثلاث والاعتبارات الفلسفية ليست من هذا القبيل ولا شك في ذلك فلنرّ إذن أي وجود من هذه الأقسام التي طرحت يمكن الالتزام به بالنسبة لهذه المواد؟ وهل نستطيع الالتزام بأن لها وجوداً محمولياً أو وجوداً رابطاً فإن قلنا بالوجود المحمولى لها فهل هو رابطي أو نفسي .

لا يحتمل أن تكون موجودة بوجود محمولى دون أن يكون رابطياً أي لا يمكن فرض أن لها وجوداً محمولياً نفسياً، ولم يحتمل ذلك أحد، لأن معناه أن الوجوب والإمكان والامتناع وجودات محمولية لها جوهر، وأن من عين الأمور العينية الموجود في العالم ومن بين الأمور المادية والمجردة مثل الجسم - وهو أمر مادي - والروح - وهي أمر غير مادي - هناك أيضاً أمور عينية باسم الوجوب والإمكان والامتناع، فإن كانت مادية فهي من أجزاء هذا العالم وإن كانت روحية فهي موجودة في عالم آخر. لا، لم يحتمل ذلك أحد ولا يُحتمل. فيبقى إذن احتمالان:

١ - إن وجودها من الوجود الرابط أي هي من نوع المعنى الحرفي .

٢ - إن وجودها محمولى لكن رابطي لتكون من قبيل الأعراض .

والمصنّف طرح هذا الأمر في هذا الفصل تحت عنوان «غرر في أنها اعتبارية» وبيّن نحو وجود هذه المواد الثلاث. ومما يذكر من توضيحات في ذيل هذه الغرر يتضح أكثر معنى البيت الذي ذكر سابقاً وهو:

قد كان ذا الجهات في الأذهان وجوب امتناع أو إمكان
وقد عنون الفصل بعنوان «غرر في أنها اعتبارية» والحال أننا ذكرنا أن اعتباريتها بمعنى أنها محض اتفاق تتوقف على فرض الفارضين - سواء كان فرضاً فردياً يفترضه شخص واحد، أو اجتماعياً يفترضه المجتمع - أمر غير صحيح، وإذا لم تكن اعتبارية بهذا المعنى فلا بد من الالتزام بأن لها نحو

وجود غاية الأمر يقع الكلام في أنه هل هو رابط أم رابطي فهنا قولان واحتمالان. إذن ما هو مقصوده من كونها اعتبارية؟.

مقصوده أن نحو وجودها هو وجود رابط وما يكون وجوده كذلك يسمى بالاعتباري أيضاً فمعنى الاعتباري هنا الانتزاعي يعتبره العقل بالضرورة مثل انتزاع العقل الزوجية من الأربعة واعتباره الأربعة لها. لكن هذا ليس باختياره إذا شاء يعتبر الزوجية للأربعة وإذا لم يشأ لا يعتبرها بل يعتبر الزوجية للخمسة مثلاً. لا، هذا انتزاع والعقل بالضرورة يعتبر ذلك فبمجرد أن يتصور الأربعة ينتزع منها مفهوم الزوجية فاعتبار مفهوم الزوجية لها ضروري من ضرورة العقل وهو أمر انتزاعي بالمعنى الذي يطلقه الحكماء عادة. فالماهية مثلاً إذ يقولون إنها أمر اعتباري فهذا المعنى هي اعتبارية لا أن اعتباريتها أمر توافقي باختيارنا تابع لإرادتنا إن شئنا اعتبرنا هذا الوجود إنساناً وإن شئنا اعتبرناه شاة بل هي اعتبارية تفرضها الضرورة المنطقية، انتزاعية ينتزعها العقل بالضرورة ويستحيل أن لا ينتزعها ومن هذه الجهة نقول اعتباريتها هنا مثل اعتباريتها هناك أي من حيث نحو الاعتبارية.

الأقوال في نحو وجود المواد الثلاث:

وفي هذه المسألة قولان: أحدهما أن وجودها رابطي فوجودها عيني وهو رأي الكثير من المتكلمين، والآخر أن وجودها اعتباري، وهذا البحث لم يكن مطروحاً سابقاً حتى في كلمات ابن سينا ثم طرحه المتكلمون بكثرة وطرحه بعدهم شيخ الإشراق والظاهر أنه من الذين اشتبهوا هنا حسب ما يظهر من بعض كلماته، ولا أذكر الآن ما قاله بالضبط، لكن في الجملة تخيل أنه يجب القول بأن لها وجوداً رابطياً^(١).

(١) مثل ما ذكر الأستاذ فإن شيخ الإشراق لم يكن مستحضراً لديه. فإن شيخ الإشراق من المنكرين لأي نحو وجود عيني - أعم من المستقل والرابطي - للمواد الثلاث ويرى أنها من اعتبارات العقل التي ليس لها وجود إلا في الذهن وليس لها في الخارج مصداق مستقل وقد =

أدلة القائلين بالوجود العيني:

استدل القائلون بالوجود الربطي للمواد الثلاث بعدة أدلة:

الدليل الأول: أنها تصدق على الأشياء الموجودة في الخارج، فلو سألنا: هذا الكتاب هل هو ممكن الوجود أم لا؟ لكان الجواب أنه ممكن الوجود وأن ذات الحق واجبة الوجود وهذا يعني أن الإمكان يحمل على الإنسان فلا بد أن يكون له وجود حتى يقبل الحمل على الإنسان أي يجب أن يكون هناك إنسان في الخارج وإمكان في الخارج ليتم هذا الحمل مثلما إذا قلنا الجسم أبيض فهو لا يصح إلا إذا كان الجسم موجوداً والبياض موجوداً وكذلك إذا قلنا «زيد قائم» فإن لم يكن الأمر كذلك فلا معنى للحمل. وإذا كانت اعتبارية فمعنى ذلك أنها عدميات فالإمكان أمر عدمي - هم ذكروا هذا الإشكال في خصوص الإمكان - والحال أنه أمر وجودي عيني لأنه لو كان عدمياً اعتبارياً لكان اتصاف الموضوع به وعدم اتصافه به على حد سواء وهذا هو حال كل أمر اعتباري عدمي إذ لو قلنا: «ألف هي ب» وب هي أمر عدمي اعتباري فما الفرق بين أن نقول ألف هي ب وألف ليست ب.

وبعض أساتذتنا شرح المطلب بهذا النحو ومثل له بذلك وقال: ما الفرق

= ذكر هذا في كتبه المختلفة مثل «المشارع والمطارحات» و «حكمة الإشراق». فقال في المقالة الثالثة من القسم الأول من كتاب حكمة الإشراق تحت عنوان: «حكومة في الاعتبار العقلية»: «... والإمكان أيضاً أمر عقلي... فإذا الصفات كلها تنقسم إلى قسمين: صفة عينية ولها صورة في العقل كالسواد والبياض والحركة وصفة وجودها في العين ليس إلا نفس وجودها في الذهن وليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الأعيان مثل الإمكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا... وأما الصفات العقلية إذا اشتق منها وضارت محمولات - كقولنا كل جيم ممكن - فالممكنة والإمكان كلاهما عقليان فحسب بخلاف الأسود... وإذا قلنا: «ج هو ممتنع في الأعيان» ليس معناه أن الامتناع حاصل في الأعيان بل هو أمر عقلي نضمه إلى ما في الذهن تارة وإلى ما في العين أخرى وكذا نحوه وفي مثل هذه الأشياء الغلط ينشأ من أحد الأمور الذهنية واقعة مستقلة في الأعيان...» ص ٧٠ - ٧١ - ٧٢ حكمة الإشراق. (الناشر للطبعة الفارسية).

بين أن تقول زيد ليس عنده مال وأن تقول زيد عنده مال لكن المال أمر
اعتباري عدمي فالمعنيان في الواقع واحد، لا فرق بينهما أبداً.

وبالتالي فإذا كان الإمكان أمراً عديمياً لم يبق فرق بين أن تقول الشيء غير
ممکن وبين أن تقول هو ممکن لكن الإمكان اعتباري عدمي.

الدليل الثاني: قالوا: إن كانت المواد الثلاث اعتبارية - مثلاً في
الإمكان - يلزم رفع النقيضين. فإذا قلنا الشيء الفلاني ليس ممكناً والإمكان
أمر عدمي وعندما قلنا «ليس» رفعنا هذا العدمي فارتفع النقيضان. هذا هو
دليلهم الثاني وإن كان دليلاً متخبطاً.

الدليل الثالث: قالوا: لو كانت المواد الثلاث اعتبارية يلزم أن يكون
وجوب واجب الوجود اعتبارياً ومعنى اعتبارية وجوب واجب الوجود أنه
يتوقف على اعتبار العقل فإن تعقلنا واجب الوجود يكون واجباً، لكن لو لم
نتعقله ولم نعتبر له الوجوب لن يكون واجب الوجود فكونه واجب الوجود
يتوقف على اعتبار الوجوب له، إذن ليس الوجوب ثابتاً في ذات الواجب بل
نحن نعطيه ذلك ونعتبر له الوجوب ولولا الاعتبار لم يكن واجب الوجود.

ردّ أدلة القائلين بعينية المواد الثلاث:

وأجوبة هذه الأدلة واضحة. ونبدأ - خلافاً لترتيب عرض الأدلة -
بالإشكال الثالث:

جواب الإشكال الثالث: فهو أنهم اشتبهوا بين الاعتباري العقلاني الذي
ليس له في عالم الأعيان أي منشأ انتزاع بل هو مرتبط تمام الارتباط باعتبار
المعتبرين وفرض الفارضين، وبين ذلك الاعتباري الانتزاعي الذي له منشأ
انتزاع في عالم الأعيان، ففي الاعتبار العقلاني يلاحظ المتفقون مصلحة معينة
وغاية معينة لجعل قرار باحترام قانون، مثل اعتبار المالكية التي هي أمر
مجعول اجتماعي اعتبره المجتمع، فإذا لم يعتبر المجتمع حسب قانون

المالكية هذه السبحة ملكاً لي فهي ليست ملكي، وإذا أعلن اليوم عن إلغاء الملكية الخاصة فمن اليوم تصير علاقتي مع هذه السبحة وعلاقة غيري بها على حد سواء. إن مثل هذه المالكية تشريع اجتماعي يمكن للمجتمع أن يلغيه وكذا هو حال الافتراضات الفردية. أفترض الدائرة مثلاً ويزول عندما لا أفترض وعندما أتغاضى عنه ينتهي أمده. وليس كذلك الوجوب والإمكان والامتناع، بل لها منشأ انتزاع بحيث يصح حمل هذا المعنى عليه في حد ذاته وعندما يعتبر العقل فهو في الواقع يكشف عن معنى وإذا قلنا تعتبر الزوجية للأربعة فإن هذا الشيء هو في الواقع ونفس الأمر مصداق للأربعة وماهيتها، ومصداق للزوجية أيضاً، لكن ليس للزوجية وجود غير وجود الأربعة بل هنا وجود واحد هو وجود للأربعة ووجود للزوجية غاية الأمر أنه وجود أولاً وبالذات للأربعة وثانياً وبالعرض للزوجية، بل هو في الدرجة الأولى وبالذات وجود لذات الوجود وفي الدرجة الثانية وجود لهذه الماهية المنتزعة منه، وفي الدرجة الثالثة وجود للزوجية المنتزعة من ماهية الأربعة، وفي الدرجة الرابعة وجود لحكم الزوجية مثلاً مثل أن كل زوج يقبل الانقسام إلى متساويين. فيمكن انتزاع مئات المفاهيم لكن هذه الصلاحية هي لذلك الوجود الذي انتزعت منه كل هذه الأمور فهو وجود بحيث يصح تصدق جميع هذه المعاني عليه. وإذا قلنا في ذات الواجب أنه وجود واجب فمعنى ذلك أن وجوده هو بنحو بمجرد أن يتعقله لا بد وأن يحمل عليه مفهوم الوجود بالضرورة لا أن الوجوب مجرد اعتبار أنا أعتبره فالاعتبار ليس مفيداً إلا لي لكن واجب الوجود هو في حد ذاته يقبل أن يكون مصداقاً لهذا المعنى.

جواب الدليل الثاني: أما إشكال لزوم ارتفاع النقيضين فقد تخيلوا أنه إن كان هناك مفهومان متناقضان وكانا ارتفاعاً لشيء واحد يكون هذا من رفع النقيضين، لا، بل دائماً في النقيضين يكون أحدهما هو رفع الآخر فنقيض البياض لا بياض فالبياض يرتفع باللابياض والللابياض يرتفع بالبياض أي

باللابلابياض لكن إذا رفعنا لا بياض وأثبتنا مكانه لا لابياض فهل هذا من ارتفاع النقيضين؟ طبعاً لا، إنما يكون من ارتفاع النقيضين إذا رفعنا البياض فيصير لا بياض ورفعنا لا بياض فيصير لا لابياض، في آن واحد. أما إذا رفعنا لا بياض فيصير لا لابياض لكن لم نرفع لا لابياض - المساوي مع البياض - فهذا ليس من ارتفاع النقيضين. ومثاله الواضح مفهوم العمى وهو أمر عديم يعني عدم البصر رفع العمى هو بـ «لا عمى» فإذا صدق اللاعمى فهل هذا من ارتفاع النقيضين؟ لا، فإن كل مبصر يصدق عليه اللاعمى، فصدق اللاعمى يساوي صدق البصر.

وفي حالة الإمكان تصوّر المعترضون أنه إذا كان الإمكان أمراً عديماً فالإمكان يعني ارتفاع النقيضين وليس كذلك بل اللإمكان إما أن يكون امتناعاً أو وجوباً لا أنه ارتفع النقيضان.

جواب الإشكال الأول: وهذا الإشكال ذكره المصنّف بقوله:

لـ لو لم تكن محصلة إمكانه لا، كان لا إمكان له وأجاب عنه بأنه كلام غير صحيح:

ما صح أن لو لم تكن محصلة إمكانه لا كان لا إمكان له فقد زعموا أنه إذا لم يكن الإمكان أمراً محصلاً موجوداً فلا يبقى فرق بين نفي الإمكان وبين إثبات الإمكان الذي هو عديم اعتباري وقد تقدم ذكر مثال المال.

لكن هذه مغالطة لأننا عندما نقول زيد ليس عنده مال قد لاحظنا المال أمراً وجودياً وقلنا: إن زيدا يفقد هذا الأمر الوجودي ثم اعتبرنا المال أمراً عديماً عندما نقول: زيد عنده مال، وحينئذ يسأل عن الفرق بين «زيد ليس عنده مال» وبين «زيد عنده مال» والمال أمر اعتباري عديمي. نعم لا فرق بين زيد ليس عنده مال وبين زيد عنده مال إذا كان المال في الجملة الأولى أمراً وجودياً وفي الجملة الثانية أمراً عديماً لكن إذا كان المال في الحالتين أمراً

عدمياً فمعنى زيد عنده مال أن زيداً عنده ذلك الأمر العدمي ومعنى زيد ليس عنده مال أنه ليس عنده هذا الأمر العدمي وعنده ما يقابله الذي هو أمر وجودي فإن الفرق حينئذ واضح . فالمغالطة هي أنكم تسألون عن الفرق بين زيد ليس عنده مال موجود وبين زيد عنده مال عدمي فلو اعتبرنا المال في الجملتين أمراً عدمياً فلا يصير المعنيان أمراً واحداً . بل فرق كبير بين أن يكون زيد عنده أمر عدمي وبين أن لا يكون عنده هذا الأمر العدمي الذي يعني أن عنده ما يخالفه الذي هو أمر وجودي فالفقر مثلاً أمر عدمي ولا بحث في ذلك . أليس هناك فرق بين أن نقول: زيد عنده فقر وبين أن نقول ليس عند زيد فقر؟ من الواضح أن هناك فرقاً فإن معنى «زيد فقير» أنه فاقد للغنى ومعنى «زيد ليس فقيراً» أنه فاقد لفقد الغنى أي هو غني فبينهما إذن فرق كبير والدليل الذي ذكرتموه مغالطة .

أدلة القائلين بعدم عينية المواد الثلاث:

لنر الآن ما هي أدلة العلماء القائلين بأن المواد الثلاث ليست أموراً وجودية . وقد ذكروا دليلين :

الدليل الأول:

هو أننا نرى أن الإمكان والامتناع كما يصدقان على الأمور الوجودية يصدقان على الأمور العدمية وعلى المعدومات . والامتناع يصدق على المعدومات دائماً فنقول مثلاً اجتماع النقيضين محتنع ، اجتماع الضدين ممتنع ، يستحيل أن يكون الشكل الواحد كروياً ومكعباً في آن واحد ، فهل هنا نستطيع أن نعتبر عندما يمتنع شيء أن الامتناع موجود أم أن معنى الامتناع هو عدم وجود ذلك الشيء في الخارج؟ فإذا قلنا إن الشكل الواحد يمتنع أن يكون في آن واحد مربعاً ودائرة فهل يعني أن الموصوف غير موجود لكن الصفة موجودة في الخارج؟ وهل يكون الشيء الممتنع غير موجود لكن

امتناعه موجود وأمر عيني؟ من الواضح أنه لا يمكن مثل هذا الشيء .

الإمكان كذلك فهو يصدق على الموجودات ويصدق أيضاً على العدميات فيمكن أن يوجد إنسان برأس واحد ولسانين ويمكن أن يوجد إنسان على الأرض ذو مائة أصبع بدل عشرة أصابع فهذا أمر هو ممكن بالذات لكنه غير موجود . وجملة : «يمكن أن يوجد إنسان بمائة أصبع» قضية صحيحة لكن لا يوجد مثل هذا الإنسان فهو، في عين أنه غير موجود، ممكن الوجود، فالموصوف بهذا الإمكان معدوم فهل صفته موجودة في الخارج؟ إن كانت الصفة أمراً وجودياً فمعنى ذلك وجود العرض بدون الموضوع، وهذا مستحيل . فهذا إذن بنفسه دليل على أن الإمكان والامتناع أمران اعتباريان انتزاعيان وليسا أمرين عينيّين . وهذا الكلام وإن كان خاصاً بالإمكان والامتناع لكن حكم الإمكان والامتناع والضرورة واحد .

وقد أشار المصنّف إلى هذا البرهان بقوله : للصدق في المعدوم .

البرهان الثاني:

إنها لو كانت أموراً عينية يلزم التسلسل . لماذا؟ لأن كل مفروض الوجود إما أن يكون وجوده ضرورياً أو أن عدمه ضروري أو أنه لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم، ويمتنع أن يخرج عن أحد هذه الثلاث بالحصص العقلي . ثم إن أيّاً من هذه الثلاث من المواد إذا كان موجوداً فهو إما ممكن وإما واجب وإما ممتنع فلو كان الشيء ممكناً مثلاً وفرضنا أن الإمكان موجود فهذا الإمكان إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع فلو كان ممكناً فإمكان الإمكان موجود، وإن كان ضرورياً فضرورة الإمكان موجودة، وإن كان ممتنعاً فامتناع الإمكان موجود، فننقل الكلام إلى إمكان الإمكان أو امتناع الإمكان أو وجوب الإمكان فهو إما ممكن أو واجب أو ممتنع، فننقل الكلام إلى إمكان إمكان الإمكان - أو ضرورة إمكان الإمكان أو امتناع إمكان الإمكان - وهكذا . وهذا يعني أنه إن كانت ألف موجودة في الخارج فإمكان ألف موجود

وإمكان إمكان ألف موجود وإمكان إمكان إمكان ألف موجود وهكذا إلى ما لا نهاية والحال أن من الواضحات أنه لا وجود لشيء آخر غير وجود الشيء نفسه وهذه جميعها تعقلات يتعقلها الإنسان .

وإلى هذا البرهان أشار المصنّف بقوله : « والتسلسل » .

أما تطبيق المطالب التي ذكرنا على أشعار المصنّف فهو :

١ - وجودها في العقل بالتعمل : أي أنها توجد بتحليل من العقل في العقل ، فليس لها وجود خارجي بل وجود تحليلي وهذه كثرة^(١) يحققها العقل والذهن فيتزعزع من الموجود الخارجي الضرورة مثلاً .

٢ - للصدق في المعدوم وهذا برهان على أن وجود المواد الثلاث اعتباري .

٣ - والتسلسل ، هذا برهان ثانٍ عليه .

٤ - ما صح أن لو لم تكن محصلة إمكانه لا ، كان لا إمكان له .

فيه إشارة إلى برهان ذكره القائلون بعينية هذه الثلاث .

٥ - وإن رفع التقيضين لزم إشارة إلى ثاني أدلتهم .

٦ - والواجب عنه الوجوب ينحسم إشارة إلى ثالث أدلتهم . وقد ذكرنا الجواب عنها جميعها . إلى هنا ينتهي المطالب الذي ذكره المصنّف لكن يبقى أن نرى الفرق بين ما يقوله هؤلاء من أن وجود هذه الثلاث اعتباري ومعنى الاعتباري أنها وجود رابط كما أشرنا وبين ما يقوله كانت وأمثاله الذين اعتبروا هذه الثلاث أموراً عقلية^(٢) .

(١) أي تعدد الشيء والإمكان أو الشيء والضرورة أو الشيء والامتناع . . (المرجم) .

(٢) من أجل حفظ الانسجام بين المباحث في المواد الثلاث طبع بحث المعرفة في آخر هذا الجزء . (الناشر للطبعة الفارسية) .

أقسام كل واحدة من المواد الثلاث (١)

من مسائل المواد الثلاث، تقسيماتها. فقد ذكروا أن كل واحد منها ينقسم إلى ثلاثة أقسام فالوجوب ينقسم إلى وجوب بالذات ووجوب بالغير ووجوب بالقياس. والامتناع ينقسم أيضاً إلى ثلاثة أقسام امتناع بالذات وامتناع بالغير وامتناع بالقياس. وقهراً ينقسم الإمكان إلى أقسام ثلاثة أيضاً: إمكان بالذات، بالغير، بالقياس. فمجموع الأقسام يفترض ابتداء أنها تسعة، لكن أحد هذه الأقسام غير معقول وهو الإمكان بالغير. فلنر أولاً ما هو معناها. نبدأ بما هو بالذات لنرى حال هذه المواد الثلاث وجوب إمكان، امتناع.

وجوب بالذات:

ذكرنا سابقاً معنى الوجوب والضرورة بل هي غير محتاجة إلى تعريف، لكن معنى «وجوب بالذات» أن المحمول ضروري الثبوت للموضوع وهذه الضرورة ناشئة من ذات الموضوع، فالموضوع من حيث هو هو يقتضي هذا المحمول ولا يقبل الانفكاك عنه. نعم هذا تعريف منطقي فإن المنطق بحث في الضرورة والإمكان والامتناع كما بحثتها الفلسفة^(١). ويقصد الفيلسوف من

(١) ذكرنا أن المنطقي يبحث في الضرورة والإمكان والامتناع، والفلسفي يبحث فيها أيضاً، فالمنطقي يبحث من حيث كلي القضايا ويلاحظ العلاقة بين كل محمول مع كل موضوع وأن كل شيئين بينهما علاقة الحمل فلا بد أن تكون هذه النسبة أحد ثلاثة أمور فلما أن يجب ثبوت المحمول للموضوع ويستحيل أن لا يثبت وإما أن تكون هناك معاندة بين الموضوع =

الوجوب بالذات أن نسبة الوجودية إلى شيء هي ضرورية وليست أمراً ممكناً له وليس مجرد أنه لا يأبى عن الوجود وعن عدم الوجود بل هو شيء يكون فرضه هو عين فرض وجوده فلا تفكيك بينهما ويستحيل فرض العدم له وهذا هو الوجوب الذاتي وليس محل كلامنا الآن إثبات وجود مثل هذا الشيء في العالم وعدمه إنما نريد أن نذكر التعريف . وبالتأكيد لو كان له وجود لكان هو واجب الوجود وكما . منحصرأ بفرد بمقتضى أدلة التوحيد التي تدل على أنه لا يمكن أن تثبت هذه الخاصية لغير واحد .

الامتناع بالذات:

الذي يقابل واجب الوجود هو ممتنع الوجود وهو ذات تأبى عن الوجود

= والمحمول والموضوع يأبى عن أن يحمل عليه هذا المحمول وإما أن تكون حالة الموضوع بالنسبة إلى المحمول حالة الإمكان فلا يأبى لا عن أن يكون له هذا المحمول ولا على أن لا يكون فهو على حد سواء بالنسبة إلى المحمول وعدمه وتسمى القضية الأولى في المنطق بالقضية الضرورية والثانية بالممتنعة - وهذه الممتنعة أهملت في منطق المتأخرين وكأنهم توفقوا عندها وادعوا أنه لا يمكن أن يكون هناك قضية وهي في نفس الوقت ممتنعة . وتسمى الثالثة بالممكنة . فالتقسيم الأولي للقضايا أنها ثلاث: ضرورية وممكنة وممتنعة ، والمتأخرون أخرجوا الممتنعة فبقيت الضرورية والممكنة ، ثم قسموا القضايا الضرورية إلى عدة أقسام كالضرورة الذاتية والضرورة الوصفية والضرورة الوقتية . وأدخلوا في القضايا ما سموه بالقضايا الدائمة وقسموها إلى دوام ذاتي ودوام وصفي . ولا نريد الآن أن نتحدث في هذا التقسيم المنطقي وأنه صحيح أو غير صحيح فهذا بحث منطقي . والذي نريده هنا أن المنطقيين حيث يقسمون القضايا إلى ضرورية وغير ضرورية لا ينظرون إلى ما هو الموضوع وما هو المحمول وإلى أن تلك القضية هي من أي علم من العلوم ، فتقسيمهم يشمل قضايا كل العلوم .

والفلاسفة يبحثون في الوجوب والإمكان والامتناع لكن من جهة أخرى فلا نظر لهم إلى باب القضايا على عمومها بل يبحثون في الوجود والموجود بما هو موجود ويطرحون هذه المسألة بالنسبة إلى العلاقة بين الماهية والوجود - والمقصود هنا الماهية بالمعنى الأعم ولا حاجة لأن نلاحظ هنا المعنى الاصطلاحي للماهية - فالنظرة الفلسفية خاصة في ملاحظة علاقة كل موضوع مع الوجود والموجودية وأنه حيث يكون المحمول هو الوجود فلا بد من أن يكون أحد الأقسام الثلاثة وجوب وإمكان وامتناع . والوجوب ينقسم إلى: بالذات وبالغير وبالقياس وكذلك الإمكان والامتناع ينقسمان إلى هذه الثلاث .

ويستحيل كونها موجودة أي العدم ضروري لها، وجميع المحالات في العالم هي من هذا القبيل. فمثلاً: الدور محال أي يستحيل تقدم الشيء على نفسه بالتقدم الذاتي، كما أنه يستحيل تقدم الشيء على نفسه زماناً، فيجوز أن يكون سعدي متقدماً بالزمان على حافظ ومتأخراً زماناً عن ابن سينا لكن العقل لا يقبل أن يقول أحد أن سعدي له تقدم زمني على نفسه وله تأخر زمني عن نفسه لأن هذا معناه أن وجوداً قد ملاً مقداراً من الزمان وباعتبار هذا المقدار الزمني تكون ذاته في مجموعها متقدمة على ذاته بمجموعها وهذا محال وهناك الكثير من هذه المحالات والدور مثالها الواضح، وهذه الأمور نسميها: ممتنعة الوجود.

مثال آخر شريك الباري حيث دلت أدلة التوحيد على أنه لا ثاني لواجب الوجود فيكون شريك الباري ممتنعاً بالذات أي أن هذه الذات من حيث هي هي تأتي عن الوجود والعدم ضروري لها.

الإمكان بالذات:

الشق الثالث هو ممكن الوجود بالذات، وهو يعني أن ذاتاً لو نظرنا إليها لا نرى لها لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم فإذا افترضنا مثلاً شكلاً كثير الأضلاع له مليون ضلع ولا ندري الآن هل هناك وجود لمثل هذا الشكل أم لا، فإن وجود هذا الشكل ممكن كما أن عدمه ممكن فهو ليس محالاً ولا أن عدمه محال، هذه الأمور نقول لها ممكنة الوجود.

الوجوب بالغير:

أي قد يكون الشيء بحسب ذاته ممكن الوجود وبالتالي ممكن العدم لكن يوجد أو يعدم بسبب الغير، فإذا وجدت علته يصبح وجوده ضرورياً وإذا لم توجد علته التامة يكون عدمه ضرورياً. ولنذكر مثلاً بسيطاً عرفياً: فلو كان هناك ميزان دقيق حساس ولم نضع شيئاً في أي من كفتيه ولم يكن هناك أي

جاذب كمغناطيس فبال تأكيد ستكون كفتا الميزان متساويتين، لكن من الممكن أن تنزل إحدى الكفتين أي يمكن أن تبقى كلتا الكفتين على هذه الحال ويمكن أن تخرجا عن هذه الحال فإذا وضعنا وحدة وزن في إحدى الكفتين دون أن نضع في الكفة الأخرى فإن الكفة التي وضعنا فيها ستنزل فهل نزولها أمر ممكن أيضاً أم أنه بقيد وشرط وفرض وجود علة النزول بكون النزول أمراً واجباً؟ من الواضح أن نزولها حينئذ ضروري ويستحيل أن لا تنزل.

فمع كون الممكن بالذات في مقابل الواجب بالذات لكن كل ممكن بالذات يتصف بالوجوب بسبب تحقق علته، لكنه الوجوب بالغير. فالوجوب بالغير لا يتنافى مع الإمكان بالذات ولا مضادة بين هذين الأمرين ولا مضادة بين اللاقتضاء بالذات وبين الاقتضاء بالغير وإنما يتنافى الاقتضاء ان أما الاقتضاء ولا الاقتضاء فلا يتنافيان^(١). ولذا يقول أبو علي ابن سينا: «الممكن من ذاته أن يكون ليس ومن علته أن يكون أيس» أي الممكن بحسب ذاته لا اقتضاء له لكنه بسبب علته يكون أيساً وموجوداً، فالأيس يعني الوجود.

الامتناع بالغير:

وهذا يتضح معناه بملاحظة الوجوب بالغير فكما أن كل ممكن بالذات واجب بالغير كذلك يحصل له امتناع بالغير أي يصير بسبب العلة ممتنع الوجود وهي عدم علة الوجود فالممكن بالذات يكون نتيجة لعدم وجود مقتضي الوجود ممتنعاً بالغير، ويمكن أن يكون ممتنعاً بالغير بسبب وجود مانع فإن عدم العلة التامة قد يكون لعدم المقتضي وقد يكون لوجود المانع مع وجود المقتضي لأن عدم المانع من أجزاء العلة التامة^(٢).

(١) أي لا منافاة بين الاقتضاء غير الذاتي واللاقتضاء الذاتي وإلا فالإقتضاء الذاتي يتنافى مع اللاقتضاء الذاتي. (المترجم).

(٢) حينما تكون العلة مركبة. (المترجم).

إذن كل ممكن بالذات هو في الواقع ونفس الأمر إما واجب الوجود بالغير أو ممتنع الوجود بالغير لأن علته إن وجدت فهو واجب الوجود بالغير وإن لم توجد فهو ممتنع الوجود بالغير ولذا قال: «الممكن محفوف بالضرورتين وبالامتناعين» وهاتان الضرورتان هما:

١ - الضرورة التي ذكرناها وهي الضرورة بشرط العلة .

٢ - الضرورة بشرط المحمول وسيأتي الكلام فيها .

أما الامتناعان فهما:

١ - الامتناع بشرط عدم العلة .

٢ - وامتناع بشرط عدم المحمول الذي سيأتي الكلام فيه .

الإمكان بالغير:

وهذا غير معقول وإنما هو مجرد احتمال بدوي . لماذا؟ ذكرنا أن الضرورة بالغير تعني الشيء الذي يكتسب ضرورته من غيره ولازمه أن يكون الشيء ممكناً بالذات حتى يكتسب الضرورة من الغير إذ لو كانت له ضرورة بالذات لا يمكن أن يكون ضرورياً بالغير أي لا يمكن أن تكون هذه الضرورة، مع كونها بالذات، ضرورة بالغير كما أن الممتنع بالذات لا يمكن أن يكون واجباً بالغير وإنما الذي يمكن أن يكون واجباً بالغير هو الممكن بالذات .

وكذا بالنسبة إلى الامتناع بالغير فلا الواجب بالذات يمكن أن يكون ممتنعاً بالغير ولا الممتنع بالذات، فقط الممكن بالذات يمتنع بالغير .

أما الإمكان بالغير فهل له وجود أم لا؟ والواقع أن هذا غير موجود فإن الضروري بالذات يستحيل أن يكون ممكناً بالغير لأن معنى أنه واجب بالذات أنه يستحيل عليه العدم وأن الوجود لازم ذاته وليس بمقدور أية علة أن تسلب عن ذاته هذا اللازم فإن التفكيك بين المتلازمين مستحيل . وبهذا الدليل لا

معنى لأن يكون الممتنع بالذات ممكناً بالغير . بقي الممكن بالذات فهل يمكن أن يكون ممكناً بالغير أم لا؟ لا ، لأن الممكن بالذات هو ممكن في حد ذاته سواء كان هناك غير أم لا وبناء عليه فالإمكان بالغير غير معقول .

ذكرنا ستة أقسام من الأقسام التسعة وبقي ثلاثة هي الوجوب بالقياس ، الامتناع بالقياس والإمكان بالقياس ، ولكل منها معنى دقيق قد يقع الاشتباه والخلط بينها وبين ما هو بالغير . وكل مفهوم من هذه الثلاثة هو مفهوم نسبي يعني أن هذا الشيء إذا قيس إلى ذلك الشيء فإن وجوده إما ضروري أو ممتنع أو ممكن .

فالوجوب بالقياس هو أن يجب هذا الشيء بالقياس إلى ذلك الشيء أي لو فرض ذلك الشيء موجوداً فوجود هذا ضروري .

والامتناع بالقياس هو أن يمتنع وجود هذا إذا فرض وجود ذلك .

والإمكان بالقياس هو أن هذا الشيء هو ممكن الوجود إذا فرض وجود ذلك الشيء .

فلنر الآن ما هو الفرق بين الوجوب بالقياس والوجوب بالغير ، بين الامتناع بالقياس والامتناع بالغير ، بين الإمكان بالقياس والإمكان بالغير .

الوجوب بالقياس:

رأينا أن معنى الوجوب بالغير أن هذا الشيء يكون واجباً بواسطة ذلك الغير . أي أن وجوبه بالغير قد جاء من الغير ، لكن في الوجوب بالقياس لا نريد أن نقول وجوب هذا الشيء قد جاء من قبل ذلك أو لم يجرى إذ لا شغل لنا بهذا الأمر بل نريد هنا أن نقول إنه مع فرض وجود الغير فهذا ضروري الوجود . إننا ننظر فقط إلى أنه إن وجد ذلك الشيء يستحيل أن لا يوجد هذا الشيء ولا نريد أن نقول إن هذا الوجوب قد جاء من ذلك الشيء مثلاً : لاحظوا أمرين متلازمين ، مثلاً علة لها معلولان فهذان المعلولان لا ينفكان

بالتأكيد فإذا وجدت العلة وجد هذان المعلولان وحيث أنهما لازمان للعلة لا ينفكان عنها يصير بينهما تلازم فإذا رمزنا للعلة بـ «ألف» وللمعلولين بـ «ب» و «ج» فإذا لاحظنا العلاقة بينهما وبين ألف نقول إنهما واجبان بالغير وإن وجوب «ب» جاء من ألف ووجوب «ج» جاء من قبل ألف، لكن عندما نلاحظ العلاقة بينهما فقط نقول هما واجبان بالقياس وهو تعبير آخر عن قولنا إنهما متلازمان لا ينفكان وليس أحدهما علة للآخر لكن لما كانا متلازمين كان بينهما حكم الوجوب بالقياس .

فالوجوب بالقياس معنى عام يشمل أيضاً موارد الوجوب بالغير أي في عين أن بين العلة والمعلول وجوباً بالغير كذلك بينهما وجوب بالقياس فعندما لا نلاحظ ما هو منشأ وجوب هذا نقول العلة والمعلول أمران متلازمان بينهما وجوب بالقياس .

ولا يبحث في المنطق عن الوجوب بالقياس ففي القضايا الشرطية مثلاً يقولون: إذا وجدت ألف وجدت «ب» كتعبير عن التلازم بين وجود ألف ووجود «ب» ولا ينظرون إلى أن هذا التلازم هو بسبب أن ألف هي علة لـ «ب» أم لأنهما معلولان لعلة واحدة أو أنه لا عليّة ولا معلولية بل هما من المتضايقين، وسنذكر مثاله فيما بعد .

فالوجوب بالقياس يعني أن بين الشئيين تلازماً في الوجود من دون ملاحظة ما هو الأصل منهما وأيهما الفرع أم أنه أصلاً لا أصل ولا فرع^(١) . وعليه فكل علة كما أنها توجب وجود معلولها وتكون هي منشأ وجوب وجود المعلول فإن لها أيضاً بالنسبة إلى معلولها وجوباً بالقياس كما أن للمعلول

(١) س: أي أننا لا نلاحظ هل هما أصلاً موجودان أم لا، لكن إذا وجد أحدهما فالآخر سيكون موجوداً .

الأستاذ: نحن لا نلاحظ هل أن أحدهما علة والآخر معلول أو أن كليهما معلولان لعلة واحدة أم أن بينهما تلازماً دون أن تكون بينهما علاقة العلية .

بالنسبة إلى علته له وجوباً بالقياس . وإذا كان هناك معلولان لعلة واحدة فلكل معلول بالنسبة إلى الآخر وجوب بالقياس فمعنى الوجوب بالقياس أن يكون بين الشئين تلازم وعدم انفكاك^(١) .

(١) س: لنفرض مثلاً مجرى كهربائي يعبر الشريط فهو يضيء المصباح كما أنه يسخنه .

الأستاذ: نعم بينهما وجوب بالقياس . وعادة تتخذ المسألة في كثير من الموارد حالة يكون فيها للشئ معلولان نستنتج من وجود أحدهما وجود الآخر ونستكشف من وجود هذا المعلول وجود العلة ثم ننقل من وجود العلة إلى وجود المعلول الثاني .

س: ألا يمكن القول: إنه عندما نتحدث عن معلولين لعلة واحدة فهما بالواقع إذا دققنا النظر وجهان لمعلول واحد اعتبرنا أنهما معلولان؟ .

الأستاذ: لا ، لا لزوم لذلك . وسبب ذلك أن الذهن في أمثال هذه الموارد تكون حركته غير مستقيمة فحيث يكون هناك معلولان لعلة واحدة فعندما يرى أحد المعلولين يقول: الآخر إذن موجود، ويتخيل الإنسان أنه يستكشف من وجود أحد المعلولين وجود المعلول الآخر والواقع أن الذهن بمجرد أن يدرك وجود هذا المعلول يستكشف بسرعة وجود العلة ومن وجود العلة يستكشف وجود المعلول الآخر . وهناك أمثلة كثيرة على ذلك . فعندما تقع حادثة ترتب عليها آثار متعددة، فإذا شاهدنا أحد الآثار نحكم بوجود الآثار الأخرى لماذا؟ لأن هذا الأثر الذي نراه نستكشف منه العلة ومن تلك العلة نستكشف فوراً المعلول الآخر . ولعله مثال صحيح التمثيل بمرض يتبلى بالسرطان فإن تغيرات كثيرة تحصل في جسمه كالتغيير في الكريات البيض في دمه، والالتهاب - Lymphite^(*) - والعضل فإذا رأى الطبيب علامة لا يشك في وجود العلامات الأخرى لأنها آثار لعلة واحدة فإذا وجد أحدها لا يمكن أن يوجد الآخر دون أن يكون بينهما علية ومعلولية وإنما أوجد هذا التلازم علتها .

س: مثل الرعد والبرق أيضاً؟ .

الأستاذ: نعم، وهو مثال حسن، فإن ذلك التفاعل الذي يحصل في الغيوم يترتب عليه أثران أحدهما كهربائي وهو البرق والآخر هو صوت الرعد المهيب لكن لأن النور أسرع فإننا نراه أولاً وعندما نراه لا نشك أنه بعد عدة ثوانٍ سيأتي صوت الرعد . لأن علة هذه الحادثة قد أدركناها بالتجربة وعلمنا أنه عندما نرى البرق فهذا ليس بلا سبب بل هو نتيجة تفاعل معين يترتب عليه صوت أيضاً ولذا ندرك وجود أحد المعلولين من إدراكنا لوجود الآخر، لكن الذهن في الواقع ونفس الأمر، في مثل هذه الأمور، ينتقل من المعلول إلى وجود العلة فوراً =

(*) مائع لا لون له مركب من الكريات البيضاء والبلازما في بدن الإنسان . وبعبارة أخرى هو الدم بدون الكريات الحمراء (عن قاموس عميد) . (المترجم) .

ومما ذكرناه بالنسبة إلى الوجوب بالغير والوجوب بالقياس يترتب مطلبان، أي نستنتج مطلبين إذا صح ما تقدم.

١ - المطلب الأول: «إن كل حادثة في هذا العالم واجبة الوجود بالغير ولها مع سلسلة عللها علاقة الضرورة»^(١):

أحدهما: أن كل موجود واجب الوجود، غاية الأمر أنه إن لم يكن واجباً بالذات فهو واجب بالغير. فالضرورة حاکمة على نظام العالم، وهذا هو - في تعبير آخر - «الجبر العلي والمعلولي». فكل حادثة تقع في هذا العالم يستحيل أن لا تقع لأنه يستحيل وجود حادثة إن لم تكن علتها التامة موجودة، فوجودها دليل على أن علتها التامة موجودة إذن وجودها ضروري، ثم نقل الكلام إلى علتها فإنها أمر موجود في هذا العالم فلو لم تكن علتها التامة موجودة لكان من المستحيل أن توجد وحيث إنها موجودة فهذا دليل على وجود علتها التامة وهكذا نسير إلى الأمام والنتيجة هي أن الضرورة حاکمة على نظام العالم، لكنها ضرورة لا تنافي أن الأشياء في ذاتها ممكنة الوجود إلا أنها بواسطة الغير تتصف بوجوب الوجود.

هذا هو المطلب الأول الذي يستفاد من مسألة الوجوب بالذات والوجوب بالغير. لكن إلى هنا لم نطرح مسألة الوجوب بالقياس، وإنما ذكرنا الوجوب بالذات والوجوب بالغير. ونحن نرى الأشياء على أنها سلاسل

= ومن وجود العلة إلى وجود المعلول الآخر. لكن حركة الذهن تكون سريعة بحيث يتخيل الإنسان أنه انتقل مباشرة من وجود هذا المعلول إلى وجود المعلول الآخر. وعلى كل حال فيبين المعلولين وجوب بالقياس.

(١) س: هل بين المعلولات سنجية؟

- الأستاذ: لا يرتبط بحثنا بأن يكون بين المعلولات سنجية أو لا يكون والسنجية بحث آخر نذكره في بحث العلة والمعلول.

س: لكن حسبما ذكرتم يجب أن تكون موجودة بالضرورة.

الأستاذ: هذه ليست سنجية. تريدون أن تسموها سنجية فسموها لكن هذه ليست سنجية.

منفصلة مثل حركة يدي فإن هذه الحركة حادثة وهي في ذاتها ممكنة الوجود وحيث إنها وجدت فوجودها ضروري فلها إذن علاقة مع علتها ولعلتها علاقة مع علتها وهكذا. وحركة ورقة الشجرة أيضاً لها هذا الارتباط مع سلسلة علتها إلى ما لا نهاية وكذلك هو حال كل حادثة تلاحظونها وفي هذا العالم الملايين من الحوادث ولكل منها مع سلسلة علتها علاقة الضرورة.

٢ - المطلب الثاني: «بين كل حادثة وحادثة علاقة الضرورة»:

فهناك بالإضافة إلى ما تقدم، أمر آخر نستنتجه فبعد أن تكون الضرورة حاکمة بين تكلمي وسلسلة علته، بين حركة تلك السيارة وسلسلة علتها. يأتي سؤال هل الضرورة حاکمة أيضاً بين حركة السيارة ونطقي؟ وهذا ما يحتاج إلى توضيح والجواب هو بالإيجاب.

فإذا قلنا إن جميع سلسلة العلل تنتهي إلى علة واحدة هي علة العلل وإن الضرورة حاکمة بين كل معلول مع علتها، ستكون الضرورة حاکمة بين كل شيء مع كل شيء وكل حادثة مع حادثة أخرى مهما صغرت، ومهما ابتعدت، فإن بينها نوع تلازم هو التلازم بين المعلولات، فإنه وإن لم تكن بين هذه الحوادث علاقة مباشرة، لكن بينها علاقة غير مباشرة. فالجواب بالقياس إذن يفيدنا أن هناك ضرورة حاکمة بين كل حادثتين ولو لم يكن بينهما علاقة العلية والمعلولية.

بين المتضايقين كل بالنسبة للآخر وجوب بالقياس:

يذكرون هنا مثلاً آخر للوجوب بالقياس هو في روجه يرجع إلى المثال الذي ذكرناه حول الأشياء التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية لكنها ترجع في نهاية الأمر إلى أصل علي أي هي معلولات لها في النهاية علة واحدة. والمثال الذي يذكرونه هو المتضايقان وهما مفهومان بينهما إضافة متقابلة^(١)،

(١) س: هل هناك إضافة غير متقابلة؟

الأستاذ: هذه لا يقال لها إضافة بل نسبة مثل النسبة بين القيام وزيد.

والتضاييف يعني إضافة من الطرفين أي هناك واقعتان لهذه إضافة مع تلك وتلك إضافة مع هذه، تقابل تلك الإضافة، أي هي إضافة أخرى لا أن بينهما نسبة واحدة. بل هنا إضافتان لكن تارة تكون الإضافتان متشابهتين ويقال لهما «تضاييف متشابه الأطراف» وأخرى تكونان مختلفتين ويقال لهما: «تضاييف متخالف الأطراف»^(١).

وعلى كل حال ففي الإضافة المتقابلة ليس لأحدهما إضافة العلة للآخر وليس أي منهما هو علة والآخر معلولاً بل كلاهما معلولان لشيء واحد أوجب تحقق هاتين الإضافتين. فمثلاً زيد أخو عمرو وعمرو أخو زيد فليس الأمر هنا أن زيداً هو أولاً أخو عمرو ثم في المرتبة الثانية يصير عمرو أخاً زيد. وكذا الأبوة والبنوة فليست الأبوة تحصل أولاً ثم البنوة بل في رتبة أن هذا أبو ذاك فإن ذاك هو ابنه، بل الزمان لا دخل له أيضاً ففي اللحظة الزمانية والمرتبة العقلية التي يكون هذا فيها والد ذاك فإن ذاك هو ابنه. ولذا يقولون: «المتضاييفان متكافئان قوة وفعلاً ذهنياً وخارجاً» أي إن كان أحدهما بالقوة فالآخر هو بالقوة وإن كان أحدهما هو بالفعل فالآخر هو بالفعل وإن كان أحدهما ذهنياً فالآخر هو ذهني وإن كان خارجياً فالآخر هو خارجي فلا يمكن أن يكون أحدهما ذهنياً والآخر خارجياً. فظهر أنه حيثما يوجد أحد المتضاييفين فالآخر موجود أيضاً فيبينهما وجوب بالقياس.

الامتناع بالقياس:

كل ما ذكرناه من أمثلة لما هو بالقياس فهو مثال للوجوب بالقياس فما هو الامتناع بالقياس؟.

(١) فبين الآخرين مثلاً تضاييف متشابه، فهنا إضافتان الأولى أن زيداً أخو عمرو والأخرى أن عمراً هو أخو زيد فالإضافتان متشابهتان وهي في الأخوة. لكن التضاييف بين الأبوة والبنوة مختلف فهذا هو والد ذاك لكن ذاك هو ابن هذا. فهذا له إضافة الأبوة وذلك له إضافة البنوة.

كلما كان بين أمرين وجوب بالقياس يكون بين عدم أحدهما ووجود الآخر امتناع بالقياس فإذا كان بين وجود «ألف» ووجود «ب» وجوب بالقياس فبين عدم «ب» ووجود «ألف» امتناع بالقياس . وإذا قلنا كلما وجد «ألف» وجب أن يوجد «ب» فإننا نستطيع القول كلما وجد «ألف» يمتنع أن ينعدم «ب»، فبين وجود العلة وعدم المعلول امتناع بالقياس وكذلك بين وجود المعلول وعدم العلة، وإذا قلنا - ونحن نقول بذلك - إن جميع سلسلة العلة تنتهي إلى واجب الوجود تكون جميع الوجودات قد تفرع إليها وجوب من وجوبه وبالتالي يكون بين وجود جميع الأشياء وجوب بالقياس وبين عدم كل شيء مع الآخر امتناع بالقياس^(١).

الإمكان بالقياس:

ذكرنا أن بين جميع الوجودات وجوباً بالقياس وبين وجود كل منها وعدم الآخر امتناعاً بالقياس فالإمكان بالقياس هو فيما إذا كان هناك شيئان نفرض الإمكان بالقياس بينهما فإذا فرضنا واجبي وجود فبينهما إمكان بالقياس إذ ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية أو إذا فرضنا كونين كل منهما تابع لواجب وجود غير الآخر فيكون بين كل جزء من أجزاء أحدهما والأجزاء الأخرى من

(١) قد ذكر الأستاذ الشهيد مثلاً للامتناع بالقياس امتناع أن ينعدم شيء عند وجود شيء آخر فإن عدم أحد المتلازمين يمتنع عند فرض وجود الآخر. فقد يتوهم أنه لا يصح التمثيل بامتناع الوجود. وهذا توهم خاطئ والأستاذ لم يرد حصر موارد الامتناع بالقياس بامتناع عدم بل هناك أمثلة للامتناع بالقياس وهو امتناع الوجود وذلك في ما إذا كان وجود أحد الشئين لا يجتمع ويستحيل أن يجتمع مع وجود الآخر كالتقيضين أو الضدين ويُقال إنه إذا فرض الجسم أبيض يمتنع أن يوجد فيه السواد. فامتناع وجود السواد هو بالقياس. واعلم أن الوجوب بالقياس والامتناع بالقياس والإمكان بالقياس يعني أنها بالقياس إلى الغير وهذا هو الاصطلاح المتعارف عليه ولعل اقتصار الأستاذ على تعبير بالقياس دون ذكر إلى الغير حتى لا يختلط الأمر على الذهن بين ما هو بالغير وما هو بالقياس إلى الغير ثم إن السبزواري مثل للامتناع بالقياس امتناع وجود المعلول عند فرض عدم العلة. فلاحظ. (المترجم).

العالم الآخر إمكان بالقياس لكن هذا محض افتراض فلا وجود عملياً للإمكان بالقياس في هذا العالم . فبين الأمور العينية إما وجوب بالقياس وذلك عندما نلاحظ وجود أحدهما ، أو امتناع بالقياس عندما نلاحظ وجود أحدهما وعدم الآخر . كما أن بين عدم كل معلول وعدم علته وجوب بالقياس أيضاً^(١) .

(١) س : قد لاحظتم هذا العالم كأنه سلسلة أمور طولية والحال أنها في عرض واحد .

الأستاذ: لا ، نحن ذكرنا التي هي في عرض واحد غاية الأمر أنها ترتبط مع بعضها البعض طولياً وهي ترتبط فيما بينها بمنشأ واحد وأساس واحد فيكون بينها بالتالي وجوب بالقياس وهذا هو الأمر الذي ذكرناه وقد ذكرنا سابقاً أنه ليس بين حركة ورقة شجرة على الأرض وبين أدنى حركة في أبعد نقطة من هذه المجرة أية علاقة عليية ومعلولية فليس هذا علة لذلك ولا العكس لكن حيث أن الكون في مجموعه أمر واحد وينتهي إلى أصل وجوبي واحد كان بينها وجوب بالقياس .

أقسام كل واحدة من المواد الثلاث (٢)

قلنا إن الوجوب بالذات هو في واجب الوجود، والوجوب بالغير هو في غير واجب الوجود من الممكنات، والامتناع بالذات في شريك الباري والمحالات والامتناع بالغير هو في الممكنات، والإمكان بالذات مورده الممكنات وأما الإمكان بالغير فهو أمر غير معقول. والوجوب بالقياس مورده أن تكون هناك علاقة بين شيئين بينهما علاقة العلة والمعلولية مطلقاً والامتناع بالقياس مورده العلاقة بين وجود شيء وعدم شيء آخر مثل العلاقة بين وجود العلة وعدم المعلول أو بين عدم العلة ووجود المعلول. والإمكان بالقياس غير موجود فعلاً في العالم ولا يمكن وجوده إلا في الافتراض^(١).

هذه خلاصة كلام المصنّف هنا. ولا بد أن نوضح مطلبين:

المطلب الأول:

إن ها هنا إيراداً على كلام المصنّف إذ يقول: تنقسم كل من المواد الثلاث إلى ثلاثة أقسام بالذات، بالغير، بالقياس. من الخطأ القول بأن

(١) يظهر من السبزواري (قده) في المنظومة وشرحها ومن المحشين أن الإمكان بالقياس له وجود مثل نطق الإنسان بالقياس إلى نهيق الحمار فإنه لا تلازم بينهما فإذا فرض وجود النهيق فإن وجود النطق غير ضروري كما أن عدمه غير ضروري. لكن الأستاذ الشهيد عندما لاحظ العالم بكل أجزائه كشيء واحد معلول لعلة واحدة فيكون وجود النطق ونهيق الحمار معلولين في سلسلة عللها لعلة واحدة وبالتالي يكون بينهما وجوب بالقياس. فلاحظ. (المترجم).

الوجوب على ثلاثة أقسام: بالذات، بالغير، بالقياس. والامتناع على ثلاثة أقسام فضلاً عن الإمكان^(١). لأن التقسيم إنما يصح عندما تكون الأقسام في عرض واحد وكل منها هو عدل الآخر مثل أن نقول ينقسم الإنسان إلى أبيض وأسود وأصفر.. فهذا تقسيم صحيح. لكن عندما تكون الأقسام في طول بعضها ولا تكون في عرض بعضها البعض فالتقسيم غير صحيح مثل أن نقول: الإنسان ينقسم إلى أسود وأبيض وإيراني فهذا التقسيم غير صحيح لأن الأقسام ليست في عرض واحد.

والوجوب بالقياس مفهوم نسبي أما الوجوب بالذات والوجوب بالغير فهما مفهومان غير نسبيين - وليس معنى أنه غير نسبي أنه مطلق بل معناه «في نفسه» - فإن هناك نوعين من المعاني والمفاهيم:

١ - بعضها تصدق على الشيء باعتبار نفسه مع قطع النظر عن أي شيء آخر نقيسه إليه أو لا نقيسه مثل مفهوم الحجم عندما نقول حجم هذا الكتاب كذا. فالحجم مفهوم لهذا الكتاب في نفسه يصدق عليه دون أن يكون هناك داعٍ لملاحظة شيء آخر وقياسه إليه^(٢).

(١) لم أوفق لمراجعة كتاباتي ولكن ما أذكره الآن أن التعبير بانقسام كل من الوجوب والإمكان والامتناع إلى ثلاثة أقسام - أي التعبير بالتقسيم والانقسام - تعبير خاص بالمصنف وهو غير صحيح أيضاً.

(٢) س: لكن الوحدة القياسية للحجم هي مبدأ وعليه قسنا.

الأستاذ: من الواضح أننا لاحظنا وحدة قياسية لكن هذه الوحدة هي من أجل التحديد لا من أجل صدق هذا المفهوم على هذا الشيء. فنحن لا نريد أن نقول هنا إن هذا الشيء هو أكبر أو أصغر من شيء آخر، الكبير والصغر من المفاهيم النسبية بل نريد أن نقول إن حجم هذا الكتاب هو كذا ولا ضرورة هنا لأن نقيس هذا مع شيء آخر. طبعاً لاصطلاح المتر والسنتم وغيرهما منشأ. لكن بعد أن اعتمدنا هذا الاصطلاح يكون لهذا الشيء كذا سنتم طول وكذا سنتم عرض وكذا سنتم عمق وهذا ليس بالقياس إلى شيء آخر بل هذه حالة لهذا الشيء في نفسه.

٢ - وبعضها لا تصدق على الشيء إلا بعد مقارنته مع شيء آخر مثل
الكبر والصغر فعندما نقول هذا أكبر أو أصغر إنما يصح إذا قارناه مع شيء
آخر فما لم نقارنه فهو لا أصغر ولا أكبر لأن الكبر والصغر مفهومان نسيان بل
يجب القول هذا أكبر مماذا وأصغر مماذا؟ .

والجوب بالذات والوجوب بالغير من المفاهيم التي لا تحتاج في
الصدق إلى مقارنة وعندما نصف الشيء بأن عنده وجوباً فإن هذا الوجوب إما
من ذاته أو من خارج ذاته، لكن لا نقول: هل هذا واجب (بهذا الوجوب)
بالقياس إلى ذلك الشيء أم غير واجب. بل هذا الشيء هو بنفسه له الوجوب
لا بالمقارنة مع شيء لكن هذا الوجوب قد يكون من ذاته وقد يكون من غيره
فإن كان من ذاته فهو الوجوب بالذات وإن كان من غيره فهو الوجوب بالغير .

لكن الوجوب بالقياس أمر قياسي وأنه مع فرض وجود ذلك الشيء هل
هذا واجب أم لا؟ فهل له وجوب بالقياس إلى ذلك الشيء الآخر أم لا؟ فهذا
وجوب نسبي قياسي والحكماء الإسلاميون يعبرون عنه بالوجوب بالقياس .

إذن علينا من البداية أن نقسم بهذا النحو: إن كلاً من الوجوب والإمكان
والامتناع تارة يكون في نفسه وأخرى لا في نفسه بل بالقياس إلى الغير وعلى
الثاني يكون وجوب بالقياس، امتناع بالقياس، إمكان بالقياس. وعلى الأول
فهو الوجوب النفسي والإمكان النفسي والامتناع النفسي، وكل منها قسمان
إما بالذات أو بالغير والنتيجة هي أن التقسيم الأول الذي يبدو في شكل تقسيم
لكل من الثلاث وأنه على أقسام ثلاثة: بالذات، بالغير، بالقياس، هو في
الواقع ليس تقسيماً بل هنا اشتراك لفظي واعتبار أي علينا أن نقول إن الوجوب
مثلاً إما أن نعتبره بهذا النحو أو نعتبره بذلك النحو وكون الوجوب بهذا النحو
أو بذلك النحو فهذا ليس له مقسم إذ لا جامع بين الأمر القياسي والأمر في
نفسه فهما مفهومان بينهما اشتراك لفظي. فإننا تارة نعتبر المعنى كأمر نسبي
فهذا معنى ومفهوم وأخرى نعتبره كأمر في نفسه وهذا معنى وآخر ومفهوم

آخر. وذلك المفهوم الذي اعتبرناه كأمر قياسي نسبي هو أمر على حدة ولا يقبل التقسيم - أو على الأقل نحن لم نقسمه هنا - وذلك المفهوم الذي اعتبرناه كأمر في نفسه ينقسم إلى ذاتي وغيري .

وخلاصة الكلام أنه ليس هناك معنى أعم اسمه الوجوب يشمل الوجوب بالقياس والوجوب النفسي ولا معنى أعم باسم الامتناع يشمل القياسي والنفسي وكذا الإمكان. بل هنا اشتراك لفظي ونحن نشبهه إذا تصورنا أن هناك معنى أعم يشمل القياسي والنفسي^(١) وهذا مثل أن نقول العين تنقسم إلى ثلاثة أقسام عين جارية وعين باصرة وعين الذوات^(٢). . فاللفظ هنا واحد لكن ليس من معنى واحد مشترك. وكذلك فيما نحن فيه إذ لا معنى مشترك بين المعنى النسبي والمعنى غير النسبي .

إذن من أول الأمر ليس المطلوب تقسيماً بل هو مجرد تعبير ويجب القول أن كلاً من هذه المواد الثلاثة تارة تطلق على مفهوم نسبي وأخرى تطلق على مفهوم غير نسبي ثم ذلك المعنى غير النسبي ينقسم إلى قسمين: ذاتي وغيري^(٣) .

(١) هذا نظير الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي الذي سيذكره المصنف نفسه عن قريب. فعندما نقول الإمكان إما ذاتي أو استعدادي نتخيل أن بينهما وجهاً مشتركاً لكن عندما نحلل المعنى نرى أن الإمكان في الذاتي معنى والإمكان في الإمكان الاستعدادي بمعنى آخر لا يشتركان إلا باللفظ .

(٢) قد مثل الأستاذ الشهيد بمثال يناسب اللغة الفارسية فأبدلناه بمثال يناسب اللغة العربية . (الترجم).

(٣) س: لم يتضح الفرق بين الوجوب بالغير والوجوب القياسي. ألا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر؟

الأستاذ: لا، فرق كبير بينهما. وهذا المقدار ذكره المصنف أيضاً فالوجوب الغيري مثل أن نقول هذا الجسم - مثلاً الماء - حار وهذه النار حارة إلا أن حرارة النار من ذاتها وحرارة الماء من النار لكن كليهما حاران فليست الحرارة معنى نسبياً وبالمقارنة مع الغير. المقارنة هي مثل أن نقول حجم هذا الماء أكثر من ذلك الماء وحجم هذا الجسم أقل من ذلك الجسم =

المطلب الثاني: هل هناك منافاة بين أن نقول إن بين جميع موجودات العالم علاقة وجوبية وبين أن نقول في المنطق بالقضايا الاتفاقية؟

وهذا المطلب مكمل للمطلب السابق فقد تقولون إنه بناء على ما ذكر تكون العلاقة بين جميع موجودات العالم علاقة وجوبية إذ لا وجود في العالم لعلاقة إمكانية وإنما هي أمر يفرض بين واجبين للوجود أو بين عالمين كل

= وهذا المفهوم لا يصدق ما لم تلاحظ شيئاً آخر وتعبير أفضل: مفهوم بالغير يتعلق بوجود هذا الشيء ومفهوم بالقياس يتعلق بماهية هذا الشيء فالمفهوم في ما بالقياس مفهوم قياسي أما في ما بالغير فليس قياسياً. نعم نقول وجود هذا ناشئ من الغير لكن هذا غير كون المفهوم قياسياً.

س: مع الالتفات إلى ما ذكرتم من الصعب جداً اعتبار الوجوب بالقياس والوجوب بالذات والوجوب بالغير مشتركات لفظية والمسألة في نظري - إن لم أشتهه - تحل بهذه الطريقة وهي: كما ذكرتم فإن الوجوب بالقياس يشكّل الذهن في مورده قياساً خفياً مثل مورد العلة الواحدة التي لها معلولان فيبين المعلولين وجوب بالقياس أي أن كلاً منهما له بالنسبة إلى العلة وجوب بالغير فقد فهما أن عندهما وجوباً بالقياس من مقارنتهما مع بعضهما لكن هذا الوجوب هو أيضاً نوع من الوجوب بالغير.

الأستاذ: لا، أنتم تريدون أن تذكروا طريق إثبات المطلب. وبين المعلولين وجوبان لا وجوب واحد هو بالغير بل إن بينهما علاقة لزومية.

س: من أين فهما ذلك؟

الأستاذ: أن نفهمه من الغير لا يعني أنه نفسه. فمناً علمنا هو مسألة أخرى. وحسب تعبيركم أنه حيث كان لهذا المعلول وجوب غيري مع هذه العلة ولذلك المعلول أيضاً وجوب غيري معها تشكّل قياساً. لكن ماذا نستكشف بهذا القياس؟. نستكشف وجوباً بالقياس.

س: لكن هذا ظل ذلك الوجوب.

الأستاذ: لا، أبدأ هذه المسألة غير تلك فإننا نستكشف رابطة جديدة. وأنه بدليل أن هذين الشئيين هما معلولان لشيء ثالث بينهما رابطة مع ذلك الثالث ومن هذه الرابطة يستكشف الذهن بينهما رابطة أخرى هي رابطة التلازم.

س: يعني تقولون إن إطلاق لفظ الوجوب هنا فيه مسامحة ويجب أن نقول تلازم؟

الأستاذ: بل إن معنى الوجوب بالقياس هو التلازم واللزوم هو الوجوب والتلازم هو وجوب من طرفين ويعبرون هنا بالتلازم لأن أحداً لا يقول «تواجب» وإلا فالتلازم هو الوجوب من الطرفين لكنه قياسي ومعنى التلازم هو وجوب الشيء بالقياس مع الآخر.

عالم تابع لواجب وجود غير الآخر، وإلا فلا وجود بين موجودات العالم لعلاقة الإمكان. فيلزم حينئذ إشكال هو أنه يلزم أن تكون جميع القضايا في المنطق قضايا لزومية ولا ينبغي أن تكون هناك قضية اتفاقية.

توضيح ذلك: أنهم يقسمون القضايا في المنطق أولاً إلى حملية وشرطية ثم يقسمون الشرطية إلى قسمين متصلة ومنفصلة ثم يقولون المتصلة قسمان: لزومية واتفاقية.

والقضية المتصلة هي التي تبرز علاقة بين المقدم والتالي بأنه كلما وجد المقدم وجد التالي، وهذا جارٍ في جميع القضايا المتصلة. وهذه القضايا تارة تكون لزومية وأخرى اتفاقية. والمتصلة اللزومية هي التي تكون العلاقة فيها بين المقدم والتالي علاقة لزومية أي يستحيل انفكاك التالي عن المقدم. ويجب إن وجد «ألف» أن توجد «ب» مثل أن نقول كلما كانت الزاوية الفلانية بمقدار كذا يجب أن تكون هذه الزاوية المساوية لها بهذا المقدار أيضاً، وهذه القضية نسميها باللزومية.

لكن قد تكون قضيتنا اتفاقية وهي التي تكون العلاقة فيها بين المقدم والتالي اتفاقية أي بينهما معية لا تلازم ف «ألف» تقارن «ب» دون أن يكون بينهما تلازم فمن الممكن واقعاً الانفكاك بينهما ويذكرون لذلك مثلاً - وهو متمحض في الافتراض تقريباً -: كلما كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً. وهذه القضية صحيحة إذ كل إنسان هو ناطق وكل حيوان هو ناهق^(١).

(١) س: وما هي هذه الـ كلما؟

الأستاذ: يعني الأمر كذلك دائماً.

س: دون أن يكون هناك ربط بينهما.

الأستاذ: لا، لا ربط بينهما بمعنى أن نلاحظ النهيق بالفعل إذ ليس معنى ناهق النهيق بالفعل بل المراد من ناهق فصل الحمار كما أن الناطق فصل الإنسان ولذا كان بينهما ربط بهذا المعنى.

س: ولماذا نجعل أحدهما مقدماً والآخر تالياً؟

الأستاذ: معنى ذلك أن بينهما تقارن وجودي.

وبناء عليه لا يصح تشكيل قضية متصلة بين أمرين منفصلين عن بعضهما في الخارج. صحيح أننا نقول: كلما كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً دون أن يكون بينهما أي علاقة لزومية، إذ نطق الإنسان لا يستلزم كون الحمار ناهقاً، كما أن كون الحمار ناهقاً لا يستلزم كون الإنسان ناطقاً، لكنهما اتفاقاً تقارنا مع بعضهما باعتبار أن كل إنسان هو ناطق وكل حمار هو ناهق، وبالتالي كلما كان الإنسان ناطقاً فالحمار هو أيضاً ناهق، وبالعكس فهذه هي القضية الاتفاقية. ويمكن هنا ذكر مثال عرفي بسيط:

فإذا فرضنا أن بلدين كان ترقيهما وانحطاطهما في مستوى واحد وتقارنا في ذلك دائماً في طول التاريخ فكلاً ترقى هذا البلد يتفق أيضاً أن يترقى البلد الآخر وكلما كان هذا البلد في انحطاط يتفق أن يكون البلد الآخر في انحطاط فهنا يمكنكم أن تذكروا قاعدة كلية في التاريخ وأنه مثلاً كلما تطورت إيران تطورت مصر وكلما لم تتطور إيران لم تتطور مصر. وهذا استقراء لتاريخ إيران وأنتم تبينون حركة إيران التاريخية لكن هل هناك علاقة لزومية بينهما؟ لا، بل هذان البلدان كانا - حسب الأحداث التاريخية - في تقارن دون أن يكون بينهما علاقة لزومية بل هذا اتفاق وتصادف.

تقرير الإشكال وجوابه:

والآن قد يشكل بأنه بناء على هذا البحث الذي ذكرتموه يضطرب ذلك البحث المذكور في المنطق - بحث القضايا اللزومية والاتفاقية - فإما أن نقبل ذلك البحث ونرفض كلامكم أو نقبل كلامكم ونرفض ذلك البحث فماذا نقول هنا؟

نقول: لهذا الإشكال جواب وهو عدم المنافاة بين البحثين فالمنطق ينظر إلى الطبائع والماهيات بشكل عام أي عندما ننسب - بشكل عام - ماهية إلى ماهية أخرى قد يُرى هناك تلازم بين وجود هذه الماهية ووجود تلك وقد لا يرى تلازم بينهما، لكن بحث الفلسفة ينصب على الوجودات، وليس في

وجود الأشياء بنحو عام بل في هذا الوجود الخاص وذلك الوجود الخاص .
والفرق بينهما أن المنطق عندما كان بحثه في القضايا بشكل عام يقول كلما
كان «الألف» «ب» فـ «الجيم» هي «د» . ثم يقول إن هذه العلاقة بين المقدم
والتالي تارة تكون لزومية وأخرى اتفافية . وحيث كان البحث في الفلسفة
منصباً علي الوجودات وليس فيه نظر إلى المفاهيم والماهيات بشكل عام فهو
ينظر إلى الشئيين الخاصين في عالم الخارج فيرى بينهما علاقة الوجود
والضرورة دائماً .

وحتى يتضح أكثر الفرق بين هاتين النظرتين نلاحظ وجهتي النظر في
المثال .

المثال الأول: فإذا قلت مثلاً: «كلما سار الإنسان من طهران إلى قم
وطوى الطريق بالسيارة بالسرعة الفلانية فإنه سيصل إلى قم بعد ساعتين .
قضية لزومية . فإن القضية للزومية لا ترتبط بحركة خاصة . هي قاعدة كلية أي
إن لازم طبيعة كلي الحركة من طهران إلى قم في هذه الطريق بهذه الوسيلة
وبهذه السرعة هو ذلك دائماً . لكن لو تحركتم من طهران بسرعة معينة وفي
الطريق التقيتم بأحد أصدقائكم آتياً من شيراز مثلاً فهل هذه قاعدة كلية للحركة
من طهران إلى قم أن تقول: كلما سار الإنسان من طهران إلى قم يلتقي
بصديقه في الطريق؟ بالطبع لا ، ليس في هذه أية كلية . بل هذا أمر خاص
ولذا نسميه أمراً اتفاقياً وتصادفياً ، وأقول: سرت من طهران إلى قم وصادفت
رفيقي في الطريق . ولكننا لا نقول أبداً: تحركت من طهران إلى المدينة
واتفاقاً وصلت إلى قم بعد ساعتين . لأن هذه ضرورة ولزوم لا تصادف، فإذا
تحركت فسأصل بالتأكيد .

المثال الثاني: مثل أن يقول شخص: رميت نفسي من على السطح واتفق
أنني وقعت على الأرض . إن هذه الحادثة ليس فيها أي اتفاق بل هي ضرورة
لكن إذا قلت: سقطت من على السطح واتفق أن مرّ شخص من هناك فلم أقع

على الأرض وسقطت على ذلك الشخص فهنا اتفاق لأن هذه الحادثة ليس فيها أية كلية أي إذا لاحظنا الحالة العامة للوقوع عن السطح يكون هذا أمراً اتفاقياً تصادفياً أي لا ضرورة في البين لأن يوجد لكنه وجد^(١).

لكن هذا الأمر الاتفاقي هو أمر ضروري إذا لاحظنا جميع الظروف الزمانية والمكانية وجميع الحوادث الأخرى المقارنة فإن الوقوع عن السطح بشكل عام لا يستلزم مرور شخص والوقوع عليه لكن وقوعك في اليوم الفلاني والساعة الفلانية وفي الظروف الخاصة مقارنة مع مرور زيد مثلاً في هذا اليوم والساعة من هذا المكان، يكون كل من هاتين الحادثتين ذات ضرورة فإن سلسلة العلة تقتضي أن تسقط أنت من هنا، وعبور زيد في هذا الزمان من هنا ضروري أيضاً وهو معلول لضرورة وتلك الضرورة هي معلولة لضرورة أخرى وهكذا فإذا لاحظتم أن مرور زيد في هذا الزمان من هذا المكان ضروري فسترون حينئذ أن الوقوع مستلزم لهذه الحادثة فمن جهة شخص هذه الحادثة فهي ليست اتفاقية بل ضرورية نعم هي أمر اتفاقي من جهة كلية لكن من حيث خصوص هذه الحادثة هي أمر جبري ضروري. كما أنه في مثال المسير من طهران إلى قم من الخطأ القول: تحركت من طهران فاتفق أنني التقيت بصديقي. فإنه هنا أيضاً وبالالتفات إلى جميع العلة والأسباب الموجودة هنا يصير ذلك القول خطأ. نعم للحركة من طهران إلى قم قاعدة كلية وضابطة غير مرتبطة بحركة خاصة أي كلما سار الإنسان من هذا الطريق وبهذه السرعة فبالضرورة سيصل بعد ساعتين إلى قم فالملاحظ هنا الحركة من طهران إلى قم بشكل عام لا حركة خاصة. لكن لا يوجد مثل هذه الكلية هنا والملاحظ هو وقوع خاص من السطح لشخص معين وهنا

(١) س: وأرسطو يمثل لذلك بشخص يذهب إلى السوق ليشتري شيئاً فيلتقي صدفة بمديونه فيدفع دينه.

الأستاذ: نعم يقول هذا بالنسبة للاتفاق وهو صحيح.

أيضاً إذا لاحظنا جميع العلل والأسباب الموجودة يصير من الخطأ القول إن هذا حدث اتفاقاً ومن هنا يقولون: «يقول بالاتفاق الجاهل بالسبب».

مثال ثالث: ذكرنا في بعض الموارد مثلاً آخر، فافترضوا أن إحدى الإدارات أرسلت موظفاً لعمل ما إلى قرية ما. وإدارة أخرى أرسلت موظفاً آخر لعمل آخر في تلك القرية. عندما يدخل هذان الموظفان إلى القرية يلتقيان فهذا الفرد يقول: أمرت بأن أذهب إلى القرية الفلانية ووجدت اتفاقاً شخصاً مأموراً أيضاً بالذهاب إليها والتقىنا وبقينا مع بعضنا مدة. والفرد الآخر يقول مثل هذا الكلام. فبنظر هذين الشخصين الملاقة هي اتفاقية لكن كيف يكون الحال من حيث المجريات المقارنة والمحيطه بهما؟ فلو فرضنا مثلاً إدارة ثالثة تدير الإدارتين معاً ومحيطه بمجريات أمورهما، وأنها هي التي أرسلت ذلك المأمور وهذا المأمور. فهل يمكن لهذه الإدارة أن تقول: إنني أرسلت هذا المأمور وذاك المأمور وصادف أن التقيا؟ بالطبع لا، بل من جهة نظرها فإن الملاقة بينهما حتمية.

فإذا علمنا الفرق بين موارد الاتفاق وموارد الضرورة نقول:

تارة يكون البحث في الوجودات. والوجود هو واقعية والواقعية هي أمر شخصي كما هو واضح، وتحكمه الضرورة في مجموع ظروفه العينية وإذا لاحظنا أمرين حينئذ فبينهما علاقة الوجود والضرورة. وفي هذه الحال نحن نقول: إن حركة هذه الورقة من الشجرة أي الحركة الخاصة في هذا الزمان الخاص لها مع الحركة الفلانية الوجودية بخصوصها والتي هي في أبعد نقطة في المجرة، ارتباط ضروري أي بين هذا الوجود الخاص وذلك الوجود الخاص ضرورة.

وتارة أخرى، نتحدث بشكل عام ونقول: كلما سقطت ورقة من الشجرة فإنها ستؤثر في المجرة. فنقول حينئذ هذا الكلام غير صحيح ولا ضرورة أبداً لأن يكون بين هاتين الحادتين ارتباط وإذا تقارنا فهذا أمر اتفاقي أي هذا أمر

اتفاقي بلحاظ طبيعة الكلي^(١).

ولهذا فحيث أن الأحكام في المنطق تتعلق بالأحكام الكلية تعتبر القضايا اللزومية هي القضايا التي تمثل لوازم الطبائع الكلية وحيث لا تكون طبيعة الكلي مقتضية لذلك وإنما يحصل الاقتضاء من مجموعة علل جزئية فهذا الأمر يعتبر اتفاقياً. لكن الفيلسوف لا ينظر إلى الأمور بمنظار كلي، ولا يبحث في القضايا بل يدرس الواقعيات ويقول: بين كل واقعة شخصية وواقعة شخصية أخرى وجوب بالقياس. فما يسميه المنطقي اتفاقياً يسميه الفيلسوف ضرورياً وهو كذلك أيضاً.

(١) والخلاصة يمكنه القول أنه لا منافاة في ذلك مثلما أنه لا منافاة بين الإمكان الذاتي والوجوب بالغير أو الوجوب بالقياس إلى الغير (المترجم).

المباحث المرتبطة بالإمكان (1)

البحث الأول والثاني والثالث:

طرح المصنّف في هذا الفصل سبعة بحوث متعلقة بالإمكان، البحث الأول، والثاني منها في أن عروض الإمكان للماهية أمر تحليلي عقلي وفي أن الإمكان الذاتي يجتمع مع الوجود والامتناع الغيرين.

ومن مجموع ما تقدم يعلم أن الإمكان بالذات لا يجتمع مع الوجود بالذات كما لا يجتمع مع الامتناع بالذات فلا يمكن أن يكون الشيء ممكناً بالذات وواجباً بالذات أو ممكناً بالذات وممتنعاً بالذات، كما لا يمكن أن يكون واجباً بالذات وممتنعاً بالذات بل هو إما ممكن بالذات أو واجب بالذات أو ممتنع بالذات. لكن لا مانع أن يكون الشيء ممكناً بالذات وواجباً بالغير أو ممتنعاً بالغير. بل الأمر كذلك دائماً، فإن الممكن بالذات هو دائماً إما واجب بالغير أو ممتنع بالغير ويستحيل عليه الإمكان المحض بحيث لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير فهو إما أن توجد علته فيكون وجوده واجباً بالغير أو لا توجد علته فيكون عدمه واجباً بالغير أي يمتنع وجوده بالغير.

وبالتالي يكون الإمكان أمراً تحليلياً عقلياً أي يعتبر للماهية بتحليل من العقل، فهو أمر واجب بالغير، وعندما يلاحظه العقل مع غرض النظر عن علته يراه ممكناً، وغرض النظر هو بالنسبة لنا اعتبار وإلا فإن العلة موجودة واقعاً،

ففي حال وجود العلة نقطع النظر عنها ونقول ممكن بالذات، أو حالة عدم العلة فإننا نغض النظر عنه ونقول هو ممكن بالذات لكن في الواقع إما أن تكون علته موجودة أو معدومة، فالإمكان بالذات يعتبر مع غرض النظر، لكنه اعتبار واقعي أيضاً ولذا يقولون «الممكن من ذاته أن يكون ليس ومن علته أن يكون أيس». وهذا هو معنى هذا البيت:

عروض الإمكان بتحليل وقع وهو مع الغيري من ذين اجتمع

البحث الثالث: معاني الإمكان

نشرع الآن في بحث آخر هو البحث في معاني الإمكان. فبعد أن ذكرنا أقسام كل من الوجوب والإمكان والامتناع يصل الدور إلى ذكر أقسام الإمكان فهناك الإمكان العام والإمكان الاستقبالي وغيرهما فلا بد أن نعرف ما هو معناها؟ وهل هذا التقسيم هو بنحو الاشتراك اللفظي أم الاشتراك المعنوي أم بين بعضها اشتراك لفظي وبين بعضها الآخر اشتراك معنوي؟ فإن كان هناك اشتراك لفظي فلا تقسيم ولا أقسام، ولذا قلنا: إن البحث هو في معاني الإمكان ولم نقل في أقسام الإمكان، إذ معنى أن البحث في أقسام الإمكان أننا نرى معنى واحداً وحقيقة واحدة تنقسم إلى هذه الأقسام ولها هذه الأنواع وأن ها هنا معنى مشتركاً موجوداً في الأقسام المتعددة. لكن عندما نقول البحث في معاني الإمكان فهذا يعني أن لفظ الإمكان استخدم في اصطلاح الحكماء والمنطقيين في موارد مختلفة كل منها يغير المعنى الآخر فيكون مشتركاً لفظياً. ومن المهم أن نعرف الفرق بين المشترك المعنوي والمشارك اللفظي.

الفرق بين المشترك اللفظي والمشارك المعنوي:

إذا قلنا مثلاً «حيوان» ثم قسمنا الحيوان إلى إنسان وفرس وشاة ودجاج وغيره فهذا مشترك معنوي، أي أن اللفظ وضع لمعنى عام يشمل جميع هذه الأشياء فالحيوان يعني ذا الحياة، وهذا يشمل كل موجود له إحساس وحركة،

مع ما بينها من الاختلافات. فهذا المعنى الواسع الشامل لهذه الأمور نسميه بالمشترك المعنوي، والمشارك اللفظي لا يكون اللفظ فيه موضوعاً لمعنى شامل واسع، بل هو لفظ واحد له عدة معانٍ، تارة يستعمل اللفظ في هذا المعنى وأخرى يستعمل في ذلك المعنى وهكذا دون أن يكون بين هذه المعاني معنى مشترك^(١) مثل لفظ العين في اللغة العربية ولفظ «شير» في اللغة الفارسية. فلفظة العين تستعمل في اللغة العربية في عين الإنسان الباصرة كما تطلق على عين الماء الجارية لكنه لفظ واحد استعمل في هذه المعاني فهذا هو الاشتراك اللفظي، والمشارك اللفظي موجود في جميع اللغات. ولفظ «شير» في الفارسية تستعمل تارة في الحليب كما تستعمل في الآلة التي تفتح الماء (حنفية) كما تطلق على الأسد، فلم يوضع لفظ «شير» لمعنى واحد يشمل هذه المعاني وليس هناك معنى عام يشمل هذه الثلاثة بحيث يكون اللفظ موضوعاً له، بل اللفظ وضع مرة لهذا المعنى وأخرى لذلك المعنى وثالثة للمعنى الثالث^(٢) فهو بالضبط مثل الأعلام فمن الممكن أن يكون اسم

(١) أي ليس هناك معنى مشترك مقصود بالاستعمال والوضع (المترجم).

(٢) س: هنا سؤال غير مرتبط بأصل البحث لكنه مطروح، فإنه لا دليل واقعاً - من حيث علم اللسان - أنهم كانوا يسمون الحيوان المفترس بلفظ «شير» ويسمون الحليب به أيضاً فهل كانت اللغة قليلة حتى لم يطلقوا عليه لفظاً آخر؟ أم ماذا فلا بد من مبرر لذلك.

الأستاذ: نعم، هذا الذي طرحتموه حسن، وفي اللغة العربية هناك جماعة يعتقدون بأنه لا وجود للمشارك اللفظي. واللفظ المستعمل في عدة معانٍ لا نرى وجه شبه بينها، يأتون ويعثرون على ما يعتبرونه الأصل. لكنهم لا يريدون القول إن هذا مشترك معنوي بل يريدون أن يقولوا إن البداية كانت بصورة الحقيقة والمجاز ثم صار مشتركاً لفظياً فابتداءً كان اللفظ حقيقة في معنى واستعمل في معنى آخر مجازاً ثم كثرة الاستعمال زالت جهة المجازية وصار اللفظ حقيقة في المعنى فهو لم يكن في البداية مشتركاً لفظياً وضع لمعنيين بوضعيين. وهذا الأمر يلحظ بوضوح في الأمور الصناعية فإذا فرضنا بروز وسيلة جديدة صناعية فلا بد من وضع اسم لها فيختار لها أشبه الأسماء بها ويستعمل فيها في البداية مجازاً فاللفظ يكون حقيقة في معنى مجازاً في هذا المعنى ثم يكثر الاستعمال إلى حد يصير حقيقة وما دام مجازاً يُحتاج في فهم المراد إلى قرينة لكن عندما يصل اللفظ إلى حد يهجر فيه المعنى الأول يصير =

ثلاثة أشخاص «حسن» أي وضع والدا أحدهم لفظ الحسن له وبشكل مستقل وضع والدا الولد الآخر هذا الاسم له وكذا الثالث لا أنهم افترضوا وجود جامع بين الثلاثة ووضعوا الاسم لهذا الجامع ليكون هو القدر المشترك بين كل من اسمه حسن . بل لا جامع هنا وقد وضع في كل مورد بشكل مستقل عن الآخر . وهذا هو الاشتراك اللفظي .

ويجب أن يلتفت إلى أنه في العلوم بشكل خاص هل أن اللفظ يستعمل على أساس الاشتراك المعنوي أم اللفظي أي هل أن اللفظ وضع لمعنى شامل واسع أم أن اللفظ وضع لعدة معانٍ في عرض واحد مرة لهذا ومرة لذلك .

= حقيقة في هذا . ولا منافاة بين ما تذكرون وبين أن أقول بأن كل مشترك لفظي كان في البداية حقيقة ومجازاً . وعلى كل حال فإن إرجاع المشترك اللفظي إلى المشترك المعنوي غير صحيح ولا مجال لادّعاء أن جميع المشتراك اللفظية ترجع إلى المشترك المعنوي .

مسألة أخرى هنا هي اختلاف المنشأ فإذا لاحظنا اللغة العربية مثلاً، نجد أن هناك قبائل كانت تعيش مع بعضها وكانت اللغة واحدة ثم تفرقت القبائل وطرات على كل قبيلة أمور جديدة فاحتاجت كل قبيلة إلى لفظ للتعبير عنها فهذه القبيلة وضعت لفظاً لمعنى وتلك القبيلة وضعت ذلك اللفظ لمعنى آخر وعندما ظهر التمدن الواحد جمعت اللغة من خلال شخص أو أشخاص مثل الجوهري فظهرت المشتراك اللفظية فعند الجوهري مثلاً بنو أسد وبنو تميم عرب فرأى هذا اللفظ في بني أسد له معنى وفي بني تميم له معنى آخر وعندما نزل القرآن بلغته، شكلت كل القبائل اللغة العربية فجاء لغوي مثل الجوهري ويبحث بين القبائل وظهرت لغات عربية فكان الاشتراك اللفظي، والحال أن هذا اللفظ أتى من لغتين وأصلين وشعبيين فاللفظ لم يوضع في بني تميم مثلاً لمعنيين بل له عندهم معنى وله عند بني أسد معنى آخر لكن يصير في اللغة العربية للفظ معنيان واختلاط اللغات من أسباب ظهور الاشتراك لكن السبب الأهم يجب البحث عنه في اصطلاحات العلوم . فالألفاظ المشتركة كثيرة فيها لأن العلوم تتوصل إلى معانٍ جديدة لا بد من وضع ألفاظ لها فيأخذونها من العرف الذي لم يستعمل اللفظ في هذا المعنى اللطيف الدقيق بل استعمله في معنى آخر ولمناسبة ينقل هذا اللفظ من ذلك المعنى إلى هذا المعنى وهكذا في موارد أخرى .

س: مثل القمر الصناعي الذي يطلق على السفن الفضائية التي تدور حول الأرض .

الأستاذ: نعم، هذا مثله والأمثلة كثيرة وجميع اصطلاحات العلوم هي من هذا القبيل تنقل من العرف لمناسبة .

اصطلاح التضاد:

فكلمة التضاد مثلاً استعملت في الفلسفة الإسلامية في موردين مختلفين على نحو الاشتراك اللفظي :

١ - في الضدين اللذين يستحيل أن يجتمعا في مكان واحد، ووجود أحدهما يعني عدم الآخر فإن وجد هذا فذاك غير موجود، مثل الأشكال الهندسية المتصفة بها مادة معينة فيقال إن كانت مكعبة فليست كروية وإن كانت كروية فليست مكعبة وبين الكروية والمكعبة تضاد، والشئ الواحد لا يمكن أن يكون في آن واحد كرة ومكعباً بل إما هذا وإما ذاك .

وفائدة معرفة هذا التضاد تظهر في مسألة المعرفة لأننا إن علمنا بوجود أحد الضدين يصير دليلاً على عدم الآخر مثل الأنظمة الاجتماعية المختلفة . فإذا قال شخص : النظام في البلد الفلاني استبدادي ، فإذا كنت على اطلاع بأن نظامه نظام المشروطة تقول له : لا ، بل هو نظام المشروطة ولا يمكن أن يكون استبدادياً ومشروطاً في آن واحد . وكذا النظام الجمهوري والنظام الملكي فإن كون النظام جمهورياً يكون دليلاً على عدم كونه ملكياً ولا يكون النظام الواحد جمهورياً وملكياً .

٢ - في كل أمرين موجودين بينهما صراع ، لا أنهما يتنافيان في الوجودية بحيث إذا وجد أحدهما فالآخر غير موجود بل هما أمران موجودان وحال كونهما موجودين يتنافيان مثل الماء والنار فالماء والنار متعاندان أي كل منهما يبطل أثر الآخر فإذا أصابت النار الماء فإن تأثيرها فيه بأن تحول الماء إلى بخار حسب قدرتها وإذا أصاب الماء النار فإن تأثيره في النار أن يطفئها بالحد الذي يستطيع فيبديلها إلى رماد وفحم . فهنا تضاد بمعنى أن كلاً منهما يبطل أثر الآخر فيما أن يعدم هذا أثر ذاك أو بالعكس وفي بعض الموارد لا يزول الأثر بالكلية لكن يعدل كل منهما أثر الآخر فهذا يؤثر في ذاك بمقدار ما وذاك يؤثر في هذا بمقدار ما وعند تأثيرهما

بعضهما تظهر حالة جديدة متوسطة .

وبهذا المعنى يقال بوجود التضاد بين عناصر المركبات وأن كل مركب يتألف من عناصر متضادة ولذا يطلقون على العناصر التي بينها هذا النوع من التضاد (آخشيح)^(١) وهذه الكلمة تفيد معنى الضد وهذا هو حال الماء والتراب والنار والهواء أي أن هذه الأربعة تجتمع في تركيب معين وتؤثر ببعضها البعض ونحن نتحدث فعلاً على أساس كلام القدماء ولا بحث الآن في صحة وسقم هذا الكلام . ويعبرون بهذا التعبير: رطب بارد ورطب حار، يابس بارد وياابس حار، وحرارة هذا تنقص من برودة ذاك ويبوسة هذا تخفف من رطوبة ذاك ويظهر من مجموعها وضع جديد وشيء جديد ليس فيه لا خاصية النار ولا خاصية الماء ولا الهواء ولا التراب بل خاصية متعادلة وهذه الخاصية المتعادلة تهيب المادة لأن تظهر بصورة جديدة هي شيء آخر وماهية جديدة .

وهذا نظير كلام هيغل في مسألة «الانتقال من الكم إلى الكيف» وهذا المعنى عبّر عنه فلاسفتنا بالانتقال من الكيف إلى الماهية وهذا هو واقع الأمر وهم أخطأوا إذ عبّروا بالانتقال من الكم إلى الكيف^(٢) وكذا هو الحال في

(١) آخشيح تطلق في الفارسية على كل عنصر من العناصر الطبيعية الأربعة وعلى الضد وعلى الهيولى (المترجم نقلاً عن المعجم الذهبي).

(٢) س: هل تقصدون من «الانتقال من كيفية إلى ماهية» الانتقال من كيفية إلى أخرى؟ .

الأستاذ: كلا، وهذا البحث وإن كان يبعدنا عن بحثنا لكن أذكر لذلك مثلاً بسيطاً وهو المثال المعروف لهيغل فإذا سخّنا الماء فإن درجة الحرارة ترتفع بالتدرج إلى درجتين، ثلاث، عشرين، ثمانين حتى تصل إلى المائة فقبل أن تصل الدرجة إلى المائة حصل في الماء تغيير كمي - حسب قول هيغل - وإذا بلغت المائة يحصل تغيير كيفي ويتبدل إلى بخار. لكن من الغلط القول إن كل تغيير حصل - قبل الدرجة المائة - فهو كمي حتى إذا بلغت المائة يحصل تغيير كيفي بل إن الماء عندما يسخن يحصل له تغيير كيفي فإن حرارة الماء هي التي تتبدل والحرارة كيفية وتشتد الحرارة. فأنتم تبرزون التغييرات الكيفية بواسطة تغييرات كمية، هذا إظهار التغيير الكيفي من خلال تغيير كمي لا أن الأمر واقعاً هو كذلك، نعم النمو تغيير كمي فإذا زاد الشيء أو نقص فهذا تغيير كمي لكن الماء لا ينمو حتى نقول زادت أبعاده أو نقصت =

التركيبات فالتركيبات تجري على النحو الذي ذكره القدماء أي يحصل تغيير

= أي ليس الملحوظ هو أبعاده وما أضيف إليها أو أنقص منها بل الشيء الموجود هنا أن البشر يمكنهم إظهار التغيير الكيفي بواسطة الكمي، فمثلاً تجعلون شيئاً كالزئبق إلى جانب هذا الماء فكلما حصل تغيير كيفي في الماء فالزئبق يرتفع ويحصل فيه تغيير كمي لا أن الماء تغير كميًا فمن التغيير الكمي في الزئبق تدركون التغيير الكيفي في الماء لكن تسمون هذا التغيير الكيفي بالتغيير الكمي وهو اشتباه عظيم.

ثم عندما يحصل التغيير الكيفي في الماء إلى حد يتبدل إلى بخار أي تتبدل ماهيته فتزول ماهية الماء ويصبح ذا ماهية البخار فهذا كله انتقال من كيفية إلى ماهية فالتغيرات الكيفية تنتهي إلى تغيير ماهوي. وهذا الكلام صحيح وهذا هو واقع الأمر.

س: يمكن توجيه كلام هيغل بأنه إنما ينظر إلى زيادة الحرارة في الماء فعندما يسخن الماء يمتد.

الأستاذ: أنا ملتفت إلى هذا يمكن أن ينسب الماء لكن لم يرد هيغل أن يقول إن الماء ينسب هذا المقدار ثم يتبدل انبساطه في درجة أخرى. فلو كان هذا مراده فلا كلام لكن ليس هذا كلامه ولا كلام تلامذته وهم عبروا عن هذه التغيرات في الحرارة بأنها تغيرات كمية وما أقوله هو أن قدماءنا اعتبروا هذه التغيرات الكيفية مقدمة لتغيير ماهوي وهذا يختلف عما قاله هيغل والهيغلون والماديون الديالكتيكيون من الانتقال من كمية إلى كيفية فهم يخطئون في التعبير ونحن لا نرضى أن يكون هاهنا اشتباه حتى في التعبير.

س: ما دام هذا البحث مطروحاً عندي سؤال فهل للكيفية معنى أن تكون أمراً مستقلاً في الوجود طبقاً لمباني الماديين أتباع هيغل؟ فإن الكيفية عندهم انعكاس ذهني فقط للكمية الخارجية...

الأستاذ: هم لا يقولون ذلك، أبدأ وهذا هو الفرق بين المنطق الديالكتيكي والمنطق الذي يسمى بالميكانيكي. وهذا الكلام الذي نقوله هو كلام مادي القرن السابع عشر حيث اعتبروا جميع التغيرات هي تغيرات ميكانيكية وعلى أساسها فسروا التغيرات. لكن هؤلاء يعتبرون التغيرات ديناميكية داخلية ديكالكتيكية وأصل الديالكتيك في التغيير الديالكتيكي في تعبيرهم هو مسألة الانتقال من الكمية إلى الكيفية أي تغيير الماهية والنتيجة النهائية من هنا يستخلصونها وطبقوا ذلك على المجتمع ففي كل عصر تبدأ التغيرات فيه من الجهة الكمية ويستمر بالتدرج حتى يصل انقلاب ماهوي وتتبدل البنى التحتية وتتبدل الفلسفة والفن والحقوق والأخلاق وجميع العلاقات ويجب أن يتبدل الدين والمذهب فتتبدل ماهية المجتمع والنتيجة الأخيرة التي يريدون استخراجها متعلقة بالمجتمع فإذا قلت: المجتمع الرأسمالي هو المجتمع الإقطاعي مع تغيير بسيط فيه يخطئونك ويقولون ماهية هذا هي غير ماهية ذلك وأن هذا مثل القول إن الإنسان والحيوانات التي كانت سابقاً أمر واحد والحال =

إثر التأثيرات الكيميائية في العناصر بين بعضها البعض فالنار تفقد مقداراً من حرارتها تعطيتها إلى الآخر، والماء يفقد شيئاً من رطوبته وبرودته ويعطيه للعناصر الأخرى ويعطي الهواء مقداراً من رطوبته أو مقداراً من حرارته إلى العناصر الأخرى والتراب يعطي مقداراً من يبوسته ومقداراً من برودته إلى العناصر الأخرى فتتغير الكيفيات إلى كيفية جديدة - كيفية خامسة - وهذه الكيفية الخامسة تكون سبباً لمركب جديد ووجود شيء جديد وتبديل ماهية الشيء^(١).

= أنهما حيوان لكنهما نوعان واقعاً فهم ملتفتون بشكل كبير إلى هذا المطلب ويريدون أن يصلوا إلى نتيجة.

س: ما ذكرتموه كنت أعرفه إلى حد ما، وقصدي هو: هل أن القول بالمادية - كيفية كانت - يتلام مع القول بأن الكيفية حيثة مستقلة؟.

الأستاذ: الحقيقة لا، هي لا تتلاءم أصلاً مع ظهور شيء جديد. وفلسفة هؤلاء هي أقرب بكثير إلى الفلسفة الإلهية من الفلسفة الميكانيكية كما أن نظرية داروين التكاملية هي أقرب إلى المنطق الإلهي بشكل كبير من نظرية «كرويه». فهم من حيث لا يشعرون يصيرون أقرب إلى الإلهيين. فإن فلسفتهم لا مجال لقبولها إن لم تقبل بما يقوله فلاسفتنا حول الصورة النوعية كما أن الحركة الجوهرية لا مجال لقبولها دون قبول القول بالصورة النوعية فالطريق مهدة لنا أكثر منهم. والفلسفة العمياء الديمقراطية هي أكثر مادية من الجميع. طبعاً هو نفسه لم يكن مادياً لكن تلك الفلسفة أكثر مادية إذ يقول إنه لا يوجد في العالم أي شيء جديد لا كيفية موجودة ولا ماهية فالعالم مثل مجموعة خرزات تبديل محلاتها وهو بالضبط مثل ألعاب الأطفال تارة يركب الطفل بناءة من طبقتين وأخرى يركب صالوناً ومرة يركب سيارة وهكذا فالعالم مجموعة ذرات أزلية أبدية يستحيل محو أطرافه أو نقصانها أو زيادتها فالذرات قد تتجمع بنحو فيتحقق دفتر وقد تتجمع بنحو آخر فيتحقق إنسان، ما من شيء في العالم هو جديد. لكن اليوم ظهرت أفكار أخرى وأن الذرة نفسها لها حدوث وزوال ولها تشعشع وتبديل إلى شيء آخر ثم مرة ثانية تبديل إلى شيء ثالث وفي هذه المراحل يحصل للتركيبات وللأشياء تكامل والتكامل هو واقعاً تغيير في الماهية وليس مثل ألعاب الأطفال حيث التغيير فيها على السطح الظاهري. وهذه الأفكار أقرب بكثير جداً إلى الفلسفة الإلهية فهم يقتربون على الرغم من إرادتهم إلى الفلسفة الإلهية ويسرون في طريق انكسار المادية.

(١) وهنا بحث في المركبات هو هل أن ماهية جديدة جديدة تظهر أم نحن نشته والماهية هي تلك الماهية القديمة وليس الاختلاف إلا مثل الاختلاف في الكيف لا أكثر. وهذا بحث جديد =

رجوع إلى أصل البحث:

إذن علينا الالتفات دائماً إلى الفرق بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي. وهكذا الحال في مورد إطلاق الإمكان على الإمكان بالقياس في مقابل الإمكان الذاتي والإمكان بالغير، وذكرنا أن هذا من الاشتراك اللفظي لا المعنوي، والمصنّف أبرز الأمر كأن هنا اشتراكاً معنوياً وهذا اشتباه حتماً. لكن المصنّف ملتفت هنا إلى أننا إذا قلنا: إمكان عام، وإمكان خاص، وإمكان أخص وإمكان استقبالي وباقي اصطلاحات الإمكان التي نحن بصدد توضيحها فإنما هي اصطلاحات متعددة استعمل لفظ الإمكان فيها لا أن الإمكان له معنى جامع وهذه أقسامه. وكثيراً ما يشتبه وتطرح هذه كأنها أقسام^(١).

فما هي معاني الإمكان؟

الإمكان العام:

قد يطلق لفظ الإمكان على الإمكان العام وهو المفهوم العرفي للإمكان، وقد يستعمل في الفلسفة والمنطق أحياناً وبندرة. والإمكان العام يعني أنه غير ممتنع فعندما نسأل هل الشيء الفلاني ممكن أم لا؟ فلو قلنا: غير ممكن فما هو معناه في العرف؟ معناه أنه محال فالإمكان بالمعنى العام يقابل الامتناع،

= تنفق فيه مع الماديين ولن ندخل في هذا البحث لكن نذكر ما ذكره في المقام. فالذي يفكر بطريقة ديمقراطيس فلا تفسير لا ماهوي ولا كيني وكل التغييرات هي مكانية، وضعية، كمية، أما التغيير الكيني فلا وجود له في الكون فضلاً عن التغيير الماهوي. وعلى كل حال فهذا بحث مستقل.

(١) مثل اصطلاح الحركة حيث يطلق على الحركة التوسطية والحركة القطعية والكثير من أهل العلم يشتبهون أحياناً فيقولون تنقسم الحركة إلى قسمين قطعية وتوسطية ولكن المدققين من أهل العلم مثل ابن سينا والملا صدرا وأمثالهم يقولون الحركة لفظ قد يُراد منه التوسط وقد يُراد منه القطع.

ولا نقول عن أمر ضروري وواجب أنه غير ممكن فلو سئلنا عن الشيء الفلاني هل هو ممكن أم لا؟ نقول ممكن بل واجب أيضاً فالممكن بهذا المعنى يعني غير ممتنع وغير ممتنع أعم من أن يكون ضرورياً أو غير ضروري فالإمكان العام يشمل الضروري أيضاً. وهذا هو الإمكان الذي يقصده العرف كلما استعمل لفظ «ممكن».

الإمكان الخاص:

استعمل الفلاسفة معنى أدق من الإمكان العام وأخرجوا الكلمة من معنى عرفي عام إلى اصطلاح علمي خاص فافترضوا أن كل شيء له إحدى حالات ثلاث إما أن يكون وجوده ضرورياً أو عدمه ضرورياً أو لا يكون وجوده ضرورياً ولا عدمه ضرورياً أي غير ممتنع وغير واجب وسمّوه بالممكن فليس الممكن هو غير الممتنع فقط بل هو غير واجب أيضاً ولذا لا يقال في اصطلاح الفلاسفة اللّه ممكن الوجود بل يقولون شريك الباري ممتنع الوجود واللّه واجب الوجود والمخلوقات ممكنة الوجود. فالمنطقيون يقولون الإمكان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف والإمكان الخاص سلب ضرورة الطرفين وحيث أن كل ممتنع تكون جهته المخالفة ضرورية فالذي لا يكون الطرف المخالف ضرورياً فيه هو ممكن. لكن الإمكان الخاص هو ما إذا نسب الشيء إلى الإيجاب تسلب ضرورة الطرف المخالف وهو النفي وإذا نسب إلى النفي تسلب ضرورة الطرف المخالف وهو الإيجاب وبالتالي تسلب الضرورة عن الطرفين والفلاسفة يسمّون الإمكان الخاص بالإمكان الذاتي في مقابل الإمكان الغيري.

الإمكان الأخص:

وهنا اصطلاح آخر للإمكان يقال له الإمكان الأخص. وهو اصطلاح أتى من المنطق إلى الفلسفة. حيث رأوا في الضرورة أن الضرورة الذاتية تقابل

الإمكان الذاتي ثم رأوا في المنطق - وفي الواقع في تفكير الإنسان - موارد أخرى يلزم فيها أن نطلق الضرورة وهي موارد الممكنات فالممكن مع كونه ممكناً ذاتاً له نوع ضرورة إلا أنها ليست الضرورة الذاتية التي تنافي الإمكان الذاتي بل الضرورة الوصفية أو الوقتية^(١) لذا فرضوا مقابل هذه الضرورة إمكاناً. والضرورة الوصفية والضرورة الوقتية من المعاني التي وردت في المنطق، ووردت هذه الضرورات في محاورات الإنسان الفكرية في أمثال هذه الموارد بل غالباً ما وردت، فكان لا بد بعد أن افترضوا الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية أن يفرضوا في مقابلهما إمكاناً. لم يرد اصطلاح الضرورة الأخص وإنما ورد فقط الضرورة الوصفية والوقتية والإمكان الذي افترض في مقابلها سمي بالإمكان الأخص وهو ما إذا كانت علاقة المحمول بالموضوع غير ضرورية لا بالضرورة الذاتية ولا بالضرورة الوصفية ولا الوقتية وهذا هو المعنى المقصود إذا قلنا نسبة المحمول الفلاني إلى الموضوع الفلاني نسبة الإمكان الأخص.

إيراد:

قد تعترضون هنا وتقولون: هل يمكن أن تكون نسبة شيء إلى شيء هي

(١) معنى الضرورة الوصفية أن لا يكون ثبوت المحمول لهذا الموضوع من حيث ذات الموضوع ضرورياً لكن ثبوته ضروري للموضوع من حيث هو موصوف بوصف خاص فإذا قيل كل إنسان إذا وضع شيء مقابل عينه فلن يرى وإذا ارتفع صوت فوق أذنيه فلن يسمع، فهذا القول غير صحيح. لكن إذا قيل إذا فقد الإنسان وعيه فما دام فاقداً للوعي فلن يسمع الصوت فوق أذنيه ولا يرى ما يكون أمامه. فهذا صحيح فالإنسان من حيث هو إنسان لا يصح القول إنه لا يسمع ولا يرى، لكن من حيث هو فاقد للوعي هو كذلك بل هو ضروري بالضرورة لا يسمع. وهذه الضرورة الوصفية. أما الضرورة الوقتية فهي أن يكون الشيء ثابتاً للشيء ضرورياً لذاته لكنه يكون ضرورياً في وقت ما. ففي الضرورة الوقتية يلحظ الزمان لا حالة ما. مثل أن نقول القمر من حيث هو قمر لا يقتضي الانخساف لكنه في الوقت الذي تكون فيه الأرض بينه وبين الشمس ينخسف وهذا بالضرورة. فهذه هي الضرورة الوقتية.

نسبة الإمكان الأخص؟ بحيث ليس هناك لا ضرورة وصفية ولا ضرورة وقتية مع كونه موجوداً؟ إذ لا بد أن يكون ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضرورياً في حال معينة وفي وقت معين وخصوصاً الضرورة الوقتية وكل شيء يوجد في أن يكون وجوده ضرورياً وإلا لم يوجد. إذن ما هو مثال الإمكان الأخص؟

الجواب:

جواب هذا الإيراد مثل الجواب الذي ذكرناه في مسألة الإمكان بالقياس والضرورة بالقياس. فإن ما ذكر صحيح إذا نظرنا إلى الوجودات فإن كل محمول إذا ثبت لموضوع فهو في وقته ضروري الثبوت بالضرورة الوقتية مثل قولهم: «الأمر مرهونة بأوقاتها». لكن هذا البحث يبحث المنطقي وينظر إلى الكلليات، والكلليات يكون البحث فيها عن الماهيات، فقد تكون للأشياء ضرورة وقتية بشكل كلي ويمكن أن يلاحظ وقت وحالة خاصتين، ونقول إن هذا بشكل كلي لا يقبل التكرار في هذه الحالة - حالة الكللي - وهذا يشكل قاعدة لنا وضابطة مثل الخسوف والكسوف. لكن بعض الأشياء لا تدخل تحت ضابطة كلية ماهوية. مثلاً: إذا قلت: عندما أتكلم تسمعون فترى أن هذا هو الحال هذا اليوم وكذلك في الجلسات السابقة وكذا سيكون الحال في الجلسات الآتية. لكن لا أستطيع أن أجعل هذا ضابطة كلية وأدخله تحت قانون كلي. طبعاً هذا لا يعني أنه لا يوجد قانون كلي - كما صرح بذلك المصنف وغيره - فلعل هناك قانوناً كلياً. لكن كلامنا الآن أنه قد يكون للشيء أحياناً قانون كلي ماهوي بحيث نستطيع أن نقول: في أي وقت يحصل هذا الشيء يحصل الشيء الآخر وهذه الضرورة الوصفية الوقتية. لكن أحياناً قد لا يكون كذلك. والعمدة في المطلب أن هذه اصطلاحات منطقية جاءت من المنطق إلى الفلسفة وليس لها في الفلسفة مورد استعمال أصلاً. أي لو بحثتم في الفلسفة كلها فلن تظفروا بشيء ولا بمورد تحدث فيه فيلسوف عن الضرورة الوصفية والضرورة الوقتية والإمكان الأخص. فهذه اصطلاحات

منطقية وضوحها في هذا المقام ثم تركوها^(١).

الضرورة بشرط المحمول:

ومن معاني الإمكان الذي يقبل البحث حوله إلى حد ما الإمكان الاستقبالي. لكن قبل أن نوضح هذا الإمكان الاستقبالي يجب أن نشرح نوعاً آخر من الضرورة لم يوضع لفظ الإمكان في ما يقابلها - وهذا كثيراً ما يرد في

(١) ألا نستطيع أن نقول: الإمكان الأخص هو نوع من الإمكان نحمله للموضوع والمحمول دون أن يكون هناك في الواقع وجود لهذا الإمكان.

الأستاذ: كيف.

س: أنتم تقولون: كلما تحدثت تسمعون والواقع أن الأمر ليس كذلك فقد تتكلمون ولا أسمع.

الأستاذ: ذكرت ذلك بلحاظ مدة معينة وأن الأمر كان كذلك وهو إلى الآن كذلك فالملاحظ جلسات معينة لا أنني أتحدث بشكل كلي وإلا لكانت الضرورة الوقتية حاکمة حيثئذ. فأنا أستطيع القول: تكلمت أمس واليوم وفي عشر جلسات سابقة وأنتم سمعتم لكن لا أستطيع إدخال هذا تحت قاعدة كلية وأقول كلما تكلمت تسمعون. إذ يمكن أن أتكلّم ولا تسمعون.

س: فالاستقراء بالمعنى الذي يذكره العلماء الطبيعيون يختلف عن التجربة بالمعنى الملحوظ عندهم وكان عملنا هو مع الإمكان الأخص والاستقراء لا يعطينا ضابطة كلية.

الأستاذ: بل الاستقراء لا ينتج كلياً بشكل الإمكان الأخص فالاستقراء في حد ذاته لا يعطينا كلية.

س: لكن الاستقراء يمكنه أن يعطينا الإمكان الأخص؟

الأستاذ: الاستقراء قد يكون تاماً وقد يكون ناقصاً فأيهما تقصدون؟

س: الاستقراء الناقص.

الأستاذ: هذا لا، لأن الإمكان الأخص فيه كلية والاستقراء الناقص لا يفيد الكلية.

س: أي كلية موجودة؟ فعندما نتحدث عن حادثة مضت مثل المثال الذي ذكرتموه فأين هي الكلية؟

الأستاذ: هذا ليس محل البحث. والمنطقيون لا يتحدثون في الوقائع الجزئية بل محل بحثهم الكليات فإن كانت للكليات ضرورة وقتية أو وصفية يقولون ضرورة وإذا لم تكن للكليات هذه الضرورة يقولون إمكان أخص، وما تذكرونه خارج عن بحث المنطقيين.

س: فالمثال إذن غير منطبق على البحث.

الأستاذ: نعم غير منطبق.

كلمات المصنّف وسيأتي أيضاً كما ورد في اصطلاح الحكماء - ثم ندخل في الإمكان الاستقبالي . وذلك الاصطلاح الذي نريد توضيحه هو «الضرورة بشرط المحمول» .

وهنا نكتة ظريفة مفيدة جداً في مسألة معرفة الذهن وأعمال الذهن يجب أن نعرفها . فمثلاً نقول زيد قائم فزيد موضوع وقائم محمول ولو سئلنا - مغالطة - هل زيد بالإمكان قائم أم بالضرورة قائم؟ بماذا نجيب؟ نقول: زيد بالإمكان قائم لأنه يمكن أن يكون قائماً ويمكن أن لا يكون قائماً . فيقولون: زيد هو في الواقع إما قائم أو غير قائم ولا احتمال ثالث فإن كان قائماً فزيد قائم بالضرورة لأن زيد القائم لا يمكن إلا أن يكون قائماً إذ لو كان غير قائم يلزم التناقض فزيد قائم حتماً . وإن لم يكن قائماً فزيد اللاقائم ليس قائماً بالضرورة وممتنع القيام فأين هو هذا الإمكان الذي تقولون؟ إذن لا وجود للإمكان أصلاً .

والبعض وقع في هذا الاشتباه وقال هذا الكلام فأنكر وجود القضية الممكنة واعتبر جميع القضايا ضرورية . وفي كلمات المعاصرين من ينكر القضية الممكنة بل يرى جميع الروابط إما ضرورية أو ممتنعة ولا قسم ثالث فكما تقول الأربعة زوج بالضرورة والثلاثة زوج بالامتناع - أي يمتنع أن تكون زوجاً - ففي القضايا الأخرى إما ضرورة أو امتناع . فالجوز مثلاً قد يكون زوجاً وقد يكون فرداً فإن كان أربعة فهو زوج وإن كان خمسة فهو فرد . هم ينكرون هذا الكلام لأن الجوز في الواقع إما أربعة أو خمسة فإن كان أربعة أو ثمانية أو ستة فهو بالزوج بالضرورة وإن كان خمسة أو سبعة أو تسعة فهو فرد بالضرورة .

والجواب هو أنكم لم تفرقوا بين الواقع ونفس الأمر وبين اعتبارات الذهن . فنحن عندما نقول: الجوز إما زوج أو فرد أو نقول يمكن أن يكون زوجاً . ويمكن أن يكون فرداً أو نقول يمكن أن يكون زيد قائماً ، فليس

الموضوع هو زيد القائم أو زيد اللاقائم أو الجوز الزوج أو الجوز الفرد بل الموضوع هو ذات زيد وذات زيد هي في الواقع إما قائم أو غير قائم فلم نجعل القيام جزء الموضوع ولا اللاقيام جزء الموضوع . وهذه نكتة ظريفة نحتاج إليها كثيراً فيما بعد .

من هنا يتضح الفرق بين الذهن والخارج فالذهن يمكن أن يلاحظ أمراً، مثل زيد الذي يستحيل واقعا أن يكون خالياً من أمرين آخرين مثل القيام واللاقيام بل هو إما له هذا أو ذاك، وأن يعتبره دون أن يعتبر لا هذا ولا ذاك، دون أن يكون هذا من ارتفاع النقيضين فعندما نقول: زيد قائم فموضوع القضية هو زيد دون اعتبار القيام فيه ولا اعتبار عدمه بل زيد بلا شرط عن القيام وعدم القيام هو قائم لا زيد القائم قائم ولو كانت القضية هي زيد القائم قائم فهذه يقال لها الضرورية بشرط المحمول . ولذا في الموجود نقول: الإنسان موجود بالإمكان، الإنسان الموجود موجود بالضرورة والإنسان المعدوم ممتنع الوجود . إذن قضية زيد قائم ممكنة لكن إن جعلنا المحمول جزء الموضوع وشرطاً في الموضوع فإن القضية تصير قضية ضرورية وزيد القائم قائم بالضرورة والجسم أبيض بالإمكان لكن «الجسم الأبيض أبيض بالضرورة» فالممكن يعني أنه لا ضرورة له بشرط المحمول . إذن هناك ضرورة بشرط المحمول وامتناع بشرط المحمول وهذا أمر يجب أن نعرفه .

الإمكان الاستقبالي:

من معاني الإمكان الإمكان الاستقبالي وقد ورد في البداية في كلمات الشيخ ابن سينا فقط ثم طرحه المنطقيون وسائر الفلاسفة وهو أمر ملفت . فإننا إذا تحدثنا عن الشيء الموجود أو الذي كان له وجود، أي حول الحاضر والماضي نرى أنه يفرض أنواع إمكان، وفي مقابله أنواع وجوب أو امتناع، فهذا الشيء الموجود من حيث إن الطرف المخالف غير ضروري أي أنه نفسه

لا يمتنع، نقول ممكن بالإمكان العام. ومن حيث إنه غير ضروري مع كون طرفه الآخر غير ضروري أي لا وجوده ضروري ولا عدمه نقول ممكن بالإمكان الخاص، ومن حيث إنه - إذا فرضنا - لا ضرورة وصفية له ولا وقتية نقول ممكن بالإمكان الأخص، وإذا فرضنا أن ليس له ضرورة بشرط المحمول أيضاً فقد يطلق عليه أحياناً هذا الاصطلاح ويقال ممكن بالإمكان الأخص. وهذه اصطلاحات منطقية في القضية، كما أننا في الفصول السابقة المرتبطة بمباحث الفلسفة قلنا كل ممكن بالذات إما واجب بالغير أو ممتنع بالغير. كل هذه الاصطلاحات: الوجوب الغيري أو الضرورة الغيرية، الضرورة الذاتية، الضرورة الوصفية، الضرورة الوقتية، الضرورة بشرط المحمول ويقابلها الإمكان العام والإمكان الخاص والإمكان الأخص - بكلا معنييه وكلا مورديه - قد لوحظت بالنسبة إلى الماضي والحاضر وهذا أمر بسيط سهل فما هو الحال بالنسبة للمستقبل؟ فهل هناك فرق بين المستقبل من جهة والماضي والحاضر من جهة أخرى؟ هذا بنفسه أمر ملفت.

فنحن بالنسبة لما هو موجود أو لما وجد، أي ما تلبس بلباس الوجود سواء في الحاضر أو في الماضي نقول هذا واجب بالغير لأن علته موجودة وإذا كان ضرورياً بالضرورة الوصفية أو الوقتية نقول هو ذو ضرورة وصفية أو وقتية أو بشرط المحمول فهذا الموجود موجود بالضرورة. لكن ماذا يقال بالنسبة لما لم يوجد حتى الآن لا في الماضي ولا في الحاضر؟.

قد يقول شخص إن الذي له تعلق بالمستقبل ليس له وجوب غيري ولا امتناع غيري لأن زمانه لم يأت بعد فهو باق على إمكانه دون أن يتلبس لا بضرورة الوجود ولا بضرورة العدم. فإن تحققت علته في المستقبل يصير ضروري الوجود وإذا لم تتحقق علته في المستقبل يصير ضروري العدم. ضرورة الوجود وضرورة العدم - ولا بد أن يكون له في المستقبل أحدهما - تتحققان في المستقبل. لكن إذا لاحظناه الآن فهو محض الإمكان حتى لا

مجال لفرض ضرورة بشرط المحمول له، لأن الضرورة بشرط المحمول هي حينما يفرض - إذا كان المحمول هو الوجود - الموضوع موجوداً فإذا كان موجوداً نقول هذا الشيء الموجود هو موجود بالضرورة. لكن لا يمكن بالنسبة للمستقبل حتى القول بأن زيداً موجود فلا يصح القول إن زيداً الموجود موجود فلا مجال هنا لاعتبار الضرورة بشرط المحمول. فالأمور المستقبلية لها نوع إمكان غير ثابت بالنسبة للأمور الحاضرة أو الماضية، بل يتعلق فقط بالأمور المستقبلية^(١). وهذه نظرية بالنسبة للأمور المستقبلية^(٢).

لا فرق بين المستقبل والحاضر والماضي إلا من جهة العلم:

قال حكماؤنا إن هذا الكلام غير صحيح، ولا فرق بين المستقبل والزمان الحاضر والزمان الماضي، والضرورات الحاكمة على الزمان الحاضر والماضي جارية في الأمر الاستقبالي لكن في ظرفه. أما أن لا نعلم فهذا أمر مرتبط بنا لا بحاق الواقع وبسبب تعلقه بالمستقبل تصير له حالة خاصة اسمها الإمكان الاستقبالي وهذا الإمكان غير ثابت للموجود في الزمان الحاضر أو للذي كان موجوداً في الماضي. لا، ليس الأمر كذلك ولا فرق بين المستقبل

(١) وهذا يشبه كلام الوجوديين الذين أنكروا للمستقبل أية ضرورة وقالوا: إن لا حكم أبداً للمستقبل وليس له أي تعين والإنسان بمقدوره أن يصنع المستقبل بكل حرية والإنسان - والحديث فعلاً عن دائرة عمل الإنسان - هو الذي يحقق المستقبل دون أن يكون للمستقبل أية علاقة ضرورية مع الزمان الحاضر فالمستقبل هو في حالة إمكان محض. وهؤلاء الوجوديون لا يقولون هذا بالنسبة للماضي لأنه قد تحقق وبالتالي صارت له الضرورة والوجوب وكذا الحال بالنسبة للزمان الحاضر.

(٢) س: وهل أن الضرورة الوقتية مقيدة بوقت خاص وأن وقتها مثلاً يجب أن يكون الزمان الحاضر أو الماضي؟ فلنقل وقتها المستقبل.

الأستاذ: ذكرنا مسألة الوقت وقتنا إذا أردنا أن ننظر إلى الأمر من جهة كلية فبالأكيد يكون لبعض الأمور ضرورة في المستقبل أيضاً مثل ما إذا لاحظنا الخسوف والكسوف في المستقبل وذكرنا أن المنطقي عندما يبحث يتحدث في الضوابط الكلية. وحيث إن الكثير من القضايا الجزئية لا تدخل تحت ضابطة كلية فليس لها ضرورة وقتية حتى الزمان الحاضر.

وغيره إلا في عدم العلم بل قد يكون الماضي مثل المستقبل في عدم العلم لأننا قد لا نعلم أحياناً بالأمر الماضي بل قد يصير الزمان الحاضر مثل المستقبل من جهة عدم علم الإنسان ولذا ذكرنا في باب إعادة المعدوم لمناسبة أن من معاني الإمكان الاحتمال ويسمى بالإمكان الاحتمالي . وذكرنا هناك أن الإمكان الاحتمالي مرتبط بالإنسان لا بماهيات الأشياء أي هو حالة في الإنسان لا فيها فعندما أقول هذا الشيء ممكن أي هو في نظري محتمل فلا يقين عندي بوجوده ولا بعدمه . أنا لا أعلم لكن هذا لا يعني أنه لا وجوب له ولا امتناع بلحاظ حاق الواقع . فالإمكان الاستقبالي يرجع إلى نوع احتمال .

وعلى كل حال لا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل إلا في أننا غير مطلعين على المستقبل أما الضرورات فكما أنها تعتبر بالنسبة للماضي والحاضر كذلك يمكن اعتبارها بالنسبة للأمر المستقبلية .

ولتوضيح ذلك نقول : إن الذهن يعتبر ما هو متعلق بالزمان الماضي أو الحاضر باعتبارات متعددة . مثلاً الجسم أبيض ، نرى أن الذهن يلاحظ تارة الجسم من حيث هو جسم ومع قطع النظر عن أي شيء آخر وعن العلل التي جعلت الجسم أبيض وعن جميع الأمور المرتبطة بالجسم من الخارج وعن البياض الملحق الآن بالجسم وحينئذ نقول : الجسم أبيض بالإمكان ، ومعنى ذلك أن الجسم هو أبيض بالإمكان مع كونه بالفعل أبيض . وهذا يعني أن هذا الجسم لا يقتضي البياض من ذاته كما لا يقتضي عدمه فله حالة اللابشرط لكن هذا الاعتبار يقوم به الذهن فقط ويلاحظ فيه الجسم فقط . لكن لو لاحظنا الجسم بالإضافة إلى سلسلة عوامل تجري على الجسم وتجعل الجسم أبيض أي نوسع من دائرة للاحظنا لقلنا الجسم الموجود في الظروف الفلانية أبيض بالضرورة . فهو أبيض بالإمكان إذا لاحظنا الجسم بما هو وأبيض بالضرورة إذا التفتنا إلى علله .

وكذا الحال بالنسبة للمستقبل، فإذا لاحظنا وفرضنا وجود شيء في المستقبل مثل مجيء زيد في الساعة الفلانية ولاحظنا طبيعة هذه الحادثة نقول هذا أمر هو في حد ذاته ممكن فليس هو أمر يستحيل وجوده أو يستحيل عدمه. لكن إذا لاحظنا هذه الحادثة مع الالتفات إلى العلة التي توجب انتفاء مجيء زيد كأن نلاحظ أن زيدا الآن هو في أمريكا قد ابتلي وأصابه مرض شديد لا يستطيع أن يتحرك من مكانه فنقول حينئذ أن زيدا لن يأتي غداً بالضرورة والمجيء غداً ممتنع. وإذا لاحظنا العلة الموجبة لمجيئه كما لو اطلعنا على برنامج منظم لمجيء زيد وكانت جميع الشرائط متوفرة والموانع مرتفعة والمقتضيات تامة نقول: مجيء زيد غداً ضروري وزيد يجيء غداً بالضرورة.

فالمستقبل هو إذاً مثل الماضي بالضبط والاعتبارات التي لوحظت للماضي لوحظت بالنسبة للمستقبل أيضاً. نعم قد لا نعلم بتوفر علة الوجود في المستقبل أو علة العدم. إذ نحن لا نحيط بجميع الحركات في العالم^(١).

(١) وعلى هذا الأساس نفهم الكثير من المسائل التي هي - حسب اصطلاح اليوم - ذات آلية بسيطة ليس فيها أي تعقيد لا تؤثر فيها علة كثيرة، مثل ما يفهمه المنجم بالنسبة إلى الكسوف والخسوف. لكن المسائل التي لها آلية معقدة وتؤثر فيها علة كثيرة فإننا لا نستطيع أن نفهمها وأن نحسب على أساس محدد فلماذا - حسب قول سعدي - يستطيع المنجم أن يقدم رؤية حول الخسوف والكسوف وهما أمران مرتبطان بعالم الكواكب ولا يستطيع ذلك بالنسبة لما قد يحدث في بيته؟ السبب هو أن ذلك أمر بسيط ولا يحتاج في إبداء رؤية مستقبلية لأكثر من أن يعرف حركة القمر ووضع الأرض ووضع الشمس فإذا عرف هذه الأمور الثلاثة يستطيع ضمن حساب رياضي بسيط أن يعرف ماذا سيكون في الأمر. لكن هل ستمطر أم لا، هل سيصير الهواء بارداً أو لا، فهذه حوادث معقدة الآلية فلن تكون النظرة المستقبلية عنها صحيحة مائة بالمائة.

وإذا دخلنا في مسائل أدق وأكثر تعقيداً وهي التي تؤثر فيها عوامل أكثر. فهنا حتى لو جيء بكمبيوتر فلن يستطيع أن يحسبها، مثل المسائل الاجتماعية الإنسانية المعقدة. طبعاً أكثر كليات المجتمع الإنساني تدخل تحت ضابطة لكن بالنسبة لأمر جزئي مثل أنني ماذا أفعل خلال العشر سنين الآتية أو ماذا سيحصل فإن هذا له علة إلى حد يكون التنبؤ بها خارجاً عن =

وعلى هذا فقد اتضحت مسألة الإمكان الاستقبالي التي طرحها المنطقيون. لكن لماذا طرحها الشيخ، فالشيخ ذكر ذلك في المنطق لكنه ذكر كلمة تدل على أن الشيخ كان قد وقع بالاشتباه واعتقد بالإمكان الاستقبالي واعتقد بإمكان للأمر المستقبلية غير ثابت بحق الأمور الحاضرة والماضية وتمسك المصنّف وغيره بهذه الكلمة التي قالها الشيخ. فهو يقول: «والباقي على الإمكان الصرف لا يكون إلا ما نسب إلى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها» لكنه أرجع القضية إلى الإنسان لا إلى الحال الواقعي لذلك الممكن وأن له إمكاناً باعتبار تعلق هذا الشيء بالمستقبل، غير ثابت في

= قدرة البشر. لكن لو وجدت قدرة محيطية بجميع جزئيات هذا العالم وتعرف جميع هذه العطل كيف تعمل يستطيع أن يتنبأ بماذا سيقول الشخص الفلاني خلال هذه العشر سنين وماذا لن يقول حتى إنه يستطيع أن يعرف هل ترف عينه أم لا ترف. لكن البشر ليس قادراً على الإحاطة بهذا المقدار المعقد من العوامل حتى يتمكن من الإحاطة بأمثال هذه المسائل وأن فلاناً هل ستترف عينه مثلاً في ثلاثين سنة في اللحظة الفلانية والثانية الفلانية؟ فإنه سيقول لا أدري أصلاً هل ساقبى حياً أم لا خلال هذه المدة؟
س: ألا تشيرون إلى اختيار الإنسان؟.

الأستاذ: لا، ليس المطروح الآن بحث الاختيار. وهذا لا ينافي الاختيار بمعناه الواقعي أبداً والذين قالوا ذلك الكلام واعتقدوا بالإمكان الاستقبالي كان مبناهم مسألة الاختيار والحرية فقد تخيلوا أن لازم الاختيار ولازم الحرية أن لا يكون هناك أية علاقة ضرورة بين الماضي والمستقبل وهذا ما يقوله سارتر وأمثاله «فأنا الذي اختار المستقبل» وليس للمستقبل أي تعين في ماضيه وليس له أية علاقة مع الماضي، وهذا مثل أن يصير الكون معدوماً جزافاً ثم جزافياً يوجد عالم آخر فهل يمكن أن يقال كيف هو هذا العالم الذي سيوجد فيما بعد؟ فإن تلك الـ «كيف» لا وجود لها. أصلاً لا ربط له مع أي مكان ولهذا فإن أصله أيضاً محال. لكن لو كان سيوجد مثل هذا الشيء فليس له أية علاقة ويستحيل العلم بالمستقبل ويستحيل لأي موجود أن يعلم بهذا الغيب. لكن هذا كله تخيل وتوهم محض وما قول هؤلاء بالنسبة للانتخاب والاختيار للمستقبل إلا كلاماً شاعرياً وليس من الفلسفة. هذا الكلام حسن كشعر وخطابة لكن ليس له أي قيمة في الفلسفة. والمصنّف وغيره ذكروا أن المناطقة ذكروا الإمكان الاستقبالي باعتبار أنهم يتكلمون حول القضايا التي يؤلفها البشر والبشر يفرقون إلى حد ما في القضايا التي يشكلونها بين الماضي والمستقبل ولهذا لا إشكال فيه، لكن الفلسفة لا تقبل هذا الكلام ولا تستطيع أن تقبل به.

الزمان الحاضر والماضي . فهذا يدل على أن الشيخ ذكر الإمكان الاستقبالي باعتبار «لا يعرف حالها»^(١) . وبهذا الوجه فسر المصنف كلام الشيخ في شرح الإشارات .

(١) هذا كلام المحقق الطوسي(قده) ذكره في شرح الإشارات في توضيح كلام الشيخ حول الإمكان الاستقبالي . شرح الإشارات قسم المنطق النهج الرابع . ونقل المصنف أيضاً في شرح المنظومة هذا عن قول الخواجة^(*) .

(*) الظاهر أن هذه تعليقة من الناشر للطبعة الفارسية . لكنه لم ينص على ذلك . وهذه الملاحظة تعني أن هذا الكلام ليس كلام الشيخ ابن سينا حسب ما ذكر الأستاذ الشهيد فلاحظ وراجع . (المترجم) .

المباحث المتعلقة بالإمكان (٢)

البحث الرابع: الإمكان لازم الماهية

مسألة أخرى من المسائل المرتبطة بالإمكان هي أن الإمكان من لوازم الماهية: «قد لازم الإمكان للماهية» ومعنى اللازم والملزوم واضح، فالملزوم هو الذي إذا تحقق تحقق لازمه سواء كان تحققاً أصيلاً أم تحققاً انتزاعياً. هل الإمكان من أحكام الوجود أم من أحكام الماهية؟ أي هل الإمكان صفة الماهية أم صفة الوجود؟ وعلى كل حال فسواء كان صفة الماهية أم صفة الوجود فهل هو صفة لازمة أم مفارقة؟ أي هل يقبل الانفكاك أم لا تقبله؟.

والجواب أن الإمكان من أحكام الماهية وهو لازم لا يقبل الانفكاك عنها، وبالتالي حيث كانت الماهية أمراً اعتبارياً فالإمكان أمر اعتباري إذ لا يمكن أن يكون لازم الأمر الاعتباري أمراً حقيقياً نعم يمكن في الأمر الحقيقي أن يكون له لازم اعتباري لكن العكس غير ممكن.

الإمكان أمر اعتباري:

والقول بأن الإمكان أمر اعتباري لا يعني قول واحد عند الحكماء، فإننا عندما نحلل الإمكان نرى أنه عبارة عن عدم الاقتضاء، فإننا إذا نسبنا الموضوع إلى المحمول فتارة يكون الموضوع مقتضياً للمحمول وأخرى يقتضي عدمه وثالثة لا يقتضي لا وجود المحمول ولا عدم المحمول وليس

إلا محض اللاقتضاء، وفي الأول نقول: بينهما علاقة الضرورة وفي الثاني علاقة الامتناع وفي الثالث حيث يكون الموضوع حيادياً هي علاقة الإمكان. فعندما نقول: الإنسان ممكن الوجود يعني أن الإنسان ماهية ليس في ذاتها لا اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم فنعبر عن هذا اللاقتضاء بالإمكان. وإذا لاحظنا ماهية مثل الإنسان فهذا الإنسان - أي ذات الإنسان - أمر اعتباري مقابل الوجود فلا مانع أن يكون هذا الأمر الذي هو من أحكامه أمراً اعتبارياً أيضاً أي عدم الاقتضاء هو أمر اعتباري، وللتمييز بين الأمر الاعتباري والأمر الأصيل يُذكر مثال الماهية والوجود لكنه مثال فلسفي فالأفضل أن نأتي بمثال آخر من غير الفلسفة من الأمثلة التي يذكرها المنطقيون وهو أبسط.

مثلاً: هذا الجسم أبيض، لكنه أبيض بالإمكان وهذا يعني أن الجسم في ذاته لا يقتضي البياض ولو كان هناك ما يقتضي البياض فهو من خارج الجسم كما أنه لا يقتضي عدم البياض فهذا الجسم له إمكان البياض. فهل الإمكان أمر عيني لهذا الجسم حتى يأتي شخص ويقول: تقولون: الجسم ممكن الأبيضية فدلونا على هذا الإمكان أين هو، وأنا لا أؤمن به ما لم أره بعيني فلنذهب إلى المختبر مثلاً لنحلل هذا الجسم ولنرى أين هو في الجسم هذا الإمكان. فإننا لو بقينا في المختبر إلى الأبد فلن نستطيع أن نجد إمكان الأبيضية.

نجيبه: كما أن مكانه لا يوجد في الخارج والمختبر كذلك ضرورته، فأنتم تكشفون في العلم عن مجموعة ضرورات والأمر هو مثل الإمكان عندما تقولون: نكشف الضرورة فأنتم عندما تقولون: إذا تركيب هذا العنصر مع ذلك العنصر ضمن عملية معينة فإن الماء سيوجد بالضرورة ويستحيل أن لا يوجد الماء. فأين هي هذه الضرورة؟ دلونا عليها. فهل نرى في المختبر هذين العنصرين ونرى كيفية تركيبهما والتفاعلات بين الذرات وهل نرى أيضاً ما يذكر بعنوان أنه أصل علمي وفلسفي وتحكم بأن هذا ضروري هل نرى هذه

الضرورة أيضاً؟ أين هي . هل أن الضرورة أمر عيني أم أنها منتزعة من أمر عيني؟ من الواضح أنها ليست أمراً عينياً بل هي منتزعة من أمر عيني .

وعندما نقول : «ليست أمراً عينياً» يأتون بذلك الكلام المهمل الذي يلفقونه وأن العيني في مقابل الذهني وأن الشيء إذا قلنا عنه : إنه ذهني فهذا يعني أنه ليس له أي ارتباط مع عالم الخارج ، فإذا قلت : إن شيئاً معيناً سيظهر بالضرورة من هذا التركيب لا يحصل لديكم تداعي معانٍ وإن معنى ذلك أن ضرورته في الذهن وليست في الخارج بل إن ضرورته في العين لكن هذه الضرورة العينية ليس لها وجود غير وجود منشأ انتزاعها - بالمعنى الذي ذكرناه في المعقولات الفلسفية الثانية - أي أن هذا الشيء متصف بهذه الضرورة في عالم الأعيان والحال أن الضرورة ليس لها وجود عيني في مقابل موضوعها الذي هو هذا الجسم ، وهذا هو معنى ما يقال : موجودة بوجود منشأ الانتزاع أي يكفي وجود منشأ الانتزاع حتى يعتبر هذا الوجود وجوداً لها ووجوداً له .

إذن ليس الإمكان فقط هو كذلك بل الضرورة . بل الامتناع .

فإن قسماً من القضايا التي تؤلف في العلوم هي القضايا الممتنعة - ولم يحسب حسابها أحد - فنقول مثلاً : يستحيل أن تكون الزاوية التي تؤلف هنا أكثر من الدرجة الفلانية . إذن نحن نحكم بمحالية أمر ومحالية أن يوجد وظرف المحالية هو الخارج فإذا سئلتنا هل هذا الشيء موجود ومحاليته موجودة؟ نقول : لو كان موجوداً لم يكن محالاً . وعندما نقول مثلاً : يستحيل أن تكون نسبة شعاع الدائرة إلى محيطه الخمس ، فهذا يعني أنه يستحيل أن يكون هذا الشكل نسبة شعاعه إلى محيطه الخمس مع كون هذا الشكل دائرة . وهذا لا يعني أن هذا الشيء موجود في الخارج ومحاليته موجودة في الخارج ثم نحكم بأنه محال . إذ لو كان موجوداً لم يكن محالاً بل لا هذا الشيء بنفسه هو موجود ولا محاليته موجودة ، وفي نفس الوقت فإننا نحكم بذلك

على قضية عينية في الخارج . وهذه تسمى بالقضايا غير البتية^(١) .

أهمية المسائل المرتبطة بالمعرفة:

إن هذا التدقيق في المسائل المرتبطة بالمعرفة يدل على قدر من المسائل مرتبطة بعالم العين لا الذهن ومع ذلك ليس في عالم العين خبر عنها مباشرة . فأننا لا أريد أن أقول إن هذه الدائرة في ذهني يستحيل أن تكون نسبة شعاعها إلى محيطها الخمس بل أريد أن أقول : إن وجود مثل هذا الشيء في الخارج محال . وفي نفس الوقت الذي أملك فيه هذا الحكم القطعي الجازم كغيره من

(١) س : أليست المحالية هي نفي جميع الشقوق ما عدا المورد الذي يجب أن يكون؟ أي نحن لا نستطيع أن نقول : هذا محال . وإنما نستطيع فقط أن نلاحظ المورد الموجود وننفي جميع الشقوق الأخرى .

الأستاذ : أعرف ما ترمون إليه ، فقولوا : إن كل قضية ممتنة ترجع إلى قضية سالبة وهذا قد ذكر هنا . فعندما نقول : هذا محال يعني أنه ليس ضرورياً وليس ممكناً أيضاً أي ليس ممكناً بالإمكان الخاص لأن الممكن بالإمكان العام يعني المحالية . لكن عندما نقولون : « هذا محال » يعني أنه غير ممكن يلزم الدور لأن الإمكان نفي الضرورة عن الطرفين أي نفي الإيجاب ونفي الامتناع ، فأقصى ما تستطيعون قوله هو القول إن معنى « هذا محال » إنه غير ضروري أو إذا أردتم تقولون أكثر من ذلك : يعني غير موجود لكن الإنسان في القضايا الممتنة يريد أن يقول أمراً آخر غير أنه غير موجود . إذ ليس بالأمر المهم عدم الوجود وكثيرة هي الأشياء التي لا وجود لها ، مثلاً شخص ذو راسين لكن هل هذا محال أن يوجد؟ الذهن يقول : إلى الآن لم يوجد لكن لا يقول : هذا محال فعندما يقول : محال يبين أمراً آخر غير عدم الوجود ويريد أن يحكم على هذا الشيء بحكم بأنه لن يكون . وفرق بين ليس موجوداً وبين لن يوجد ولا يمكن أن يوجد فليس عدم إمكان وجوده هو صرف عدم كونه ضرورياً . ففي القضايا الممتنة نفي أمراً زائداً عن نفي القضايا فليست هي مجرد نفي وجميع القضايا السالبة لو جمعت فلن تشكل لنا قضية موجبة لكن القضية الممتنة هي نفسها قضية موجبة .

س : إن منشأ الانتزاع في القضايا الممتنة هو أيضاً غير موجود .

الأستاذ : بل هو موجود ، وهذا له حكايته وهو بحث دقيق جداً ستحدث فيه عند الحديث عن القضايا البتية وغير البتية . ودقة هذا البحث في الصعوبة الشديدة في تحليلها - بحث القضايا البتية وغير البتية سيأتي في شرح المنظومة في فصل تحت عنوان غرز في الحمل . في الفريدة السادسة المرتبطة بالوحدة والكثرة . -

الأحكام القطعية الجازمة، لا أثر عن وجوده العيني في الخارج. ومن هنا يفهم الإنسان إلى أي حد هم سذج أولئك الذين يقولون إن المعرفة هي انعكاس الخارج في عالم الذهن، فهم تخيلوا أن بهذه الجملة قد حلت مسألة المعرفة. يجب أن يقال لهؤلاء: إن المسألة عميقة إلى حد أنكم لم تستطيعوا إدراك ذلك فلم تعرفوا الذهن، ولا ما هو معنى المعرفة ولم تشغلوا ذهنكم في هذه المسألة التي تتحدثون عنها. هذا كلام عامي.

ابتعدنا عن بحثنا. فلنرجع إليه:

ذكرنا أن الإمكان حكم الماهية وأنه لازم لها لا يقبل الانفكاك عنها. والكلام الآن هو في سبب ذلك؟ وهذا واضح لأنه لا يمكن أن يكون الشيء في زمان ممكناً وفي زمان واجباً بالذات لأن الواجب بالذات يقابل الممكن بالذات فإن الواجب بالذات في ذاته اقتضاء الوجود وهذا يعني أنه لم يكن في وقت دون هذا الاقتضاء. كما أنه لا يمكن أن يكون الشيء في زمان ممكناً بالذات ثم يصير ممتنعاً بالذات. فالإمكان أمر لازم لا ينفك.

لماذا هو لازم الماهية وليس لازم الوجود؟

فما هو الدليل على أن الإمكان لازم الماهية فلعله من لوازم الوجود. فهل الإنسان الموجود هو ممكن من حيث هو إنسان أو ممكن من حيث هو موجود؟ وهذا المطلوب سنذكره في الفصول التالية⁽¹⁾ ولكن نذكره الآن بشكل مختصر فنقول:

إن الإنسان هو ممكن قبل وجوده لا أنه بعد أن يوجد يكون ممكناً ففي التحليلات العقلية وحسب المراتب العقلية - وهي مراتب تستحق الاهتمام - يكون الإنسان في المرتبة السابقة ممكناً وفي المرتبة اللاحقة موجوداً، لا أنه يكون موجوداً أولاً ثم يصير ممكن الوجود. وعندما نقول الإنسان يكون

(1) سيذكر هذا في البحث السابع من هذا الفصل.

أولاً ممكن الوجود ثم يوجد، فهذا لا يعني أن الإنسان يكون في عالم العين فيصير ممكن الوجود ثم يوجد، إذ لو كان سابقاً في عالم العين فهو إذن موجود، بل هذا الذي نقوله هو بحسب التحليل العقلي فعندما يحلل العقل يرى الإمكان في المرتبة السابقة والوجود في المرتبة اللاحقة أي: «الشيء أمكن فوجد» لا أنه «وجد فأمكن» هذه مراتب وسنرى فيما بعد أنه لا ربط لها بالزمان فهي صادقة دون أن يكون هناك زمان، وجميع المراتب صادقة لا مجرد مرتبة أو مرتبتين. ونحن وإن ذكرنا هنا مرتبتين لكن هناك عدة مراتب فيقال: الشيء قرر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد - فحدث - . وليس الموجود في الخارج إلا الشيء الواحد لكن تعتبر هذه المراتب المتعددة في تحليل العقل. والعقل عنده القدرة على أن يحلل الوجود الواحد إلى عدة معانٍ ومفاهيم. وجميع هذه التحليلات هي انتزاعات تصدق على هذا الشيء ويرى بين هذه المراتب تقدماً وتأخراً أيضاً فيرى أولاً مرتبة تقرر الذات أي مرتبة الماهية ثم مرتبة إمكان الماهية ثم مرتبة الاحتياج إلى العلة ثم إيجاب العلة ثم وجوب المعلول ثم إيجاد العلة ثم وجود المعلول - ثم حدوثه - وهذه عدة مراتب طولية توصلنا إليها بتحليل عقلي والحال أنه ليس في الخارج أكثر من شيء واحد. وليس الكلام فعلاً في هذا البحث.

نعود إلى بحثنا ونقول:

الدليل على أن الإمكان لازم الماهية لا لازم الوجود أن الإمكان متقدم على الوجود فإن الشيء لأنه ممكن فهو موجود لا أنه ممكن لأنه موجود فهو أولاً يكون ممكناً ثم يوجد لا أنه يوجد ثم يكون في مرتبة الوجود هو غير ممكن ولا واجب ولا ممتنع ثم يتصف بالإمكان.

البحث الخامس: احتياج الممكن إلى المؤثر والعلة بديهي أولي:

ومن المسائل المرتبطة بالإمكان مسألة احتياج الممكن إلى علة، فقد

يسأل شخص عن الدليل على احتياج الممكن إلى العلة^(١). فيجيب الحكماء الإسلاميون أن هذا بديهي أولي لا يقبل الإنكار ولا يحتاج إلى برهان وإن تردد في ذلك أحد فلائنه لم يتصور الموضوع لا أنه تصوره تصوراً صحيحاً ومع ذلك يشك، وهذا مثل ما إذا فرضنا - وقد ذكرنا هذا المثال مرة - أن هناك ميزاناً سليماً تماماً ودقيقاً تماماً وحساساً جداً حتى إنه يتأثر بالذرة فإذا نظرنا إليه وجدنا أن أياً من الكفتين ليست أرجح من الأخرى وأبقينا الكفتين في حالة تعادل فهل يمكن أن تترجح إحداهما على الأخرى دون أن يوضع وحدة وزن أو يكون هناك مغناطيس يجذب أو دون أن يكون هناك ما يوجب ذلك ودون أدنى تغيير في الكفتين خارجي أو داخلي؟ إن هذا من الترجيح بلا مرجح^(٢) وهو محال ومحالته من البديهيات الأولية. فمن بديهيات العقل

(١) إذ لدينا نوعان من البديهي: بديهي أولي وبديهي غير أولي. ويذكر في المنطق ستة أقسام للبديهي أحدها البديهيات الأولية والبقية مثل المحسوسات والتجربيات والمتواترات والحدسيات، هي من البديهيات لكنها محتاجة على الأقل إلى حس أو تجربة أو أي شيء آخر مساعد. لكن البديهيات الأولية غير محتاجة لا للرؤية ولا للسمع ونحو ذلك ويكفي تصور الموضوع والمحمول للتصديق بالقضية.

(٢) ذكرنا أن الترجيح بلا مرجح محال. وهنا مسألة أخرى مطروحة باسم الترجيح بلا مرجح نطرحها هنا لمناسبتها مع تلك المسألة فهل الترجيح بلا مرجح محال أيضاً أم المحال فقط هو الترجيح بلا مرجح؟ والترجح أمر يتعلق بالإنسان ومعنى الترجيح بلا مرجح أن يرجح الإنسان أحد أمرين معروضين أمامه دون أن يكون أرجح عنده من الآخر فهل يمكن للإنسان أن يرجح ما هو في نظره ليس راجحاً؟ مثل أن يكون عند المرء سجدتان تشبهان بعضهما تماماً ولا فرق بينهما فجاءه سارق وأمره أن يعطيه إحداهما فهل يستطيع أن يرجح إحداهما ويختار؟ إن البرهان يقول: لا، فكما أن الترجيح بلا مرجح مستحيل كذلك الترجيح بلا مرجح مستحيل.

ولا خلاف تقريباً في أن الترجيح بلا مرجح محال، لكن ذهب بعض المتكلمين إلى عدم استحالة الترجيح بلا مرجح وبعض المتكلمين قال بوقوع الترجيح بلا مرجح ومثلوا لذلك بطريقي الهارب ورغيفي الجائع - وهذا الطرح ورد في علم الكلام كما ورد في الفلسفة الإسلامية كما ورد أيضاً في فلسفة الغرب - فلو فرضنا أن شخصاً يهرب من عدو يقصد قتله فيسير مسرعاً حتى يصل إلى مفترق طريقين لا فرق عند هذا المسرع بين هذا وذاك ولو بفرق =

الأولية أنه لا يمكن أن يرجح أحد المتساويين من جميع الجهات من دون مرجح وإذا ادعى ذلك أحد فعلية أن يفكر في المسألة أكثر.

ومسألة إمكان الماهية من هذا القبيل أي ها هنا ذات لها استواء بالنسبة إلى الطرفين، مثلاً هنا ماء ذو أربع درجات حرارة فهذا الماء يقبل أن يصير في الدرجة الخامسة، كما يقبل أن يصير في الدرجة الثالثة، فلا فرق من جهة الماء بين هذا وذاك، فاتصافه بأحدهما يتوقف على عوامل خارجية تضيف إليه درجة حرارة أو تنقص منه درجة، فهل يمكن أن تزداد درجة حرارة الماء أو تنخفض دون أن يتدخل أي عامل؟ وكذا الحال في الجسم بالنسبة إلى البياض والسواد. وحركة هذه السبحة مثلاً ممكنة الوجود، أي أن هذه السبحة في ذاتها يمكن أن تكون في اللحظة التالية متحركة، ويمكن أن تكون ساكنة،

= صغير ليختار هذا أو ذاك. فهل يبقى في مكانه ويقول: لا مجال للترجيح بلا مرجح أم أنه يختار أحدهما؟ من الواضح أنه يختار أحدهما دون أن يكون هناك أي رجحان. قد يقال: إنه رجح سلوك أحد الطرفين على البقاء واقفاً. وهذا صحيح لكن عليه أن يختار أحد الطرفين فكيف يختار دون أي مرجح؟ أو لو فرضنا إنسان جائعاً عنده رغيفاً خبز يشبع من أحدهما ولا فرق بينهما فهل لا يأكل لأنه لا مجال للترجيح بلا مرجح؟

هنا يجب الحكماء أنه فرق بين الترجيحات التي لا يشعر الإنسان بالمرجح فيها وبين الترجيحات التي يستطيع أن يعرف المرجح ويشعر به. أنتم تريدون أن تستدلوا على الإمكان بالوقوع، والحال أننا نستطيع أن ندرس هذا الذي وقع لنصل إلى جميع العوامل النفسية المحيطة بالإنسان بحيث أن الكثير من هذه العلل النفسية كانت حاكمة على الإنسان بنحو لم يدرك الإنسان نفسه لماذا اختار هذا ولم يختار ذاك؟ وهذا بنفسه عالم كبير. فالإنسان إذا كان بين عدة أمور يريد أن يختار أحدها فقط يختار الذي هو على جهة اليمين مثلاً لأنه على هذه الجهة دون أن يشعر أن عاداته أن يأخذ بيده اليمنى أو قد تكون عادة شخص آخر خلاف ذلك وأنه يتناول بيده اليسرى أو يتناول الموجود إلى الجهة اليسرى. إن آلاف العوامل النفسية موجودة في هذه الموارد بحيث لا يستطيع الإنسان أن يدعي علمه بجميع هذه العوامل وأنه مع ذلك يختار دون أي رجحان. وهذه نظرة بسيطة للعوامل النفسية.

وأما قولهم: الوقوع دليل على الإمكان، فهذا يصح في مورد يمكن أن نحيط به بحيث يكون هذا الأمر الواقع هو محل فرضنا والأمر ليس كذلك في المسائل النفسية.

وهذه القاعدة دقيقة جداً وصحيحة. وذلك هو جواب إشكالهم.

لكن أن تكون على إحدى الحالتين دون أي دخالة خارجية فهذا مستحيل .
 طبعاً نحن جعلنا هنا الوجود والعدم في مقابل بعضهما، فقد يقول شخص:
 إنه يكفي عدم وجود سبب الوجود. وهذا صحيح، لكن الذي نقوله نحن: إن
 معنى كون هذا سبباً للعدم، أن علة وجوده لم تتحقق ويعبر عنها عادة بأن علة
 الوجود وجود وعلة العدم عدم. وهنا نقول: إن سبب عدم وجود هذا عدم
 وجود علته، فحتى يوجد الممكن يحتاج إلى علة. فهذا أمر لا بحث فيه،
 وهو بديهي غير محتاج إلى الاستدلال إنما يحتاج إلى توضيح^(١).

الشبهات الواردة على حاجة الممكن إلى العلة:

فمع أن احتياج الممكن إلى العلة أمر بديهي كما ذكرنا وبديهي أولي،
 فقد ذكر البعض عدة شبهات. والفخر الرازي وإن لم يكن منهم، لكنه كان
 يستأنس بذكر الشبهات والإيرادات فأقام لهم براهين في أكثرها مذكورة في
 فلسفة اليوم.

الإشكال الأول:

إن العلية هي في الأصل محال، لأنها تعني الجعل والإيجاد والتأثير،
 وهذا الإيجاد إما أن يتعلق بالمعلول الموجود أو بالمعلوم المعدوم ولا احتمال
 ثالث. فإن تعلق بالمعلول الموجود فهو تحصيل الحاصل وإن تعلق بالمعلول
 المعدوم فهذا مستحيل إذ لا يمكن أن يكون المعدوم موجوداً وهذا من

(١) إن منكر هذه البديهة عليه أن يدرك الخلل في تفكيره ذلك أنك لو سأته هل وجد هذا البناء
 لوحده؟ لأجابه في استهجان: بالطبع لا، ولو سأته عن أي شيء في الكون من مصنوعات
 الإنسان لأجابه بهذا النحو كما لو سأته عن المطر هل هو بلا سبب؟ فكذاك يستهجن
 السؤال فلو عدت له ما شئت لزداد استهجانه واستغرابه ونعتك بالغباء حتى إذا ما سأته هل
 وجد الكون وأصل الخلق لوحده بلا سبب؟ يقول: نعم. فانظر إلى هذا الخلل في التفكير بل
 هذا الإنكار في الواقع لفظي لا عقلي ونفسي، هو تهرب من الواقع الذي يراه بعقله
 وشعوره. ويندر أن ينكر ذلك أحد بعقله. (المترجم).

اجتماع النقيضين ، إذ معنى أن المعدوم يوجد أن العدم يقبل الوجود ويتصف بالوجود وهذا تناقض ، وبالتالي العلية أمر مستحيل .

وهذا البيان الفلسفي يوجب أن أي موجود لا يعدم وأي معدوم لا يوجد وبطريق أولى أي موجود لا يوجد وأي معدوم لا يعدم وهو لا يخرج عن إحدى هذه الحالات الأربع . فأن يصير الموجود موجوداً تحصيل الحاصل أو الموجود معدوماً تناقض ، فأن أقول : الجسم أبيض فهذا صحيح أما أن أقول : الجسم الأبيض يصير أسود فهذا تناقض لأنه يعني أن الجسم مع كونه أبيض يصير أيضاً أسود ، وهذا تناقض أو تضاد . وأن يصير المعدوم موجوداً فهذا تناقض أيضاً . وأن يصير المعدوم معدوماً تحصيل للحاصل . وينسد بهذا باب العلية .

الإشكال الثاني:

إن احتاج الشيء إلى العلة فيجب أن تكون مؤثرة فيه وأن تكون موجودة له وهنا نرى شيئين - لو رمزنا للعلة بـ «ألف» وللمعلول بـ «ب» - أن «ب» موجودة وأن «ألف» مؤثرة فيها ، فما هي علة «ب» نقول : «ألف» ، لكن هذا التأثير لم يكن موجوداً بل هو حادث فيحتاج إلى علة فما هي علته سواء كانت العلة هي ذات ألف أم شيئاً آخر ، المهم لا بد لهذه المؤثرة من علة حتى تتحقق المؤثرة في المعلول وهنا تبرز مؤثرة أخرى فننقل الكلام إليها وهكذا فيكون في الشيء الواحد علل غير متناهية وهذا محال . فإذا قلت مثلاً : حركت يدي . فمن الواضح أن لا وجود لعلية غير متناهية وهذا محال وليس إلا علة واحدة .

المباحث المرتبطة بالإمكان (٣)

ما هو ملاك الاحتياج إلى العلة؟

البحث في أن الإمكان مناط الاحتياج إلى العلة - وهذا ما سنبحث فيه فيما بعد - وأن احتياج الممكن إلى العلة أمر بديهي أولي . وملاك احتياج المعلول إلى العلة هو في حد ذاته مسألة غير مسألة أصل العلية، إذ هناك أصل العلية حيث نقول: «ألف» علة لـ «ب» و «ب» معلول «ألف» وهناك الدليل على احتياج المعلول إلى العلة ولماذا لا تستغني الأشياء عن العلة؟ وما هو ملاك احتياج المعلول إلى العلة؟ وبعبارة أخرى ما هو الذي يجعل المعلول محتاجاً إلى علة؟ فليس السؤال عن لماذا «ب» موجودة حتى يقال: بسبب «ألف»؟ بل في الملاك .

وهنا عدة نظريات :

النظرية الأولى: نفس الموجودة هي ملاك الاحتياج إلى العلة

إحدى النظريات هي القول بأن نفس الموجودة هي الملاك، ولعل أغلب الأشخاص يقولون هذا وإن لم يصرحوا به . ويقولون: إن كل موجود فيه لماذا . بل إن الوجود يساوي اللمية واللمية تعني العلية، وقهراً يطرح هنا سؤال: ما الذي أوجد هذا الموجود؟ يقال: الشيء الفلاني . فمن الذي أوجد الشيء الفلاني؟ وهكذا حتى يقال: الله، هنا يطرح تساؤل يرد على ذهن كل

إنسان ومن أوجد الله؟ فيُظن أن الموجود من حيث هو موجود محتاج إلى علة. وكلام هيغل في سبب كون العلة الأولى علة أولى يرجع في نهاية الأمر إلى هذا النمط من التفكير وإن كان كلامه هو في الواقع سؤالاً عن الدليل لا عن العلة.

النظرية الثانية: الحدوث هو ملاك الاحتياج إلى العلة

وهذه النظرية تنكر كون مناط الاحتياج إلى العلة هو الوجود، وإنما الوجود من حيث هو وجود مناط الاستغناء عن العلة، بل مناط الاحتياج إليها هو الحدوث. فالشيء يحتاج إلى العلة من حيث هو حادث لا من حيث هو موجود والحادث يعني أنه لم يكن فكان.

وهذه النظرية مقبولة لدى الأذهان، عند التدقيق، أكثر من النظرية السابقة فعند التحليل نجد أن بعض الأشياء كانت معدومة في زمان ثم وجدت، وهناك أشياء هي دائماً موجودة فيقول الذهن حينئذ إن الذي لم يكن فكان لا بد له من علة أما الذي هو دائماً موجود فلا يحتاج إليها لأن معنى الإيجاد أنه لم يكن فأوجد بعلة موجودة، فالدائم الوجود لا يحتاج إلى علة.

وهذه النظرية هي إلى حد ما نظرية أدق، وعليها اعتماد المتكلمين في الأكثر فذهبوا إلى أن كل قديم لا يحتاج إلى علة وكل حادث محتاج إليها. والقدم يتساوى قهراً عند المتكلمين مع الوجوب الذاتي، والحدوث يساوي الإمكان الذاتي، إذ إننا عندما نقول: القديم لا يحتاج إلى علة، فإن عدم الحاجة إليها يعني أنه واجب الوجود فالقدم حينئذ يكون صفة خاصة بواجب الوجود وتنحصر الذات القديمة بالذات الإلهية. والحدوث يكون من صفات غير واجب الوجود.

النظرية الثالثة: الإمكان هو مناط الاحتياج إلى العلة

وهذه النظرية أدق من سابقتها فهي تنفي كون الشيء من حيث كونه حادثاً

أي من حيث كونه موجوداً بعد العدم هو مناط الاحتياج إلى العلة . ونرى أن المنطوق هو كون الشيء في ذاته ممكن الوجود، أي هو محتاج إلى العلة من جهة أن ذاته لا تقتضي الوجود كما لا تقتضي العدم، فهو شيء يمكن في ذاته أن يكون موجوداً ويمكن أن يكون معدوماً . فلا يبحث عن المنطوق والملاك في وجود الشيء، ولا في سبق الوجود بالعدم، بل في خاصية الماهية فإن كون الشيء ذا ماهية يعني الإمكان فيجب البحث عن مناط الاحتياج إلى العلة في الماهية التي هي بالنسبة إلى الوجود والعدم على حد سواء، فسواء كانت الماهية موجودة بعد العدم وحادثة أم كانت قديمة من حيث الزمان وموجودة في كل الأزمان، بل لو فرضنا أن ماهية ممكنة هي قديمة مع ذلك هي محتاجة إلى العلة . أي أن وجودها من الأزل يقوم بالعلة وكذا إلى الأبد يكون وجودها قائماً بالعلة .

والحكماء بشكل عام - وعلى الأقل حتى ما قبل صدر المتألهين - قبلوا هذه النظرية . وسيأتي البحث فيها .

لماذا يحتاج الممكن إلى علة؟

وعندما نقول : إن الإمكان هو مناط الاحتياج إلى العلة^(١) وإن الشيء من حيث هو ممكن ، محتاج إلى العلة ، يطرح حينئذ سؤال : لماذا يحتاج الممكن إلى علة ومن أين نشأت هذه الحاجة؟ هذا يحتاج إلى دليل . فما هو الدليل على أن ممكن الوجود يحتاج إلى علة؟

وهنا يقال : إن هذا بديهي أولي وإن حاجة الممكن أولية . فلا يحتاج إلى برهان ، يكفي فيه تصور الموضوع . لأننا إذا علمنا أن هذه الماهية ممكنة الوجود، أي لها حالة اللاقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم، لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم أي لها حالة حيادية في ذاتها فهذا يعني أنها إذا

(١) سيأتي البحث في هذه المسألة أيضاً .

وجدت فلا بد من تدخل عامل خارجي حتى توجد، كما أنها إذا عدمت لا بد من تدخل عامل خارجي والذي هو عدم علة الوجود، ولذا يقولون: حاجة الممكن أولية^(١).

شبهة الفخر الرازي حول احتياج الممكن إلى علة:

إلى هنا كان الكلام تذكيراً لما سبق وقد ذكرنا أن البعض اعترض على مسألة احتياج الممكن إلى علة وذكرنا في الدرس السابق أنه يستحيل العلية

(١) ترتبط هذه المسألة قهراً بمسألة أخرى نذكرها هنا للمناسبة. وهي أننا بعد أن قسمنا تقسيماً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات، علمنا أن الشيء إما واجب الوجود أو ممكن الوجود، لا يخرج عنهما - إذ المقصود من الشيء هنا الشيء الموجود وهو لا يخرج عن هذين القسمين والمعدوم يكون خارجاً عن المقسم حينئذ - وقد ثبت بالبرهان في مسألة واجب الوجود:

١ - إن كل واجب وجود يستحيل أن يكون ذا ماهية فوجوب الوجود يساوي الوجود المحض وعدم الماهية.

٢ - كما ثبت العكس أيضاً وهو مساواة عدم كون الشيء واجب الوجود مع كونه ذا ماهية.

٣ - كما ثبت أن كون الشيء ذا ماهية يساوي كونه ممكناً وعدم اقتضاء الذات للوجود والعدم والإمكان يساوي الاحتياج إلى العلة.

ومجل البحث هو هذا الأمر الثالث، وإذا أردنا أن نبدأ بالبحث من أوله وأن نرى كيف يجب أن يسير الفكر يجب أن نقطع النظر عن الإثبات وأن نغض الطرف عن فروع المطلب فنقول:

١ - المقدمة الأولى: إن الموجود حسب الاحتمال العقلي غير خارج عن هذين القسمين فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود.

٢ - المقدمة الثانية: إن واجب الوجود لا ماهية له بالبرهان وثبت أن كل ما لا ماهية له فهو واجب الوجود وليس من ضرورة لإثبات هذا المطلب هنا - وطبعاً للعرفاء هنا رأي يمكن أن لا نقبل به - لكن ثبت أيضاً أن كل ما له ماهية فهو ممكن الوجود ولذا يقال: الممكن زوج تركيب من ماهية ووجود.

٣ - المقدمة الثالثة: كل ماهية بحاجة إلى علة، وكل ماهية لممكن الوجود بحاجة إلى علة وهذا لا يحتاج إلى برهان كما أن التقسيم الأول لم يكن محتاجاً إلى برهان أي تقسيم الموجود إلى واجب وممكن فيكفي تصوره للتصديق باستحالة أن يخرج الموجود الخارجي عن هذين القسمين: وكذلك لا يحتاج إلى برهان احتياج ممكن الوجود إلى علة فيكفي تعقله وتصوره بشكل صحيح حتى يصدق بذلك. ولا مجال لغير التصديق بالتصديق به لازم تصوره.

وأن توجد الممكن إذ لو كانت توجد الموجود فهذا تحصيل الحاصل أو توجد المعدوم فهذا من جمع النقيضين ولا احتمال ثالث، إذن يجب محو أصل العلية. وهذه شبهة قوية ذكرت في هذا المجال.

والمصنّف بيّن هذه الشبهة هنا ببيان آخر نقله عن الفخر الرازي وهذا البيان هو من جهة أكمل مما ذكرنا ومن جهة أخرى هو أنقص فيجب ضم كلا البيانيين إلى بعضهما لنصل إلى كلام تام.

يقول المصنّف: ما هو الدور الذي يمكن أن تؤديه العلة وأي تأثير يمكن أن يكون لها في المعلول؟ فهل تؤثر في ماهية المعلول وتجعل الماهية ماهية؟ كأن تجعل الإنسان إنساناً، والحال أن الإنسان إنسان بالضرورة والحكماء أنفسهم يقولون: إن سلب الشيء عن نفسه محال، وما هو ضروري لا يقبل الجعل والإيجاد. فجعل الإنسان إنساناً تحصيل الحاصل. أم أنها تريد إيجاد وجود الإنسان؟ وهذا أيضاً من تحصيل الحاصل؟ أم أنها تريد إيجاد الماهية. أي تجعل الماهية متصفة بصفة الوجود؟ فالجعل يتعلق بالاتصاف لا بالماهية ولا بالوجود بل باتصاف الماهية بالوجود وجعل علاقة بين الماهية والوجود والنسبة أيضاً هي أمر عديم.

وهذا في الواقع هو البحث المعروف في باب الجعل وأن الجعل والعلية إما أن يتعلقا بالماهية أو بالوجود أو بالاتصاف، وكل منها غير معقول فإن قلت: يتعلق الجعل بالماهية أي يجعل الماهية ماهية يلزم تحصيل الحاصل، وإن قلت: يتعلق بالوجود أي يجعل الوجود وجوداً يلزم أيضاً تحصيل الحاصل وإن قلت: يتعلق بالاتصاف فهذا أيضاً غير صحيح لأن الاتصاف لا يقبل الجعل لأنه أمر عديم. وبهذا البيان ردّت ثلاث نظريات في باب الجعل لكن إذا ضم هذا البيان إلى البيان الذي ذكرناه نصل إلى نتيجة أكمل تظهر بهذا النحو:

إنكم عندما تقولون: العلة توجد المعلول فهل هي توجد المعدوم فيلزم

التناقض أو الوجود فيلزم تحصيل الحاصل أم أن العلة تجعل الماهية فيلزم تحصيل الحاصل أيضاً أم أنها تجعل الاتصاف والاتصاف أمر عديمي^(١).

فلنر الآن ما هو الجواب على هذا.

جواب شبهة الفخر الرازي في الجعل أو العلية:

والجواب عن هذا الإشكال هو ما ذكرناه في باب الجعل فإن من يتصور المسألة بوضوح يرى أنه إشكال بسيط. وقد ذكرنا في باب الجعل أن هناك نوعين من الجعل ونوعين من العلية: جعل بسيط وجعل تأليفي والجعل البسيط هو جعل الشيء وهو يشبه - من حيث قواعد اللغة - الجعل المتعدي إلى واحد. والجعل التأليفي أو الجعل المؤلف هو جعل شيء شيئاً، فتارة تجعل «ألف» وأخرى تجعل الألف باء وهذا الثاني هو الجعل المركب أو المؤلف. ففرق إذن بين جعل الشيء وبين جعل شيء شيئاً.

ثم نقول: إن تعلق الجعل بالماهية فتارة تجعل العلة الإنسان وأخرى تجعل الإنسان إنساناً. وبعبارة أخرى عندما يتعلق الجعل بالماهية فتارة يكون الجعل بسيطاً وأخرى يكون مركباً والذي هو غير معقول جعل الماهية جعلاً مركباً وهذا هو الذي رأيتم أنه محال، أي يستحيل جعل الماهية ماهية لكن جعل الماهية أمر معقول. وقد تصورتم أن العلة تجعل الماهية ماهية على نحو الجعل المركب وهذا يعني أنه لا بد أن تكون الماهية موجودة أولاً ثم تصير

(١) س: هذا الإشكال يرد على التقسيم الأول للموجود أنه إما واجب وإما ممكن فيقال: إن كان الملحوظ الموجود في الخارج فهو واجب وإن كان الملحوظ الموجود في الذهن فيشمل الممتنع فتقسيم الموجود إلى واجب وممكن غير صحيح.

الأستاذ: الملحوظ هو الموجود في الخارج والموجود في الخارج يمكن أن يكون واجباً بالذات ويمكن أن يكون واجباً بالغير فعندما نقول: الموجود إما واجب أو ممكن يعني إما واجب بالذات أو ممكن بالذات وفي نفس الوقت كل ممكن بالذات هو واجب بالغير أيضاً إذا كان موجوداً.

ماهية والشيء لا يكون في مرتبتين وهو نفسه . وكذا جعل الوجود وجوداً فإنه يستحيل أن يتعلق الجعل التأليفي بالوجود . ومنشأ الاشتباه الغفلة عن أن الجعل المتعلق بالماهية قد يكون بسيطاً كما أن جعل الوجود قد يكون بنحو بسيط . وبالتالي فقولكم: إن الجعل هل هو جعل الماهية ماهية أو جعل الوجود وجوداً؟ يجاب عنه بأنه لا هذا ولا ذلك فإننا لو قلنا بتعلق الجعل بالماهية لقلنا: إنه جعل الماهية لا جعل الماهية ماهية وإذا التزمنا بأنه يتعلق بالوجود كالقائلين بأصالة الوجود نقول: جعل الوجود لا جعل الوجود وجوداً والمحال جعل الماهية ماهية أو جعل الوجود وجوداً لا جعل الماهية أو جعل الوجود .

وهذا الجواب مناسب للبيان الذي ذكره المصنّف هنا . أما الجواب المناسب للبيان الذي ذكرناه من أنه هل يصير الموجود موجوداً أم المعدوم موجوداً فجابوه أيضاً واضح جداً وأنه لا هذا ولا ذلك فقد تخيلتم أنه إذا تعلق الجعل بالوجود فهذا يعني أنه يجعل الموجود موجوداً أو أنه يجعل المعدوم موجوداً وكلاهما جعل تأليفي لا يصح أي منهما . بل إن العلة تجعل نفس الوجود لا أنها توجد الموجود ومعنى أنها تجعل نفس الوجود أنها تجعل وجوداً هو عين الارتباط بالعلة .

ولنا هنا بيان آخر ذكرناه في أصول الفلسفة ولم يذكره أحد . ولا بد من ذكر ذلك حتى يتضح المطلوب بشكل أكثر وهو ذو أهمية كبيرة .

تحليل مسألة العلية:

فإننا عندما نقول في مسألة العلية: تعطي العلة الوجود للمعلول فهو كلام صحيح ولا معنى للعلية غير هذا، لكن لا بد هنا من تحليل كيفية إعطاء العلة الوجود للمعلول، فإن الإنسان - من حيث صقل المفاهيم - يأخذ المعقول العلمي غالباً من المفاهيم المحسوسة، وقد تكون هذه المفاهيم المحسوسة أحياناً سبباً للاشتباه وعدم وضوحها . فعندما يقال: تعطي العلة الوجود

للمعلول برد إلى الذهن أنه نظير موجود مادي في عرض موجود مادي آخر يعطيه شيئاً، كالإنسان الغني يعطي الإنسان الفقير عطية أو مقداراً من المال. وعندما نقول مثلاً يعطي زيد عمراً مالا نرى خمسة أمور وباعتبار أربعة:

١ - زيد المعطي .

٢ - عمرو المُعطى له .

٣ - المال المعطي .

٤ - عمل الإعطاء إذ لا يكفي وجود زيد ووجود المال حتى يتحقق الإعطاء بل لا بد من عمل هنا وهو أن يجعل المال الذي لديه تحت سلطة عمرو وهذا العمل اسمه إعطاء .

٥ - هذه عوامل أربعة وهنا أمر آخر يسمى بالأخذ فهذا إعطاء وذلك أخذ^(١) .

(١) س: ألا يندرج الأخذ في عمل الإعطاء؟.

الأستاذ: لا، فالإعطاء عمل المعطي والأخذ فعل المعطى له وهذا هو الحال في الأمور التي هي في عرض بعضها البعض .

س: لكن هذين الفعلين ألا يندرجان تحت الإعطاء(*)؟ .

الأستاذ: لا، فهما ليسا أمراً واحداً بل أمرين وإنما قلنا: أربعة أمور وباعتبار خمسة حتى لا تقولوا: إن الأخذ والإعطاء في بعض الأحيان يختلطان ويكونان أمراً واحداً. وعلى كل فهذا ليس بالأمر المهم .

س: ذكرت في أصول الفلسفة أربعة أمور .

الأستاذ: لعلنا ذكرنا أربعة، باعتبار أنه في بعض الموارد لا وجود للأخذ مثل أن تعطي الأرض شيئاً وهنا لا أخذ كفعل مستقل ولذا لم نلاحظ عامل الأخذ والذي نحتاجه في ما نحن فيه هو وحدة المعطي والمعطى له والإعطاء وهذا يكفي لإثبات المطلوب .

(*) كان هذا السائل قد اختلط عليه الأمر بين الاتحاد والتضاييف، فالإعطاء والأخذ سواء كان الأخذ فعلاً اختيارياً أم غير اختياري - كما في إعطاء الأرض - متضايقان لكنهما ليسا أمراً واحداً. (المترجم).

ومن الواضح أن هذه الخمسة غير موجودة فيما نحن فيه^(١) لأن ها هنا ثلاثة أمور المعطى والمعطى له والمعطى الذي هو الوجود. لكن المعطى والمعطى له ليسا شيئين مستقلين، إذ لو اعتبرنا المعطى والمعطى له شيئين فهذا يعني أن المعطى له وجود عيني مع غرض النظر عن المعطى وإذا كان كذلك فلن تعطي العلة؟ هل تعطي ما هو ذو عينية؟ بالطبع لا، إذن ليس المعطى والمعطى له أمرين مستقلين بل المعطى هو عين المعطى له فبمجرد أن تعطي العلة الوجود يتحقق المعطى له وهذه الكثرة - معطى ومعطى له - كثرة ذهنية عقلية لا عينية. والعقل هو الذي يحلل ويقول: «ب» أخذت الوجود من «ألف» لكن هذا لا يعني أن للماهية تحققاً عينياً سابقاً ثم تُعطى الوجود. هذا غير صحيح.

ثم إذا كان المعطى والمعطى له شيئاً واحداً فلا أخذ هنا بطريق أولى إذ لا تعدد بين المعطى والمعطى له حتى يكون المعطى له موجوداً مسبقاً حتى يأخذ بل إن تحقق المعطى وتحقق المعطى له تحقق واحد. بقي إذن المعطى والمعطى والإعطاء.

وإذا لاحظنا الإعطاء الذي يعني هنا الإيجاد مع المعطى الذي هو الوجود فهل هما اثنان؟ أي هل أن المعطى له وجود عيني قبل الإعطاء كما يوضع المال في مكان ثم يُعطى؟ أم أن المعطى هنا وهو الوجود والإعطاء وهو الإيجاد أمر واحد؟ من المعلوم أنهما شيء واحد. إذن في مسألة العلية، الإعطاء والمعطى والمعطى له والأخذ أمر واحد وبالتالي لا وجود إلا لأمرين: المعطى وشيء آخر هو باعتبار إعطاء وباعتبار معطى له وباعتبار معطى. فلنبدل الآن كلمة المعطى بالجاعل ولنقل بدل معطى ومعطى له وإعطاء: مجعول ومجعول له وجعل، وهذه الثلاثة هي أمر واحد هو عين

(١) أي في قولنا: «تعطي العلة الوجود للمعلول». (المترجم).

المجموع، ومن هنا نفهم أن حقيقة المعلول هي عين الارتباط بالعلة. فالمعلول هو عين جعل العلة وليس المعلول شيئاً تعلق به جعل العلة. ولا أنه كان موجوداً ثم تأتي العلة وتوجد هذا الموجود حتى يقال: هل العلة توجد الموجود أم توجد المعدوم؟ هذا ناشئ عن تخيلهم أن هناك وجوداً ثم تأتي العلة وتوجد فيقولون: هذا من تحصيل الحاصل وإن كانت توجد المعدوم فهذا تناقض. بل لا هذا ولا ذلك وهذه كلها انتزاعات الذهن. وليس ها هنا إلا حقيقتان: حقيقة واقعتها عين الجاعلية وأخرى واقعتها عين الجعل وعين المجعولية وهذا هو معنى ما نقول: «وأثر الجعل وجوداً ارتبط» أي أثر الجعل وجود هو عين الارتباط بالجاعل، فلا أساس إذن لذلك الإشكال. وها هنا جعل بسيط أي جعل هو عين الوجود وعين المجعول والمجعول عين الجعل وهذا هو ما نقوله من أن عالم العين هو مخلوقية الله لا أنه شيء تعلق به الخلق. وأغلب الناس يتصورون أن ها هنا عالماً أخذ من مكان ووضع في مكان وهذا اسمه الخلق، وهذا غير صحيح بل إن مخلوقية العالم هي عين وجوده وهو بتمام وجوده عين المخلوقية ولا يأتي الكلام عن الآن الأول والثاني والثالث والأزل والأبد والحدوث وغير ذلك.

فكل الإشكالات التي ذكرها الماديون حول الخلق ترجع إلى أنهم لم يفهموا بشكل صحيح معنى الخلق وأنهم يتصورون الخلق بالطريقة العامة البسيطة^(١).

(١) حاضرت في بعض الأماكن فجاءني طالب جامعي وقال لي: أين هو الله؟ قلت له: هل تقصد أين هو الله في الكون؟ قال: نعم، قلت: لا تقل: أين هو الله في الكون بل قل: أين الكون من الله. قال: حسناً أين الكون من الله. قلت: العالم في مرتبة فعل الله، وسؤال أين الله في العالم يعني أن الله لو كان موجوداً في العالم لم يكن إلهاً فلا معنى لذلك السؤال، نعم أين العالم من الله له معنى. كما أننا نقول: «أين» لأنه لا يوجد لفظ آخر. والكون في مرتبة فعل الله أي هو عين فعله عين الخلق والمخلوقية مظهر له. وهذا هو معنى هذا المصراع القيم جداً: «أثر الجعل وجود ارتبط».

= س: هذا يشبه كلام هيغل - طبعاً مع فرق - إذ يقول: عالم الطبيعة هو وجود العقل المطلق وتنزله وهنا يكون عالم الطبيعة مرحلة من الله .

الأستاذ: لا، بل القضية أحياناً تكون على عكس المراحل التي يراها. أي تأخذ جهة معاكسة فهيجل يرى الله على أنه آخر مقولة في الديالكتيك . فالله عند هيغل هو أيضاً جزء تركيبية المقولات وتركيب هيغل منظم يبدأ من نقطة وينتهي عند نقطة فالله عند هيغل العالم الكامل . س: هو يقول: كان أولاً العقل المطلق ثم . . .

الأستاذ: لا، هو لا يقبل مسألة العلية بهذا النحو، ولا يقبل التنزل - في مفهومه الفلسفي لا بمعنى التجافي - فتارة يكون المقصود من التنزل التجافي وأن يترك الشيء مكانه وينزل إلى درجة أخرى وهذا التنزل محال . بل معنى التنزل أن هذا مرتبة له نازلة مثل أن كلام كل شخص هو تنزل روحه فإن فكره عندما يُراد له أن يظهر يظهر بهذا النحو أي هذا ظهور لفكره ولذاته . وفكر كل شخص هو ظهور لذاته وكلام كل شخص هو ظهور لفكره أي مظهر له . هو ظاهر في هذا وهذا تجل منه والمتجلي والجلاء ليسا اثنين بحيث يكونان كمرآة يكون للمتجلي فيه وجود مستقل عن المتجلي . فالمتجلي هو المتجلي فيه وهو الجلاء وهذا المعنى هو حقيقة إذ ﴿رَبِّكَ مِنْ قَبْلِهِ إِنْ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ - سورة الحجر آية ٢١ . فمن وجهة نظر القرآن كل شيء نزل والحديد نزل من عند الله والتراب نزل من عند الله وكذا السماء والأرض وكل شيء وليس هذا معناه النزول من مكان إلى مكان فالخزائن هي جميع هذه الأمور ووجوداتها وهي وجودات عينية ملكوتية، عند الحق . وكل ما هو موجود في هذا المقام فوجوده كامل عند الحق ووجوده النازل والمتنزل متحقق في عالم الطبيعة وهذا الكلام صحيح .

المباحث المرتبطة بالإمكان (٣)

البحث السادس: كما يحتاج الممكن إلى العلة حدوثاً يحتاج إليها بقاء

ومن المسائل المرتبطة بالإمكان هي: هل أن الممكن محتاج في حدوثه فقط إلى العلة أم أنه يحتاجها حدوثاً وبقاءً؟ مقتضى القول بأن الشيء محتاج إلى علة من حيث أنه لم يكن موجوداً فوجد، هو أنه إذا وجد سيكون مستغنياً عن العلة، لأنه إنما احتاج إليها عندما لم يكن موجوداً والحاجة ترتفع بمجرد أن يوجد فيصير مستغنياً، فعلى هذا القول يكون المعلول محتاجاً في حدوثه إلى العلة لكنه غير محتاج إليها بقاء.

لكن بناءً على ما ذكرنا من أن الشيء يحتاج إلى العلة من حيث هو ممكن، وحيث أن الإمكان ذاتي لا يمكن أن يسلب عن الشيء، فكما كان بحاجة إلى العلة حدوثاً كذلك هو محتاج إليها بقاء.

بل بناءً على الكلام الأخير الذي ذكرناه من أن «أثر الجعل وجود ارتبط» يثبت ذلك أيضاً إذ بعد أن ثبت أن وجود المعلول وهوية المعلول ومجعية المعلول وجعل العلة له أمر واحد وأن حقيقة المعلول هي حقيقة جعل الجاعل وأن الجعل عين الارتباط بالجاعل فلا يمكن أن يكون للجعل وجود دون جاعل، فالمطلب على هذا الأساس واضح جداً. وعلى البيان المعروف يقولون أيضاً: إن الشيء من حيث هو في ذاته ليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم، محتاج إلى العلة، فباعتبار خلائه الذاتي يملأ بالوجود وعندما

يكون الشيء في ذاته محتاجاً إلى علة تملأ هذا الفراغ الذاتي وهذه الحاجة قائمة بذاته لا يسبق لعدم لوجوده فهذه الحاجة ثابتة دائماً فهو محتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً^(١).

يقول الشبستري:

بين أحمد والأحد ميم وجميع العالم في الميم غارق
ومذلة الممكن في العالمين إذ لا مجال لأن يستقل عن الإله والله أعلم
وهذه الميم هي ميم الإمكان الذي غرق فيه العالم كله وهي هذه الحاجة التي لن ترتفع وهذا الخضوع للممكن المتجسد في عدم استقلاله عن الله هو عين الفقر والاحتياج.

فعندما نقول: الممكن في ذاته محتاج إلى العلة يعني أن الحاجة إلى العلة ذاتية لا تنفك عنه، وعندما نقول: ليس للممكن في ذاته اقتضاء الوجود

(١) س: هنا يمكن أن نقول: أيضاً إن المعلول هو عين الاحتياج.

الأستاذ: نعم هذا صحيح، لكن الحديث الآن هو عن الإمكان فلا يأتي حديث عين الفقر. ومسألة عين الفقر تأتي بناء على فلسفة صدر المتألهين ونحن نتحدث الآن بناءً على كلام القدماء مثل أبي علي.

س: ما هو مقصودكم من الذات؟ إن أردتم منها الذات الموجودة فإن الإشكالات على حالها.

الأستاذ: أي إشكال يرد؟

س: فأنتم تقولون: إن الشيء محتاج إلى العلة في ذاته فإن فرضتم ذاتاً لشيء فهذا مقبول لكن إن كان الحديث عن الشيء الموجود فإن الشيء الموجود غير محتاج إلى العلة.

الأستاذ: لماذا هو غير محتاج إليها؟ بل الحاجة لازمة لذاته لا يمكن أن تسلب عنها. إن بعض الحاجات يمكن رفعها مثل: إني جائع محتاج إلى الطعام فترتفع هذه الحاجة ولا تبقى وهناك موارد كثيرة ترتفع فيها الحوائج. فالإنسان مثلاً قد يحتاج إلى فرد وبعد أن ترتفع حاجته يستغني عنه ولا يعتني به لأن حاجته ارتفعت. لكن هناك بعض الحاجات دائمة مثل ما إذا كنا على مرتفع فنحتاج للتمسك بشيء حتى لا نقع وهنا لا يكفي أنك تمسكت حتى ترتفع الحاجة بل نحتاج إلى أن تبقى متمسكين لا أننا استغنيينا بمجرد التمسك الأول بحيث إذا رفعنا يدينا لا نسقط. وهذا مثل ما نحن فيه.

فهذا يعني قهراً أنه كما كان محتاجاً للعلة ابتداء كذلك هو محتاج إليها بقاء .
«لا يفرق الحدوث والبقاء إذ لم يكن للممكن اقتضاء»
وإليكم مثلاً بسيطاً: فافرضوا أن شخصاً يريد ركوب الفرس فهو إنما يحتاج إليكم للصعود إليه فقط فإذا صعد يصير راكباً والفرس يسير لوحده لكن أحياناً تريدون ركوب مهر الفرس الذي لم تكتمل قدرته ليقوم بهذا العمل فهنا كما كان عليكم في البداية أن تساعدوه على المهر كذلك في الآن الثاني والثالث حتى الآخر . وهذا أمر واضح .

الشبهة في مسالة احتياج الممكن إلى العلة بقاءً وجوابها:

ثم يشير المصنف إلى مسالة أخرى فيقول:

وإنما فاض اتصال كون شيء ومثل المجعول للشيء كفيء
وهو جواب عن شبهة ذكرت هنا تشبه الشبهة المذكورة في بحث احتياج
الممكن إلى العلة، غاية الأمر في تلك الشبهة قالوا: الممكن لا يحتاج أصلاً
إلى العلة، لكن في هذه الشبهة قالوا: الممكن محتاج إليها حدوثاً لا بقاءً .
لأن المفروض في حالة البقاء وجود المعلول فهذا الموجود إن احتاج إلى علة
فمعنى ذلك أن العلة تريد أن تجعل هذا الوجود وجوداً ويلزمه تحصيل
الحاصل .

وبيان أكمل نقول: هل العلة تؤثر في الوجود قبل حال البقاء الحاصل
أي تريد أن تجعل الموجود موجوداً أم أنها تؤثر في وجود جديد يريد أن
يحدث أي تريد أن توجد المعدوم، فعلى الأول يلزم تحصيل الحاصل وعلى
الثاني يلزم التناقض .

والجواب أنه إن كان للشيء بقاء فوجوده في الآن السابق غير وجوده في
الآن اللاحق، أي هو وجود واحد متصل ممتد مرتبته الأولى غير الثانية غير
الثالثة غير الرابعة . فالعلة إذن تؤثر في وجود جديد لكن هذا الوجود الجديد

هو استمرار للوجود الأول لا أنه منفصل عنه .

وهذه المسألة بعينها ترد في باب الحركة أيضاً فتارة نقول: الحركة غير محتاجة إلى علة وأخرى نقول: هي محتاجة إلى العلة حدوثاً لا بقاءً . والجواب أن لا فرق بين حدوث وبقاء الحركة .

فإذا قلتم المرتبة الأولى من الحركة تحتاج إلى علة لكن المرتبة الثانية لا تحتاج لأن المفروض وجود الحركة فالجواب أن الموجود هو المرتبة الأولى من الحركة أما المرتبة الثانية فهي ستصير موجودة .

وبناءً عليه فهذا الوجود الاستمراري لهذا الشيء محتاج إلى العلة، وفي الواقع فإن المعلول الباقي تكون علته دائماً في حالة فيض لا أن العلة توجده أولاً ثم هو يبقى موجوداً لوحده . فليس الإيجاد يتحقق في آن والوجود يستمر في الزمان، فإن المفروض أن الإيجاد والوجود واحد فكما أن الوجود مستمر فالإيجاد مستمر فبقاء وجود الشيء عين بقاء إيجاده الشيء . والعالم هو دائماً في حال خلق لأنه باقٍ والوجود الباقي عين الإيجاد الباقي، فلا معنى إذن لما تخيلتموه من أن الشيء الموجود هو الذي يراد أن يوجد حتى تعترضوا أن هذا من تحصيل الحاصل . فإن هذا الشيء وجد في الآن الأول لكنه في الآن الثاني ليس عين الموجودية الأولى بل هي مرتبة أخرى من وجوده التي تحقق استمراره . فهنا وجود دائم وإيجاد دائم، وبالتالي يرتفع الإشكال بالكلية .

البحث السابع: الإمكان مناط الاحتياج إلى العلة

قد قدمنا البحث في مناط الاحتياج إلى العلة، وعن عمد فعلنا ذلك وقلنا: إن ها هنا أربع نظريات ذكرنا فيما سبق ثلاث نظريات لكن يذكر الفلاسفة عادة في كتبهم نظريتين: ١ - نظرية المتكلمين من أن مناط الاحتياج هو الحدوث . ٢ - ونظرية الحكماء أن المناط هو الإمكان . وذكرنا أن من نتائج الاختلاف بين هاتين النظريتين أن الحكماء - خلافاً للمتكلمين - قالوا بالقديم الزماني - مع كونه ممكن الوجود وغير واجب الوجود - فقال

الحكماء بأن العقول المجردة قديمة زماناً. والذين كانوا يقولون بالأفلاك ولم يقولوا بالحركة الجوهرية اعتبروا أيضاً الأفلاك قديمة زماناً، وكذلك الذين لم يقولوا بالحركة الجوهرية مثل الفارابي وابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي، اعتبروا أصول العناصر قديمة زماناً. وقالوا بأن العالم كان في الأزل وهو باق إلى الأبد. فهم يرون أنه مخلوق مع كونه قديماً زماناً.

وهذه هي المسألة التي لم يتمكن أغلب الكتاب في تاريخ الفلسفة من تصورها. فمن جهة يرون الحكماء مثل ابن سينا والخواجة نصير الدين حكماء إلهيين غير عاديين وفي مستوى عال من الاستحكام. ومن جهة أخرى يرونهم قائلين بأن العالم قديم زماناً. فقالوا بأن هذين الأمرين لا يتفقان ولا يجتمعان. بل إن طريقة تفكير هؤلاء هي الطريقة البدائية التي ذهب إليها المتكلمون ولهذا كانت المسألة عندهم غير قابلة للتصور.

لكن القضية عند الحكماء محلولة إذ القديم الزماني ليس ملاك وجوب الوجود والاستغناء عن العلة. بل إن الشيء كلما كان له أقدمية بحسب الزمان كان أحوج إلى العلة، وكلما كان للموجود سعة وجود في جهة فإن فقره أكثر وكلما كان وجوده محدوداً فلأنه محدود يكون فقره أقل فإن الفقر يساوي الوجود تقريباً ولذا يقولون «الأكمل هو الأفقر»^(١).

وعلى كل حال فالحكماء قالوا بالقديم الزماني ولذا يقول المصنف:

قد كان الافتقار للإمكان فليجعل القديم بالزمان
أي أن مناط الاحتياج إلى العلة الإمكان فلا إشكال بالقبول بالقديم
الزماني. لكن المتكلمين يقولون: إن مناط الاحتياج هو الحدوث لا
الإمكان، وأنكروا القول بالقديم الزماني لأنه يساوي القديم الذاتي أي واجب

(١) والبعض يقول: الفقر فخري. والأكمل أفقر لأنه يملك أكثر وما عنده هو عين الفقر فكل ما هو ذو وجود واسع في بعد من الأبعاد فهو أفقر ومن له وجود أقل فقراً لأنه لا يملك شيئاً وعدم ملك شيء ليس شيئاً: الملكية هنا هي ملاك الفقر.

الوجود. ولكن الحكماء يفرقون بين القديم الذاتي وواجب الوجود وبين القديم الزماني .

ثم تعرض المصنف لمناقشة المتكلمين فذكر أدلتهم ثم ردّ هذه النظرية غير المعقولة ورفع إشكالاتهم . وهذه المسألة - أي لماذا لا تستغني المعلولات عن العلة - مسألة لطيفة جداً، وقليلاً ما طرحت وسبب طرح الفلاسفة لها مناقشات المتكلمين . ففي باب العلة والمعلول تارة يُسأل لماذا هذا المعلول موجود؟ نقول: لأن علته موجودة . لماذا هذا الماء صار بخاراً؟ لأن ها هنا مقداراً من الحرارة . وتارة نسأل لماذا يحتاج الماء كي يصير بخاراً إلى علة؟ وهذه الـ «لماذا» هي غير الـ «لماذا» الأولى . وهكذا في جميع ما يجري في دائرة نظام العلة والمعلول .

والنقطة المقابلة لهذا السؤال هي السؤال المعروف وكثيراً ما يطرح ، فإننا عندما نصل إلى علة لا تحتاج إلى علة نسأل لماذا هي مستغنية عن العلة بينما ذلك الشيء كان محتاجاً إلى علة؟ .

وبعبارة أخرى؛ لماذا لا يكون المستغني عن العلة محتاجاً إلى العلة؟ ولماذا لا يكون المحتاج إلى العلة مستغنياً عنها؟ بمعنى أنه لماذا لم يأخذ هذا محل ذلك؟ ولماذا لم يأخذ ذلك محل هذا؟ .

نظرية المتكلمين:

والجواب الذي أجاب به المتكلمون هو أن الشيء من حيث هو هو غير محتاج إلى العلة كما أن الموجود من حيث هو موجود غير محتاج إلى علة بل الشيء من حيث هو حادث محتاج إلى علة فملاك الاحتياج هو الحدوث، وبعبارة أخرى توافق اصطلاحات اليوم: ليست المسألة أن الموجود محتاج إلى علة بل المسألة هي احتياج المخلوق (الظاهرة) إلى علة أي لم يكن مخلوقاً فخلق . والحادث يعني أنه معدوم صار موجوداً .

ولازم كلام المتكلمين هو ما ذكرناه سابقاً من أن الشيء إن لم يكن حادثاً بحسب الزمان، ولم يكن وجوده مسبقاً بعدم في الزمان بحيث كان هناك زمان سابق لم يكن موجوداً فيه وزمان لاحق وجد فيه فإنه يكون مستغنياً عن العلة فيكون واجب الوجود. ولذا فإنه عند المتكلم يتساوى وجوب الوجود مع القدم الزماني ويتساوى الحدوث الزماني مع الإمكان، طبعاً هم لم يصرحوا بذلك لكن هذا هو لازم كلامهم، ولذا فإنهم يعتقدون بأن القدم من صفات واجب الوجود وليس من صفاته فقط بل يختص به ولا قديم غيره.

نظرية الحكماء:

قال الحكماء: صحيح أن الشيء ليس بحاجة إلى علة من حيث هو شيء، ولا من حيث هو موجود إلا أنه بحاجة إلى علة من حيث هو ممكن، والإمكان صفة نستطيع أن نعبر عنها بالخلاء الذاتي، فكون الشيء ممكناً يعني أن ذاته ليس فيها اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم أي لها حالة لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم وهذا اللاقتضاء هو نوع خلاء. فكون الشيء في ذاته لا يجب أن يوجد ولا يجب له العدم هو الذي جعله محتاجاً إلى العلة سواء كان مسبقاً بالعدم أم لم يكن مسبقاً به. فمثلاً نرى العالم موجوداً فنأتي ونقول: هذا العالم الموجود - سواء كان موجوداً من الأزل حتى الآن أم أنه وجد فيما لا يزال - من الممكن أن لا يوجد أصلاً. العالم الآن موجود لكن لا يستحيل أن لا يكون موجوداً من أول الأمر فلا يأبى العالم في ذاته عن عدم الوجود. فإذا كان العالم في ذاته يمكن أن يكون موجوداً ويمكن أن يكون معدوماً دون أن يلزم من عدم وجوده محال وتناقض - سواء كان موجوداً دائماً أم لا - فهذا يعني أنه محتاج إلى علة وإذا وجد فإن وجوده مرتبط بعلة وقائم بها وكان وجوده آتياً من قبلها.

نذكر لذلك مثلاً بسيطاً: افترضوا أننا حصلنا ماهية شعاع النور وشعاع الشمس أو الضياء أو ما شئت فسمه فهو شيء موجود، الشمس موجودة

والشعاع أيضاً موجود فهل لا بد - حتى نقول بارتباط الشعاع بالشمس - من فرض أن هذا الشعاع لم يكن فكان في يوم من الأيام؟ أم أن هذا الشعاع مرتبط بالشمس سواء كان هذا الشعاع مرافقاً دائماً للشمس أم في يوم لم يكن ثم كان؟ من الواضح أن الشق الثاني هو الصحيح فإن الشعاع شيء يمكن في ذاته أن يكون ويمكن أن لا يكون لكنه موجود بواسطة أمر آخر هو الشمس فحتى لو وجد من الأزل فالشمس موجودة أيضاً والشعاع معلول لها فلا يؤثر السبق بالعدم في احتياج المعلول إلى علة .

أما قول المتكلمين : إنّ الحدوث هو ملاك الاحتياج إلى العلة فهو غير مقبول بالمعنى الذي يقولون لكننا نقبله بمعنى آخر فأنتم أخذتم الحدوث الزمني واعتبرتموه المناط ونحن نقول : هذا غير ضروري . لكن إذا قلنا : إن شيئاً حادث بمعنى أنه في ذاته معدوم ولم يكن في مرتبة ذاته موجوداً بل يوجد في مرتبة زائدة عن الذات وبعبارة أخرى وجوده مسبق بالعدم لكن ليس بمعنى السبق بالعدم في زمان سابق بل بمعنى أن ذاته لا تقتضي وجوده فالشيء محتاج إلى علة لأنه مسبق في مرتبة ذاته بالعدم لا لأنه مسبق في الزمان السابق بالعدم ولذا نحن أيضاً نقول : كل معلول هو حادث لكن الحدوث الذي نريده هو الحدوث الذاتي والحدوث الذي تقصدونه زمني .

ويمكن تحليل المسألة بشكل آخر فنقول : لنلاحظ أمراً حادثاً : «ب» لم تكن لكنها الآن حادثة والذي أحدثها هو «ألف» أي أعطى الوجود لـ «ب» وهذا الوجود حادث - كما تريدون - فهو مسبق بعدم سابق فلو رسمنا خطأ يمثل الزمان لرأينا أن هذا الوجود لم يتحقق حتى هذه النقطة من الخط ومن هذه النقطة هو موجود ولهذا الوجود حيثتان :

١ - أنه وجد في هذه النقطة من الزمان دون النقط السابقة .

٢ - أن هذا الوجود حادث مكتسب من ذلك الوجود، فيض من ذلك الوجود وترشح منه .

فلنر الآن هل ملاك معلولية هذا الوجود هو وجوده في هذه النقطة من الخط وعدم وجوده إلا فيها، أم أن ملاك معلوليته كون وجوده من ذاك ترشحاً منه وتنزلاً. من الواضح أن الثاني هو ملاك معلوليته. فإذا كانت حيثية «كونه منه» «إنّا لله» محفوظة فملاك المعلولية موجودة. وإذا حفظت هذه الحيثية حتى مع وجود الشيء على طول الخط الزمني من أوله إلى آخره وكانت جهة كونه لله، منه محفوظة فهذا يعني وجود ملاك المعلولية أيضاً.

وبناءً عليه فإننا عندما نحلل ذلك الوجود الحادث نرى فيه حيثيتين والحيثية الثانية هي ملاك المعلولية ولا دخل لسبق وجوده بالعدم في ذلك الخط الذي يمثل الزمان في معلوليته فما دام الملاك هو جهة كونه منه فلا فرق بين أن يكون وجوده قد ابتدأ من نقطة من الزمان أم كان وجوده في كل الزمان. وبالتالي فالذي يحيج المعلول إلى العلة ليس كون وجوده مسبقاً بالعدم في الزمان بل هو نحو وجوده وأنه وجود متعلق، أي أن ماهيته ذات خلاً في حد ذاتها يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن لا تكون موجودة والسبب الخارجي هو الذي أعطى الوجود لهذه الماهية بلا فرق بين كونه في هذه النقطة أم في كل النقاط.

ولهذا فإن الحكماء في مقام الجواب عن هذا السؤال الكبير وقبل أن نسأل عن علة «ب» قد توصلوا إلى كلام دقيق جداً هو أن ملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان الذاتي^(١).

(١) س: عندي سؤال حول الذات والماهية. فأنتم ذكرتم أنه حتى نفهم أن شيئاً محتاج إلى علة أم لا، لا يفيد التوجه نحو الشيء لمر هل هو حادث أم لا، كما يقول المتكلمون، بل يجب ملاحظة ذاته وماهيته فإن كانت ممكنة نقول: هي محتاجة إلى علة وإلا فلا. ثم من جهة نقول: كون الشيء ذا ماهية يعني أنه ممكن ومن جهة أخرى نقول: يجب أن نلاحظ الماهية لمر هل هي ممكنة فإن كانت كذلك فالشيء محتاج إلى علة، وهنا يبدو وجود خلل منطقي.

الأستاذ: لا، وسيأتي في سلسلة الدروس هذه أن كلمة الذات وكلمة الماهية ذات اصطلاحين =

= مختلفين فقط تطلق كلمة الماهية ويُراد منها ما يحمل ويطلق على الوجود أيضاً ولذا نقول: ماهية هذا الوجود وكذا الحال بالنسبة للذات وسر المطلب هو أن لفظ «الماهية» تارة يؤخذ من «ما هو» وإذا أخذت كذلك تصير ما يقابل الوجود، لكن تارة تؤخذ الماهية بمعنى أوسع أي ليس من «ما هو» أي ما الاستفهامية بل من ما الموصولة فتكون الماهية اختصاراً لـ «ما به الشيء هو هو» وحينئذ تطلق على الوجود أيضاً.

وما تقولونه في أنهم من جهة يقولون الماهية تساوي الإمكان ومن جهة أخرى نراهم يقولون: إن كانت ماهية هذا الشيء في حالة اللاقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم فهي ممكنة وإذا لم تكن كذلك فهي إما واجب أو ممتنع فهذا يرجع إلى أن الماهية هنا تستعمل بالمعنى الأعم ولذا لو أرادوا التعبير عن ذلك باصطلاح أدق لا يقولون: «ذات» أو «ماهية» بل يستعملون كلمة «معنى» أو «مفهوم» ويقولون: إن المعنى أو المفهوم إذا لاحظناه فإما كذا وإما كذا. وعندما نقول: «ذات» فالملاحظ ذات الشيء فقط مع غض النظر عما وراءه وحينئذ نقول: إما أنه يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي لا هذا ولا ذاك وبالتالي يطلق أيضاً على ممتعات الوجود والحكماء أنفسهم أشاروا إلى هذا الاختلاف^(*).

وبناء عليه لا تنافي. وهنا نأخذ الماهية بالاصطلاح الخاص ونصل إلى نتيجة نقول: الأشياء إما ذات ماهية أو لا؟ فإن لم تكن ذات ماهية فهذا يساوي كونها واجبة الوجود وإذا كانت ذات ماهية فهذا يساوي «ممکن الوجود» وهو ما أشرنا إليه. طبعاً هذا المعنى نستنتجه فيما بعد لا أن المسألة هي مطروحة بهذا الشكل فهناك من لم يقبل هذا الكلام أصلاً مثل الفخر الرازي وغيره وقالوا: الماهية ليست من مختصات الممكن فواجب الوجود أيضاً هو ذو ماهية لكنها مجهولة الكنه.

وليس من الضروري أن نقف على هذا الاصطلاح تماماً في بحثنا هذا وأن نبحث على أساسه.

والآن ليس محل الكلام في أن غير ممكن الوجود هل هو ذو ماهية أم لا. س: فإننا إذا تعيدنا جداً باصطلاح الماهية. فحينئذ نعلم - من جهة - أن الله هو فقط واجب الوجود ومن جهة أخرى نعلم أن ماهيته لا يمكن تعقلها، فكيف... الأستاذ: وهل له ماهية ولا تتمكن من تعقلها؟ س: نعم.

الأستاذ: لا، فإنه لو كانت له ماهية لورد إشكال الفخر الرازي.

س: المقصود أن له ماهية بمعنى ما به الشيء هو هو.

(*) منها كتاب «اللمعات الإلهية» للملا عبد الله النوري، ص ٥٤.

رأي أدق: ملاك احتياج المعلول إلى العلة الإمكان الفقري

وهنا رأي هو أدق إلى حد ما وألطف من السابق. لا أن السابق يبطل، بل هذا ألطف، بالبيان الذي ذكرناه من أن ملاك المعلولية «كونه منه». وفي الواقع فإن إمكان الماهية هو أيضاً أمر تبعي ينتزع في مرحلة متأخرة وعمدته أن واقعية هذا الوجود هي واقعية «منه» وهنا أبداع صدر المتألهين معنى آخر للإمكان سمّاه بالإمكان الفقري.

الإمكان الفقري:

ويعني أن الإمكان والممكن أمر واحد. فإن الفلاسفة والمتكلمين كانوا يبحثون إلى الآن عن ملاك احتياج «ب» المعلول إلى العلة؟ فعشر المتكلمون على شيء سمّوه بالحدوث وعشر الفلاسفة على شيء سمّوه بالإمكان. فهنا محتاج وملاك للاحتياج هو الحدوث عند المتكلمين والإمكان عند الفلاسفة. لكن نحن نقول: إن المحتاج هو عين الاحتياج إذ لا شيء غير الوجود والباقي اعتبار فهناك «ألف» و «ب» و «ب» هي وجود مرتبط وارتباط هذا الوجود واحتياجه ليس شيئاً غير نفسه. فحقيقته حقيقة الفقر إليه وهذا الفقر والاحتياج عين هذا الوجود. وعلى هذا يصير المطلب واضحاً تماماً.

فملاك الاحتياج إلى العلة كون مرتبة وجوده مرتبة الفقر فما لم يكن الوجود في مرتبته ضعيفاً لم يكن عين الاحتياج إلى مرتبة أخرى فالوجود الضعيف عين الاحتياج إلى المرتبة الأخرى، وإذا كان كذلك يصير الفقر والمفتقر أمراً واحداً، وبالتالي لا فرق بين أن يكون هذا الوجود الفقري

= الأستاذ: بهذا المعنى نعم فهذا هو الوجود وهو غير ذلك.

س: حسناً ومع ذلك فهنا إشكال أننا أتينا بأشياء لا ماهية لها وقلنا: انظر وفكر هل هذا الشيء ممكن أم واجب أم ممنوع.

الأستاذ: لا، فقد ذكرنا أن الماهية هنا ليست بذلك المعنى بل بمعنى آخر.

س: لم أكن أعلم باختلاف الاصطلاح.

محدوداً أي شغل هذه النقطة من الزمان فقط دون أن يكون موجوداً قبلها أم لم يكن محدوداً بل شغل كل خط الزمان السابق والمستقبل لكن واقعيتها واقعية الفقر^(١).

(١) س: هذا الفقر تعبير إلى حد ما شاعري وإلا فإن الفقر لا يمكن أن يكون ملاكاً لشيء وأنتم تقولون: إن هذا ملاك فقره.

الأستاذ: لا، بل فقر ذاته أي ذاته عين الفقر.

س: من أين هو الفقر؟ إن كانت ذاته عين الفقر فهو إذن ليس بشيء لأن الفقر هو عدم الملك، ويعني العدم.

الأستاذ: نحن هنا نتحدث عن الإمكان الفقري وهو أن هذا الوجود مع كونه وجوداً فهو بتمام ذاته مرتبط به.

اسمحوا لي حتى أوضح: تارة نقول: هذا شيء وذاك شيء ثم نقول: هذا مرتبط بذاك فالارتباط هنا هو غير الشيء نفسه بل هنا أمران مستقلان مرتبط بينهما. وتارة أخرى نقول: هذا شيء وذاك شيء ثم نرى أن هذا الشيء ليس له استقلال ذاتي بل الارتباط والمربط شيء واحد. ونحن في التحليلات السابقة وصلنا إلى أن الارتباط والمربط - في مسألة المعلول - أمر واحد. ومع ذلك نذكر بياناً آخر للقضية فنقول: إن لهذا الشيء نسبة مع ذلك الشيء ونريد أن نرى هل أن المنتسب والنسبة شيان أي هنا ذات تعرض لها النسبة أم أن المنتسب عين النسبة؟ الذي نراه أن المنتسب هو عين النسبة والمضاف هنا عين الإضافة أطلق عليها اصطلاح «الإضافة الإشراقية» وهذا هو المطلوب ولا يمكن أن يكون غيره. فتارة تقولون: هنا علة ومعلول ولهذا المعلول وجود وهو ذو حاجة وحاجته غير وجوده أي أن الاحتياج شيء والمحتاج شيء آخر ولازمه أن يكون لهذا استقلال في مرتبة ذاته، لكن عندما تقولون: هذا بتمام هويته مرتبط بذاك فهذا يعني أنه بتمام هويته محتاج إليه فليس هو بشيء واحتياجه إليه شيئاً آخر بل هو واحتياجه إليه وارتباطه به وإضافته إليه أمر واحد وهذه الكثرة هي من تحليل الذهن. وقد ذكرنا مراراً كما ذكرنا ذلك أيضاً في أصول الفلسفة أننا ما لم نعرف الذهن فلن يكون عندنا فلسفة فإذا تمكنا من تحليل المسألة بشكل صحيح وعندما نبعد هذه الكثرات التي هي من انتزاع الذهن تظهر لنا الحقيقة وهذا هو دور الفلسفة الذي لا يستطيع العلم أن يقوم به ويستحيل أن يقوم به العلم.

س: مقصودي أننا عندما نصل إلى هذه النقطة يرد إشكال في شأن صحة القول بأن النسبة هي عين تلك الحقيقة وهل الرابطة هي حقيقة وليست إلا مرحلة ضعيفة منه، إذ لو كان الأمر كذلك فنحن لا نفهم شيئاً من الوجود حتى التشكيك في الوجود يبطل.

الأستاذ: عجيب، فإن هذا هو المصحح للتشكيك في الوجود.

س: اسمحوا لي أن أوضح: ذكرت أن هناك درجة من الوجود وهذه الدرجة مرتبطة بدرجة =

من الوجود أعلى فإن كانت هذه الدرجة من الوجود هي واقعاً درجة منه فلماذا تكون مرتبطة بذلك في الموجودة .

الأستاذ: تأملوا: الوجود يتولد من وجود - طبعاً كلمة تولد غير صحيحة هنا، لم يلد ولم يولد - أي أن الوجود علة للوجود لا علة لشيء آخر. فلا هو علة للعدم ولا علة للماهية فإنها أمر اعتباري فماذا يعني الوجود علة للوجود؟ وكلاهما حسب قولكم وجود. ومعنى الوجود علة للوجود أن العلية لا تخرج عن دائرة الوجود وأن مرتبة من الوجود مرتبطة بمرتبة من الوجود.

س: السائل سأل عن الفرق بين وجود العلة ووجود المعلول؟.

الأستاذ: في الشدة والضعف.

س: ماذا يعني الشدة والضعف.

الأستاذ: الشدة والضعف يرجعان إلى الوجود وقد ذكرنا ذلك في البداية. طبعاً أقبل منكم هذه الأسئلة إذ إن المطلب يجب أن يتصور بالتدرج شيئاً فشيئاً. فتارة تقولون: إننا لا نستطيع أن نتصور المراتب وأن في الوجود شدة وضعفاً - كما يقول العرفاء - وعليه فلا علية في العالم. وهذه هي وحدة الوجود العرفانية - بشكلها الغليظ - فلا علية في العالم ولا كثرة أبدأ فيه لكن البدايات الموجودة عند العقل تجعلنا نرفض هذا، وقد ذكرنا في بحث التشكيك في الوجود: هل التقدم والتأخر معقولان أم لا؟ هل عندكم تصور عن الشدة والضعف أم لا؟ ما لم يكن الوجود حقيقة ولم يكن للوجود مراتب فإن تصور الشدة والضعف في العالم غلط فإن لم يكن للوجود حقيقة لن يأتي إلى الذهن مثل هذا التصور ولا معنى للشدة والضعف ما لم يكن له حقيقة ولم يكن صاحب مراتب. وأنتم إذا مزجتم شيئاً بشيء فهذا لا يعني أنه أشد من ذلك كما أنه ليس تكاملاً. التكامل له سير صعودي والعية سير نزولي فماذا يعني التكامل؟ يعني أن هذا ذو مرتبة من الكمال ويصير ذا مرتبة أعلى فهل هذه المرتبة التي كانت له من جنس المرتبة التي صارت له أم كل منهما من جنس؟ فإن كانا من جنسين فهذا ليس تكاملاً بل هذا مثل أن يكون شخص مع مائة ألف تومان ثم ينهي مرحلة دراسية فهذا ليس تكامل الثراء أو مثل من يدرس في صف ثم يُعطى مائة ألف تومان فهذا ليس تكامل العلم. فما لم يكن هناك شيء واحد يثبت فيه الشدة والضعف فلا معنى حينئذ للتكامل والماهيات ملاك الكثرة فلا معنى للتكامل إذ إنها ماهية تُضاف إلى أخرى دون أي اتحاد بينها.

وبناءً عليه فالشدة والضعف والعية أمور ترجع إلى الوجود ومراتب الوجود ومعنى أنه ذو مرتبة أنه تنتزع من كل مرتبة في المرتبة اللاحقة أعدام تصدق لا تصدق في المرتبة الأعلى ففي كل مرتبة أعدام وماهيات لا تصدق في المرتبة الأعلى سواء كانت في قوس الصعود أم في قوس النزول.

يجب أن يكثر من تكرار هذه المسائل حتى تتطبع في الأذهان وقد ذكرنا فيما سبق أن تصور =

هذه المسائل هو المشكل لا التصديق بها. فبعض المسائل يكون تصورهما سهلاً وتصديقها مشكلاً ويكون البرهان صعباً وله صيغ معقدة حتى يتمكن الإنسان من التصديق بها مثل: هل الأبعاد متناهية أم غير متناهية؟ فإن تصورهما سهل لكن إقامة البرهان لإثبات أحد الأمرين أو لإثبات أن سلسلة العلل متناهية أم غير متناهية صعب. فهذه متناهية لكن هو الممكن الذي عنده تعقيد. لكن بعض المسائل تكون براهينها سهلة لكن تصور المطلب مشكل فيجب الحديث عن الأمر بطرق متعددة حتى يصير قابلاً للتصور فإذا تصور المطلب فإن التصديق به يصير أمراً بسيطاً جداً. ولهذا فقد ذكرنا في بداية هذه الدروس أن لا تتوقعوا أن يحصل لكم جزم و يقين بكثير من المسائل من أول مرة. بل إن هذه المسائل مترابطة مع بعضها وتذكر الواحدة تلو الأخرى فإذا ذكرت كلها فالقضايا تصير محلولة.

س: لكن كلما أسأل ترد إلى ذهني هذه القضية. فقد ذكرتم في تلك الجلسة بالنسبة للعلة والمعلول أن العلاقة عين الربط والمعلول عين الفقر إلى العلة والمحتاج عين الاحتياج وقد سألتكم فيها أنه إن كان الأمر كذلك - فالزمان هو أيضاً من الأمور التي يجب أن يكون لدينا عنها تصور واضح حتى تتمكن من إدراك المسألة بشكل صحيح - وقد ذكرتم الآن أننا نحس في الخارج بشدة وضعف في الوجود أي ندرك ذلك. أريد أن أقول: إنني سألتكم في تلك الجلسة - إن فهمت المطلب بشكل تام - أن الزمان هو أيضاً مسألة يجب أن يكون لدينا عنها تصور منطقي حتى نستطيع أن ندرك حقيقة مسألة العلة والمعلول لأن مسألة الزمان لا يمكن - في مورد العلة والمعلول - أن تكون بحيث أن العلة تتقدم زماناً على المعلول مثلاً.

الأستاذ: كلامكم صحيح، لكن نحن هنا لم نقل: إن العلة مقدمة زماناً على المعلول. س: أريد أن أقول: إنه في عين أن في الخارج شدة وضعفاً، فإننا نتصور وجود شيء قبل شيء آخر فالقديم مثلاً موجود قبل الحادث ونتصور شيئاً مقدماً بحسب الزمان وهو العلة والآخر المعلول.

الأستاذ: طبعاً، يوجد مثل هذه الأمور، فنحن لا نريد أن نقول: إنه لا يوجد في العالم حادث وإنما نريد أن نقول: ليس علة الاحتياج إلى العلة هي حدوثه وإلا فمن الواضح أن كل الأمور التي لنا ارتباط معها حوادث فهي أشياء وجدت في قطعة من الزمان أو نقطة منه غير موجودة في النقاط السابقة، لكن بحثنا هو في ما هو الملاك للاحتياج إلى العلة أو ليس القديم هو الذي جعل هذا محتاجاً إلى العلة أم لا؟ وإمكانه الذاتي حسب قول الحكماء هو الذي جعله محتاجاً؟ وإلا فنحن لا نريد أن ننكر وجود الحوادث ولا شك في وجود أمور حادثه والمثال الذي ذكرناه يؤيد هذا المطلب فالماء هو الآن ماء ثم يصير بخاراً من الواضح أن البخار أمر حادث لأنه لم يكن فكان لكن عند التحليل نريد أن نرى لماذا هذا البخار الذي لم يكن ثم كان محتاج إلى العلة وليس مستغنياً عنها؟ هل لأنه لم يكن ثم وجد أم لأجل شيء آخر؟

غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري

من أحكام العلية - وباعتبار آخر من أحكام الوجوب والإمكان - مسألة أن الضرورة حاکمة على الأشياء، فإننا نقسم الموجودات إلى واجب بالذات وممكن بالذات ثم نقول: إن الممكن بالذات محتاج في وجوده إلى الغير وهذا الغير هو العلة وإن الممكن من حيث هو ممكن - لا من حيث هو حادث - محتاج إلى غيره وإلى عامل يوجد. وهنا نستنتج العلية من هذا المقدار من التحليل الفلسفي للوجوب والإمكان، أي إذا أردنا أن نخوض المطلوب بتحليل فلسفي نصل من الوجوب والإمكان إلى العلية. فإن عملنا يبدأ من أن الموجود إما واجب أو ممكن بالحصر العقلي ويستحيل وجود شق ثالث والممكن - وللبحث في علائم الإمكان محل آخر - محتاج إلى العلة لأنه ممكن فمن الإمكان إذن نصل إلى العلية^(١).

(١) س: وهل لم نصل في الدرس السابق إلى أن العلية مقدمة على الوجوب والإمكان؟ فإن الموجود المنقسم بحصر عقلي إلى واجب وممكن، ليس مقدماً على العلية فإننا عندما نقول: الشيء واجب ثم نقول: الآخر ممكن ففي الحقيقة أدخلنا أصل العلية.
الأستاذ: لا.

س: عندما نقول: واجب فهذا يعني أنه غني.

الأستاذ: يعني أنه واجب بالذات وغير محتاج إلى الغير.

س: وهذه هي العلية. هل هي غير هذا؟

الأستاذ: لا، هذا تصوّر العلية، فنحن عندما نقول: هذا الشيء واجب ففي مفهوم الوجوب مفهوم القيام بالذات كما أن في مفهوم الإمكان مفهوم القيام بالغير ومعنى الوجوب هو اقتضاء

والمسألة الثانية التي تطرح الآن في العلاقة بين الممكن وعلته هي: هل

= هذه الذات للوجود ومعنى الإمكان عدم اقتضاء الذات. والعلية التي نقولها هنا هي: العلية المصلحة أي دخالة أمر خارجي في وجود هذا الشيء. ولأفمن الواضح أنه يمكن القول: إن مفهوم العلية إلى حد ما موجود في تصور الواجب والممكن لأنك عندما تقول: واجب فهو يعني غير المحتاج إلى العلة. لكن ليس المقصود أننا نصل إلى تصوّر العلية. إن منشأ تصور العلية أمر آخر. بل مقصودنا أن في الكون عليّة وحتمية وجود العلة في العالم من وجهة نظر الفيلسوف الذي يريد أن يستنتج المسائل بتحليل عقلي، فهو يستنتج في البدء بتقسيم الوجود بحصر عقلي إلى واجب وممكن فإذا وصل إلى هذه النتيجة القائلة: كل الأشياء هي واجبة بالذات - وهو لن يصل إليها - فلن نصل إلى العلية، لكن عندما نرى المطلب على العكس من ذلك وأن الموجود غالباً هو الممكنات وجب إثبات وجود واجب وجود. فوجود الممكن ليس مورد شك ويبحث وإن كان هناك شك ويبحث ففي وجود الواجب هل هو موجود أم لا؟ فمن هنا نصل إلى العلية ولذا قلنا: إننا نصل بتحليل فلسفي من الإمكان إلى العلية.

س: هل هناك فيلسوف يجب عما يقوله التجريبيون الذين يقولون: إننا لا ندري بوجود علاقة العلية. ولا يستطيع أحد أن يقول: علاقة العلية موجودة على أساس دليل لأنه يأتي شخص مثل هيوم مثلاً ويقول: بأي دليل تقولون: إن الموجود في الخارج إما واجب وإما ممكن؟ ففي الخارج موجودات لا ندري هل هي واجبة أو ممكنة؟.

الأستاذ: قد أجيب عن هؤلاء. وقد صارت هذه الكلمات قديمة وقد انكسرت. لا يجوز أن تطرح من جديد وذلك القائل بهذا الكلام - أي هيوم - يقول: إن المبدأ لتصوراتي هو محسوساتي فقط، وكل صورة تأتي من الحس فهي معتبرة والتي لا تأتي من طريق الحس فهي غير معتبرة. وبناء عليه فالوجود حيث أنه ليس صورة محسوسة فهو لا يعمل عليها ولا يفكر فيها فهو يرى أن الوجود وهم لأنه لم يره لا يعينه ولم يلمسه ولم يشمه. والوجود مفهوم عند الفلاسفة، عقلي وكل ما هو عقلي ليس له أصل حسي وهم وهذا هو حال الإمكان أيضاً فهو يهجر هذه المفاهيم ويقتصر على المفاهيم الآتية من قبل الحس وبالتالي فهو مجبور على هجر هذه المسائل ومنها مسألة العلية لأنها ليست محسوسة وعندما يهجرها يقع في ضيق ويجب أن يقول بعدم وجود العلم والمعرفة. فإننا عندما نحد المفاهيم بهذه الحدود فلا وجود للعلم. فهيوم نفسه يشتغل بكسب العلم والمعرفة هباءً ويتجه نحو المجهول المطلق ونحو أمر يستحيل أن يوجد، لأن هناك مفاهيم ومعاني دخيلة في تكوين علم البشر، لم يأت أي منها من طريق الحواس وهذا يعني أنها فلسفة وصلت إلى طريق مسدود وانكسرت. فلا حاجة لمتابعة كلامهم، فإن كلامهم في مسألة المعرفة ومن أين تأتي =

أن هذه العلاقة ضرورية أم لا؟ ومعنى أن هذه العلاقة ضرورية أن لكل معلول علاقة مع علته بحيث إذا وجدت العلة^(١) فمن المحال أن لا يوجد المعلول وإذا لم تكن موجودة يستحيل أن يوجد المعلول. فهنا ضرورة وامتناع يحكمان العلاقة بين العلة والمعلول ضرورة بين وجود العلة ووجود المعلول وامتناع بين وجود المعلول وعدم العلة. كما أن هنا ضرورة بين عدم العلة وعدم المعلول وقد سمينا هذه الضرورة بالضرورة بالغير أو الوجوب بالغير.

وحيث أن نظام الكون نظام العلة والمعلول فبناءً على الرأي القائل بأن العلاقة بين العلة والمعلول الضرورية فإن نظام العالم يكون ضرورياً بالضرورة حاكمة عليه لا اللاضرورة فاللاضرورة هي محض اعتبار العقل يلاحظه للأشياء فعندما ننظر إلى الأشياء في حد ذاتها نرى أنها في ذاتها ذات لا ضرورة لكن هذا بلحاظ مرتبة ذات الأشياء وإلا فإنها من حيث علاقتها بالعلة - وجوداً وعدمياً - فإن الضرورة حاكمة عليها^(٢).

= المفاهيم وأن هذه المفاهيم معتبرة قد تحدثنا بها سابقاً^(*).

(١) نقصد بالعلة هنا العلة التامة لا الناقصة التي هي جزء العلة.

(٢) من المناسب هنا الإشارة إلى مطلب. فإن الفلاسفة يلاحظون ماهية ذاتاً ويقولون: إنها في ذاتها ذات إمكان لكن هي من حيث علاقتها بالعلة ضرورية الوجود، وهذا صحيح. لكن لو جاء شخص وأبرز نظرية أخرى بشككين مختلفين أحدهما ورد في فلسفة صدر المتألهين والآخر في فلسفة هيغل فإن القضية ستختلف.

فإذا جاء شخص وقال: الأشياء مرتبطة ببعضها لكن لا بمعنى أن هناك ذاتاً وعلاقة بل بمعنى أن ذاتها عين علاقتها بالغير وليست الأشياء إلا الربط فواقعية كل شيء وذات كل شيء مجموعة روابط هذا الشيء مع الأشياء الأخرى، وهذا ينتج أن لا وجود لذات وبناءً عليه فليس إلا الضرورة. والإمكان لا يقبل الاعتبار حتى باعتبار عقلي لأن الإمكان الذاتي يعني أن الأشياء لها ذوات وعلاقة فإن لم نقل بذلك وقلنا: إن ذات الشيء هي مجموعة روابط مع الأشياء - كما يقول هيغل - فالإمكان يرتفع. فليس إلا ضرورة. وحينئذ هذه الضرورة هل =

(*) حسب ترتيب الدروس فإن بحث نظرية المعرفة هو قبل هذا البحث، وقد أشار الناشر للطبعة الفارسية كذلك فيما سبق وذكر أنه آخر بحث المعرفة إلى آخر الكتاب. (المرجم).

لننتقل الآن إلى مطلب آخر، والذي أردناه مما ذكرناه التقديم لهذا المطلب، وهو:

التفكيك بين العلية والضرورة محال:

هل يمكن أن يقال: إن شيئاً هو علة لشيء آخر ومع ذلك لا ضرورة؟ هل يمكن التفكيك بين العلية والضرورة؟ والجواب هو لا، لا يمكن. فإننا إذا فرضنا ذاتاً ليس فيها اقتضاء الوجود مثل أن نفرض هذا الماء الذي ليس في ذاته اقتضاء الحرارة ويحتاج إلى عامل آخر ليصير حاراً فإن لم يكن هناك عامل فهذا الاقتضاء غير موجود. لكن عندما يوجد هذا العامل - الذي نسميه بالعلة - فهل مع وجوده ووجود جميع الشرائط المطلوبة ليصير الماء حاراً يبقى الماء على حاله دون أن يكون هناك أي اقتضاء؟ وهل هذه الحرارة التي تحصل بسبب وجود هذا العامل ضرورية الوجود؟ وهل مع وجود هذا العامل لا يمكن أن لا توجد هذه الحرارة أم أنه حتى مع وجوده يمكن أن لا توجد لكن هي فعلاً وجدت؟.

والجواب هو أنه يستحيل؟ إذ معنى أنه حتى مع وجود العامل يمكن أن لا يوجد فالنار مثلاً موجود ويمكن أن لا يصير الماء جاراً ويبقى على حالته الأولى ويبقى في حالة الإمكان وهذا يعني أنه كما أن هذا الشيء لا يوجد بنفسه من دون وجود عامل كذلك لا يوجد ولا ضرورة لوجوده حتى مع

= هي ضرورة بالغير أم بالذات؟ لا يمكن القول: إنها ضرورة بالذات لأنها ثابتة من الارتباط بالغير. فكيف نتصور الضرورة بالغير مع عدم وجود ذات؟.

تطرح هذه المسألة في فلسفة صدر المتألهين بنحو آخر، باعتبار أنها مبنية على أصالة الوجود، وهو أن الوجود عين الفقر وعين الضرورة فهو معتقد بنوع إمكان اسمه الإمكان الفقري الذي لا ينافي هذه الضرورة أبداً بل لا حاجة إلى اعتبارين بل الشيء باعتبار واحد هو عين الفقر وعين الضرورة. لأن المسألة ترجع إلى الوجود ومراتب الوجود بنحو أنه في عين كون هذا الوجود وجوباً فهو محتاج إلى المرتبة المقدمة عليه وهنا بالتالي يظهر للإمكان معنى.

وجود العامل وهذا يعني أن الشيء بنفسه قد وجد. إذ إن الشيء هو الآن مع فرض وجود هذا العامل واقتضائه هو ممكن أن يوجد وممكن أن لا يوجد، فالعامل بتمام وجوده حاضر ومع ذلك فالشيء يمكن أن يوجد ويمكن أن يعدم. وإذا كان سيوجد وهو في حالة الإمكان - إمكان الوجود وإمكان العدم - فهذا هو الترجيح بلا مرجح.

رأي بعض المتكلمين في أن علاقة العلية هي علاقة الأولوية:

ذهب بعض قدماء المتكلمين وبعض العلماء الجدد إلى الأولوية ومرادهم من هذا تفسير مسألة اختيار الإنسان. فقالوا: ليس صحيحاً أن علاقة العلة والمعلول هي دائماً علاقة ضرورية بل قد تكون في بعض الموارد علاقة الأولوية. يجب أن نبحث الآن في مسألة الأولوية بشكل مستقل. فذهب البعض إلى الأولوية الذاتية أي أن الشيء ممكن، يمكن في ذاته مع غرض النظر عن العلة أن يكون الوجود فيه أولى من العدم، والقائلون بالأولوية الذاتية ذهب بعضهم إلى أن الأولوية الذاتية كافية لوجود الشيء فلا حاجة إلى العلة فينسند بذلك باب العلية كلية. وقال بعضهم بأنه حتى مع وجود الأولوية لا تكفي بل لا تزال هنا حاجة للعلة.

إن الجواب عن مسألة الأولوية الذاتية واضح. فإننا بعد أن عرفنا الماهية وأنها في ذاتها «ليست» محضاً ولا يصدق عليها في مرتبة ذاتها إلا ذاتها ولا يحمل عليها أي معنى ولا شيء لها غير ذاتها، يتضح أننا لا نستطيع أن نسند إليها الأولوية. بل إننا حتى عندما ننسب الإمكان إلى الماهية نقول: إنها ذات إمكان في المرتبة الزائدة عن ذاتها: الشيء قرر فأمكن. فالأولوية إذن باطلة.

لكن هنا نظرية أخرى في الأولوية ترتبط مع مسألة الوجوب الغيري وعلاقة العلية. فقالوا: إنه لا مانع أن يكون هناك علة ومعلول دون أن يكون للمعلول أية ضرورة من قبل العلة فتوجد الأولوية ويوجد المعلول؟ والأمر من هذا القبيل في الأفعال الاختيارية والإرادية. نعم في الأعمال غير الإرادية

والفواعل الطبيعية الضرورة هي الحاكمة فإذا وجدت النار وتوفرت جميع شروط الإحراق وارتفعت الموانع يستحيل أن لا تحرق النار فإن وجود المعلول هنا لا يمكن أن يتخلف والضرورة حاكمة . لكن في الأفعال الإنسانية الاختيارية وأفعال كل موجود ذي إرادة لا تكون علاقة الفعل مع الشخص ضرورية بل هي علاقة الأولوية فإذا توفرت جميع شروط الفعل الاختياري من تصور الفعل والتصديق بفائدته والشوق إليه والعزم عليه وإرادة الفعل فإن الفعل يصير أولى وجوداً لا أن وجوده يصير ضرورياً . فإذا قلنا بالضرورة فهذا يعني القول بأن الجبر الموجود في التكوين موجود في الأفعال الإنسانية وإذا قلنا بالجبر في أفعال الناس فقد نفينا الاختيار وهذا خلاف الوجدان أولاً، إذ الإنسان يشعر بالاختيار في نفسه وحسب قول الشاعر :

أن تقول أفعل كذا وأفعل كذا دليل على الاختيار أيها الصنم
وثانياً - لو لم يكن هناك اختيار تصير جميع الأمور الموجودة في المجتمع البشري مثل القانون والأخلاق والجزاء . . . بلا أساس إذ لا معنى حينئذ للأخلاق ولا معنى للقانون ولا معنى للجزاء ولا للحسن ولا للقبیح لا يكون هناك معنى لشيء . فهل تستطيع أن تقول عن النار أو أي فاعل طبيعي : أن النار قامت بفعل حسن؟ فهل يقبل فعلها المدح والثناء لأنها أحرقت هذه المادة مثلاً؟ أو أذفأتنا؟ وإذا أحرقت قميصاً في مورد آخر نلعنها ونلومها ونقبحها؟ . أبداً لا معنى لذلك لأنها لا تستطيع أن لا تدفئكم عندما تدفئكم فهنا جبر وبالتالي يرتفع الحسن والقبیح والمدح والملامة فإذا فرض أن علاقة الإنسان مع فعله علاقة ضرورية علينا أن نلغي من المجتمع البشري الأخلاق الحسنة والأخلاق السيئة، التربية والتعليم، القانون، الجزاء . . . وعليه فلا محيص عن الالتزام بأن العلاقة هي علاقة الأولوية هنا . ولذا لا تستعمل هذه الفئة كلمة العلة في موارد الاختيار بل يستعملون كلمة «فاعل» فالإنسان ليس علة لأفعاله بل هو فاعل لأفعاله . لأن كلمة العلة تفوح منها رائحة الجبر

والضرورة وإنما تستعمل الكلمة في الأفعال غير الاختيارية .

وهؤلاء يطلقون اصطلاح «الأولوية الغيرية» فهم لا يرون أن هذه الأولوية ثابتة للماهية في ذاتها بل هي في ذاتها محض اللاقتضاء لكن علاقتها مع الفاعل والعلة الخارجية علاقة الرجحان والأولوية لا الضرورة . الحرارة يجب أن تصدر من النار بالضرورة لكن الفعل الاختياري الأرجح أن يصدر والأولى لا أن صدوره ضروري .

ردّ نظرية الأولوية الغيرية:

قال الحكماء : هذا الكلام أيضاً غير صحيح ، فكما أن الأولوية الذاتية غير صحيحة كذلك الأولوية الغيرية^(١) : وذلك لأنه :

أولاً: لا ينتج شيء من هذه الأولوية وهذا الرجحان .

ثانياً: خلاف البرهان . لأن الرجحان أمر مرتبط بعالم الذهن لا عالم الواقع ونفس الأمر . وهذا من الموارد التي يحصل فيها اشتباه الإنسان بين حكم ذهنه وحكم الخارج ، فإن الرجحان أمر مرتبط بعالم الذهن يسري إلى

(١) س : ما الفرق بين الأولوية الذاتية والأولوية الغيرية .

الأستاذ: الأولوية الذاتية تعني الأولوية الناشئة من ذات المعلول وليست مرتبطة بعلاقته مع العلة بل ذات المعلول من حيث هو يكون وجوده أولى من العدم أو عدمه أولى من الوجود . فالأولوية الذاتية تنفي استواء نسبة الشيء في ذاته إلى الوجود والعدم بل هو في ذاته وجوده أرجح من العدم أو أن نسبته إلى العدم أرجح من نسبته إلى الوجود . لكن الأولوية الغيرية لا تنفي تساوي نسبة الشيء في ذاته إلى الوجود والعدم بل تقر بهذا التساوي لأن الوجود يصير أرجح من العدم عندما يرتبط بعلة . فأنتم تقولون : إن الشيء في ذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم وعندما يرتبط بعلة تكون العلاقة ضرورية وتكون علاقة من طرف واحد . أي أن علاقة وجود هذه العلة مع وجود هذا المعلول ضرورية من جهة المطلق وعلاقة وجود هذه العلة مع عدم المعلول من الجهة الأخرى علاقة امتناعية . لكن الأولوية الغيرية تنفي كون العلاقة ضرورية بل هي إمكانية لكن ليست الإمكانية المتساوية الطرفين بل أحد الطرفين أرجح من الآخر قد يكون الأرجح هو الوجود وقد يكون الأرجح هو العدم .

عالم الخارج، والرجحان والألوية مثل الاحتمال، والاحتمال مرتبط بعالم
الذهن، فالإنسان يتخيل أنه إذا كان احتمال تحقق الشيء ضعيفاً جداً فهو
أقرب إلى العدم وكلما زاد احتمال تحققه يقترب أكثر من حد الوجود ويصير
أقرب إلى الوجود. فإذا فرضنا أن الإنسان يريد أن يقوم بعمل كأن يشترك في
صف ويرى أن له ألف شرط وشرطاً، في البداية يتصور في ذهنه أن هذا
العمل بعيد التحقق جداً واحتمال تحققه ضعيف جداً فإذا أتى بشرط يقوي
احتمال تحققه ثم إذا أتى بالشرط الثاني والثالث و... فيحقق كل واحد
وكلما تقدم خطوة كلما قوي احتمال تحققه فالإنسان يتخيل أن الشيء الذي
كان معدوماً وكان غائراً في عالم العدم صار يقترب شيئاً فشيئاً إلى حدود
الوجود. لكن من الواضح أن هذا خيال وليس الأمر أن الأشياء تكون أكثر
عدمًا ثم حسبما يتحقق من الشرائط يصير أقرب إلى عالم الوجود. فإن هذا
كلام شاعري لا فلسفي وهذا الكلام يذكر الإنسان بشعر حافظ:

سلكنا إلى منزل العشق ومن حد العدم

قطعنا كل هذا الطريق إلى إقليم الوجود

فالإنسان يتخيل أن هناك إقليماً للعدم وإقليماً للوجود. فكم طويلاً حتى
وصلنا إلى إقليم الوجود، والحال أنه ليس للعدم طريق حتى يطويه أحد.

فإننا إذا سئلنا عن عمل وقلنا: إنه بعيد التحقق فإننا نطبق هذا البعد على
عالم العين، ونتخيل أنه بعيد عن الوجود، أي هو في عالم العدم وبينه وبين
إقليم الوجود مسافة كبيرة، والحال أن هذه حالة لذهننا نسريها إلى عالم
الخارج، فإن الشيء إذا كان معدوماً فهو لا شيء مطلقاً، وإذا صار موجوداً
فهو موجود، لا أن له في عالم العدم نحو تقرر ويتقدم هناك خطوات قد تكون
المسافة طويلة وقد تكون قصيرة. فذلك عالم ذهننا واحتمالاتنا، إذ تارة
نحتمل واحداً من الألف، وأخرى واحداً من الخمسمائة وثلاثة واحداً بالمائة
وأحياناً عشرة بالمائة أو عشرين بالمائة أو خمسين، ثم يزيد الاحتمال حتى

يصل إلى التسعين ثم مائة بالمائة فعالم الاحتمال مرتبط بنا .

وهذا هو حال مسألة الأولوية والرجحان فعندما نقول: الأرجح أن يتحقق هذا الشيء فمعنى ذلك أن الذهن يظن ذلك، لا أنه في عالم العدم يقترب ويصير له أولوية الوجود بحيث كانت عنده أولوية العدم، والآن مع تحقق علته في عالم العين تصير له أولوية الوجود. أبداً إن أيّاً منها ليس حقيقة .

ولو اعتقدنا أنه عند وجود العلة لا ضرورة لوجود المعلول، فلا فرق حينئذ بين هذا وبين أن لا يكون هناك أية علة. فأنتم تقولون: العلة موجودة وليس من الضروري أن يوجد المعلول لكن له حالة أولوية. وهنا نسألکم سؤالاً بسيطاً جداً: في حال وجود علة هذا الشيء فهل سَدّت جميع طرق عدمه أم لا؟ وعندما نقول: إن الشيء إذا وجد فلا بد من ضرورة، فهذا تعبير آخر عن أن جميع طرق العدم مسدودة أي لا يمكن أن لا يوجد.

فأحياناً ترون أن الشيء حتى يتحقق يحتاج إلى ألف مقدمة وشرط وعدم تحقق شرط منها يشكل باباً لعدم ذلك الشيء، فأی منها لا يتحقق فالشيء لن يتحقق فيجب أن تزول الموانع الكثيرة من دربه، فإن وجود كل واحد من هذه الموانع يشكل باباً من أبواب العدم فنسألکم إذن في حال وجود العلة وعلاقة المعلول معها علاقة الأولوية لا الوجوب هل أن جميع أبواب العدم مسدودة أمام هذا الشيء بحيث لا يمكن أن يكون معدوماً أم لا؟ فإن كانت جميع طرق العدم مسدودة فالعلاقة هي الضرورة وما معنى الأولوية حينئذ؟ وإلا، فإن لم تكن جميع طرق العدم مسدودة بل هناك طريق واحد لا زال مفتوحاً يمكن باعتباره أن لا يوجد الشيء، وحسب تعبير الفلاسفة لم يسد باب جميع الأعدام ولا زال باب بعضها مفتوحاً فهذا يعني أن الشيء يمكن أن لا يوجد، وهذا يعني أن إمكان الوجود وإمكان العدم لا زالا على حد سواء.

مثلاً إذا فرضنا أن الاشتراك في صف يحتاج إلى امتحان، وأن ذلك الذي

يريد الدخول في هذا الصف يجب أن يقدم عشرة امتحانات حتى يوفق في نهاية الأمر لأن يسجل اسمه فيه، فإنه إن سقط في الامتحان الأول يرد وإن سقط في الثاني يرد... فإذا نجح في تسعة امتحانات وسقط في الأخير فهذا يساوي عدم دخول الصف. فلا يحتاج عدم وجود المعلول إلى انتفاء جميع الشرائط بل يكفي انتفاء شرط واحد. فإن وجدت جميع الشروط فالضرورة حاكمة، وإذا لم توجد كلها ولو أن واحداً منها لم يوجد فهذا يعني أنه لم يُسد باب جميع الأعدام، فالعدم هو الحاكم حتى لو توفرت جميع الشروط ما عدا شرطاً واحداً. وبالتالي فلا أساس لمسألة الأولوية كما اتضح^(١).

وبناءً عليه ووفقاً لما ذكرناه فإن القاعدة القائلة: «ما لم يجب الشيء لم يوجد» قاعدة صحيحة. فإذا فرضنا الشيء باقياً على حالة الإمكان الذاتي ولم تحكمه أية ضرورة فهو لن يوجد، سواء فرضنا له الأولوية أم لم نفرض. فالأشياء توجد عندما يصل وجودها إلى مرحلة الوجود وهذا هو ما نعبر عنه بنحو آخر: إن الضرورة حاكمة على وجود الأشياء. وهذه الضرورة هي المسماة بالضرورة بالغير أو الضرورة من قبل العلة.

(١) س: وما هو الجواب عن إشكال الجبر؟

الأستاذ: ليس هنا محل بحث هذه المسألة فإنه أمر يطول ويستوعب عدة جلسات من وقتنا. والأمر الذي يرتبط بما نحن فيه أنهم لم يفرّقوا بين الفاعل الموجب (بصيغة اسم الفاعل) والفاعل الموجب (بصيغة اسم المفعول) ووجود الفعل من الفاعل ضروري وعلاقة الفعل مع الفاعل ضرورية فلا يتخلف الفعل عن الفاعل، وهذا لا ربط له بمسألة الاختيار والجبر بل الجبر والاختيار يتعلقان بفاعل الفاعل لا بعلاقة الإنسان مع فعله، بل يتعلقان بعامل يحرك الإنسان نحو الفعل فإن كانت علاقة العامل الخارجي مع هذا الفاعل بحيث يُبطل تأثيره ويجبره بحيث لو لم يكن الفاعل موجوداً لقام العامل بعمله بنحو آخر فهذا جبر. إذن مسألة الجبر والاختيار ترتبط بعلاقة الإنسان مع العوامل التي تؤثر في الإنسان لا بعلاقة الإنسان مع فعله. فإذا قلنا: إن علاقة الإنسان مع فعله علاقة الإيجاب فمعنى ذلك أن الإنسان فاعل موجب (بصيغة اسم الفاعل) وليس فاعلاً موجباً (اسم مفعول) والفاعل الموجب (اسم المفعول) مسألة ترتبط بعلاقة الإنسان مع العوامل المؤثرة فيه تحرك الإنسان نحو الفعل وبالتالي فهذا بحث مستقل تماماً.

الضرورة بشرط المحمول:

رأينا فيما سبق أن هناك نوعاً آخر من الضرورة يمكن تصوره، وهو من سنخ الضرورة المنطقية على خلاف الضرورة بالغير التي هي من سنخ الضرورة الفلسفية، وتلك هي الضرورة بشرط المحمول. فكل ممكن الوجود كما أن له ضرورة من قبل علته فإن له ضرورة من ناحية محموله أي من قبل اعتبار محموله. كيف؟.

ذكرنا أن كل موضوع ومحمول نلاحظهما، كأن نقول: «ألف» هي «ب» أو زيد قائم وسألنا هل أن زيداً قائم بالإمكان أو الوجوب؟ فإن الجواب أن هذا في حد ذاته ممكن، لكن إن قلنا زيد القائم قائم وجعلنا المحمول جزء الموضوع ثم حملناه عليه أيضاً تصير القضية ضرورية كما هو واضح. فإذا قال شخص: «الذي يجري في الجدول ماء» لتلقيناه على أنه أمر بديهي لأنه محسوس والجميع يرى أن الذي يجري في الجدول ماء فهذه القضية تبين أمراً محسوساً ومن هنا لا قيمة لها من هذه الجهة. لكن لو قال شخص: الذي يجري في الماء يجري في الماء فهذه ضرورة بشرط بالمحمول فمن المعلوم أن الذي يجري في الماء يجري في الماء فإذا جعلنا المحمول جزء الموضوع ثم جعلناه محمولاً مرة أخرى فإن الحمل يصير ضرورياً. فلو سئلنا زيد قائم أم لا؟ لقلنا: قد يكون قائماً وقد لا يكون، لكن لو سئلنا: زيد القائم هل هو قائم أم لا؟ لم يكن لنا أن نقول: قد يكون قائماً وقد لا يكون، بل نقول: زيد القائم قائم حتماً.

كل ممكن هو بين ضرورتين:

فكل ممكن إذن هو في عين أن العلاقة بين الموضوع والمحمول هي علاقة الإمكان، هو بين علاقيتين ضرورتين باعتبارين آخرين. ففي قضية «الإنسان موجود» مثلاً إن لاحظنا «الإنسان» فقط ولاحظنا «موجود» فإن العلاقة هي علاقة إمكانية والقضية هي قضية ممكنة، لكن إن قلنا: الإنسان

الذي وجدت علته، أي لاحظنا الإنسان ولاحظنا علل وجوده وأنها موجودة فمن الواضح حينئذ أن هذا الإنسان موجود بالضرورة فنفس القضية «الإنسان موجود» تصير قضية ضرورية إذا لاحظنا الإنسان مع علته، كما أن قضية «الإنسان الموجود موجود» قضية ضرورية.

وبناءً عليه فهذا الماء حار بالإمكان أي يمكن أن يكون حاراً. لكن الماء الذي أعطي مقداراً معيناً من الحرارة هو حار بالضرورة، والماء الحار حار بالضرورة. ففي كل قضية ممكنة يمكن اعتبار نوعين من القضايا الضرورية، وعلى هذا الأساس يقولون: كل ممكن محفوف بالضرورتين ضرورة بشرط العلة وضرورة بشرط المحمول، وإحدهما فلسفية والأخرى منطقية.

الإمكان الاستعدادي (١)

قد يوصف الإمكان باستعدادي وهو بعرفهم سوى استعداد بحثنا في معاني الإمكان، وكان في بعض الموارد في أقسام الإمكان. فمن موارد استعمال لفظ الإمكان هو ما يسمّى بالإمكان الاستعدادي. والإمكان الذي بحثنا فيه كثيراً هو الإمكان المقابل للوجوب والامتناع والمسمى بالإمكان الذاتي.

السير التاريخي لبحث الإمكان الاستعدادي:

بحث الإمكان الاستعدادي بحث جديد، لم يكن في كلمات الأولين والقدماء من الفلاسفة إلى زمان ابن سينا، وحسبما حققنا سابقاً وتبعنا لم نجد أحداً تحدث عن الإمكان الاستعدادي قبل شيخ الإشراق، ونحس أن أول من طرح بحث الإمكان الاستعدادي هو شيخ الإشراق. وعلى كل حال فمن المقطوع به أن هذا البحث طرح في الزمان الذي يفصل بين ابن سينا وشيخ الإشراق. ولكن هل طرح أيضاً قبل شيخ الإشراق؟ هذا أمر مشكوك لكن قطعاً لم يذكره ابن سينا ولا أحد قبله.

وما ذكرناه من أن أول من طرح هذا البحث هو شيخ الإشراق^(١) ولم نجد قبله من طرحه، فذلك من جهة أننا نتصور أن أصل هذا الفكر الذي وجد

(١) كتاب المشارع والمطارحات - المشرع الثالث - الفصل الرابع: في القوة والفعل وتقسيم الموجود إلى حادث وغير حادث.

عند شيخ الإشراق، ناشيء من مطلب جاء في كلمات ابن سينا.

فأبو علي عندما أراد البحث حول هذا المطلب وأن يقيم البرهان عليه بيّنه بهذه العبارة «كل حادث مسبوق بقوة ومادة تحملها»^(١) - أي تحمل تلك

(١) المقصود من هذه العبارة أن كل حادث في زمان - أي لم يكن ثم كان - يستحيل أن يوجد دون أن يكون عنده استعداد سابقاً لأن يوجد - وحسب اصطلاح العوام يستحيل أن يصير دفعة واحدة مثل الفطر البحري أخضر - فيجب أن يكون لدى كل أمر حادث استعداد وجوده قبل أن توجد ذاته. لكن هذا الاستعداد لا يمكن أن يكون له وجود مستقل وأن يكون هناك موجود مستقل اسمه الاستعداد. بل يجب أن يوجد في الغير أي يجب أن يكون هناك شيء يحمل هذا الاستعداد. وحامل هذا الاستعداد يسمى بالمادة. وأصل تعريف المادة هو: حامل الاستعداد وهذا هو المعنى الفلسفي للمادة، وبناء عليه لا شيء في العالم حادث دون أن يكون هناك استعداد قبل حدوثه ومادة تحمل هذا الاستعداد. فكل شيء يوجد يعني هناك مادة تتحول إليه ومادة لها استعداد أن تكون هو ثم يصل هذا الاستعداد إلى مرحلة الفعلية ويصير هو.

س: فأنتم تفرّقون بين المادة والاستعداد؟.

الأستاذ: بالتأكيد هناك فرق فالاستعداد هو ما تحمله المادة فيمكن للمادة أن تبقى على حالها والاستعداد يزول. فتقولون مثلاً: إن هذا الشيء له استعداد أن يصير الشيء الفلاني. ثم إذا صار ذلك الشيء هل زالت المادة أم لا؟.

س: لا لم تزل.

الأستاذ: وما هو حال الاستعداد.

س: زال.

الأستاذ: فالاستعداد إذن غير المادة وهم يقولون ذلك على نحو الافة بهذا التعبير: الفرق بين المادة والاستعداد مثل الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي فإذا فرضنا جسماً ذا أبعاد بطول ٢٠ سم مثلاً وعرض ١٥ سم وارتفاع ٨ سم فهذا جسم طبيعي ذو حدود معينة نسمي تلك الحدود المعينة بالجسم التعليمي فإذا أردنا أن نكبر الجسم فالجسم الطبيعي هو نفسه لكن الجسم التعليمي اختلف، تبدل مقداره ولكن الجسم الطبيعي لم يصير شيئاً آخر فهو كان ذا مقدار فهل هذا المقدار هو شيء آخر غير نفسه أم أن المقدار يعني تعينه، من الواضح أن المقدار يعني تعينه. فعندما يغير هذا الشيء جسمه التعليمي فإن تعينه يتغير. فالفرق بين الاستعداد والمادة مثل الفرق بين الشيء المتعين وتعينه فالشيء الملحوظ بنحو مبهم جسم طبيعي والشيء الملحوظ بنحو معين جسم تعليمي، والمادة إذا لاحظناها بشكل مبهم فهي مادة وإذا لاحظناها مع تعين خاص فهي مادة بقيد الاستعداد.

القوة - وهو كلام أساسي جداً أيضاً. وأقام عليه برهاناً - وهو برهان فيه كلام كثير - بهذا النحو: هذا الشيء في الماضي إما كان واجباً وإما كان ممتنعاً أو ممكناً. فإن كان واجباً لكان موجوداً من الأزل وإن كان ممتنعاً لم يكن لوجوده أبداً فإذاً هو في الماضي كان ممكناً، ثم بحث^(١) ليرى أين هو محل هذا الإمكان الذي جعل في مقابل الوجود والامتناع والحال أن الإمكان الذاتي لا محل له بل محله الماهية التي تعتبر في ظرف الذهن. فمن هنا انجر الأمر إلى أن يقول: الإمكان الموجود هنا هو غير الإمكان المقابل للوجود والامتناع. وبهذا يتضح الأصل التاريخي لهذا الفكر.

١ - الإمكان الاستعدادي غير الاستعداد:

بعد أن اتضح لنا المنشأ التاريخي لهذا البحث، ندخل في أصل المطلب:

فالمصنّف في البداية^(٢) يقول: لا تشبهوا بين الإمكان الاستعدادي والاستعداد.

توضيح ذلك: إن في عالم الطبيعة والمادة علاقة - عادةً - بين ما هو موجود فعلاً مع الشيء الذي سيوجد في المستقبل، كما كانت هناك علاقة بين الموجود فعلاً وبين ما كان موجوداً سابقاً - لأن ما هو موجود فعلاً كان حالة استقبالية والماضي كان أمراً حالياً - بمعنى أن نسبة كل مستقبل إلى كل حال ليست متساوية بل هذا المستقبل هو ممكن الوجود في حال وغير ممكن الوجود في حال آخر، وهذا ما قد يعبر عنه في التعابير الأدبية ب: كل حالي له استعداد

= س: وما هو فرقه عن القوة الفعل؟.

الأستاذ: هو القوة في مقابل الفعل. هو نفسه والقوة هي الاستعداد.

(١) أي شيخ الإشراق (المترجم).

(٢) أي في البيت الأول وهو الذي تقدم نقله في بداية هذا البحث (المترجم).

لمستقبل ما . فليس فقط الأمر الحالي له استعداد لأن يكون أمراً آخر في المستقبل بل كل شيء في كل حال له إمكانية أن يصير شيئاً آخر، وإلا لوجب أن يبقى كل شيء في العالم على حاله دائماً . ومن الواضح خلاف ذلك .

لكن هل هذا الموجود بالفعل والذي له استعداد لصيرورة ما، فيه استعداد لكل صيرورة؟ فيه استعداد لأن يصير أي شيء؟ أم لا بل الاستعداد الذي لديه استعداد لأن يصير شيئاً خاصاً دون غيره^(١)؟ من الواضح أن الثاني هو الصحيح فلو قلنا: حبة القمح لديها استعداد فليس معنى ذلك أنه يمكن أن يصير أي شيء، كأن تصير ذهباً مثلاً أو فضة أو شعيراً^(٢)، بل هي تستطيع أن تصير زهرة قمح^(٣) . وبناءً عليه ففي حبة القمح استعداد لكن استعداد لأن تصير زهرة قمح ثم في هذه الزهرة استعداد لأن تصير حبة قمح فقط . وحبّة الشعير فيها استعداد فقط لأن تصير زهرة الشعير . إذن لهذا نسبة مع المستقبل لكن مع مستقبل خاص ولازمه أن للمستقبل نسبة مع الماضي فوجود زهرة القمح ممكن، لكن هل يمكن وجودها من أي شيء ولو من لب الحجر! هل

(١) طبعاً يمكن بمائة واسطة أن يصير أشياء أخرى غير ذلك الشيء الخاص لكن نقصد هنا الاستعداد بالقوة القريبة من الفعل .

(٢) يقول المولوي في المشنوي حول أثر المحبة والعشق :

يصير النحاس من المحبة ذهباً والمر من المحبة حلوا
ونرى عدة آيات ألحقت على أنها نسخة أخرى . وهذا المطلب قد ذكره المرحوم المشنوي كمثال وقيل : هذا لم يكن في النسخ الأصلية لمثنوي ثم أضيفت إليه . والمقصود من الشطر الأول أن نحاس وجود الإنسان يصير ذهباً وقال أيضاً : «المر من المحبة حلوا» فاختلقوا «والمحبة تصير الكوب فنجاناً» مثلاً وكذا يصير من المحبة كذا . ولم يدركوا أنه عندما قال ذلك البيت لاحظ شيئاً خاصاً بيته بمثال، فاختلقوا آياتاً آخر دون الالتفات إلى ذلك .

(٣) طبعاً هنا استعدادان، ميكانيكي وآخر ديناميكي - حسب اصطلاحات اليوم - فحبة القمح مثلاً لها استعداد أن تتحول إلى شيء آخر ومن هذه الجهة ليس لها إلا استعداد أن تصير زهرة قمح واستعداد آخر لأن يوجد فيها عامل خارجي وضعاً معيناً كأن يطحنها . فهنا استعدادان استعداد لأن يصير هذا الشيء شيئاً آخر واستعداد غير استعداد التحول بأن يوجد فيها عامل آخر وضعاً معيناً على رغم وزنها . وهذا الثاني خارج عن محل الكلام .

يمكن أن توجد من نواة التمر؟ طبعاً لا، هي ممكنة الوجود في حبة القمح. وهنا نقول: في حبة القمح استعداد لأن تصير زهرة القمح أيضاً: زهرة القمح ممكنة الوجود في حبة القمح، أو نقول: لنواة التمر استعداد لأن تصير نخلة والنخلة يمكن أن توجد في نواة التمر، والنطفة ذات استعداد لأن تصير إنساناً والإنسان يمكن أن يوجد في النطفة. وهذا يعني أن ها هنا إمكان وجود له في هذه النطفة^(١).

(١) س: في الظروف الطبيعية؟

الأستاذ: طبعاً وأما أن له شرائط أم لا فمسألة على حدة. طبعاً الشرائط الطبيعية مقصودة. س: هل للشرائط الطبيعية تعريف محدد أم لا؟ فلو أدخلنا مثلاً جملة من العوامل يصير هنا شروط أخرى طبيعية حتى يصير ذلك الشيء شيئاً آخر.

الأستاذ: لا، أنتم بهذا النحو تبدلون الشيء. والمقصود من الشروط العوامل الخارجية دون أن تتغير هوية الشيء مثل أن يكون هناك نور مثلاً أو لا يكون، أن يكون هناك ماء أو لا يكون، أن يكون هناك هواء أو لا يكون. فأنتم تارة تقولون: نقوم بعمل يغير هوية الشيء مثل ما فعله اليابانيون في الأشجار إذ غيروا جذورها وبدلوا داخلها أي غيرها من أصلها. ومن المسلم أن هذا يصير شيئاً آخر كأن نأتي بحبة قمح ونبدلها صناعياً إلى حبة شعير أي سلخنا خصوصيات القمح وأعطيناها خصوصيات الشعير - إن أمكن هذا الأمر^(*) - وهنا من الواضح أنها صارت شعيراً وبصير لها هذا الاستعداد.

س: من الممكن أن تصير حبة القمح، أو أي شيء آخر في ضمن الشروط الطبيعية التي لم يصل إليها البشر، شيئاً آخر. أي في ظل هذا النور وهذه الرطوبة العادية، تصير شيئاً آخر في المختبر دون أن تتبدل هوية الشيء فيحققون الظروف الطبيعية الخارجية من حيث النور والأشعة وغيرها بحيث ينتهي إلى شيء آخر.

الأستاذ: فليكن، فإن لهذا الشيء علاقة مع مستقبل خاص ولكل شيء ارتباط مع شيء خاص لا أنه يرتبط مع كل مستقبل. فأنتم تقولون توجد فيه تغييرات وشرائط ولكن إذا صار الأمر كذلك فإنه لا يزال مرتبطاً بمستقبل معين غاية الأمر أنكم عندما غيرتم هوية الشيء صار مرتبطاً بمستقبل آخر وهذا لا مانع منه. وفي الواقع أنتم قد أزلتم منه استعداداً ومنحتموه استعداداً آخر وأبطلتم ما كان فيه من إمكان وأوجدتم فيه إمكاناً آخر. وهذا لا مانع منه وسيأتي عند الحديث عن الفوارق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي.

(١) كآني بالأستاذ الشهيد يشير إلى فكرة تغيير الجينات التي توصل إليها العلم حديثاً (المترجم).

إذن فالأمر الأول هنا هو أن لا نخلط بين اصطلاح الاستعداد واصطلاح الإمكان الاستعدادي، وهذا الخلط قد يحصل أحياناً، والمصنف يقول: إن الملاصدرا قد خلط في بعض كلماته. فالاستعداد يطلق عندما ينسب إلى الشيء المستعد فيقال مثلاً: القمح مستعد وله هذا الاستعداد أن يصير زهرة قمح. والإمكان الاستعدادي يطلق عندما ينسب إلى المستعد له فيقال مثلاً: زهرة القمح - التي ستوجد في المستقبل - ذات إمكان استعدادي في حبة القمح. فإذا قلنا: حبة القمح ذات إمكان استعدادي لأن يصير زهرة فهذا خلاف الاصطلاح بل يجب أن نقول: القمح مستعد لأن يصير زهرة والزهرة ذات إمكان استعدادي في حبة القمح^(١). هذا أمر.

٢ - قد يسمى الإمكان الاستعدادي بالإمكان الوقوعي:

هنا أمر آخر يرتبط أيضاً بالاصطلاح وهو أن الإمكان الاستعدادي قد يسمى بالوقوعي. وحيث أن هذا الاصطلاح يستعمل في كلمات الحكماء - لكن بشكل قليل - كما أنه موجود في كلمات الأصوليين، نتعرض لتوضيحه.

والإمكان الوقوعي له اصطلاحان:

١ - تارة يطلق ويراد منه الإمكان الاستعدادي.

٢ - وأخرى يطلق ويراد منه أنه لا يلزم من وجوده المحال أو من عدمه المحال. فالممكن الذاتي ما هو بالذات ليس محالاً وليست ذاته مناط الامتناع والممتنع الذاتي ما تكون ذاته مناط الامتناع. والإمكان الوقوعي هو أن الشيء

(١) س: وعلى كل حال فإن ما بإزائه واحد.

الأستاذ: نعم لكن هاهنا نسبتان فلهذا الشيء نسبة مع ذلك المستعد أي ذات القمح وله نسبة مع المستعد له - أي زهرة القمح. نسبة مع الحال ونسبة مع المستقبل فنسبته مع الحال اسمها استعداد ومع المستقبل اسمها إمكان استعدادي.

بالإضافة إلى كونه غير محال في حد ذاته لا يستلزم أمراً ممتنعاً فإن الممكن في حد ذاته قد يستلزم محالاً وأغلب المحالات هي من هذا القبيل أي هي محالات لا باعتبار ذواتها بل لأنها تستلزم محالاً. فالامتناع الوقوعي يعرف بأنه «ما لا يلزم منه المحال».

٣ - الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي:

وهنا أمر آخر طرح في كلمات الذين بحثوا في الإمكان الاستعدادي وبشكل خاص ابتداء من زمان الملا صدرا. وهو في الفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي. ولا ريب أن بينهما فرقا وإنما الكلام في تحديد هذا الفرق.

فنظرية تقول: أصلاً لا توجد أية جهة اشتراك بينهما وإنما يشتركان باللفظ فقط حيث يطلق عليهما لفظ الإمكان، ونظرية تقول: إن هناك جهة اشتراك بينهما وهناك فروق أيضاً وعلينا أولاً أن نعرف ما هي الفوارق لنرى هل يشتركان في شيء أم لا. بل ليس إلا الافتراق المحض، لا يشتركان إلا في اللفظ.

١ - الفرق الأول:

إن الإمكان الاستعدادي أمر موجود بالفعل وله وجود عيني أما الإمكان الذاتي فقد ذكرنا سابقاً أنه من المعقولات الثانية وليس له في عالم العين ما بإزاء ومصادقه المعروف نفسه أي إنما ينتزع من معروضه دون أن يكون له وجود في المعروف وقد رأينا المصنف يقول سابقاً:

فمثل شيئية أو إمكان معقول ثانٍ جا بمعنى ثاني فعندما نقول: الإنسان ممكن الوجود بالإمكان الذاتي فمعنى ذلك أن الموجود في الخارج هو الإنسان وليس لإمكان الإنسان وجود في الخارج، لكنه مفهوم ينتزع من الإنسان الذي ليس فيه اقتضاء الوجود ولا العدم، وهذه

اللاقتضائية اسمها الإمكان الذاتي . لكن الإمكان الاستعدادي حقيقة عينية لأنه في الواقع ذات الاستعداد فالاستعداد إذا نسب إلى المستعد سمي استعداداً وإذا نسب إلى المستعد له سمي الإمكان الاستعدادي . إذن هناك في الواقع شيء في القمح هو المناط لأن يتحول إلى زهرة وذلك هو الإمكان الاستعدادي للزهرة هنا . فهو إذن أمر بالفعل بينما الإمكان الذاتي أمر ذهني انتزاعي ، دون أن يكون له وجود في موضوعه ، والإمكان الاستعدادي موجود في الخارج وهو بمنزلة العرض الموجود في الموضوع^(١) .

٢ - الفرق الثاني:

والفرق الثاني الذي يذكره المصنف هنا هو : إن الإمكان الذاتي بمنزلة الأصل للإمكان الاستعدادي فالشيء يجب أن يكون أولاً ذا إمكان ذاتي حتى يمكن أن يكون ذا إمكان استعدادي أو يمكن أن لا يكون . فذاك بمنزلة الأصل وهذا بمنزلة الفرع ، فكل ممكن بالإمكان الذاتي يمكن أن يكون ذا إمكان استعدادي ويمكن أن لا يكون فالإنسان مثلاً ماهية ذات إمكان ذاتي ويمكن أن يكون ذا إمكان استعدادي ويمكن أن لا يكون فإذا كانت هناك مادة موجودة تقبل التبديل إلى الإنسان نقول : هو ذو إمكان استعدادي وإلا فهو وإن كان ممكن الوجود لكنه يكون بلا إمكان استعدادي لعدم وجود مادة لها استعداد أن تكون هو^(٢) .

٣ - الفرق الثالث:

إن في الإمكان الذاتي يتساوى الطرفان الوجود والعدم فالإنسان طبيعة يمكن أن يكون موجوداً ويمكن أن يكون معدوماً دون تعيين لأحد الطرفين أو

(١) س : غير ذات القمح؟ .

الأستاذ : نعم غيره ، أي هو جالة في القمح . حالة عينية ، كيفية في القمح .

(٢) ستعرض لهذه الأمور فيما بعد بشكل أكثر تفصيلاً .

رجحان لكن في الإمكان الاستعدادي يترجح أحد الطرفين فالذي هو ذو إمكان استعدادي له نسبة مع ذلك الشيء الذي يكون هذا الإمكان إمكانه .
فحبة القمح فيها قوة واستعداد الآن حتى تتحول إلى زهرة قمح فليست نسبة حبة القمح إلى زهرة القمح متساوية بالنسبة إلى تحولها وعدم تحولها بل حيث أنها ذات استعداد فإن تحول الحبة إلى زهرة القمح متعين لو توفرت كل الشروط فهنا نسبة مع ذلك الطرف غير موجودة مع العدم .

٤ - الفرق الرابع:

بالإضافة إلى ذلك فهناك فرق واضح بينهما وهو أن الإمكان الاستعدادي يمكن أن يزول، لكن لا يمكن أن يزول الإمكان الذاتي إذ إن كل ممكن هو واجب الإمكان وبالضرورة له إمكان ذاتي . وليس الإمكان الذاتي في الشيء ممكناً كما أن كل ممتنع بالذات هو بالضرورة ممتنع بالذات كما أن كل واجب بالذات هو بالضرورة واجب بالذات^(١) .

وبناء عليه فهذا الإمكان الذاتي ثابت بالضرورة للممكن لا يقبل الزوال بحيث يكون في زمان ممكناً بالذات وفي زمان آخر واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات . لكن الإمكان الاستعدادي قد يزول فلزهرة القمح إمكان استعدادي في حبة القمح ولكن قد تقومون بعمل يزيل هذا الإمكان بأن تصيب القمح آفة أو أن تطحن هذه الحبة فإنه بعد طحنها يزول منها الاستعداد لأن تصير زهرة قمح^(٢) .

(١) وهذا هو ما قاله شيخ الإشراق من أنه يمكن إرجاع جميع القضايا إلى قضايا ضرورية فهو يقول: أنتم تقسمون الشيء إلى واجب وممكن وممتنع . فالإنسان ممكن الوجود والله موجود بالضرورة وشريك الباري موجود بالامتناع، الأولى ممكنة والثانية ضرورية والثالثة ممتنعة . وبالإمكان إرجاع هذه القضايا كلها إلى قضايا ضرورية فالإنسان ممكن الوجود بالضرورة والله واجب الوجود بالضرورة وشريك الباري ممتنع الوجود بالضرورة . وهو كلام صحيح أيضاً .

(٢) س: إن الاستعداد يزول لعدم وجود حبة القمح فليست الذات نفسها حتى يبقى الاستعداد . الأستاذ: فليكن، لا إشكال في ذلك . فنحن الآن قلنا: إننا نسب الإمكان إلى المستقبل =

إن محل الإمكان الاستعدادي هو محل الشيء الممكن، بينما محل الإمكان الذاتي هو ذات الممكن، توضيح ذلك: أننا عندما نقول: الإنسان ممكن فهذا الإمكان هو ذلك الوجود الانتزاعي الذي ينتزع من الإنسان فأين هو هذا الإمكان؟ من الواضح أنه في الإنسان فإن الإنسان نفسه هو الذي يتصف به فإذا أردنا هنا أن نعبر بالحال والمحل - مع عدم الاشتباه بينه وبين

ونقول: لزهرة القمح هنا إمكان. فيمكن إزالة هذا الإمكان بزوال الذات لكن الإمكان الذاتي لا يزول بأي وسيلة.

س: إن زال عقل الإنسان يزول الإمكان الذاتي فإنه مفهوم من المفاهيم.

الأستاذ: لا، نحن ندرك المفهوم لا أن الشيء هو في الذهن ممكن وإلا لم يكن الشيء ممكناً إن لم يكن هناك ذهن. فهل إذا فرضنا عدم وجود إنسان، لا يكون ذلك ممكناً؟.

س ٢: مقصود السائل أن هذا يرجع إلى الفرق الأول الذي هو كون الإمكان الذاتي من المعقولات الثانية والإمكان الاستعدادي أمراً عينياً.

الأستاذ: لا تخلطوا بين المعقولات المنطقية الثانية والمعقولات الفلسفية الثانية. فالمعقولات المنطقية الثانية لا وجود لها إن لم يكن هناك ذهن أي لا وجود للكليات حيثتد لأن الإنسان في الذهن كلي لا أن الذهن يدرك الإنسان الكلي في الخارج. لكن المعقولات الثانية الفلسفية موجودة بمعزل عن الذهن لكن ليس لها وجود مستقل من منشأ انتزاعها فالذهن يدرك أن هذا الشيء الموجود في الخارج ممكن لكن مع كونه ممكناً في الخارج ليس لصفة الإمكان وجود مستقل عن الموصوف فوجوده عين وجود الموصوف ولهذا نقول دائماً: إن ثبوت شيء لشيء لا يستلزم وجود الشيء الثابت بل يمكن أن يكون الشيء الثابت أمراً انتزاعياً.

ونحن نمثل دائماً بالأعمى فهل زيد أعمى في الذهن أم في الخارج؟ في الخارج، لكن هل العمى موجود في الخارج؟ من الواضح أنه غير موجود لأنه عدم البصر فليس البصير عنده شيء والأعمى عنده شيء فإن الأول عنده عين والثاني ليس عنده عين فهو فقدان.

وبناء عليه فليست المسألة كما ذكر. وعلينا أن لا نشبه بين المعقولات الثانية الفلسفية والمعقولات الثانية المنطقية فالمنطقية هي التي لا توجد إذا لم يكن هناك ذهن ولم يكن لها مصداق وموصوف متصف بها. لكن دور الذهن في المعقولات الثانية الفلسفية كدوره في المعقولات الأولى الفلسفية إدراك ما في الخارج غاية الأمر أن الفلسفة الأولية لها وجود مستقل عن الموصوف بينما المعقولات الثانية ليس لها وجود مستقل عن الموصوف.

الحال والمحل العيني - فالإمكان حال وماهية الإنسان هي المحل . لكن الإمكان الاستعدادي غير موجود في ذات الإنسان بل هو موجود في النطفة أي في المادة التي ستصير محلاً للإنسان . فمحل الإمكان الاستعدادي هو محل الممكن أي تلك المادة التي سيتحقق الممكن فيها فيما بعد ولذا ذكرنا في البحث الأول أن الإمكان الاستعدادي يمكن أن يعدم وذلك لأن محل الإمكان الاستعدادي هو محل الشيء الممكن أي شيء آخر إذا عدم عدم الإمكان لكن ليس محل الإمكان الذاتي شيئاً آخر بل محله ذات الماهية والماهية يمكن اعتبارها دائماً وإذا اعتبرت يعتبر لها الإمكان .

٦ - الفرق السادس:

ليس في الإمكان الذاتي شدة وضعف لكن في الإمكان الاستعدادي شدة وضعفاً . فالممكن بالإمكان الذاتي لا يزيد الإمكان فيه بالتدرج فيكون في مرحلة ممكناً وفي مرحلة أخرى أكثر إمكاناً . لكن في الإمكان الاستعدادي شدة وضعفاً والشيء يطوي المراحل مرحلة بعد أخرى ويقوى فيها إمكانه ففي نطفة الإنسان مثلاً إمكان التحول إلى إنسان ، لكن هذه النطفة تطوي مراحل في الرحم فتصير علقة مثلاً ويقوى حينئذ الإمكان . وكلما طوت مرحلة فهي لم تصر إنساناً لكن يصبح الإمكان فيها أقوى . ولا معنى للشدة والضعف في الإمكان الذاتي .

هذه مجموعة فروق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي .

هل هناك جهة اشتراك أم بينهما محض الافتراق:

وهذه المسألة لم تحل بشكل تام في كلمات حكمائنا . ومن الموارد التي يصعب فيها الجمع بين كلمات صدر المتألهين بل يمكن القول صراحة: إنها مضطربة، ويختلف رأيه في موارد متعددة، هو مورد الإمكان الاستعدادي وفرقة عن الإمكان الذاتي . فهو يصرح تارة أن لا جهة اشتراك

بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي إلا باللفظ مثل لفظ العين الذي له معانٍ لا تشترك فيما بينها. وتارة أخرى يستفاد من بعض كلماته أن الإمكان الاستعدادي هو عين الإمكان الذاتي لكن مع شروط خاصة وأمور خاصة.

أصالة الوجود تحل مشكلة الإمكان الاستعدادي:

نذكر الآن مختصراً لتوضيح هذه المسألة: فإن حل هذا المشكل يرجع إلى أصالة الوجود أو أصالة الماهية وأصالة الوجود تحل هذا المشكل بشكل حسن. ولا بد - لتوضيح ذلك - من ذكر مقدمتين.

المقدمة الأولى: إننا عندما ننسب الإمكان إلى الماهية فتارة نلاحظ هذه الطبيعة بصورة كلية، لا جزئية فنقول مثلاً: هل الإنسان ممكن الوجود؟ في مقابل كونه ممتنع الوجود أو واجب الوجود. فنجيب لا، ليس هو ممتنع الوجود ولا واجب الوجود فهو إذن ممكن الوجود. فنقول ذلك - سؤالاً وجواباً - مع غرض النظر عن أنه سيوجد هنا أم في محل آخر وعن كونه سيوجد مع مادة أو بدونها. فالماهية إذن لاحظناها في الإمكان الذاتي بشكل كلي ومطلق. وهذا أمر واضح.

المقدمة الثانية: وهي أمر ذكره صدر المتألهين أيضاً، وهو أننا إذا لاحظنا نحو وجود إمكان الوجود وامتناع الوجود ووجوب الوجود، فمن الممكن أن يكون واجب الوجود ممتنع الوجود، ويمكن أن يكون ممكن الوجود ممتنع الوجود ويمكن أيضاً أن يكون ممتنع الوجود واجب الوجود. كيف؟ نذكر لذلك مثلاً:

الإنسان جوهر. وهو إذا وجد فوجوده جوهرى أي وجود قائم بالذات وليس وجوداً حالاً بالغير والإنسان هل هو ممتنع الوجود بوجود عرضي أم هو ممكن الوجود بالوجود العرضي؟ يجب أن يقال: الإنسان ممتنع الوجود بوجود عرضي ولا يمكن أن يكون وجود الإنسان من وجود العرض فهو

يمكن الوجود بوجود جوهرى لا عرضى . فحيث أن الوجود أصيل ورد هذا السؤال والجواب، والخط ممكن الوجود بوجود عرضى، ممتنع الوجود بوجود جوهرى . والإنسان يستحيل أن يوجد وجوداً واجباً . فكل موجود إن كان له إمكان وجود فإمكان وجوده خاص، ومن الخطأ أن نلاحظ ماهية وطبيعة بشكل مطلق ونقول: هي ممكنة الوجود كما أنه لا يصح ملاحظة هذا المطلق من زاوية ذات الوجود . هذا مجرد ملاحظة أمر مبهم يقبل التوضيح والاستفسار فعندما نقول: الإنسان ممكن الوجود يحق أن يتساءلوا إمكان أي وجود هو الذي ثبت له لأن الوجود أصيل وحقيقة وهنا نرى أن الإنسان ممكن الوجود لكن لا بأي وجود بل بوجود خاص .

لننزل مرتبة ولنتجه نحو الأشياء فنقول:

هل الإنسان ممكن الوجود لا في شيء؟ أي هل يمكن أن يوجد بدون مادة . كلا فإن له إمكان الوجود في الأشياء وله إمكان وجود حلولي وله إمكان أن يوجد في شيء وليس للإنسان إمكان وجود لا يكون هذا الوجود في شيء وهذا محال وممتنع الوجود بهذا الوجود فهو ممكن الوجود بوجود شيء هو تلك المادة الخاصة .

وعليه فالإنسان ممكن الوجود في مادة لا في لا مادة، فهل هو ممكن الوجود في كل مادة؟ أيضاً لا، فهل يمكن أن يوجد في القمح الذي هو مادة؟ لا، في حبة الشعير؟ لا . فقط هو ممكن الوجود في مادة خاصة اسمها النطفة .

يرجع الفرق بين الإمكان الذاتي والاستعدادي إلى إبهام وتعين الماهية والوجود.

ومن هاتين المقدمتين يعلم أن الفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي هو في أننا إذا لاحظنا الإنسان مثلاً كماهية كلية ولاحظنا الوجود كمفهوم مطلق فلم نلاحظ إنساناً خاصاً ولا وجوداً خاصاً فالذي سيكون عندنا هو الإمكان الذاتي فتصح هذه القضية بشكل كلي: الإنسان ممكن الوجود . لكن عندما نخرج من عالم الكلي والمبهم فسنواجه الإمكان

الاستعدادي فهنا نسأل: بأي وجود الإنسان ممكن الوجود؟ فنقول: بوجود جوهرى. أي جوهر؟ هل هو جوهر حال في جوهر آخر أم جوهر ليس حالاً في جوهر آخر؟ نقول: لا، له إمكان وجود حلولي في جوهر آخر فهل هناك مانع أن يكون في أي جوهر أم في جوهر خاص؟ لا، بل يجب أن يكون هذا الجوهر مثلاً من نوع نطفة إنسان مع مشخصات خاصة. فإن القضية تصير أيضاً أكثر جزئية لأن الذي يوجد ليس هو الإنسان المطلق بل الإنسان الخاص. أي زيد هو الذي سيوجد فيما بعد، وعمرو هو الذي سيوجد فيما بعد وهذا الإنسان الخاص يكون إمكان وجوده في مادة خاصة ليس إلا.

فنحن إذن عندما نصيّق الإمكان الذاتي من جهة الموضوع ونزيد في التضييق ونزيد، وفي الواقع نحدّد ونزيد في تحديد نحو الوجود ونزيده تحديداً نصل إلى الإمكان الاستعدادي ثم نرى أن الذي يبقى فقط هو:

إن الشيء الخاص الخاص - دائماً - يكون ذا إمكان وجود شيء خاص خاص. وهذه هي العلاقة القائمة بين الوجودات فالإمكان الاستعدادي ينبع من الوجود لكن الإمكان الذاتي حيث نلاحظ الماهية بشكل مبهم، كلي ونلاحظ الوجود أيضاً كمفهوم مطلق، فهل الإنسان ممكن الوجود؟ نعم. أي أن كلي الإنسان مع قطع النظر عن هنا وهناك، عن هذا الفرد وذاك، ليس ممتنع الوجود وليس واجب الوجود. وهذا صحيح. لكن هذا الإنسان الذي ليس واجب الوجود ولا ممتنع الوجود ويريد أن يوجد فبأي نحو من الوجود يمكن أن يوجد؟ بكل نحو من الوجود؟ لا، بل نحو خاص وهو الوجود الجوهرى لا العرضى، الإمكانى لا الوجوبى مثلاً. ثم هذا الوجود الجوهرى هل يجب أن يكون وجوداً حلولياً أم هو وجود غير حلولي؟ يجب أن يكون حلولياً. هل هذا الوجود الحلولي يمكن أن يكون في كل مادة؟ لا، بل في مادة خاصة. في نطفة الإنسان لا غير. ثم إذا كان ممكن الوجود في نطفة

الإنسان فهل يمكن أن يوجد في كل نطفة؟ فهل يمكن أن يوجد عمرو من نطفة وأن يوجد زيد من هذه النطفة عينها أم أنه يوجد من كل نطفة إنسان خاص؟ يوجد من كل نطفة إنسان خاص . فالمسألة ترجع في النهاية إلى نسبة خاصة بين وجودين .

بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي اشتراك معنوي:

وبناءً عليه فليس الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي مشتركين لفظياً بل بينهما اشتراك معنوي ، فالنظرية التي ذكرها صدر المتألهين في بعض كلماته من أن الإمكان الاستعدادي هو عين الإمكان الذاتي حددها بشكل دقيق جداً ، نظرية صحيحة . فنحن نصل إلى الإمكان الاستعدادي من خلال تحديد الإمكان الذاتي بدقة وتشخيصه في الخارج . أي أننا عندما نلاحظ العلاقة بين الحال والمستقبل نرى أن هذا الحال يمكن أن يرتبط مع فرد محدد من المستقبل لا يمكن أن يرتبط مع غيره .

فلكم الآن أن تقولوا: ماذا يصير حال تلك الفروق التي ذكرناها بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي؟ فقد قلتم مثلاً: الإمكان الاستعدادي قد يزول من الممكن لكن الإمكان الذاتي لا يمكن أن يزول .

والجواب أن الذي لا يزول فهو لا يزول لأننا نسبناه إلى مفهوم كلي ولا شغل لنا هنا مع الفرد ، والفرد الذي يزول يزول لأننا نسبناه إلى شيء خاص متغير متبدل فعندما نقول لهذا علاقة إمكانية مع ذلك المستقبل فمن الواضح أنه سيزول عنه عندما يتحقق ذلك المستقبل ، ولا إشكال في زواله^(١) .

(١) س: فنحو اشتراك الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي هو نحو اشتراك ماهية شيء مع وجوده .

الأستاذ: هو كذلك تقريباً . فإن نحو اختلافهما نحو اختلاف حكم الوجود مع حكم الماهية فنحن أولاً نذكر حكم الماهية مع وجود مطلق ونسميه الإمكان الذاتي . ثم نضيف شيئاً فشيئاً من دائرة القضايا ونبين العلاقة بين الوجودات بين هذا الوجود الحالي الخاص وذلك الوجود =

= المستقبلي ونسبته الإمكان الاستعدادي . وحينئذ يرتفع أيضاً كلام الشيخ .
س : هذا يتم بناءً على أصالة الوجود .
الأستاذ : نعم .

س : فبناءً على أصالة الماهية لا يكون المطلوب بهذه الصورة .
الأستاذ : هذا في نفسه من الأدلة التي تثبت صحة أصالة الوجود وأن أصالة الماهية باطلة .
س : لكن نستطيع أن نقول بناءً على أصالة الماهية : إذا لاحظنا الماهية ثم نرى هذه الماهية متحققة فإذا قلتم حينئذ ماهية الإنسان ممتنع الوجود بوجود واجبي نقول لا .
الأستاذ : بناءً على أصالة الماهية ليس لنا شغل مع الوجود الواجبي والوجود الإمكانية . إذ هذان ليسا إلا مفهومي انتزاعيين لا أكثر . نعم عندما تكون الحقيقة للوجود يكون هناك وجود واجبي ووجود إمكانية ، وجود جوهرية ووجود عرضية . أما إذا كان الوجود نفسه مفهوماً انتزاعياً فإن جميع الأحكام تكون للماهية .

س : إذن لا نستطيعون أن نثبتها المسألة من هذا الطريق لأنه يقول : ألاحظ الماهية ثم أسأل هل هذه الماهية التي لاحظتها يمكن أن توجد بوجود واجبي أم لا ؟ .

الأستاذ : هو يقول كلامه بناءً على أصالة الوجود وبناءً على أصالة الوجود يكون التقدم للوجود أي إن تحققت هذه الماهية - وتحققها بتبع الوجود - فهذا التحقق يستحيل أن يكون بتبع الوجود الواجبي . وهذا هو معنى كلامه .

س : ذكرتم أن إشكال الشيخ يرتفع . أي إشكال هو ؟ .

الأستاذ : إشكال «أمكنت» الذي جعل في مقابل الوجوب والامتناع فهو مع كونه مقابل ذلك جعله أمراً حادثاً فانياً زائلاً والحال أن الإمكان الذاتي لا يمكن أن يكون كذلك . طبعاً لا وجود لمسألة أصالة الوجود في كلمات الشيخ لكن يمكن مع ذلك إحياء برهان الشيخ بهذا النحو .

الإمكان الاستعدادي (٢)

ذكرنا في ذيل بحث الإمكان الاستعدادي عند الحديث عن أن الإمكان الاستعدادي هل هو نوع من الإمكان الذاتي أم أنه نوع آخر وليس بينهما إلا اشتراك لفظي، إنه حتى كلمات صدر المتألهين لا تخلو من اضطراب في هذا المقام .

نظرية الأستاذ في الإمكان الاستعدادي:

ولنا هنا رأي خاص أرى أنه من المفيد جداً واللازم أيضاً معرفته . وقد ذكرناه على أساس مطلب ذكرناه في «أصول الفلسفة» فقد ذكرنا في ذلك الكتاب مطلباً في مقدمة الضرورة والإمكان - وهو المطلب الذي توصلنا إليه سابقاً - وهو أنه لا معنى - بناء على أصالة الوجود - لأن يكون للماهية إمكان بالمعنى الذي ذكره الفلاسفة، والسبب في ذلك واضح:

فإننا في البداية نقسم الأشياء ونقول: كل مفهوم نلاحظه فهو إما أن يكون فيه اقتضاء الوجود أو اقتضاء العدم أو لاقتضاء الوجود ولا العدم يمكن أن يكون موجوداً ويمكن أن يكون معدوماً، فليس فيه اقتضاء الوجود حتى يكون العدم عليه محالاً ولاقتضاء العدم ليكون وجوده محالاً فلا الوجود ولا العدم ضروريان له ولا أحدهما محال عليه . هذا ما يقال عادة في الإمكان ثم يقول الفلاسفة أنفسهم: إن الذي فيه اقتضاء الوجود ويستحيل عليه العدم لا يمكن أن يكون من الماهيات فلا يمكن أن يكون هناك ماهية تقتضي من ذاتها

الوجود، بل لو كان هناك ما يقتضي الوجود من ذاته فهو من سنخ الوجود وهذا هو ما يذكره الشيخ ابن سينا وغيره من أن واجب الوجود وجود محض وإتية محضة وهذا بنفسه خطوة نحو أصالة الوجود.

واجب الوجود من سنخ الوجود وممتنع الوجود من سنخ العدم:

وعلى كل حال فقد ذكر الفلاسفة أنه إن كان في العالم حقيقة يستحيل عليها العدم وجب أن تكون هذه الحقيقة وجوداً محضاً. ولازمه أنه يمكن أيضاً أن يقال في الامتناع - وإن لم نر أحداً قاله لكنه لازم كلامهم - إن ممتنع الوجود لا يمكن أن يكون ماهية ممتنع وجودها فإن «ما لا وجود له لا ماهية له» وممتنع الوجود يعني أنه غير موجود. إذ من الواضح أن الإمكان أيضاً غير موجود فبالأولى لا ماهية له. فمعنى ممتنع الوجود إذن ليس ماهية ممتنعة الوجود بل إننا نفرض معنى ومفهوماً في الذهن ثم نرى أنه يستحيل أن يكون حقيقة فامتناع الوجود يرجع إلى العدم وإذا حللنا ممتنع الوجود بدقة نجد أن سنخه سنخ ذات العدم. لا أنه ماهية فيها اقتضاء العدم، والنتيجة أن وجوب الوجود يأتي من الوجود والامتناع يأتي من العدم.

هل الإمكان يأتي من الماهية؟

فما هو حال الإمكان؟ هنا نقول: الإمكان يأتي من الماهية فالماهية هي التي فيها إمكان الوجود وإمكان العدم فلا تقتضي الوجود ولا العدم.

هذا ما ذكره الفلاسفة إما بالصرحة أو أنه يستفاد من كلماتهم. ولكننا ذكرنا في أصول الفلسفة أنه بناء على أصالة الوجود يمكن أيضاً سلب الإمكان عن الماهية بل لا معنى لأن يكون لها إمكان بالمعنى الذي عرفناه إلى الآن إذ كلما يقال: إمكان فمعناه أن شيئاً ليس عنده شيء لكن قد يكون عنده وقد لا يكون فالطفل يمكن أن يصير رجلاً ويمكن أن لا يصير بل يموت وهذا الأمر واضح جداً. فهذا الطفل وإن لم يكن رجلاً بالفعل لكنه يمكن أن يصير

رجلاً. ومعنى ذلك أنه لا يمكن عنده الشيء ثم يصير عنده. لكن ذكرنا مراراً وذكر الحكماء أن الماهية - بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية - خارجة عن دائرة الفعل والانفعال، العلية والمعلولية، الجاعلية والمجعولية الواقعية. فالجاعل هو دائماً الوجود كما أن المجمعول هو الوجود، العلة هي الوجود والمعلول هو الوجود فالعلية والمعلولية تتعلقان حقيقة بالوجود والعرض والمجاز يتعلقان بالماهية فعندما يجعل الوجود نتزع الماهية منه فننسب هذه المعلولية بالعرض والمجاز إليها والمعلول بالذات هو الوجود. فيكون وصف الماهية بذلك من وصف الشيء بلحاظ حال متعلقه غايته أن ذلك يدرك بالنظرة الفلسفية الدقيقة.

المجازات العرفية والمجازات العقلية:

إن الوصف بلحاظ حال المتعلق قد يدركه العرف أحياناً مثل سائق يتحرك بسيارته ثم يقف فجأة فيقال له: لماذا توقفت؟ فيقول: «لقد بنشرت» دون أن يعترض عليه أحد لهذا التعبير لكن عند التحليل نسأله، وهل أن جسمك دولاب حتى تبشر؟ فيقول: السيارة بنشرت لا أنا. فالسائق بينه وبين السيارة إضافة ونسبة فينسب إلى نفسه ما هو متعلق أولاً وبالذات إلى متعلقه ويقول: بنشرت. هذا نوع مجاز^(١) يلتفت إليه العرف ويفهم أنه مجاز.

لكن هناك مجازات دقيقة يحتاج الإنسان إلى شيء من الدقة العقلية حتى يعرف أنها مجاز^(٢) فعندما نقول مثلاً: الجسم أبيض فلو سألنا شخص هل الجسم أبيض أم بياض الجسم أبيض، وأن نسبة الأبيض إلى الجسم لتعلق البياض به فماذا نجيب؟ نقول: البياض هو الأبيض وتلبس الجسم بالبياض

(١) مراده المجاز في الإسناد (المترجم).

(٢) الظاهر أن ما يحتاج إلى دقة عقلية ليعرف ما إذا كان الإسناد حقيقياً سيكون من الإسناد الحقيقي لأن العبرة هي في أن النسبة هي نسبة الشيء إلى ما هو له بالدقة العرفية لا الدقة العقلية الزائدة (المترجم).

نقول عنه: أبيض. فالجسم والبياض متلازمان ولا يمكن أن يوجد البياض من دون الجسم، لكن لو فرضنا المحال وأن هذا البياض العارض على الجسم كان أمراً قائماً بذاته منفصلاً عن الجسم فهل نقول: البياض هو الأبيض أم الجسم أبيض؟ هنا نقول: لا، بل الأبيض هو البياض فنحن إذن عندما نقول: الجسم أبيض فمعناه أن الجسم متلبس بشيء هو أبيض وهو ذات البياض فالأبيض الواقعي هو البياض. فأنتم لا تقولون للبياض: أبيض بل تقولون للجسم: أبيض والحال أن الأبيض في الواقع ونفس الأمر هو البياض وإذا نسبناه إلى الجسم فللملابسة بينهما. ولذا لو حللنا وفرضنا أنهما منفصلان وأن البياض يمكن أن يوجد بدون الجسم فمن الواضح حينئذ أننا لا نقول للجسم: أبيض بل البياض أبيض^(١).

إطلاق الموجود على الماهية من أدق المجازات العقلية:

وفي مسألة الماهية والوجود مسألة أدق من ذلك، فالفيلسوف القائل بأصالة الوجود يصل إلى نتيجة هي أننا نقول: إنسان ووجود فهنا يكون وجود إنسان وإنسان في آن واحد، لكن هل الموجود هو الوجود والإنسانية تنتزع منه أم أن الموجود في الواقع هو الإنسان والوجود ينتزع من الإنسان الموجود؟ القائل بأصالة الوجود يقول: الموجود الواقعي هو الوجود وهو وجود محدود عندما يأتي إلى الذهن ينتزع منه معنى باسم الإنسان.

وبناءً عليه فهذا الوجود موجود بالذات والإنسان موجود بالعرض أي وصفه بالموجود من قبيل وصف الشيء بلحاظ حال متعلقه إلا أنه دقيق جداً

(١) حتى إنه توجد هنا نظرية يقولها أيضاً علماء النفس اليوم، وهي: أن الطفل يطلق الأبيض على البياض فالطفل في ابتداء أمره لا يفكك بين الجسم والبياض فعندما يرى الجسم الأبيض يراها أمراً واحداً والبياض والأبيض عنده أمر واحد فالطفل غير قادر على التفكيك ويقول: هاهنا بياض وجسم تارة يكون ذا بياض، وأخرى لا يكون ذا بياض بل هما عنده شيء واحد كما أن البياض والأبيض أمر واحد.

فلا فرق بين الوصف بلحاظ حال المتعلق هنا وبينه في مثال السائق إذ يقول: بنشرت. لا فرق إلا في أن السيارة والسائق وجودان مستقلان عن بعضهما بينهما إضافة، جوهران مستقلان بينهما إضافة اعتبارية. وفي الجسم أبيض، الجسم والبياض موجودان لكنهما ليسا جوهرين مستقلين بل أحدهما جوهر والآخر عرضه، البياض عرض والجسم جوهر والعرض لا يمكن أن يوجد مستقلاً عن جوهره. لكن هنا عندما نقول: الإنسان موجود فليس إلا موجود واحد ومفهومان، مفهومان وواقعية واحدة. فنطلق على واقعية واحدة: وجود وماهية. وعندما ندقق هنا نرى أنه يجب نسبة الموجدية واقعاً إلى الوجود والموجود بالذات هو ذات الوجود أما الماهية فهي موجود بالعرض.

نسبة الإمكان إلى الماهية مجاز:

ومن هنا يظهر أن العلة إنما توجد الوجود بالمعنى الذي ذكرناه «وأثر الجعل وجود ارتبط» والماهية توجد بتبع الوجود أي هي ذات وجود بالمجاز. حينئذ ما هو معنى إمكان الماهية؟ هل الماهية ذات إمكان الوجود الواقعي؟ هل لها إمكان أن توجد، دون أن يكون هناك شائبة مجاز؟ لا، ليس كذلك وليس لها مثل هذا الإمكان، فمعنى إمكان الماهية أنها ذات إمكان بتبع الوجود. ومعنى إمكان الوجود أن الإمكان وصف مجازي بتبع الوجود فهذا مثل لو سئلنا هل يمكن للسائق أن يبنشر؟ نقول: نعم. بأي معنى؟ بمعنى أن سيارته يمكن أن تبشر وتتبع بنشرة السيارة يتصف السائق بالعرض بالبنشرة هذا اتصاف عرضي ومجازي للسائق بتبع السيارة.

فالماهية إذن خارجة بالكلية عن دائرة الجاعلية والمجعولية كما أنها خارجة عن دائرة الاتصاف بالموجدية والمعدومية فهي لا تكون أبداً موجوداً بالذات وموجوداً واقعياً ولا معدومة بالذات ومعدوماً واقعياً، وإذا نسبنا الموجدية والمعدومية إلى الماهية فعلى نحو العرض والمجاز والمعدوم بالذات هو العدم والموجود بالذات هو الوجود وتتبع الوجود والعدم تتصف

الماهية بالموجودية والمعدومية. وقهراً يكون إمكان موجوديتها وإمكان معدوميتها غير الإمكان الذي يقوله القائل بأصالة الماهية.

فعلى القول بأصالة الماهية معنى إمكان الماهية إمكان الموجودية الواقعية لها وإمكان المعدومية الواقعية لها. وهنا يمسك القائل بأصالة الوجود بيده ويقول له: وهل يمكن أن تكون الماهية التي هي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة، موجوداً واقعياً؟ إن الذي يمكنه أن يكون موجوداً واقعياً هو ما تنتزع الموجودية من حاق ذاته والموجودية لا تنتزع من حاق ذات الماهية. وهذا كان من أدلة أصالة الوجود ولعله عمدتها^(١).

هذا هو الكلام الذي ذكره صدر المتألهين ومن وافقه في بحث أصالة الوجود وكان الحق أن يلتفتوا إذ توصلوا إلى هنا.

إن نظريتنا تزلزل بحث المواد الثلاث وقد ذكرنا مراراً أن صدر المتألهين لم يستنتج في كثير من الموارد من الكثير مما ذكره ما يجب أن يستنتجه ومن الموارد هو هذا وأنه بناء على أصالة الوجود لا معنى لأن يقال بإمكان الماهية بالمعنى الذي يقوله القائل بأصالة الماهية. فإن نسبة الموجودية إلى الماهية نسبة بالعرض والمجاز وبالتالي يكون انتساب إمكان الموجودية وإمكان المعدومية إليها ليكون معناه إمكان الماهية هو أيضاً انتساب مجازي.

حل مسألة الإمكان الاستعدادي:

فإذا تغيرت نظرتنا للإمكان الذاتي - فإنه كان يلحظ كأمر أصيل والإنسان صار كشيء تابع للوجود - فإن مسألة الإمكان الاستعدادي وعلاقته بالإمكان الذاتي تصير واضحة.

(١) وهو:

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء الذي ذكره المصنف في باب أصالة الوجود.

ففي الإمكان الاستعدادي ليس المنسوب إليه الإمكان هو الماهية .
والإمكان الذاتي الذي بحثنا فيه هو حيث تكون الماهية من جهة الوجود من
جهة أخرى . والبحث في الإمكان الاستعدادي منصب على الوجود العيني لا
أنه نلاحظ أولاً ماهية كلية في الذهن ونقول : الإنسان موجود ثم نقول :
الإنسان ممكن الوجود بل البحث في الأمور العينية وأن هذا الشيء العيني
- هذه النطفة مثلاً - هل ذات استعداد للإنسانية . فنريد أن نقول : إن الإنسان
يمكن الوجود في هذه النطفة بالخصوص . وهنا لم نلاحظ الماهية بما هي هي
بل بقيد الوجود أي لاحظنا أمراً واقعياً عينياً . فالوجود هنا دخيل وهذا يعني
أن هناك إمكان صيرورة الشيء الفلاني في هذا الوجود وهذا الموجود ، ففي
هذا الطفل إمكان التحول إلى رجل وهذا الإمكان إمكان واقعي لأن هذا
الموجود هذا الطفل يصير رجلاً واقعاً . وهذا ليس فيه أي شائبة مجاز لا أن ها
هنا شيئاً يصير رجلاً وبالعرض والمجاز ننسبه إلى الطفل . فلم تلحظ هنا
الماهية محضاً بل الماهية بقيد الوجود وفي الماهية بقيد الوجود إمكان بالمعنى
الذي ينسبه القدماء إلى الماهية ، والذي هو خطأ بناء على أصالة الوجود .

فالإمكان الاستعدادي عين ذلك الإمكان الذاتي الذي فرضه القدماء
بالنسبة للماهية وأخطأوا فيه وهو غير الإمكان الذاتي ، لكن الإمكان الذاتي
الواقعي الذي يجب أن ننسبه هنا إليه أي إمكان الاتصاف بالوجود بالعرض .

بيان آخر لنحو اتصاف الماهية والوجود بأحكام الوجود:

هنا بيان آخر لهذا المطلب وهو مرتبط أيضاً باصطلاح ، كما أنه كلام
دقيق ومن جهة يصير هذا المطلب أكثر وضوحاً .

فهم يقولون : إن اتصاف الموضوع بمحمول ، تارة يكفي فيه ذات
الموضوع ولا يحتاج إلى شيء إلا لحثية تعليلية - أي يحتاج فقط إلى علة -
وتارة يحتاج بالإضافة إلى حثية تعليلية إلى حثية تقييدية .

فما المقصود من ذلك؟ . عندما يريد أن يتصف «ألف» بـ «ب» أي لا يكون متصفاً بها ثم يتصف - تارة لا يحتاج إلا إلى حيشة تعليلية أي علة هي «ج» ليصير «ألف» الذي هو ليس «ب»، «ب»، وتارة يحتاج بالإضافة إلى «ج» التي هي حيشة تعليلية إلى «د» باعتبارها حيشة تقييدية حيث لا يمكن لألف أن تتصف بباء بدون شائبة مجاز مثل السائق الذي لا يستطيع أن يتصف بالبشرة بدون واسطة . فتكون ألف محتاجة في اتصافها إلى شيئين ، علة وشيء آخر لتتصف ألف بباء اتصافاً واقعياً دون مجاز . فباعتبار ملبسة ألف لـ «د» ولما بينهما من قرب ونحو اتحاد فحيث أن «د» تكون متصفة بـ «ب» يصير ألف متصفاً بـ «ب» أيضاً . ففي الواقع يكون معنى اتصاف ألف بـ «ب» أن ألف متحد مع الشيء المتصف بـ «ب» فنسري حكم أحد المتحدين إلى الآخر . فإذا لاحظنا إنساناً هو فيلسوف وطبيب كابن سينا ونريد أن ننسب الطبابة إلى الفيلسوف وأن نقول : «الفيلسوف يعالج» فإن هذا محتاج إلى حيشة تعليلية وحيشة تقييدية ، علة كي يكون أبو علي ابن سينا معالجاً فإن أبا علي عندما ولد لم يولد طبيباً بل كانت هناك سلسلة علل حتى استطاع أن يعالج وهذه العلل هي دراساته وتجاربه . وإلى شيء آخر هو الطبابة حتى تنسب المعالجة إلى ابن سينا الطبيب أولاً وبالذات ثم بالعرض والمجاز إلى ابن سينا الفيلسوف . فهل أبو علي معالج من حيث هو فيلسوف أم من حيث هو طبيب؟ من الواضح أنه من حيث هو طبيب معالج لكن الشخص هنا هو فيلسوف وطبيب فأبو علي يعالج وهو طبيب وفيلسوف لكن هل شخصيته الطبية هي التي تداوي أم شخصيته الفلسفية؟ من الواضح أن أبا علي من حيث هو طبيب يعالج فإذا قلنا هنا : الفيلسوف يعالج فمن الواضح أننا لم نكذب وهو قول صادق لكن عندما نحلل هذا التداوي الذي نسبناه إلى الفيلسوف نرى عند الدقة أنه مجاز وقد أسرينا حكم أحد المتحدين إلى الآخر فالنسبة في الواقع هي لأبي علي الطبيب لكن نسبناه إلى أبي علي الفيلسوف .

إذن عندما نسبنا المداواة إلى أبي علي الفيلسوف فبالإضافة إلى أنه لا بد من علل في البين حتى يكون أبو علي معالجباً، فإن المصحح لنسبة المداواة لأبي علي هي حيثية الطبابة. لكن حيث كان فيلسوفاً أيضاً وهما صفتان قائمتان بشخص واحد متحدتان أسرينا حكم الطبيب إلى الفيلسوف.

ولذا نقول في «الفيلسوف يعالج» نرى أنه لا بد من علة - هي أساتذته وكتبه التي طالعها ودرسها - ومن حيثية تقييدية فالعلة تعطي الطب لأبي علي ثم يتصف أبو علي الفيلسوف بالمداواة لحيثية تقييدية هي كونه طبيباً^(١).

يمكن نسبة أحكام الوجود إلى الماهية بحيثية تقييدية:

في الوجود والماهية نسري أيضاً حكم أحد المتحدين إلى الآخر، غاية الأمر أنه بمعناه الفلسفي الغاية في الدقة ننسب أحكام الوجود الثابتة أولاً وبالذات ومن دون حيثية تقييدية للوجود، إلى الماهية. مثلما ننسب المداواة الثابتة للطبيب إلى الفيلسوف بدليل اتحاد الفيلسوف والطبيب هناك، وهنا أيضاً فإن الوجود والماهية متحدان فننسب الأحكام الثابتة للوجود إلى الماهية

(١) س: دور الحيثية التقييدية في مورد «بما أنه»

الأستاذ: نعم، تعمل في «بما أنه شيء آخر» ومعنى الحيثية التقييدية هو أن هذا الشيء يتصف بشيء لاتحاده مع الموصوف الواقعي. وهذا كثير في المحاورات ومن أمثلته: أن المجتمعات تارة تلحظ كأفراد وحيث أن الأفراد مستقلة عن بعضها لا يبتون حكم كل فرد إلى فرد آخر فإذا أكل زيد لا يقول عمرو: شبع. لكن في مورد آخر يعطى جميع أفراد المجتمع حكماً واحداً مجازاً ففي مباراة البطولة لكرة القدم يسعى فريق إيران لإدخال الكرة في الشبكة فإذا فعل يقول الإيرانيون: لقد حققنا هدفاً. فإن «حققنا» فيها حيثية تقييدية أي اعتبرنا أنفسنا مع الفريق شيئاً واحداً على أساس أننا إيرانيون فيخرج هنا حكم الفرد فلا نقول: فلان هو الذي فعل بل جعلنا أنفسنا كمجموع شخصية واحدة فالحكم الثابت أولاً وبالذات للفرد الذي بذل جهده لإدخال الكرة ننسبه إلى أنفسنا ونقول: نحن فعلنا. وأمثال هذه الأشياء يُقال لها: حيثية تقييدية.

س: لكن الفريق الذي دخلت الكرة في شبكته يقال: إنه هو الذي دخلت الكرة في شبكته. الأستاذ: لا، بل هنا أيضاً نقول: «نحن أكلناها»؟.

لأنهما متحدان فإن مصداق الوجود ومصداق الماهية أمر واحد وهذا هو معنى ما نقوله: الوجود موجود بالذات والماهية موجودة بالعرض أو نقول: الوجود معلول بالذات والماهية معلولة بالعرض أو نقول: الوجود مجعول بالذات والماهية مجعولة بالعرض.

معنى الإمكان الذاتي في الماهية:

من هنا نستنتج أن ليس معنى الإمكان في الماهية أن الماهية تتصف أولاً وبالذات بالإمكان بل الماهية تتصف بتبع الوجود بالإمكان فإذا قلنا: الماهية ممكنة الوجود، فهل هي ممكنة الوجود بدون أية حيثية تقييدية وبدون شائبة المجاز؟ هذا محال، إذ معنى ذلك أن الماهية يمكن أن تكون أصيلة. بل معنى «يمكن أن توجد الماهية» أنه يمكن أن توجد بظل الوجود، بتبع الوجود أي من خلال إسراء حكم الوجود يمكن أن تكون موجودة وعليه فإذا أطلقنا الإمكان على الماهية فهو بهذا المعنى.

وبالتالي فليس المطروح في الإمكان الاستعدادي ماهية الكلي إذ إن ماهية الكلي ليس فيها أي استعداد، بل الإمكان الاستعدادي هو لموجود باعتبار سوابقه وعلاقاته ووضعه الخاص. فنقول: هذا الموجود له اليوم هذا الإمكان الاستعدادي ولم يكن له أمس وغداً لن يكون له. لكن الإمكان في الماهية معنى كلي ننسبه إليها أولاً وأبداً فمثلاً نقول: هذا ممكن أن يصير الشيء الفلاني. وهذا هو نفسه الذي كان في السنة الماضية ولم يكن عنده هذا الإمكان وفي السنة الآتية سيسلب عنه هذا الإمكان وذلك بعد أن يصير ذلك الشيء إذ بعد أن يصير ذلك الشيء يستحيل أن يصير مرة أخرى ذلك الشيء لأنه من تحصيل الحاصل.

الفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي:

وبناءً عليه فالفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي من جهتين:

١ - إنه بناءً على أصالة الوجود - وأي مبنى آخر هو باطل - تكون نسبة الإمكان الذاتي إلى الماهية بالعرض والمجاز أي مع حيثة تقييدية . ومعنى أن الماهية ممكنة الوجود أنه يمكن أن تتصف الماهية بالموجودية بالعرض ويتبع الوجود فحيث يتصف الوجود بالموجودية ننسبه بالعرض والمجاز إلى الماهية المتحدة معه ، لكن ليس كذلك في الإمكان الاستعدادي فإننا إذا قلنا : إن هذه المادة الخارجية ذات استعداد لأن تصير الشيء الفلاني فإن الأمر واقعاً هو كذلك وإن هذا سيكون ذاك . وإذا قلنا : ذلك الشيء يمكن أن يوجد في هذا فالمقصود هو الإمكان الواقعي وذلك الشيء لا نقصد منه الماهية بل أمراً موجوداً ، نتحدث عن الموجود المستقبلي وأن الموجود المستقبلي ممكن الوجود في الموجود الحاضر فهذا الإمكان إمكان واقعي لا بالعرض والمجاز .

٢ - الفرق الآخر أن الإمكان الذاتي ننسبه إلى الماهية من حيث هي مفهوم كلي لكن الإمكان الاستعدادي لا ينسب أبداً إلى المفهوم الكلي بل دائماً ينسب إلى فرد خاص ولكل فرد حكم فهو في زمان له إمكان استعدادي وفي زمان آخر ليس له هذا الإمكان^(١) .

(١) س : ما هو الحال إذا قلنا مثلاً : يمكن أن يسكن الإنسان المريخ عام ألفين؟ .

الأستاذ : هناك عندما نقول : «الإنسان» فأنتم أيضاً تريدون أن تقولوا : «بعض الناس» لا «الإنسان» وفي اعتبارات الماهية تارة نقصد من الإنسان طبيعة الإنسان ، وأخرى نقصد منه بعض أفراد الإنسان . وعندما نقول : «الإنسان ممكن الوجود» أي أن طبيعة الإنسان التي تشمل جميع أفراد الإنسان ممكن الوجود . لكن قد ننسب أمراً إلى الكلي باعتبار بعض أفراده مثل «الإنسان سيذهب إلى المريخ عام ألفين» والمقصود أن بعض أفراده سيذهبون فنسبنا حكم بعض الأفراد إلى الكلي .

س : هل يمكننا أن نقول : إن هذا الإمكان الذي نسبه الفلاسفة حتى الآن إلى الماهية ولم يلاحظوا مسألة الحيثة التعليلية والحيثة التقييدية^(*) ، كان على أساس أننا أخذنا معنى =

(*) الأستاذ : طبعاً ، يستعمل اصطلاح الحيثة التعليلية والحيثة التقييدية في موارد أخرى .

.....

= انتساب الإمكان إلى الماهية من الإمكان الاستعدادي أولاً ثم نسبناه إلى الماهية؟ ومنشأ الاشتباه هو أننا فهمنا معنى الإمكان الاستعدادي بشكل واضح ثم فرضنا الماهية شيئاً ونسبنا إليها إمكاناً استعدادياً.

الأستاذ: نعم، لا شك أن الأمر كان كذلك. لكن ليس أنهم أولاً عرفوا معنى الإمكان الاستعدادي مثل ما فهمه الذين أتوا فيما بعد ثم قاسوا عليه الإمكان الذاتي. بل إن الذي رأوه من البداية هو الإمكان الاستعدادي في الواقع لا أنهم عرفوه.

س: نعم ممكن أنهم لم يذكروا ذلك ولم يقولوه لكن ما كان محسوساً لهم وقابلاً للملاحظة هو هذا الإمكان الاستعدادي.

نظرية المعرفة

النظريات المختلفة في المعرفة

بشكل عام فإن مسألة العلاقة بين الذهن والخارج كانت دائماً مسألة مهمة مطروحة . ويجب طرح الآراء المختلفة في المسألة المعروفة باسم المعرفة ، وبعض هذه النظريات يجب تسميتها في الواقع بالعامية وإن طرحت بشكل فلسفي .

النظرية الأولى: نظرية لوك وجميع الماديين

فإحدى النظريات في المعرفة أن جميع المفاهيم والمعاني الموجودة في ذهن الإنسان قد أتت من عالم الخارج مباشرة . فذهن الإنسان عند أصحاب هذه النظرية مثل آلة تصوير فقط تنعكس فيه الأشياء في الخارج . وليس الفرق إلا في أن آلة التصوير تعمل بطريقة واحدة لكن ذهن الإنسان ذو طرق متعددة هي حواس الإنسان . وهم يرون أن أكثر ما يستطيع الذهن أن يفعله أن يتصرف عدة تصرفات في الصور التي أخذها بمستوى التجزئة والتركيب أو التجريد والتعميم ، لا أكثر من ذلك . فإذا فتحنا القالب الذهني وحللنا كل صورة موجودة في الذهن لرأينا أن كل واحدة منها قد أتت مباشرة من الخارج ولم يكن دور الذهن إلا كفيلم أخذ صور الأشياء وأقصى ما نراه هو صور ناتجة عن التجزئة والتركيب أو التجريد والتعميم للصور التي أخذت من الخارج مباشرة . وهذا هو الكلام المعروف عن لوك من أنه لا وجود لشيء في العقل إلا

لما أخذ من الحس . والماديون أيضاً قائلون بهذه النظرية .

النظرية الثانية: نظرية هيوم

والنظرية الثانية نظرية لا تركز في البحث على ما هو منشأ الموجود في الذهن لكن نقول هذه النظرية : إن الصور التي في الذهن إن كانت وردت من طريق الحس فهي معتبرة . وفي هذه النظرية تلويح إلى القبول بأن في الذهن صوراً أخرى لم تأت من طريق الحس لكنها غير ذات قيمة . فهذه النظرية إذن لا ترى أن كل ما في الذهن قد جاء من طريق الحس بل ما في الذهن خليط من أمور بعضها من الحس وبعضها لم يأت من طريق الحس . لكنها لا تقول : من أين أتت وكيف أتت بل تكتفي بالبحث أن الصور المعتبرة هي التي وردت من طريق الحس . وهذه هي نظرية هيوم المعروفة .

النظرية الثالثة: نظرية كانت

هذه النظرية تبدأ أولاً بتقسيم المفاهيم والمعاني والصور إلى قسمين : قسم منها أتى مباشرة من الخارج إلى الذهن وقسم آخر هو عبارة عن صور ومعانٍ موجودة بالفطرة عند الذهن وليست مكتسبة من الخارج وليس لها أي ارتباط بالخارج . بل هي سلسلة مفاهيم موجودة ولو بالقوة في الذهن من البداية . فهي على كل حال خلقت مع الإنسان لكنها ليست كافية حتى تتحقق المعرفة فتحصل سلسلة مفاهيم وصور ترد إلى الذهن من طريق الحس ثم يحصل نحو تركيب وتأليف بين هذه الصور مع ما هو في الذهن ابتداء فتحصل المعرفة .

فالمعرفة بناءً على النظرية الأولى ليست إلا انعكاس الشيء الخارجي في الذهن والماديون تبعوا هذه النظرية دائماً وليست المعرفة عندهم إلا هذا وأقصى ما يمكن أن يلتزموا به هو التجريد والتعميم .

وبناءً على النظرية الثانية فإن المعرفة الصحيحة هي التي ترد عناصرها من

الخارج عن طريق الحس أما التي لا ترد عناصرها إلى الذهن من طريق الحس فهي معرفة لكنها ليست معرفة صحيحة .

والنظرية الثالثة تقول : إن ما يرد إلى الذهن من طريق الحس ليس هو تمام المعرفة بل هو مادة المعرفة ومعرفتنا عن العالم هي مجموعة إدراكات ذهنية لو حللناها لرأينا أن مادة هذه المعرفة قد جاءت من الخارج والذهن يعطي صورة هذه المعرفة من ما هو عنده من أول الأمر وهذه هي نظرية كانت . أما ما هي العلاقة بين الصور التي تأتي من الخارج وبين ما هو في الذهن بالفطرة والذي يسميه كانت بالمقولات ، فهذه مسألة أخرى أي أن مسألة كيف تحصل العلاقة بين المقولات الذهنية وبين الصور التي تأتي من الخارج وكيف يعطي الذهن لهذه المواد صورها لهي مسألة أخرى ، لكن أصل النظرية هو ما ذكرناه .

نقد النظرية الثالثة:

وأول مشكلة تعترض هذه النظرية هي : كيفية حصول المعرفة من ضم ما هو موجود في الذهن من أول الأمر مع ما أتى من الخارج . فإنا إذا جعلنا المعرفة انعكاس الخارج مباشرة في الذهن فإن المعرفة تكون واضحة جداً لكن الذي يقول : إن قسماً من المعرفة - والقسم القليل منها - هو الصور الخارجية والقسم الآخر يقدمه الذهن من نفسه فإن هذا الإشكال المهم باقٍ أن كيف تحصل المعرفة بهذا النحو؟ أي من خلال إضافة الذهن ما عنده بالفطرة إلى الصور التي تأتي من الخارج . فهم يقولون : إن المعرفة عبارة عن مجموع هذه المادة والصورة . فكيف يمكن أن يكون الشيء الذي أتى به الذهن من عنده ملاكاً للمعرفة مع عدم أي علاقة بينه وبين الخارج والذي له ارتباط بالخارج هو مادة المعرفة فقط لا المعرفة التي هي حاصل التركيب بين مادة المعرفة وصورة المعرفة والحال أنه يعتبر في المعرفة نحو وحدة بينها وبين الخارج فإن لم يكن هناك وحدة بينهما فلا يمكن أن تكون معرفة .

هذه مشكلة كبرى تلحظ في هذه النظرية كما أنهم لم يستطيعوا حلها .

النظرية الرابعة: نظرية هيغل

هذه النظرية رفعت الجدار بين الذهن والخارج ونفت تعددية الذهن والخارج وقالت: إن جميع الكلام والإشكالات التي وردت في مسألة المعرفة نشأت من القول بالاثنيانية بين الذهن والخارج فحيث أنهم رأوا الذهن شيئاً والخارج شيئاً آخر طرحت هذه المسائل وأن ما هو في الذهن هل هو تصوير مباشر للخارج أم أن في الذهن شيئاً من ذاته يضاف إلى ما جاء من الخارج إلى الذهن فتحصل المعرفة؟ وأمثال هذا الكلام . مع أنه لا اثنيانية بين الذهن والخارج أصلاً بل هما وجهان لحقيقة واحدة، والذهن هو الخارج والخارج هو الذهن فليس ما في الذهن صورة عما في الخارج ليكون دور الذهن دور آلة التصوير تنعكس فيها الأشياء الموجودة في الخارج - كما تقول النظرية الأولى - وليس ما في الذهن مجموعاً مركباً من أمور ذهنية أولية وما يأتي من الخارج - كما تقول النظرية الثالثة - بل إن الذي يسمّى بالذهن أو حسب تعبير هيغل الفكر والذي يسمّى بالخارج شيء واحد لا شيثان الفكر والمادة بل المادة تؤول إلى الفكر والفكر يؤول إلى المادة فالفكر إذا انفصل يصير مادة والمادة ترجع إلى ذاتها ثم تصير في مرحلة الكمال الفكر . فهنا مرتبتان لواقعية واحدة . وفي الحقيقة واقعية واحدة تتجلى بتجليين .

وعلى هذا فإن مسألة المعرفة تحل بنحو آخر لو صحّت هذه النظرية إذ العارف والمعروف واحد كما أن العرفان والمعروف واحد، فالعارف عين المعروف والمعروف عين العارف^(١) .

(١) وهذا نظير كلام العرفاء في العرفان إذ قالوا: بوحدة العارف والمعروف . طبعاً هذا الكلام في مجاله مطلب آخر فهم يرون وحدة العارف والمعروف في حركة العارف الواقعية العينية، وهيغل يرى وحدة العارف في حركة استدلالية ذهنية وأن لا اثنيانية بين الذهن والخارج .

ولذا فإن مقولات هيغل عكس مقولات كانت الذي اعتبرها بأجمعها ذهنية وجعلها في مقابل الخارج، بل مقولات هيغل هي ذهنية وخارجية ولا اختلاف أصلاً بين الذهن والخارج.

نقد النظرية الرابعة:

بالتأكيد فإن هذه النظرية تواجه مشكلة كبرى هي - مع غض النظر عن سائر المشكلات - مشكلة حلّ الأخطاء، فإن الذهن يخطئ لكن الخارج لا يخطئ بل لا معنى لفرض الخطأ في الخارج، فإذا اعتبرنا الذهن والخارج أمراً واحداً وجب القول: إن الذهن أيضاً مثل الخارج لا خطأ فيه، والحال أن وقوع الذهن في الخطأ من المسلمات التي لا تقبل الإنكار.

طبعاً هيغل حلّ هذه المسألة بنحو ما مع مسألة تكامل الحقيقة. فهو يقول: إن كل فلسفة وجدت في الدنيا حقيقة، وتبين مرحلة من الواقعية والفلسفات والواقعية يتكاملان معاً. ففلسفة أفلاطون حقيقة وكذا فلسفة أرسطو وحيث أن الواقعية نفسها في تكامل فالحقيقة أيضاً تتكامل برفقة الواقعية وكل فلسفة هي معبرة عن مرحلة من تكامل الواقعية فكما تتكامل الواقعية كذلك الفلسفات.

هذا هو كلام هيغل، لكنه لا يحل المشكلة ولا تجبر الأخطاء بهذا النحو إذ نرى في العصر الواحد والزمان الواحد فيلسوفين لكل منهما نظرية تخالف الآخر تماماً بحيث نعلم أن إحداها هي خطأ قطعاً.

وعلى كل حال فالفرض هو أن كل هذه المشكلات قد ظهرت من مسألة المعرفة وتحديد العلاقة بين الذهن والخارج والمشاكل التي تواجه النظرية الثالثة والنظرية الرابعة هي في نحو الارتباط بين الذهن والخارج.

نقد نظرية الماديين - النظرية الأولى -

هناك أفراد عقولهم لا تستوعب ويجزمون بأن مسألة المعرفة قد حلت

بالقول: إن كل ما في الخارج ينعكس في الذهن وهذا هو دور الذهن فقط . لكن الواقع خلاف ذلك . فهم لم يفهموا أصلاً ما هي المعرفة ولم يصلوا إلى معرفة دور الذهن . والعمدة أنهم سقطوا عند المنعطفات حتى كانت الذي كان أكثر الغريبين تقدماً في طريق المعرفة سقط في المنحدرات، لكنه وإن وقع في اشتباه فإنه وقع بعد أن قطع مسافة مهمة في هذه الطريق، وأدرك عظمة الذهن لكنه لم يستطع إكمال الطريق حتى نهايته دون اضطراب وتزلزل، فقد سقط بعد ما أدرك بتحليل دقيق للذهن أن هذه المفاهيم لا يمكن توجيهها بأن كل ما هو في الذهن موجود في الخارج أولاً ومن الحس جاءت إلى الذهن، إذ لاحظ أن هناك مفاهيم لم تأت بأي وسيلة من وسائل الحس وبالتالي يطرح هذا السؤال قهراً: من أين أتت؟ وبعد أن حل هذا السؤال نرى أن جميع هذه الأمور تؤثر في المعرفة فيطرح هذا السؤال: كيف تحصل المعرفة بها؟ .

وعلى كل حال فكانت وأمثاله إذا اشتبهوا فقد كان اشتباهاً بعد تحليل دقيق للذهن الإنسان، وبعد أن واجهتهم هذه الأسئلة وكان اشتباههم ناشئاً من إدراك واقعية وحقيقة لم يستطيعوا أن يفسروها، لا أنهم جلسوا في بيوتهم وقد رقدوا على فراشهم وقالوا بكل بساطة ودون تفكير: إن الأمر هو كذا، فالنظريات نشأت من عدم إمكانية تفسير المعاني الذهنية بالمحسوسات والقول أن كل ما في الذهن قد جاء من الحس .

لكن أولئك الذين ذهبوا إلى أن ما في الخارج ينعكس في الذهن وأن هذه هي المعرفة فهؤلاء لم يدركوا شيئاً من هذه المسائل ولم يطرح عندهم أي سؤال من هذه الأسئلة ولم يخطوا خطوة في طريق مسألة المعرفة بل لم يتصوروا المسألة وهم مع عدم تصورهم للمسألة طرحوا نظرية .

على أن هنا مسألة أخرى مطروحة، فليس فقط أننا لا نستطيع تفسير الصور المفردة والذهنية على أساس الحس، بل لا يمكن أيضاً أن نوجه التصديقات على هذا الأساس، بل إن جميع التصديقات والاستدلالات التي

يقوم بها الذهن لم تأت من الخارج، وليست طريقة عمل الذهن بنحو يوافق الخارج دائماً، بل قد تكون أحياناً معكوسة، ومع ذلك تتحقق المعرفة بالخارج، وهذا يشبه - من هذه الجهة - عمل العين إذ تأتي الأُصُور كلها معكوسة في الشبكية، ومع ذلك يرى الإنسان الأشياء بشكل صحيح. والذهن قد يكون عمله بهذا النحو كذلك. كيف؟.

مثلاً في الخارج «ألف» علة لـ «ب» و «ب» علة لـ «ج» فـ «ألف» أصل و «ب» فرع فليس الوجود العيني لـ «ألف» فرع الوجود العيني لـ «ب» والعكس هو الصحيح. فكيف هو الحال في مقام المعرفة؟ هذا الأمر يمكن أن يكون في مقام المعرفة بشكله المستقيم ويمكن أن يكون على العكس. أي يمكن أن تنتقل من معرفة «ألف» إلى «ب» فيكون لنا علم بـ «ب» من العلم بـ «ألف»، وهذا استبدال من العلة إلى المعلول وهو البرهان اللمي، ويمكن العكس أيضاً بأن يكون وجود «ألف» مجهولاً لنا ولا نعلم إلا بـ «ب» فيحصل لنا العلم بـ «ألف» من العلم بـ «ب» أي نعلم بالعلة من علمنا بالمعلول، ففي مقام الذهن وفي مقام المعرفة يمكن أن يكون العلم بالمعلول علة للعلم بالعلة وهذا هو الاستدلال من المعلول إلى العلة وهو البرهان الإنبي.

والنحو الأول من القضية بسيط جداً فكما أن «ألف» هي في الخارج علة لوجود «ب» كذلك في الذهن يكون العلم بـ «ألف» علة العلم بـ «ب» ومثاله البسيط المعروف هو الحرارة وعلتها. فتارة ننظر إلى علة الحرارة ومنشئها - مثلاً الشوفاج في فصل الشتاء - فنرى مثلاً أن الشوفاج في درجة معينة من الحرارة، هي درجة ٩٨ وحينئذ نقول: إن الغرفة شديدة الحرارة. فقد كشفنا المعلول من خلال اطلاعنا على العلة وعلمنا بالمعلول من خلال علمنا بالعلة.

والنحو الثاني في القضية هو أننا نرى أن الحرارة في الغرفة شديدة جداً

فنقول لصاحب الشوفاج: إن الشوفاج في درجة عالية درجة ٩٨، فخفض حرارته، فهنا انتقلنا من المعلول الذي هو حرارة الغرفة إلى العلة وسبب الحرارة أو الشوفاج.

إذن، للذهن في مقام الاستدلال نحوان تارة يكون الاستدلال مباشراً المسمى بالبرهان اللتمي وآخر غير مباشر المسمى بالإناني أي الانتقال من المعلول إلى العلة؟ كما أن الإنسان ينتقل أيضاً من معلول إلى معلول إذا كان للشيء معلولان فإذا وجد هذا الشيء وجد المعلولان فمع رؤيتنا لأحدهما نعلم بوجود الآخر مع أنه لا توجد علاقة مباشرة بين المعلولين. مثلاً إذا فرضنا شيئاً هو علة للحرارة والحركة معاً فإذا وجدنا الحرارة تنتقل مباشرة إلى الحركة وإذا رأينا الحركة تنتقل فوراً إلى الحرارة مع أنه لا علاقة مباشرة بينهما وإنما يرتبطان بالشيء نفسه. لكن مع عدم كون العلاقة بينهما مباشرة فإن لهما في مقام المعرفة علاقة مباشرة ومن العلم بهذا المعلول يحصل العلم بذلك المعلول.

فهذه المسألة الثانية التي تحدثنا فيها عن انعكاس أو مباشرة ما في عالم الذهن والمعرفة من حيث الانطباق مع عالم الخارج هي طبعاً مطلب من مطالب التصديقات والاستدلالات. وأردنا هنا الإشارة إلى أن الذهن ليس دائماً هو انعكاس مستقيم عن الخارج إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون علمنا بـ «ألف» علة أبدأ ودائماً لعلمنا بـ «ب» ولوجب أن يكون علمنا بـ «ب» دائماً معلولاً لعلمنا بـ «ألف» والحال أن الأمر ليس كذلك.

إلى هنا نكون قد عرضنا نظريات علماء الغرب في مسألة المعرفة ورأينا أنها بقيت في فلسفة الغرب أمراً لا ينحل ونظريات الغرب لا تتجاوز في كلياتها ما ذكرناه فإن كانت هناك نظرية أخرى فهي في دائرة هذه النظريات.

لكن لفلاسفتنا نظرية أخرى تختلف عن تلك النظريات وبمقدورها حل مسألة المعرفة.

النظرية الخامسة: نظرية الفلاسفة الإسلاميين

وقد ذهب فلاسفتنا إلى تقسيم المفاهيم إلى ثلاثة أقسام بدل تقسيمها إلى قسمين :

١ - نوع من المعاني والصور سميت بالمعقولات الأولى والمقصود منها تلك الأشياء التي ترد إلى الذهن مباشرة من طريق الحواس كتصورنا عن الألوان والأحجام والأشكال والأطعمة، والروائح وأمثال ذلك، فهذه بأجمعها صور أتت إلى ذهننا عن طريق الحواس . وسميت بالمعقولات الأولى وفي اصطلاح قدمائنا بالمقولات وليست هي التي يسميها كانت بالمقولات . فهذا مجرد اشتراك في الاصطلاح بين كانت وبين قدمائنا والمعنى مختلف .

٢ - النوع الثاني مجموعة صور هي بمثابة الحالات والعوارض لتلك الصور - أي المعقولات الأولى - وليس لهذه الصور أي ارتباط مع عالم الخارج أصلاً بمعنى أن أياً منها ليس صورة لأمر خارجي، فكما أن للشيء إذا كان موجوداً في الخارج مجموعة آثار وأحكام تابعة لوجوده العيني لا توجد في الذهن، كذلك له إذا كان موجوداً في الذهن مجموعة آثار وأحكام غير موجودة في الخارج، وتسمى بالمعقولات الثانية المنطقية مثل تصورنا عن الكلية^(١) - من الكلي لا الكل - فالكلية مفهوم معقول ثاني منطقي وصفة ذهنية للأشياء الموجودة في الذهن، وكذلك مفهوم الجزئي الذي هو امتناع الصدق على الكثيرين، وكذا صفة الجنس والنوع والمعرفة - أي يكون شيء معرفاً وشيء معرفاً - وكذا صفة القياس والحجية، فجميعها صفات لأمر بعد أن تأتي من الخارج إلى الذهن فالوجود الذهني للأشياء له هذه الصفات لا وجودها العيني .

(١) وهذه الكلية وبعض المفاهيم الأخرى مثلها قد جعلها كانت من المقولات .

فلاسفتنا يدعون - ودعواهم صحيحة - أن كل ما يرتبط بالمنطق هو من هذا القسم فالكلية صفة للأشياء في الذهن إذ الإنسان في الذهن كلي لكنه في الخارج ليس كلياً. نعم الإنسان موجود في الخارج لكنه ليس كلياً وكليته ترتبط بعالم الذهن. فهذه إذن مجموعة معانٍ نعتبرها أموراً ذهنية والقضايا التي تتشكل من هذه المعاني نعتبرها قضايا ذهنية ولا تسري إلى الخارج أبداً، فإن هذه الصفات نفي عن الشيء الموجود في الخارج فنقول: الإنسان في الخارج ليس كلياً، والحيوان في الخارج ليس جنساً والإنسان في الخارج ليس نوعاً، فعندما نقول: سقراط إنسان والإنسان حيوان فسقراط حيوان، فليس سقراط الذي هو في الخارج إنساناً صغيراً وليس الإنسان الذي في الخارج حيوان كبرى بل «سقراط إنسان» صغير بقيد ذهنيته و «الإنسان حيوان» كبرى في عالم الذهن. صغراوية القضية كبراويتها صفتان من صفات الأشياء في عالم الذهن.

إذن هذا النوع من المعاني والمفاهيم التي نسميها بالمعقولات الثانية المنطقية هو من مختصات الذهن، لكن هل إذا قلنا: إنها من مختصات الذهن تصير هي التي يسميها كانت بالمعقولات؟ كلا، فإن المعقولات الذهنية عند كانت مستقلة عن الأشياء الخارجية، فهو يقول: إن هذه المعاني موجودة عند الذهن من ذاته من بداية الأمر أما الحكماء فيقولون: إن الذهن أولاً لا يكون عنده شيء ثم بعد أن تأتي هذه الأشياء إلى الذهن وفي الوجود الذهني تكون متصفة بهذه الصفات. فهي صفات للوجود الذهني للأمر الموجودة في الخارج فما لم يأتِ الموصوف لا صفة وبعبارة أخرى هي صفات للأمر العينية بعد أن توجد في الذهن، لا أنها موجودة مسبقاً ثم تأتي الأمور من الخارج إلى الذهن ويحصل بينهما انضمام ويحصل من تركيب هذا مع ذلك المعرفة - كما يقول كانت - .

فهناك إذن تفاوت كبير بين المعقولات الثانية المنطقية عند فلاسفتنا وبين

مقولات كانت فإن المقولات الكانتية ليست صفات للأمر الخارجية في
الذهن بل هي أمور موجودة من البداية والذي يأتي من الخارج يصب في
قالب هذه الأمور. فالمقولات الذهنية الكانتية كظروف لما يأتي من الخارج
لكن فلاسفتنا لا يقولون ذلك. ولا يقولون مثلاً: إن الكلية موجودة في
الذهن ابتداء ثم يأتي مفهوم الإنسان إلى الذهن وتضم الكلية إلى الإنسان في
الذهن ويتحدان. بل يرون أنه ما لم يكن إنسان - أو أي مفهوم آخر لا فرق - وما لم
يكن هناك معقولات أولى فلا شيء في الذهن وقبل أن تأتي المعقولات
الأولى التي هي الصور المحسوسة إلى الذهن فلا شيء موجود في الذهن بل
هو خلو محض، لكن للذهن خاصية هي أنه بعد أن يأخذ الصور من الذهن
وتصير موجودة في الذهن فلازم هذا الوجود الذهني مجموعة خاصيات^(١).

(١) س: هذه الخاصية التي تذكرونها للذهن من أنه يعطي المعقولات الأولى بعد أن ترد إلى
الذهن خاصيات هل هي غير الاستعداد.

الأستاذ: إن تلك الخاصية معناها الوجود في الذهن لا غير فعندما نقول: إن للذهن مثل هذه
الخاصية فهذا يعني أن لدينا قوة إدراكية يمكنها أن توجد في نفسها الأمور الخارجية وأن
تعكسها عندها وبعد أن تنعكس الأمور العينية يصير هذا هو الوجود الذهني ويتحقق حينئذ
للوجود الذهني من الذهن خواص فما لم يكن هناك وجود ذهني فالخواص منفية.

س: حسناً، فنستطيع القول: إن هاهنا شيئاً باسم الذهن يجعل الأشياء ذهنية وهذا نفسه دليل
على أن الأمور التي ترد إلى الذهن عن طريق الحس تصب في هذا القالب وهذا هو كلام
كانت.

الأستاذ: لا، قد ذكرنا ذلك فيما سبق. إذ ليس لدينا شيء في الخارج اسمه الذهن بمعزل عن
الأمور الذهنية، أو لم يقل المصنف في بحث الوجود الذهني: إن نسبة الذهن إلى الأمور
الذهنية نسبة الخارج إلى الأمور الخارجية؟ وعندما نقول: «الأشياء موجودة في الخارج» فهذا
مجرد تعبير وإلا فالخارج هو تلك الأشياء فهل إذا لم يكن هناك شيء يبقى ما يسمى خارج
لكن لا شيء فيه؟ من الواضح الخارج هو وجود هذه الأشياء وهكذا هو الحال إذا قلنا:
يوجد هذا الشيء في الذهن فإن الذهن هو عبارة عن الأمور الذهنية. فما لم يكن هناك شيء
ذهني فلا وجود للذهن أصلاً وقد ذكرنا في كتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي أن
الإنسان في بدايته يكون فاقداً للذهن لا أنه فاقد للذهنيات فقط والذهن يتسع كلما زاد وجود
الأشياء في الذهن مثل أن نقول: العالم في اتساع أو أن شيئاً جديداً خلق في العالم، فإذا =

فيجب أن يوجد شيء في الذهن حتى تتحقق هذه الخاصية. وهذا أيضاً

= خلق شيء جديد فقد خلق خارج جديد.

نحن إذن عندما نقول: الأمور الذهنية موجودة في الذهن فهذا مجرد تعبير لا أن هناك ذهناً بالإضافة إلى الأمور الذهنية فلا ذهن لدينا، بل عندنا قوة إدراكية يمكنها أن تدرك ويمكنها أن يكون لديها وجود ذهني. وبمقدار ما يتصل الخارج مع قوة الإدراك يتحقق الذهن بنفس النسبة وكلما زاد الاتصال كلما كبر الذهن واتسع، وكلما قل يصغر الذهن. فإن كان يعلم بشيء واحد كالطفل مثلاً حيث تنعكس لديه صورة واحدة فذهنه هو تلك الصورة وإذا كان فيلسوفاً أو عالماً عنده معلومات كبيرة فإن ذهنه بسعة معلوماته.

س: أليست هذه الصلاحية لإيجاد الوجود الذهني هي ما يقوله كانت.
الأستاذ: لا.

س: فإنه في النهاية هناك شيء يعرض من جهة الإنسان على الخارج.
الأستاذ: ليس هذا ما هو المطروح فهذه قوة يمكنها أن توجد مثل هذا الشيء وليس هذا ذهناً، هذا مثل أن نقول: هناك في العالم قوة يمكنها أن تخلق لكنها ما دامت لم تخلق فلا خارج أيضاً كما هو واضح، وكذلك فيما نحن فيه هنا قوة يمكنها إيجاد الصور الذهنية ضمن شروط خاصة لكن ما دامت لم توجد شيئاً فلا ذهن أيضاً وليست تلك القوة هي الذهن بل هي منشأ لخلق الذهن.

س: كأنكم تريدون القول: إن هناك تفاوتاً كبيراً جداً بين الرأيين.
الأستاذ: نعم.

س: ولكنني أقول: إنه ليس بينهما تفاوت كبير ويمكن التقريب بينهما لأن بحثنا كما ذكرتم في المعرفة وكانت يقول: للمعرفة طرفان أولهما أن نجرب وأن يكون لدينا حس فبدونه لا معرفة وفي هذه الحال ما لم تتحقق تلك المرحلة الأولى أي مرحلة الإحساس فالذهن ليس شيئاً في المعرفة.

الأستاذ: في المعرفة ليست شيئاً وقد صدق.

س: وهذا الذي قد يبدو على أنه قوالب فيها أشياء من غير المعلوم أن كانت يريد أن يقول هذا.

الأستاذ: لا، فكانت يقول: هنا شيء هو غير المعرفة هي الأمور الفطرية أو الفطريات لكن الفطريات ليست معرفة بل المعرفة تتحقق من دخول الأمور الحسية والتجريبية في قالب هذه الفطريات لكن هم يقولون: إنه لا شيء أصلاً قبل أن ترد الصور الحسية إلى الذهن.

س: هل يعني أننا حتى لو قلنا: إن الإنسان ذو استعداد لدرك الكمية واستعداد لدرك الكيفية وغير ذلك. يبقى التباعد بين النظريتين؟

الأستاذ: ليس المطروح هو استعداد الإدراك وليست هذه نظرية كانت بل يقول أكثر من =

تفاوت كبير جداً بين هذه النظرية وبين نظرية كانت .

٣ - النوع الثالث هو مجموعة معانٍ وصور - قد يقال لها باصطلاح هذا البحث: «الأمر الاعتبارية»^(١) وقد تسمى أحياناً أيضاً بالمعقولات الثانية الفلسفية . فهذا النوع ليس هو من المعقولات الأولى أي ليس من الأمور الحسية والتجريبية تأتي مباشرة إلى الذهن من طريق الحواس ، ولا هو من المعقولات الثانية المنطقية التي هي صرف حالات ذهنية للأشياء الموجودة في الذهن التي لا تحكي عن الخارج وإنما تحكي (أي المعقولات) عن ذات الذهن . بل هو عبارة عن الأمور التي مع أنها لم تؤخذ من الخارج ، هي حاكية عن الخارج . كيف ذلك؟ هذا هو اللغز الكبير في مسألة المعرفة والذي يجب الإجابة عنه . وهذا اللغز الكبير نشأ من هذا النوع من المعاني والمفاهيم المصطلح عليها بـ «المعقولات الثانية الفلسفية» . وبحثنا الذي كان في الوجوب والإمكان والامتناع من قبيل هذه المعاني والمفاهيم . إدامة البحث نكله إلى الدرس اللاحق .

= الاستعداد، يقول بالفطريات فليس الحديث عن مرحلة الاستعداد .

س: فليكن، نستطيع أن نقول: إن الاستعداد فطري .

الأستاذ: كون الاستعداد فطرياً لا يحل المشكلة فالكل يقول بأن الاستعداد فطري . وهو يقول إن المقولات - عنده - غير موجودة في الخارج أصلاً ولا معنى للقول: إنها أخذت من الخارج وقد صدق في ذلك . فلا معنى للقول: إن الكلية والجزئية والإضافة والحمل وأمثالها أخذت من الخارج ومعه حق بهذا المقدار لكنه لم يتوصل إلى أنه لما لم تكن أخذت من الخارج أخذت من المعقولات الأولية فإنها توجد كصفات في الذهن بعد أن يأتي المعقول الأولي إلى الذهن . بل تصوّر أن لها وجوداً وتحققاً قبل مجيء المعقولات الأولية وبعد مجيئها تتركب مع بعضها وتحقق المعرفة .

(١) ذكرنا فيما سبق أن «الأمر الاعتبارية» لها عدة إطلاقات ومنها هذا المورد .

المعرفة (٢)

نظرية الحكماء الإسلاميين في مسألة المعرفة

وصل الكلام إلى النظرية الخامسة التي هي نظرية الحكماء الإسلاميين .
وذكرنا أنهم قسموا المعقولات^(١) إلى ثلاثة أنواع :

١ - المعقولات الأولى:

قال الحكماء الإسلاميون : إن بعض المعقولات ، والتي هي أساس سائر المعقولات ، تأتي إلى الذهن من طريق الحواس وهنا يثبت الذهن قدمه . فقبل الإحساس يكون الذهن خالياً وليس إلا محض القوة فهو في هذه الحال عقل لكنه عقل بالقوة لا بالفعل إذ لا يوجد فيه أي صورة بالفعل ويقال له «العقل الهولاني» ، والذهن يتشكل مع ورود الصور الحسية بأن تأتي المحسوسات أولاً ثم تدخل إلى الخيال والحفاظة ثم يأخذ الصور العقلانية أي الصورة الكلية في مرحلة تالية .

(١) المقسم هنا المعقولات لأن الذي له دخل في المعرفة هو المعقولات ، والمحسوسات ركيزة المعقولات . والإدراك الحسي ما دام في مرحلة الإدراك الحسي معرفة ، لكنها معرفة حسية يشترك فيها الإنسان والحيوان وهي غير المعرفة العلمية والمعرفة العميقة والمعرفة المختصة بالإنسان وبحثنا في المعرفة العلمية لا الحسية .

نظرية أبي علي (ابن سينا) والخواجة في مراحل الإدراك أو المعرفة:

وحول هذه المراحل وكيف تكون للصورة ابتداء حالة حسية ثم تصوير لها حالة خيالية ثم حالة عقلانية، توجد نظرية معروفة تستفاد من كلمات أبي علي، وبشكل أكثر من كلمات الخواجة، وهي النظرية المعروفة بالتجريد بهذا النحو السطحي جداً فالصورة الخيالية هي ذات الصورة الحسية نقصت منها بعض الخصوصيات، والصورة العقلية هي عين الصورة الخيالية نقصت منها بعض الخصوصيات، فكأنه يتحقق نحو تصرف في الصورة التي ترد إلى الذهن ويؤخذ منها نوع تعين وتصلق فتصير خيالية، ثم يتحقق نوع آخر من التصرف فيزداد صقلها فتصير صورة عقلية. وقد ذكر الخواجة أيضاً لذلك تشبيهاً معروفاً هو الصورة الكلية، فأولاً تأتي إلى الذهن صورة الفرد وصورة فرد آخر وصورة فرد ثالث وهكذا، ثم بالتدرج تمحي الخصوصيات، فإذا محيت تصوير ذات حالة كلية مثل ختم يطبع على ورقة رسماً محدوداً واضحاً فإذا استخدم مرة أخرى فسيخف ويمحى منه شيء ما، ثم بعد أن يتكرر الطبع بالختم يصل الأمر إلى حد أن يتحقق ختم لكن دون أي تشخيص وأي وضوح في خصوصيات الختم.

نظرية صدر المتألهين في مراحل الإدراك:

طبعاً هذه النظرية ضعيفة، وردت بشكل كامل من قبل صدر المتألهين الذي أبرز نظرية أخرى، وهي من أفضل نظرياته، وهي أن لا الصورة الحسية ترتقي إلى مرحلة الخيال، ولا الصورة الخيالية تعلق إلى مرحلة العقل، بل كل منها مرحلة مختلفة ويستحيل أن تتجافى كل واحدة منها عن مرتبتها فكما أنه عندما يقابل الحسي مع الخارج تُبدع صورة حسية في عالم الحس وهذا لا يعني أن ما في الخارج أتى إلى الذهن وتغير حتى يبرز بهذا النحو، بل إن الخارج على حاله، ومن خلال علاقة الحس بالخارج تبدع صورة - صورة المماثل - متناسبة مع عالم الحس في عالم الحس، كذلك عندما تواجه قوة

الخيال الصورة الحسية تبدع صورة خيالية متناسبة مع عالم الخيال في عالم الخيال وتبقى الصورة الحسية في مقامها، كما أنه عندما يواجه العقل الصورة الخيالية يبدع صورة عقلية متناسبة مع عالم العقل وتبقى الصورة الخيالية في مقامها ولها نفس العلاقة القائمة بين الوجود العيني والصورة الحسية، ونفس العلاقة بين الصورة الحسية مع الصورة الخيالية. فقوة الخيال لها علاقة مع الإدراك الحسي عين العلاقة بين الإدراك الحسي والشيء العيني. فالصورة الحسية في محلها ويبدع الخيال من هذه الصورة الحسية صورة أرقى وأسمى متناسبة مع مرتبته الوجودية وكذا العقل في مرتبة أعلى. لا أن الصورة الخيالية تزول - وهذا أمر غير ممكن - بل عين العلاقة بين الخيال مع الحس والحس مع العين هي قائمة بين العقل في مرتبة أعلى مع الصور الخيالية. فتكون معداً ليتمكن من أن يخلق في مرتبته ودرجته صورة معقولة متناسبة مع القوة العاقلة.

كانت هاتان نظريتين بالنسبة لمراحل المعرفة المختلفة، وكيف أن للصورة في البداية حالة حسية ثم تصير لها حالة خيالية ثم حالة عقلية، وكانت إحداها نظرية التجريد وهي نظرية أبي علي والخواجة، والنظرية الأخرى نظرية صدر المتألهين. إلا أنهما متفقتان في أنه على كل حال يبدأ عمل الذهن من الحواس سواء اعتبرنا الصورة العقلية هي تلك الصورة الحسية مع تجريد أم اعتبرناها مرتبة أعلى من الصورة الخيالية والتي بدورها أسمى من المرتبة الحسية. فعلى كل تقدير يبدأ عمل الذهن من الحواس فتكون هناك صورة حسية ثم خيالية ثم عقلية وبهذا النحو توجد أولى المعقولات ويقال لها المعقولات الأولية. أي أول هذه المعقولات التي ترد إلى الذهن، وهي بلا واسطة صورة عالم الخارج، بمعنى أن هذه المعقولات هي صورة عقلانية للأمور العينية فتكون لهذه الأمور العينية صورة في مرتبة الحس، وصورة في مرتبة الخيال وصورة في مرتبة العقل. فهذه يقال لها المعقولات الأولية أي صور عقلانية للأمور العينية والتي تنطبق بنحو على الأمور العينية، وبعبارة

أخرى هي كليات الأمور العينية^(١).

(١) س: وحينئذ لعل لفظ «المعقولات» ليس صحيحاً تماماً.

الأستاذ: قد عرفنا معنى المعقولات أي في مرتبة العقل فإن بحثنا في المعرفة العقلية ولا نظر لنا هنا إلى المرتبة الحسية والمرتبة الخيالية، واللذان هما ليستا إلا مرحلة مقدمة لبحث المعرفة العقلية فبحثنا في المعرفة العلمية.

س: في المعرفة العلمية أيضاً يجب أن نعتبر هذه الصور الحسية - المرتبة الأولى - معقولات.

الأستاذ: لا، لا شغل لنا بها، كانت مقدمة لوجود المعقولات.

س: أقول لعل في لفظ المعقولات الأولية ولعله يجب أن نقول بدل «المعقولات الأولية» «المدركات الأولية».

الأستاذ: إذن لم تلتفتوا. وقد ذكرنا في البداية أنه إذا كان بحثنا في المعرفة الأعم من المعرفة السطحية والمعرفة العلمية فإن العناصر الحسية والعناصر الخيالية تكون حينئذ عناصر للمعرفة فأنا أعرف مثلاً بيتي وأعرف زقاق بيتي وليس أنا أعرف فقط بل إن الحصان يعرف أيضاً زقاق بيته ويعرف محل ربطه وهذه المعرفة تسمى بالمعرفة الحسية وهذا خارج عن محل بحثنا بل بحثنا في المعرفة العلمية وهي تساوي الكلية فالكلية هي المطروحة في دنيا العلم ولذا كان بحثنا فعلاً في المعقولات.

س: وهل الكلية واردة في المعقولات الأولية؟

الأستاذ: بالطبع، المعقول هو الكلي ولا معنى لأن يكون الشيء معقولاً ومع ذلك لا يكون كلياً.

س: الذي فهمته من الدروس السابقة أنني إذا تصورت صورة في ذهني عن هذا القلم وهذا التصور لهذا الجزئي من المعقولات الأولية.

الأستاذ: لا، لا.

س: أو نقول إن ماهيته هي منها.

الأستاذ: لا، ما دمت تملك صورة عن «هذا القلم» فهذا ليس تصوراً عقلياً بل هو تصور حسي وإنما يصير تصوركم عقلياً عندما تتعلقون بالقلم لا هذا القلم بخصوصه أو ذاك القلم وحينئذ نقول له معقول.

س: أي عندما يتحقق التجريد حسب الاصطلاح؟

الأستاذ: نعم ففي هذه الحال يصل إلى مستوى الكلية والمعقول يعني الكلي.

س: أستاذ، إذا جعلتم هذا في مقابل نظرية الفلاسفة الغربيين فإن نظر أمثال لوك وأمثاله عادة إلى المعرفة الحسية والمعرفة التي يتحدثون عنها ويشكلون حولها هي المعرفة الحسية فهي التي يقولون عنها إنها غير مطابقة للواقع.

فلاسفتنا إذن، يقولون أول معقولاتنا هي المعقولات الأولية أي

= الأستاذ: لا، أبداً هم يتحدثون عن المعرفة العلمية لكنهم يعتبرون المعرفة العلمية لا تختلف عن المعرفة الحسية إلا بشيء يسير هو التجريد والتعميم، وهم لا ينكرون التجريد والتعميم ويرونهما الفرق بين المعرفتين، ويرون التجريد والتعميم نظير ما يراه الخواجة وأمثاله، ويقولون إن ليس للمقل ذلك المقام. وكل ما هو موجود فمن المحسوسات والعقل ليس إلا قوة لها بعض التصرفات القليلة في المحسوسات من تجزئة وتركيب فيها أو تجريد وتعميم لها وينظرون إلى التجريد والتعميم على أنه أمر بسيط إلا أن بحثهم هو في المعرفة العلمية أيضاً لا الحسية التي هي موجودة عند الحيوانات أيضاً كما هي عند الأطفال.

س: المسألة هي في أن الأطفال والحيوانات لا تلتفت إلى معرفتها بخلاف الإنسان الذي يعلم بمعرفته.

الأستاذ: مسألة أن الإنسان يعلم بأنه ذو معرفة مسألة أخرى المهم أن معرفة الحيوان هي معرفة أيضاً.

س: الآن أنتم تتبنون المعرفة العقلية فما هي قيمة هذه المعرفة العقلية عندما لا تكون معرفتنا الحسية مطابقة مع الواقع.

س ٢: أعتقد أن السائل يقصد أن الجماعة لا يقبلون انطباق هذه المعرفة الحسية بمعنى المعقولات الأولية مع عالم الخارج. وأرى توضيح سؤاله بمسألة الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية فهناك شيء تشعر به من الخارج فنقول هذا لون، هذا طعم، هذه رائحة وأمثال ذلك. ثم ننسب ذلك إلى عالم الخارج وهم لا يرون حتى لهذه المحسوسات وجوداً في الخارج وحتى في هذه المرحلة لا يرون الذهن مرآة لعالم الخارج بل ينسبون الكيفيات الأولية إلى عالم الخارج ويرون الذهن مبدعاً للكيفيات الثانوية.

الأستاذ: خطاب للسائل الأول: هل هذا هو قصدكم.

س: نعم فإن هذه العوارض المادية كالهواء والأشياء الموجودة في الخارج تؤثر فينا شتاً أو ألبناً في وصول المؤثرات الخارجية وبناء عليه فلن يكون الخارج في واقعيته كما يبدو لنا فمعرفتنا الحسية ليست مطابقة مع الواقع وبالتالي فالمعرفة الخيالية المتشعبة عن المعرفة الحسية لن تكون مطابقة للواقع وكذلك حال المعرفة العقلية الناتجة من المعرفة الخيالية.

الأستاذ: حسناً، هذا أمر آخر ومعناه شيء آخر وهو كلام جيد ومهم أيضاً وقد طرحنا هذه المسألة سابقاً في باب الوجود الذهني وهذه المسألة هي مسألة إنكار المعرفة كلياً وأن لا قيمة نظرية لأي معرفة وهذه المسألة مهمة جداً ومطروحة اليوم بشكل أقوى من الماضي. ولكننا فعلاً نتحدث بناء على النظريات التي تعترف بالمعرفة ولا بحث لنا مع منكريها الذين ينكرون قيمتها النظرية ويرون أن لا قيمة لها إلا من ناحية عملية فنية. وراسل أيضاً في كتاب «النظرة العلمية للكون» يشير إلى هذا المطلب ويقول: من عجائب العلم في زماننا أنه يوماً بعد يوم =

المعقولات المسبوقة بالمحسوسات . وهي المعاني الكلية التي جاء جزئها إلى الخيال من الحس وقبل الحس هي ذات وجود في الخارج يرتبط الحس بها .

٢ - المعقولات الثانية المنطقية:

النوع الثاني من المعقولات عناصر معقولة ذهنية موجودة قطعاً في ذهن كل إنسان ودخيلة في معرفة الأشياء أيضاً لكنها ليست عناصر معقولة مسبوقة بالمحسوسات ولم تؤخذ من الخارج ولا مصداق لها في الخارج بل هي ذهنية محضة ظرفها الذهن فقط لكن لا بمعنى أنها منفصلة عن المعقولات الأولية مستقلة عنها بل هي ذهنية بمعنى أنها مجموعة حالات ذهنية للمعقولات الأولية فبعد أن توجد المعقولات الأولية في الذهن تصير ذات أوصاف ذهنية

= تزداد قوة العلم الفنية وقيمتها العملية ويوماً بعد يوم تنقص قيمته من الجهة النظرية ومن حيث كاشفية العلم عن الواقع ، حتى إن هذه المسألة في رأي العلم يمكن التشكيك في وجود الدنيا . فماذا يقولون حول وجود الدنيا في الخارج؟ ماذا يقول الجالسون على كرسي فلسفتهم؟ يقولون يحتمل وجود الدنيا في الخارج . حتى إن راسل عندما تربع على كرسي الفلسفة يقول يحتمل أن يكون هناك دنيا في الخارج . فحتى هذا المقدار الذي تقولونه لا يمكن قوله فمن أين أعلم أن هناك هواء في الخارج وهل أن حواسي دلتي على الشيء كما هو عليه في الخارج أم أعطتني إياه بشكل مختلف . وأصلاً لا معلوم في رأي العلم والعلم لا يستطيع أن يثبت أن هناك هواء في الخارج والحس يدل عليه أم لا شيء أبداً أم هناك شيء وتصويره بشكل مغاير تماماً هذا بحث آخر ، بحث إنكار المعرفة وقد ذكرناه في مسألة الوجود الذهني وذكرنا رأينا فيها .

إذن تلك النظرية هي نظرية منكري المعرفة ونحن نبحت فعلاً مع القائلين بها لنرى كيف يفسرون المعرفة فالماديون مثلاً يقولون بالمعرفة لكنهم اعتبروها أمراً بسيطاً وفسروها تفسيراً عامياً ويقولون الذهن كمرآة عادية تنعكس فيها الأشياء التي تكون في مقابلها . لكن الذين دققوا في المعرفة رأوا أن هذا التفسير لا تقبله المعرفة وهنا اختار كل نظرية .

إذن بحثكم خارج عن محل الكلام وبحثنا في إمكان المعرفة بعد الفراغ عن القبول بأصل المعرفة ولذا نحن فعلاً ننقل نظريات القائلين بالمعرفة فهل عناصر المعرفة كلها عناصر محسوسة أم كلها معقولة أم نصفها محسوس ونصفها معقول . والمحسوس كيف يتحقق وكيف يتحقق المعقول .

فهذه المعقولات الثانية هي أوصاف ذهنية للمعقولات الأولية وتسمى بالمعقولات الثانية المنطقية .

ثلاثة فوارق بين المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الأولى:

فلمعقولات الثانية إذن ثلاثة أوصاف :

(١) إنها على خلاف المعقولات الأولى، لم تؤخذ من الخارج .

(٢) إنها على خلاف المعقولات الأولى لا مصداق لها في الخارج وإنما مصداقها في الذهن .

(٣) إنها ليست معقولات منفصلة ومستقلة عن المعقولات الأولى مثلما تكون المعقولات الأولى مستقلة عن بعضها البعض . فالإنسان مثلاً معقول والشجرة معقول آخر والحائط معقول ثالث . . . وهذه معقولات مستقلة عن بعضها . لا ليست المعقولات الثانية كذلك بل هي عبارة عن الحالات الذهنية للمعقولات الأولى ووجودها في الذهن فقط .

وجميع المفاهيم والمعاني التي ترد في المنطق - والمنطق هو أساس علم المعرفة بل علم معرفة المعرفة - هي من هذا النوع .

الكلية والجزئية من المعقولات الثانية المنطقية:

وأول ما يبحث في المنطق يبحث عن أن المفهوم إما كلي أو جزئي، أي هل للمفهوم الموجود في الذهن وصف قابلية الانطباق على كثيرين أم وصف عدم هذه القابلية . فهاتان حالتان ذهنيتان، فالمفهوم من حيث هو في الذهن إما أن يقبل الانطباق على كثيرين أو لا يقبل فإن قبل فهو كلي وإلا فهو جزئي . وهذه القابلية هي صفة للمفهوم في الذهن لا أنها صفة لشيء موجود في الخارج، فالإنسان يتصف بالكلية في الذهن أما الإنسان في الخارج فليست عنده هذه الصفة .

وكذا الحال في الجزئي لأن الجزئية غير التشخيص وإن كان قد يشتبه

بينهما في بعض الكلمات فيقصد من الجزئية المشخصية لكن الجزئية غير التشخيص، والتشخيص عين الخارجية، والجزئي بالاصطلاح المنطقي الذي يقابل الكلي صفة للمفهوم أي عدم قابلية الانطباق على كثيرين، لأن نسبة الكلي والجزئي نسبة الملكة والعدم فيجب أن يكون هناك مفهوم له شأنية الانطباق حتى نقول يقبل الانطباق أو لا يقبل فلا معنى لأن نقول عن شيء ليس من سنخ المفهوم ينطبق على كثيرين أو لا ينطبق. ولذا فإن الكلية والجزئية وصفان للمفاهيم في الذهن فقط، وهذا قد يعبر عنه أحياناً بقولهم: إن ظرف عروض هذه الصفة على الموصوف هو الذهن وظرف اتصاف الموصوف بهذه الصفة هو الذهن أيضاً. ومعنى أن ظرف عروض هذه الصفة للموصوف هو الذهن أن الكلية تعرض في الذهن على معروضها كالإنسان والحجر بخلاف البياض حيث يعرض على الشيء في الخارج، وبخلاف الحرارة التي تعرض على الشيء في الخارج. ومعنى أن ظرف اتصاف الموضوع بهذه الصفة هو الذهن أيضاً إن هذه الصفة تعرض الموضوع في الذهن وهذا الموضوع يتصف في الذهن بهذه الصفة فإذا لاحظنا العارض إلى المعروض فالصفة تعرض في الذهن وإذا لاحظنا المعروض بالنسبة إلى الصفة نقول هذا أيضاً متصف في الذهن بهذه الصفة^(١). فالإنسان

(١) ذكرنا الفرق بين العروض والاتصاف في بحث المعقولات الثانية. وسنذكره مرة أخرى في هذا البحث^(*).

(*) يمكن القول إن المقصود من العروض تحديد ما بإزاء العارض، فإن كان ما بإزائه في الخارج فالمعروض ظرفه الخارج، وإن كان في الذهن فظرف العروض الذهن. أما الاتصاف فقد يكون بلا عروض بهذا المعنى، فالإنسان متصف بالإمكان دون أن يكون للإمكان ما بإزاء في الخارج مع أن الإنسان متصف بالخارج بهذه الصفة، فيقال لمثله ظرف الاتصاف هو الخارج، لكن ظرف العروض هو الذهن. فكلما كان ظرف العروض هو الخارج فظرف الاتصاف هو الخارج قطعاً، لكن ليس إذا كان ظرف الاتصاف هو الخارج فظرف العروض هو الخارج، بل قد يكون ظرف العروض حيثئذ هو الذهن. (المترجم).

هو في الذهن كلي والإنسان في الخارج لا كلي ولا جزئي . وجميع المعاني هي من هذا القبيل .

الكليات الخمسة من المعقولات الثانية المنطقية وغيرها من المعاني:

ننتقل بعد تقسيم المفهوم إلى كلي وجزئي إلى الكليات الخمسة ، وأن الكلي ينقسم إلى خمسة أقسام : نوع وجنس وفصل وعرض عام وعرض خاص . فالنوعية صفة المعاني في الذهن فالإنسان في الذهن نوع ، والإنسان الخارجي ليس نوعاً ، الحيوان أيضاً في الذهن جنس والحيوان الخارجي ليس جنساً والناطق في الذهن فصل والكاتب في الذهن متصف بأنه خاصة والماشي في الذهن يتصف بأنه عرض عام . جميع هذه الصفات تعرض على المعاني في الذهن .

ثم ننتقل إلى القضايا والقضية أمر ذهني لا خارجي فمثلاً هذا الكتاب هو في الخارج أبيض مثلاً أو أسود فهل عندما نقول : هذا الكتاب أبيض فهل هذا في الخارج قضية؟ لا ، ليس في الخارج قضية هذا يصير قضية عندما استحضره في الذهن ، والقضية هي حالة تعرض على شيئين أحدهما هو الموضوع والآخر هو المحمول ونسبة بينهما في الذهن بل إن كون الشيء موضوعاً أمر ذهني والشيء في الخارج لا موضوع ولا محمول . وقوع الشيء موضوعاً في ظرف الذهن وكذا وقوع الشيء محمولاً .

ثم ننتقل إلى معانٍ أخرى في باب البرهان والقياس ، إلى مفاهيم الحجة ، البرهان ، القياس ، الصغرى ، الكبرى ، النتيجة ، وأمثال ذلك . هذه كلها صفات تتحقق في الذهن فليس في الخارج صغرى ولا كبرى بل في الذهن . فهل إذا كانت «ألف» و «ب» و «ج» موجودة في الخارج فهناك علاقة الصغرى والكبرى؟ قطعاً ليس بينها في الخارج هذه العلاقة وإنما هي علاقات تتحقق في الذهن .

دور المعقولات الثانية المنطقية في معرفة عالم الخارج:

والمسألة العجيبة هنا هي أن هذه المعاني وهذه الصفات مع كونها معاني وصفات للمعقولات الأولية التي توجد في الذهن وليس لها أي وجود في الخارج، فهي أدوات معرفة الأشياء في الخارج. هذه المعاني ذهنية لكنها سبب لمعرفة الأشياء. فليس في الخارج قضية والقضية في الذهن لكن هذه القضية الموجودة في الذهن سبب لمعرفة الشيء في الخارج. فليس في الخارج صغرى وكبرى ونتيجة بل في الذهن وهو الذي يقوم بهذا العمل لكن مع كونه عملاً ذهنياً يصير سبباً لمعرفة الخارج وتحصل لنا علاقة جديدة من الصغرى والكبرى والنتيجة، فنكشف عن عالم الخارج فنحن نعلم أولاً بعلاقة هي علاقة الحد الأوسط مع الأصغر وبالعلاقة في الكبرى هي علاقة الحد الأوسط مع الحد الأكبر، ولم نكن نعلم أكثر من ذلك، لكن مع تشكيل قياس نحصل على علاقة جديدة في الخارج هي علاقة الحد الأصغر مع الحد الأكبر^(١). فأولاً كنا قد كشفنا عن اتحاد «ألف» مع «ب»، وبشكل منفصل كشفنا عن اتحاد «ب» مع «ج» وعندما نرتب ذلك في الذهن نكشف علاقة جديدة في الخارج هي اتحاد «ألف» مع «ج». كالأمثلة التي تذكر في الرياضيات في المساواة، فزاوية «ألف» مثلاً تساوي زاوية «ب»، وزاوية «ب» تساوي زاوية «ج»، وإذا علمنا بهاتين القضيتين يتكشف لنا أصل جديد: فزاوية «ألف» تساوي «ج». فهذه الطريقة كشفنا علاقة جديدة.

(١) هذه العلاقة التي حصلناها من تشكيل القياس هي أيضاً ذهنية.

الأستاذ: لا، مقصودنا من العلاقة هنا الاتحاد بين الشئين لا النسبة ولا شغل لنا مع النسبة هنا فعندما نقول هنا علاقة بين «ألف» و «ج» «ألف» هي «ج» فهي علاقة الاتحاد واتحاد «ألف» مع «جيم» أمر خارجي.

س: فهذه العلاقة بهذا المعنى من المعقولات الأولية.

الأستاذ: نعم من المعقولات الأولية، طبعاً هي من المعاني الحرفية ولا بأس بأن بالمعقولات الأولية.

فما هو السبب؟ وكيف يمكن أن نكشف حقيقة بمساعدة هذه المعاني التي هي ذهنية محضة لا مصداق لها في الخارج ولم تؤخذ من الخارج، وتلك الحقيقة هي من المعقولات الأولية. وهنا السر الكبير في مسألة المعرفة.

العلة الأصلية في ذلك هي: أنه إذا كانت هذه المعاني، أي المعقولات الثانية المنطقية، أموراً مستقلة لا ارتباط بينها وبين المعقولات الأولى أبداً، كما يقول كانت إذ يعتبرها أموراً قبلية موجودة في الذهن مسبقاً، فلن نستطيع الاعتماد عليها لكشف عالم الخارج. فإنها لو كانت من ذاتيات الذهن، وقلنا إن هناك أشياء تأتي من الخارج وفي الذهن أشياء من ذاته تشكل أساساً قلياً، ولهذه عالمها الخاص ولتلك عالمها الخاص، ثم يختلطان، فسوف نصل إلى سد وسنبتلى كما ابتلي السيد كانت، إذ لا معنى لأن نكشف عالم الخارج بأمور بعضها من الخارج وبعضها من عالم آخر لا ارتباط له أصلاً مع عالم الخارج.

لكن العمدة هي أن هذه المعقولات الثانية، والتي تشكل لنا أدوات في المعرفة هي حالات لهذه المعقولات الأولية في الذهن، لا أنها أمور مستقلة، وهذا يعني أن هذه المعقولات عندما تأتي إلى الذهن، فإنها لا تنقلب ذواتها، وإنما اختلف نحو وجودها وجاءت إلى الذهن بوجود أوسع، هو وجود الكلبي، فالإنسان الخارجي مثلاً وجود مادي هو وجود عين ماهية الإنسان، وهذه الماهية التي تأتي إلى الذهن، هي بعينها ويكون لها وجود آخر هو الوجود الحسي، وهذا الوجود له سعة إلى حد ما، ثم هذه الماهية بعينها تأتي إلى الخيال ويحصل لها سعة أكثر ثم تذهب في العقل وتتسع أكثر فذات الماهية صارت موجودة بوجود أوسع وكليتها تعني سعة وجودها. وفي الواقع عندما نرى الإنسان في الذهن مع الكلية، فإن هذه الكلية توسع فقط من زاوية رؤيتنا الإنسان لا أن الكلية أمر مستقل إلى جانب الإنسان يضم

إليه^(١) . لا يمكن أن تحصل معرفة من شيء ليس له أي ارتباط مع الخارج، بل ذلك الشيء الذي جاء من الخارج يوجد في الذهن بوجود أوسع ودور الذهن أن يرى الماهية برؤية أوسع، فله مرحلة أعلى، مقام الذهن مقام النفس، ومقام الروح، ومقام النفس والروح أسمى من مقام المادة وكل ما هو موجود في عالم المادة موجود في مقام شامخ أوسع في عالم الروح وما ترونيه في عالم العقل لا ترون شيئاً إلى جانبه بل ترونه نفسه بشكل أوسع، فالكلية هي هنا توسع من دائرة الرؤية^(٢) .

(١) محل النقط كلام فارسي يرتبط بمثل لم أجد ما يمكن أن يفيد معناه بالعربية فقد استعمل الأستاذ الشهيد اصطلاحاً خراسانياً كما جاء في الهامش «ثن وباف» «تار وبود» وقال: أخلطهما فهذا أجعله «تار» وذلك أجعله «باف» وهذا أجعله «تار» وذلك أجعله «بود» لا يمكن أن يحصل من جعل شيء «تاروبود» مع شيء لا ارتباط له أصلاً مع الخارج، لا يمكن أن تحصل معرفة. وفي بعض المعاجم «تاروبود»: «السدى واللحمة للسنج». وعلى كل حال فإن حذف هذه الجملة لا تأثير له على المعنى وإنما يريد التشبيه. (المترجم).

(٢) س: نستطيع إذا أردنا التشبيه أن نقول إن الشيء في الخارج بالنسبة إلى مرحلة الصورة الحسية أو أن الصورة الحسية بالنسبة لمرحلة الصورة الخيالية، مثل أن يكون الشيء مغبراً كلما ترقينا إلى مراحل أعلى فإن الغبار يقل ونرى الشيء بشكل أفضل، كما أننا إذا رأينا شيئاً من بعيد فإن الغبار وكثورة الهواء يحولان بيننا وبينه وكلما كان الغبار أقل والكثورة أقل كلما رأينا ذلك الشيء أفضل فالشيء هو نفسه غاية الأمر كلما سمت مرحلته في الذهن نراه بشكل أوضح.

الأستاذ: مثال الغبار يشبه كلام الخواجة وأمثاله في نحو ظهور الكلي. وهو القول بالتجريد وأن الكلي يعني أن تجريد الشيء من شيء.

س: لا، هذا يزداد، فهو على العكس تماماً. فأننا لم أرد أن أقول كلما تعمقت معرفتنا ذهنياً أي انتقلت من الحس إلى الخيال ومن المعقولات الأولية إلى المعقولات الثانية تصير أكثر إبهاماً مثل الختم - الذي ذكره الخواجة - بل تصير حقيقته أوضح.

الأستاذ: نعم تصير أوضح. طبعاً يجب أن نقول يصير نظرنا أقوى وأوسع.

س: لكن هذا ليس غير الذي كان.

الأستاذ: لا، أبداً. إذ لا تغيير فيما أراه أبداً. ولا يُضاف إليه أي شيء خلال رؤيتنا بل إن الكلية توسع من نظرنا وسعتها أمر ذهني لا أن شيئاً أضيف هنا.

س: نستطيع القول إنه كالنور يزداد بالتدرج؟

الأستاذ: طبعاً يمكن ذلك تشبيهاً، لكن الأفضل أن يُقال هذا مثل الشيء أراه بعين لا تحمل أداة النظر فأرى الشيء بمقدار ما، ثم أضع نظارات على عيني فأرى الشيء أكبر وأوسع، ثم استخدم مثلاً الميكروسكوب فأرى الشيء بحجم غرفة مثلاً لكن هذه كلها أمثلة تقرب الإنسان إلى الأمر من جهة وتبعده من جهة أخرى، إذ ليس الذي يجري أن هذا الجزئي إذا ورد إلى الخيال يكون أكبر ثم يكبر عندما يأتي في عالم العقل، بل هذا الجزئي عندما يأتي إلى الخيال يكون له شكله الخاص وعندما يأتي إلى العقل يأتي كلية فيتصور بصورة كلية لا أن حجمه يكبر بل يأتي بصورة معنى يشمل هذا والآلاف مثله.

س: ذكرت أن عالم الخارج هو ذو درجة وجودية اسمها درجة الوجود المادي، والمعرفة العلمية ذات درجة وجودية أسمى هي درجة الوجود الذهني، وهنا يطرح سؤال ما هو مناط وحدتهما؟ فإن كانتا درجتين وجود فأي ربط بينهما فهنا عالم وهناك عالم و..

الأستاذ: من المسائل الممتازة، مسألة التطابق بين العوالم التي ترجع إلى مسألة الوجود واشتراك الوجود ووحدة الوجود وسنخية الوجود.

س: أليس هذا مخالفاً للقول باعتبارية الماهية؟ لأنكم تقولون إن الماهية نفسها الموجودة في الخارج موجودة في الذهن.

الأستاذ: لا، بل هذا يوافقه، يوافق اعتبارية الماهية وأصالة الوجود، وهذا الأمر لم يرد بهذا البيان وبهذا المستوى في كلمات أي من الفلاسفة إلا صدر المتألهين، وأصل كلامه في كلام العرفاء وأصل المطلب هو «الحضرات الخمس»، وأنها حاضرة لدى بعضها البعض متطابقة. فقد أخذ من العرفاء حضور كل عالم في العالم الآخر. فليس معنى قولنا هذا مجرد وذاك مادي - في مسألة ظهور الحس والخيال والعقل فينا - أنهما أمران متباينان جداً. بل الوجود يكون قد سار سيراً نزولياً ووصل إلى مرحلة المادية وله سير صعودي يرتقي فيه. فكما أنه عندما نزل من فوق - مهما كانت الدرجة - إلى درجة أخرى ومن هذه الدرجة إلى درجة أخرى وكل درجة تكون محيطة بالدرجة الأخرى التالية لها كذلك في مرحلة الصعود وفي أي مرتبة يكون، يكون له حكم تلك المرتبة في قوس نزوله أي يستطيع الإحاطة بما دونه. وهذا كلام راقٍ وعالٍ جداً.

س: إن شاء الله في آخر بحث المعرفة من المناسب أن يخص هذا المطلب بجلسة ليكمل هذا البحث.

الأستاذ: سنصل إلى هذا المطلب ونبحث حوله وسنصل إلى هذه المسألة في الإلهيات.

س: هذه المسألة مطروحة في الإلهيات؟

الأستاذ: طبعاً، لا بد أن تطرح إذ هي مرتبطة بالإلهيات.

س: تعبير الوحدة الماهوية هو تعبير مجازي طبعاً؟

الأستاذ: لا، لما كانت الماهية أمراً اعتبارياً يمكن أن توجد بوجودات مختلفة، بعض هذه =

الوجودات وجود أكمل وبعضها وجود أضعف، لكن الماهية نفسها هي التي توجد في هذه المرحلة بنحو من الوجود وفي تلك المرحلة بنحو من الوجود وفي مرحلة ثالثة بنحو آخر من الوجود، وكل نحو هو نحو وجود لهذه الماهية.

س: لكن ماهية الوجود الناقص هي له وماهية الوجود الكامل هي له أيضاً وعليه فلا حد. الأستاذ: اسمحو لي وسؤالكم صحيح:

وقد ذكرنا في طي هذه الدروس أن الماهية نعتبرها دائماً نحوين:

١ - بنحو أن هذا الشيء هو مصداق هذه الماهية فقط. أي مصداقها أولاً وبالذات وليس مصداقاً لأي ماهية أخرى فإذا أردنا أن نلاحظ مفهوماً للحد النهائي لكمال وجوده. فهذا المفهوم هو مثل الإنسان عندما نريد أن نأتي بمفهوم الإنسان.

٢ - إن هذا الشيء كما أنه مصداق هذه الماهية هو أيضاً مصداق ماهية مرتبتها أدنى منه فالإنسان مثلاً مصداق ماهية الجسم أيضاً.

وبيان آخر إن الذي نعرفه ونستأنس به هو أن لكل شيء ماهية خاصة به، فإذا لاحظنا شيئاً معيناً فإن الواضح أن هذا الشيء هو مصداق ماهيته. وإذا كان للشيء وجود في مرتبة أدنى من هذا فإن له ماهية خاصة به أيضاً، لكن هل هذه الماهية الخاصة بذلك الشيء ثابتة أيضاً في هذه المرتبة أم لا؟ نعم ولا، نعم بمعنى أن هذه الماهية موجودة أيضاً في تلك المرتبة مع أمر عدمي، ولا، بمعنى أن هذه الماهية غير موجودة إذا لوحظ جميع الأمور العدمية.

فهم يقولون إن الكل شيء نحوي اعتباراً: اعتبار بشرط لا، واعتبار لا بشرط، وهذا اعتبار ثابت لدى كل الأذهان فهذهنكم يعتبر مثلاً التسعين بنحوين فتارة يعتبرها بشرط لا في مقابل الواحد والتسعين، والتسعة والثمانين والمائة والتسعة والسبعين. فإذا قال أحد، ما هو عدد هذه الكتب تقول تسعون أي لا أقل ولا أكثر. لكن أحياناً تقول حيث إن العدد مائة فالتسعون موجودة فتلك التسعون التي هي لا أقل ولا أكثر غير موجودة في ضمن المائة لكن التسعين لا بشرط موجودة في ضمن المائة. أحياناً تقول عشرة لا خمسة وخمسة لا عشرة ولكن أحياناً تقول الخمسة في ضمن العشرة، فهذان اعتباران.

وفي الماهيات أيضاً اعتبارات مختلفة، وهذا المطلب تعرضنا له سابقاً مع مثال مضحك وهو أن هذا الحيوان المسمى بالحمار إن لاحظته ترى كمالات وجودية فترى أنه جسم أولاً وجسم مركب وجسم أعلى من النبات، حيوان، ذو حس، متحرك، كما أنه فاقد لمجموعة أمور فلا عقل له وهو من حيث الوعي أضعف بكثير من سائر الحيوانات. فإن قلت لهذا الحيوان حمار باعتبار جميع ما لديه وجميع ما يفقده يكون القول لإنسان أنه حمار كذباً وتوهيناً له، ولذا فإن كل إنسان ينزعج إذا قلت له حمار. لماذا ينزعج مع أن الحمار عنده حس وحركة مثل الإنسان؟ ينزعج لأن الحمار لا عقل له، وبلا وعي فيلاحظ جهة الفقدان. لكن إذا لاحظنا الجهات الثبوتية فقط فإن كل إنسان هو حمار أيضاً مع شيء زائد وهذا معنى =

وجميع المعقولات الثانية المنطقية هي من هذا القبيل، وتؤثر في نحو رؤيتنا للأشياء وتبدل نحو رؤيتنا للأمور العينية، الخارجية. فنرى الأشياء أولاً في مرحلة الحس، وفي هذه المرحلة لا نستطيع تشكيل صغرى ولا كبرى، ولا نستطيع الإتيان بتعريف ولا بجنس ولا نوع ولا فصل، وأي من هذه غير ممكن، لكن بمجرد أن نتقل إلى مرحلة العقل نستطيع حينئذ من خلال رؤية أوسع أن نراها، وتحصل لنا المعرفة بهذه النظرة الأوسع.

وبناءً عليه فالإشكال والسد الذي نلاحظه في نظرية كانت - المزج - حيث يعتبر أن الذهن يعمل بنوعين مختلفين من عناصر المعرفة، أحدهما بمنزلة المادة والآخر بمنزلة الصورة^(١)، إشكال مرتفع. فنظرية كانت تقول: إن الذهن عنده من نفسه أوليات ومفاهيم فطرية قبل أن يكون له أي تماس مع

أن ذات واجب الوجود مع أنها لا ماهية لها على الإطلاق تصدق عليها جميع الماهيات. أي يثبت لذات الواجب كل كمال وليس فيها أي جهة نقص مما هو عند الموجودات ولذا وبهذا الدليل يكون ظهور ذات الله لذاته بمنزلة ظهور جميع العالم له لأن كمال كل موجود ثابت في مرتبة وجوده فهو إنسان لكنه ليس الإنسان بشرط لا، هو أيضاً جسم ولكن ليس الجسم بشرط لا، أي ليس هو جسماً إذا لاحظنا ما يفقده الجسم، لكنه جسم إذا لاحظنا فقط ما في الجسم من كمال وجودي. والعرفاء كثيراً ما يستندون إلى هذا الموضوع ويقولون إن الحكماء قد غرقوا في مسألة التنزيه وهذا اشتباه.

وعلى هذا الأساس فالعوالم هي بنحو ما متطابقة فيما بينها، وكل مرتبة عالية مع كونها ماهية بشرط، لا يصدق عليها إلا ماهية واحدة، لكنها بنحو لا بشرط تصدق في موردها آلاف الماهيات، ويكون ظهورها ظهوراً لآلاف الماهيات. ومن هنا يقولون كل عالم له ظهور في العالم الذي فوقه. فكما أن هذا العالم وجود لنفسه كذلك هو وجود لذلك الناقص مع وجود أكمل.

ولهذا فإنه لا يمكن حل مسألة المعرفة إلا بمسألة تجرد الروح وأن النفس والبدن يصلان إلى كمال أرفع من الحد المادي ذي حس ثم إلى كمال جوهرية أرفع ذي خيال ثم إلى مرتبة جوهرية أسمى بكثير ذات عقل أي تطوي عالماً بعد عالم وبدون ذلك لا معرفة أصلاً.

(١) ذكرنا كلمة المادة والصورة وهو لم يذكرهما هنا لكنه ذكرهما في مورد آخر. والذي ذكره الأستاذ هنا هو العود إلى اصطلاح «تار» و «بود» فقال: أحدهما بمنزلة تار، والآخر بمنزلة بود. والتار هو السلك للنسيج و بود هو اللحم للنعيج، فلاحظ. (المترجم).

الخارج، ويأتي بصور حسية من الخارج ثم تختلط هذه مع تلك وتحصل المعرفة من التركيب بينهما. لا، ليس الأمر كذلك والذهن لا يأتي بمثل هذه المعرفة. فكانت انتبه إلى هذا النوع من المعاني والمعقولات الثانية عندما اعتبرها جزءاً من مقولاته، فالكلية والجزئية وأمثالهما من المقولات، لكنه تخيل أنها معانٍ فطرية توجد بالفطرة، والحال أنها ليست كذلك، بل لو لم تكن في الذهن ولم توجد المعقولات الأولى، فلا كلية ولا غير الكلية فإن معنى الكلية تعني السعة الوجودية للمعقولات الأولية، وليست الكلية إلا أن المحسوسات الأولية تأتي إلى مرحلة الخيال ثم تحصل لها سعة وجودية في مرحلة العقل، وهذه السعة هي الكلية لا غير فالكلية ترجع إلى نحو وجود المعقولات الأولية في الذهن، لا أنها معقول إلى جانب المعقولات الأولى في الذهن تصاف إليها^(١).

(١) س: عفواً أستاذ، ألا تبني هذه النظرية التي تذكرونها على القول بوجود الكلي الطبيعي وإثبات الماهية والأفلن نستطيع القول إن ماهية الشيء الخارجي هي نفسها التي تأتي إلى الذهن وتكون موجودة بوجود آخر باسم الوجود الحسي وهي نفسها التي توجد في الخيال بوجود أوسع وهي نفسها التي توجد في عالم العقل بنحو أوسع أيضاً.

الأستاذ: هذا صحيح وإذا اتبهم إلى ما ذكرت فإن مسألة الكلي الطبيعي تصير واضحة وأنه موجود في الخارج. ودائماً يقع الاشتباه ويُظن أننا عندما نقول الكلي الطبيعي موجود فهذا يعني أنه موجود بوصف الكلية. إن هذا محال والذين اشتغلوا بهذه البحوث من دون خبرة تخيلوا أن وجود الكلي الطبيعي هو أن الإنسان الكلي - مثلاً - موجود في الخارج ثم تساءلوا عن ذلك. مع أن وجود الإنسان الكلي في الخارج محال والكلية معقول ثانٍ يستحيل أن يوجد في الخارج والموجود هو الإنسان. والحقيقة هي أن الذي يُقال له كلي طبيعي - بل إن إطلاق لفظ الكلي عليه مجاز الكلي الطبيعي أو الطبيعة - هو الشيء الذي في ذاته لا كلي ولا جزئي وهذا هو الذي يُقال له الطبيعي وأحياناً الكلي الطبيعي فالبحث إذن هو في الإنسان لا الإنسان الكلي فهل الإنسان الذي هو في الذهن كلي موجود في الخارج؟ فإنا أسأل عن ذات الإنسان لا الإنسان الكلي نعم هو في الذهن كلي لكن مع غض النظر عن كليته في الذهن هل هو موجود في الخارج أم لا؟ ومن الواضح أنه موجود.

س: طبعاً لا بقيد الجزئية لأنها أيضاً أمر ذهني فالإنسان موجود في الخارج لكنه ليس جزئياً. =

فهذه إذن نوع من المعقولات اسمها المعقولات الثانية وهي تؤثر في المعرفة وتعطينا معرفة، مع أنها لم تؤخذ من الخارج وليس لها أي مصداق مع الخارج، وهي صفات المعقولات الأولية في الذهن. وتعطينا معرفة من حيث إنها توسع من دائرة نظرنا للخارج، لا أنها تزيد شيئاً على ما أخذناه من الخارج.

المعقولات الثانية الفلسفية:

وأما النوع الثالث من المعقولات فهو غير المعقولات الأولية من جهة وغير المعقولات الثانية المنطقية من جهة أخرى بل هي بين بين، وهذه الحالة - حالة بين بين - بينها حكماؤنا بالقول: إنها معانٍ يكون ظرف عروضها على الموصوفات الذهن لكن ظرف اتصاف المعروض بها الخارج. ففككوا بين العروض والاتصاف. فما هو المقصود؟.

إذا قلنا ظرف عروضها الذهن، فالمقصود أنه ليس لها في الخارج وجود مصداق مستقل عن وجود المعقولات الأولية، حتى نجد لها مصداقاً كأمر عرضي. فهي ليست أشياء موجودة في الخارج إلى جانب المعقولات الأولية، لا مستقلة ولا كحالة لها. ومعنى أن تكون موجودة بشكل مستقل أن

= الأستاذ: وكذلك نحن نقول ولا شغل لنا مع الجزئية. وهل قلنا إنه موجود في الخارج بقيد الجزئية؟ أو لا بشرط بحيث يتلام مع كل أنحاء الماهية ويوجد بأي نحو من الوجود. الإنسان موجود في الخارج، فزيد إنسان لا إن زيدا إنسان كلي ولا إن زيدا إنسان جزئي زيد إنسان، مصداق الإنسان. هذه هي مسألة الكلّي الطبيعي - وسيأتي البحث فيها - لكن الأغلب يشبهون ويتصورون أن الكلّي الطبيعي هو أمر غير الأفراد مستقل عنها ثم يتساءلون هل الكلّي الطبيعي موجود في الخارج أم لا؟ ومما ذكرنا يتضح أن وجود الكلّي الطبيعي بالمعنى الذي يقصده الحكماء أمر يديهي لأن البحث في الطبيعي فهل زيد الموجود في الخارج إنسان أم لا؟ وهل زيد هو فرد الإنسان وليس إنساناً؟ من المسلّم به أن زيدا إنسان، هل هذا الحجر حجر أم أنه فرد للحجر وليس حجراً؟ هذا لا معنى له كونه فرداً للحجر يعين أنه حجر فلا بحث إذن ولا شك في أن الكلّي الطبيعي موجود في الخارج.

تكون مثل الإنسان موجود في الخارج والحجر موجود في الخارج أيضاً، لكن مستقلاً عنه ومعنى أنها موجودة كحالة للمعقولات الأولية أن يكون للإنسان وجود في الخارج واللون أيضاً موجود في الخارج، لكن لون الإنسان هو حالة إلى جانب الإنسان ضمت إليه فليس وجود اللون عين وجود الإنسان، بل هو حالة للإنسان أو مثل القيام فليس قيام الإنسان هو عين الإنسان بل هو حالة له تعرض في الخارج عليه أو مثل الحرارة للماء فالحرارة ليست عين الماء لكنها ليست مستقلة عنه بل هي حالة تعرض له وضمت إلى شيء هو ذو الحالة .

فهذه المعاني التي نبحث حولها من هذا القبيل أي ليست موجودة بوجود مستقل مستغن عن الأشياء الأخرى ولا بصورة حالة ضمت إلى الأشياء في الخارج . فكيف هي إذن؟ .

هي موجودة في الخارج كصفة، ليس لها أي وجود إلا وجود ذات الموضوع فإن الموضوع نفسه كما أنه مصداق لماهيته كذلك هو مصداق لها ولذا نسميها بالمعاني الانتزاعية . وهي جميعها - وعلى الأقل أغلبها إن لم نقل جميعها - أشياء نحو وجودها في الخارج من قبيل وجود المعاني الحرفية تتبدل في الذهن إلى معانٍ اسمية أحياناً لكنها ليست كذلك في الخارج .

المعقولات الثانية الفلسفية من قبيل المعاني الحرفية:

نذكر مثلاً: هو ابتداء الحركة . هل لكل حركة بداية أم لا؟ هناك على الأقل بعض الحركات لها بداية . وليكن نظرنا الآن إلى هذه الحركات ، فحركات هذه الذبابة من هذا الحائط إلى تلك الجهة لها بداية . فكيف تكون حالة الابتداء للحركة وأي صفة هي؟ فهل أن جزءاً من هذه الحركة هو الذي نطلق عليه بداية الحركة؟ مثلاً هذه الحركة امتدت خلال عشر دقائق فهل بداية الحركة هي أول ثانية أو عشر الثانية أو واحد بالمائة من الثانية أو واحد من المليون من الثانية من هذه الحركة؟ لا ، فإن أي جزء من الحركة له أول

وآخر، ابتداء وانتهاء، لا يمكن أن يكون كله ابتداء. بل نقول كل حركة محدودة بحددين والحد الأول هو البداية والحد الآخر هو الانتهاء، لكن حد الحركة ليس حركة والابتداء حد الحركة وهو ليس أمراً محسوساً عينياً خارجياً بل هو معنى حرفي، مفهوم انتزاعي.

وهذا بالضبط مثل أن يكون هناك كم غير الحركة، كأن يكون هناك جسم بطول متر فهذا له طرفان أيضاً فهل أن طرفه جزء منه؟ وهل نطلق الطرف على ذرة منه فنقول هذا الطرف وعلى ذرة أخرى نقول ذلك الطرف؟ لكن طرف الجسم جزء منه، أي نهاية الجسم؟ هذه النهايات الموجودة في الكميات هل هي ذات وجودات غير وجود الكميات أضيفت إليها كما يضم اللون إلى الجسم والحرارة إلى الماء؟ أم لا، وإنما الموجود هو الكمية نفسها فتارة تكون نصف متر فينتزع من هذا النصف حداً وتارة أخرى تكون متراً فينتزع منه حداً آخر؟ وإذا بدلنا كمية نصف المتر إلى كمية متر فهل أننا أنقصنا شيئاً من نصف المتر ثم صار متراً؟ أم لا ولم ينقص شيئاً أبداً وإنما زدنا فقط؟ من المسلم أننا زدنا. فإذا كان كذلك فأين هو حد نصف المتر؟.

الجواب: إن الموجود واقعاً هو واقع نصف المتر ينتزع منه طرفان، فإذا أضيف إليه نصف آخر لم ينقص منه شيء ولم ينقص الحد وإنما أضيف إليه النصف وينتزع منه حد المتر. فهذه الحدود والنهايات أمور انتزاعية أي لها مصاديق لكن مصاديقها مصداق الماهية فما هو مصداق الماهية هو مصداقها.

وكذا العمى، فلو سئلنا هل العمى موجود أم غير موجود؟ لوجب القول بوجود وغير موجود. موجود بمعنى أن زيدا أعمى ومتصف بالعمى، إذ لو قلنا إنه غير موجود فهذا يعني أنه مبصر، والحال أنه ليس كذلك فهو إذن أعمى. لكن هذا الأعمى هل هو مثل المبصر الذي هو ذو وجود باسم البصر، فهل هو ذو أمر وجودي باسم العمى أم أنه فقدان وليس امتلاكاً لشيء؟ من المعلوم أن اتصافه به هو عين فقدان البصر، غاية الأمر، نحن نعبر

عن هذا الفقدان بالاتصاف ونقول أعمى . وإذا أردنا في الواقع أن نصفه علينا أن نقول أولاً: هو غير مبصر، أي نسلب عنه الأمر الوجودي ثم هذا لفقدان يعتبره الذهن بمنزلة اتصاف فكأن الذهن يقول: هذا متصف بفقدان البصر لكنه في الواقع ليس عنده شيء، فيصح إذن القول إن العمى غير موجود في الخارج .

وفي مثال نصف المتر، الأمر كذلك . وفي الواقع فإن نصف المتر هو الذي له هذا المقياس وغيره ليس عنده . فحد نصف المتر هو بمعنى سلب شيء، لكن بعد السلب يعتبره الذهن بمثابة ثبوت شيء، ولذا نقول: هذا ذو حد . ولكنه يساوي فقدانه لوجود آخر ويساوي أن له هذا الوجود لا غير، وهذا نعتبره نحن كأمر ثبوتي .

وهذا هو حال الابتداء والانتهاى أيضاً: فنقول مثلاً: سرت من البصرة إلى الكوفة . فحركتي ذات بداية، وإذا فكرنا بدقة نجد أن معنى ذلك أن هذه الحركة محدودة بحد هو من البصرة وهي غير موجودة قبل البصرة . فوجود هذه الحركة وجود محدود وضيق لا وجود لها خارج هذا الحد، وعدم الوجود نفترضه كوجود فنقول ابتدأت هذه الحركة من هذا الطرف . والطرف الآخر أيضاً يعني أنه لا حركة بعده، وعدم الحركة بعده يفترض كوجود للعدم^(١) .

(١) س: هذا الابتداء والانتهاى إذا اعتبرتموهما معنيين حرفيين يصيران من قبيل المحمول بالضميمة .

الأستاذ: عندما يظهر بصورة محمول يصير محمولاً بالضميمة والأمر هو نفسه .

س: لكن الأمثلة التي ذكرتموها للعدم والملكة مثل العمى هو من قبيل النفاذ الذي يذكره الفلاسفة في مسألة النقطة والسطح فمرجعها إلى أمر عديم وهذا يصير ذاتياً - الذاتي المصطلح عليه في بحث البرهان - .

الأستاذ: اعلم ذلك، لكن كلامنا هو أنه كذلك بعد اعتباره، وجميع الأعدام ترجع في نهاية الأمر إلى معانٍ حرفية - وهو مطلب موجود أيضاً في كلمات الأخند نفسه - فهي معانٍ حرفية =

وللذهن الكثير من أمثال هذه الاعتبارات إلى ما شاء الله وهذه هي المعرفة .

مفهوم الوجوب والإمكان والامتناع:

ننتقل الآن إلى معانٍ أخرى، معانٍ يتحدث عنها في الفلسفة وفي الأمور العامة، مفهوم الإمكان ومفهوم الوجوب ومفهوم الامتناع. نرى أن هذه المفاهيم هي من هذا القبيل أيضاً، فنحن نلاحظها كصفات للأشياء الخارجية وننسبها إليها فنقول مثلاً: وجود الحادثة الفلانية في الظروف والشروط المعينة ضروري. وإذا ألقى الحجر في الهواء من مكان عالٍ إلى الأرض، ولم يكن هناك مانع أو عائق فسقوط الحجر ضروري، فننسب صفة الضرورة إلى هذه الحادثة ونصف السقوط بالضروري. والضرورة من أكثر الأمور رواجاً، ومن ملوك المسائل العلمية يعبر عنها أحياناً بالحديثون بالجبر، ويقولون مثلاً: تتحكم بالعلم قوانين جبرية، أو يقول الحكماء: كل ممكن محفوظ بالضرورتين أو الامتناعين، أو يقولون: الشيء ما لم يجب لم يوجد. فأی

= تبدل إلى معانٍ اسمية. ولأبين الآن كيف ذلك.

ابتداءً يأخذ الذهن الشيء من الخارج فيرى مثلاً هذا الإنسان بلا بصر، وأول حكم يحكمه هو العدم ولا يثبت له شيئاً ويقول هذا ليس بصيراً. وفي مرتبة ثانية يعتبر هذا الرفع وسلب الشيء عن شيء أي سلب المحمول عن الموضوع، كإثبات شيء للموضوع، ويقول هذا أعمى. ذلك بصير وهذا أعمى. وكما تساعد في هذه الانتزاعات في المعرفة، وكما تساعد طريقة عمل الذهن هذه في المعرفة.

فيرى مثلاً هذا الشيء نصف متر وذلك متراً، ويلاحظ حد نصف المتر بنحو النفي وحد المتر بنحو النفي، ثم هذا النفي يلاحظه بشكل إثبات العدم، وهذا بنفسه يوجب المعرفة والأقلو أن الذهن لم يدرك الأعدام بأي نحو ولو بنحو النفي فإن المعرفة ستكون ناقصة جداً وإذا لاحظ الذهن من نصف المتر جهة الثبوتية فقط ولم يرَ جهة السلب فيه - وإنه ليس عنده أكثر من ذلك - ولم يثبت له حداً ولاحظ في المتر هذا أيضاً فلن يكون للكمية مفهوم في الذهن. فلو لم يدرك الذهن الأعدام والمعاني الحرفية، ولم ينتزع المفاهيم الانتزاعية فلن تحصل للإنسان معرفة بهذه الأشياء.

صفة هي الضرورة؟ وهل الضرورة التي يتصف بها السقوط أو أي حادثة أخرى، هي أمر إلى جانب الحادثة؟ وهل الضرورة إذا اتصف الوجود بها، شيء إلى جانب الوجود وأمر مقارن له؟ أم أن الوجود المتصف بها يتصف بها دون أن تكون هناك هذه الصفة ضميمة للموصوف؟ الصحيح هو الشق الثاني أي تنتزع صفة الضرورة من حاق ذات الوجود.

وكذلك الإمكان والصفات الأخرى مثل الامتناع، الشيئية، القوة، الفعل، الحدوث، القدم، الوحدة، الكثرة. كما سنوضح ذلك فيما بعد.

وحينئذ فإن علاقة هذا النوع من المفاهيم والمعقولات مع الخارج ستكون - قهراً - أقرب من علاقة المعقولات الثانية المنطقية مع الخارج. وسيكون تأثيرها أشد وأفضل^(١).

(١) س: لعله لا يخلو من مناسبة أن يبحث أولاً في بحث المعرفة، في تحليل المقصود من المعرفة فيكون مدخلاً للبحث لتوضح ماذا يقصد الغربيون من المعرفة فإذا اعتبروا المعرفة هي أن كل ما يحضر إلى الذهن يجب أن يكون في الخارج أمراً مادياً ملموساً، وحينئذ يقال لهم لا يمكن أن تكون هذه معرفة.

الأستاذ: لا، لا حاجة إلى هذا البحث. انظروا: إن المعرفة نفسها ذات تعريف هو تقريباً بديهي ومشارك بين جميع الأفراد وجميع المذاهب. وجميع النظريات تتعامل على أساس أن معنى المعرفة هو الاطلاع، لكن نوع المعرفة يختلف، فهناك المعرفة السطحية المشتركة بين الإنسان والحيوان، فالإنسان والحيوان يعرف كل منهما منزله والكلب يعرف صاحبه، وهناك معرفة أخرى هي المعرفة العلمية والمعرفة العلمية تساوي الكلية والقانونية وعلاقة الضرورة، إذن لا بحث ولا شك في أن تعريف المعرفة يتضمن نوع اطلاع وهو الذي يقوله الحكماء - وكأنهم يفرون منه عندما تذكرون اسمه - من أن ماهية أشياء العالم الخارجي هي بعينها توجد بوجود ذهني في الذهن، وذكرنا في مسألة الوجود الذهني أيضاً أن هذا هو تصور الإنسان عن المعرفة بحسب القطرة، غايته أنهم يستوحشون من قولنا إن معنى معرفتنا بعالم الخارج أنه يوجد في الذهن، ويتصورون أن معنى ذلك أنه يوجد بوجوده العيني في الذهن. لكن إذا ذكرنا المطلب بالعكس وقلنا: عندي جملة معارف فهل هذه الموجودات في ذهني هي تلك الموجودات في الخارج أم أن الذي في ذهني خيال محض والموجود في الخارج شيء آخر، لقليل لنا: هي تلك الموجودة في الخارج، وهذا أسهل قبولاً مع أن المسألتين واحدة فهم لا يقبلون لو طرح بذلك النحو يقبلونه بهذا النحو.

فتارة تقول: سافرت وذهبت إلى «مشهد»، ورأيت الساحة الفلانية التي لم أكن قد رأيتها والمحل الفلاني الذي لم أكن قد رأيته، ثم تقول برؤيتي هذه لمشهد فإن مشهد حاضرة في ذهني ومشهد الموجودة في ذهني هي مشهد بعينها فيتعجبون منه حينئذ، ويقولون له: كيف تكون مشهد موجودة في ذهنك؟ لكن إذا قال: ذهبت إلى مشهد، ووجدت في ذهني مجموعة معانٍ وتصورات وهو ما شاهدته، وما هو موجود في ذهني هو الأشياء نفسها الموجودة في الخارج، لا أن الموجود في مشهد مربع وأنا رأيت دائرة. وهنا لن يتعجبوا منه ولن يتساءل أحد: هل أن مشهد موجودة في ذهنك. فإذا طرحت القضية بهذا النحو، وقلت: هل أن الدائرة التي رأيتها بأبعادها - بقطر مثلاً ٦٤٠م - موجودة في ذهني أم أن الدائرة في الخارج بقطر مائة متر وجاءت إلى الذهن بقطر ٦٤٠م. من الواضح أنها نفسها. وهذا يعني أن هاهنا تطابقاً بحيث نقول هذا هو ذلك وأن الذي أدركه هو ذلك. ففي مفهوم المعرفة أخذ التطابق الماهوي بين الذهن والخارج، وهذا مرتكز في أذهان الجميع حتى الذين أنكروا التطابق. فمن يقول المادة موجودة ولا وجود للروح يملك على الأقل تصوراً عن المادة، فهل يريد بقوله المادة موجودة، أن الشيء الذي أنصوره عن المادة موجود في الخارج، أم يريد أن يقول عندي تصور باسم تصور المادة، وهناك شيء آخر في الخارج لا ربط له بهذا التصور؛ ولو اختار الشق الثاني فهذا لا يخالف أحداً.

س: نستطيع في الواقع أن نقول إن جميع هذه البحوث مبنية على افتراض مسبق لحقيقة أن المعرفة معرفة الماهية لا انتقال الأشياء من العين إلى الذهن.

الأستاذ: تلك لا يمكن أن تكون معرفة، بل هذا المعنى - وهو التطابق الماهوي بين الذهن والخارج - قد أخذ في تعريف المعرفة، وهذا ثابت في أذهان الجميع ولا يمكن للإنسان أن يعرف المعرفة بتعريف آخر، ثم يقول الخارج له نحو وجود وفي ذهني عالم آخر أسميه معرفة. هذا عدم معرفة يساوي المعرفة الموهومة، إذ لو كان في الخارج عالم بنحو ونظام ما، وفي ذهني عالم آخر بنظام آخر فإذن أنا لم أعرف ذلك، ولماذا أقول معرفة ولكنها معرفة غير مطابقة للخارج؟ بل أقول لم أعرفه وعدم المعرفة غير الجهل المركب، وإذا اعتبرنا هذا معرفة فما هو الفرق بين المعرفة وعدم المعرفة؟ فلا فرق إذا لم تكن هنا ماهوية. ولذا حتى لو فرضنا أننا لم نستطع حل الإشكال الذي ذكره أحد السائلين، من أنه بناء على رأي بعض الفلاسفة الغربيين من أنه لا يُعطى الخارج كما هو عليه ومن بداية الطريق، من المعرفة الحسية لا مطابقة مع الواقع. فهذا يعني عدم حل مسألة المعرفة وأن كلام باركلي والسوفسطائين اليونانيين والإشكالات لا زالت على حالها، فلا مجال بعد لأن نطرح نظريات القائلين بالمعرفة، ومع ذلك نقول إن معرفتنا الذهنية غير مطابقة مع الواقع، ولا مجال بعد للقول إن كلام باركلي، وأولئك اليونانيين بلا فائدة. بل نقول معرفتنا معرفة واقعية والإشكالات مع ذلك موجودة.

= والجميع، الآن، يقتربون من المطلوب حتى أكثر الناس مادية والذين ليس لماديتهم جهة إعلامية يقتربون من المطلوب، فإن برتراند راسل المادي يقترب بشكل دقيق وكامل إلى أفكار باركلي عندما يخوض في العلم فيشك في وجود العالم الخارجي، وهذا من أعجب العجائب فهذا الشخص إذا كان جالساً في بيته وسألته: غرفتك موجودة؟ فهل سيقول يحتمل؟ بالطبع لا، لكنه عندما يجلس على كرسي الفلسفة يقول في المعرفة العلمية والنظرة الكونية، يحتمل وجود العالم الخارجي. ولكن إذا كان الأمر كذلك فمع من يتحدث ولمن يكتب؟.

س: يحتمل لنا (يضحك الأستاذ).
س: لعل كلام راسل هذا فراراً عن إشكال ذكره العقليون على الحسنيين الذين جعلوا المعرفة منحصرة بطريق الحس ليس إلا، فنتعرض عليهم بأن قضية «إن المعرفة منحصرة بطريق الحس» قضية يحكم بها العقل، فيريد راسل أن يقول إن معرفتنا ليست عقلية، ويريد أن ينفي دور العقل في المعرفة وإن هذه المعرفة حصلت من الحس ولا أدري هل هي مطابقة أم لا؟. الأستاذ: هو يقول: لا يمكن من وجهة العلم وعلى أساس النظرية العلمية للكون إثبات وجود عالم خارجي ولا دخل لذلك بالفرار من إشكال.

س: إنما ذكرت أنه لا بد من بحث تحليلي في البداية حول كلمة المعرفة، لتعرف معنى المعرفة غير المطابقة والفرق بينها وبين علامة توضع على الحائط في مكان ما.
الأستاذ: طبعاً هو لا يقول ذلك. هل قرأتم كتاب راسل «النظرة العلمية للكون» فهو كتاب جيد ويستحق المطالعة.
س: لا، لم أقرأه.

الأستاذ: هو كتاب جيد، وله في أوائله بحث تحت عنوان: قيمة وحدود المعرفة العلمية لكن عندما يبحث بشكل جيد حول حدود المعرفة العلمية وقيمتها يصل إلى هذه النتيجة. وهي أن لا قيمة نظرية للمعرفة العلمية. ويقول: من العجيب أنه كلما تقدم العلم وزادت قيمته العلمية والفنية وتبرز نظريات أدق - بحيث أننا نرى اليوم النظريات الدقيقة التي يعطيها الإنسان على أساس العلم - نجد أنه في نفس الوقت أنه كلما كان كذلك كلما نقصت وضعت القيمة النظرية العلمية. ولا يمكن تفسير هذا العالم وهذه الحوادث وأن هناك عالماً أم لا على أساس النظريات العلمية.

س: ذكرت لكم مرة أنني كنت في بريطانيا فقال أحد الأصدقاء: انعقد في الجامعة مؤتمر حول القيمة الفلسفية لميكانيك كوانتمي - وهذا الميكانيك الكوانتيك من أفضل ما توصل إليه العلم الجديد، وله تأثير مهم في مسار وتحول وتقدم العلم - ثم قال: وكل الذين اشتركوا في هذا المؤتمر كانوا بأجمعهم أصحاب رأي في العلم وفي الفلسفة الغربية أيضاً وفي النهاية كان البيان الختامي للمؤتمر: إنه ليس هناك أي مبنى فلسفي معتبر لميكانيك كوانتيك، وكانوا في حيرة عارمة أن ما هي نسبة هذا الكلام الذي يقولونه - أي ذلك الشيء الذي تسعى إليه =

= الفلسفة - إلى الواقع. والحال أننا نرى من جهة هذا الميكانيك جهة العلم المتقدمة، ومن جهة أخرى الجميع في حيرة من جهة القيمة النظرية والفلسفية لهذا الميكانيك. إلى أي حد هي واقعية وحقيقية فلم يتمكنوا من القول بقيمة فلسفية لها.

الأستاذ: وهذا عجيب. وفي كتاب «النظرة العلمية للكون» بحث، وقال أمثال هذه التشويشات، وإن من خصوصيات راسل التشويش ويشير العجب السبب الذي يدعو رجلاً عالماً أن يكون مؤذياً ومشوشاً. ولا يمكن أن لا تكون حالة التشويش غير موجودة في كتاباته.

س: هذا فته.

الأستاذ: هذه خيالة سريرته وسوء ذاته.

وعلى كل حال ففي هذا الكتاب فصل تحت عنوان «العلم والدين» بحث فيه عدة بحوث من نفسه مثل أنه بناء على النظرة الدينية للكون يجب إنكار مبدأ العلية، لأنه بناء على هذه النظرة يجب على الشخص القول بالاختيار، ولازم الاختيار نفي قانون العلية، وأمثال هذا الكلام. ثم ينقل النظريات الدينية لأشخاص حول خلق العالم ومن ذلك نظرية الفيزيائي المعروف «أدينغتون» ثم يطرح المبدأ الثاني «ترموديناميك» أو الريادة. ثم يقول هذه آخر نظرية فيزيائية فإذا أردنا القبول بالنظرة العلمية للكون علينا أن نلتزم بأن العالم شيئاً فشيئاً وبشكل مستمر يتجه إلى سطح واحد وهذا يعني أن العالم يتجه نحو الفناء وهذا يجبرنا على القول بأن العالم حادث.

ثم يقول - وهنا يبدأ تشويشه - إذا أردنا الالتزام بأن للعالم بداية فيدور الأمر بين أن نقبل أحد أمرين كلاهما غير معقول فإما أن نقول إن العالم قد خلقه الله وهذا غير معقول لأنه يأتي حينئذ السؤال عن خلق الله أو أن نقول إن العالم نفسه قد وُجدَ كان عدماً وفجأة وجد. يقول عجيب هذا ومدهش لكن هل وعدت الدنيا أن لا تقوم بعمل مدهش.

س: هذا هو نفي المعرفة.

الأستاذ: لا، نفي المعرفة له محله، لكنه قال هذا الكلام الجزافي بكل صراحة.

س: أذكر أنه يقول في كتاب مسائل الفلسفة: نعتبر استحالة وجود أمر متناقض بالذات لكن من غير الواضح عدم وجود مثل هذا الشيء لأن هذا هو حكم ذهننا فقط ومن غير المعلوم عدم وجود أمر متناقض في الخارج والله لم يعدنا أن لا يقوم بعمل متناقض.

الأستاذ: (ممازحاً) وماذا لو وعد الله؟ فحتى لو وعد لعمل ولم يعمل، لأنه إذا بني على أن لا تناقض في عمله يعدنا بأن يقوم بذلك ومع ذلك يفعل ولا يفعل في آن واحد.

س: الرجل السيئ القول تصير ذاكرته ضعيفة أحياناً بقتل وأحياناً لا يفعل.

الأستاذ: لا، يعد بأن لا يأتي بالتناقض لكن يأتي بالتناقض ولا يأتي به في آن واحد فإن هذا ليس حكم الذهن.

س: صحيح.

المعرفة (٣)

نظرية الحكماء الإسلاميين في المعرفة (المعاني الاسمية والمعاني الحرفية)

- بحثنا في المعقولات الثانية الفلسفية أي المفاهيم التي يسميها الفلاسفة بالمعقولات الثانية مثل :
- مفهوم الوجوب والإمكان والامتناع وحتى مفهوم الوجود لا واقع الوجود بل ذات مفهوم الوجود.
 - ومثل مفهوم العدم ومفهوم الشئئية وحتى ذات مفهوم الماهية لا مصداق الماهية مثل الإنسان بل معنى الماهية نفسه .
 - ومثل القوة والفعل ، وحتى الحدوث والقدم بل وفي نظرة دقيقة الحركة أيضاً من هذا القبيل^(١) .

(١) طبعاً الرأي مختلف في الحركة، فذهب شيخ الإشراق إلى أن الحركة مقولة مستقلة وماهية ومن المعقولات الأولية، وهي جنس الأجناس لأنواع الحركات. وذهب بعض آخر إلى خلاف ذلك واعتبر الحركة داخلة في المقولات. لكن الرأي الصحيح والدقيق وهو رأي صدر المتألهين أن الحركة غير داخلة في أية مقولة بها هي نحو من وجود المقولات. وبناء عليه فإذا لاحظنا مفهوم الحركة بشكل دقيق فهي من المعقولات الثانية الفلسفية، وليست من المعقولات الأولية أي ليست من أي مقولة من المقولات.

وحتى ندرك بشكل جيد بحث المعقولات الثانية الفلسفية يجب أن نطرح البحث المعروف «المعنى الاسمي والمعنى الحرفي».

التطور التاريخي لبحث المعنى الاسمي والمعنى الحرفي:

وقد طرح هذا البحث في البداية الأدباء، أي بدأ من علوم اللغة ودخل إلى علم الأصول والفلسفة، وبحثه الأدباء في البداية، وعمق البحث عنه في علم الأصول وبحث بشكل أقل لدى الفلاسفة.

وهذا الأمر قد بدأ - ويحسب أسانيد كثيرة - من أمير المؤمنين عليه السلام في القصة المعروفة في ظهور علم النحو، التي وردت في كتب قديمة جداً ومعتبرة جداً، ولعل أفضل من ذكر مداركها المرحوم السيد حسن الصدر في كتاب تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، كما ذكر غيره مداركها.

والقصة هي أنه عليه السلام سمع بعض الناس يغلطون^(١) في قراءة القرآن، فدعا أبا الأسود الدؤلي وقال له: تعال أعلمك قواعد اللغة العربية وأنت فرّع عليها^(٢) ثم قال لأبي الأسود: إن الكلمات تنقسم إلى ثلاثة أنواع: اسم وفعل

(١) ففي ذلك الزمان المقارب لزمان خلافته مضى حدود عشرين سنة عن الفتوحات الإسلامية فقد استلم عليه السلام الخلافة سنة ٣٦هـ، وبدأت الفتوحات من سنة ١٢ و ١٣ أي قد مضى ٢٤ سنة من حين بدء الفتوحات وقد دخل في الإسلام الكثير من غير العرب فأقبلوا على قراءة القرآن لكن لما لم يكونوا عرباً ولم يكن تلفظهم صحيحاً ولا علم لهم بقواعد وضوابط اللغة العربية خصوصاً وأنه لم يكن العرب في ذلك الزمان يغلطون حين تلفظهم بالقرآن. نقلوا قصة أنه عليه السلام مر فرأى شخصاً يقرأ القرآن وآية سورة البراءة فقال: «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» بكسر - لام رسوله، بينما الصحيح هو رفعها والمعنى بالكسر يضاد المعنى بالرفع فيالرفع أن الرسول أيضاً بريء من المشركين بينهما يصير المعنى على الجر أن الله بريء من الرسول أيضاً.

(٢) هناك كتاب تحقيقي علمي باسم الاشتقاق للعلامة المحقق والفقير المرحوم آية الله العظمى السيد علي البهبهاني رحمته الله حول هذا الحديث وفي عدة أحاديث مختصرة عن الإمام عليه السلام وما حوته من الأسرار وقد طبع وهو كتاب جدير بالملاحظة.

وحرف ثم يعرّف كلاً منها ولا أذكر الآن العبارة بالدقة^(١). على كل حال فإن ما ذكره اللغويون في الفرق بين الاسم والفعل والحرف هو ما يذكرونه عادة بقولهم: الاسم ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن بالزمان، والفعل ما دلّ على معنى في نفسه مقترناً بالزمان، والحرف ما دلّ على معنى لا في نفسه^(٢).

فالبحت إذن بدأ من العلوم الأدبية وطبعاً هناك كلام بين الأدباء في تحقيق المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، لكن عندما دخل هذا البحث إلى علم الأصول فقد عمّق علماء علم الأصول البحث وأكثروا من التحقيق والتدقيق بحيث أنه كان عند الأصوليين في الأوائل باب باسم باب المعنى الاسمي والمعنى الحرفي^(٣).

والفلاسفة لم يعقدوا باباً مستقلاً للمعنى الاسمي والمعنى الحرفي - وليتهم فعلوا - لكن في طي كلماتهم يأتي الحديث عن ما هو المعنى الاسمي وما هو المعنى الحرفي وأن هذا من المعنى الاسمي أم المعنى الحرفي^(٤).

(١) العبارة هي: «بسم الله الرحمن الرحيم». الكلام كله ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف. الاسم ما أنبأ عن المسمّى والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى والحرف ما أوجد معنى في غيره. ونقل في بعض الكتب بنحو آخر: «الكلام كله اسم وفعل وحرف». فالاسم ما دلّ على المسمّى والفعل ما دلّ على حركة المسمّى والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل.

(٢) هذا الاصطلاح أيضاً أتى به الفلاسفة المتأخرون فقسّموا الوجود إلى «وجود في نفسه» و«وجود لا في نفسه» ثم قسّموا الوجود في نفسه إلى «وجود بنفسه» و«وجود لغيره» ثم قسّموا الوجود في نفسه لنفسه إلى «وجود بنفسه ووجود بغيره» والتقسيم الأول للوجود إلى في نفسه ولا في نفسه قد أخذ من الأدباء وبشكل غير مباشر من أمير المؤمنين عليه السلام.

(٣) سبب جعل الأصوليين باباً مستقلاً للمعنى الاسمي والمعنى الحرفي أنه قد تصادف الأصولي مسائل لا بدّ في حلها من معرفة المعنى الاسمي والمعنى الحرفي.

(٤) والظاهر أن بحث المعنى الاسمي والمعنى الحرفي طرح فقط بين العلماء الإسلاميين وإنني في رغبة شديدة لمعرفة ما إذا طرح هذا البحث في فلسفة أخرى أم لا، أقول إنني في رغبة لذلك لأنني لم أجد إلى الآن من تحدث في هذا غيرنا.

المعنى الاسمي والمعنى الحرفي والفرق بينهما:

فلنر الآن ما هو المفهوم الاسمي وما هو المفهوم الحرفي وأي فرق بينهما؟ وما معنى قولهم: الاسم ما دل على معنى في نفسه، والحرف ما دل على معنى لا في نفسه؟ أو قول الشيخ البهائي في الصمدية: الاسم مستقل في المفهومية والحرف غير مستقل في المفهومية^(١).

ويقول حكيمنا - وهو حق - إن بعض الأشياء لا استقلال لها في الوجود وواقعيتها واقعية غير مستقلة، وجودها وجود غير مستقل، أي لا يمكن أن توجد بدون الاتكاء على شيء آخر لكن ماهيتها ومفهومها الذي يأخذه الذهن منها مستقل لا يحتاج إلى شيء آخر، فالبياض محتاج في وجوده^(٢) إلى شيء آخر (الجسم) لكنه في التصور والمفهومية لا حاجة له إلى الجسم أبداً فيمكنكم أن تصوروا البياض دون حاجة لتصور الجسم. فالبياض مستقل في المفهومية وتتصور ماهيته في الذهن بشكل مستقل ويقال لهذه المعاني الاسمية.

لكن هناك أشياء أخرى لا استقلال لها لا في الوجود ولا حتى في

(١) هذا هو تعبير الشيخ البهائي في الصمدية: الاسم كلمة معناها مستقل غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة... والفعل كلمة معناها مستقل مقترن بأحدها.. والحرف كلمة معناها غير مستقل ولا مقترن بأحدها.

(٢) وهنا أيضاً نحوان من عدم الاستقلال في الوجود: أحدهما اعتماد وجود المعلول على العلة في وجوده فنحو وجوده نحو وجود القائم بالغير، لا يمكن أن يتحقق بدون قِيوم. والآخر عدم الاستقلال في الوجود لا من جهة العلة فقط بل من حيث المحل والموضوع فليس هو محتاجاً فقط إلى موجد يقوم به بل يحتاج إلى ما يحل به فنحو وجوده وجود يجب أن يكون هناك شيء موجوداً ليحل به.

وتلك الوجودات التي هي غير مستقلة الوجود من حيث الحاجة إلى العلة ومن حيث الحاجة إلى الموضوع أيضاً يطلق على وجودها أنه «وجود لغيره» ويكون وجودها «وجوداً بغيره» بطريق أولى مثل وجود الأعراض. أما الوجودات المحتاجة إلى العلة فقط ولا تحتاج إلى موضوع يُقال لها «وجود لنفسه لكن بغيره».

الماهوية والمفهومية، ولا يمكن تصورها دون تصور غيرها ودائماً تتصور في ضمن تصور شيء آخر فتصورها ضمنى لا استقلالي، وإذا تصورت بشكل مستقل يعني أنها انفصلت عن حقيقتها وتكون شيئاً آخر. وهذه هي المعاني الحرفية أو المفاهيم التي هي مجرد روابط محضة. وهذه الروابط ما دامت روابط تتصور بضميمة، وفي ضمن أشياء آخر ولا يمكن أن تتصور في الذهن بشكل مستقل وإلا خرجت عن كونها رابطاً. ولهذه الروابط والمفاهيم غير المستقلة في المفهومية دور عظيم في التفكير البشري، والتفكير البشري المرتبط بالمعاني والمفاهيم المستقلة، مرتبط بهذه المعاني والمفاهيم غير المستقلة. ولعله يمكن القول - بل يجب القول - إن الفرق بين الإنسان وغير الإنسان، ليس في تصور المفاهيم المستقلة بل في هذه المفاهيم غير المستقلة، في الروابط التي يستطيع ذهن الإنسان أن يتصورها من حيث هي روابط، لكن ذهن الطفل غير قادر في البداية على ذلك. كما أن القرائن تفيد أن أذهان الحيوانات ليست لها القدرة على تصور الروابط في حالة الرابطة. التفكير البشري مرتبط بقدرة الذهن على أن يتصور الروابط بما هي روابط وبشكل مستقل في المفهومية.

ولنذكر لذلك مثلاً، وهو المثال المعروف والذي ذكره الأدباء في البداية ثم غيرهم. وهو: سرت من البصرة إلى الكوفة، وهذا بنفسه فكرة ولو في أمر جزئي^(١). وهنا عدة مفاهيم:

١ - مفهوم «السير» وهو مادة سرت.

٢ - ومفهوم «أنا» المدلول عليه بالتاء في سرت.

(١) طبعاً لا يختلف الكلي عن الجزئي من هذه الجهة فالحال نفسه من هذه الجهة لو قلت: الحديد يتمدد تحت تأثير الحرارة.

٣ - ومفهوم الزمان الماضي في سرت إذ لو قلت أسير لكان للحال أو المستقبل .

٤ - ومفهوم «من» الدال على أن للسير بداية هي البصرة - في المثال - .

٥ - «البصرة» إذ تصورنا مفهومها .

٦ - مفهوم «إلى» لانتها السير .

٧ - مفهوم «الكوفة» وأن الكوفة هي المنتهي إليها السير . فالمفاهيم هنا سبعة وأنا بهذا التعبير وهذه الفكرة أخطر في ذهنكم واقعية ، وتنتقش في ذهنكم واقعية هي عبارة عن سير معين من شخص معين من نقطة إلى نقطة أخرى .

فلأقل الآن هذا بنحو آخر : سير - أنا - الزمان الماضي - ابتداء - البصرة - انتهاء - الكوفة - فهل تفهمون شيئاً من هذه المفاهيم المستقلة؟ أنا لا أريد هنا أن أقول سرت من البصرة فلا تشتبهوا، استحضرنا فقط هذه المفاهيم مستقلة ومنفصلة . هل تفهمون منها شيئاً؟ طبعاً عندما أقول هذا بهذا النحو فإنه سيتداعى في ذهنكم معنى «سرت من البصرة إلى الكوفة» من هذه المفاهيم المستقلة، لكن لو لم يحصل هذا التداعي وخليتم أنتم وهذه المفاهيم فلن يكون لهذه الكلمات معنى، مع أنني لم أقل، إلا مفاهيم «سرت من البصرة إلى الكوفة» لكن هذا التعبير له معنى، وذلك التعبير لا معنى له . فلماذا كان لقولي «سرت من البصرة إلى الكوفة» معنى ولم يكن لذلك معنى . لأنها مجموعة مفاهيم غير مترابطة منفصلة عن بعضها ليس هناك أي ربط بين هذه الكلمات، لكن في التعبير الأول هذه الرابطة موجودة . فما هو الرابط؟ .

هو هيئة «سرت» وكلمة «من» وكلمة «إلى» فبين السير وأنا علاقة تدل عليها هيئة «سرت» وأن السير وقع مني . و «من» دلت على ربط وعلى ابتداء السير . وفي التعبير الثاني استخدمت لفظ ابتداء بدل من فمع أن معنى من للابتداء، لكن لم يؤد لفظ الابتداء دور من ولا يستطيع ذلك . وكذلك لفظ الانتهاء لا يستطيع أن يؤدي دور إلى . وذلك لأن من تدل على معنى حرفي

والابتداء يدل على معنى اسمي . وإلى تدل على معنى حرفي والانتهاء يدل على معنى حرفي .

فكيف تكون من وإلى من المعاني الحرفية؟ .

هذا ناشيء من أن قولك «سرت من البصرة إلى الكوفة» يعني أنك أدركت الواقعة كما هي عليه وتجسمت في ذهنك بالنحو الذي هي عليه في الخارج أي حركة معينة من هذه المدينة إلى تلك المدينة قام بها شخص معين . فانطبعت هذه الحركة بالنحو التي وقعت عليه، في ذهنك . فليس الواقع أن هناك شيئاً مستقلاً «أنا» وحركة مستقلة وابتداء وانتهاء وبصرة وكوفة مستقلات . صحيح أن البصرة هي غير الكوفة، وأنا غير البصرة وغير الكوفة، وسيري هو حالة لي، لكن هذا السير من البصرة إلى الكوفة، وابتداء السير وانتهاء السير، معنيان حرفيان دلّ عليهما الحرفان «من» و «إلى» . فهذه الوجودات ليست مستقلة عن بعضها في الواقع ونفس الأمر، بل هذا السير هو وجود واحد لا كثرة فيه ذو وضع خاص، وبحسب هذا الوضع الخاص أقول عن طرفه الأول ابتداء وطرفه الآخر انتهاء، لكن ليس لابتداء السير وجود مستقل عن السير، في الواقع ونفس الأمر، وليس ابتداء السير أمراً مقارناً للسير . هل ابتداء كل شيء جزء من ذلك الشيء؟ لا، هل هو خارج عنه؟ أيضاً لا، بل هو موجود بوجود ذلك الشيء . وكذا الانتهاء .

ولذا عندما أقول : سير - أنا - ابتداء - فقد تصورت الابتداء كأمر مستقل وتصورت الحركة أيضاً كأمر مستقل دون ربط بين الحركة وابتداء الحركة ، ولذا لم تفد المعنى الذي تفيدته جملة «سرت من البصرة إلى الكوفة» . وعندما أقول : سرت من البصرة إلى الكوفة فإن الواقع على ما هو عليه قد انعكس في الذهن .

ولذا لو أردت أن أفصل معنى «من» عن السير والبصرة، وأعطيه معنى

مستقلاً فلن يكون معنى حرفياً، ولن يكون رابطاً، وبالتالي لن يكون بمقدوره أن يعكس الواقع على ما هو عليه.

إذن نصل إلى مجموعة معانٍ هي موجودة في الذهن دائماً، وبدونها لا مجال للتفكير. وهي معانٍ لا يمكن تصورهما إلا ضمن معنى آخر، وتدل هذه المعاني على أمور ليس لها استقلال وليس لها أي وجود غير وجود المعاني الملتصقة بها (المتضمنة فيها) وهذه يقال لها: المعاني الحرفية. فلدينا نوعان من المعاني: اسمية وحرفية.

بمقدور الذهن أن يأتي بمعانٍ اسمية من المعاني الحرفية:

ومما ذكرنا نفهم أمراً وهو أن الذهن قادر على إبداع معانٍ اسمية من المعاني الحرفية، وأن يبدل المعنى الحرفي إلى معنى اسمي، طبعاً تزول حينئذ خاصية الربط لكن الذهن يقوم بهذا التبديل، ففي مثال «سرت من البصرة إلى الكوفة» يأتي الابتداء إلى الذهن كمعنى حرفي، وكذا الانتهاء، لكن يستطيع ذهني أن يأتي من هذا الابتداء الحرفي بمفهوم مستقل باسم الابتداء، وبمفهوم مستقل من هذا الانتهاء، باسم الانتهاء فيقول مثلاً: الابتداء خير من الانتهاء^(١) فيصير معنى اسمياً. وهذه هي الانتزاعات إذ يبدل الذهن المعنى الحرفي إلى معنى اسمي.

(١) س: على أن يكون ذلك في الجملة. أي لو أننا تصورنا «من» لوحدها بشكل مستقل فليس لها حينئذ معنى الابتداء ولا يمكن أن ينتزع منها ذلك المعنى الاسمي.

الأستاذ: ليس هذا، وقلنا «غير مستقل في المفهومية» هذا هو معناه. فإن معنى الحرف يمكن أن يفهم في ضمن جملة لا في لفظة فهو غير مرتبط باللفظ بمعناه لأن المعنى يتصور في ضمن طرفين كالنسبة في القضية تماماً والنسبة في القضية أيضاً معنى حرفي فعندما نقول «زيد قائم» تصورنا زيداً كمعنى اسمي وكذا قائم لكن النسبة الرابطة بينهما تأتي إلى الذهن معنى حرفياً ولذا تأتي بصورة قضية لكن لو أخرجنا هذا المعنى الحرفي عن حرفيته وانتزعنا منه المعنى الاسمي وقلنا: زيد قائم ونسبة بينهما فهذا ليس قضية حينئذ.

خلاصة البحث:

نصل هنا إلى مطلين :

الأول: أن المعاني الذهنية بعضها مستقل في المفهومية وبعضها غير مستقل في المفهومية، وواقعية هذا النوع من المفاهيم أنها ربط، والربط عين عدم الاستقلال والذهن لا يستطيع أن يراها مستقلة، ودائماً يراها في ضمن معنى آخر. وتسمى المعاني المستقلة في المفهومية بالمعاني الاسمية، وغير المستقلة في المفهومية بالمعاني الحرفية.

الثاني: أن الذهن قادر على تبديل المعاني الحرفية إلى معانٍ اسمية، ففي مثل «زيد قائم» يوجد رابط بين زيد وقائم يجمعهما فيشكلان جملة، يدل مجموعها على معنى يمثل فكرة وتصير قضية. ثم من هذا المعنى الحرفي الموجود في «زيد قائم»، يأتي بمعنى اسماً نسميه «النسبة»، وحينئذ لا تكون هذه النسبة هي تلك النسبة، أي لا تستطيع أن تقوم بالربط لأنها صارت معنى اسماً، وهذا هو معنى الانتزاعات، أي ما ننتزعه، ونقول عنه: إن الذهن ينتزع معنى من معنى آخر، فهو من قبيل تبديل المعنى الحرفي إلى معنى اسمي، أي ينتزع معنى دون أن يكون لهذا المعنى الانتزاعي مصداق مستقل عن المنتزع عنه، وليس له وجود ولو كان عرضياً مقارناً لوجود المنتزع منه. ومن هذا القبيل الابتداء والانتها، فتلاحظون حركة ما تقولون لها: ابتداء وانتهاء وليس لابتداء الحركة وانتهائها وجود مستقل عن الحركة، بل الحركة ذات حدّين من كل طرف حد، لكن ليس للحد نفسه وجود. فهل للحد في الخطوط وجود؟ الحد هو انتهاء الخط، انتهاء من هذا الطرف وانتهاء من ذلك الطرف. وحيث يصح في الخط أن يقال عن كلا الطرفين، ابتداء، ويصح أن يقال عنهما، انتهاء، لم يكن فرق بين أن تسمي أياً منهما ابتداء والآخر انتهاء. لكن في الحركة حيث إنها خروج من القوة إلى الفعل فلها حد هو ابتداء وحد هو انتهاء. وليس الحد جزءاً من وجود الشيء، لأنه إن كان جزءاً لزم أن

يكون له مقدار، وبالتالي له ابتداء وانتهاء، وليس شيئاً مقارناً له، وذا وجود مستقل. بل حد الشيء موجود بوجود الشيء، وذات وجود الشيء مصداق هذا الحد أيضاً فهو مصداق نفسه بالذات ومصداق هذا الحد بالعرض.

الدور المهم للمعاني الاسمية المنتزعة من المعاني الحرفية في التفكير الفلسفي للبشر:

إذا تصورت هذه المعاني الحرفية كمعاني مستقلة تفقد خاصية الربط وترابط الأفكار، لكنها تلعب دوراً آخر مهماً في التفكير البشري. ورأينا أن خاصية المعاني الحرفية أنه بضمها إلى معنيين اسميين تشكل قضية وفكرة، ومع أن هذه الخاصية تزول بمجرد تحولها إلى معنى اسمي، إلا أن لها دوراً مهماً وأوسع في التفكير البشري وهو أنها بصيرورتها معاني اسمية تصير طرفاً في العلاقة وتحتاج إلى رابط يربط بينها وبين سائر المعاني فإذا قلنا مثلاً: «الابتداء خير من الانتهاء» فالابتداء هنا معنى اسمي وقع موضوعاً ومسنداً إليه و «خير من الانتهاء» وقع محمولاً. أو إذا قلنا: الابتداء ليس انتهاءً، فالابتداء وقع موضوعاً والانتهاء محمولاً وتشكلت قضية سالبة. وهنا يظهر دورها الأساسي فتقوم علاقة جديدة بينها وبين موضوعاتها ومحمولاتها فقد تكون موضوعات والمحمول أحد المعقولات الأولية - أي يمكن ذلك - أو بالعكس وهو الغالب فيكون أحد المعقولات الأولية موضوعها وهي محمول أو يكون أحدها موضوعاً وأحدها محمولاً. وقسم منها يشكل تفكير الإنسان الفلسفي أي قسم من هذه المعاني الاسمية المنتزعة من المعاني الحرفية. فمفهوم الوجود نفسه مفهوم اسمي منتزع من معنى حرفي ومن الواضح الدور العظيم الذي يلعبه في التفكير الفلسفي، والماهية مفهوم اسمي منتزع من معنى حرفي، ومعلوم أيضاً الدور العظيم الذي تفي به التفكير البشري وكذا مفهوم الوجود، مفهوم الإمكان، مفهوم الانتزاع، مفهوم الحدوث، مفهوم القدم كلها من هذا القبيل. لا أريد أن أقول إن جميع المعاني الاسمية المنتزعة من

المعاني الحرفية هي التي تشكل أساساً للتفكير البشري، بل أريد أن أقول، إن التي تشكل أساس التفكير الإنساني الفلسفي من هذه المعاني، فهي التي توسع معرفة الإنسان. وبحثنا في المعرفة فلنر كيف تأخذ المعاني طريقها إلى الذهن وهي المسألة التي كانت ميدان معركة بين جميع الفلاسفة.

نحو انتزاع المعقولات الثانية الفلسفية من المعاني الحرفية:

فهي مع أنها ليست ذات مصداق مستقل في الخارج لكنها في نفس الوقت أخذت من الخارج بوسائط وليست مباينة للخارج. كيف ذلك.

ابتداء تظهر هذه المعاني كمعاني حرفية وروابط بين معقولين أوليين وردا إلى الذهن مباشرة من طريق الحس فنقول مثلاً: «زيد قائم» أو مثلاً الطفل الصغير الذي فكره في حدود: هذه أمي، هذا حليب، هذا ماء^(١).

ثم في مرحلة أخرى يستطيع الذهن أن ينتزع من هذا المعنى الحرفي معنى اسماً فينتزع من هيئة «زيد قائم» والربط بينهما معنى الوجود. ومن هنا نستنتج أن الوجود ليس مفهوماً كما يتصوره «كانت» إذ يقول: إن هذا موجود في الذهن وبدون مقدمات وقبل أن يرد أي معقول أولي إليه، هذا غير ممكن. فكما أن مفهوم الوجود ليس كمفهوم البياض أخذ من الخارج مباشرة، كذلك فإن مفهوم الوجود ليس مفهوماً فطرياً للذهن. أما أنه ليس كمفهوم البياض فلأنه ليس له ظهور خاص، والذي يرد إلى الذهن من الخارج مباشرة هو الذي له ظهور خاص مقابل سائر الظهورات مثل البياض والسواد، الحرارة والبرودة، فنقول هذا بياض، وهذا سواد، هذه حرارة هذه برودة. والوجود أمر يصدق على الجميع. فمفهوم الوجود أخذ من الخارج بواسطة

(١) وهل للحيوانات هذا المقدار من التفكير - أي في الأمور الجزئية - أم لا؟ يعتقد البعض أن الحيوانات لديها هذا المستوى من التفكير أي التفكير الوهمي حسب الاصطلاح وأنها تربط بين الجزئيات لكن لا تملك مستوى التفكير العقلي.

لا بلا واسطة^(١). وبعد أن يؤخذ هذا المفهوم من الخارج يصير أساساً وركيزة لمجموعة أفكار فينال الإنسان ويصل بذلك إلى أعلى المفاهيم وأقوى الركائز للتفكير. فإن أوسع الأفكار التي نالها البشر في هذا العالم هي هذه المعاني والمفاهيم، ولذا تكون المعرفة، بعد ظهور هذه المعاني والمفاهيم، أمراً مدهشاً عجيباً وواسعاً. وهي بأجمعها طرق إلى العالم الخارجي أيضاً، فعلى خلاف رأي الماديين ليست جميع التصورات مأخوذة من الخارج مباشرة. نعم هذه بأجمعها طرق من الذهن إلى الخارج وأقنية، لها دور عظيم جداً في التفكير والمعرفة البشرية والدور الذي تقوم به هو أقوى آلاف المرات بل الملايين بل بما لا يتناهى من دور هذه المعقولات الأولية التي هي ركائزها

(١) س: في علم النفس الطفولية إن الطفل يدرك الخارج كما هو عليه، ويدرك الربط ويحصل له التصديق قبل أن يتصور الأشياء بالاستقلال، فقبل أن يكون عنده تصور مستقل عن أمه - مثلاً - وعن نفسه يصدق أن هذه أمه.

الأستاذ: إذا أراد شخص أن يلتزم بتقدم التصور زماناً على التصديق، بأن يقول إن الأشياء تُتصور عند الطفل بشكل مستقل فالطفل في البداية يأخذ الصور، صورة عن أبيه وعن أمه وعن نفسه ثم فيما بعد يتصور العلاقة بينهما وتحصل له هذه الفكرة وأن هذه أمه. فهذه مسألة لا أريد أن أقول عنها إنها صحيحة بل تقبل الخدشة والمناقشة، ومن الممكن مع قرائن علم النفس إثبات أن الأمر ليس كذلك زماناً، بل الطفل يتقبل الخارج في البداية كما هو، فيصدق بالفكرة والقضية وفي مرحلة أخرى يفكك الموضوع عن المحمول.

لكن نحن عندما نقول التصور متقدم على التصديق نقصد بذلك ما يقصده المناطقة والفلاسفة أي التقدم الرتبي لا الزماني، أي أن التصديق فرع التصور، كيف؟ إن معنى ذلك أن التصور موجود دائماً في ضمن ذلك التصديق، فنقصد ذلك التصور المحفوظ في ضمنه لأنه ما لم يكن هناك تصور لا تصديق فهذه الصور امتزجت في بعضها، وظهرت كتصديق وفي نفس الوقت هناك تصور عن الموضوع وعن المحمول وعن النسبة بينهما فهي مع كونها متمزجة التصور محفوظة. والتصور الذي يوجد بعد التصديق هو تصور، لا يواكبه التصديق، وهذا التصور يمكن أن نقول إنه يوجد بعد التصديق لكن هناك تصورات هي لازم التصديق وترافقه دائماً ومتقدمة تقدماً رتبياً عليه لا أننا نقول بضرورة تقدم التصور على التصديق زماناً. فالقول إذن باستحالة التصديق من دون تصور، قول صحيح.

س: لكن التصور من دون تصديق ممكن.

الأستاذ: نعم، ممكن.

الأولى والأصلية، أي هذه الأمور المشتركة التي تنعكس على حد سواء لدى ذهن الإنسان والحيوان.

هذه المعاني لم تؤخذ مباشرة من الخارج لكنها أخذت بوسائط من الخارج ويجب تسميتها بالمفاهيم غير المباشرة مقابل المعقولات الأولية التي يجب تسميتها بالمفاهيم المباشرة.

فالمعقولات الثانية إذن توسع من نوع من المعرفة وهذه توسع نوعاً آخر. والمعقولات الثانية المنطقية توسع المعرفة بنحو أنها تعطي نوع سعة للمفاهيم والمعقولات الأولية عندما ترد إلى الذهن، كالكلية والجزئية وأمثالهما. لكن هذه توسع معرفة الإنسان بنحو آخر وتشكل وسائل أخرى لمعرفة الإنسان.

حل مشكلة المعرفة:

وبهذا فإن مشكلة المعرفة - التي بيّناها فيما سبق - تصير محلولة.

أما إذا أردنا الالتزام بالنظرية الساذجة غير الفلسفية، نظرية الذين لم يتعمقوا في المسائل الفلسفية، والقول بأن عمل الذهن ليس إلا انعكاس صور الأشياء من الخارج ثم نغمض أعيننا فلا بحث لنا، لكن إذا أردنا أن نفتح أعيننا كما فتح الفلاسفة مثل هيوم ومن بعده وكانت بشكل خاص، فإنه لا مجال لتفسير المعرفة بهذا الكلام بل للذهن معانٍ حرفية ومفاهيم لا تحصر، ولا يمكن اعتبارها صوراً لأشياء خارجية. فهل في الخارج ما يسمى بالكلية فتأتي صورته إلى الذهن؟ وهل في الخارج موجود باسم الضرورة؟ وهل الضرورة موجودة في عرض سائر الموجودات كما هو البياض موجود حتى نقول إن ذهننا أخذ من الخارج صورة عنها؟ وهل الإمكان موجود في الخارج لنقول إن الذهن أخذ عنه من الخارج صورة؟ ليس الأمر كذلك قطعاً. فإذا لم تكن كذلك أرادوا البحث عن حل فاختر «كانت» أنها معانٍ موجودة مع الذهن بالفطرة وتحصل المعرفة من انضمام وامتزاج ما هو في الذهن من ذاته مع ما يأخذه من الخارج. واختار هيغل الذي رفع الحاجز بين الذهن

والخارج، أن جميع هذه المعاني والمفاهيم الموجودة في الذهن موجودة بعينها في الخارج فوسّع من معنى الخارج وبين مقولاته بحيث كأن الذهن عين الخارج والخارج عين الذهن. طبعاً هيغل اعتبر الذهن أصلاً فيرى أن كل ما يقوم به الذهن من عمل هو ما يقوم به الخارج، والحال أن الأمر ليس كذلك قطعاً. فللذهن طريقة عمل ومع أنه بهذه الطريقة ينال المعرفة لكن ليس عمل الذهن مطابقاً بالفعل لعمل الخارج. وليس عمل الذهن عمل الخارج، فالذهن مثلاً يشكل قياساً، والقول بأن عين هذا القياس يتشكل في الخارج كلام ضعيف جداً^(١).

لكن ما ذكرناه من البيان يحل مشكلة المعرفة دون أن نقبل بنظرية الماديين الساذجة من أن الذهن مجرد مرآة تنعكس فيها صور عالم العين التي لا مجال لتفسير المعرفة على أساسها، ودون أن نقبل نظرية كانت الذي واجه بنفسه الإشكال المهم، أن كيف يمكن أن يكون الشيء الذي لا ربط له بالخارج ملاك معرفة الخارج ودون أن نقبل نظرية هيغل، ودون الوصول إلى طريق مسدود أن كيف يمكن أن تكون كل هذه المعاني في الذهن ولا تؤثر في الخارج - كما تؤثر المعقولات الأولية - ومع ذلك يمكنها أن تكون وسيلة للمعرفة.

توضيح حول تعبير الحكماء عن المعقولات الثانية الفلسفية:

بقي هنا أمر، وهو أننا وعدنا أن نبين معنى تعبير الحكماء عن هذه المعاني بـ «ظرف عروضها الذهن وظرف اتصافها الخارج». وهذا التعبير تعبير مضطرب لكن مقصودهم واضح. وسيزداد وضوحاً بما سنقول^(٢).

(١) س: كأنه فرض العالم إنساناً واحداً.

الأستاذ: تقريباً، رأى العالم شيئاً واحداً ذا وجهين، لكنه في الأغلب رأى العالم إنساناً لا أنه رأى الإنسان عالماً والماديون بالعكس يرون الإنسان عالماً.

(٢) وقد ذكروا هذا البيان في بعض الموارد فالمصنف السبزواري في حاشية الأسفار إذ ذكر هذا بعينه في بعض الموارد.

وقد ذكرنا أن هذه المعاني هي معانٍ اسمية منتزعة من المعاني الحرفية، ولذا تكون مستقلة في المفهومية. فإذا قيل: ظرف عروضها الذهن، فمعنى ذلك أن لها في الذهن وجوداً محمولياً، وجوداً في نفسه لأنها في الذهن مستقلة، وإذا قيل ظرف الاتصاف هو الخارج فمعنى ذلك أنها في الخارج ليس لها أي استقلال وواقعيتها واقع الربط بل حتى لو تصورناها في الذهن كما هي عليه في الخارج فهي غير مستقلة، لكن يمكن إعطاؤها الاستقلال في الذهن بتبديلها إلى معانٍ اسمية لكن من غير الممكن في الخارج أن توجد بشكل مستقل.

إذن معنى ظرف عروضها الذهن أن ظرف استقلالها الذهن ولها في الذهن وجوداً محمولياً أو حسب الاصطلاح وجوداً في نفسه. ومعنى ظرف اتصافها الخارج أن الخارج ظرف وجودها لا في نفسه، ظرف حقيقتها غير المستقلة، ظرف وجودها الرابط. فهذا هو مقصود الحكماء^(١).

(١) س: لماذا اختاروا لفظ العروض والاتصاف.

الأستاذ: هذان اصطلاحان وردا في كلامهم ولا أعرف من هو أول من وضعهما وليس اصطلاحين قديمين فهما لم يكونا قطعاً في زمان ابن سينا كما أنه من المسلم به وجودهما في زمان صدر المتألهين فقد ظهرا في المرحلة التي تفصل بين زمان أبي علي و زمان الملا صدرا وحدهما وإنما وجدا في أيام شيراز أي عندما كانت الفلسفة متمركزة في شيراز أي ابتداء من الخواجة نصير الدين أو وجدا من زمان العلامة الحلي و زمان الكاتبي والمير سيد شريف عصر امتد من المير سيد شريف إلى جلال الدين الدواني والمير صدر الدين الدشتكي وغيث الدين الدشتكي وغيرهم ولم أتوصل إلى الآن إلى الواضع.

حتى إنه لم يكن حتى زمان الخواجة قد طرح التفكير بين المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية. لم يطرح بالتأكيد حتى زمان ابن سينا، والتفكير غير واضح في زمان الخواجة فإنه أحياناً جعل الشيئية والإمكان من المعقولات الثانية واعترض عليه الآخرون فجاء المتأخرون وفصلوا بين المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية - ولعل هذا التفكير نشأ من هذا الاعتراض الذي أورد على الخواجة - وذكروا أن مقصود الخواجة من المعقولات هو المعقولات الثانية الفلسفية وهذا يدل على أن المسألة لم تطرح بهذه الصراحة حتى زمان الخواجة.

المعرفة (٤)

تحليل التصديقات وكيفية وجودها في الذهن

وإن كان بحث المعرفة قد انتهى، لكن ها هنا مسألة من الحيف أن لا نطرحها فنطرحها ليكتمل بحث المعرفة. وهي مسألة ترتبط بالتصديقات فإن المعرفة تارة تطرح في التصورات وأخرى في التصديقات وما تقدم كان في التصورات والآن نبحث عن المعرفة في التصديقات.

وكان البحث في التصورات أن تصوراتنا في الذهن ليست على نحو واحد. وقد عرفنا أن بعضها هو صورة الأشياء مباشرة من الخارج وبعضها هو حالات هذه الأشياء في الذهن وبعضها هو معانٍ انتزاعية بمعنى أن الذهن ينتزعها من الروابط الموجودة في الخارج ثم يتصورها كمعنى مستقل. ولجميع هذه المعاني، المعقولات الأولية والثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية، دور في المعرفة الإنسانية.

فالمعقولات الأولى، هي ركائز الذهن الأولى بدونها لا تصل النوبة إلى النوعين الآخرين.

وأما المعقولات الثانية المنطقية، فمرتبطة بحالات الذهن فالمعاني التي تأتي من الخارج إلى الذهن تحصل لها هذه الحالات مثل الكلية والنوعية والجنسية وأمثال ذلك. وهي - كما رأينا - سبب توسعة معنى

المعقولات الأولية، فالمعقولات الأولية تُرى أولاً بشكل جزئي والجزئي ما دام جزئياً لا يعطي معرفة وإنما يعطي المعرفة المشتركة بين الحيوانات والأطفال. لكن هذه المعاني الجزئية عندما ترد إلى الذهن تكون هي نفسها مع حالة الكلية والعمومية ولذا يراها الذهن بنظرة أوسع، تماماً مثل الشيء الذي تضعه تحت الميكروسكوب فيكبرها - طبعاً هذا تشبيه لأن الأمر ليس كذلك في الواقع - فهذه المعاني لها دور أيضاً ودور عظيم في المعرفة.

وأما المجموعة الثالثة، وهي المعاني الانتزاعية فهي تفتح لنا باباً آخر فهي تعطينا مجموعة مفاهيم تعتبر ركائز التفكير الفلسفي. والمعقولات الأولية هي مفاهيم تستفيد منها العلوم لكن هذه المعقولات الثانية (الفلسفية) الانتزاعية هي معانٍ ومفاهيم تستفيد منها الفلسفة. وجميع المعاني الفلسفية هي من هذا القبيل مثل العلية والمعلولية، الوحدة والكثرة، الوجود والإمكان، التناهي واللاتناهي، القوة والفعل.

هذا كله في التصورات. وهناك بحث يتعلق بالتصديقات لا بد من البحث فيه. فكيف تظهر للذهن هذه الأحكام والتصديقات.

تحليل نظرية الماديين حول المعارف التصديقية:

إن الاشتباه نفسه الذي وقع فيه الماديون في التصورات، إذ تخيلوا أن جميع التصورات الذهنية عبارة عن صور مباشرة للأشياء الخارجية، وأنها بأجمعها معقولات أولية، وقبوا فيه في التصديقات فتخلوا أن جميع الأحكام والتصديقات هي من هذا القبيل أيضاً وأننا نواجه في الخارج رابطة عينية يحكم الذهن على أساسها والحال أن الأمر ليس كذلك بل المسألة هنا أدق وأعمق بكثير من هذه الكلمات.

يقول الماديون عادة - ومن هنا نبدأ بحثنا - إن المعرفة العلمية عبارة عن تتبع للجزئيات وإبداء فرضية - ترد إلى ذهن الإنسان لتفسير هذه الجزئيات - ثم اختيار

وتجربة وعمل حتى نصل في المرحلة الرابعة إلى استخراج قانون^(١) كلي .

والذين اعتبروا المعرفة عبارة عن طي هذه المراحل الأربع يرون المعرفة أمراً بسيطاً فيه رابطة متبادلة بين الذهن والخارج، يتوجه الإنسان أولاً نحو الجزئيات فيتبناها - وهذه مرحلة التتبع - وهي مرحلة مرتبطة بالخارج ثم تصل النوبة إلى الذهن الذي يأتي بنظرية وفرضية تحت تأثير الخارج - وهذه مرحلة الافتراض - ثم يتوجه مرة أخرى نحو الخارج ويقول بالاختيار ليرى هل هذه الفرضية صحيحة في مقام التطبيق والتجربة أم لا - وهذه هي مرحلة الاختبار - فطريقة العمل هي أولاً في الخارج ثم الذهن ثم الخارج حتى نصل إلى مرحلة الإثبات والتحقق فنصوغ قانوناً كلياً - وهي المرحلة الرابعة - .

أولاً يجب التدقيق هنا، فإن للذهن هنا عمليين والتفسير مشكل إلى حد ما، ويجب البحث في الذهن نفسه ومعرفة الذهن وكيف يعمل لنرى على أي أساس يقوم بعمله . وهذان العملان هما الافتراض والتقنين .

نحو ظهور النظرية أو الافتراض:

ذكرنا أن الذهن أولاً يتجه إلى تتبع الجزئيات أي الاستقراء فيلاحظ مورداً، موردين، عشرة موارد، مائة مورد أو أكثر أو أقل ثم تظهر فرضية للذهن . وهذه الفرضية هي غير الاستقراء بل تفسير من الذهن - تفسير احتمالي - للجزئيات المستقراً . وهذه المرحلة هي تلك المشاهدة السطحية الثابتة للحيوان أيضاً إذ يمكن للحيوان أن يكون عنده هذا المستوى من المعرفة وكذا الطفل، لكن عندما تدخل المسألة مرحلة الافتراض يتبدل الحال .

نذكر لذلك أمثلة سياسية واجتماعية :

(١) حيث كان البحث في المعرفة ومعرفة الكليات، فالمعرفة التي هي عندنا عن العالم معارف كلية والمعارف الجزئية هي معرفة سطحية .

فلاحظ مثلاً عمل قدرة سياسية واجتماعية كالدولة مثلاً، وافرضوا أن شخصاً سياسياً يلاحظ كل ما أقدمت عليه أمريكا أو الاتحاد السوفياتي في آسيا وإفريقيا وغيرهما من الأماكن، فيرى أنها قامت بالعمل الفلاني هنا وبذلك العمل هناك وغيرهما من الأعمال، ثم يفتش عن التفسير السياسي لها ليرى من أي تفكير تنشأ؟ إن هذا التفسير هو غير تلك المشاهدة والمشاهدات بل هو توضيح لها وفلسفتها.

فمن أين تأتي هذه النظرية للذهن؟ هذا بنفسه أمر مستقل بعد أن لم تكن عين الاستقراء. طبعاً لو لم يكن هذا التتبع لم يكن ليأتي هذا التفسير لكنه مع ذلك ليس عينها^(١). فهذا أمر يستحق الدراسة لأنه أمر يعطي الذهن جانباً غير عادي، ولذا فإن إبداء النظرية - الذي كان يسميه القدماء بالحدس - يسمي اليوم بالإلهام فيقال إن العالم يلهم نظرية لأن الإلهام نفسه لا يمكن تفسيره^(٢). بل يأتي فجأة وبغته، لا عن طريق ترتيب صغرى وكبرى، بل يلهم في ذهن الإنسان وينكشف له المطلوب. وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كِشْكُوفٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْيَصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^(٣) نرى الوقادة التي لها هذا الاستعداد بحيث إنها تبرق من دون أي مساعدة من الخارج وتعلم ودراسة ومشاهدة.

(١) س: لكن مع ذلك يريد أن يعطي التعميم.

الأستاذ: نعم بالتأكيد لكن هذا المطلوب ليس هو عين تلك المشاهدات بل تفسير كلي يريد إعطاء تفسير عام على هذه الأصعدة.

(٢) ولذا فإن الشيخ وأمثاله يعتبرون الحدس نوعاً من الإلهام ونوعاً من الذي كان يلقي إلى الأنبياء ﷺ لكن ما يلقي إليهم ﷺ مرتبة قوية من الإلهام ولا يمكن فيها الخطأ وهذه مرتبة ضعيفة من الإلهام يمكن فيها الخطأ، لكن على كل حال فإنها من سنخ واحد.

(٣) سورة النور الآية ٣٥.

دور الإلهامات في ما ينكشف للبشر:

وهذا له دور عظيم جداً في تقدم العلوم، أي هذه الفرضيات والإلهامات التي لا يمكن تفسير كيف تأتي فجأة للذهن، ولذا فإن جماعة يركزون كثيراً على دور الإلهامات في ما اكتشفه البشر في العالم، وأن كل تلك التحقيقات والتحليلات اللاحقة والإثباتات والبراهين كانت بعد أن ألهم الذهن، فقد أبرق أولاً ثم يتحركون ليروا كيف هذا وإن لم يبرق لكننا عاجزين عن التحليل وإقامة البرهان.

ويعتقد القدماء وأيضاً الكسيس كارل بأن الاكتشافات المهمة التي نالها البشر كانت في ظل ضوء الإلهام. فعندما اكتشف الإنسان النار اكتشفها في ظل شعاع ما. وجميعها كانت على شاكلة لمعة في الذهن بل جميع العلوم وبداية جميع العلوم هي نوع إلهامات. وعندما يقول مولوي: «هذه النجوم والطب وحي الأنبياء» لا يقصد من الوحي المعنى الاصطلاحي بل يقصد أنها انطلقت من نوع وحي.

وعلى كل حال فمسألة الافتراض والإلهام مسألة ملفتة للنظر تماماً: كيف تحصل للبشر؟ أليس هذا دليلاً على أن البشر يهتدون من الخارج؟ وأن إنارة من الخارج تضيء فجأة تريد أن تضع الإنسان في طريقه الصحيح^(١)؟.

(١) س: لكن لماذا لا تنقدح أذهان العوام في كشف العلم؟.

الأستاذ: طبعاً لن يحصل هذا الإشراق في الأذهان العادية كما لا يوحى لجميع الناس ونحن لم نقل ينقدح عند كل الناس.

س: إن وجود سابقة علمية وتشابه الأمور التي علمت بها سابقاً مع التبعات اللاحقة أوجدت هذه النظرية في الذهن.

الأستاذ: فليكن، وهو كذلك بالتأكيد، كلامكم مقبول فإن الاشتغال العلمي السابق للذهن هيأه لذلك وهذا لا ينافي ما ذكرناه ونحن فعلاً نريد أن نقول إن الافتراض نوع من الإلهام لا يقبل التفسير، وذلك التفسير الابتدائي لا يقبل التفسير.

تعميم النظرية:

بعد مرحلة الافتراض نصل إلى مرحلة الاختبار فنختبر النظرية ونجربها - ونحن نصرّ دائماً على أن التجربة غير الاستقراء - ومن الطبيعي أن ما يمكن تجربته محدود لأن الإنسان لا يتمكن من اختبار اللامحدود. فيختبر الإنسان الفرضية ويجربها في بعض الموارد فإذا لم تعط نتيجة فلا شيء ويكون هذا دليلاً على أن هذه الفرضية مجرد وهم. أما إذا أعطت نتيجة فنجري اختباراً آخر مع تغيير الخصوصيات ثم نجربها مرة ثالثة في مصداق ثالث. كما لو ادعى شخص أنني اكتشفت دواء السرطان، فنأخذ الدواء ونجربه على مريض، فإن لم يعط نتيجة فهو إذن ليس دواء، وإن أنتح فنحتمل أن ذلك اتفريقي، ولعل هذا المريض قد تحسن حاله بسبب آخر تخيل أن السبب هو هذا الدواء أو لعل هذا المريض قد أثر فيه الدواء لكونه في حالة خاصة وبالتالي لا مجال للتعميم، فنجرب الدواء على مريض آخر ليس له تلك الحالة الخاصة فإذا أنتج نقول: لعل ذلك لسبب آخر فنجرب الدواء على مريض ثالث وهكذا نجري مجموعة اختبارات في ظل ظروف مختلفة وأوضاع متغيرة. هنا نقول ليس في شفاء المريض بهذا الدواء أي صدفة وأي سبب آخر. وبالتالي وعمم، فتصير النظرية كلية، لكن هذا الكلي لا يمكن تجربته على كل الأفراد بل يمكن في عدد محدود منها واحد، اثنان، عشرة، مائة وبعد أن يتكرر الاختبار إلى مائة مورد مثلاً نصل إلى حكم يشمل ما لا يتناهى من الأفراد.

يظن الشخص مثلاً أن الماء مركب من غازين - ونفترض أن هذا لم يكتشفه أحد بعد - فيجعل هذه النظرية في مرحلة الاختبار ويجرب عدة حالات فيرى أن الأمر هو كذلك، فيحكم حكماً كلياً أن الماء مركب من غازين، لكل منهما خاصية معينة ويتركبان بنحو خاص وينفكان عن بعضهما بطريقة معينة. وهو لم يجرب أكثر من مائة حالة مثلاً، فلماذا يحكم على

جميع مياه العالم بهذا الحكم؟ ولو سألناه: هل هذا هو حكم الماء الذي كان موجوداً قبل ملايين السنين؟ يقول نعم. ولو سألناه: هل هذا هو حكم الماء بعد ملايين السنين؟ سيقول نعم.

هذا التعميم هو مثل التفسير عمل غير عادي يقوم به الذهن، والذهن يمد ساقه خارج دائرة عمله فمع أنه عمل في دائرة محدودة لكنه يعمم ويقول: كل ماء هو كذلك.

رأي أبي علي ابن سينا والخواجة:

يرى المناطقة مثل أبي علي والخواجة أن هذا التعميم ناشئ من قياس مخفي يؤلفه الذهن يستحيل من دونه أن يحلق الذهن في دائرة أوسع. والقياس الخفي هو الذي يعطي الذهن هذه القدرة.

وهذا القياس هو: بعد أن أجريت التجربة في حالات متعددة وزال احتمال أن يكون لأي أمر مقارن دخالة في ذلك كأن يحتمل التأثير في الإنسان الأبيض لا الأسود فيجرب على الأسود فيرى النتيجة واحدة ثم يحتمل عدم التأثير في الإنسان الأصغر فيجرب عليه والنتيجة واحدة، ويحتمل التأثير في الرجل فقط لا المرأة فيجرب على المرأة والرجل والنتيجة واحدة، ويحتمل التأثير في العجوز لا الشاب فيجرب أيضاً على الشاب والنتيجة واحدة، ويحتمل التأثير على فئة دمه «O» لا من فئة دمه «A» فيجرب على الـ «O» والـ «A» والنتيجة واحدة، وبعد نفي كل الاحتمالات يبقى الدواء والمرض فيدور الأمر بين أن نقول: إن هذا المرض من حيث هو مرض وهذا الدواء من حيث هو دواء يعمل مرة كذا ومرة بنحو آخر، أو نقول: العلة الواحدة في الظروف الواحدة لها أثر واحد. إذن هذا الدواء من حيث هو دائماً^(١) يعمل بنحو واحد.

(١) هذا متوقف على أن نكون قد أحصينا كل الاحتمالات بحيث لا يمكن وجود احتمال آخر وهذا من أصعب المراحل في القضية المشار إليها في المتن (المترجم).

فإن قلنا بالأول وأن هذا الدواء من حيث هو دواء يعمل تارة بنحو - في المرض من حيث هو مرض - وتارة أخرى بنحو آخر دون أن يكون هناك أي اختلاف بل عمله جزافي، فهذا الدواء من حيث هو يؤثر في المرض، من حيث هو تارة بنحو وأخرى بنحو آخر، أي يعمل بشكل متضاد، فهذا يعني القول بما يقول عنه العقل أنه محال. إن العقل يقول: يستحيل أن يكون عمل العلة الواحدة في حالات متشابهة بشكل مختلف. لكن هذا الذي يقوله العقل ليس أمراً تجريبياً إذ لو كان كذلك لوجب أن يُجرب أولاً ثم يعمم، وإذا أردنا التعميم يجب التعميم بهذه القضية فيلزم الدور. إن هذا المطلوب يقبله الذهن بدون تجربة وهو أمر أولي بديهي له.

فما يتخيله الماديون من أننا إذا قلنا: إن العلم والقانون العلمي عبارة عن تتبع، ثم نظرية، ثم تجربة، ثم تقنين فأصالة المادة ثابتة ولا شيء آخر، اشتباه منهم وليس الأمر كذلك. على أن المادي من هذا الأمر هو مرحلتان منه ومرحلتان لا يمكن تفسيرهما على أساس الفكر المادي وهما الافتراض والتعميم^(١).

(١) س: يمكن الإشكال في كلا الموردين مرحلة الافتراض ومرحلة التعميم. وهذا ما يقومون به عادة. فيقولون نحن لا نوافق على بدهاة وأولية «أن يعمم الذهن» لدى العقل وإنما نحن نرى في البداية النار تحرق ورأينا ذلك عدة مرات إذن يجب أن تكون محرقة.

الأستاذ: لماذا قلتم: إذن يجب أن تكون النار محرقة.

س: لأننا جربنا ذلك عدة مرات.

الأستاذ: أدري أننا جربنا ذلك عدة مرات لكن كيف؟ وعلى أي أساس يقول الذهن أن النار أي نار وأينما كانت محرقة، وعلى أي ملاك؟ والتمثيل لا يكفي، فلو قلنا: زيد إنسان سيء وعمرو إنسان سيء وفلان سيء وفلان إنسان سيء فهل هذا يكفي لأن نقول إن أحمد أيضاً - دون أن نرى السوء منه أو خلافه - إنسان سيء؟ وهذا هو التمثيل المعروف، يمكن أن يعطيك ظناً لكنه لا يستطيع أن يعطيك قاعدة ضرورية وأن هذا الشخص هو حتماً إنسان سيء ولا يمكن غير ذلك. والحال أنكم يجب أن تتوصلوا في تجربتكم إلى مبدأ ضروري يسمح لكم بالقول: يستحيل أن يكون غير ذلك.

س: نقول هذه هي القاعدة.

الأستاذ: أي قاعدة؟ والتداعي الذهني للإنسان بأن يرى حالة وحالتين وثلاثاً ثم يعتاد شيئاً فشيئاً ويحصل له تداع، وهذا صحيح وهذا مطلب صحيح في مورده، لكن تداعي مائة ألف مرة فلن نستطيع في المرة المائة ألف والواحدة أن نقول يجب أن يكون كذلك. ومن أين لنا أن نقول ذلك؟ لعله ليس كذلك، تماماً مثل الأسد والخط فلو كررت ألف مرة وأتى أسد مثلاً فهذا يعني أن ذهنكم صار مستعداً لأن يقول في المرة الألف والواحدة إن الذي سيأتي أسد حتماً لكن لو قيل لك هل تقطع بذلك وتقول إنه لا بد أن يكون ذلك ويستحيل خلافه ولا يأتي أسد؟ نقول لا، يمكن في المرة الألف والواحدة أن يأتي خط.

لكن ليس الأمر هناك أننا نقول جربنا بعض مياه الدنيا، إذ من أين لنا أن نعلم أن ذلك الماء هو مثله لنقول لا يمكن أن لا يكون إلا كذلك فهنا إذن الضرورة هي الحاكمة وأن الماء لا يمكن أن يكون على نحوين بل الماء ذو طبيعة ونحو قد توصلنا إلى أثر طبيعة الماء واكتشفنا أن طبيعة الماء لها هذا الدور وحيث أن هذه الطبيعة هنا أيضاً فهذا الماء إذن له ذلك الأثر وتلك الخاصية.

س: ألا يمكن أن يكون هناك ماء آخر مع خاصية أخرى؟ فلو قيل لنا إن العلم اكتشف أنه في قمة ماء كلما أعطي حرارة يصير أكثر برودة، فماذا نقول حينئذ؟ وماذا نقول إذا أخبرنا عن هذه العجائب العلمية؟

الأستاذ: كلا، إذا أنت قمت بالتجربة وتوصلت إلى طبيعة الماء وأثرها تقول إن ذلك هو حتماً ليس ماء بل هو مخلوط مثلاً أو له وضع ما. فيستحيل أن يقول الذهن: لا فرق بين هذا الماء وذلك الماء ومع ذلك الأثر مختلف بل يحكم الذهن هنا فوراً بأن ذلك ليس ماء طبعاً لا أريد أن أقول إن الإنسان بمقدوره أن يقوم بتجربة كاملة في كل الموارد بل إن أغلب التجارب ضعيفة وهذا أقبه لكن مهما كانت قوة التجربة فإن قوتها باعتبار أننا نكتشف طبيعة الشيء.

س: أحياناً يعترفون أننا لا نستطيع أن نطمئن أبداً إلى عدم وجود أمر مقارن.

الأستاذ: هذا نزاع في الصغرى لا في الكبرى. لكن لو قلنا لهم: إذا حصل لنا اطمئنان بعدم وجود أمر مقارن وأنه لا وجود له واقعاً فماذا سيقولون؟ هل ينكرون؟ صحيح أننا لا نستطيع أن ننفي وجود أمر مقارن لكن لو لم يكن هناك أمر مقارن واقعاً فهل أن الطبيعة تعمل بنحو واحد أم بأنحاء مختلفة؟ هنا سيترفون أنها تعمل بنحو واحد وإذا ثبت في مورد آخر خلاف ذلك فإن تجربتنا تكون ناقصة لا أن الطبيعة تغير أثرها. وبناءً على هذا الرأي فإن الذهن يشكل قياساً مخفياً وهذا لا إشكال فيه وإنما الإشكال في التجربة، وإلا فإن القياس يقول: أنت اكتشفت أن هذا الأثر أثر لطبيعة هذا الشيء لا أثر لشيء آخر وبالتالي لا يمكن أن يكون بنحوين مختلفين. وهذا لا خلل فيه والخلل إنما هو من جهة أن التجربة كاملة أو ناقصة. س: وما هو تعريفنا للطبيعة؟

الأستاذ: الطبيعة هي كل واقعية ذات أثر. فهل هنا واقعية ذات أثر أم لا؟ هذه الواقعية ذات =

هذا الأثر الخاص هي طبيعة الشيء.

س: كيف حددت هذه الواقعية؟ فإننا لا ندرى مسبقاً إلى أين هذه الواقعية.

الأستاذ: بمجرد أن نلاحظ هذه الواقعية وأنها واقعية غير واقعية الهواء وغير واقعية النار وغيرها مع عدم التردد لنا في ذلك فهذا يعني أننا توصلنا إلى هذه الواقعية مهما كان اسمها وحيثما تكون هذه الواقعية فإن لها هذا الأثر أيضاً وقد جهدت وأبعدت الأمور المقارنة ففهمت أنه ليس لأي أمر مقارن الدخالة في ذلك الأثر.

س: ما هو الباعث لأن تقولوا في مثال الأسد والخط إنه لو أتى أسد ألف مرة ولا تقطع بذلك في المرة الألف والواحدة، والحال أن هذه ظاهرة حسية لكن فيما نحن فيه نصل إلى قطع؟.

الأستاذ: هناك لم نستطع الجزم لأنه استقراء ولا يستطيع الإنسان أن يتوصل في الاستقراء إلى يقين وإن استقرأ مائة ألف حالة وغايته الظن. لأن الاستقراء مجرد رؤية سطحية مجرد أن الإنسان يرى ذلك. وهنا مثال نذكره دائماً وهو لو أنكم فرضتم أنفسكم في مدينة واستقرأتم أهلها واحداً واحداً نسأل أحدهم ما هي لغتكم فيقول مثلاً الإنكليزية نسأل غيره يقول أيضاً الإنكليزية وآخر يقول مثله، ولنفرض أنك سألت جميع أهلها ما عدا عشرة وكان جواب من سألت واحداً فهل نستطيع الجزم أن العشرة الباقية لغتهم هي الإنكليزية؟ والحال أنه يمكن أن لا تكون لغتهم الإنكليزية أو تحتمل أن يكون الشخص الأخير شخصاً لغته مختلفة فلو سألت الجميع ولم يبق إلا شخص واحد لاحتملت فيه ذلك. لأنك عندما تبعت المائة ألف شخص - مثلاً - فلم تتوصل إلا إلى لغتهم هي الإنكليزية لكن اللغة ليست أمراً تابعاً لطبيعة الإنسان من حيث هو إنسان أو طبيعة الساكن في هذه المدينة.

س: وهذا لازمه أن نكون قد عرفنا الطبيعة مسبقاً؟.

الأستاذ: لا، فأنت عندما تستقرئ هؤلاء الناس ترى أن هذا الإنسان تعلم اللغة الإنكليزية واكتسبها فهناك مجموعة علل خارجة عن وجود الإنسان لها الدخالة في تعلم اللغة الإنكليزية فاللغة أمر مرتبط بأن يكون الإنسان في محيط فيه هذه اللغة أو في محيط يحتاج فيه إلى هذه اللغة دون أن تكون إنسانية الإنسان هي التي تقتضي ذلك أو دون أن يقتضي ذلك كون الشخص من هذه المدينة بل هذا أمر تقتضيه علل أخرى.

س: لكن نحن نعلم ذلك من أول الأمر فإلى أي شيء نسعى؟.

الأستاذ: نريد الاستقراء لا غير، نريد الاستقصاء، ولا يمكنكم في أمثال هذه الموارد إقامة التجربة، إنما تكون التجربة عندما يمكنكم أن تختبروا ذلك في المختبر. ومورد التجربة أمر له ارتباط بواقعيته مثل أن تجزئوا دمه مثلاً فإذا أخذتم هذا الشخص إلى المختبر وتكلم الإنكليزية يتضح حينئذ أن تكلم الإنكليزية مرتبط بدمه وطبيعته وواقعيته لكن هذا لا هو مرتبط بدمه ولا بطبيعته وواقعيته بل بمجموعة علل وعوامل خارجة عن وجود ذلك الشيء =

ولا يمكنكم تفكيكه عنها ولذا لن تستطيعوا التوصل إلى نتيجة؟.

س: ألا يبتني هذا على فرض علمنا السابق بالأشياء المرتبطة بطبيعة الشيء وواقعيته والأشياء المكتسبة؟.

الأستاذ: لا، هذا يرتبط بمدى قدرتنا على فصل الشيء عن العوامل الخارجية متى نستطيع ذلك ومتى لا نستطيع ولذا لا محيص لنا عن الإحصاء.

س: يعني التجربة مختصة بدائرة الماهيات؟.

الأستاذ: نعم، بالتأكيد ترتبط بواقعيات الشيء، فالمادة بما هي مادة يجب فصلها عن العوامل الخارجية فإذا استطعنا ذلك وقمنا باختبار على هذه المادة - مثل أن نختبر الحديد لنرى هل يتمدد تحت تأثير الحرارة أم لا يتمدد - فهذا يشكل لنا «تجربة» وإلا فهو استقراء، ولكن لا يمكن في أمثال هذه الموارد فصل الشيء عن العوامل الخارجية فمن أين أعلم أن هذا أمر مرتبط بحادثة ماضية مرّ بها هذا الشخص. فليس الأمر أنه كما يتنفس الحيوان بحكم طبيعته فالشخص بمقتضى طبيعته يتكلم الإنكليزية، هذا مرتبط بعلّة في الماضي ولا أستطيع أن أحقق لأرى ما هي.

س: على هذا الأساس يصير قطن الكثير من قراءات علم الاجتماع مثوراً.

الأستاذ: وهو كذلك. لأن جميع قراءات علم الاجتماع تدخل في باب الاستقصاء دون التجربة اللهم إلا بعض مسائله - مثل تلك المسائل التي يراد إيجادها من جديد مثل أن يراد تطبيق نظام في مورد خاص وتجربته - والسبب في ذلك هو ما ذكرنا.

س: وهذا هو ما يقولونه من أن عمل علوم الاجتماع هو دائماً التعليل بعد الوقوع.

الأستاذ: (مبتسماً) نعم، نعم.

س: ألا يمكن لشخص أن يقول - بالنسبة لمرحلة الافتراض - إن هذه النظرية تجربنا إلى القول بالعلم الإجمالي.

الأستاذ: ماذا يعني العلم الإجمالي.

س: أي نعلم إجمالاً بالحال قبل التجربة والاختبار.

الأستاذ: الإجمال ليس إلا نظريتنا التي نبدؤها. لكنها نظرية مشكوكة نريد أن نعثر على نظرية صحيحة فنحن «نعتقد» بمعنى أننا نحتمل وأنها نفترض وقد يكون الاحتمال قوياً لكن لم يصل إلى مرحلة اليقين ومرحلة العمل.

س: إن كان الأمر كذلك، يصير معنى ذلك أن هذه النظرية هي حاصل معلوماتنا السابقة، فالمسألة نابعة واقعاً من كون النظرية مرتبطة بالكيمياء إن كان المشكل من مسائل الكيمياء وبالفيزياء إن ارتبطت به.

الأستاذ: لا، أنت تقول «هي حاصل» لكن كيف تكون حاصللاً لها. لو قلت لها ارتباطا لكنت أوافقك لكن هذا غير أن تكون حصيلة مباشرة لها. والعالم الذي عنده معلومات على صعيد ما لا علاقة لذلك بأن تبدو له نظرية في مجال آخر.

فالقياس لا يستند إلى التجربة بل التجربة تعتمد على القياس، طبعاً ليس المقصود أن القياس لا يعتمد أبداً على التجربة، بل المقصود أن كل تجربة تعتمد على القياس، لكن القياس يمكن أن تكون مقدماته مأخوذة من التجربة ويمكن أن لا تكون مأخوذة منه. ولذا فإن الأصل هو القياس لا التجربة والإنسان بمعونة القياس يعمم التجربة لا العكس.

فاتضح أن الذهن في أثر التجارب يعمم الموارد الجزئية وهذا التعميم هو سير صعودي وحركة عمودية للذهن من الجزئي إلى الكلي.

الاستنباط أو الحركة النزولية للذهن:

وإضافة إلى أن الذهن قادر على إبداء نظرية ثم إعطاء تعميم، فإن فعالية الذهن في تصديقاته لا تنحصر بذلك الذي ذكرناه وليست معارف الإنسان محدودة بهذا الحد بأن يأتي بنظرية - مهما كانت - ثم يعمم - بالنحو الذي ذكرناه - بل للذهن عمل آخر يمكن تسميته بالاستنباط - وهو اصطلاح موجود عند راسل أيضاً - كما يمكن تسميته، بحركة عميقة (نزولية) للذهن. كيف ذلك؟

عندما نستقرئ معارفنا بشكل واضح نرى أنها، رغم ما نتخيله في البداية إذ نعتبر الكثير من الأشياء معقولات أولية، لا اعتقادنا أنها تأتي إلى الذهن بلا واسطة، مجموعة أمور استنباطية استنبطناها من أمور وردت إلى الذهن.

س: ولماذا يرى الجميع ويقول هذا بخصوصه؟ فهذه مسألة أيضاً.
الأستاذ: نعم.

س: إذن يجب القول بصحة نظرية أفلاطون.
الأستاذ: ليست هذه نظرية أفلاطون، مهما شتمت أن تسموها فسموها، والذي أريد قوله إن هذا الافتراض ليس حصيلة التبصير ولا حصيلة المعلومات السابقة وليس شيئاً ناتجاً من تداعي المعاني، وعلى كل حال هو انقداح وإضاءة بعد أن يكون الذهن مهياً لذلك.
س: مثل تفاحة نيوتن.

الأستاذ: نعم، وكل الكلام هو من هذا القبيل.

نذكر لذلك أمثلة :

المثال الأول :

لو سئلنا هل كان الملا صدرا موجوداً أم لا؟ نقول: بالتأكيد كان موجوداً، وليس هناك شك في وجوده، وهل هناك شك في وجود رجل قبل ثلاثة أو أربعة قرون حكيم فيلسوف عارف هذا هو اسمه وبقيت كتبه؟ فكما لا نشك في وجود أمر حاضر عيني في زماننا وكما لا نشك في وجودنا، كذلك لا نشك في أن شخصاً بهذه الأوصاف كان موجوداً في ذلك الزمان .

لكن لو سئلنا هل أن وجود الملا صدرا أمر محسوس لكم؟ نقول: لا . ليس محسوساً . فإذا كان غير محسوس فمن أين علمتم أنه كان موجوداً؟ نقول: سمعنا خبره من الناس وقرأنا كتبه، وحسب اصطلاح طلبة العلوم نقول: ثبت لنا بالتواتر، وهل الأمر غير ذلك!؟ ومعنى أن وجوده ثبت بالتواتر، أنه لو أخبرنا شخص عن شخص عن شخص إلى أن يصل السند إلى شخص من ذلك الزمان يخبرنا بوجوده لاحتملنا الخطأ والكذب . ولو وصل إلينا خبر وجوده بسندين نحتمل أيضاً الكذب والخطأ وكذا لو وصل خبره بثلاثة أسانيد وأربعة وخمسة، لكن لو وصل إلينا خبر وجود هذا الشخص في سلسلة طبقات تصل كل طبقة إلى مائة سند فلن نحتمل الخطأ والكذب ولا يمكن أن يتوافقوا بأجمعهم على الكذب وأن يتفقوا عليه هذا غير ممكن القبول للذهن .

إن وجود الملا صدرا لنا مثل وجود مدينة طوكيو لنا فهي بعيدة عنا، ولو سئلنا هل هي موجودة الآن أم لا؟ لقلنا: كما لا نشك في وجود طهران كذلك لا نشك في وجود طوكيو . فكيف تيقنا بوجود طوكيو؟ وهل إلا لأن الناس قالوا؟ وهل إلا لأننا سمعنا من الناس به؟ فذاك يقول ذهبت إلى طوكيو، ولعله يكذب . إن احتمال الكذب موجود في كلام كل إنسان، وهل يمكن منعه من أن يكذب . فإن قلت: قالت الإذاعات: إن هذه المدينة موجودة،

قلنا: لكن الإذاعات دائماً تكذب. إن قلت: التلفزيونات دلت عليها، قلنا: لكن لعلها مدينة أخرى قال التلفزيون إنها طوكيو. لكن مع ذلك ليس عند الإنسان أي شك في أن طوكيو موجودة لأنه يرى عدم إمكان أن يكذب الجميع.

فوجود طوكيو لنا أمر استنباطي وكذا وجود الملا صدرا استنبط من علامات وأدلة قطعية.

المثال الثاني^(١):

وأصعب من ذلك، وجود الشمس. هل الشمس أمر محسوس لنا تأتي إلى الذهن مباشرة من الخارج، وهل هي - حسب تعبيرنا - محسوس أولي^(٢)، أم أنها أمر استنباطي؟ الشمس أيضاً أمر استنباطي لنا. لأننا إذا دققنا نرى أن اطلاعنا على الشمس عبارة عن ذلك الشكل الذي تراه أعيننا ونشعر به بأعيننا فنقول: رأيناها، ومعنى نراها أن لها صورة في أعيننا. نقول: لمسنا الشيء يعني لمسنا حرارتها. فهل لنا تماس عيني مع الشمس الموجودة والبعيدة عنا آلاف الكيلومترات؟ لا، ليس لنا أي تماس عيني مباشر مع ذلك الوجود العيني الذي لا نشك به. الشمس لنا مثل الملا صدرا لنا بفارق أن الملا صدرا بعيد عتاً زماناً والشمس بعيدة مكاناً. فقد علمنا بوجوده من خلال الأدلة والعلامات وتيقنا به، كذلك تيقنا بوجودها من خلال العلامات والأدلة.

هذه أمثلة جزئية وهي مفيدة لتفهم المطلب. لنتقل إلى أمثلة كلية.

المثال الثالث:

المادة نفسها. نحن نعتقد في البداية أن المادة من معقولاتنا الأولية، وقد

(١) هذا المثال من راسل.

(٢) ذكرنا «المحسوس الأولي» دون «المعقول الأولي» لأن الشمس جزئية.

علمنا بها من الخارج مباشرة لكن لو حللنا علمنا، لرأينا أن أياً من هذه المعارف ليست معرفة مباشرة من المادة. نحن نرى لون المادة ولون المادة ليس ذاتها، ونرى حجم المادة وهو ليس عين المادة، إذ يمكن أن يكون حجمها أكبر أو أقل، نلمس حرارتها وحرارة المادة ليست عين المادة، أو نلمس برودتها وبرودتها ليست عينها، نلمس نعومتها أو خشونتها وهاتان غير المادة، نشم رائحتها ورائحتها ليست عين المادة، بل هذه جميعها علامات المادة.

لقد كان هيوم دقيقاً جداً عندما قال: لماذا عليّ أن افترض وجود جوهر مادي؟ فعندما أعتمد على حسي أرى وجود مجموعة عوارض، لكن لا علم لي بوجود جوهر باسم المادة تمركزت فيه هذه العوارض وكانت حالات له. إن هذا الكلام صحيح جداً بناء على منطقته، لكن نحن لا نشك في وجود ذلك أي أن وجود المادة أمر نستنبطه. ومعنى ذلك أننا نتيقن من مجموعة هذه العلامات بوجود شيء لا يمكن أبداً أن ندرکه من الخارج مباشرة بل الدال عليه هذه الأمور.

فهذه المسألة إذن هي غير مسألة التعميم بل الذهن ينفذ في عمق الأشياء، وتحصل للذهن معرفة بعمق الأشياء والحال أنها معرفة لم تصل إليه بالحس وإنما أعطى الحس العلامات والآيات الدالة عليه، فمحسوسنا كالسهم يشير إلى وجود شيء داخلي.

الحركة العميقة للذهن في معرفة الأشياء:

ولذا، فإن أحد الأعمال التي يقوم بها الذهن، النفوذ في الباطن. فبمقدور الذهن النفوذ من ظاهر الأشياء إلى باطنها وحسب تعبير كانت من «فنومن» إلى «نومن» والظاهر هو هذه المحسوسات والباطن هو الذي لا يدرك بالحس. والحس لا يستطيع أن ينفذ إلى باطن الأشياء، وحسب قول جلال الدين الدواني، الحس يقول فقط: بياض. فما دمت في مرحلة الحس

فالبياض والأبيض شيء واحد، هو العقل الذي يقول لي ومن خلال نفوذه في باطن الأشياء: البياض شيء تحته أبيض والبياض صفة له .

إذن بمقدورنا في معارفنا التصديقية أن ننفذ نفوذاً، فتكون لنا حركة غير الحركة الصعودية من الجزئي إلى الكلي التي تعود من الكلي إلى الجزئيات مرة أخرى بعد حركة أفقية في توسعة الكلي وتطبيق ذلك على الخارج، حركة نفوذية في باطن الأشياء ينال الذهن بها في مرحلة التصديقات حقائق فلسفية غير محسوسة وبعبارة أخرى حقائق معقولة . وعليه فتوقف كانت في فلسفة ما وراء الطبيعة في غير محله أبداً .

إن الذهن قادر على الوصول إلى معقولات وراء الحس وإن كثيراً من الأمور المادية هي من هذه المجموعة أي توصل الذهن إلى ذلك الأمر المادي من خلال غوصه حتى إن الحركة والزمان هما من هذا القبيل . فإن الحركة بالشكل الذي تكون عليه أمر محسوس - حسب قول الملا صدرا - بمعونة العقل أو معقول بمعونة الحس، وإننا نشتهه إذا اعتبرنا الحركة محسوسة صرفاً . والحركة كما نتصورها يتدخل فيها معنى عقلي وليس هو تعريف الحركة ما نحس به وبعبارة أخرى، إن التعريف الذي نقدمه عن الحركة ليس تعريفاً للشق الحسي من الحركة فقط - وهذا أمر يجب بحثه في محله - .

ومن النماذج على هذا النحو من حركة الذهن المعروفة اليوم في عالم العلم، الشعور الباطني الذي كشف عنه فرويد . فما هو هذا الشعور الباطني .

الشعور الباطني:

لدينا شعور ظاهري وهذا معلوم للجميع وهو الذي نحس به جميعنا، وهو ما أشعر به من إدراكاتي وميولي وإحساساتي ولذاتي وغرائزي، وهو عالمي الذي أشعر به بالوجدان . وهذا الشعور الظاهر ليس هو الذي أراد فرويد التحدث عنه، فهو مقبول للجميع وإنما يقول بوجود شعور آخر ماهيته

ماهية الشعور لكن لا يدرك المرء وجوده في الشعور الظاهر ولا يشعر به بالوجدان لكنه موجود. من أين علم بوجوده؟ من القرائن والآثار والعلامات، وقد صدق وكلامه صحيح. فإن هذه الآثار هي حسب تعبير القرآن، آيات تدل على أن هناك عالماً لا نشعر به مغفول عنه، ولكنه نوع روح ونوع شعور موجود، عالم مغفول عنه أوسع وأكبر من العالم غير المغفول عنه، وما نسبة غير المغفول عنه إلى المغفول عنه إلا كجبل من ثلج غرق في محيط برز مقدار مئته فقط بحيث لو أردنا التقسيم لكان هذا جزءاً وذاك تسعة أجزاء بل لعل هذا جزء وذاك تسعة وتسعون جزءاً. وكانوا في القديم إذا أرادوا وصف رجل قصير القامة شيطاناً يقولون: إن عشرة أضعافه في الأرض. واليوم يجب أن يقال: إن عشرة أضعاف كل شخص مهما كان مقداره مخفية.

فمن أين كشف العلم عن هذا؟ من خلال الغوص في الباطن وهذا لا يرى بالعين. فهل أن فرويد جاء بالشعور الباطني وعرضه في المختبر وقال: انظروا هذا هو الشعور الباطني؟ لا، لكنه كشفه.

ومن هذا القبيل الغيب والشهادة، فالشهادة آية للغيب أي أن تلك النسبة بين شهادة الإنسان وغيب الإنسان، هي نفسها بين عالم الشهادة وعالم الغيب.

هذا إذن بحث آخر أوسع جداً في الذهن والمعرفة ويقبل أيضاً التوسعة بشكل أكثر.

انتهى

فهرست

الموضوع.....	الصفحة.....
المواد الثلاث وأقسام الوجود.....	٥.....
اصطلاح المادة والجهة.....	٥.....
بحث المواد الثلاث منطقي أو فلسفي.....	٧.....
أقسام الوجود.....	٨.....
وجود في نفسه، وجود لا في نفسه.....	٨.....
وجود لنفسه ووجود لغيره.....	١٤.....
وجود بنفسه ووجود بغيره.....	١٥.....
مناقشة بيان المصنف.....	١٦.....
إشكال آخر.....	١٨.....
حل إشكال.....	٢٠.....
الجهات الثلاث وبدايتها.....	٢٤.....
توضيح.....	٢٤.....
ملاك الحاجة وعدم الحاجة إلى التعريف.....	٢٦.....
المقدمة الأولى.....	٢٦.....

٢٧	المقدمة الثانية
٢٨	المقدمة الثالثة
٢٨	الضرورة والإمكان والامتناع مفاهيم بديهية
٣٠	اعتبارية المواد الثلاث
٣٢	الأقوال في نحو وجود المواد الثلاث
٣٣	أدلة القائلين بالوجود العيني
٣٤	رد أدلة القائلين بعينية المواد الثلاث
٣٧	أدلة القائلين بعدم عينية المواد الثلاث
٣٧	الدليل الأول
٣٨	البرهان الثاني
٤٠	أقسام كل واحدة من المواد الثلاث (١)
٤٠	وجوب بالذات
٤١	الامتناع بالذات
٤٢	الإمكان بالذات
٤٢	الوجوب بالغير
٤٣	الامتناع بالغير
٤٤	الإمكان بالغير
٤٥	الوجوب بالقياس
١	المطلب الأول: «إن كل حادثة في هذا العالم واجبة الوجود بالغير
٤٨	ولها مع سلسلة عللها علاقة الضرورة»

٤٩	٢ - المطلب الثاني : «بين كل حادثة وحادثة علاقة الضرورة»
٤٩	بين المتضامين كل بالنسبة للآخر وجوب بالقياس
٥٠	الامتناع بالقياس
٥١	الإمكان بالقياس
٥٣	أقسام كل واحدة من المواد الثلاث (٢)
٥٣	المطلب الأول
	المطلب الثاني : هل القول بالقضايا الاتفاقية منافٍ للعلاقة الوجوبية بين
٥٧	موجودات العالم؟
٥٩	تقرير الإشكال وجوابه
٦٤	المباحث المرتبطة بالإمكان (١)
٦٤	البحث الأول والثاني والثالث
٦٥	البحث الثالث: معاني الإمكان
٦٥	الفرق بين المشترك اللفظي والمشارك المعنوي
٦٨	اصطلاح التضاد
٧٢	رجوع إلى أصل البحث
٧٢	ما هي معاني الإمكان
٧٢	الإمكان العام
٧٣	الإمكان الخاص
٧٣	الإمكان الأخص
٧٤	إيراد

- ٧٥ الجواب
- ٧٦ الضرورة بشرط المحمول
- ٧٨ الإمكان الاستقبالي
- ٨٠ لا فرق بين المستقبل والحاضر والماضي إلا من جهة العلم
- ٨٥ المباحث المتعلقة بالإمكان (٢)
- ٨٥ البحث الرابع: الإمكان لازم الماهية
- ٨٥ الإمكان أمر اعتباري
- ٨٨ أهمية المسائل المرتبطة بالمعرفة
- ٨٩ لماذا هو لازم الماهية وليس لازم الوجود؟
- ٩٠ البحث الخامس: احتياج الممكن إلى المؤثر والعلة بديهي أولي
- ٩٣ الشبهات الواردة على حاجة الممكن إلى العلة
- ٩٥ المباحث المرتبطة بالإمكان (٣)
- ٩٥ ما هو ملاك الاحتياج إلى العلة؟
- ٩٥ النظرية الأولى: نفس الموجودة هي ملاك الاحتياج إلى العلة
- ٩٦ النظرية الثانية: الحدوث هو ملاك الاحتياج إلى العلة
- ٩٦ النظرية الثالثة: الإمكان هو مناط الاحتياج إلى العلة
- ٩٧ لماذا يحتاج الممكن إلى علة؟
- ٩٨ شبهة الفخر الرازي حول احتياج الممكن إلى علة
- ١٠٠ جواب شبهة الفخر الرازي في الجعل أو العلية
- ١٠١ تحليل مسألة العلية

- المباحث المرتبطة بالإمكان (٣) ١٠٦.....
- البحث السادس : كما يحتاج الممكن إلى العلة حدوثاً يحتاج إليها بقاء .. ١٠٦..
- الشبهة في مسألة احتياج الممكن إلى العلة بقاءً وجوابها ١٠٨.....
- البحث السابع : الإمكان مناط الاحتياج إلى العلة ١٠٩.....
- نظرية المتكلمين ١١١.....
- نظرية الحكماء ١١٢.....
- رأي أدق : ملاك احتياج المعلول إلى العلة الإمكان الفقري ١١٦.....
- الإمكان الفقري ١١٦.....
- غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري ١٢٠.....
- التفكيك بين العلية والضرورة محال ١٢٣.....
- رأي بعض المتكلمين في أن علاقة العلية هي علاقة الأولوية ١٢٤.....
- ردّ نظرية الأولوية الغيرية ١٢٦.....
- الضرورة بشرط المحمول ١٣٠.....
- كلّ ممكن هو بين ضرورتين ١٣٠.....
- الإمكان الاستعدادي (١) ١٣٢.....
- السير التاريخي لبحث الإمكان الاستعدادي ١٣٢.....
- ١ - الإمكان الاستعدادي غير الاستعداد ١٣٤.....
- ٢ - قد يسمّى الإمكان الاستعدادي بالإمكان الوقوعي ١٣٧.....
- ٣ - الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي ١٣٨.....
- هل هناك جهة اشتراك أم بينهما محض افتراق؟ ١٤٢.....

- ١٤٣..... أصالة الوجود تحل مشكلة الإمكان الاستعدادي
- الفرق بين الإمكان الذاتي والاستعدادي يرجع إلى إبهام وتعين الماهية
- ١٤٤..... والوجود
- ١٤٦..... بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي اشتراك معنوي
- ١٤٨..... الإمكان الاستعدادي (٢)
- ١٤٨..... نظرية الأستاذ في الإمكان الاستعدادي
- ١٤٩.. واجب الوجود من سنخ الوجود وممتنع الوجود من سنخ العدم
- ١٤٩..... هل الإمكان يأتي من الماهية؟
- ١٥٠..... المجازات العرفية والمجازات العقلية
- ١٥١..... إطلاق الموجود على الماهية من أدق المجازات العقلية
- ١٥٢..... نسبة الإمكان إلى الماهية مجاز
- ١٥٣..... حلّ مسألة الإمكان الاستعدادي
- ١٥٤..... بيان آخر لنحو اتصاف الماهية والوجود بأحكام الوجود
- ١٥٦..... يمكن نسبة أحكام الوجود إلى الماهية بحيثية تقييدية
- ١٥٧..... معنى الإمكان الذاتي في الماهية
- ١٥٧..... الفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي
- ١٦٠..... نظرية المعرفة: النظريات المختلفة في المعرفة
- ١٦٠..... النظرية الأولى: نظرية لوك وجميع الماديين
- ١٦١..... النظرية الثانية: نظرية هيوم
- ١٦١..... النظرية الثالثة: نظرية كانت

- ١٦٢..... نقد النظرية الثالثة
- ١٦٣..... النظرية الرابعة: نظرية هيغل
- ١٦٤..... نقد النظرية الرابعة
- ١٦٤..... نقد نظرية الماديين: النظرية الأولى
- ١٦٨..... النظرية الخامسة: نظرية الفلاسفة الإسلاميين
- ١٧٣..... المعرفة (٢): نظرية الحكماء الإسلاميين في مسألة المعرفة
- ١٧٣..... ١ - المعقولات الأولى
- ١٧٤..... مراحل الإدراك أو المعرفة
- ١٧٤..... نظرية صدر المتألهين في مراحل الإدراك
- ١٧٨..... ٢ - المعقولات الثانية المنطقية
- ١٧٩..... ثلاثة فوارق بين المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الأولى
- ١٧٩..... الكلية والجزئية من المعقولات الثانية المنطقية
- ١٨١..... الكليات الخمسة من المعقولات الثانية المنطقية وغيرها من المعاني
- ١٨٢..... دور المعقولات الثانية المنطقية في معرفة عالم الخارج
- ١٨٩..... المعقولات الثانية الفلسفية
- ١٩٠..... المعقولات الثانية الفلسفية من قبيل المعاني الحرفية
- ١٩٣..... مفهوم الوجود والإمكان والامتناع
- المعرفة (٣): نظرية الحكماء الإسلاميين في المعرفة (المعاني الاسمية
- ١٩٨..... والمعاني الحرفية)
- ١٩٩..... التطور التاريخي لبحث المعنى الاسمي والمعنى الحرفي

- ٢٠١..... المعنى الاسمي والمعنى الحرفي والفرق بينهما
- ٢٠٥..... بمقدور الذهن أن يأتي بمعانٍ اسمية من المعاني الحرفية
- ٢٠٦..... خلاصة البحث
- الدور المهم للمعاني الاسمية المنتزعة من المعاني الحرفية في التفكير
- ٢٠٧..... الفلسفي للبشر
- ٢٠٨..... نحو انتزاع المعقولات الثانية الفلسفية من المعاني الحرفية
- ٢١٠..... حلّ مشكلة المعرفة
- ٢١١..... توضيح حول تعبير الحكماء عن المعقولات الثانية الفلسفية
- ٢١٣..... المعرفة (٤)
- ٢١٣..... تحليل التصديقات وكيفية وجودها في الذهن
- ٢١٤..... تحليل نظرية الماديين حول المعارف التصديقية
- ٢١٥..... نحو ظهور النظرية أو الافتراض
- ٢١٧..... دور الإلهامات في ما ينكشف للبشر
- ٢١٨..... تعميم النظرية
- ٢١٩..... رأي أبي علي (ابن سينا) والخواجة
- ٢٢٤..... الاستنباط أو الحركة النزولية للذهن
- ٢٢٧..... الحركة العميقة للذهن في معرفة الأشياء
- ٢٢٨..... الشعور الباطني

دُرُوسٌ فِلْسَافِيَّةٌ

فِي

شَرْحِ الْمَنْطُومِيَّةِ



دُرُوسٌ فِي فَلَاسِفِيَّةِ

فِي

شَرْحِ الْمَظْهُومَاتِ

الشيخ مالك مصطفى وهبى العامي

الجزء الرابع

دار الفکر العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

الفريدة الثالثة في القدم والحدوث

غرر في تعريفهما وتقسيمهما

أو غيره فهو مسمى بالقدم
صف بالحقيقي والإضافي
قبلية ليسية الذات خذا
كما يكون سبق ليس واقع
كالطبع ذي التحديد كل أن
كذلك سبق العدم المقابل
لكن في السلسلة الطولية
أن رسم اسم جا حديث منمحي
ممن لعقل كابينا للبشر
كما سيطوى الكل بالقاهرطي
لما سوى ذي الأمر والخلق تقع
وكان حفظ كل نوع بالمثل
لا وقت قبله وذا الكعبي اتخذ
والأشعري الناف للمرجح
شيء من الذاتي جا معللا

إذ الوجود لم يكن بعد العدم
وأدر الحدوث منه بالخلاف
ويوصف الحدوث بالذاتي وذا
أو عبّر بالعدم المجامع
منصرم يُنعت بالزمانى
دهري أبدي سيد الأفاضل
بسابقة له فكية
والحادث الاسمي الذي مصطلحي
تباين الوصفي لا العزلي أثر
فالحق قد كان ولا كون لشي
فذي الحدوثات التي مرت جمع
جزئية كلية جزء وكل
مرجح الحدوث ذات الوقت إذ
وقيل علم ربنا بالأصلح
وعند ذا الحدوث ذاتي ولا

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم (١)

تعريف القدم والحدوث:

يقولون إن قدم شيء يعني عدم سبق وجوده بالعدم ومعنى حدوث شيء سبق وجوده بالعدم. فإن كان هناك وجود وعدم - أي عدم ذلك الوجود لا عدم غيره - وكان هذا الوجود بعد العدم فبمجرد أن تحقق عنوان بعدية هذا الوجود لذلك العدم أي كان عدمه متقدماً على وجوده فمعنى ذلك الحدوث. فالشيء الحادث هو الذي لم يكن فكان.

وعرفوا الحدوث والقدم بنحو آخر بتبديل لفظ «عدم» بلفظ «غير». فالحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بغيره والقدم عدم مسبوقية وجود الشيء بغيره. فالحدوث هو أن يكون هناك شيء متقدماً على هذا الشيء والقدم أن لا يكون هناك شيء متقدماً عليه.

ونذكر لذلك مثلاً بالأمر الزمانية: فإن كون الشيء ذا عمر معين وله تاريخ ولادة محددة معناه أنه كان هناك زمن لم يكن هذا الشيء موجوداً فيه وكان هناك غيره فهذا الشيء حادث. لكن في القديم لا نستطيع القول إن شيئاً كان قبل هذا القديم، فإننا إذا فرضنا الشيء قديماً لا نستطيع فرض شيء متقدم عليه، لأن معنى كونه قديماً أننا كلما فرضنا وجوداً لشيء في زمان فهذا القديم موجود معه. فليس من شيء تقدم عليه.

والمصنف ذكر كلا التعريفين فقال :

إذ الوجود لم يكن بعد العدم أو غيره فهو مسمى بالقدم وهذا تعريف كلي شامل لأنواع القدم والحدوث، ولعله يشمل الحدوث والقدم الإضافيين أيضاً - واللذين ستعرض لهما - .
ثم قسم كلاً من الحدوث والقدم إلى حقيقي وإضافي، ولعل الأفضل التعبير بالفلسفي والعرفي .

الحدوث والقدم الإضافيان أو العرفيان:

للحدوث والقدم في العرف مفهوم نسبي إضافي . فالحدوث - في العرف - هو الأمر الجديد والقديم يعني العتيق . فإذا نسبنا شيئاً إلى شيء وكان أقل منه نقول عنه حادث وجديد، أما إذا لم يكن كذلك بل كان يسبقه بزمان طويل يقال قديم أي عتيق . فيستعمل في الأغلب كلمة «المتجدد» بدل «الحادث» . فالذي عمره أقل حادث ومتجدد، والذي عمره أكثر عتيق، وعلى هذا الأساس يكون الجديد مقابل القديم والعتيق مقابل الجديد والمتجددون أو المتأخرون مقابل القدماء أو المتقدمين .

فهنا مفهوم إضافي نسبي . فعندما نقيس أحد الشئيين إلى الآخر نرى أحدهما متأخراً والآخر متقدماً فيقال لهذا قديم ولذاك جديد . مع أن هذا القديم قد يكون بالنسبة إلى شيء أقدم منه مسمى بالجديد أو يسمى الأقدم بالقديم .

وهذا الاصطلاح شائع جداً في المباحث الفلسفية، فعندما نقارن نظريات صدر المتألهين والملا السبزواري مع نظريات ابن سينا وأرسطو نقول لابن سينا وأرسطو وغيرهما القدماء ولا يطلق لفظ القدماء حينئذ على صدر المتألهين والسبزواري في هذه المقارنة . لكن عندما نقارن فلاسفة عصرنا معهم يكون السبزواري وأمثاله من القدماء .

فدائماً في العرف عندما يتحدث عن القديم والحادث أو العتيق والجديد فالمقصود مفهوم نسبي إضافي . أي كون الشيء قد مضى عليه زمن أطول وكان موجوداً في زمان متقدم، وهذا مضى عليه زمان أقل ووجد في زمان متأخر . وعندما نطلق على بعض الكتب أنها قديمة وعلى بعض أنها جديدة فهذا الاعتبار أيضاً وهو مفهوم نسبي إضافي تماماً .

الحدوث والقدم الحقيقي أو الفلسفي:

وفي مقابل العرف الفلاسفة والمتكلمون، ولا يطرح هذا المفهوم النسبي عند الفلاسفة، وعندما يقولون «قديم» «وحادث» فلا يقصدون هذا الاصطلاح أي الإضافي بل هو عرفي . أما الفلاسفة فعندما يقولون وجود هذا الشيء مسبق بالعدم لا يقصدون عدماً خاصاً في زمان خاص، بل العرف هو الذي يطلق الحادث على شيء مسبق بعدم بأن يكون غير موجود منذ عشرين سنة، والقديم هو الذي كان موجوداً تلك الفترة فلم يكن معدوماً . ففي العرف نلاحظ زماناً محدداً وليس كذلك عند الفلاسفة بل هم يلاحظون المفهوم المطلق لا النسبي .

ثم إن الفلاسفة قسّموا الحدوث والقدم إلى قسمين : الحدوث والقدم الذاتيين والحدوث والقدم الزمانيين والمتكلمون لم يعتنوا بالأول أي بالذاتيين .

الحدوث والقدم الذاتيان والزمانيان:

توضيح ذلك أن الفلاسفة ذكروا أن الحادث هو الأمر الذي سبق وجوده عدمه، والقديم هو غير المسبق بعدمه . لكن هناك نحويين من العدم، أحدهما العدم المقابل والآخر العدم المجامع . والعدم المقابل هو العدم الذي لا يقبل الاجتماع مع وجود الشيء . والعدم المجامع هو العدم الذي يجتمع مع وجود الشيء .

والمقصود من العدم المقابل والذي لا يجتمع مع الوجود هو العدم الزماني . فعندما نقول زيد حادث أي أن وجوده مسبوق بعدمه أي أن زيدا قد ولد مثلاً منذ عشرين سنة وقبلها لم يكن زيد من حيث هو زيد موجوداً بل لو فرضنا أنه كان موجوداً فهو لم يكن زيدا لأن المقصود من زيد فرد محدد من الإنسان، فزيد هذا كان معدوماً مثلاً منذ مئة سنة ثم وجد منذ عشرين سنة فوجود زيد مسبوق بعدمه وهذا العدم هو العدم المقابل أو العدم الزماني .

لكن زيدا هذا له عدم آخر أيضاً والمقصود منه إمكان زيد، هذا الإمكان الذاتي الذي تحدثنا عنه في الفريدة الثانية فإن واقعية الإمكان واقعية العدم لأننا إذا سألناكم هل زيد ممكن الوجود أو غير ممكن الوجود؟ فستقولون بل ممكن الوجود فما معنى إمكان زيد؟ تقولون معناه أنه ليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم، فالإمكان عبارة عن اللاقتضاء وهو بالتالي يرجع إلى سلب وإلى عدم^(١) .

وحيث نقول: هل زيد هذا - أو الإنسان بشكل عام - الذي هو ممكن الوجود، يكون في مرتبة ذاته وفي المرتبة الأولى «لا اقتضاء» ثم يوجد أم أنه يوجد أولاً ثم يثبت له الـ «لا اقتضاء» أم أن وجوده ولا اقتضائه في مرتبة واحدة؟ من البديهي أن وجوده متأخر عن إمكانه وأن الإنسان هو ممكن الوجود في المرتبة السابقة ثم يوجد، فإن إمكانه ناشئ من ذاته ووجوده ناشئ من علته . فالإمكان له ثابت بالذات والوجود بالغير وقد أخذ من الغير، أما الإمكان فهو ثابت له من جهة ذاته التي هي ماهيته .

وبناءً عليه كل ماهية ممكنة الوجود مسبوقة بإمكانها الذاتي أي أن وجودها مسبوق باللاقتضاء الذاتي فهي أولاً ممكنة الوجود وفي مرتبة ذاتها

(١) وفي المنطق أشاروا إلى ذلك إذ جعلوا الإمكان الخاص مقابل الضروريتين الجوب والامتناع وأن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة فالإمكان سلب الضروريتين والجوب إثبات ضرورة والامتناع ضرورة أخرى . (المترجم)

لا وجود ثم يحصل لها الوجود لاحقاً فإمكانها متقدم على وجودها . لكن هذا التقدم ليس تقدماً عينياً خارجياً بل بتحليل عقلي، وهذا ما كنا قد أشرنا إليه في بحث الجعل، فقد قلنا هناك: «الشيء قُرّر فأمكن فأوجب فوجب فأوجد فوجد». فإذا لاحظنا مراتب الشيء بحسب العقل نرى أن العقل يعتبر أولاً ذات الشيء ثم إمكانه ثم إيجابه ثم وجوبه ثم إيجاده ثم وجوده . فهناك تقدم وتأخر في المراتب العقلية والوجود متأخر عن الإمكان الذي ذكرنا أن واقعه العدم، فكل ممكن الوجود مسبق بهذا العدم . لكن هذا العدم مجامع ولا ينافي الوجود فالشيء مع كونه موجوداً هو ممكن الوجود وفي حال كونه موجوداً يثبت له اللاقتضاء فهما أمران يجتمعان .

هذا النحو من السبق بالعدم يسميه الفلاسفة بالحدوث الذاتي، واصطلحوا على مسبوقية الشيء بالعدم المقابل بالحدوث الزماني . فكل حادث زماني هو بالتأكيد حادث بالحدوث الذاتي لكن ليس بالضرورة أن يكون الحادث ذاتياً حادثاً زمانياً .

والمصنف إلى هنا اقتصر على بيان المراد من الاصطلاحات ثم يذكر اصطلاحاً آخر هو «الحدوث الدهري» وهو من إبداعات الميرداماد، وقد كان شديد التعلق بهذه الفكرة بحيث إنه في أغلب ما بحثه في كتبه كان الهدف تثبيت نظرية الحدوث الدهري، فردّ هذه النظرية تحطيم للميرداماد .

وصدر المتألهين الذي كان تلميذاً للميرداماد لم يأت في كتبه ولو في مورد واحد على ذكر للحدوث الدهري . وصدر المتألهين يكثر من ذكر اسم الميرداماد في كثير من البحوث الفلسفية، ويذكره باحترام وألقاب من قبيل «شيخنا السيد» و «سيدنا الأستاذ» و «سيدنا وأستاذنا» و «أستاذنا السيد الأكرم» و «شيخنا وسيدنا ومن إليه سندنا في العلم»، ثم يردفه بعبارات مثل «دام ظلّه العالی»، «دام عمره ومجده» أو «أدام الله تعالى علوه ومجده» أو «أدام الله تعالى ظلّاله على رؤوسنا» . ونجد هاتين العبارتين الأخيرتين أيضاً

في موارد طرح فيها مسبقاً بحث الحدوث وأنها، لكنه في مباحث الحدوث والقدم لا يذكر أي اسم عن الحدوث الدهري. فهو من جهة لم يكن موافقاً عليه، ومن جهة أخرى يحترم أستاذه احتراماً شديداً، فلم يرد أن يقلل من احترامه برّد وإنكار صريحين لنظريته. ولذا لم ينقل أصلاً نظرية الحدوث الدهري لأنه لو نقلها لأبان عن إنكاره لها ولجعلها مورد طعن وإنكار، وهذا يستلزم الخلل في تعظيمه الشديد لأستاذه وهذا ما لم يكن يريده.

لكن المصنف يذكر هذه النظرية بطريقة دفاعية تقريباً. فلنر الحق مع من. هذا مع أنه لا شك في أن نظرية الحدوث الدهري نظرية لطيفة لكن علينا أن نرى هل يمكن الأخذ بها أم لا. وهذا ما ستحدث عنه فيما بعد.

تقسيم وتعريف القدم والحدوث (٢)

الحدوث والقدم الذاتيان والزمانيان

تذكير: ذكرنا أقسام الحدوث والقدم ووصل البحث إلى أن الحدوث الحقيقي - مقابل الإضافي - على قسمين ذاتي وزماني، فبعد أن عرفوا الحدوث بالمسبوق بالعدم قالوا: إما أن يكون مسبوqاً بالعدم المجامع فهو الحدوث الذاتي أو بالعدم المقابل فهو الحدوث الزماني. ووضحنا الفرق بين عدم المقابل وعدم المجامع وأن عدم المقابل هو عدم ذلك الشيء الذي هو نقيض وجوده، فوجود زيد في زمان متأخر وكان عدمه في الزمان المتقدم أي عدم وجوده. أما عدم المجامع فيجتمع مع وجود الشيء أي لا يقابل هذا الوجود. والمقصود من عدم المجامع هو «الليسيّة الذاتية» حسب تعبير الشيخ ابن سينا التي هي لازمة لكل ممكن وهي الإمكان الذاتي للشيء والإمكان أمر سلبي. فهو مقابل الوجوب والامتناع، ونعبر عنه بـ «لا يقتضي الوجود ولا يقتضي عدم» فهذه اللاقتضائية هي الإمكان.

الحدوث والقدم الذاتيان:

الحدوث الذاتي في مقابل القدم الذاتي ومعنى القديم الذاتي هو الذي ليس في ذاته لاقتضاء بل ذاته تقتضي الوجود. فكل معلول متصف بالحدوث الذاتي لأن المعلول هو ممكن الوجود، وكل معلول يكتسب وجوده من علته

فهو في مرتبة ذاته لا اقتضاء له ، فوجوده المأخوذ من العلة مسبوق بلاقتضاء ذاته وهذا معنى الحدوث الذاتي . فالمتصف بالقديم الذاتي - القديم الذات - هو فقط الموجود الذي ليس معلولاً لأي علة ويكون وجوده مقتضى ذاته - فهو ليس ممكن الوجود قهراً بل سيكون واجب الوجود - وما عداه فهو حادث بالذات .

وعليه فمن تقسيم العدم إلى العدم المقابل والعدم المجامع ينقسم الحدوث إلى زمني وذاتي .

الأصل التاريخي لبحث الحدوث الذاتي والزمني:

وهنا - بعد أن عرفنا معنى الحدوث الذاتي والزمني - مسألة جدية بالبحث هي الأصل التاريخي لهذا البحث ، ولتقسيم بعض الحكماء الحدوث إلى أقسام أخرى كالدهري عند الميرداماد الذي سيأتي بحثه فيما بعد ، فما هو السبب لطرحه ، إذ لا بد من دافع عند الحكماء والفلاسفة الإسلاميين حتى انجز البحث إلى هذا .

والتطور التاريخي لهذا البحث كان على الشكل التالي :

١ - في رأي الحكماء عالم الطبيعة قديم زماناً . لأنك مهما رجعت إلى الخلق فلن تصل إلى بداية زمنية له ، فمهما رجعنا فقبل هذا الزمان كان هناك زمان وهناك زمان قبله وهكذا . والزمان لم يوجد أبداً كشيء مستقل بل هناك دائماً أشياء حادثة متحركة وواقعيات زمنية ، يعبرون عنه بهذه القاعدة : « كل حادث مسبوق بمادة ومدة » .

٢ - وحيث إن القائلين بهذا كانوا قائلين بالإله وواجب الوجود ، وأرسطو أيضاً قال ذلك مع اعترافه بالله وواجب الوجود ، قالوا بأن أرسطو قال بمبدأين أحدهما مبدأ فاعل والآخر مبدأ قابل . فهو معتقد بأن مادة العالم قديمة والصور حادثة والخلقة هي حصيلة دخالة عاملين الأب والأم أو الفاعل

والمنفعل . والمادة قديمة والله أيضاً قديم ومن تأثير الفاعل الذي هو الله بالمنفعل الذي هو المادة وإعطائها صورة وجد العالم .

فبناءً عليه فالله مثل إنسان والعالم كمادة يعطيها صوراً مختلفة ودائماً هو في شغل بهذا العالم يأخذ منه صورة ويعطيه صورة أخرى ، وهكذا فالصور حادثة لكن الله قديم وكذا مادة العالم .

- فبرأي هؤلاء - يعتقد أرسطو بواجبي وجود فاعل وقابل وباقي الأشياء حادثة ما عدا الأفلاك فإن مادتها قديمة وصورتها أيضاً . وما عدا ذلك وحسب تعبير أرسطو عالم الكون والفساد مادته قديمة وصوره حادثة وذات الله أيضاً قديمة .

٣ - ثم طرح فلاسفتنا بحثاً تعرضنا له فيما سبق وكان بحثاً مهماً ولطيفاً وهو مسألة مناط الاحتياج إلى العلة ، وهي من المسائل الفلسفية الراقية جداً . فهل المناط هو الحدوث - أي الحدوث الزمني - وهذا يعني أن غير الحادث بالحدوث الزمني مستغن عن العلة؟ وبالتالي إذا قلنا بأن للعالم مادة قديمة زمانياً أو قلنا بقدوم الأفلاك زمانياً بمادتها وصورتها فهذا يعني أنها مستغنية عن العلة وواجبة الوجود - فإن واجب الوجود هو المستغني عن العلة - أم ليس كذلك؟ بل لا تأثير للحدوث والقدم الزمانيين في احتياج الشيء إلى علة واستغنائه عنها ، بل إن مناط الاحتياج إلى العلة هو الإمكان الذاتي فكل ممكن بالذات محتاج إلى علة سواء أكان قديماً زمانياً أم كان حادثاً زمانياً؟ .

طرح الحكماء هذا المطلب ودافعوا عنه بشدة وأثبتوا - وهو الحق - أن الحدوث لا يمكنه أن يكون مناط الاحتياج إلى العلة . وبناءً عليه فمادة العالم مع أنها قديمة زمانياً ومع أن الأفلاك - حسب رأي القدماء وبالنحو الذي يتصورونه عن الأفلاك - بمادتها وصورتها قديمة ، هي مع ذلك معلولة ومحتاجة إلى واجب الوجود . كما أنه لا معنى للقول بأن عالم العقول وعالم المجردات حادثة زمانياً بل هي قديمة زمانياً ، ولكن بناء على أن الحدوث

الزماني ليس هو مناط الاحتياج إلى العلة فهي معلولة ومخلوقة لذات الباري دون أن تكون حادثة زمانياً.

لقد فسروا على هذا الأساس كلام أرسطو وقالوا إن أرسطو يذهب إلى قدم المادة زماناً. ويصور المتكلمون - الذين كان لهم رأي في مقابل الحكماء - أن كل قديم زماني قديم ذاتي فادعوا أن أرسطو قائل بالثنوية. والحال أن أرسطو لم يدع قدم العالم ذاتياً ولم يلتزم بتعدد واجب الوجود^(١).

وعلى هذا الأساس فالحكماء من أمثال ابن سينا مع قولهم بأن العالم قديم زماني وبأن الأفلاك بمادتها وصورتها قديمة زماناً ومع قولهم بالقدم الزماني للعقول والمجردات لا يعتبرونها واجبة الوجود لأنهم فككوا بين القدم الزماني والقدم الذاتي بل يرونها ممكنات ثم فسروا بهذا النحو كلام أرسطو.

لكن هذا المطلب طرح بين الأوروبيين والمتكلمين بنحو آخر. وكان يقابل الحكماء الإسلاميين في هذه المسألة المتكلمون الذين ذهب إلى ما ذهبوا إليه وبنى عليه تفكيرهم أغلب الأجناب من أن الشيء إما معلول ومخلوق وحادث زماني وإما قديم زماني وبالتالي ليس معلولاً ولا مخلوقاً، وكل من يرى العالم قديماً زمانياً يراه مستغنياً عن الخالق وكل من يراه حادثاً زمانياً يراه محتاجاً إلى خالق، وواجب الوجود. وكلما تحدث المتكلمون عن الحدوث فلا يقصدون إلا الحدوث الزماني ولا معنى لغيره عندهم ولا معنى عندهم لأن يكون الشيء قديماً زمانياً ومع ذلك حادث ذاتي.

(١) طبعاً لم نجد في كلمات أرسطو ما يدل على عثوره على هذا الاصطلاح وأنه توصل إلى أن مناط الاحتياج إلى العلة ما هو. لكن فسروا أغلب كلمات القدماء في هذه المسائل بهذا النحو، فإنه إذا كان لكلامه تفسير صحيح يفسرونه به وإن لم يجدوا في كلماته ذلك. وقالوا إنه لا يمكن أن يكون أرسطو غافلاً على أن مناط الاحتياج إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث ثم يقول إن مادة العالم القديم زماني قديم ذاتي واجب الوجود بالذات وأن يعتقد بمبدأين للعالم فاعل وقابل.

وبناءً عليه فالمنشأ الأصلي لهذا التقسيم للحدوث إلى ذاتي وزماني المسألة التي طرحت في باب الوجوب والإمكان والامتناع، وهي مسألة مناط الاحتياج إلى العلة. فمن يستطع الالتزام بالحدوث الذاتي يسهل عليه الأمر وأن يقول بأن المناط هو الإمكان لا الحدث فكل ممكن محتاج إلى العلة لأنه ممكن سواء أكان حادثاً زمنياً أم لم يكن كذلك. فإن وجوده مسبوق بالإمكان الذاتي أي بنوع عدم ولذا كان محتاجاً إلى العلة ونحن نسمي هذه المسبوقية بالحدوث الذاتي وهل الحدث إلا مسبوقية الوجود بالعدم؟ وهذا نوع مسبوقية وجود الشيء بالعدم.

فهذا أمر مرتبط بالاسم إذ سموا الحدث بالمسبوقية المذكورة فأرادوا حفظ التعبير الوارد بين المسلمين من أن العالم حادث. فالتكلمون والمتشعبة يقولون للحكماء: أجمعت جميع الأديان والملل على حدوث العالم فكيف تقولون إنه قديم؟ فأجاب الحكماء عن ذلك بأن الإجماع المذكور صحيح لكن علينا أن نحدد المقصود من الحدث، فإن تفسير الحدث لم يقع عليه إجماع وهذا مثل أن ينعقد الإجماع على أن زيدا قائم لكن لم يقع الإجماع على كيفية ذلك. ونحن نوافق على أن العالم حادث لكن ما المراد من الحدث؟.

هذا مثل أن الآية القرآنية نصت على أن: ﴿اللَّهُ نُورٌ أَلْسَمُونَ وَالْأَرْضُ﴾ أما ما المراد من النور؟ أنتم المتكلمون تقولون المراد هو هذا الظاهر، إذن يجب أن نقول إنه النور الحسي الذي يظهر في السماء والأرض لأن الآية تقول: ﴿اللَّهُ نُورٌ . . .﴾ إذن عليك أن تلتزم بذلك. ونحن نقول الآية قالت: الله نور السموات والأرض لكن الآية لم تقل ما هو معنى النور. هذا أمر مرتبط بتفسير المسألة^(١).

(١) س: ما كان مقصود القديما من العالم في قولهم «حدث العالم».

الأستاذ: يعني ما سوى الله.

فمسألة تقسيم الحدوث إلى ذاتي وزماني لها منشأ إسلامي وفلسفي

= س: لكن أحياناً يستعملونها في دائرة أضيق فيطلقون كلمة العالم على عالمهم. ولو كان هذا هو المراد فإن الإشكال حيتن؟.

الأستاذ: حسناً، لكن نحن حتى بمعناه الواسع نقول الإجماع على أن ما سوى الله حادث لكن تفسيرهم للحدوث مختص بهم.

س: ذكرت عند بحثكم للمسألة من جهة تاريخية أن بحث مناط الاحتياج للعلة أوجب هذا الاصطلاح وتقسيم الحدوث إلى ذاتي وزماني. والذي يبدو أن هذا الاصطلاح قد وضع من قبل ذلك أي وضعه الفارابي فإن كان الأمر كذلك فالذي يبدو أن الدافع هو الذي أشرت له في البداية فقد أرادوا الجمع بين فلسفة اليونان والعقائد الإسلامية فواجهتهم مشكلة وبشكل خاص في مورد صفات الله فقد كان الحكماء اليونانيون بأجمعهم معتقدين بقدم مادة المواء فطرحت في العقيدة الإسلامية هل أن صفات الله تتغير أم لا؟ فقالوا الصفات جزء ذات الله وبالتالي لا يمكن أن تتغير أو لا يمكن أن تكون عنده صفة لم تكن ثابتة له فإذا قلنا الله خالق فهذه صفة دائمية له فإن كانت صفة الخالقية حدثت فيما بعد وكان العالم حادثاً زمنياً فهذا مثل ما لو لم يكن الله خالقاً فصار خالقاً وهذا يجعلنا نواجه إشكال التغيير في ذات الله لأن صفاته جزء ذاته. وللتخلص من هذا الإشكال سلكوا هذا الطريق وقالوا العالم حادث بالحدوث الذاتي وهو قديم زمنياً. وكان مسألة مناط الاحتياج إلى العلة طرحت بعد ذلك. الأستاذ: لا، لم تكن مسألة صفات الباري هي الباعث لهذا البحث. طبعاً بحث مناط الاحتياج إلى العلة متأخر لكن هذا البحث وجد متأخراً عن تضاد وتضارب آراء المتكلمين والفلاسفة. ولا يحضرني الآن تاريخه الدقيق لكنني أعلم تاريخه حتى زمان ابن سينا ولعل السير التاريخي للقضية يصل إلى الفارابي أيضاً. لكن مسألة الحدوث الذاتي والزماني بدأت من هنا ولا ربط لها بمسألة صفات الباري.

وليس ذلك هو معنى مسألة صفات الباري بل المسألة هي مسألة انفكاك المعلول عن العلة التامة - ولعلنا نبحت فيما بعد عنها - وقد بلغت رصدها على يد الغزالي وابن رشد. فالغزالي أراد الدفاع عن عقيدة المتكلمين والإشكال على كلام الفلاسفة.

ولذا لم تكن المسألة المطروحة فقط مسألة الخالقية وأن الله تعالى كيف يمكن أن تكون له صفة كان فاقداً لها. وهذه المسألة قد حلت فيما بعد بالتمييز بين صفات الذات وصفات الفعل وأن لا مانع من أن تكون صفات الفعل حادثة، الإشكال هو كيف يمكن أن تكون العلة أزلية والمعلول غير أزلي وهذا لازمه انفكاك المعلول عن العلة التامة وهذه هي المسألة الأصلية.

فمنشأ مسألة الحدوث الذاتي والزماني يجب التفتيش عنه في مسألة انفكاك المعلول عن العلة =

وبتعبير آخر نقلي وعقلي . منشؤها النقلى أن العالم حادث . ومنشؤها العقلي

= التامة . والحكماء أرادوا التعبير عن المطلب بنحو يوافق التعابير الإسلامية . والمسألة أيضاً ليست في توافق هذا مع الفكر اليوناني وعدم توافقه . المسألة هي أنه يجب أن توافق البرهان . فقد أقيمت مجموعة براهين من قبل الفلاسفة ومتقنة على أن كل حادث مسبق بقوة ومادة تحملها وهذه القاعدة لها برهان لا يمكن الخدشة فيه . هذا من جهة ومن جهة أخرى بعد أن أقيم البرهان على ذات واجب الوجوب يُقام البرهان على أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات . وهذا غير مسألة هل أن لواجب الوجود صفات عارضة أم لا . هذه أعمق من تلك . فمعنى أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات أنه لا يمكن أن يكون واجباً من جهة وممكناً من جهة أخرى . وهذه المسألة تتلقى في الحكمة كالبديهيات وكل صفة ممكنة له فهي واجبة فهو واجب العالمية لا ممكن العالمية واجب القادرة واجب الحياة واجب الإرادة . لكن إن لاحظنا صفة الخالقية فما هو مرتبط بذاته يكون واجب الخالقية وكذا واجب الفاعلية واجب الفياضية لا ممكنها .

فلو غرضنا النظر عن العالم وعن الأصل القائل : «كل حادث مسبق بقوة ومادة تحملها» ولم ننظر إلى ناحية الخلق وقصرنا النظر إلى ناحية الخالق وواجب الوجود فسنصل أيضاً إلى مسألة الحدوث الذاتي والزمني . فالله موجود من الأزلى وهو عالم من الأزلى قادر فياض من الأزلى ولا يمكن تفكيك الفياضية والوجود والخلق عنه فليس هو ممكن الفياضية ثم يصير فياضاً بل واجب الفياضية إذن لا يمكن تفكيك العالم الذي يعني فيض الوجود ، عنه .

طبعاً هنا مسألة أخرى هي أن في العالم حوادث موجودة وهي أمور حادثة وزمانية فكيف حصلت لها علاقة مع القديم؟ وهذه هي مسألة ربط المتغير بالحدث لكنها مسألة أخرى لا دور لها بمسألة الحدوث الذاتي والزمني . لكن على كل حال لا يقبل كل العالم الانفكاك عن واجب الوجود حتى يفرض أن الله موجود من الأزلى ولم يكن هناك عالم ثم رأى أن يخلق العالم كمن استيقظ من نومه .

س : ماذا يخلق من العالم؟ هل المقصود مادة العالم؟ أم ماذا؟ .

الأستاذ: فليكن ما يكون . كل شيء غيره .

س : لكن ماذا كان مع الله؟

الأستاذ: لم يكن هناك لا شيء بل كان هناك شيء من الله دائماً .

س : يعني كانت هذه التحولات التي نراها الآن وهذا العالم الذي نراه الآن؟ .

الأستاذ: لا ، كان هناك وجود وهذه التحولات مرتبطة بمسألة ربط المتغير بالحدث وهي مسألة أخرى فعالم الوجود أزلي أبدي وتقدم وتأخر مراتب العالم عن بعضها مسألة أخرى تبحث بشكل منفصل كما يبحث عنها في باب القوة والفعل أيضاً .

=

أن سلسلة الحوادث الزمانية ليس لها مبدأ ولا منتهى فتواجهنا حينئذٍ مشكلة هي أننا لو قلنا بقدوم العالم زماناً فلازمه القول بتعدد واجب الوجود، لكن مسألة مناط الاحتياج إلى العلة ترفع الإشكال من أصله. ومن خلال تفسير الحدوث بالمسبوقية بالعدم وأن العدم على نحوين مقابل ومجامع صحّ بذلك التعبير الإسلامي، فإن العالم حادث ومسبوق بالعدم ولكن ليس المراد من

= س: هل يرتبط بهذه المسألة بحث الفاعل المختار والفاعل المجبور؟.

الأستاذ: سأبين ذلك: هذه المسألة غير مرتبطة أيضاً بمسألة الفاعل المختار والفاعل المجبور التي طرحها المتكلمون إذ تخيلوا أنه لو كان الفيض الإلهي أزلياً فلازمه أن يكون الله فاعلاً مجبوراً لا موجباً والحال دوامية الفيض لأن الله فاعل موجب (بكسر الجيم) لا مجبور والمجبور هو الذي تكون هناك علة غيره والحال أن العكس هو الصحيح. أي لو لم يكن الله تعالى فاعلاً من الأزل ويصير فاعلاً فيما لا يزال يكون في هذه الحال فاعلاً موجباً (بفتح الجيم) مجبوراً لأن معنى ذلك أنه لم تكن له غاية ثم صارت عنده غاية مثلاً أنا لا أريد أن أشرب الشاي فأعطش فأشربه فأرتوي وهذا يعني أن الجبر الغائي حاكم عليّ. أي لم تكن هناك غاية تخرجني من حالة فاعل بالقوة إلى حالة فاعل بالفعل. حينئذٍ أصير فاعلاً موجباً (بفتح الجيم) أما الفاعل التام والذي في ذاته فاعلية وغائية فلازمه أن تكون فاعليته أزلية أيضاً.

س: هذا الكلام يتم بلحاظ القدرة لا الإرادة.

الأستاذ: بل يتم بلحاظ القدرة وسيبحث حول الإرادة والقدرة وغيرهما في الإلهيات بالمعنى الأخص وهي مباحث مترابطة فيما بينها وعندما نحلل الإرادة في مبحث الإلهيات نجد أن هذا ينسجم مع الإرادة. وقد تخيلوا في الإرادة أنها تظهر جزأفاً. والأغلب في التعارف وتعبير المثقفين قد لاحظوا هذا المعنى من الإرادة.

س: لكن معنى المريد أنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل وأنتم تقولون إن العالم لا يمكن أن ينفك عن الله فكيف يتلاءم هذا مع كون الله مريداً؟.

الأستاذ: الموجود هو إن شاء فعل لا إن شاء شاء. إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وفعل وإن شاء فعل» قضية شرطية.

س: لكن حسب قولكم من الضروري دائماً إن شاء؟.

الأستاذ: لماذا؟ هذا غير لازم. لا يشترط في صدق القضية الشرطية صدق الطرفين فقد تصدق القضية الشرطية المؤلفة من محالين. وهذا كله سيبحث عنه في باب الإلهيات ونحن هنا نريد فقط بيان المنشأ التاريخي لمسألة الحدوث الذاتي والزمني وإلا فإن بعض المسائل تقدم بحثها أو ستبحث أكثر تفصيلاً فيما بعد.

العدم هو العدم المقابل الذي يتبادر إلى الذهن بل نوع آخر هو العدم
المجامع .

ونظير ذلك كثير، ففي المعارف الإسلامية نجد: ﴿وَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ
لِيَوْمِ أَلْفَيْكُمْ﴾^(١) فاستعملت هنا كلمة الموازين وهي جمع ميزان، لكن لما
كان تعامل الناس مع الموازين المحسوسة والمادية ذات كفتين وإبرة استعمل
الكلمة ليوم القيامة وأنه سيُنصب ميزان . ونحن نقول إنه كلام صحيح لكن
الميزان هو للمقايسة والمقارنة وميزان كل شيء بحسبه .

ونحن نطلق على علم المنطق اسم علم الميزان، باعتبار أننا نزن الأفكار
بهذه الموازين المنطقية . وهناك ما نسميه ميزان الحرارة، لأننا نقيس به
الحرارة . فهل إذا سمينا هذا ميزان الحرارة يعني أننا نضع الحرارة في إحدى
كفتي الميزان ونضع وحدة الوزن في الكفة الأخرى؟ بالتأكيد ليس الأمر
كذلك .

فالبحث إذن في المصداق . فصحيح أن في يوم القيامة ميزاناً ونحن أيضاً
نطلق عليه الميزان لكنه ميزان لوزن الأعمال . ولا يعني إطلاق القرآن الميزان
عليه أنه يجب أن يكون له شكل الميزان أيضاً^(٢) .

(١) سورة الأنبياء الآية ٤٧

(٢) س: يمكن هنا الإشكال أن هذه الألفاظ أنتم استعملتموها في هذا المورد كي تتلاءم مع
المطلب .

الأستاذ: نحن لم نطلق اصطلاح الحدود .

س: المقصود أنكم وضعت اسم الحدود الذاتي لهذا المفهوم أو سَمَّيْتُمُ مقابله بالقديم
الذاتي وهذا مجرد تسمية وإلا فهو ليس حدثاً في الواقع أو سَمَّيْتُمُ العدم المجامع عدماً وهو
في الواقع ليس عدماً .

الأستاذ: لا فإنهم عندما يقولون «حدوث» فمعناه «لم يكن فكان» .

س: لكن ألم يلحظ الزمان في هذا المفهوم لغة أو عرفاً؟ .

الأستاذ: لا . وهنا كلام لطيف أول من قاله الغزالي، ولعلمهم قالوا هذا الكلام على أساس ما
قاله، وهو أن اللفظ يوضع عرفاً ولغة لمعنى عام إن كان العرف لا يعرف منه إلا مصداقاً=

إشكال على نظرية الحدوث الذاتي:

بعد أن عرفنا معنى الحدوث الذاتي الذي اصطلح عليه الحكماء

= واحداً لكن لو انكشف لنا مصداق آخر لذلك المعنى العام فهذا لا يعني أن استعمال اللفظ فيه مجازي والمثال المعروف هو السراج.

والمعنى العام للحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم والزمان غير داخل فيه إذ ليس معنى الحدوث «لم يكن في زمان ثم كان» بل معناه «لم يكن فكان». وهذا مثل «تحركت يدي فتحرك المفتاح» فهل تفهمون من الفاء التأخر الزماني مع أن الفاء وضعت بداية للدلالة على التأخر الزماني أي أن مصداقها الأول هو التأخر الزماني فالتقدم والتأخر موجودان في هذه الفاء وكانهم لم يكونوا قد اكتشفوا هذا المصداق.

مثال آخر: وضع أولاً لفظ السراج لما يضيء والمضيء كان في تلك الأيام المصباح ذو الفتيل لكن لو حلل خبير في اللغة في ذلك الوقت - طبعاً الواضع الذي هو العرف لم يكن يقدر على التحليل - هل الفتيل له دخل في معنى السراج فسيصل إلى أنه لا دخل له في المعنى فلو استعملت آلة أخرى تحقق الإضاءة أمكن إطلاق اسم السراج عليها. ولذا نستعمل اللفظ في شيء آخر لا يشابه ذا الفتيل بالشكل لكنه يشاركه في المعنى. والإنسان قبل عدة آلاف من السنين لم يكن يخطر على باله ويصل إلى عقله إمكانية اختراع مثل هذه الإنارات المخترعة اليوم لكن ألا يطلق عليها اليوم اسم مصباح أو سراج؟ بلى يطلق، وعلى نحو الحقيقة لا المجاز.

س: ليس الخلاف في هذه القاعدة بل في كون الزمان داخلاً في تعريف الحدوث أم لا؟
الأستاذ: دخالة الزمان فيه مثل دخالة الفتيل في السراج.
س: من أين علم ذلك؟

الأستاذ: لأن كل لفظ يوضع لروح المعنى. والحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم لكن حيث لم يكن هناك إلا السبق واللحوق الزمانيان كان الحدوث هو الحدوث الزماني في باب التطبيق على المصداق ولم يكن يطلق على الحدوث الذاتي. وهذه التوسعات التي تحصل في اللغة هي توسعة في المصداق بحيث يكتشف مصاديق جديدة دون أن يتبدل المعنى. فلا إشكال في المطلب من هذه الجهة. نعم هناك إشكال من جهة أخرى سنشير إليه عن قريب جداً.

س: عندما نقول الزمان حادث فالزمان هناك..

الأستاذ: هناك أيضاً نقول عين الكلام لأن كل زمان نصفه بالحادث لأنه مسبوق بزمان آخر وقد طرحت أيضاً في باب الحدوث والقدم مسألة الزمان. كما طرح هل تقدم الزمان على الزمان زماني أم نوع آخر من التقدم؟ وهذا البحث سيأتي في المستقبل القريب في باب أنواع السبق واللحوق، في بحث الحدوث والقدم.

فما تقولونه ليس إشكالاً وإن كان هناك إشكال على كلام القدماء فهو أننا نقبل أن الحدوث =

الإسلاميون مقابل الحدوث الذاتي، يجب أن نعلم أن على هذا المطلب إشكالاً. وهو أننا نقبل أن معنى الحدوث سبق وجود الشيء بالعدم، وأن الزمان لم يدخل في هذا المفهوم، لكن المسلم به أن هذا العدم المأخوذ في مفهوم الحدوث ليس العدم المطلق. ومعنى مسبوقية وجود الشيء بالعدم المسبوقية بعدمه لا يعدم شيء آخر. فإذا أردنا القبول بالمطلب حسب التعبير الذي نقل عن أبي علي - وقد عبرنا نحن بهذا التعبير أيضاً - فلن يخلو من إشكال ما أطلق عليه الحكماء الإسلاميون اسم الحدوث حتى الحدوث الذاتي، لأنكم تقولون: كل ممكن الوجود مسبوق وجوده بالعدم المجامع والعدم المجامع هو اللىسية الذاتية واللىسية الذاتية هي عين الإمكان الذاتي الذي يعني اللاقتضائية وهي معنى عدمي لأن الإمكان ليس عدم الشيء بل هو عدم الاقتضاء، فكل ممكن يُسبق وجوده بعدم الضرورة وعدم الاقتضاء للوجود والعدم أي هو مسبوق بعدم ضرورة الوجود ومسبق بعدم ضرورة العدم أي بعدم الضرورتين وعدم الاقتضاءين فأى ربط بينه وبين تسميته بالحدوث^(١).

= يعني مسبوقية وجود الشيء بالعدم وأنه لا دخالة للزمان في المفهوم لكن بالتأكيد يجب أن يكون المسبوق هو عدم الشيء لا أي عدم آخر. وسنفضل في هذا الإشكال ونبين سبيل الخلاص منه.

س: لكن هنا أمر آخر وهو وجوب أن يكون مسبوقاً باللاشيء فمثلاً مادة المواد بماذا مسبوق؟ فهل هناك قبلها مادة أخرى؟.

الأستاذ: حسناً. هذا ليس بشيء والمادة حسب قول فلاسفة اليونان ليست زمانية كما أنها ليست زمانية عند الحكماء الإسلاميين إلا بناء على الحركة الجوهرية التي سنصل إليها فيما بعد، إذ بناء عليها فإن المادة ذات نحو من الحدوث الزماني أيضاً.

(١) س: لماذا يطرح هذا الإشكال بعد إلغاء دخالة الزمان؟ فهناك سبق ولحوق وعدم زمانية، وهناك عدم المعلول في رتبة العلة؟.

الأستاذ: هذا المطلب غير مسألة عدم المعلول في مرتبة العلة هنا نقول إن إمكان الشيء ليس عدمه. وليس المطروح هنا مرحلة العلية بل مرتبة الماهية إذ الحدوث الذاتي مرتبط بها.

س: لكن كل ممكن مسبوق بعدمه أي بتلك المرتبة مرتبة العلة التي هي مرتبة عدم المعلول.

الأستاذ: ما تقولونه ليس هو بحث الحكماء وليس هذا هو الحدوث الذاتي الذي طرحه ابن =

وعليه فهنا إشكال يرد على مسألة الحدوث الذاتي بالتعبير الذي تكلم به الشيخ، والذي عبّر به أيضاً المصنف. فإننا سلمنا أن معنى كون العالم حادثاً أن وجوده مسبوق بعدمه، لكن يجب أن يكون هذا العدم المسبوق به عدم نفسه لا عدم شيء آخر وهذا هو معنى الحدوث. نعم نحن لا نقول بأن يكون وجوده مسبوقاً بعدمه بالسبق الزماني، بل نقول أن يكون مسبوقاً بعدم نفسه ولو بسبق غير زماني. لكن لا بد أن يكون السابق هو عدم نفسه والإمكان الذاتي ليس عدم الشيء نفسه بل هو عدم الاقتضاء^(١).

= سينا بل هذا الحدوث الدهري الذي طرحه الميرداماد بعده. فالحدوث الذاتي عند ابن سينا هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم المجامع الذي هو الإمكان الذاتي وقد عبّر عنها المصنف بقوله:

ويوصف الحدوث بالذاتي ذا قبليّة ليسيّة الذات خذا
ثم يقول: «أو عبّرت بدل ليسيّة الذات بالعدم المجامع» ثم يعرّفها فيقول: «يعني الحدوث الذاتي مسبوقية وجود الشيء بالليسيّة الذاتية أو المسبوقية بالعدم المجامع وهما الإمكان الذي هو لازم للماهية أعني لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها كما قال الشيخ: الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علته أن يكون أيس».

(١) س: لكن ذا الذات الحاضرة داخلة في هذا المفهوم، فمعنى عدم ضرورة الوجود عدم ضرورة وجود هذه الذات الحاضرة وكذا معنى عدم ضرورة العدم. فهو عدم ضرورة عدم هذه الذات الحاضرة.

س: أخي: المذكور عدم الضرورة لا عدم الوجود، فمعنى أن الشيء ممكن أنه غير ضروري الوجود لا أنه غير موجود. فالعدم الذي هو عبارة عن الإمكان ليس هو عدم وجود الشيء فيجب إثبات مسبوقية وجود الشيء بعدم الشيء بأي نحو من السبق نحن نقبل. أما مسبوقية وجود الشيء بالإمكان ليس مسبوقية وجود الشيء بعدم الشيء.

س: وهل وجود هذا الشيء الآن وجود غير مقيد؟ وهل لم تلحظ فيه العلة؟ وكيف يصدق قول الشيخ «وله من علته أن يكون أيس». يجب أن يكون وجود هذا وجوداً مع لحاظ العلة حتى يجب أن يكون أيس، فعدم هذا الشيء يعني رفع هذا الوجود المقيد، فعدم هذا الشيء هو عدم لحاظ علته.

الأستاذ: عدم الحافظ العلة شيء والإمكان الذاتي شيء آخر وبحثنا في الإمكان الذاتي.

= س: الإمكان الذاتي يعني هذا الشيء من غير ملاحظته مع العلة.

طريق التلخص من الإشكال:

فهذا الإشكال إذن وارد على طريقة تعبير الحكماء في الحدوث الذاتي، لكن لو قيل ذلك بنحو آخر لارتفع الإشكال، توضيح ذلك:

إننا إذا نظرنا إلى الشيء الممكن ابتداء من مرحلة الذات والماهية وانتهاء بمرحلة وجوده فسنجد مراتب متعددة^(١):

١ - يرى العقل ابتداء في أولى المراتب هذه الماهية - التي هي الإنسان مثلاً - ويقول: الإنسان ولا شيء هناك في مرتبة الماهية.

٢ - في المرتبة التالية يعتبر العقل الإمكان ويقول: الإنسان أمكن أو الإنسان ممكن. فيرى الإمكان كإلزام لهذه الماهية، ويقول الإمكان عارض هذا الإنسان.

٣ - ثم في المرتبة التالية يقول: لأن الإنسان ممكن فهو بحاجة إلى علة إذن: «الإنسان أمكن فاحتاج» فاحتياج متأخر عن الإمكان.

٤ - ثم يرى: لأنه بحاجة إلى علة يلاحظ حالة انتسابه إلى العلة فيقول: «فأوجب».

٥ - فوجب: أي صار ضرورياً.

= الأستاذ: كلا. لا مطرح هنا لعدم ملاحظته مع العلة. فالإمكان الذي هو لازم ذات الماهية ذلك العدم الذي هو لازم ذات الماهية مع غض النظر عن العلة، متقدم بحسب العقل على الإيجاب والإيجاد والعلة والوجود والوجوب. فالعقل ابتداء يتصور الماهية ثم إمكانها ثم علاقتها بالعلة، فإذن هي محتاجة إلى العلة فتوجهها العلة فيصير واجباً... والإشكال الموجود هو أن الإمكان الذاتي للشيء ليس هو عدم الشيء واقعاً. نعم لو عبروا عن المطلب بتعبير آخر سنشير إليه عن قريب لارتفع الإشكال.

(١) هذه المراتب مراتب عقلانية جداً وهي ظريفة وليست هي من سنخ التقدم والتأخر الزمانيين، وفي فلسفة هيغل مثلاً هناك التفات كبير للتقدم والتأخر بحسب الرتبة وأن لا يجوز حصر التقدم والتأخر بالزمانيين. وهذا الكلام منه متين جداً ودقيق.

٦ - فأوجد: أي أوجدته العلة.

٧ - فوجد.

فهناك إذن سبع مراتب عقلية من المبدأ حتى المنتهى طويناها حتى وصلنا إلى الوجود، وخمس مراتب تقع بين المبدأ والمنتهى. وهي مراتب لا تقبل التفكيك في عالم الخارج، وإنما التفكيك يحصل في مرحلة العقل.

ثم نقول: هل هذا الوجود هو في مرتبة الإيجاد؟ لا. هل هو في مرتبة الوجوب؟ لا. هل هو في مرتبة الإيجاب؟ لا. هل هو في مرتبة الاحتياج؟ لا. هل هو في مرتبة الإمكان؟ لا. هل هو في مرتبة الماهية نفسها؟ لا. فهذا الوجود إذن مسبوق بالعدم في المراحل السابقة، فكل مرتبة سابقة إذا لاحظناها نجد عدم هذا الوجود. وهذا بخلاف واجب الوجود إذ لا يمكن وفي أية مرتبة من المراتب إلا وأن نجد واجب الوجود فيها - وهذا من أرقى كلمات صدر المتألهين - فوجود الممكن وجود موجود في مرتبة من المراتب العقلية هي مرتبة الوجود، ولا يوجد في أية مرتبة أخرى سابقة له، حتى في مرتبة الإيجاد مع أن الوجود والإيجاد شيء واحد بحسب الخارج، لكنهما شيان في نظر العقل، بمعنى أن هذا الشيء من حيث هو وجود متأخر عن نفسه من حيث هو إيجاد. وبهذه العناية ومن هذه الجهة حيث لا نرى للوجود حضوراً في أية رتبة من المراتب السابقة على رتبة الوجود، نطلق عليه أنه حادث بالحدوث الذاتي. لا أن الحدوث الذاتي عبارة عن سبق وجود الشيء بالإمكان الذاتي حتى يرد عليه ذلك الإشكال. بل نقول هذا الوجود مسبوق بالعدم في مرتبة الماهية. أي لا حضور لهذا الوجود في مرتبة الماهية لا بمعنى حضور العدم فيه. فالحدوث الذاتي: مسبوق وجود الشيء بعدمه في مرتبة الذات^(١)، أي ليس هناك وجود في مرتبة الذات. غاية الأمر أنه بعد هذه

(١) لعل هذا هو مقصود الشيخ لكن بذل المصنف وغيره في المعنى شيئاً ما.

الليسية في مرتبة الذات، كسائر اللسيات الأخرى في الزمان، ننتزع معنى العدم وهذا مجاز - وسيأتي فيما بعد بيان أن مثل هذه المفاهيم هي مجازية أيضاً - . حينئذ يتحقق معنى الحدوث الذاتي . واستطعنا أن نجد مصداقاً واقعياً لمسبوقية وجود الشيء بعدمه بدون أن نحتاج إلى الزمان^(١) .

(١) س: فما هو الشيء المطروح هنا؟ .

الأستاذ: الماهية .

س: لكن العدم ليس جزءه .

الأستاذ: هو أصلاً ليس جزءاً في أية حالة .

س: لكن هذا الحدوث الذاتي ليس له نفس الأمرية لأن الحديث عن المراتب العقلية فقط .

الأستاذ: فرق بين المراتب العقلية التي لها نفس الأمرية وبين مجرد الفرض، مثل ناب القول الذي ليس له منشأ انتزاع . أما المراتب العقلية فلها منشأ انتزاع .

س: حكماؤنا اتخذوا حالة وسطاً بين الحكماء الأجانب (اليونانيين) ومتكلميهم، فالحكماء اليونانيون ذهبوا إلى استحالة خلق شيء من العدم، أما متكلموهم فقد قالوا إن الحدوث الخلق من العدم فجاء حكماؤنا وصوّروا للعدم معنى آخر .

الأستاذ: كلا . مسألة الخلقة من العدم هي مسألة «وَأَثَرَ الْجَعْلِ وَجُودِ ارْتِبَطٍ» ونحن أيضاً نقول باستحالة الخلق من العدم لأن هذا معناه إنه جعل العدم وجوداً . وهل الإيجاد يعني تبديل العدم إلى وجود؟ والخلق من العدم يعطي الذهن هذا الصور بحيث يكون العدم مادة للوجود فيتبدل إلى وجود، مثل أن نقول الخبز جاء من الخميرة أي تحول منها أما العدم فلا يتبدل إلى وجود .

س: هذا هو كلام پارمنيدس .

الأستاذ: نعم، لكن ليس كلامه الذي يعني أنه فلا شيء حادث . فاشتباه پارمنيدس في تخيل أنه لما لم يمكن تبديل العدم إلى وجود فهذا يعني أن كل شيء موجود من الأزل لا تغيير فيه .

س: إذن لم يتمكن من حل الإشكال .

الأستاذ: نعم وهذا هو السبب . وهذه أفكار وتحاليل لطيفة جداً لا مجال للمناقشة فيها .

تعريف وتقسيم القدم والحدوث (٣)

الحدوث الدهري

ما تقدم يصلح أن يكون مقدمة لبحث نظرية الحدوث الدهري للميرداماد الذي وصل - حسب الظاهر - إلى النتيجة القائلة: إن ما أطلق عليه الحكماء الحدوث الذاتي - كالمصنف - ليس حدوثاً في الواقع - بالنحو الذي بيناه^(١) - وإنه اشتبه عليهم الأمر بين مسبوقية وجود الشيء بعدمه وبين مسبوقيته بعدم شيء آخر. فأراد أن يبين معنى للحدوث غير المعنى الذي ذكره الفلاسفة كما أنه مغاير لما ذكرناه. وكلامه مبني على سلسلة مقدمات يجب التعرض لكل واحدة منها في محلها.

والحدوث الدهري الذي أبدعه الميرداماد هو من جهة مثل الحدوث الزماني، فكما أن الحدوث الزماني عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدم هو نقيض وجود ذلك الشيء، فكذلك هو الحدوث الدهري. فليس مثل

(١) وكما أشرت سابقاً فإني أعتقد أن المصنف وغيره قد عبروا بتعبير غير جيد عن مسألة الحدوث الذاتي والأفان ما أراد الحكماء الإسلاميون قوله هو ما ذكرنا من مسبوقية وجود الشيء بعدم الشيء في مرتبة الماهية، غاية الأمر أن الميرداماد أراد إيجاد نوع آخر من الحدوث. وكلام الميرداماد لطيف جداً على صعيد توضيح بعض المسائل الأخرى حتى لو فرضنا أنه غير صحيح على صعيد استخلاص النتيجة النهائية.

الحدوث الذاتي حيث يكون الوجود مسبقاً بعدم ليس نقيضه بل يمكن الاجتماع معه (ولذا سَمِيناه بالعدم المجامع) يقول المصنف:

دهريّ أبداً سيد الأفاضل كذلك سبق العدم المقابل
بسابقية له فكيّة لكن في السلسلة الطولية
وذكر المصنف أن كلام الميرداماد في الحدوث الدهري مبهم ومجمل
- على عادته - وبين ذلك بنحو آخر وذكر له مقدمات:

المقدمة الأولى:

إن كل موجود يلحظ لوجوده ظرفاً يعبر عنه عادة بكلمة «في»، ولأبي علي ها هنا بيان ذكره صدر المتألهين أيضاً في مباحث الحركة من الأسفار^(١) وهو أن كلمة «في» مبيّنة للظرفية، فبأي اعتبار وعلى أي أساس يكون ذلك.

لنستعرض بعض الموارد التي توضح المطلب:

١ - ظرفية محسوسة وعرفية جداً أي يدركها حتى العوام، وهي أن يحيط جسم بجسم آخر، فالكأس الذي فيه الماء محيط بالماء - وإن لم يحط بأحد جوانبه لكنه محيط به من الجوانب الأخرى - . أو مثلاً عندما نقول: هذا الأثاث أو الإنسان في الدار، فهذا بمعنى أن الدار جسم يقع الأثاث أو الإنسان في داخله، فالأثاث والإنسان محاطان في هذه الدار وهي محيطة بهما.

٢ - لكن هل الظرفية منحصرة بهذا المعنى وبهذا الشكل أم لا؟ طبعاً لا. إذ أحياناً يعبر بهذا التعبير في الجزء والكل مع أن الكل ليس إلا مجموعة

(١) الظاهر أن مقصود الأستاذ ما جاء في الأسفار ص ٣١١ من المجلد الأول: ومعنى «في» في الموضوعين مختلف، وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لأن كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو أن لا يكون كذلك. (الناشر للطبعة الفارسية).

الأجزاء . مثلاً الصلاة مركبة من أجزاء : النية، تكبيرة الإحرام، القيام، القراءة، الركوع، والسجود، وذكرهما، التشهد والسلام، الترتيب والموالاة . وإذا نسبنا كل جزء إلى الكل نعتبر بالظرفية ونعتبر الكل ظرفاً والجزء مظروفاً، ونقول القراءة في الصلاة، الركوع في الصلاة، السجود في الصلاة . . ولا نستثني أي شيء . لكن هذا لا يعني أن الجزء له حالة تكون الأجزاء الأخرى في داخله بل هذه الظرفية إنما تعتبر عند قياس الجزء إلى مجموع الأجزاء فيكون الجزء حينئذ بمنزلة المظروف وذلك الكل بمنزلة الظرف .

أو مثلاً طهران وعلاقتها بالبيوت والمباني فنقول : هذا البيت في طهران، ذلك البيت في طهران وهكذا . مع أن طهران ليست إلا مجموع هذه البيوت لا يحيط أي منها بالآخر، وليس الكل إلا مجموع هذه الأشياء ومع ذلك نعبر عن العلاقة بين الكل والجزء بالظرفية .

٣ - مثال آخر . وهو التعبير عن وجود الأشياء في الخارج ونقول : الموجودات موجودة في الخارج . هذا موجود في الخارج . ذاك موجود في الخارج، الناس موجودون في الخارج، الله موجود في الخارج، الأرض موجودة في الخارج، السماء موجودة في الخارج، والهواء والفضاء والحركة . . لكن ما هو هذا الخارج الذي توجد فيه كل هذه الأشياء؟ فهل هو شيء غيرها أم أنه ليس إلا ما تشكله هذه الأشياء من وجودات بحيث لولاها لم يكن هناك خارج؟ وهل هو شيء غيرها محيط بها كأبي جسم محيط بأجسام أخرى، نطلق عليه اسم الخارج، أم لا بل لو ألغينا كل هذه الأشياء لم يبق هناك خارج فيكون الخارجي والخارج أمراً واحداً؟ من الواضح أن الشق الثاني هو الصحيح .

٤ - مثال آخر وهو مورد وقوع الحوادث في الزمان . فإننا نعبر بالظرفية حتى في باب الزمان فنقول : الأشياء موجودة في الزمان . إلا أن الزمان واقعية من الواقعات مهما كانت تلك الأشياء وعندما نقول : هذه الحادثة وقعت في

اليوم الماضي وتلك الحادثة وقعت في هذا اليوم، فما هو معنى «في» التي دخلت على «اليوم الماضي» و «هذا اليوم»؟ والقدر المسلم أن الزمان ليس عين المكان مهما كانت حقيقة الزمان بل إن المكان نفسه ليس كظرف للأشياء تصب فيه . فهل معنى «في» في المثالين المذكورين أن الزمان محيط بالشيء بأبعاده الثلاثة ووقع في اليوم الماضي؟ ليس كذلك .

على أن الزمان في نفسه بعد من أبعاد وجود هذا العالم، وليس البحث فعلاً عن حقيقة الزمان . لكن عندما نقول هذا وقع في الزمان - فمهما كانت حقيقة - فإنه في تصور البشر أن الزمان أمر امتدادي تنطبق الحوادث أحياناً على قسم خاص منه، وأحياناً أخرى تنطبق على نقطة منه . وكل حادثة هي بمنزلة نقطة نتصورها على هذا الخط الامتدادي نفترضها في الذهن أو ذات واقعية - وهو ما ليس المحل محل بحثه - .

إذا قلنا: هذا الدرس وقع في الساعة الفلانية فهذا يعني أن الدرس ذو امتداد انطبق على قطعة من هذا الامتداد الكبير . فإن كانت الحادثة حادثة غير زمانية فستكون واقعة في الآن ولن تحتاج إلى زمان وستنطبق على نقطة من الامتداد الزماني . وإن كانت حادثة زمانية أي ذات امتداد فستنطبق على قطعة من الزمان . لكن على كل حال ليس الزمان شيئاً محيطاً بجميع وجود هذه الحادثة .

وعليه يجب الخروج عن المعنى العرفي الساذج المرتكز في أذهان عوام الناس في مسألة الظرفية، والذي هو بمعنى أن جسماً داخل في آخر، وذلك الآخر محيط بجميع أبعاد وجود ذلك الجسم . ثم إننا نقول: الله موجود في الخارج دون أن يعني هذا أن الخارج وجود محيط بوجود الله .

فالمقدمة الأولى إذن هي أن لكل موجود ظرفاً . ويقول الحكماء الإسلاميون: إنه كما أن الموجودات الزمانية واقعة في ظرف الزمان، فالموجودات غير الزمانية هي أيضاً موجودة في ظرف خاص بها . ومعنى أن

الموجودات الزمانية واقعة في الزمان أن الزمان امتداد، وأن كل موجود ينطبق على مرتبة من مراتب هذا الامتداد وقسم من أقسامه، دون أن يكون هناك في الواقع وجودان وجود الشيء ووجود الزمان، بل وجود واحد هو مرتبة من مراتب الزمان. وباعتبار أن هذا الشيء هو في مرتبة من مراتب الزمان بل هو في حقيقته مرتبة من مراتبه، نقول هذا واقع في هذا الزمان. فنقول مثلاً: وجد سعدي في السبعمئة سنة الماضية، وحافظ في الستمئة سنة السابقة، وأبو علي في الألف سنة الماضية. أي أن هذا القسم من الزمان - وهو ليس أمراً مستقلاً - ظرف لوجود هذا.

فإذا كان هناك موجودات غير زمانية فمن الممكن اعتبار ظرف لها حسب مراتب وجودها. فنقول في هذه الموجودات أيضاً: هذا الشيء موجود في ذلك الظرف. ومعنى هذا أن ذلك هو مرتبة وجوده كما أننا عندما نقول هذا الشيء موجود في الزمان نكون قد شخصنا مرتبة وجوده، وأنه في أية مرتبة من مراتب الزمان. ويترتب على هذا قهراً أن «في» ليست مكاناً ولا زماناً بل تحكي عن المرتبة، هذه مقدمة^(١).

المقدمة الثانية:

وهي متممة للمقدمة الأولى، وهي أن الفيلسوف الإلهي يرى للوجود سلسلتين: سلسلة عرضية وأخرى طويلة. لكن العالم الطبيعي يرى له سلسلة واحدة وهي السلسلة العرضية أو الموجودات الزمانية أي سلسلة الأمور الواقعة في الزمان، وأن علاقة العلية هي من نوع العلية الزمانية المسماة بالعلية الإعدادية عند الفيلسوف الإلهي. والسبب أن العالم الطبيعي حيث كان عمله

(١) طبعاً المصنف تعرض وبنحو الاختصار الشديد إلى أن واقعة الموجودات الزمانية تارة تتحرك بحركة قطعية وأخرى توسطية. لكن تبين هذه المسألة وبأي نحو هي له بحث يأتي في مباحث الحركة. ولا ينبغي طرح هذه المسألة هنا وإلا لاحتاجت إلى أسبوع شرح.

منطلقاً من الحس يرى - عندما ينظر - أن للوجود نظاماً وتسلسلاً، ويرى هذه الحادثة الواقعة في اليوم الحاضر تستند إلى حادثة وقعت في الزمان السابق عليه، وهذه الحادثة هي بدورها أيضاً تستند إلى حادثة أخرى واقعة في زمان سابق عليها وهكذا. فقبل كل زمان زمان وقبل كل حادثة زمانية حادثة أخرى... كما أنه يرى أن بعد كل زمان زمان وبعد كل حادثة زمانية حادثة زمانية أخرى. وهكذا إلى ما لا نهاية. وعندما ينظر العالم الطبيعي في هذه السلسلة لا يرى أباً ولا أمّاً ولا ابناً ولا يرى أبداً أية علة وأي منشأ للأثر الواقعي. فالولد غائب دائماً من جهة الوالدين والأثر غائب دائماً عن نظر المؤثر^(١). ولن نرى في الطبيعة - وخصوصاً - إذا قبلنا بمبدأ الحركة في الطبيعة - أية علية بين شيئين. أي أن وجود كل منها ملازم مع عدم الآخر، وفي المرتبة التي يكون فيها الشيء مقدماً يكون المؤخر معدوماً فيها، وفي المرتبة التي يوجد فيها المؤخر يكون المقدم معدوماً. ولاحظوا هذا الأمر في الزمان نفسه: فهل هناك تلاقٍ بين جزأين من الزمان؟ أبداً بل هذا محال. وإلا لم يكن زماناً. بل ليس هناك زمان حال ولأنه محال فالزمان هو دائماً ماضٍ ومستقبل. نحن دائماً نفترض في الذهن قسماً من الزمان الماضي وقسماً من المستقبل ونطلق عليه «الحال» نطلق على إحدى الشواهي واللحظات اسم «الحال». والحال أننا إذا لاحظنا تلك اللحظة بعينها لرأيناها موزعة بين الماضي والمستقبل. وإذا لاحظنا أيضاً نصفها الماضي لكانت أيضاً موزعة بين الماضي والمستقبل، وكذا بالنسبة لنصفها المستقبلي فستكون موزعة بين

(١) إذ عرّنا بـ «الأب» و «الأم» فالمقصود العلة الطبيعية، وغية الأثر عن المؤثر والمعلول عن العلة الطبيعية لا الفلسفية هي نتيجة من مقدمة يعتقد بها العالم الطبيعي، ونظيره ما يذكره بعض الكتاب حول الحيوانات وغرائزها إذ يشيرون إلى أن بعض الحيوانات لا ترى نسلها أبداً فتموت بمجرد أن تبيض وقبل أن يخرج الأولاد من البيض فلا النسل السابق يرى اللاحق ولا العكس.

نصفين أحدهما بالنسبة إلى الآخر ماضٍ والآخر بالنسبة إلى الأول حال . لا وجود أصلاً لـ «الحال» بل الزمان عين التصرّم .

وكذا الأمر بالنسبة للحركة . أم هل يمكن لجزأين من الحركة أن يتلاقيا؟
أبدأ وهذا واضح ولذا نقول إن الوجود والعدم في الحركة متعانقان وحسب اصطلاحات اليوم لا وجود للكون^(١) في الحركة وإنما هي دائماً صيرورة . ولا إشكال يرد على الذين يقولون هذا الكلام من أن كل شيء هو صيرورة وحركة ، لو تعمقوا في المطلب ثم قالوا كل شيء في حالة حركة وكل العالم صيرورة ولكان رأيهم صحيحاً تماماً . وحيث إن عالم الطبيعة هو عين الصيرورة نستطيع القول إنه لا وجود أصلاً للحال ولشيء في العالم متوسطاً بين الماضي والمستقبل . وهذا هو حال الإنسان أيضاً من حيث هو أحد موجودات عالم الطبيعة ، غاية الأمر أنه يجب الالتفات إلى أمر وهو أن هناك أشياء هي محسوسة لنا يمكن رؤيتها بالعين وتُدرك بسرعة ، لكن هناك أشياء أخرى غير محسوسة لنا ولا ندرکہا إدراكاً حسيّاً . فهذا الشيء مثلاً يمكن رؤيته إذا كان بنحو ما وبسرعة ما فيرى متحركاً من هذه النقطة إلى تلك النقطة ونستطيع أن ندرک أن ليس من مرتبتين من مراتب الحركة واجدتان لبعضهما بل دائماً هناك وجدان وفقدان . أي لا يمكن أن يكون جزء من الحركة ذا امتداد ومع ذلك يكون هذا الامتداد موجوداً في الزمان الحالي . لكننا لا نشعر بهذه الحركة في أشياء أخرى لكنها موجودة ، فعندما ننظر إلى أنفسنا مثلاً نقول : ما هذا الكلام الفارغ؟ فإن الإنسان الذي رأيتُه أمس هو نفس الشخص الذي رأيتُه اليوم . والجواب هو أنكم إن فهمتم معنى أن جميع العالم صيرورة لأدرکتُم أن ها هنا أيضاً حركة لكنكم لا تشعرون بها . وهذا من الموارد التي يختلف فيها الحس عن المنطق والفلسفة أي من

(١) مصدر كان .

الموارد التي لا يستطيع الحس أن يدركها كحركة عقارب الساعة التي تعد الساعات، فكلما نظرتم إليها رأيتموها (العقارب) ثابتة. لكن إذا نظرتم بعد مدة لرأيتم أنها طوت عدة ميليمترات، والحال أنكم لا ترون هذه الحركة لكن هل هذا دليل على أنها ليست في حركة وأنها انتقلت من الساعة الثامنة إلى التاسعة بدون حركة؟ أم أنّ الحركة هي بطيئة إلى حد أن العين لا تدركها؟ ومن الواضح أن الشق الثاني هو الصحيح. وهل أن الأذن تسمع جميع الأصوات حتى ترى العين جميع الحركات؟ إن الأذن تسمع حداً متوسطاً من الأصوات (ابتداءً من عشرين ذبذبة في الثانية حتى عشرين ألف ذبذبة في الثانية) ولا تسمع ما لا يزيد عن ذلك الحد ولا ما ينقص، مع أن الصوت موجود، فعدم إدراك السامعة لما هو خارج عن هذين الحدّين من الأصوات لا يدل على عدم وجود الصوت.

وكذا الكلام بالنسبة للحركة فإن العين ترى بعض الحركات وهناك حركات لا تراها. فالعين ترى التغير السريع الذي يطرأ على الكيفية وكيف أنه كان أبيض وصار أسود. أما ما تتغير كيفيته على نحو التدرج كالتفاحة التي يتبدل لونها، فإن لهذا التغير ليس ملحوظاً للعين. نعم إن نظر الإنسان إلى التفاحة ثم تركها ونظر إليها بعد شهر فسيلحظ التغير ويرى الفرق الذي طرأ عليها خلال شهر. أما إذا أدام النظر إليها بشكل مستمر فلن يرى هذا الفرق. إذن لا يكفي الاعتماد على الحواس فقط والقول بأن الشيء الذي لا تراه العين أو لا تسمعه الأذن غير موجود بل يجب الاعتماد والاستعانة بالملاكات والمعايير العقلية والمنطقية والفلسفية حتى تتمكن من تحليل القضية.

إشارة إلى مسألة العلم والإدراك أو مسألة المعرفة:

وحينئذٍ ستطرح المسألة بهذا النحو: إنه إن لم يكن هناك واقع في العالم أي شيء موجود في لحظتين على حال واحدة بل ما من مرتبة من مراتب الطبيعة موجودة هي في اللحظة التالية عين المرتبة بل هي مرتبة أخرى - كما

هو الحال بالضبط في مسألة الحركة حيث لا توجد أية مرتبة من الحركة في المرتبة اللاحقة - ولا شيء في الطبيعة هو موجود في المرتبة اللاحقة، فكيف نحن إذن ندرك الأمور؟.

والجواب هو: أنه إن كان للفكر خاصية الطبيعة وكان يمثل عين الحركة واقعاً أي إن كان الذهن هو أيضاً طبيعياً لاستحال أن يتحقق الإدراك وأن يوجد الذهن. بل الإدراك هو إدراك من حيث إنه يستطيع الاحتفاظ باللائثات بصورة أمر ثابت واقعي. لا، إن اللائثات الذي يكون سريعاً مثلاً يبطؤه بحيث لا نستطيع تشخيص أن له حركة بطيئة، لا، إذ لا فرق في الحركة بين السريعة والبطيئة في أن المرتبتين منها لا تتجمعان معاً. وإذ أردنا التشبيه يكون كالتصوير، فإذا أخذت صورة لطفل في حالة معينة فبعد عشر سنين ترى الطفل في الصورة بالحالة التي كان عليها قبل عشر سنين مع أنه هو نفسه قد تغير - مع التحفظ على المثال لأن الصورة هي في نفسها تتغير لكن تغيرها بطيء - فلو لم يكن للذهن خاصية وراء الطبيعة وهي خاصية الثبات فلن يكون هناك إدراك ولن تحصل معرفة بالعالم الخارجي لأن حيثية العلم حيثية الثبات ضد حيثية الحركة، فالعلم حضور والحركة غياب.

عود إلى أصل البحث:

وعلى كل حال فهذه سلسلة في عالم الوجود، ويطلق الحكماء على هذه السلسلة من العلل والمعلولات الزمانية السلسلة العرضية، لأن هذه الموجودات في هذه السلسلة هي من حيث الرتبة الوجودية أي من حيث الشدة والضعف في درجة واحدة. إذ ليس الذي وجد سابقاً هو أقوى وجوداً من الذي يوجد لاحقاً بل يمكن ذلك كما يمكن العكس. فيمكن أن يكون الأب أقوى وجوداً من الولد ويمكن أن يكون الولد أقوى وجوداً من الأب، لكن مهما وجد من هذه الاختلافات المرتبتيّة فإن هذه الموجودات هي مع ذلك موجودة في عالم واحد ونشأة واحدة.

السلسلة الوجودية الطولية:

الفيلسوف - وعلى خلاف العالم الطبيعي - يؤمن بسلسلة أخرى للوجود يسميها بالسلسلة الطولية . وفي توضيح المقصود من هذه السلسلة وكيفية إثباتها يجب القول : إنه كما ذكرنا أن في الكون سلسلة عرضية هي عبارة عن عالم الطبيعة الذي نعرفه ولا يختلف فيها الفيلسوف والعالم الطبيعي ، وهذه السلسلة العرضية هي سلسلة حركات أي العالم من وجهته الحركية ، وكل مرتبة فاقدة للمرتبة الأخرى ، ولا عليا واقعية في هذا المقام وإنما الموجود العليا الإعدادية ، فالماضي شرط المستقبل لكنه غير موجد للمستقبل لأنه لا وجود له أصلاً في مرتبة المستقبل . ومن هنا يستنتج الحكيم أن هذا الشيء الممكن والمحتاج إلى علة لإيجاده والماضي لا يمكنه أن يكون هذه العلة . فإذا لاحظنا مثلاً سقوط حجر من السطح إلى الأرض ، فما دام هذا الحجر ساقطاً تكون المراتب السابقة شرط اللاحقة أي ما لم يطو السابقة لن يستطيع طي اللاحقة ، لكن المرتبة السابقة ليست هي علة الحركة بل المحرك هو شيء آخر موجود في جميع هذه المراتب . هذا مثال ذكرناه للتوضيح وإن كان يفترق مع مطلبنا من جهة ما . فالعلة الواقعية للشيء هي شيء يرافق هذا الموجود وهذا يعني بالضرورة أنه ليس زمانياً يكون تقدمه على ذلك الشيء تقدماً زمانياً بل يجب أن يكون أمراً يتقدم على ذلك الشيء بالوجود أي يكون سنخ وجوده مختلفاً عن سنخ وجود ذلك الشيء حتى يستطيع إيجاده وأن يكون محيطاً به^(١) .

(١) س : لماذا نلتزم بأن هناك علة لعالم الطبيعة أوجدته وسنخ وجودها مختلف عن سنخ وجوده فيمكننا القول بأن هناك مجموعة مواد تغير الصور . فلا حاجة للالتزام بالعلة الإيجادية والفاعلة؟ .

الأستاذ: لكن المادة تبقى مادة وهي تقبل الصورة فهي بحاجة إلى علة فاعلة وإيجادية .

س : لا أقصد المادة بالمعنى الفلسفي .

الأستاذ: أي معنى قصدتم لا فرق .

هنا تطرح مسألة هي : أن للممكنات إضافة للعلل الإعدادية عللاً إيجادية ليست من سنخ الأمور الزمانية حتى يكون المعلول معدوماً في مرتبة وجود العلة، ثم حيث يوجد المعلول تنعدم العلة . بالإضافة إلى أنه قد ثبت أن الأمور الزمانية لا يمكنها أن تكون موجدة^(١) . وبعد أن توصل الحكماء أن

= س : أقصد من المادة هذا الجسم فإننا نصادف صورة طبيعية .

الاستاذ: كذلك الأمر إذا أخذتم المادة بمعنى الجسم . وأولاً : بناء على الحركة الجوهرية ليس هناك أمر ثابت فلا محل لهذا الكلام . ثانياً : يصير على ما ذكرتم هناك مادة وصورة أرسطويين وهما لا يمكن أن يكونا علة للجسم والجسم لا يمكنه أن يعطي الصورة للجسم .

س : أقصد أننا لو بحثنا حول الصورة التي يبحث حولها المادّيون نقول ليست المسألة أن شيئاً يعطي شيئاً آخر بل هناك سلسلة مواد ثابتة في العالم يجب علينا إيجاد العامل المحرك فقط الذي يغيّر أماكن هذه الموارد هذا يذهب صعوداً وهذا نزولاً هذا من هذه الجهة وذاك من تلك الجهة، وأمثلة هذه الحركات . لا نريد الخروج عن البحث، والمطلب الذي تذكرونه يخرجنا عنه . فإننا لو قلنا إن العلة فقط هي العامل المحرك فإن الماضي لا يمكن أن يكون العامل المحرك للمستقبل، فإن العامل المحرك يجب أن يتحرك مع المتحرك ولذا لم يكن هناك فرق . أي أن العامل المحرك لا يمكن أن يكون من حيث الزمان بحيث لا يكون للحركة وجود في مرتبة وجود المحرك وأن لا يكون المحرك موجوداً في مرتبة وجود الحركة، ويستحيل أن يكون المعدوم علة للموجود . يجب دائماً أن يوجد العامل مع عمله - طبعاً مقصودنا العامل الواقعي - واطرخوا الأمثلة الساذجة التي يذكرونها مثل البناء - يستحيل أن يكون الشيء عاملاً وعلة واقعية بدون أن يكون موجوداً مع معلوله .

تارة يقول شخص : الحركة لا تحتاج إلى علة أصلاً . وهذا بحث مستقل قد بحثناه في محله . لكن تارة يقول الشخص : الحركة تحتاج إلى علة وهذا يعني أن كل مرتبة من مراتب الحركة بحاجة إلى علة وهذا لا يمكن أن يكون بحيث تكون العلة موجودة في مرتبة سابقة دون مرتبة الحركة إذ هذا يعني أن العلة معدومة في مرتبة الحركة والعلة في حال العدم لا يمكن أن تكون علة وإنما تكون علة حال وجودها، والغرض أن مرتبة وجود العلة هي مرتبة عدم المعلول ومرتبة وجود المعلول مرتبة عدم العلة . وهذا المقدار وصل إليه أرسطو وأمثاله حتى إنهم ذكروا ذلك في باب المحرك الأول وإنه يجب أن يكون مرافقاً للحركة .

(١) ومن هنا نشأ اصطلاح العلة الطبيعية والعلة الإلهية . فالعلة الطبيعية تعني عالم الطبيعة والعلة هي في الواقع علة الحركة فقط وتلحظ الأجسام بعنوان العلة، والأجسام بحكم الطبيعة التي هي معها تستطيع التأثير فقط في حركتها، أما الجسم فلا يمكنه أن يكون علة إيجادية لشيء آخر - وقد ذكرنا هذا في محله - . أما العلة الإلهية عند الفيلسوف الإلهي فهي العلة الواقعية =

للتبيعة علة أثبتوا، ببراھین متعددة، أن تلك العلة المحيطة بهذا العالم هي واجب الوجود مباشرة نعم هناك عوالم متعددة تتوسط عالم الأجسام وذات واجب الوجود وهي عوالم لا يمكن تحديد عددها ولا كیفيتها بل المعلوم أن هناك سلسلة وسائط بين ذات الباري وعالم الأجسام. وهم يعتقدون بأن من هذه العوالم المتوسطة عالم الأبعاد، لكن لا حركة فيه ولا مادة فككوا بين كونه ذا بعد وبين كونه مادة، فهو عالم الأبعاد ذو فضاء سمي بـ «عالم الملكوت» والأرفع منه عالم المجردات المحضة، أي المجردة عن المادة وعن الأبعاد أيضاً. هنا يصبح الأمر غير مقدور التعيين من قبل العقل، بحيث نحدّد كم هذه العوالم المجردة التي هي في طول بعضها والتي نتيقن أنها تنتهي إلى واجب الوجود ولا شيء وراءه^(١).

= التي هي عين العلة الإيجابية أو العلة الموجدة، أما اللعلل الإعدادية فهو يراها شروطاً ومعدّات لا علة واقعية.

(١) لمزيد من التوضيح يراجع هوامش «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» ص ١٥٤ - ١٥٩.

س: تفضلوا ببيان الفرق بين عالم الملكوت وعالم المادة.

الأستاذ: لن تتمكن من بحثه هنا ومحلّه في الإلهيات وإنما ذكرناه هنا استطراداً. ولكل بحث من هذه المباحث محلّه في مكان آخر، فلو أردنا التوسعة هنا لن نصل إلى نتيجة.

س: لا علاقة لنا الآن بتلك. لكن الآن يأتي هذا التوهم لنا وهو أننا لو أردنا أن ننفض النظر في عالم المادة عن بعده فكيف يمكن تصوره. وإذا أردنا تعريف المادة لشخص من غير جهة كونها ذا أبعاد وقابلة الإشارة فبأي مميّز يمكن تعريفها؟

الأستاذ: من خلال الحركة والقابلية أي القوة والفعل ففي عالم المادة شيء بالقوة وصل إلى مرحلة الفعلية. أما هناك عالم الأبعاد بدون مادة فليس هناك قوة وفعل.

س: يعني هذا الوجود السيلاني موجود هنا وغير موجود هناك.

الأستاذ: نعم هذا الوجود السيلاني المستمر وبشكل متواصل بالاتجاه من القوة إلى الفعلية غير موجود هناك.

س: على هذا يجب أن تمكن رؤيته بالحواس.

الأستاذ: نعم يقبل الرؤية لكن لا بهذه الحواس.

س: لكن ألا تقولون إن الذي له بعد يمكن رؤيته؟

الأستاذ: نحن لم نقل ذلك أبداً، وهذا العالم من هذه الجهة مثل عالم يفرضه الرياضيون للذهن، وهذا نموذج لهذا العالم في الإنسان إذ يمكنكم فرض أبعاد في عالم الذهن، خطوط وأشكال بدون أن تكون موجودة في الخارج. ويقولون في الإنسان نموذج لكل العوالم ومن الأدلة على إثبات هذه العوالم أن في الإنسان نموذجاً عن كل عالم وكل مرتبة. فالإنسان له مرتبة مادية هي مرتبة بدنه، وله مرتبة أخرى متوسطة يسميها الفلاسفة بالخيال وليس مرادهم التخيل، فعندما تفرضون في عالم ذهنكم أشكالاً وخطوطاً من اليمين واليسار وتفرضون أبعاداً وأشياء دون أن يكون لها وجود في الخارج فهذه الأبعاد والخطوط والأشكال قد وقعت في عالم الخيال وبعين الخيال ترونها ويخلقها الذهن لديه، فهذه الأبعاد لها واقعية في تلك المرتبة وفي عالمها أي في عالم الخيال لا أنكم تتخيلون أنه بُعد. والإنسان يشبهه في البداية إذ يتخيل أن ذلك ليس بعداً لكنه بعد يخلق في نفس الإنسان، وعندما يقول علماء الرياضيات المعاصرون إن هذه واقعة بعد رياضي في عالم الذهن فهو كلام صحيح. كما أن ما يراه الإنسان في عالم الرؤيا يُقال له توهم وخيال من حيث عدم انطباقه على عالم الطبيعة، وهذا كلام صحيح يعني ما رأيته في الرؤيا غير موجود في الطبيعة لكنه واقعية في عالمه. كل خيال، كل بعد، كل شيء وكل إنسان ترونه في عالم الرؤيا واقعي في عالمه. فعندما ترون أباكم أو صديقكم في عالم الرؤيا إن لاحظت الوجود المادي فأنت لم تره وهو من هذه الجهة خيال أي باطل ووهم، لكن إن لاحظته من حيث هو فهو واقعية في نفسه إلا أنها واقعية ابتداعها الذهن بنحو ما. لكن هل خلقه أم أن الذهن أخذ ركيعة من ذاته أم رأى شيئاً في الخارج فصوره بصورة منه فهذه مسألة مرتبطة بعالم الرؤيا وهو عالم مميز جداً.

فالإنسان يخلق في باطنه شيئاً يتوجه نحوه ويتحدث إليه وهو رؤيا خيال ووهم من حيث الانطباق مع الطبيعة وإلا فهو في حد ذاته عالم يُذهب إليه ويُتحدث معه غاية الأمر ليس الذهاب من سنخ الذهاب في عالم الطبيعة. لكنه عالم ذو بعد بدون مادة وفضاء خلق في باطن الإنسان وهذا نموذج في الإنسان. وذلك العالم الذي سمي بالبرزخ هو هذا إذ روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه ذهب إلى وادي السلام في النجف فتبعه بعض أصحابه فأراد أصحابه أن يفرشوا له حتى لا يجلس على التراب فلم يقبل ثم قال (ما مضمونه) لو كشف الغطاء لرأيت هذا المكان مليئاً بأرواح الساكنين هنا والمتحدثين مع بعضهم. فلماذا لم يَرِ الآخرون ذلك؟ فلو كان ذلك العالم يقبل الرؤيا بالحس لرأى الآخرون ذلك.

كما أنه يُقال اليوم إن في هذا العالم أشياء ممكنة الوجود لا نراها وهناك عوالم وأشياء في باطن هذا العالم وهذه الطبيعة، لو وجد شخص من أهل الحقيقة يتمكن من التصرف في الإنسان لرأى في الإنسان الجالس هنا عوالم تفرقه في الحيرة. طبعاً هي عوالم في باطن هذا العالم لا في هذه الطبيعة وإلا لكانت أموراً طبيعية وباطن العالم يعني هنا لا خلف السماوات ولا خارج العالم فإن خارجه ليس باطنه.

هذه العوالم التي يحيط بعضها ببعض كل عالم أرفع من حيث الوجود يحيط بالعالم الأدنى تسمى بالسلسلة الطولية. فمعنى السلسلة هذه أن هناك مرتبة محيطة بعالم الطبيعة ثم هناك مرتبة محيطة بتلك المرتبة وهكذا حتى نصل إلى مرتبة ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.

الآن توجد، وفي هذه الأحوال، حقائق موجودة محيطة بهذا الزمان وهذا المكان، لكن يجب فتح نافذة من باطن الإنسان حتى يرى تلك الحقيقة لا أنها موجودة خارج الزمان وخارج هذا المكان ووراء فلك الأفلاك. فأنتم ترون الطبيعة فقط فتخيلون أن هذا هو الموجود فقط. هناك ما هو أقوى من الطبيعة بألف مرتبة محيط بها موجود معها. فالطبيعة غير حاضرة لدى نفسها لكن ذلك موجود مع الطبيعة لا ترونه لكنه موجود.

وباطن العالم ليس مكاناً معيناً من العالم وإلا لم يكن باطناً فأين هو باطنكم دلوني على «أنا». وهناك أحاديث كثيرة في هذا المجال إلى ما شاء الله. ذكر أحدها مولوي وهو حديث جميل جداً عن شخص سمّاه زيداً ولعل الشخص اسمه في أخبار أهل السنة زيد. لكنه في أخبارنا «الحارثة»، وأعتقد أنه زيد بن الحارثة شخصية موجودة فاشته الأمر على مولوي فظن أنه هو. وقد جاء في الكافي أن رسول الله ﷺ ذهب يوماً بين الطلوعين إلى أصحاب الصفة (وكان عادة يزورهم بعد الصلاة يستفسر عن أحوالهم) «فنظر إلى شاب في المسجد وهو يُخفق ويهوي برأسه مصفراً لونه قد نحف جسمه وغارت عيناه في رأسه. فقال له الرسول ﷺ: كيف أصبحت؟ قال: أصبحت يا رسول الله موقناً. قال ﷺ: فما حقيقة يقينك؟ قال: إن يقيني يا رسول الله هو الذي أحنزني وأسهر ليلي وأظلمأ هواجري». ثم قال: يا رسول الله لكأنني أرى أهل الجنة فيها متممون وأهل النار معذبون «وكانني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي». فقال الرسول ﷺ: هذا عبد قد أنار الله قلبه بنور الإيمان.

س: بعض المنامات قريبة جداً من الواقع مع المستقبل فهذا يعني ما ذكرتم؟
 الأستاذ: الأمر كذلك بدون شك. بعض المنامات هي من هذا القبيل فإن المنامات لها أسباب متعددة كما تعلمون، وكثير من المنامات لها اتصال بعالم آخر ينقذ منه نور، غاية الأمر ليس بالنحو الذي يراه الإنسان في المنام، بل هو يظهر بنحو آخر. أما الإنسان فيصوره في ذهنه بنحو يطابق النسيج الذهني، ولذا فإن التمثيل الذهني والمنامي لكل شخص متناسب مع بناء روحه. فيرى الإنسان أباه أو أخاه في المنام لكنه في الواقع يرى شيئاً آخر وحقيقة أخرى، عندما تتمثل في باطن الإنسان تتمثل بصورة من صور الإنسان الباطنية مثل جبرائيل عندما يتمثل بصورة دحية الكلبي فيصير يتكلم بحروف وكلمات فيتعجب الإنسان.

خلاصة البحث:

فوجود إذن ذو سلسلتين طولية زماناً لكن موجوداتها تقع في عرض واحد، وسلسلة طولية أخرى تقع في طول بعضها لا في عرض واحد. فتسمى الأولى بالعرضية والثانية بالطولية^(١).

(١) س: ألم يحصل أبداً أن التزم المتكلمون بهذه السلسلة الطولية؟

لا. مع أن هذا أوفق بكثير بالشريعة لأن ما قيل عن الملائكة وحول هذه العوالم ينطبق على كلام الحكماء أكثر من كلام المتكلمين.

س: هل نستطيع القول إنه قد أشير في القرآن إلى هذه السلسلة الطولية على الأقل في كلمة السماء والنزول؟

الأستاذ: لا شك في ذلك فقد ذكرت السماء في القرآن بعدة تعبيرات وفي كثير من مواردها أريد منها هذا المعنى بلا شك.

س: (لم يكن السؤال واضحاً في شريط التسجيل).

الأستاذ: ... إن كنت في هذه القطعة من الزمان فلست في تلك القطعة التي تسبقها وإن كنت موجوداً في الحالتين فوجودك وجود ممتد، قسم منه هناك وقسم هنا فالذي هو هنا ليس هناك وبالعكس. ففكرك موجود في الحالتين لأنه غير مادي ولذا أمكن ذلك وأمكن أن يحيط هنا وهناك. أما في الموجودات الطولية فأنت موجود في هذه المرتبة ولست موجوداً في المرتبة العليا، وإذا كنت في العليا فلست موجوداً في المرتبة السفلى.

س:

الأستاذ: لا نريد أن نقول الانتقال هناك بمعنى الحركة بل الانتقال هناك بمنزلة الإيجاد، إفاضة الوجود والعرفاء يستعملون تعبير السير والسفر ولكن ليس معناهما الحركة.

س: أعتقد أنه يريد أن يسأل عن ملاك التمايز بين مراتب الوجود في عوالم المجردات الأسمى من عالم المادة.

الأستاذ: لا، لا يريد أن يقول ذلك. وقد ذكرنا أن عالم الطبيعة عند الحكماء والفلاسفة الإسلاميين عالم المادة والحركة والأبعاد والماهية. وكل الجوانب العدمية التي تصنف الوجود موجودة في الطبيعة، ولذا كانت مرتبة عالم الطبيعة على كبره وأبعاده في صف الفعال من صفوف عالم الوجود - حسب تعبيرهم - فهو أضعف عالم من عوالم الوجود. وفي الدرجة التي تتلو عالم الطبيعة العالم المجرد عن المادة بمعنى القوة المقابلة للفعالية. أي المجرد عن نقص فيتمكن من السير نحو الكمال وليس هناك حركة لأنه فوق الحركات لأنه إذا كان الشيء واجداً لكل ما يمكن أن يكون واجداً له لا معنى للحركة عنده. والمرتبة الأعلى من هذا العالم عالم مجرد أيضاً لكن ليس فقط عن المادة والحركة بل عن البعد أيضاً =

وهي أن العدم تابع في أحكامه للوجود. وليس المقصود من ذلك أن للعدم واقعية مثل الوجود أو واقعية تبعية للوجود، إذ لا شك أنه لا يشكّل العدم - وراء الذهن - أي حقيقة، وإنما هو محض انتزاع الذهن من مراتب الوجود وإن قلنا إن العدم أمر اعتباري فهذا هو معناه. وهذا الأمر الاعتباري الانتزاعي تابع في أحكامه الوجود بسبب أنه انتزاعه وبالتالي ستكون أحكامه

= لأن وجدان البعد نحو اختلاط للوجود بالعدم وملازمة لغياب كل مرتبة في المرتبة الأخرى، مثلما الحركة حيث تكون كل مرتبة منها فاقدة للمرتبة الأخرى، والشيء المجرد هو الذي بتمام ذاته حاضر مع بعضه. لكن هذه المرتبة المجردة عن الأبعاد غير مجردة عن الماهية فنصل إلى مرتبة أعلى مجردة حتى من الماهية. والفلاسفة لا يذهبون أكثر من ذلك لأنهم يعتقدون أن المجرد عن المادة والأبعاد والماهية هو واجب الوجود. أما العرفاء فيعتقدون بمراتب أخرى من الوجود دون أن يكون واجب الوجود، وقد ذكرت سابقاً أن تعيين هذه المراتب بنحو دقيق غير ممكن.

س: هذا كلام أفلوطين.

الأستاذ: لا. وعندما يُقال وحدة الوجود الإسلامية ووحدة محيي الدين قد أخذت من أفلوطين، يرد هذا القول بعدة موارد منها هذا المورد لأن أفلوطين، يرى الحق فوق الوجود والعدم والحال أن هؤلاء يراون الوجود مساوياً مع ذات الحق فهما متقابلان تماماً فلا يصح القول إنه فكر أفلوطين.

س: ما هو التعريف الإجمالي للعالم الملكوت؟

الأستاذ: هو أن الطبيعة التي لها حركة جوهرية تتصل في تكاملها بما وراء الطبيعة. أي عندما تظهر في حاشية الطبيعة موجودات مجردة، أي تتبدل الموجودات الملكية إلى موجودات ملكوتية.

س: وبعد ذلك يرفعها الله؟

الأستاذ: لا ليس هناك من صعود فإذا وصل الشيء إلى هناك لا صعود به. والإنسان يطوي المراتب هنا فما لم يكن في عالم المادة لا معنى للسلوك له. وإذا وصل الإنسان إلى عالم الملكوت ثم يسلك ويسلك فلأنه لا زال هنا في عالم المادة، فمجرد أن يموت الإنسان لا يبقى هناك ترقى وتكامل. ولذا طرحنا هذه المسألة حتى بالنسبة للنبي عندما نقول «وارفع درجته» هل يمكن ارتفاع الدرجة هناك أم لا؟ وهل معنى رفع الدرجة التكامل أم له معنى آخر مثل قبول دعائه في أمته، وكأننا عندما نقول «وارفع درجته» نطلب من الله أن يقبل دعاءه.

اعتبارية مثلما هو اعتباري .

والمصنّف وإن لم يأت هنا بمثال، لكن نذكر نحن مثلاً لتوضيح
المطلب من الأمور التي ذكرها المصنّف في أوائل الكتاب (الفريدة الأولى -
عدم التمايز وعدم العلية بين الأعدام).

إذا أدركنا وانتزعنا ماهية كلية باسم «ألف» وأدركنا أمراً كلياً آخر باسم
«ب» بحيث كلما وجدت ألف ف «ب» موجودة، حينئذ ستكون هناك علاقة
العلية بينهما، مثل أن نقول: النار علة للحرارة. لم نقل هذه النار هي
بخصوصها كما لم نتحدث عن حرارة معينة بل النار هي بشكل كلي علة
للحرارة بشكل كلي. فكلما وجدت النار فالحرارة موجودة. ففي مثال «ألف»
و«ب» هناك ملازمة بين وجوديهما ووجود ألف هو الملزوم ووجود «ب» هو
اللازم. وجود ألف أصل، ووجود «ب» فرع. وهذا حق وأمر صحيح أن
تكون بين الوجودات علية ومعلولية، واقعبتان ندركهما ونكشفهما. ف «ألف»
واقعية و«ب» واقعية أخرى وندرك علاقة بين هاتين الواقعبتين، قائمة بين
الوجودين من حيث ارتباطهما ببعضهما وعدم ارتباطهما.

لكن ذهننا يعتبر مثل هذه العلاقة بين الأعدام ابتداء، نقول: وجود
«ألف» علة لوجود «ب». وحيث إن وجود «ألف» محدود فهذا يعني أنه
موجود هنا وغير موجود هناك، موجود في هذا الزمان وغير موجود في ذلك
الزمان، ومن الطبيعي أنه إذا لم تكن «ألف» موجودة في مكان ف «ب» غير
موجودة قهراً. إذن إذا وجدت «ألف» وجدت «ب»، وإذا لم توجد «ألف» لم
توجد «ب»، وحالة عدم الوجودين ينظر لها الذهن كأنها علية وينتزع منهما
علية تقريبية مجازية. فيقول وجود «ألف» علة لوجود «ب» وعدم «ألف» علة
لعدم «ب»^(١).

(١) إن للأعدام دوراً في الأحكام والقضايا أو حسب تعبير هذا اليوم في مسألة المعرفة، بنفس=

مثال آخر: إذا لاحظنا أمراً واحداً لا أكثر أي لاحظنا وجوداً واحداً فسيكون عدمه واحداً أيضاً. افترضوا مثلاً أنكم لاحظتم طهران وليس في العالم أكثر من طهران واحدة فالمقابل لوجود طهران هو عدمها، فحيث كان

= مقدار دور الوجودات التي هي الحقائق والأمور العينية.

مثلاً عندما نقول: «الشوفاج ساخن فالغرفة دافئة» «الشوفاج غير ساخن فالغرفة غير دافئة أو باردة»، فبنفس الاستحكام المنطقي واليقين والاطمئنان عند قولنا: «الغرفة حارة لأن الشوفاج ساخن» نقول: «الغرفة باردة لأن الشوفاج غير ساخن» والحال أن قضية «الشوفاج غير ساخن فالغرفة غير حارة» أمر غير واقعي بل هو سلب الواقعية. عدم كون الغرفة حارة معناه أن تلك الواقعية في هذا الزمان وهذا المكان غير موجودة، كما أن عدم سخونة الشوفاج لا واقعية. كلاهما لا شيء. ومع ذلك ينتزع الذهن هذه الأعدام من خلال مقارنة الوجودات مع بعضها. كيف ينتزع الذهن العدم؟ ينتزعها من الوجودات. كيف يرى وجوداً محدوداً في ظرف ما، مثلاً يرى البياض هاهنا والبياض أمر وجودي. وهناك أمر وجود آخر هو هذا الشيء الأسود. وعندما يرى هذا البياض هنا وليس في مكان آخر. فلا يرى البياض في هذا الشيء الأسود فأول ما يصل إلى الذهن أنه لم يجد شيئاً فيعود خالي اليدين، فهذه الحالة هي حالة نفي. وفي المرتبة الثانية يعتبر عدم الوجدان هذا كأنه وجدان وهنا تكمن مرحلة الانتزاع والاعتبار والمجاز فيقول وجد العدم مع أنه لم يجد شيئاً. ومن الأعمال المهمة لذهن الإنسان انتزاع الأمور الانتزاعية ومن أهم هذه الأمور الانتزاعية انتزاع العدم الذي يعطي الإنسان القدرة على التفكير بحيث بدون انتزاع العدم لا يملك هذه القدرة. ومن جديد نصل إلى مسألة المعرفة وأنها تتشكل من عناصر ومفاهيم بعضها ليس له مصداق واقعي في الخارج بل مصداقه مجازي.

س: سأذكر هذا الأمر كجملة معترضة وهي أن أمثال هذه الخصوصيات في المعرفة ذات ارتباط مباشر مع المرتبة الوجودية لذهن الإنسان.

الأستاذ: وهو كذلك طبعاً وهذا نوع قدرة يملكها الذهن لهذا العمل.

س: نعم يعني أننا نستطيع أن نستدل بهذه القوى والخصوصيات الموجودة عند الذهن على المرتبة الوجودية للمعرفة. وبالعكس أيضاً نستطيع أن نستدل بهذه المعارف التي تحصل للذهن على أن الذهن ذو مرتبة وجودية غير الماديات. فهذه القوى دليل على عدم كون الذهن مادياً.

الأستاذ: نعم. وهو كذلك. أي نستطيع من خلال هذه الأعمال الخاصة التي يقوم بها الذهن أن نصل إلى ماهية الذهن، وأنه لو كان أمراً مادياً محضاً وكان عبارة عن مجرد سلسلة أعصاب الإنسان التي لديها فقط القدرة على أخذ صور الأشياء لا شيء آخر حينئذ لن تصدر منه تلك الأعمال العجيبة ولن يتشكل الذهن من هذا الأمر المادي.

الوجود واحداً فالعدم أيضاً واحد. لكن إذا لاحظنا «الإنسان» مثلاً والذي هو ماهية ذات مصاديق كثيرة موجودة، فحيث إن له وجودات متعددة فستكون له أعدام متعددة قهراً بتبع الوجود ولذا نقول: وجودات للإنسان وأعدام له.

فالعدم في وحدته وكثرته في عليته ومعلوليته وفي جميع أحكامه تابع للوجود لأنه لا عينية له كي تكون وحدته وكثرته وعليته ومعلوليته قائمة به، بل هذه كلها يأخذها من الوجود^(١).

ولهم في هذا المقام تعبير هو: الوجودات راسمة للأعدام. والمقصود الرسم في الخيال ومقصودهم في الواقع منشأ الانتزاع الذي أشرنا له. افترضوا أن وجوداً في مرتبة ما ووجوداً آخر في المرتبة المتقدمة عن مرتبة ذلك، وثالث

(١) س: هل يرى أيضاً هذا التناظر في الأحكام بين العدم المطلق والوجود المطلق؟.

الأستاذ: نعم هو كذلك. فإذا لاحظتم الوجود يمكنكم أيضاً ملاحظة العدم المطلق في مقابله. وهذا بحث آخر لن نبهه الآن لأنه سيبحث في باب الكلّي الطبيعي. لكن قد ترد إلى الذهن شبهة - وقد كانت في ذهني حين بحثي هذا فترددت هل أطرحها أم لا - وهي أنك قد تعترضون وتقولون العدم ليس تابعاً للوجود دائماً لأن الطبيعة والماهية توجد بوجود فرد منها، لكنها تنعدم بانعدام جميع الأفراد ولا تنعدم بانعدام فرد واحد. ومثاله واضح جداً. والكل يفكر بهذه الطريقة أيضاً فلو فرضنا عدم وجود إنسان في عالم الطبيعة ثم خلق لأول مرة فمع وجود هذا الفرد الأول وجد الإنسان. ثم لو فرضنا وجود إنسان آخر وثالث و... حتى بلغ العدد عشرين. ثم لو عدم الأول فهل يعدم الإنسان مثلما ما أنه وجد يوجد فرد منه؟ طبعاً لا. إنما يصير الإنسان معدوماً إذا عدم العشرون. إذن الوجود والعدم ليس مثل بعضهما.

هذه الشبهة ستأتي في باب الكلّي الطبيعي. وليكن على بالكم أننا سنذكر معنى المطلق في مسألة الوجود المطلق والعدم المطلق وكيف يتقابل الوجود المطلق مع العدم المطلق وستقول هناك إن نقيض الوجود المطلق هو عدم الوجود المطلق لا العدم المطلق الذي هو بمنزلة ضدّ الوجود المطلق لأن نقيض كل شيء رفعه، فالنقيض لا يقبل القيد. وهذا نظير قولنا نقيض قيام زيد يوم الجمعة عدم قيام زيد يوم الجمعة بحيث يكون يوم الجمعة قيداً للقيام لا قيداً للعدم بحيث يكون العدم واقعاً يوم الجمعة فنقيض الوجود المطلق عدم الوجود المطلق لا العدم المطلق.

في المرتبة المتأخرة عنه، فنحن نرى هذا الوجود في هذه المرتبة ولا نراه في المرتبة اللاحقة، كما لا نراه في المرتبة السابقة، فهو إذن ليس في تلك المرتبة لكن هذه الـ «ليس» نعتبرها بصورة أخرى فنقول: «عدمه في تلك المرتبة». فالذهن يدرك أولاً الحقيقة القائلة: هذا ليس في تلك المرتبة، ثم يأخذ من هذه الحقيقة مجازاً فيقول فيقول «عدمه في هذه المرتبة».

فحافظ مثلاً غير موجود في زمان سعدي وهذا هو المعنى الأول الذي يدركه الذهن ابتداءً وحقيقة يصل إليها ومجازها: «في زمان سعدي عدم حافظ» ومن هذه الجهة نقول: وجود حافظ مسبق بعدم حافظ في زمان سعدي والحال أن الواقع هو: أن حافظ ليس موجوداً في زمان سعدي لا أن عدم حافظ ثابت في زمان سعدي، فهذا نوع مجاز.

فعندما نقول: الوجودات راسمة الأعدام فمعناه أننا إذا نسبنا عدم شيء إلى الزمان الذي يسبقه ففي الواقع قد اعتبرنا الوجودات السابقة عدم هذا الشيء مجازاً. تلك الوجودات راسمة العدم بل هي عين عدم هذا الشيء مجازاً، وهي - على نحو المجاز - عين مصداق عدم هذا الشيء.

ومن هذه الجهة نحن نستفيد عادة من هذه القضايا إذ نقول: هذا الشيء في هذا الزمان معدوم. وهو أيضاً معدوم في الزمان اللاحق والزمان المتأخر عنه. ونستمر حتى نصل إلى نقطة معينة من الزمان حيث نقول: هذا الشيء موجود في هذا الزمان. أو مثلاً نقول: «لم أكن في الزمان السابق» واستمر بالقول: أنا لم أكن حتى أصل إلى زمان وجودي فأقول: صرت موجوداً.

إذن أرسم خطأً وهمياً في الزمان وأحدّد فيه نقطة فاصلة وأقول: ابتداءً من هذه النقطة هو زمان وجودي وما قبلها زمان عدمي، فيصير العدم هنا أمراً مقابلاً للوجود، ويصبح ذا تعين وشخصية كأى أمر وجودي. والحال أنه في ذلك الزمان (الذي اعتبرته زمان العدم) هو زمان وجود أشياء آخر ومجازاً اعتبرته زمان عدم هذا الشيء. إذ في الواقع ليس لعدمي وجود في ذلك

الزمان بل هو وجود أشياء آخر لولا أنها موجودة لم يكن هناك زمان لكن حيث إنها موجودة فهناك زمان .

هذه كانت مقدمة نحتاج إليها لبيان نظرية الميرداماد في الحدوث الدهري والغرض من تكثير الأمثلة وتفصيل المطلب أن نعلم معنى قولهم : إن العدم في أحكامه تابع للوجود فلا نتصور المطلب بأن العدم ذو شخصية وعينية مستقلة في مقابل الوجود، بل ليس العدم إلا أمراً اعتبارياً منتزعاً من الوجود وبالتالي تكون أحكامه غير أصلية وغير أولية، بل أحكام انتزاعية . أردنا القول إن هذا الأمر الانتزاعي عينيته اعتبارية لا حقيقية فأحكامه اعتبارية أيضاً وانتزاعية، وهو في هذه الأحكام تابع للوجود . فنحن نعتبر العدم بالنحو الذي يكون عليه الوجود لا بنحو آخر .

نظرية الحدوث الدهري:

إذا عرف هذا نقول :

بناءً على المقدمة الثالثة يكون لدينا وجود زماني وعدم زماني، وجود دهري وعدم دهري . فكما أن الوجود الزماني راسم العدم الزماني كذلك الوجود الدهري راسم العدم الدهري . والمقصود من الوجود الزماني هنا الوجود الطبيعي وهو راسم العدم الطبيعي، هذا الوجود الطبيعي حيث كان متعلقاً بالطبيعة كان ذا حركة وزمان وحيث إنه زماني ينتزع منه العدم الزماني . لكن الموجودات الملكوتية والموجودات الدهرية - التي تشكل قسماً من موجودات ما وراء الطبيعة - ينتزع منها العدم الدهري .

وقد ذكرنا في المقدمة الثانية أن للوجود سلسلتين زمانية عرضية وطولية، فهذا الموجود المتحقق في هذه المنقطة من الزمان يمكن اعتبار عدمين له :

١ - أن هذا الموجود غير متحقق في الزمان السابق عنه فكانت تلك الموجودات الزمانية قبل زمانه راسمة العدم الزماني له .

٢ - وإذا نظرنا إلى السلسلة الطولية وإلى مرتبة الدهريات التي هي في طول هذا الموجود لرأينا أنه غير متحقق هناك أيضاً.

إذن كما أن الموجودات الزمانية راسمة العدم الزمني كذلك الموجودات الدهرية راسمة العدم الدهري^(١).

وإذا لاحظنا من باب المثال إنساناً ما، مثلاً حافظ، فهو باعتبار السلسلة الزمانية غير موجود في زمان جد جدّه، و زمان سعدي، و زمان ابن سينا، وفي صدر الإسلام وهكذا نرجع في السلسلة الزمانية إلى الوراء فهو في جميع هذه السلسلة المتقدمة عنه غير موجود فننتزع عدمه الزمني. كما أن حافظ نفسه إذا لاحظنا السلسلة الطولية فهو غير موجود في عالم الملكوت وإنما هو موجود في عالم الطبيعة فننتزع عدمه الدهري.

مقارنة بين الحدوث الدهري والحدوث الذاتي الذي ذكره الفلاسفة:

إذن هناك فرق كبير بين الحدوث الدهري الذي ذكره الميرداماد والحدوث الذاتي الذي ذكره الفلاسفة مثل ابن سينا وغيره، إذ الحدوث الذاتي يعني مسبوقية وجود الشيء بإمكانه الذاتي لا بعدم الشيء نفسه. فإن العدم المسبوق - الموجود في الحدوث الذاتي - ليس عدم الشيء بل عدم الضرورة، أما الحدوث الدهري عند الميرداماد فهو يعني مسبوقية وجود الشيء بعدمه الواقعي، والعدم الدهري عند الميرداماد يثبت أن العدم الواقعي

(١) س: تفضلوا بتوضيحات حول اصطلاح «الدهري» ومعناه وعلاقته بالسلسلة الطولية؟.

الأستاذ: عندما نقول «دهري» فالمقصود هذه السلسلة الطولية. غاية الأمر قد بينا باصطلاح السلسلة الطولية عدم كونها طبيعية وزمانية بنحو الإجمال. أما ما هي مراتب هذه السلسلة فهذا لم نذكره، وقلنا إن هذه بحوث تأتي في الإلهيات لأن الحكماء الإسلاميين يعتقدون بعوالم في السلسلة الطولية أحدها عالم مجرد عن المادة والحركة لكنه ليس مجرداً عن المثال والصورة، يسمّى بعالم الملكوت، وقد يُقال له أحياناً في اصطلاح الفلاسفة عالم الدهر. وقد ذكرنا أن موجودات السلسلة الطولية لها إحاطة على الموجودات العرضية والزمانية.

أمر عديمي هو عدم الشيء نفسه، فعدم الشيء لا ينحصر بالعدم الزماني بل هناك عدم دهري أيضاً وهو عدم حقيقة.

إلى هنا ينتهي بحث الحدوث الدهري^(١). ونتقل إلى بحث آخر حول كلام واصطلاح وضعه المصنّف نفسه وهو «الحادث الاسمي» ولكنه اصطلاح لم يقبل منه لأنه بعيد جداً.

وعلى كل حال فهو يقول: «والحادث الاسمي الذي مصطلحي» أي الذي وضعته أنا واصطلحت به. فما هو الحدوث الاسمي، هذا ما ستعرض له في درس لاحق.

(١) س: ما هي علاقة المقدمة الأولى بكلام الميرداماد؟ طبعاً يمكن استنباط الارتباط بينهما لكن ما هي العلاقة المباشرة نرجو بيان ذلك بجملته مختصرة.

الأستاذ: العلاقة واضحة جداً. ففي الحدوث الزماني نقول إنه مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني أي إن وجوده في هذا الزمان وعدمه في الزمان السابق - هذا العدم الذي تقدّم منا نحو انتزاعه - فالزمان لاحظناه كظرف للاعتبار، فهل هذه الظرفية التي يعبر عنها بفي منحصره بالزمان أم أن لكل موجود في أي مرتبة كان ظرفاً مناسباً؟ الجواب هو أن لكل موجود وعاء مناسباً لنحو وجوده لأن وعاء كل شيء هو نحو وجود ذلك الشيء فليس له وجود مستقل. فالزمان ليس له وجود مستقل مقابل الأشياء الزمانية بل هو نحو وجود الأشياء الزمانية. وهذا أمر ثبت في محلّه. والدهر عبارة عن نحو الوجود الدهري.

وعليه لا يرد على ذهنكم إشكال، إننا نقبل بعدم الموجود الناسوتي في مرتبة الملكوت لكن هذا لا يصحّح معنى الحدوث لأنه عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه أي الوجود في ظرف وعدمه في ظرف سابق عليه فيجب أيضاً اعتبار ظرف لعدمه أيضاً.

والجواب أن ظرفية كل شيء بحسبه ولكل موجود وعاء لوجوده فالموجودات الزمانية وعاءها الزمان والموجودات الدهرية ظرفها الدهر فكل موجود يكون ظرفه مرتبة وجوده.

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم (٤)

الحدوث الاسمي

تذكير: يجب في بحث الحدوث والقدم الالتفات إلى أن الحكماء يفسرون الحدوث وما يقابله أي القدم بهذا النحو: الحدوث عبارة عن تقدم عدم الشيء على وجوده. والقدم عبارة عن عدم تقدم عدمه على وجوده. فهنا ثلاثة مفاهيم أساسية: الوجود، عدم، التقدم أو السبق.

ومن أنواع السبق هناك ما هو معروف لدى العرف ويعتبره أمراً محسوساً - مع أنه غير محسوس لكنه يشبه المحسوس وبمنزلة - وهو التقدم الزماني بأن يكون هناك تقدم وتأخر بين مراتب وأجزاء الزمان - وإن كان توضيح هذه العلاقة ليس سهلاً - فيقال هذا الزمان متقدم على ذلك الزمان.

وحيث إن العرف مدرك لهذا النوع من أنواع التقدم يتجه العرف عند سماعه «العالم حادث» نحو المصداق الواضح للحدوث أي تقدم عدم الشيء على وجوده زماناً، وهذا المعنى من الحدوث يدركه العرف بسهولة^(١).

أما الحكماء فقد أيدوا أن الحدوث يعني تقدم عدم على الوجود وأن

(١) طبعاً سيأتي البحث عن أنواع السبق وأنحاء السبق والتقدم بشكل مستقل في الفصل المتعلق بأقسام السبق.

معنى «العالم حادث» أن عدمه متقدم على وجوده، بخلاف واجب الوجود القديم. إذ ليس فيه أي عدم متقدم على وجوده. لكن قالوا إن علينا أن نعرف أولاً المقصود من العدم، وثانياً المقصود من التقدم. فطرحوا الحدوث الذاتي الذي يعني تقدم الإمكان الذاتي للشيء على وجوده. وأن الإمكان الذاتي عدم لأنه يعني عدم الاقتضاء. كما ذكروا أن السبق ليس زمانياً بل هو نوع سبق عبّروا عنه بالسبق العقلي الرتبي، وقالوا إن الفرق بين الكون وذات الواجب أن الكون ذو ماهية وله إمكان وهو عدمه، وإمكان الكون متقدم على وجوده بالتقدم العقلي أي تقدم يلاحظ في مرتبة العقل. وسمّوا هذا الحدوث بالحدوث الذاتي.

ثم خطا الميرداماد خطوة إلى الأمام وقال لهم إن هذا العدم الذي ذكرتموه ليس العدم المقابل للوجود. وعندما نقول الحدوث عبارة عن تقدم عدم الشيء على وجوده فالمقصود عدم الشيء نفسه وإمكان الشيء غير عدمه فهو يعني عدم اقتضاء الذات للوجود أو العدم. وهذا إيراد وارد على كلام الفلاسفة.

وهناك إيراد آخر هو أن هذا السبق والتقدم الذي ذكروه ليس سبقاً واقعياً. صحيح أن هناك نوعاً من العدم متقدماً على وجود العالم بنوع من التقدم، لكن ليس الحدوث تقدم أي نوع عدم على الوجود بأي نحو من أنحاء التقدم بل الحدوث عبارة عن التقدم الواقعي لعدم الشيء على وجوده لا التقدم الرتبي العقلي الذهني.

وعلى طبق نظرية الميرداماد هناك نوع تقدم واقعي لا مجرد تقدم ذهني كما أن المتقدم في نظريته هو عدم الشيء نفسه لا مجرد عدم لا يرى أنه عدم الشيء نفسه. وفي نفس الوقت ليس هذا التقدم زمانياً بل هو تقدم واقع في السلسلة الطولية.

فنحن بعد أن علمنا أن العالم ذو أبعاد مختلفة والزمان بعد من أبعاده

يصبح من السهل القول إن التقدم غير منحصر بالتقدم الزمني، وإن كان فيه تقدم زمني فيما إذا لوحظت الأمور الزمانية والسلسلة العرضية. فهناك سلسلة طولية أيضاً، وهي عبارة عن نظام وجود محيط بالعالم موجود في جميع الأزمنة والأمكنة، وحينئذ ستكون لنقطة محددة نسبة مع النقاط الزمانية الموجودة قبلها ونسبة مع حقائق محيطة بها إحاطة وجودية فكما أن هذه النقطة غير موجودة في تلك النقاط السابقة كذلك هذه النقطة باعتبار أنها مرتبة من مراتب الوجود غير موجودة في المراتب السابقة فيكون وجود هذه النقطة مسبوqاً بعدمها في المراتب السابقة.

فهذه النظرية أخذت العدم في الحدوث وهو أيضاً عدم الشيء نفسه كما حفظت السبق أيضاً لعدم اختصاص التقدم بالزمني كما أنه تقدم واقعي لأن عالماً وهو عالم الطبيعة في مرتبة متأخرة عن عالم آخر نسميه بعالم الجمع أو عالم الدهر. فعالم الطبيعة موجود في هذه المرتبة غير موجود في المرتبة السابقة أي مرتبة عالم الدهر وتلك المرتبة متقدمة على هذه.

هذه خلاصة كلام الميرداماد وهو كلام جيد ودقيق أيضاً.

ثم ذكر المصنّف نوعاً آخر من الحدوث ذكره بناءً على مسلك العرفاء وسمّاه بالحدوث الاسمي. والذي أتى به المصنّف هو الاصطلاح فقط، أما المعنى فليس منه. وقد أبرز المصنّف مقصوده بهذا البيت:

والحادث الاسمي الذي مصطلحي أن رسم اسم جا حديث منمحي

الحدوث الاسمي:

ولتوضيح المطلب يجب أن نعلم أنه وإن كان كثير من كلام العرفاء يمكن تطبيقه مع كلام الفلاسفة - وهذا بنفسه أمر آخر - لكن تختلف تعابيرهم في بعض المسائل فيما بينهم. فالفلاسفة بعد أن بينوا رأيهم حول الوجود والموجود قسّموه إلى واجب وممكن، علة ومعلول، واحد وكثير، حادث وقديم، نفسي وربطي... وذكروا عوالم مختلفة و «الله» للفيلسوف مسألة

من مسائل علمه . أما العرفاء فلا يستعملون لفظ العلية والمعلولية وأمثال هذه التعبيرات، وأساس العرفان مبني كما نعلم على وحدة الوجود . ويتجنب العارف أي كثرة ولذا فإن «الله» تمام موضوع علم العارف .

فالعرفاء بالنسبة لحقيقة الوجود المساوية عندهم مع الله يعبرون بتعبير آخر فيقولون: لحقيقة الوجود اعتبارات مختلفة يمكن اعتبارها، وقد قلنا «اعتبار» من جهة أن البحث من وجهة عقلية وإلا فمن وجهة نظرهم هذه حقيقة. وواقعية أن ينتقل السالك في سلوكه من مرحلة إلى أخرى :

١ - مرتبة غيب الغيوب:

مرحلة اصطلاح عليها بمرحلة غيب الغيوب وهي مرتبة وجود ذات الباري تعالى دون أي اسم وصفه ولا معنى لهما في هذه المرتبة، ولا يعتبر فيها أي صفة أو اسم . هي مرتبة فوق مرتبة الأسماء والصفات . مرتبة لا يمكن لأي إنسان الوصول إليها على الإطلاق، ولذا يعبرون عنها بـ «عناء المغرب» باعتبار أن العناء مضرب مثل لمن لا يستطيع الوصول لشيء .

٢ - مرتبة التعيين الأول:

وهي بعد مرتبة غيب الغيوب . وهي مرتبة يمكن اعتبار تعيين واحد فيها واعتبار صفة واحدة . وهي مرتبة جمع التعينات . مرتبة تعيين هو أصل كل التعينات ومقصودهم مرتبة شهود ذات الحق وحضور ذات الحق لذاته مرتبة العلم الحضورى بذاته . وكثيراً ما يعبر عن هذه المرتبة بـ «مرتبة الأحدية» .

٣ - مرتبة التعيين الثاني:

وهي تتلو مرتبة التعيين الأول ويعتقد بها العرفاء . وهي مرتبة جميع الأسماء والصفات، تعتبر فيها لله أسماء وصفات، ف «عالم، قادر، حي، مريد» وجميع الأسماء المتعلقة بالله مرتبطة بهذه الرتبة . ويصطلحون على هذه المرتبة بـ «مرتبة الواحدية» .

ويعتقد العرفاء أن ما نسميه نحن ماهيات ومخلوقات هي من لوازم الأسماء والصفات، فكل ماهية هي مظهر لاسم من الأسماء وصفة من الصفات. وبشكل عام لم يعتبروا وجود الماهيات أمراً مستقلاً بل اعتبروه من شؤون الحق. كأن الماهية شيء ظهرت بالوجود والوجود شيء من شؤون الحق وليس شأناً من شؤون الأشياء. ففي مرتبة الأسماء والصفات ظهرت الماهيات التي قد يعبر عنها أحياناً بـ «الأعيان الثابتة» - وهو اصطلاح كأنه مأخوذ من محيي الدين - وكانت مستترة غير ظاهرة في المراتب السابقة. أي ظهرت في مرحلة الأسماء بعد أن كانت غير ظاهرة في المراتب السابقة.

إذا اتضحت هذه المقدمات نعود إلى مسألة الحدوث لنرى هل يمكن القول «العالم حادث» بناءً على مسلك العرفاء أم لا؟.

كنا قد ذكرنا في باب الحدوث أنه يعني تقدم عدم الشيء على وجوده، وبناءً على كلام العرفاء حيث لا حديث عن العلية والمعلولية وإنما يتحدث عن الظاهرية والمُظهرية وأن العالم ظاهر بظهور الحق، العالم حادث أيضاً أي وجود العالم مسبوق بعدمه وحسب تعبيراتهم ظهور العالم مسبوق بخفائه - فما يطلق عليه الآخرون وجوداً يطلقون عليه ظهوراً وما يطلق عليه الآخرون عدماً يطلقون عليه خفاء^(١) - إذ إن ظهور الماهيات في مرتبة الأسماء بعد

(١) س: هذا الظهور والخفاء يطرح بالنسبة للإنسان ولأفلا خفاء وظهور في الواقع.

الأستاذ: تارة نطرح المسألة من وجهة نظر الفيلسوف وأخرى من وجهة نظر العارف فإن طرحت من زاوية فلسفية، فالأمر كما ذكرنا أي نلاحظ كأمر اعتباطي لكن بنحو الاعتبار نفس الأمر لا كاعتبار ناب الغول. فنلاحظ للشيء اعتبارات مختلفة مثل اعتبار مرتبة الذات ومرتبة التعيين الأول ومرتبة التعيين الثاني، لكن العرفاء نظرهم إلى المراتب التي يطوئها السالك، فهم يعتقدون أن السالك في مراتب سلوكه التي توصله إلى التوحيد أول ما يصل إلى مرحلة التوحيد الأفعالي، وهي مرحلة الشهود بأن الفعل فعل الحق فيرى بالعين والعيان أنه ليس هو الذي يقوم بالعمل بل الفاعل هو الله فيرى الله في وجوده كفاعل. وهذه المرحلة تسمى بمرحلة التوحيد الفعلي حيث يشعر السالك أنه إلى الآن كان مشتبهاً إذ كان يرى نفسه فاعلاً مستقلاً ولم يكن هو الذي أتى بالأعمال وإن الاستقلال الذي كان يشعر به كان وهمياً. يشعر =

خفائها في مرتبة ما قبل الأسماء هو نوع حدوث. هنا يقول المصنّف^(١) اصطلمحت على هذا النوع من الحدوث بـ «الحدوث الاسمي».

وعلى كل حال هذه كلمات ذكرها العرفاء. والغرض من ذكر هذا أن المصنّف يريد أن يقول إنه بناء على كلام العرفاء هناك نوع آخر من الحدوث، نوع تقدم عدم العالم على وجوده. وذات الحق ذات لا يسبقها نوع من أنواع العدم على وجوده. هو قديم لا يمكن تصور كونه وجود مسبقاً بأي عدم. بل هو المتقدم على كل عدم وموجود وفي نهج البلاغة جملة لطيفة راقية: «سبق الأوقات كونه والعدم وجوده».

= حيتنذ بـ ﴿وَمَا رَوَيْتَ إِذْ رَوَيْتَ وَلَكَرِهْتَ﴾... .

... ثم يصل السالك إلى مرحلة التوحيد الصفاتي. أي كان يفكر بطريقة: «أنا أعلم» «أنا أستطيع» «أنا حي» فيرى هذه الصفات من نفسه ثم يرى أن هذه الصفات التي كان يراها في نفسه ويشعر بها هي صفاته هو. هنا يصل إلى مرحلة فناء صفاته وفناؤه من صفاته.

وفي مرحلة أعلى يفنى السالك من ذاته، فلا تبقى هناك «أنا» بالمعنى الذي كان يشعر به بل إن هذه الـ «أنا» هي «هو» لا بمعنى أنه ذاته، فهذا غير مسألة الحلول والاتحاد وأمثال هذه الكلمات.

هذه مراتب يعتقد بها العرفاء. ونحن من البداية قلنا: أولاً هناك مرحلة المسمى والذات ثم مرحلة الأحدية والتعین الأول ثم مرحلة الواحدية والتعین الثاني أو مرحلة الأسماء والصفات، لكن مراتب السلوك هي بحيث يصل السالك أولاً إلى مرحلة الأسماء والصفات فيرى الله في كثرة الأسماء والصفات: عالم، قادر، حي، مريد، متكلم، ... ثم يصل إلى مرحلة يغيب فيها عن هذه الجهة ويرى الله في ذلك التعین الأول أي يصل إلى مرحلة الأحدية ويرى الله على أنه «أحد». ومرحلة الواحدية عند العرفاء هي مرحلة «قاب قوسين» ومرحلة الأحدية هي مرحلة «أو أدنى».

والأمر الذي لا يتيسر للملائكة هو الوصول إلى مرحلة الأحدية حيث يقول الملك «لو دنوت أنملة لاحتقرت» لكن هناك مرحلة فوق مرحلة الأحدية لا يتمكن البشر من الوصول إليها. فالبشر في نهاية الأمر يرون الله في تعين لا بدون تعين.

(١) س: هل تسمية المصنّف للحدوث الاسمي لارتباطه بمرحلة الأسماء.

الأستاذ: نعم. حيث إنه ظهور في مرتبة الأسماء بعد أن لم يكن هناك ظهور في المرتبة السابقة التي هي مرتبة التعین الأول يسى ذلك الظهور بالحدوث الاسمي.

تعريف وتقسيم القدم والحدوث (٥)

الحدوث الجوهرى (١)

أشار المصنّف في ذيل بحث تعريف وتقسيم الحدوث والقدم إلى الحدوث الزمانى لكن على مسلك صدر المتألهين لا الحدوث الزمانى على مسلك المتكلمين .

فقد ذكر صدر المتألهين أن الحكماء لم يستطيعوا حلّ مسألة حدوث العالم زمانياً بالمعنى الواقعى للحدوث الزمانى لعدة أدلة منها عدم توصلهم إلى الحركة الجوهرية ولذا اضطروا للجوء إلى أنحاء أخرى من الحدوث كالحدوث الذاتى أو الحدوث الدهرى أو ما اصطلىح عليه المصنّف بالحدوث الاسمى .

لم يرد تأييد الحدوث الزمانى الذى يقول به المتكلمون بل أراد تأييد نوع من الحدوث الزمانى هو حدوث زمانى حقيقة دون أن ترد الإشكالات التى أوردت على نظرية المتكلمين .

فالمتكلمون - وبالطبع ليس كلهم بل بعضهم أو جلهم - تصوروا حدوث العالم كما يتصوره عوام الناس . وبشكل عام فإن تصور الفلاسفة الأوروبيين عن حدوث العالم هو أن هناك نقطة زمانية ما نصل إليها إذا رجعنا إلى الوراء ، تشكل نقطة البداية الزمانية - وأما إلى كم سنة نرجع إلى الوراء ثمانية آلاف

سنة، عشرة آلاف سنة، مليون سنة، عشرة ملايين سنة، مليارات السنين فهذا أمر مرتبط بإنصافنا -.

إذا شرعنا من الزمان الحالي وعدنا من اليوم إلى أمس ومن أمس إلى ما قبله وهكذا سنصل نقطة البداية الزمنية. لا تقولوا إن مفهوم «اليوم» قد ظهر في أرضنا، إذ المقصود الوقت والزمان فقبل هذه الساعة كان موجوداً كما كان موجوداً في الساعة التي تسبقها وهكذا، ولن يؤثر كم نرجع المهم أننا سنصل إلى نقطة ولو رجعنا مليارات السنين. تشكل للبداية قبلها لا شيء ولا وجود لأي أمر زمني قبل هذا الزمان.

«العالم حادث زمانياً» معناه عند المتكلمين أن هذا العالم قد بدأ وجوده من أن ما مسبق بالعدم فلم يكن هناك شيء قبل هذا الآن أبداً. هنا يسأل المتكلمون أنه إن لم يكن هناك شيء قبله على الإطلاق فلا معنى للسبق. إذ إنكم عندما تقولون «وقبله لا شيء» لا بد أن تفرضوا «قبلاً» لم يكن فيه شيء والحال أنه حسب ما ذكرتم لا قبلية لأن القبلية تتحقق من الزمان فإن كان هناك زمان فهناك «قبل» وإلا فلا قبلية.

يجيبون عن ذلك: نعم لكن مقصودنا أن الذهن يعتبر بعداً وهمياً وامتداداً وهمياً، فعندما نقول مسبق بالعدم الزماني، فالمقصود ذلك العدم الذي فرضنا في ذهننا أنه كان قبل هذا. والمقصود أن الوجود بدأ من هذه النقطة - وسنبحث حول هذا الموضوع أيضاً في باب السبق وملاكه وأقسامه -.

فالمتكلمون فرضوا كل العالم بمنزلة موجود واحد ثم قالوا إن هذا الكل له عمر، له بداية وجد فيها وإذا حلل الشخص كلامهم بشكل دقيق سيجد أنهم عندما يقولون «خلق» فالمقصود ذلك الابتداء «العالم مخلوق» يعني أنه أتى في لحظة ما من العدم المطلق إلى الوجود وبذلك ينتهي عمل الخلق.

رأي الفلاسفة مقابل نظرية المتكلمين:

لم يقبل الفلاسفة هذا الكلام لعدة أدلة . وأقاموا برهانين لتمي وإتي .

أما البرهان اللتمي فهو أن الله أزلي وإذا كان أزلياً فلا يمكن أن لا يكون الخلق غير أزلي . فلأن الله أزلي فالعالم أيضاً أزلي . وهذا عكس الاستدلال الذي يذكره البعض إذ يقول : لأن الله أزلي فالعالم غير أزلي . وهم المتكلمون الذين يقولون : لأن الله أزلي فالعالم حادث ، وإلا لكان مثل الله . لكن الفلاسفة يقولون الله أزلي فالعالم أزلي لأن العالم فيض الله وفيض الله لا ينقطع . هو دائم الفيض ودائم الفضل فمن المستحيل أن لا يكون في الأزل وفيما لا يتناهى خلق بحيث شرع الخلق في آن ما .

أما البرهان الإنبي وهو برهان من طريق العالم . ولن نستطيع في هذا المجال التفضيل بهذا البرهان . وخلاصة ما ذكره أن كل حادث يحتاج إلى استعداد سابق ، ويستحيل أن يوجد بدونه ، فهذه الشجرة يمكن أن تكون حادثة لأن لها استعداداً سابقاً وهو تلك البذرة مع شرائط وجودها . كما أن البذرة يمكن أن تكون حادثة لارتباطها باستعداد سابق . أما أن يكون شيء حادثاً دون أي استعداد مسبق فهذا محال .

هذان برهانان ذكرهما الفلاسفة لرد كلام المتكلمين .

ومن جهة أخرى قال الفلاسفة : كليات العالم قديمة زمانياً وجزئيات العالم حادثة . والجزئيات تعني هذا الشيء بخصوصه وذاك بخصوصه . . . وذلك الشيء بخصوصه . هذا الفرد من الإنسان حادث لكن كلي الإنسان ليس حادثاً . فما دام هناك عالم هناك إنسان فليس الإنسان هو الحادث بل فرده الحادث . والإنسان دائماً موجود .

كليات العناصر دائماً كانت موجودة لكن جزئياتها لم تكن فهذا الماء بخصوصه يمكن أن نقول عنه أنه حادث فهذا الماء إما أنه وجد هذه السنة أو السنة السابقة أو قبل ألف سنة ، لكن كلي الماء كان دائماً موجوداً . وهكذا

بالنسبة للتراب والهواء .

وكانوا يعتقدون أن الأفلاك حتى جزئياتها كانت دائماً موجودة . ففي رأي الفلاسفة الصور حادثة والمواد قديمة والجواهر تكون أحياناً قديمة أي بعضها حادث وبعضها قديم ، أما الأعراض فهي حادثة .

نظرية صدر المتألهين وحدث العالم جوهرياً:

صدر المتألهين آمن بالحركة الجوهرية وأثبت أن الحركة نافذة في جميع ما في العالم من جواهر وأعراض . كل شيء في حركة وفي حالة سيلان مستمر . حينها قال : كل شيء في العالم حتى الأفلاك هي دائماً في حالة وجود وفناء ، حدث وفناء . . إضافة إلى أنه لا توجد كليات تكون قديمة^(١) . فهم قالوا إن الأرض كانت دائماً بشكلها ووضعها . وصدر المتألهين قال : بل لا كليات من هذا القبيل . كل شيء في العالم نضع يدنا عليه لن نستطيع أن نقول إن نصفه أزلي بل هو بتمام وجوده حادث وفي حالة حدث . فالعالم حدث مستمر وهو حدث زمني مستمر ففي كل آن يكون وجود العالم مسبوqاً بعدمه الزمني إذ لا وجود لأمر ثابت باقي في العالم . ومع ذلك لا نلتزم بأن للزمان نقطة بداية لعدم الحاجة إلى فرض ذلك . نحن نقول كل ما في العالم في حال حدث وهذه حقيقة وليس هناك شيء في العالم غير حادث^(٢) .

(١) سنذكر بحث الكلبي فيما بعد في باب الماهية في فصل اعتبارات الماهية .

(٢) س: هل ما نقوله في الحركة الجوهرية من أن هذا حادث وهو في كل لحظة حادث ثم تفنى مرحلته السابقة ، من اللبس بعد اللبس أو اللبس بعد الخلع؟ أي هل يفنى الشيء بشكل كامل ثم يحدث أم يحدث بدون فناء كامل؟ .

الأستاذ: ليست المسألة مسألة خلع ، بل الماهية ونحو وجود حركة هذا أن كل مرتبة منه غير موجودة في المرتبة اللاحقة كما أنها لم تكن في المرتبة السابقة . فإن كان مرادكم من الفناء هو عدم الوجود في المرتبة اللاحقة أو السابقة فهو صحيح فهو فإنّ بالقياس إلى المرتبة اللاحقة والسابقة لكنه لا ينزع عن مرتبته . والقول بأن واقعية الشيء ليست واقعية الحركة ومع ذلك =

نعم هناك سلسلة حوادث غير متناهية . وفرق بين القول بحدوث غير متناهية وبين القول بوجود القديم الزماني . ومعنى أن الحوادث الزمانية غير متناهية أنها أشياء موجودة وكانت معدومة في الزمان . ونعود إلى الوراء في الزمان فنجد حوادث لم تكن في الزمان ثم وجدت فيه وهكذا إلى ما لا يتناهى . معنى ذلك أن لا قديم في عالم الطبيعة مع أن سلسلة الزمانيات غير متناهية^(١) .

= هو أمر زماني، هو ما كان يفترضه القدماء لكن هذا التفكيك غير وارد بناء على الحركة الجوهريّة . فالنصور الساذج هو الذي يجعل الزمان أمراً امتدادياً والشئ الزماني شيئاً محفوظاً في جميع مراتب الزمان، كما أننا نحن نفكر بهذا النحو فنقول مثلاً: عشت خمسين سنة وقد أمضيت خمسين سنة وأنا أنا، فقد كنت في تلك اللحظة من الزمان وفي اللحظة التالية حتى الآخر . لكن إن كانت واقعية إلـ «أنا» واقعية الحركة فهذا يعني أنني عين التغيير وبصير وجودي وجوداً ممتداً، وكل درجة من وجودي موجودة في درجة من الزمان لا قبل ولا بعد . فعندما أقول : هذا يفنى فهو يفنى من جهة ويحدث من جهة أخرى، فله حدوث بالنسبة إلى مرحلته السابقة وفناء بالنسبة إلى مرحلته اللاحقة، أما الفناء المطلق فهو غير موجود هنا لأن معناه أن هذا الشئ الذي وجد في هذه المرتبة يفنى في مرتبته، والحال أنه لا يمكن نفي الشئ في مرتبته . الماضي يتنفي في الزمان الحال أما الزمان الماضي فلا يتنفي من الزمان الماضي، ولذا عندما نقول يفنى ويكون المقصود تبدل الوجود إلى عدم يكون الكلام غير صحيح، أما إن كان معنى وجود شيء محدود أي موجود في مرتبة دون غيرها فهو كلام صحيح .

(١) س: ما ذكرتموه من أن هناك حوادث غير متناهية هل يمكن - حيث إننا نقول بأن لها آخر - أن نقول بأن لها بداية؟

الأستاذ: هم لا يقولون بالآخر بالنحو الذي تقولون به، ولا يرون القيامة واقعة في الآخر الزماني للعالم، بل يرونها واقعة في الآخر الطولي للعالم .

س: فالزمان الذي يعرفه الملا صدرا يختلف عن الزمان الفيزيائي، لأن الزمان الفيزيائي يحصل من تغير الحوادث بالنسبة إلى بعضها، وفي الحال الذي ذكرتموه من أنها في طول وجود الوجودات لا يطرح التغيير بهذا النحو . فما هو معنى الزمان عندهم؟

الأستاذ: الزمان غير مطروح بالنسبة لتلك الأمور أيضاً فهي موجودات فوق الزمان .

س: فكيف إذن يتلاءم ما ذكرتموه من عدم تنافي الحدوث الزماني مع الزمان الفيزيائي والنظرية الفيزيائية عن عمر العالم؟

الأستاذ: هذا بحث مرتبط بعالم الطبيعة، وهو يتحدث عن عالم الطبيعة عندما يقول: سلسلة الحوادث الزمانية غير متناهية .

الإشكال في عمل المتكلمين أنهم أرادوا جعل سلسلة الزمانيات متناهية وأن الخلق له نقطة أولى وهنا منشأ اشتباههم .

= س : تشير التحقيقات الفيزيائية الآن التي تجري في عالم الطبيعة أن عمر الطبيعة مليارات من السنين المعدودة، ولكنكم تقولون سلسلة الحوادث الزمانية غير متناهية .
الأستاذ: هذا مقبول، وهي نظرية مطروحة في الفيزياء الحديثة لكنها لا تتلاءم مع نظرية فلايشتا. أولئك يعملون فقط بالتفسير الفيزيائي بمقدار ما يصلون ولا يبحثون في مشكلة العالم الفلسفية . طبعاً قد تكون نظريتهم صحيحة بمعنى أننا لو تقدمنا هذه السنين لن يكون هذا العالم موجوداً . لكن من أين نعلم أنه لم يكن هناك عالم آخر بنظم أخرى . والمادة التي نعرفها غير المادة التي يعتقد بها الفيلسوف، وهذه التي نعرفها، شكل من أشكال المادة التي يعتقد بها الفيلسوف، فالمادة الفلسفية أبسط بكثير من هذه المادة ولا يسمي الفيلسوف هذه المادة بالمادة بل يسميها مادة وصوره . قد نصل إلى تلك المرحلة حيث بدأت المادة الفلسفية بشكل خاص لها، لكن يمكن أن تكون موجودة قبل ذلك بشكل آخر وصوره أخرى هي غير ممكنة التصور لنا .

س : يعني لم تكن بصورة جسمية بل بصورة أخرى؟ .
الأستاذ: أو كانت ذات صورة جسمية لكن بشكل آخر وقوانين أخرى . وعندما كنا نبحث رأينا أنه لا يمكن نفي جسم ذي بعدين - أي السطح الجوهري - بالبرهان حتى نستطيع إقامة البرهان على أنه لا يمكن أن يوجد جسم ببعدين فقط . كما أنه لا يمكننا إقامة البرهان على عدم إمكانية وجود الخط الجوهري . نعم النقطة الجوهرية لا يمكن وجودها لأن البرهان دل على ذلك، لكن لا برهان على عدم إمكان وجود السطح الجوهري والخط الجوهري . فلعل الطبيعة خرجت من حالة البعدين إلى حالة الأبعاد الثلاثة أو من حالة بعد واحد . وقد تخرج من حالة الأبعاد الثلاثة إلى حالة أخرى غير متصورة لنا، فأشكال المادة قبل عالم الطبيعة مجهولة لنا . والذي يقوله الفيلسوف هو أن عالم الطبيعة لا يمكن أن يصل إلى العدم المطلق .

س : فبالأكيد إذن يجب أخذ تعريف الزمان في تعريف ذلك العالم الآخر .
الأستاذ: الزمان موجود عند وجود الحركة والتغيير وحيث لا حركة ولا تغيير لا زمان، لكن هؤلاء يقولون إنه لا يمكن أن يكون للتغيير وللحركة بداية .

س : ما هو الدليل على ما يقوله الفلاسفة من عدم إمكان سبق الحادث بالعدم المطلق؟ .

الأستاذ: هذه قصتها طويلة لن أتمكن الآن من طرحها .

س : هل هذا الحدوث الذاتي يعتبر لها عدم مطلق؟ .

الأستاذ: لا، ففي الحدوث الذاتي الموجود هو المسبوق بالإمكان الذاتي، وذلك لا مانع منه، لكن لا يكفي لذلك .

ثم قال بالنسبة للكليات أنه لا وجود للكلي أصلاً إلا في ضمن أفراده وليس له وجود مستقل عنها. يكون الإنسان قديماً إذا كانت أفراده قديمة ويكون حادثاً إذا كانت أفراده حادثة. فليس للكلي حكم مستقل عن جزئياته. ما هو الحال بالنسبة للكل؟ هل يمكن القول إن مجموع العالم قديم؟ يقول المجموع أمر اعتباري ليس له وجود حقيقي بل كل موجود حقيقي فهو حادث.

كان هذا إجمال مسألة الحدوث الزمني عند صدر المتألهين. ومنتقل إلى بحث آخر تحت عنوان «غرر في ذكر الأقوال في مرجح حدوث العالم»، ومن الممكن ذكر هذا البحث هناك مرة أخرى^(١).

(١) س: على خلاف ما يبدو إذ تصور أن الحدوث بمعناه العرفي معقول جداً، لكننا نصل إلى مرحلة لا نستطيع معها القبول بالمعنى الذي يريده المتكلمون.

الأستاذ: نعم. وهو كذلك، وهذا هو البحث الذي اشتغل فيه الغزالي وابن رشد في كتاب «تهافت الفلاسفة»، وهذا من الموارد التي اشتغل فيها الغزالي وتعمق وأورد إشكالات مهمة، وقد سعى جهده كي يجيب عن إشكالات الفلاسفة، كما حاول ابن رشد جهده كي يرد على الغزالي لكنه لم يتمكن وكان كلام الغزالي أدق وأعمق، ومع ذلك فهناك جواب على كلام الغزالي.

س: ألن تدخلوا في هذا البحث في إشكالات كانت حيث يرى أن مسألة الحدوث والقدم من المسائل الجدلية من الطرفين؟

الأستاذ: لا، لا حاجة إلى ذلك. ولماذا يعتبرها جدلية الطرفين؟

س: يقول: لا يمكنكم أن تصوروا زماناً كان العالم فيه معدوماً، كما لا يمكنكم تصوّر اللازمان، فكل طرف غير ممكن التصور.

الأستاذ: هذا لا يصير جدلياً من الطرفين بل هذا جدلي من الطرف الواحد لأنه يرجع إلى مسألة الحدوث، ونحن لا نريد من الحدوث ذلك المعنى.

س: فيكون أسلوب بحثنا مع كانت أننا نقول بحدوث غير الحدوث الذي يقوله المتكلمون، والإشكال يرد على الحدوث عند المتكلمين.

الأستاذ: نعم لكن هذا ليس معنى الجدلي من الطرفين.

س: مقصوده أن الذي يقول: «العالم حادث»، يستطيع الإتيان بدليل على قوله، والذي يقول: «العالم ليس حادثاً»، يستطيع الإتيان بدليل على قوله.

= الأستاذ: لا ليس كذلك وإنما يُقال عن شيء إنه جدلي من الطرفين إذا كان لكلا طرفيه استدلال بلا جواب، وتواجهنا مشكلة في كل طرف فلا نستطيع حلّ الإشكال لا هذا ولا ذلك، لا أن يكون كلا طرفيه موافقين للاستدلال.

س: لا، هو يقول: لا جواب عن كلا الطرفين.

الأستاذ: وما اعتقد أنه بلا جواب له جواب. فقرّروا الآن بحث كانت ماذا يعني إنه بلا جواب؟

س: لنترك هذا إلى جلسة أخرى.

الأستاذ: حسناً.

تعريف وتقسيم الحدوث والقدم (٦)

الحدوث الجوهرى (٢)

خلاصة ما سبق:

لدينا في مسألة الحدوث والقدم ثلاثة مفاهيم: تقدّم ووجود وعدم. ثم ذكرنا أن الحدوث لا يعني إلاّ سبق وجود الشيء بالعدم. يقابله القدم وهو على عكسه. فالتزم المتكلمون بالحدوث الزمانى للعالم بفرض أن له نقطة بداية زمنية قبلها لا زمان ولا عالم. وقد أبدى المتكلم هذا الكلام بناءً على ما تقدم في مباحث الإمكان عند البحث عن مناط الاحتياج إلى العلة حيث ذهب إلى أن المناط هو الحدوث الزمانى.

أما الفلاسفة فغلطوا المتكلمين في جعل المناط الحدوث الزمانى وأنكروا عليهم ذلك بشدة وذهبوا إلى أن المناط هو الإمكان الذاتى، ثم التزموا بنوع حدوث لكن غير زمانى بل بالحدوث الذاتى يتقدم فيه عدم على الوجود بحسب الرتبة.

ثم أبدى الميزداماد نظرية دون أن يلتزم بكلام المتكلمين ولا أن يرد كلام الفلاسفة. وأبرز نظرية بديعة هي الحدوث الدهرى حيث يكون التقدم فيه واقعياً أما الحدوث الذاتى فالتقدم والتأخر غير واقعيين بل ذهنيان.

أما صدر المتألهين فبدون نفي الحدوث الذاتى الذى التزم به الفلاسفة

ويدون أن يأتي على ذكر الحدوث الدهري لا نفيًا ولا إثباتًا التزم بالحدوث الزماني لكن لا بالمعنى الذي يقوله المتكلمون لماذا؟ لأنه :

أولاً: التزم بالحركة الجوهرية وهي قاضية بعدم وجود شيء ثابت في العالم حتى الأفلاك التي التزم القدماء بأنها دائمة .

وثانياً: أن المتكلمين التزموا بنقطة زمنية أولى وهو لم يلتزم بذلك بل الحوادث الزمانية لا بداية لها وهي غير متناهية مهما عدنا إلى الوراء ، فلا قديم .

والفلاسفة حيث لم يتوصلوا إلى الحركة الجوهرية التزموا بأن أصول وكميات العناصر أو الأفلاك قديمة .

فالعالم حادث زمانياً وليس حادثاً بالحدوث الذاتي كما قال الفلاسفة والحدوث الدهري كما قال الميرداماد .

هنا يطرح السؤال الذي طرح في آخر الدرس السابق وأوكلنا البحث عنه إلى هذا الدرس . وهو أن صدر المتألهين تحدث عن الكلّي تارة وعن الكل تارة أخرى .

إشكال الحدوث الزماني الصدري في الأمور الكلّية:

السؤال هو هذا: إنه حتى على قولكم فليس كل شيء حادثاً زمانياً . الأفراد حادثه بالحدوث الزماني أما الكلّي فليس كذلك . لأنكم تقولون إن سلسلة الحوادث كانت موجودة من اللانهاية وهي مستمرة أيضاً ، فلو طبّقنا هذا الكلام على الإنسان وأفراده فمعنى أن هذا الفرد حادث والفرد السابق عليه «أبوه» مثلاً حادث والفرد المتقدم عن هذا المتقدم حادث وهكذا فالأفراد حادثه لكن الكلّي كلي الإنسان قديم .

أو إذا لاحظنا العناصر فإن أفراد الماء والهواء حادثه ، أما كلي الماء وكلي الهواء فليس حادثاً . يجيبون عن ذلك أن البعض أنكرو وجود الكلّي وإنما

الموجود هو الأفراد فقط^(١). ونحن لا نجيب بهذا الجواب ولا ننكر وجود الكلي. نعم لو لم يكن للكلي وجود لكان هذا جواباً عن السؤال وعلى هذا الفرض تكون الأفراد موجودة وحادثة. أما الكلي الذي تقولون عنه قديم فهو اعتباري غير موجود. لكن صدر المتألهين يقول: الكلي موجود لكن وجوده عين وجود أفرادها فليس للكلي وجود كأمر مستقل عن الأفراد بل هو موجود في كثرة بتكثر الأفراد يتعدد بتعدددها، فلو فرضنا وجود مليون إنسان فهذا ليس بمعنى أن هناك مليون فرد وهناك إنسان كلي موجود على حدة زائداً عن هذا المليون بل إن وجود مليون فرد يعني وجود مليون إنسان، ففي الخارج الناس والإنسان موجود بوجود الفرد ويعدم بعدمه لا أنه يوجد بوجود فرد وينعدم بانعدام جميع الأفراد - وهذا أمر خطأ ذكروه أيضاً -.

فأنتم بقولكم الكلي قديم ترتكزون على فرضية خاطئة إذ تخيلتم أن للإنسان وجوداً وحدانياً غير وجود الأفراد بل للإنسان وجود متكرر بكثرة الأفراد فالموجود هو أناسي لا إنسان واحد مستمر بتبادل الأفراد. ليس هناك وجود استمراري للإنسان بل عند وجود كل فرد يحدث إنسان، وعندما يفنى فرد يفنى إنسان. فالإنسان عين أفرادها فإذا كانت حادثة فهو أيضاً حادث لأن الموجود ليس إنساناً واحداً بل أناسي بعدد الأفراد - وهذا المطلوب سيبحث بتفصيل أكثر عند بحث الكلي -.

إشكال الحدوث الصدري في مورد كل العالم:

هنا إشكال آخر يطرح في «الكل» وهو: ذكرتم أن أجزاء العالم حادثة وبيئتم ذلك بشكل جيد لكنكم لم تتمكنوا من بيان هل أن الكون حادث أم غير حادث.

(١) سنبحت فيما بعد في مسألة الكلي في باب اعتبارات الماهية. وفي باب الكلي بحث لطيف جداً ويقل فيه من وصل إلى حاق المطلوب كما ينبغي.

كان الحديث في مورد الكلي عن الأفراد، وقال المستشكل هناك كلي الماء قديم وأفراده حادثة. أما هنا فالحديث عن الكل والأجزاء، ويقول المستشكل إن الكون مركب من أجزاء مختلفة من عناصر ومركبات وكلامكم يصح في الأجزاء وأنها حادثة لكن ما هو حال الكل. وعلى ما ذكرتم يمكن القول حيث إن الكون مركب من أجزاء غير متناهية ممتدة إلى الأزل من الأبد فبالتالي ليس للكون بداية فهو قديم.

وجواب هذا الإشكال هو هذا:

اشتبهتم هنا أيضاً بين الكل الاعتباري والكل الحقيقي. فتارة يكون هناك أجزاء يتركب منها واقعية حقيقة، فهنا يصبح للكل حساب على حده وقانون مثل أن يقال إذا تركب الأوكسيجين والهيدروجين مع نسبة معينة يوجد الماء فتركب هذين مع بعضهما توجد واقعية جديدة لها خواصها وأثارها الجديدة وأحكامها الجديدة. وهنا يصح إشكالكم ولا يكفي هنا الحديث عن الجزء عن الحديث عن الكل. لأن للكل واقعية غير واقعية الأجزاء زائدة عنها. وبتعبير آخر الأجزاء هنا بمنزلة المادة والكل بمنزلة الصورة.

لكن هناك كل ليس هو إلا صرف اعتبار الذهن وليس أمراً واقعياً أي هو مجموع أمور مستقلة عن بعضها نفترضها أمراً واحداً باعتبار ما. مثلاً نقول: «طهران». وهي اسم لمجموع أمور: البيوت والشوارع والأحياء والأزقة، ولكنه ليس شيئاً غيرها فليست هذه الأمور مثل الأوكسيجين والهيدروجين تركيباً فحصل من التركيب ماء وتركبت هذه الأمور فوجدت واقعية جديدة باسم طهران، بل هذا المجموع نعتبره أمراً واحداً والواقع ليس هناك أية وحدة وليس للكل والمجموع وجود غير وجود الأجزاء. فكل حكم للأجزاء هو حكم للكل وليس للكل حكم مستقل.

ومثله فوج الجيش وصف الدراسة الذي قد يوجد فيه ثلاثون تلميذاً فالموجود هو الثلاثون فرداً هذا الطالب وذاك الطالب وهكذا. ولو تركيب

الأفراد تركيبياً واقعيّاً وبرز شيء جديد كعمّالين الأطباء لقلنا كلامكم صحيح وأن هذا الكل شيء جديد له حكم مستقل غير حكم الأفراد. لكن «الصف» هنا هو اسم لهذا المجموع الذي اعتبر شيئاً واحداً.

فإذا قلنا في هذا المثال الطالب الفلاني ناجح وذلك الطالب ناجح وفرضنا كل الطلاب ناجحين أو خليطاً من ناجحين وراسبين. فلو سئلنا ما هو حال الصف هل هو ناجح أم راسب، فالجواب هو أن الصف ليس تلميذاً وفرداً مستقلاً. فإذا قلنا الصف ناجح فهذا يعني أن جميع التلامذة ناجحون، وإذا قلنا راسب فهذا يعني أنهم راسبون، وإذا قلنا إنه خليط بين الأمرين فمعناه أن بعض الأفراد ناجحون وبعضهم راسبون فليس للصف حكم غير حكم الأفراد^(١).

«كل الكون» من هذا القبيل. الكون كلّ اعتباري فإذا كانت جميع أجزائه من ماء وهواء وتراب وكواكب وأرض وشمس وإنسان حادثة فهو حادث إذ لا يبقى شيء آخر غير الأجزاء ليسأل عن حاله. وإذا قلت عن الكل إنه حادث فقد وصفت أمراً اعتبارياً بأنه حادث، أو لو قلت قديم فقد وصفت أمراً اعتبارياً بذلك فليس هناك واقعية غير الأجزاء ليسأل عنها هل هي حادثة أو قديمة.

ولنفرض - مع أنه فرض غير صحيح - أننا قلنا «العالم قديم» فهذا يعني أن كل العالم الذي له وجود اعتباري قديم وليس وجوده من سنخ وجود

(١) س: هل يمكن قول ذلك بالنسبة للمجتمع أيضاً أم لا؟

الأستاذ: نعم غاية الأمر أنه هناك نزاع صفروي في أنه هل التركيب من الأفراد في المجتمع واقعي أم لا؟ لأن الأمر كذلك إذا لاحظنا الأفراد ويكون المجتمع أمراً اعتبارياً ليس له حكم مستقل، لكن لما كان المجتمع يتشكّل من أفكار وأداب هي عبارة من نوع فعل وانفعال بين الأرواح، والتركيب من هذه الجهة واقعي فيكون للمجتمع وجود واقعي. فذلك البحث مرتبط برأينا في هذا التركيب، فإن كنا نعتبر التركيب الفكري والروحي للأفراد تركيباً واقعيّاً فالمجتمع ذو وجود واقعي أيضاً، وإن لم نعتبر ذلك التركيب واقعيّاً فالمجتمع موجود بوجود اعتباري.

الواقعيات والفيلسوف لا يبحث حول الأمور الاعتبارية . وإذا سألتهم أي شيء هو حادث وأي شيء هو قديم فهذا سيكون بحثاً في الواقعيات . وليس للفيلسوف شغل بالأمور الاعتبارية المحضه والتي هي صرف اعتبار الذهن . وليس لتلك الأمور الاعتبارية حكم حتى يبحث حولها .

هذا رأي صدر المتألهين حول حدوث العالم الذي هو تعبير خاص عن الحدوث الزمني للعالم بدون الالتزام بالحدوث الزمني الذي قال به المتكلمون - بحيث يكون معنى «العالم حادث» أننا سنصل إلى نقطة تشكل بداية وجود العالم لم يكن قبلها موجوداً - .

والسبب الأساس في إصرار المتكلمين على رأيهم هو ما تقدم في باب الضرورة والإمكان إذ اعتبروا أن ملاك الاحتياج إلى العلة الحدوث . فاعتقدوا أن هذا الالتزام يعني أنهم التزموا باحتياج العالم لذات الواجب وبأن للعالم علة . وإن لم يقولوا ذلك فهذا يعني قطع العلاقة . وهو كلام غير صحيح^(١) .

(١) س: إذا قبلنا الملاك الذي يذكره المتكلمون في ارتباط المعلول بالعلة، فهل لا يرد إشكال على كلام الملا صدراً؟ .

الأستاذ: لا يوجب ذلك الإشكال على كلام الملا صدراً لأن كلامه يزيد عن كلامهم، فهو لم يرد فقط الإجابة عن ذلك المطلب، فبالإضافة إلى الحدوث الذاتي الذي يقول به أبو علي ابن سينا والحدوث الدهري الذي ذكره الميرداماد، هناك حدوث زمني مع كون سلسلة الزمانيات لا تنقطع في هذا الحدوث الزمني .

س: لكن كلام صدر المتألهين غير واضح تماماً، فالمتكلم مفهوم ماذا يريد كما أنه من المعلوم ماذا يريد الفيلسوف أن يقول، أما صدر المتألهين فلم يتضح كلامه . إذ يبقى السؤال ما هو القديم من العالم وما هو الحادث؟ .

الأستاذ: لا شيء منه بقديم وكل شيء حادث .

س: فهذا الحادث لا زمني ولا ذاتي بل هو زمني وذاتي؟ .

الأستاذ: القائل بالحدوث الزمني لا ينكر الحدوث الذاتي ولا شغل لنا به، فالعالم حادث بحدوث زمني، غاية الأمر أن الذهن ينتقل فوراً إلى مجموع العالم الذي هو أمر اعتياري، ويقول صدر المتألهين: إن هذا لا يصح إذ لا حكم للأمر الاعتباري فعلى الذهن التوجه نحو أجزاء وأفراد العالم، وحينها لن يرى ما هو غير حادث لا من الأجزاء ولا من الأفراد . =

س: لكن هذه لها مبدأ زمني وأنتم ذكرتم أنه ليس لها بداية زمنية ألا منافاة بين الأمرين؟
الأستاذ: لا. لأن أولئك يدعون البداية الزمانية لكل العالم لا لأجزائه، أي كانت هناك لحظة كان العالم قبلها عدماً مطلقاً وليس هناك لأ ذات واجب الوجود ولا يوجد غيره. فقال صدر المتألهين: لا يصح التحدث عن المجموع لأنه أمر اعتياري، أما الأجزاء فكل جزء قد سبق وجوده عدمه لكن عدم هذا ملازم مع وجوده غيره، وكل عدم سابق مقرون بوجود سابق. فكل ما هو واقعي في هذا العالم - أي الأجزاء والأفراد - حادث، ومجموع العالم أمر اعتياري لا هو حادث ولا هو قديم.

س: هل نستطيع القول إن الملا صدرا لا يرى قدم أي حادث لكن الحوادث قديمة، أي تقول: حدوث العالم قديم بمعنى أنه كان موجوداً دائماً من خلال الأشياء.
الأستاذ: لكن هذا لا يسمى بالقديم بل يجب القول إنه كان مستمراً، ويجب القول إن سلسلة الحوادث مستمرة الوجود، وهذا غير القول بأن هناك قديماً في العالم. فإن أردتم التعبير بذلك فلا إشكال. نعم هناك في العالم حوادث دائماً وسيبقى ومع ذلك ليس هناك أي قديم. س: لكن ما هو دليله على هذا المدعى؟ (أي دليل صدر المتألهين).

الأستاذ: دليله الحركة الجوهرية، فإن الحدوث الزمني للعالم من نتائجها، بالمعنى الذي ذكره هنا للحدوث الزمني.

س: الظاهر أن هذا لا يحل الإشكال، وفي بالي تقرير آخر للإشكال، فقد ذكرتم أن الحركة الجوهرية دليل على حدوث العالم زمنياً، وتارة يلتزم الشخص بأصالة الماهية فيقول: نعم كل جزء من العالم هو في نفسه أمر مستقل، لكن تارة يلتزم الشخص بأن العالم واحد متصل وسيلان، فكيف يستطيع هذا الشخص أن يقول: الأجزاء غير المجموع؟ وهذا الاستمرار هو حركة شيء واحد فلا أجزاء له.

الأستاذ: لكنه حركة، فإذا قلنا بتعبير أشد: كل العالم حركة واحدة لكنها حركة أزلية أبدية، والحركة تعني حدوثاً دائماً مستمراً، وإن هناك واحداً يوجد ويعدم بشكل مستمر، فليس هو أمراً باقياً وليس من ثبات وبقاء في أية مرتبة من مراتبه مثل الزمان، ويصير للحركة والزمان معنى واحداً، فهذه المسألة هي مسألة الزمان أيضاً فإذا وضحنا مسألة الزمان يتضح لكم المطلوب أكثر. فماذا تقولون في الزمان؟ هل هو قديم أم حادث؟ الزمان واقعية توجد وتعدم أنا فأن، أي واقعية متصلة توجد مرتبة منه وتعدم مرتبة أخرى، ولن تجدوا قطعة من الزمان تصفونها بأنها قديمة. إلا أن الزمان حدوث مستمر وفرق بين أن يكون الشيء عبارة عن حدوث دائم، أي وجود دائم الحدوث ودائم الفناء، وبين أن يكون الشيء أمراً قديماً. القديم يعني أن يكون وجوده في اللحظتين معاً، وهو عين كلام هراقليط بأن الشيء الواحد يكون في حالة واحدة في كلتا اللحظتين. فإن كان الشيء في كل اللحظات على حال واحدة فهو قديم، لكنكم لن تجدوا في العالم مثل هذا الشيء، وكل ما فيه جريان وسيلان، لكنه =

جريان دائم وهذا لا يعني أن هناك شيئاً قديماً موجوداً في جميع الأزمان، بل الجريان الدائم يساوي عدم وجود أي قديم في العالم .

س: هذا كلام صحيح لكن مقصودي أننا عندما نقول حركة - والحركة هي «الخروج من القوة إلى الفعل»، ونحن أننا بوجود ثابت هو واجب الوجود، فإذا نسبناه إليه يكون بالنسبة لنا هذا «الخروج من القوة إلى الفعل» خروجاً من القوة إلى الفعل - فنحن نحدّد قوة وفعلاً، نحن الموجودون في قطعة من هذا الزمان ومن هذا المكان، ولكن لا وجود للقوة والفعل لموجود محيط بكل العالم وبهذا الزمان والمكان ويرى المجموع - نظير المثال الذي نقلتموه عن الميرداماد في نملة تتحرك على بساط، فنحن عندما ننظر من فوق لا وجود للقوة والعقل .

الأستاذ: هناك قوة وفعل، والحدوث لا يزول بذلك بل هذا هو معنى الحدوث والفناء، أي نسبة وجود الأشياء مع بعضها بهذا الشيء الموجود في هذه المرتبة ليس نفسه في المرتبة التالية وهكذا، وهذه المراتب لم تجتمع مع بعضها أبداً، والمرتبة السابقة هي قوة للاحقة واللاحقة هي فعلية السابقة، وهذا ليس أمراً اعتبارياً بل واقعياً، غاية الأمر نحن من الزمانيات لا نفارق الزمان ولم نكن محيطين بجميع مراتب الزمان . والموجود المحيط بجميع مراتب الزمان تكون هذه المراتب موجودة بشكل متساوٍ لا أن هذا لا يعود قوة لذاك أو فعلية له، فبالنسبة له لا تقدم ولا تأخر للأشياء التي لها تقدم وتأخر فيما بينها، لا أن تأخرها بالنسبة إلى بعضها يزول، بل يبقى .

أقوال الحكماء والمتكلمين

في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال (١)

إشارة إلى نظرية الكعبي والمعتزلة والأشاعرة

هذا الفصل المطروح تحت عنوان: «غرر في ذكر الأقوال في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال» هو استمرار للبحث المتقدم حول حدوث وقدم العالم وهو من جهة ما قمتُ البحث بين الفلاسفة والمتكلمين. فالتكلمون بتعبير الفلاسفة قائلون بانفكاك المعلول عن العلة التامة وبتعبير آخر هم قائلون بانقطاع الفيض الإلهي.

أما الفلاسفة فيقولون إن العالم ليس له أي انفكاك عن ذات الباري. فذات الباري علة تامة للعالم والعالم معلولها. والانفكاك بينهما غير معقول. وكما عرضناه مرة أخرى^(١) أيضاً التزموا بقدوم العالم من خلال ذات الباري لا من حيث تحليل وتجزئة العالم نفسه. فإذا لاحظنا مادة العالم ولم نلاحظ صورته وما هي العلاقة بين المادة والصورة فهذا طريق آخر للوصول إلى قدم العالم، وقد ذكره الفلاسفة أيضاً. لكن الطريق الذي سنذكره الآن هو طريق من ذات الباري لنصل إلى قدم العالم. فحيث إن ذات واجب الوجود ذات تامة أزلية أبدية وحيث يستحيل انفكاك المعلول عن العلة التامة فانقطاع الفيض محال. ومعنى قولكم - معشر المتكلمين - إننا إذا رجعنا إلى الوراثة فسنجد

(١) تراجع دروس «تعريف وتقسيم الحدوث والقدم» - الدرس الثاني والخامس.

بداية، هو أنه قبل تلك البداية كان الفيض منقطعاً، أي أن ذات الباري كانت موجودة من الأزل وعلى مرّ الدهور^(١) ولم يكن هناك أي معلول ثم يصير له معلول فيما لا يزال وكأنما هناك تغيير حصل لذات الباري. كان في الأزل ولم يكن هناك شيء. لم يقم بأي عمل ولا خلق ثم فيما لا يزال خلق العالم.

إشكال الفلاسفة على نظرية المتكلمين:

طرح الفلاسفة المسألة بهذا النحو وهو أن لازم ذلك الترجيح بلا مرجح وهو محال. وذلك لأن حالات الأزل هي على السواء^(٢). فإن أراد خلق العالم فيما لا يزال لا بد من مرجح فلماذا لم يخلق العالم من الأزل كما يقول الفلاسفة؟ ولماذا خلق فيما لا يزال؟ ولم كان الخلق في نقطة معينة مما لا يزال وليس في نقطة متقدمة عليها أو متأخرة عنها؟ فهذا ترجيح بلا مرجح وكيف يمكن ذلك؟.

جواب المتكلمين على إشكال الفلاسفة:

وقد أجاب المتكلمون عن هذا الكلام.

١ - قول الكعبي:

بعض المتكلمين، وهو الكعبي أجاب بهذا النحو إذ قال: مرجح حدوث العالم فيما لا يزال وفي تلك اللحظة المعينة هو الزمان نفسه. فإذا قلنا مثلاً العالم وجد منذ مليون سنة دون أي يوم زائد فإذا حسبنا بدقة الوقت والزمان من الوقت الذي شرع منه لكان المرجح هو الزمان بعينه فالزمان بنفسه من المرجحات وهذا أمر يقبل به الفلاسفة. أولسنا نقول «الأمور مرهونة

(١) لا تقفوا عند هذا التعبير فسنبحث فيه فيما بعد.

(٢) س: ما معنى «لا يزال»؟ وما الفرق بين الأزل ولا يزال؟.

الأستاذ: لا يزال يطلق على النقطة المقابلة للأزل أي حيث يصل الأزل إلى نقطة تصير النقطة حلاً. وهذا اصطلاح يطلق عليه لا يزال.

بأوقاتها»، بالتأكيد هي كذلك . أجزاء العالم هي كذلك ، فكل شيء يوجد فقط في زمان خاص به .

ردّ قول الكعبي:

ردّ عليه الفلاسفة بالقول - وقد أصابوا في الجواب - إننا ننقل الكلام إلى ذات الزمان فلماذا بدأ الزمان من تلك النقطة؟ ولماذا لم يكن للزمان وجود قبلها؟ ولا قبل ذلك القبل؟ فلم لم يبدأ الزمان منذ مليار سنة أو مليار مليار سنة وهكذا في طول الأزّل . فهل كان هناك نقصان من ناحية الله؟ وهذا محال . والزمان متشابه في كل قطعه . وعليه يجري البحث في ذات الزمان ولماذا وجد فيما لا يزال .

٢ - قول المعتزلة:

سلك بعض المتكلمين الآخرين وهم المعتزلة^(١) طريقاً آخر في الجواب عن إشكال الفلاسفة فقالوا: ما ذكرتموه صحيح في العلل التي لا اختيار لها تعمل وفق المصلحة والحكمة فإذا لاحظنا مثلاً علة تامة طبيعية، أي كون شيء علة تامة والم هناك أي شرط في عليته ولا تطلب أي شرط مثل النار للإحراق لكان كلامكم صحيحاً لأنه من المعلوم أنه إذا كانت العلة أزلية وجب أن يكون أثرها أزلياً لا مجال لأن ينفك عنها إلا إذا لم تكن العلة علة تامة . لكن إذا كانت العلة موجودة عليهم حكيم شاعر فالقضية مختلفة . هي تعمل على أساس الحكمة والمصلحة ولذا قد نستطيع القول إن المصلحة اقتضت وجود العالم فيما لا يزال وفي نقطة محددة منه ولا نستطيع نفي المصلحة .

(١) س : الكعبي أشعري؟

الأستاذ: لعله أشعري لا أذكر فعلاً هل هو أشعري أم معتزلي لكنه على كل حال لم يتبع في نظريته مذهباً بل هو أبدي رأياً مستقلاً .

ردّ كلام المعتزلة:

والحكماء في مقام الجواب عن هذه النظرية قالوا يمكن الجواب بجوابين:

١ - أن نقول إن هذا مثل القول بأن هناك مصلحة في إمساك الفيض في محدودية الخلق في عدم الإيجاد. وأي مصلحة في ذلك.

٢ - جواب أفضل لم يذكره المصنّف وهو أن المصلحة والحكمة إنما تصح عندما تكون هناك أمور وسلسلة علل ومعلولات ويكون هناك موجود عليم هادف يختار أفضل الأهداف ثم أفضل الوسائل للوصول إلى ذلك الهدف وهذا اسمه المصلحة. ولا معنى للمصلحة غير ذلك. وأنتم عندما تقولون اقتضت المصلحة ذلك فهذا يعني أن هذا العمل صحيح للوصول إلى الهدف المعين. وعندما تقولون لا مصلحة فهذا يعني أن هذا العمل لا يصلح للوصول إليه ويبعدنا عن الهدف. ولكن يجب أن يكون هناك هدف أولاً. وهذا الكلام يصلح في داخل العالم فبعد أن خلق العالم ووجد تحصل سلسلة أمور بحيث نستطيع القول مثلاً عن الإنسان أن المصلحة تقتضي أن تكون له «شامة». لكن إذا لم يكن هناك شيء غير ذات الباري فلا معنى حينئذ لأن تتقدم خلقه العالم أو تتأخر على أساس المصلحة فهذه النظرية مردودة.

قول الأشاعرة:

الأشاعرة في الأساس يجيزون الترجيح بلا مرجح ويقولون إن هذه التساؤلات عن المرجح وعن الدليل وبلماذا، في غير محلها، بل لا يجوز ذلك. وقول الأشاعرة معروف البطلان وحسب تعبير المصنّف لا يستحق الاعتناء به لكي يكون مورد أخذ ورد.

هذا المقدار من البيان في توجيهات وأجوبة المتكلمين يمكن الإجابة عنها. لكن هناك نظريات أقوى طرحت من قبل المدافعين عن المتكلمين

وأقواها ما ذكره الغزالي وهو أدقها وكان ينبغي على المصنّف وغيره مواكبة كلام الغزالي والبحث فيه لأنه أدق بكثير من كلام الأشاعرة والمعتزلة والكعبي وأمثالهم. ولنؤجّل الكلام على قول الغزالي إلى دروس أخرى^(١).

(١) س: ما الإشكال الذي يرد إذا قلنا المرجح علم الباري بمعنى أنه يعلم أن في الزمان المعين سيحدث العالم. ونحن لا علم لنا بعلم الباري.

الأستاذ: لكن علم الباري ليس أمراً جزافياً. ونحن لا نعلم كيف هو في ذاته لكن هذا لا يعني أن علم الباري يتعلق بالأشياء بحيث يستلزم محالاً لأن علم الباري بالأشياء عين العلم بنظام العلة والمعلول لا شيء آخر. والبحث هنا هو في نظام العلة والمعلول. وعلم الباري عين العلم بالنظام الأتم والعالم بالنظام الأتم عين العلم بنظام العلة والمعلول بشكل كامل حيثن لا نستطيع أن نقول إن علم الباري تعلق بأن ينفك المعلول عن العلة التامة. س: هذا يستلزم أن إدراكنا يصل إلى مرحلة العلم بالنظام الأتم أي الشيء الذي نفهمه هو هذا النظام الأتم.

الأستاذ: لا، نحن ندرك هذا المقدار منه وهذا ليس دركاً للنظام الأتم كلّه فإن استحالة تخلف المعلول عن العلة من الأصول والمبادئ الأولية التي يدركها الإنسان عن العالم وهذا لا يعني أننا أدركنا كل النظام الأتم.

س: ذكرتم أننا لو قلنا إن مجموع العالم قد بدأ من نقطة ولحظة لم يكن قبلها إلا الباري يلزم ورود الترجيح بلا مرجح وأنه يرد السؤال لماذا لم يوجد العالم قبل ذلك الآن وهذا ترجيح بلا مرجح بالنسبة إلى الباري. لكن لا يطرح الـ «أن» قبله بالنسبة للباري حتى نقول يلزم الترجيح بلا مرجح. أو لا؟

الأستاذ: لماذا؟

س: لأنه لا يطرح امتداد الزمان بالنسبة لله.

الأستاذ: وماذا بالنسبة للعالم؟

س: لكن هذه المسألة مرتبطة بالخالق لا بالمخلوق.

الأستاذ: فليكن ومعنى ذلك لماذا لم يكن لوجود هذا المخلوق امتداد أكثر؟

س: الامتداد أكثر إنما يطرح بالنسبة لذات المخلوق.

الأستاذ: إذا قلتم إنه بالنسبة إلى ذاته نحن نطرح الكلام بهذا النحو فنقول:

نحن نعلم ولا نشك في أن هذا الوجود في بعده الزماني ممتد إلى عدة ملايين سنة مثلاً.

وبحثنا هو في أنه هل أن هذا الامتداد محدود وينتهي إلى نقطة ما أم أنه مستمر إلى غير

النهاية؟. فليس البحث هو في أن هذا الشيء غير الموجود في هذا الزمان لماذا لم نمده إلى

الزمان السابق. لا بل هو في مرتبه. والبحث لماذا لم يكن هناك وجود للمرتبة السابقة

وللمرتبة المتقدمة على هذه وهكذا؟.

س: يعني تسألون لماذا لم تخلق مرتبه السابقة؟ لأن الخلق نسبة إلى الباري لا المخلوق .
الأستاذ: فليكن نسبة إلى ذات الباري . نريد أن نقول: لماذا كان وجود هذا العالم محدوداً
من تلك الجهة . طبعاً هناك كلام للغزالي سنذكره فيما بعد؟ .
س: ما هو رأيكم في العالم؟ هل تلاحظون فقط النشأة المادية أم تلاحظون العوالم غير
المادية أيضاً؟ .

الأستاذ: بحثنا فعلاً في نشأة عالم الطبيعة .

س: لكن يمكن طرحه بالنسبة للعوالم الأخرى .

الأستاذ: لا مطرح لبحث الزمان في العوالم الأخرى .

س: إذن بدل أن نلاحظ بداية العالم من نقطة - حيث يرد إشكال استلزام انقطاع فيض
الباري - نقول: إن العالم المادي شرع من نقطة أما العوالم الأخرى فقد كانت موجودة،
وبالتالي لا يستلزم انقطاع الفيض .

الأستاذ: هذا الذي تقوله لا يلتزم به المتكلم ونقاشنا مع المتكلمين . والمتكلم يقول على
أساس ميناه في مناط الاحتياج إلى العلة: إنه لا قديم غير ذات الباري وهو لا يلتزم بوجود
عوالم غير حادثه بالحدوث الزماني . وأنا أذكر كلام الفلاسفة وهم ملتزمون بعوالم غير مادية
لكن لا مطرح للزمان فيها، ولا يبحث الفلاسفة في الحدوث الزماني لتلك العوالم الأخرى
وإنما يبحث عن الحدوث الزماني بالنسبة لعالم الطبيعة .

أقوال الحكماء والمتكلمين

في مورد مرجح حدوث العالم فيما لا يزال (٢)

تشریح نظريات المتكلمين وإشارة

إلى كلام الغزالي ونظرية صدر المتألهين

قلنا إن البحث من توابع بحث الحدوث والقدم الزمانيين للعالم . ولا إشكال عند الفلاسفة بالالتزام بقدم العالم زماناً بتخلف المعلول عن علته التامة - وهو إشكال مرتبط أيضاً بالإلهيات - لأنهم يلتزمون بعدم الانفكاك . فالباري تعالى قديم وكذلك العالم «فالعالم معلول للقديم - أي الباري - ومعلول القديم قديم فالعالم قديم» .

لكن طرح عندهم إشكال بنحو آخر وهو : أن المولّدات الموجودة في العالم هي حادثة بالتأكيد وإن قلنا أساس العالم قديم والحال أنه بناءً على برهان الفلاسفة لا يمكن أن يكون في العالم حادث لا كل العالم ولا أجزاءه لأن كل حادث تنتهي سلسلة علله إلى علة تامة وهي إما حادثة أو قديمة لا احتمال ثالث في البين .

١ - فإن كانت قديمة فكيف يمكن أن ينفك الحادث عن علته التامة .

٢ - وإن كانت حادثة^(١) بحكم أن حدوث المعلوم مقارن لوجود العلة التامة لا ينفكان - لأن المعلول لا ينفك عن علته التامة كما تقدم - ننقل الكلام إلى هذه العلة فهي حادثة فنسأل عن علتها، فإما أنها حادثة أو قديمة، فإن كانت قديمة لزم انفكك المعلول عن العلة التامة، وإن كانت حادثة لاحتاجت إلى علة حادثة أخرى وهكذا. وهذه العلة الحادثة يجب أن توجد في زمان واحد فيؤدي ذلك إلى أن الشيء إذا حدث يحدث في آن واحد علل غير متناهية. ويلزم أن تكون هناك سلسلة غير متناهية من العلل الحادثة وهو التسلسل الذي أقيمت البراهين على إبطاله وسيأتي^(٢).

هنا تطرح مسألة مهمة للقائلين بقدم العالم من حيث حدوث الحوادث لا من حيث حدوث كل العالم وهي مسألة ربط الحوادث بالقديم أو حسب تعبير المتأخرين ربط المتغير بالثابت. أما حلّ هذه المسألة فالبحث فيه طويل وسيأتي^(٣) فلتركه إلى محله.

فالقائلون بقدم العالم لا يرد عليهم إشكال بالنسبة إلى كل العالم لكنهم واجهوا هذا السؤال بالنسبة لأجزائه. أما الذين اعتقدوا بأن العالم من أصله حادث واجههم إشكال كيف يمكن أن يكون معلول القديم حادثاً وأن يكون للقديم معلول حادث؟ فإن لازم هذا انفكك المعلول عن علته التامة وانقطاع فيض الباري تعالى. هذا ما ذكره تحت عنوان «مرجح حدوث العالم فيما لا يزال» مع أنهم كان يمكنهم ذكره تحت عنوان آخر ذكرناه. وكان الأفضل تغيير العنوان. وسنذكر الآن المنشأ التاريخي للمسألة ثم ندخل في روح مطلب

(١) طبعاً قد تكون بعض علل الممكن قديمة. لكن بعضها حادث ولذا تكون العلة التامة من حيث المجموع حادثة.

(٢) آخر فصل من الفريدة السابقة أو باب العلة والمعلول من شرح المنظومة.

(٣) في الفصل الخامس من الفريدة الثالثة (حول أفعال الباري) من المقصد الثالث (حول الإلهيات) بالمعنى الأخص من شرح المنظومة تحت عنوان ربط الحادث بالقديم.

لأنه المهم والعمدة .

المنشا التاريخي لمسألة مرجح حدوث العالم فيما لا يزال:

طرحت مسألة المرجح عندما ذكر الفلاسفة أن الأشياء الحادثة في الطبيعة تحتاج إلى علة تامة وإلا لم تكن حادثة والعلة الموجودة أو العلة الإيجابية التي هي عبارة عما وراء الطبيعة تامة لا نقص فيها حتى نقول إن سبب عدم إيجاد العلة للمعلول سابقاً وجود نقص فارتفع فأوجدته بل إن الشيء إذا لم يكن موجوداً في زمان ووجد في زمان آخر فهذا سببه أن شرط الاستعداد له لم يكن موجوداً ولم تكتمل شروط القابل للوجود، وهنا يستعمل اصطلاح المرجح فمرجح الوجود معناه التهيؤ والاستعداد للوجود .

والمتكلمون مضطرون للقبول بأن ليس من نقص من ناحية العلة والمتكلم عندما يلتزم بأن العالم لم يكن من الأزل لا يقول بوجود نقص من ناحية الحق تعالى أو لم يكن تام الفاعلية ثم صار تاماً، فهم مضطرون لفرض المرجح في العالم نفسه، وهذا ما فعلوه، فبرزت عدة نظريات - نظرية الكعبي، المعتزلي

وهنا مطلب تجب الإشارة إليه وهو أن مسألة طرحت في العصور المتقدمة جداً عن عصر المتكلمين - ولعلها طرحت عند اليونانيين - بنحو ما . ويقال إن هذا التفكير كان مستمراً في أوروبا حتى عصر فيزياء نيوتن وهي مسألة أن للزمان وجوداً مستقلاً عن العالم، فسواء وجد العالم أم لم يوجد لا دخل للزمان به فهو على كل حال موجود مستقل فلو لم يكن للعالم وجود فالزمان له وجود، له حساب خاص به . كما أن البعض ذكر هذه النظرية في المكان أيضاً وأنه لو لم يكن هناك وجود للعالم لكان المكان موجوداً لكنه خالٍ لا إنه لا وجود للمكان .

إذا بنينا الكلام على هذا فسيكون معنى ما يقوله المتكلم من أن العالم ككل هو حادث، أن الزمان له امتداد غير متناهٍ في الماضي إلا أن العالم وجد

في آنٍ معينٍ منه إلا أن هذا الزمان وهذا الامتداد غير المتناهي له وجود لكن لم يكن العالم موجوداً فيه بل وجد في آنٍ منه منذ ألف سنة أو عشرة آلاف أو مليون أو ملايين السنين ، فعلى كل حال هناك زمان محدود وإن لم يكن هناك إصرار من المتكلم على تحديد مقدار الزمان الذي وجد العالم فيه .

أما كلام الفلاسفة بناء على هذه النظرية فيصير معناه أنه حيث هناك زمان هناك عالم . الزمان دائم فالعالم دائم^(١) .

التعبير بالمرجح على أساس استقلالية الزمان:

على هذا الفرض يصير لكلمة مرجح معنى حسناً، إذ يقول الفلاسفة حينئذٍ للمتكلمين أن الزمان ذو امتداد متشابه الأجزاء وأنتم تقولون وجد العالم في نقطة منه، وهذا ترجيح بلا مرجح، فلم لم يحدث من الأزل؟ وإذا فرض أنه حادث فلم لم يحدث قبل مليون سنة؟ أو بعد مليون سنة؟ فإن أجزاء الزمان متشابهة . ولا يمكنكم أن تقولوا إن أجزاء الزمان كانت في الأزل بنحو لا يمكن وجود العالم فيه إلا في نقطة معينة . إذ لا فرق بين آتات الزمان ولا يوجد أدنى تفاوت إذن ما المرجح؟ أما لو قلنا إن العالم موجود في كل الأزمان فليس ها هنا أي ترجيح بخلاف ما إذا اعتبرنا الحدوث في آنٍ ما حيث لا نقص من ناحية الباري لأنه تام الفاعلية لأي خصوصية أوجبت اختصاص حدوث العالم بآنٍ معين ثم استمر وجوده .

إذا طرح هذا السؤال بناء على استقلالية الزمان لكان السؤال وجيهاً بشكل واضح تماماً . لكن لا الحكماء قالوا باستقلالية الزمان ولا المتكلمون بل المتكلمون ملتزمون بعدم استقلاليته ، على أن نظرية المتكلمين تركز على أن كل ما هو سوى الله له بداية إذ معنى «حادث» - على الأقل - أن له بداية

(١) س: يعتقد المتكلمون بأن الزمان مستقل؟ .

لا . قلت إن مثل هذه الفرضية كانت موجودة ولا يلتزم بها الآن لا المتكلمون ولا الفلاسفة .

والزمان من الأمور الموجودة في العالم . والمتكلم لم يقل أبداً كان الزمان ولم يكن العالم .

هنا يقول المتكلم إننا عندما نقول لم يكن العالم موجوداً في امتداد غير متناهٍ ثم وجد في آنٍ من هذا الامتداد فهذا الامتداد ليس واقعياً بل هو امتداد موهوم من فرض الذهن ولا واقعية للزمان بدون العالم .

تشبيه الامتداد الزمني الموهوم بالامتداد المكاني الموهوم:

وهذا مثل النظريات التي قيلت في أبعاد العالم - ولا زالت تقال - فهل العالم من حيث المكان متناهي الأبعاد أم غير متناهٍ فلو سألنا القائل بأن أبعاده متناهية وأنا إذا طوينا مثلاً مسافة مليارات السنين الضوئية فسنصل إلى مكان ينتهي فيه العالم فماذا بعد هناك؟ هذه الـ «ماذا بعد» تحكي عن أن الإنسان قد فرض في ذهنه مكاناً إلا أنه لا شيء فيه . وهذا تصور موهوم لا أن الواقع كذلك ، محض توهم ، والقوة الواهمة عند الإنسان تتصور شيئاً وراء العالم الذي يقال عنه «لا خلاء ولا ملاء» لكن الواهمة لا تستطيع تصور «لا خلاء ولا ملاء» فتتصور خلاء ما .

قرأت في بعض المواضع أن «أينشتين» قال بأن العالم محدود فالتقى به «مترلينغ» فقال له : افرض أننا وصلنا إلى آخر العالم^(١) وإلى حد العالم لم يبق إلا بضع سنتمترات حتى ينتهي العالم ، فإذا وضعنا يدنا خارج هذا الحد وقد رمينا سيفاً بها فإلى أين سيذهب هذا السيف؟ فأجابه أينشتين يتحقق المكان بالسيف . فليس معنى «إلى أين يذهب» أن هناك مكاناً موجوداً يدخل فيه السيف . فعلى القول بأن المكان يتحقق بالأجسام فلو فرضنا مثل هذا الشيء فبخارجية السيف يضاف مكان جديد إلى العالم لا أنه يجب أن يكون هناك مكان ثم يوجد فيه السيف بل إن وجود السيف هو وجود للمكان .

(١) يُقال إن مثل هذا ما سُئل أبو علي ابن سينا عنه وأجاب بمثل هذا الجواب .

وهذا مثل ما إذا قلنا إن أبعاد العالم هي دائماً في اتساع فلن يستطيع أحد أن يقول إلى أي حدّ سيتسع العالم؟ إذن ليس الأمر أن هناك مكاناً أولاً حتى يتسع العالم بل إن نفس اتساع العالم هو اتساع المكان.

وعلى كل حال فإن المتكلمين ملتفتون إلى كل ذلك ولذا لم يفرضوا مرجحاً في جزء من أجزاء الزمان.

١ - نظرية الكعبي:

والكعبي أحد المتكلمين ذهب إلى أن مرجح الزمان ذات الزمان ولا حاجة لفرض مرجح غيره. ولو كان هناك زمان قبل العالم له أجزاء متشابهة وكان حدوث العالم في نقطة منه لصح هذا الإشكال، لكن عندما نعتبر الزمان جزء العالم مواكباً للعالم وجد منه ومعه فهذا لن يحتاج إلى مرجح خارجي فالزمان خلق مع العالم وهو مرجح ذاته.

الجواب عن الكعبي:

أجاب المصنّف هنا بجواب قابل للخدشة فيه والمناقشة. فقال ننقل الكلام إلى هذا الزمان فلماذا لم يكن موجوداً من الأزل؟.

لكن هذا الإيراد غير وارد لأنه لو كان للزمان زمان لصح الإشكال، وإذا قلنا إنه لم يكن هناك زمان أبداً فليس معنى «أزل» الامتداد غير المتناهي^(١). فإذا قال شخص خلق العالم منذ مليار سنة والمرجح هو الزمان نفسه بمعنى أنه لم يكن قبل ذلك زمان بل كان هناك عدم بل لا معنى لـ «قبل» حينئذٍ. فلن تستطيع الاعتراض عليه بما هو مرجح الزمان في ذلك الوقت بل السؤال عن

(١) وعندما نقول الله أزلّي فهذا ليس معناه أنه وجود أزلّي موجود في امتداد غير متناهٍ إذ لا امتداد هناك ولذا يعبرون عن ذلك بالسرمدّي وفي نهج البلاغة: «سبق الأوقات كونه والعدم وجوده» حتى إن أزلّيته ليست بمعنى أنه موجود في جميع الأزمان ولا الكون في زمان غير متناهٍ.

المرجح في غير محله ، ولا معنى للمرجح هناك لأن معنى «ما المرجح لحدوث الشيء الفلاني» أنه لماذا وجد في جزء من أجزاء متشابهة دون غيره؟ إذ يقال إن ذات ظرف وجوده يبدأ من هنا . فالإيراد بهذا المعنى غير صحيح .

كلام الغزالي دفاعاً عن المتكلمين:

نعم ها هنا بيان ذكره الغزالي - وقد ذكرنا أنه لم يبحث أحد من المتكلمين في هذه المسألة مثل ما بحث الغزالي ، وأبرز نظرية دفاعاً عن المتكلمين . ولعله أقوى بيان هنا .

يذكر الغزالي ذلك التشبيه الذي ذكرناه أي تشبيه الزمان بالمكان ويقول^(١): لا يصح كلامكم إذ تقولون العالم حادث فزمانه حادث فما هو مرجح الزمان؟ يقول الزمان حادث . يقول لم يكن هناك زمان وليس هناك زمان ممتد أصلاً وذلك الامتداد هو محض وهم لنا . وعندما نقول العالم حادث بحدوث زماني ، فلا تناقشونا بالألفاظ بدعوى أن الحدوث هو عبارة عن الوجود بعد العالم يعني وجود العالم في زمانٍ بعد عدمه في زمان سابق . وإذا كان العالم حادثاً في الزمان فنقل الكلام إلى الزمان المتقدم ، ولماذا لم يوجد في الزمان المتقدم؟ هذه مناقشة لفظية فسواء صدق الحدوث بمعنى مسيوقية وجود الشيء بالعدم الزماني أم لم يصدق فإن كلامنا كلام آخر والمدعى شيء آخر وسواء فت هذه الألفاظ بالمقصود أم لم تف فإن مقصودنا شيء آخر . نحن نقول إننا لو رجعنا إلى وراء نرى العالم والزمان محدودين وليس هو غير متناهٍ في الماضي ، كما أنه غير متناهٍ في التقدم . فالعالم والزمان لا يسيران نحو اللانهاية بل محدود في المستقبل أيضاً وهذا هو عين الكلام الذي تذكرونه في المكان . فأنتم تقولون العالم من حيث المكان محدود الأبعاد فهل أشكلتم هناك بمثل هذا الإشكال وأنه إذا كان

(١) هذا تقريباً توجيه لكلام الكعبي أيضاً .

العالم محدوداً فهذا يعني أنه من هنا إلى هناك مكان وبعده عدم مكان حتى يقال يجب أن يكون ما بعد هناك مكان ليكون عدمه فيه؟ أنتم تقولون هذا الكلام موهوم . فلماذا لم تفسروا محدودية الأبعاد المكانية بحيث يكون معنى ذلك أن العالم له امتداد وبعده، نهاية المكان عدم العالم . لأنكم تقولون إنه ليس هناك بعدية حتى يكون عدم العالم فيه .

إذن لماذا تقولون هنا لا بد من قبلية ليكون عدم العالم في ذلك القبل المستلزم للزمان؟ وليس كذلك ، فنحن القائلون بالحدوث الزماني للعالم نعني أن هذا العالم كما أنه محدود من حيث الأبعاد المكانية كذلك هو محدود من حيث الأبعاد الزمانية .

هذا إشكال متين ذكره الغزالي هنا . وحيث إن هذا الكلام من الغزالي لم يطرح في كلمات الفلاسفة - لأنه ذكر كلامه في كتاب «التهافت» ولعله لم يلق هذا الاهتمام فلم يطرح كثيراً في كلمات الفلاسفة - وجب أن نبحث فيه لنرى كيف يمكن الإجابة عن إشكال الرازي على أساس المباني الفلسفية . وطبعاً هناك جواب سنذكره .

تفصيل أكثر في نظرية الكعبي:

فالكعبي من المتكلمين جعل المرجح الزمان نفسه وقلنا إن معنى ذلك أن الإشكال مبني على فرض وجود الزمان إلى غير المتناهية وهو متشابه الأجزاء فسألتم: لماذا وجد في هذا الجزء من الزمان دون غيره من الأجزاء؟ وهذا الكلام لا جواب له . لكن عندما نقول الزمان جزء من العالم حينئذ يكون الجواب هو أنه وجد في هذا الزمان لا قبله لأنه لم يكن هناك زمان قبله . ولا يمكنكم الاعتراض بلماذا لم يوجد الزمان قبلاً لأنه لم يكن هناك زمان وبالتالي فلا قبلية حتى يسأل لماذا لم يوجد قبل .

فكلام الكعبي يعود إلى أن الزمان أمر محدود متناهٍ، وبحكم أن الزمان

والحركة لهما بداية كان للعالم بداية. فكما أن المكان محدود فكذلك الزمان
هما محدودان بداية ونهاية ولا يصح بعدُ السؤال عن المرجح.

فروح كلام الكعبي أن السؤال عن المرجح يرتكز على فرضية خاطئة
وهي كون الزمان له وجود مستقل عن العالم، وإذا كان الزمان موجوداً لماذا
وجد العالم في آن معين منه؟ لكن إذا قلنا لم يكن هناك زمان فلا قبلية فالعالم
خلق مع الزمان، فليس بإمكانكم أيضاً السؤال لم لم يخلق الزمان قبلاً إذ لا
قبلية لأنه لا زمان.

كما أنه إذا لم يكن هناك مكان فلا بعدية، ومعنى أن العالم محدود
الأبعاد مكانياً أنه لا بعدية. هنا جسم فهنا بعدية ثم هناك بعدية لها وهكذا،
لكن لا بد أن نصل إلى حيث لا بعدية. وكذا الكلام في الزمان^(١).

(١) س: هنا إشكال هو أن تشبيهه في المكان صحيح لأننا عندما نتحدث عن البعدية في المكان
نقول إن المكان مهما كان فهو في ذاته. ولا نقول بمكان خارج المكان. أما في الزمان حيث
نتحدث عن «قبل» و «بعد» قد لاحظنا هذا الامتداد الموهوم الذي فرضتموه. وأنتم تقولون
الحدوث الزماني للعالم معناه أن العالم محدود من حيث الزمان. ونحن نقول إذا كان هذا هو
معنى الحدوث فما هو معنى القديم؟ وما معنى العالم قديم؟.

الأستاذ: معناه أن الزمان غير محدود.

س: كلا، فإنهم قد يقبلون بمحدودية العالم من حيث الزمان لكن يجب على كل حال أن
يكون هذا الامتداد الزماني متصلاً بالخالق أي يجب أن يرتبط دائماً بعلته.

الأستاذ: هذا بحث انفكك المعلول عن العلة. فاسمحو لي:

هم يقولون ليس البحث في اللفظ فسواء سميت ذلك بالحدوث أم بالقدم أنتم تريدون القول إن
الزمان موجود إلى غير النهاية، ولن نستطع أن نحسب كم هو عمر العالم. لكن نحن نريد أن
نقول له بداية. وهذا معنى الحدوث الذي نطلقه. أنتم تقولون هذا الجسم ينتهي إلى سطح
والسطح إلى خط والخط إلى نقطة، ونحن نقول إن الزمان ينتهي إلى نقطة سواء سميت ذلك
حدوثاً أم لم تسمه بذلك. وليس بحثنا في اللفظ. حيث لا يرد إشكال انفكك المعلول عن
العلة التامة. وهذا مثل أن يقال إن أبعاد العالم محدودة، فنصل إلى مكان ينتهي العالم عنده
وبعده فراغ وهذا يعني أن هناك فصلاً بين العالم والله قد وجد العالم في ذلك الطرف. أبداً لا
معنى للفصل هناك فإن العالم في ذاته لا يقبل اللامحدودية في المكان، لا يمكنه أن يكون غير =

كانت هذه نظرية برزت من المتكلمين حول مرجح العالم وهي نظرية قوية أيضاً. وقلنا سابقاً إن هذا الكلام التوأم مع كلام الغزالي يستحق الالتفات. والجواب الذي يقدمه المصنف هنا لا يكفي.

٢ - نظرية المعتزلة:

وهي تقول إن المرجح هو العلم بالأصلح^(١). يعني أن الله فاعل مختار يريد يقوم بما هو الموافق مع الأصلح والنظام الأحسن. فأى مانع من ذلك وأن يكون الله قد رأى أن الأصلح أن يخلق العالم في هذا الآن المعين.

= محدود، لذا هل يُقال إن العالم انفصل عن الله من حيث المكان؟ لا معنى للفصل هنا، فإله مع العالم سواء كان العالم محدوداً مكانياً أم كان غير محدود مكانياً لأنه من الخطأ السؤال: أين هو الله في العالم؟ بل يجب السؤال: أين هو العالم في الله؟ العالم هو في مرتبة فعل الله. والكلام هو في أن هذا الفعل محدود أم غير محدود. والعالم في مجموعه ومن حيث الزمان هو فعل الله، فهل هذا الفعل متناه أم غير متناه فإن كان هذا الفعل من حيث الزمان متناهياً فلم يحصل انفكاك، والانفكاك يحصل على أساس أن الزمان منفصل عن العالم فإذا لم يكن كذلك فلا انفكاك.

ولذا يجب البحث عن مسألة مرجح حدوث العالم من غير طريق انفكاك المعلول عن العلة كما حصل حتى الآن بل يجب سلوك طرق أخرى حتى يشكّل على المتكلمين، ولا إشكال عليهم من جهة انفكاك المعلول عن العلة التامة. وسنرى فيما بعد هل نستطيع البحث من تلك الطرق الأخرى أم لا؟.

س: حيثُ يجب في هذه النظرية أن يتشكل الزمان من أجزاء وآتات.

الأستاذ: لا. وقد ذكرنا دائماً أن هناك فرقاً بين آتين أي يمكن دائماً فرض آتين أحدهما مبدأ الزمان والآخر ما يكون الزمان مبدأه. والآن الذي هو مبدأ الزمان هو الأجزاء الفرضية التي يتشكل منها الزمان وهذا غير صحيح لأن الزمان أمر واحد متصل وليس هو مجموعة آتات. أما الآن الذي يعني طرف الزمان هو أن يتأخر عن الزمان مثل النقطة للخط. وهذا مثل أن تفرضوا البقطة تارة بأنها الشيء الذي يتركب خط من ضم نقطة إلى أخرى. وهذا غير صحيح فالخط ليس مجموعة نقاط ضُمَّت إلى بعضها. وتارة تقولون إن الخط امتداد واحد متصل لكن حيث أن له نهاية، نطلق على نهاية الخط «نقطة» والنقطة يمكن اعتبارها بهذا المعنى. (١) ولعل هذه النظرية وردت في كلمات الغزالي أيضاً. وعلى كل حال جاءت في كلمات متكلمين آخرين.

وهذا الكلام غير صحيح لأن المصلحة لها معنى في علاقة أجزاء العالم مع بعضها وفي ترجيح بعضها على بعض . وعندما نتجه نحو هدف ما وغاية عقلانية ومعقولة يكون معنى المصلحة ملاحظة ما هو الشيء الموصل إلى الغاية وأي وسيلة هي الأفضل من بين عدة وسائل توصلنا إلى الهدف .

يجب إذن أن يكون هناك هدف وفاعل له ، هدف لا يمكنه إيجاد بدون واسطة فيلاحظ عدة وسائل ويختار أفضلها . فيجب أولاً اختيار أفضل الأهداف ، ثم ثانياً اختيار أفضل الوسائل للوصول إليها . وهذا يسمى بالمصلحة والحكمة . والعقل يرجح دائماً أقوى الغايات وأكملها على الضعيفة والناقصة وأفضل الوسائل . ونحن نسمي إنساناً بالحكيم إذا كانت غاياته غايات عقلانية لا خيالية وهمية ، وكانت وسائله مختارة على هذا الأساس .

والحكمة معقولة ومتصورة بالنسبة لله بالتأكيد ، لكن الحكمة في داخل النظام لا خارجه . أي خلق هذا النظام وجعل للأشياء غايات ويسوقها إلى غاياتها بأفضل السبل . أما قبل وجود العالم - وهو محل الكلام - فلا شيء غير الله . وهنا لا يصح السؤال : هل المصلحة في خلق العالم في الأزل أم فيما لا يزال . وعندما نلاحظ عالم الوجود كله من جهة والخالق من جهة لا يصح ، ولا معنى لأن يكون مرجح وجود العالم في هذا الوقت دون غيره أنه لا مصلحة في ذلك الوقت ، وهناك مصلحة في هذا الوقت . فكل أجزاء الوقت والزمان متشابهة ومتساوية من جهة خلق كل العالم ولا معنى فيه أصلاً للترجيح والرجحان والمصلحة .

نعم إن قلتم إنه لم يكن هناك زمان وبالتالي لم يكن هناك مصلحة فهذا يعود إلى كلام الكعبي ، لكن أنتم تريدون أن تقولوا لم تكن هناك مصلحة في الأزل ، لم تكن ، لم تكن ، لم تكن إلى أن حدثت المصلحة فوجد مقتضى وشرط وجود العالم . وحيثئذٍ هل المصلحة جزء من العالم أم خارجه عنه؟ إن قلتم إنها خارجه فهو خلاف الفرض لأن الفرض أنها جزء العالم وإلا بنقل

الكلام إلى ذات المصلحة: لماذا حدثت فيما لا يزال؟ فالمصلحة جزء العالم وليس هناك مصلحة وراء العالم كي نقول لم تكن هناك مصلحة وحكمة لخلق العالم ثم حدثت فخلق العالم. أصلاً لا شيء خارج العالم لنقول مرجح حدوث العالم هو ذلك الشيء.

فهذه الكلمات باطلة ولا تشفي العليل.

٣ - نظرية الأشاعرة:

الأشاعرة في راحة من البداية لعدم قبولهم أصل العلية وأنه إذا كانت العلة موجودة وجب وجود المعلول. ومن المعلوم أن من يرى إمكانية انفكاك المعلول عن العلة التامة فلا قيمة عنده لهذه البحوث.

لكن بعض الأشاعرة قال بعدم إمكانية واستحالة انفكاك المعلول عن العلة التامة، لكن في غير الفاعل المختار. فالنار مثلاً هي علة الإحراق ضمن شروط خاصة مع انتفاء الموانع. عندما توجد هذه العلة يستحيل أن لا يتحقق أثرها. لكن إذا كانت العلة فاعلاً مختاراً فهذا الكلام غير وارد لأن المرجح حينئذٍ يمكن أن تكون الإرادة نفسها ولا ضرورة وجود المعلول بمجرد وجود الفاعل المختار الذي هو العلة.

كلام الغزالي حول الإرادة:

وقد اتكأ الغزالي على هذه المسألة بشدة فقال: يمكن أن تكون الإرادة موجودة في الماضي لكن يوجد المراد في المستقبل. وهذا البحث لطيف إلى حد ما ولنذكر هذا المثال:

إذا أردت أن أقوم من مكان ما أولاً تتعلق الإرادة ثم أقوم فأنا علة تامة لفعلي من حيث كوني فاعلاً مريداً وإرادتي هي العلة التامة. فتارة أريد القيام الآن فأقوم، وأخرى أريد القيام بعد ساعة فالإرادة موجودة فاعلاً لكن المراد استقبالي يوجد بعد ساعة بتلك الإرادة التي وجدت سابقاً بدون حاجة إلى

تجديد الإرادة. فلا مانع من انفكاك الإرادة عن المراد. وإذا أردتم استعمال كلمة علة ومعلول فنقول لا مانع من انفكاك المعلول عن العلة المريدة المختارة. وإذا أردتم القول - وهذا لم يقله الغزالي بل قاله آخرون - نرمي باصطلاح العلة والمعلول بعيداً عن دائرة الفاعل المختار، ونخصص هذا الاصطلاح بمورد الفاعل غير المختار وإنما نستعمل في الفاعل المختار كلمة «فعل وفاعل». نقول انفكاك المعلول عن العلة محال لكن لا يستحيل انفكاك الفعل عن الفاعل.

فإن قبل أحد هذا الكلام يقول الله في الأزل أراد خلق العالم فيما لا يزال وفي لحظة معينة فأرادة الله أزلية ليست حادثة حتى يشكل علينا كيف حدثت، لكن إرادة الله في الأزل تعلقت بوجود العالم في ذلك الزمان.

هذا كلام ذكره بعض المتكلمين وحيث إن الحكماء ينكرون بشدة هذا المطلب في باب العلة والمعلول والفعل والفاعل ويرون استحالة الانفكاك، لم يبحثوا في هذا ويقولون وضوح بطلان هذا الكلام كاف لإثبات عدم قابليته للقبول.

إشارة إلى نظرية صدر المتألهين:

ثم ذكر المصنف في نهاية هذا الفصل نظرية صدر المتألهين وهي ليست دفاعاً عن نظرية المتكلمين - المبنية على حدوث كل العالم زمانياً - بل هي تبين مرجح حدوث العالم على ضوء مسلكه وهو مسلك قدم العالم من جهة نظر المتكلمين. فإن المتكلمين بحثوا حول كل العالم بخلاف صدر المتألهين الذي كان بحث الحدوث عنده حول أجزاء العالم.

يقول: بناء على مسلكنا مرجح الحدوث ذاتي. فالحدوث ذاتي لأنه ناشئ من ذات الحركة الجوهرية ومرجح الحادثات ذاتي أيضاً. وسنبحث عن ذلك فيما بعد. لكننا قلنا إن صدر المتألهين لا يريد أن يقول إن العالم بمجموعه قد بدأ من نقطة ما. يريد أن يقول لا وجود للقديم في العالم. وإن

بحثنا هو في الأمور الحقيقية والواقعية والحكيم يبحث في الحقائق . والحقائق والواقعات هي الأجزاء لا المجموع والكل موجود بوجود اعتباري . كما أن الواقعي هو الأفراد لا الكلي لعدم وجود الكلي بوجود مستقل عن الأفراد .

وعليه فلا قديم في العالم ومع ذلك فإن سلسلة الحوادث ليس لها بداية أيضاً . فكل ما في العالم حادث ومع ذلك ليس للحوادث بداية فكل حادثة مسبقة بحادثة وكن حادث قبله حادث فليس هناك ما هو قديم في العالم .

وعلى هذا المبنى لن يطرح بعد السؤال عن نقطة بداية العالم ، وإنما يطرح حول أجزاء العالم وأن هذا الشيء الحادث لماذا حدث في هذا الزمان المعين دون غيره؟ هذا ما يبيته بعنوان الحدوث الذاتي وسنبحث فيه في الدرس اللاحق^(١) .

(١) س: ما الأمر من حيث الزمان؟ يقول الحكماء: كل حادث مسبق بمادة ومدة تحملها . فهنا مادة وزمان . أما من حيث المادة فالمتكلم يقول: إن العالم يخلق من مادة لكن عند الفيلسوف يستحيل وجود العالم من لا شيء .

الأستاذ: نعم يقول الفلاسفة ذلك وهذا بحث آخر بحث في العادة . أما في الزمان فقد ذكرنا أنه يجب ابداء تحليل آخر في الزمان ليجاب عن الغزالي ، وهذا التحليل الآخر خلاصته أن هناك فرقاً بين البعد المكاني والبعد الزماني في أن بين الأمور الزمانية نوع علاقة مفقودة بين الأمور المكانية ، وهي علاقة القوة والفعل ، ولذا كانت جميع أطراف العالم من حيث المكان متشابهة ، ولا يصح القول إن هذا الطرف أول المكان وهذا آخره . جميع الأطراف متشابهة أما في الزمان فلا يمكننا القول إن أوله وآخره اعتبارياً بل إن أول الزمان وآخره حقيقيان لأن جهة الأول جهة القوة وجهة الآخر جهة الفعلية . هذا ما يبطل كلام الغزالي . ولنؤجل تفصيل المطلب إلى ما بعد .
س: يستنتج من هذا البيان الذي اقتصموا من رأي صدر المتألهين أنه يرى أن النظام الزماني نظام عرضي .

الأستاذ: وهو كذلك عرضي بمعنى مقابل الطولي .

س: لكن حيث أراد ربطه بالقديم وجب أن يلاحظه على أنه عرضي لا أول له ولا آخر .
الأستاذ: نعم .

س: فهل حينئذ لا يكون مغايراً مع هذا البيان إذ نقول إن للزمان تقدماً وتأخراً ذاتيين وإن له أول وآخر؟

الأستاذ: لا لا يغيره .

مرجح الحدوث فيما لا يزال (٣)

تتمة المطالب التي تقدمت:

ذكرنا في الدرس السابق عدة نكات^(١) ولها تتمة:

كلام المصنّف في الرد على نظرية الكعبي:

إحدى النكات كانت في جواب المصنّف النقضي على الكعبي الذي جعل المرجح ذات الزمان فلأن الزمان له هذا الامتداد لا أكثر كان ذلك مرجح حدوث العالم فيه ولم يحدث قبل لأنه لم يكن هناك زمان ولا قبلية. وكان نقض المصنّف بنقل الكلام إلى الزمان نفسه فلماذا لم يكن للزمان وجود في الأزل.

لكنه إشكال غير وارد إذ لو كان المراد من الأزل الامتداد غير المتناهي الذي نتصوره في الزمانيات فلازم كلام الكعبي أنه لا أزل ولا معنى للأزل وإنما يكون له معنى إذا فرضنا وجود زمان غير متناهٍ في الماضي. والحال أن

(١) هذه المطالب عبارة عن: ١ - الإيراد على كلام المصنّف في رده على الكعبي. ٢ - نظرية الغزالي. ٣ - نظرية صدر المتألهين في الحدوث الزمني^(*) لجميع أجزاء العالم.

(*) الموجود في الأصل «الحدوث الذاتي» والظاهر أنه اشتباه أو خطأ في الطباعة. وقد تكرر ذلك في مواضع أخرى من هذا الدرس وقد أبقيناها كما جاءت في النص الفارسي. (المترجم).

الأزل ليس أكثر من وهم .

الإشكال على المتكلمين من طريق انفكاك المعلول عن العلة التامة:

وهناك مطلب آخر ذكرناه في طَيِّ البحث وهو أن يُطالب المتكلم بأنك إما أن تقول بانفكاك العالم عن الحق تعالى أو تقول بعدم الانفكاك؟ أما أن تقول إنه ما دام الله كان فالعالم كان . أو تفترض أن هناك مرتبة وظرفاً مهماً كان اسمها يقال في شأنه : كان الله ولم يكن العالم ولذا تقول الله قديم والعالم حادث . وهذا يعني أنك قلت بنحو خلافٍ وفصل بين الله والعالم حتى اعتقدت أن الله قديم والعالم حادث ، فكيف استطعت تصوّر انفكاك بين العلة التامة والمعلول؟ ولذا اعتقدوا بالامتداد الموهوم وإن قالوا إن الزمان جزء العالم فالزمان حادث أيضاً لكنهم يقولون في نهاية الأمر «كان الله ولم يكن معه شيء» وهذا يعني : كان الله في القدم أو الأزل - مهما شتتم فعبّروا - ولم يكن معه عالم ثم وُجد العالم . والسؤال من أين ظهر «لم يكن العالم» . فإن لم يكن هناك انفكاك وجب القول بأن العالم قديم أي «كان الله وكان معه العالم» . وإن كان هناك انفكاك وجب فرض امتداد لم يكن العالم فيه ثم وجد العالم . نحن نسأل : لماذا «كان الله ولم يكن العالم» ولماذا لم يكن «كان الله وكان معه العالم» . وإذا كان الله علة تامة يجب القول : «كانت العلة وكان معها المعلول أما «كانت العلة ولم يكن معها المعلول» فهذا نوع انفكاك فكيف تعقلتم ذلك .

جواب المتكلمين وفرضية الامتداد الموهوم:

تمسك المتكلمون بالفصل والفاصل هو امتداد موهوم .

وهذا الكلام غير صحيح لأن معنى موهومية الامتداد أنه لا وجود له في الخارج بل في الذهن فقط ، وإذا كان كذلك فما هو معنى قولكم : «كانت العلة في امتداد غير متناهٍ ولم يكن المعلول في هذا الامتداد ثم وجد فيه»

فالمطلب لا يفسر بدعوى الامتداد الموهوم.

تقرير نظرية المتكلمين على أساس كلام الغزالي:

لكن نستطيع تقرير المطلب بنحو آخر يرتكز على كلام الغزالي إضافة إلى كلام يقوله الحكماء أنفسهم. وهو أن معنى جملة «كان الله ولم يكن معه شيء» أنه لا زمان أصلاً حتى يقال: «كان الله في زمان ولم يكن معه شيء» في هذا الزمان شيء» حتى يرد ذلك الإشكال لأن «لم يكن معه شيء» يشمل الزمان أيضاً، فحتى الزمان لم يكن لا أن الله كان في زمان لم يكن معه شيء إلا الزمان. وبالتأكيد فإن القائل لهذا الكلام - وهو حديث مروي أيضاً - لم يرد أن يجعل لله شريكاً في مرتبة الوجود والقول بـ «كان الله في زمان غير متناهٍ أو في الأزل غير المتناهي - والأزل هو شيء غير الله - ولم يكن معه شيء إلا ذلك الزمان، إلا ذلك الأزل بحيث يفرض وجود شيء مع الله.

إن «كان» في هذه الموارد منسلخة عن الزمان. فالله موجود ولا شيء معه والآن الأمر كذلك والأشياء لم تكن أبداً مع الله في مرتبته، ولكنه في مرتبة كل الأشياء، ولذا قال ذلك العارف «والآن كما كان»، عندما قيل له «كان الله ولم يكن معه شيء».

وعليه فلا حاجة لطرح حديث الامتداد الموهوم.

خلاصة البحث:

وعليه فعندما تسألون هل كان الله موجوداً قبل وجود العالم أي قبل ألف سنة أو مليون سنة أو مليار سنة؟ يكون الجواب أنه لا قبلية هناك بل تلاحظ المرتبة فقط، فالله متقدم بوجوده على الزمان فالله موجود قبل الزمان بل الزمان لا يفرض هناك، فتصير مسألة الزمان بالنسبة لله مثل المكان. وقد تقدم هذا المطلب في طي الكلمات السابقة.

محدودية البعد المكاني للعالم وارتباطها بالحق تعالى:

إذا التزمنا بأن أبعاد العالم المكانية متناهية فماذا سنقول عما وراء هذا المكان؟ هل الله موجود وراءه أم لا؟ بحيث يستبطن هذا السؤال افتراض أن هناك مكاناً وراء المكان لكنه خالٍ ونسأل هل الله موجود في ذلك المكان الخالي أم لا؟ . إن هذا السؤال غير صحيح من أصله .

نعم يصح بلحاظ المراتب فإن كل موجود له مرتبة، والقائل بمحدودية البعد المكاني للعالم يريد أن يقول إن عالم الطبيعة لا يمكنه أن يكون أكثر امتداداً من ذلك وإن العالم محدود في ذاته والله تعالى ليس جزءاً من العالم، فإذا كان موجوداً مع العالم فمعنى المعية معية القيومية على العالم . فالفيض من قبله دائم غير متناهٍ، لكن القابل يكون متناهياً أحياناً وأحياناً غير متناهٍ . فبحث تناهي الأبعاد بحث تناهي ومحدودية قابلية العالم في البعد . وبحث الحدوث بحث تناهي قابلية العالم من حيث البعد الزماني .

كلام الغزالي في المحدودية المكانية للعالم:

فالعالم الذي هو فعل الله فعل محدود من حيث المكان . والغزالي أراد أن يقول هذا الكلام بعينه في الزمان، وأن العالم في ذاته محدود من حيث الزمان . فالبحث بين المتكلم وغير المتكلم يرجع عند الغزالي إلى أنه «هل الزمان مثل المكان متناهٍ أم لا» يقول: عندما نقول العالم حادث فالمقصود أن العالم متناهٍ من حيث الزمان كما أنه متناهٍ من حيث المكان ولا يهتَمنا الآن أن توافقوا على تسمية ذلك حدوثاً أم لا .

نعم إن عرّفتم الحدوث الذي ترون وجوب صدقه على العالم بوجود العالم بعد أن لم يكن، وأن معنى «العالم حادث» أنه موجود الآن، وكان هناك زمان لم يكن العالم موجوداً فيه، لقلنا لكم العالم غير حادث بهذا

المعنى، فالنزاع إذن لفظي^(١).

وإذا أراد الإنسان الازدياد في البحث هنا يجب عليه أن يطرح^(٢) المسائل التي طرحها المصنّف هنا لكن لا تحت عنوان «ما هو مرجّح حدوث العالم» - والحديث عن المرجّح بالنحو الذي عرضناه لا يصح إلا على فرض استقلالية الزمان - بل تحت عناوين أخرى^(٣).

(١) يريد أن يقول إن كنتم تريدون اللفظ وتقولون إننا نطلق لفظ الحدوث حيث يكون الشيء له وجود في زمان وكان هناك زمان قبل وجوده هو ظرف عدمه، فنحن لا نقول العالم حادث بهذا المعنى. لأن العالم والزمان موجودان والعالم غير موجود قبل زمان وجوده لكن لا بمعنى أن الزمان كان موجوداً وكان ظرف عدم العالم. فإن لاحظتم هذا المعنى للحدوث فنحن لا نقول العالم حادث لكن ليس بحثنا في اللفظ بل في تناهي وعدم تناهي الوجود الزماني للعالم.

س: يمكننا أن نقول إنه بناء على هذا عندما «كان الله» فإن الله من حيث هو الله لم يكن معه شيء ثم نسأل عن مرجّح هذه الأشياء ما هو؟.

الأستاذ: لا يبقى مورد للمرجّح بهذا المعنى.

س: انظروا فقد قلنا إن الله من حيث هو كان الله فقط.

الأستاذ: حسناً كان الله ولا شيء في مرتبته ثم في مرتبة أدنى هي مرتبة الفعل كل شيء موجود. ومرتبة ذاته غير مرتبة فعله. ذاته محيطة بفعله لكن لا معية لفعله مع ذاته وكذا فعل فعله فإنه ليس في مرتبة الفعل، وكذا فعل فعل الفعل. فإن مراتب الوجود لكل منها نظام معين ولا شيء هو في غير مرتبته.

(٢) الظاهر أن المقصود هو المسائل التي ستطرح في طي الفصول الثلاثة الآتية من باب السبق واللحوق.

(٣) س: يعني لا نستطيع البحث عن المرجّح في المرتبة؟ وإذا أردنا الحديث عن المرجّح يجب فرض الزمان مستقلاً؟.

الأستاذ: لا. نحن نستعمل كلمة المرجّح هنا وأن الشيء ذو الأجزاء والمراتب إذا نسب إلى شيء آخر نرى أن تمام أجزائه على السواء مع هذا الشيء الآخر هنا يحتاج إلى مرجّح ولماذا وجد في جزئه هذا لا في غيره. مثلاً هذه الورقة البيضاء يمكن أن توجد نقطة سوداء في موضع منها وكما أن توجد هذه النقطة في موضع آخر فالصفحة بالنسبة إلى هذه النقطة السوداء على حد سواء فإذا وجدت نقطة سوداء وجب أن تكون هناك علة أوجدتها في هذا الموضع دون غيره.

فإذا قلنا إن الزمان مستقل عن العالم نستطيع القول إن الزمان المستقل مثل صفحة بيضاء غير =

فإذا لم نعتقد باستقلالية الزمان عن العالم واعتبرناه جزءاً منه، فلا معنى حينئذٍ للحدوث عن المرجح. عمّاداً إذن يجب أن يتحدّث؟ عن بحث بحته الفلاسفة أيضاً تحت عنوان: «في أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود» أي أن الزمان وعلى خلاف المكان يستحيل أن يكون له حد ومنتهى بالفعل.

يمكن أن يكون للمكان منتهى بالفعل أما الزمان فلا:

لا إشكال في ذلك بالنسبة للمكان. فهذا الشيء مثلاً له حدّ من هنا وحدّ من هناك وحدّ من هنالك. ويمكن تقسيم هذا الشيء إلى قسمين فيصير كل قسم مستقلاً عن الآخر.

وإذا لاحظنا مجموع العالم يمكن أن تكون له نهاية مكانية بالفعل كأن يكون العالم على شكل كرة مثلاً وهذا يقتضي أن يكون متناهياً.

لكن الزمان لا يقبل الانفكاك، فهل يمكن أن يكون هناك خلاء ولا زمان بين زمانين، هذا محال. وكذلك يستحيل أن تكون للزمان بداية ونهاية. فالأفضل إذن أن نعرض عن مسألة مرجح حدوث العالم ولنبحث فيما بحته الغزالي الذي تساءل عن المانع في كون العالم متناهياً زماناً.

الردّ على الغزالي:

والجواب - وطبعاً نحن لم نذكر هنا الجواب بعينه - أنه قد ثبت في محله أن الزمان لا نهاية له، ولا يقبل التحديد، بحيث يكون له طرف نهاية بالمعنى

= متناهية والعالم وجد في هذه النقطة لا قبل. فلماذا؟ كما نستطيع أن نقول ذلك بلحاظ أجزاء العالم وإن لم نعتبر الزمان مستقلاً عن العالم. مثلاً وجد زيد في هذا التاريخ فلماذا لم يولد قبل مائة سنة أو بعد مائة سنة. هذا كله بحاجة إلى علة. أما الحديث عن المرجح بالنسبة إلى كل العالم إذا كان الزمان جزءاً منه فهو غير وارد.

الذي يلحظ عندما نقول السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط .

وسرّ المطلب في عدم قابلية الزمان للنهاية وفي قابلية المكان لها يحتاج بيانه إلى بحث طويل قد بحثناه في دروس الأسفار لكن نقتصر هنا على شرح إجمالي للفرق بين الزمان والمكان :

إن الفرق بين المكان والزمان يكمن أن المكان مع كونه عبارة عن أمر ممتد إلا أنه لا تقدم ولا تأخر بين أجزائه ومراتبه بلحاظ الذات ، وسنذكر في بحث مقبل أن التقدم والتأخر بين مراتب المكان أمر نسبي جعلي . مثلاً عندما يتقدم الإمام على المأمومين في صلاة الجماعة ويصطفون في عدة صفوف ، يكون الصف الأول والثاني والثالث . . . أولاً وثانياً وثالثاً باعتبار القرب من إمام الجماعة ، وإلا فقد يكون الذي عدّ صفّاً أخيراً بالنسبة لإمام الجماعة ، صفّاً أولاً بلحاظ شيء مكانه خلف الصفوف .

أما التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان ومراتبه فهو نوع تقدم وتأخر ذاتيين فليس أمراً جعلياً أن يكون أمس قبل اليوم ، وأن يكون اليوم قبل غد . إذ لا نستطيع أن نعكس الأمر بأي اعتبار بحيث نفرض أمس بعد اليوم وغداً قبل اليوم ، هذا غير ممكن فرضه .

وأصل القضية هو أن علاقة الأجزاء فيما بينها هي علاقة القوة والفعل ، فإن مرتبة من مراتبه هي مرتبة أخرى بالقوة والمرتبة الأخرى هي فعلية تلك على خلاف أجزاء المكان حيث لا يكون أي جزء هو الجزء الآخر بالقوة ولا هو بالفعل بالنسبة إلى جزء آخر ، فالامتداد المكاني ينتزع من فعلية واحدة . وعندما تكون العلاقة هي علاقة القوة والفعل تكون هناك فعلية قد سبقتها قوة ، وتلك القوة هي فعلية سبقتها قوة وهكذا ، ولن نستطيع الوصول إلى فعلية لم تسبق بقوة . كما أنه لا يمكن أن نصل إلى فعلية لا تكون قوة لما بعدها ، لأن العلاقة بين أجزاء الزمان هي علاقة القوة والفعل . هذا هو منشأ

الاختلاف - وإن لم نشر إليه بالتفصيل بل اكتفينا بالإجمال - وعليه لا يصح قياس أجزاء الزمان بأجزاء المكان^(١).

(١) س: هل يستطيع أن يتبنى القدماء هذا الجواب؟

الأستاذ: القدماء هم الذين أجابوا بهذا الجواب. وإن لم يذكر كجواب عن كلام الغزالي لكنه موجود في كلماتهم.

س: المشكلة هي أن القدماء كانوا يعتبرون الحركة عرضاً وأنها في الأعراض.

الأستاذ: لكن يقبلون هذا الكلام في الزمان وأن علاقة أجزاء الزمان مع بعضها علاقة القوة والفعل وأن التقدم والتأخر بين أجزائه ذاتيان.

س: وعلى هذا يجب أن يكون الزمان عرضياً فلم تطرح عندهم المسألة بهذا النحو إذ...
الأستاذ: لا، بل يمكنهم فرض القوة والفعل. طبعاً وكما ذكرت لم تطرح هذه المسألة بصراحة عندهم لكن كلامهم مرتكز عليه. وإن لم يطرح إشكال الغزالي فيها ولم يقل قبل الغزالي أحد ذلك الكلام كما أن متقدمينا لم يذكروا كلام الغزالي في كلامهم - وفي رأيي أن السبب الإعراض عن كتاب الغزالي - . لكن مع ذلك يوجد هذا المطلب في ثنايا كلامهم، فلو سألت فيلسوفاً مثل الميرداماد هذا السؤال لكان أجاب بهذا الجواب وكذا الملا صدرا. أما أنهم لم يطرحوا السؤال ولم يجيبوا عن السؤال فهذا أمر آخر، لكن كان عندهم هذا الجواب لو سئلوا.

س: لماذا لم يأتوا من أول الأمر وقالوا في مسألة حدوث الزمان إنه يجب أولاً أن تكون هناك أشياء موجودة حتى يوجد الزمان فإنهم لم يكونوا قائلين بالحركة الجوهرية بل كانوا يرون الحركة أمراً عرضياً مرتبطاً بالأشياء كما أنهم يرون الزمان هو مقدار الحركة فكان يمكنهم من أول الأمر إنكار البحث وعدم الالتزام بأن الزمان مستقل عن الأشياء وأنه يجب أن يكون هناك متحرك أولاً حتى يوجد مقدار الحركة والزمان. فيتجه البحث نحو الأشياء لا زمان الأشياء لأن الفرض أن الحركة عرضية.

حسناً وهذا هو كلام الكعبي إذ يقول مرجح حدوث هذه الأشياء ذات الزمان وأنتم تقبلون أنه مع قولكم إذا وجدت الأشياء وجد الزمان، فهما متفكان من حيث المرتبة لا أنهما واحد عيياً. وهذه الأولية والآخرة التي تذكرون هي قدم وتأخر رتبي لا زماني.

فمن المسلم به أن الأشياء إذا وجدت فالزمان موجود فلا تفكيك بينهما وعندما نسأل لماذا لم توجد الأشياء في زمان سابق يقول لم يكن هناك زمان ليكون زمان قبلياً حتى توجد فيه الأشياء. نعم إذا قال شخص أنه حيث لم يكن الزمان عندهم مستقلاً فكيف وجدت مثل هذه النظرية لديهم؟ نقول في الجواب: إنهم لم يطرحوا هذا المطلب ولذا قلنا إنه مبني بنسبة ما على أساس وجود الزمان مستقلاً. وإلا فليات شخص ولقبل قولوا إن للزمان وجوداً سابقاً والزمان هو مقدار الحركة. فإن كان الزمان موجوداً يجب أن تكون هناك حركة ويجب أن =

نظرية صدر المتألهين والحدوث الذاتي لعالم الطبيعة:

مطلب آخر بقي من الدرس السابق وهو «الحدوث الذاتي» حيث ذهب صدر المتألهين إلى أن المرجح هو الحدوث الذاتي للعالم. وقد ذكرنا سابقاً أن ليس المطروح في هذه النظرية مجموع العالم، بل البحث يطرح بالنسبة إلى كل جزء على حدة. فمن وجهة نظره الحادث هو جميع العالم، والموجود في العالم هو أجزاؤه وليس للكل حكم مستقل.

افرضوا - من باب المثال - أن هناك مؤسسة فيها عشرون موظفاً تصل مكافأة لكل منهم في شهر معين، للبعض ألف وللبعض خمسمائة ولثالث ثمانمائة. أو ينال عشرة من العشرين ألف تومان، وينال العشرة الآخرون خمسمائة تومان. فهل يستطيع هنا أن يقول شخص كم يجب أن يعطى مجموع الموظفين؟ الجواب أنه لا إذ ليس للكل وجود، الكل أمر اعتباري والموجود هو هؤلاء الأفراد هذا وذاك وهكذا. فلو كان هناك عشرون موظفاً، فهناك عشرون مكافأة يجب إعطاؤها لهم، بشكل متساوٍ أم غير متساوٍ لا فرق، ولا يعطون واحدة وعشرين مكافأة، عشرين للموظفين وواحدة للمجموع الذي هو مجرد أمر اعتباري انتزاعي.

وإذا كان كل جزء من أجزاء العالم حادثاً يكون الكل حادثاً بالتأكيد وليس له حكم مستقل لنسأل عنه هو حادث أم لا. وعليه فلا إشكال يواجهنا من حيث حدوث العالم. وعندما نسمع «أجمعت أهل الملل على حدوث العالم» نقول هذا صحيح، لكنه إجماع على حدوث ما له وجود عيني أما الكل

= يكون هناك شيء متحرك. وهذا يعني أن هناك شيئاً من العالم موجوداً. فهذا إذن لا يرتبط بكل العالم.

لكن هذه مسائل لم تطرح.

س: إذن هذا الجواب صحيح إذ يُقال للكمبي أن الزمان مقدار الحركة. . الخ.

الأستاذ: لا. هذا ليس رداً على الكمبي بل هو مؤيد له.

فوجوده اعتباري، فهو خارج عن محل البحث فالقضية هنا محلولة .
وإذا طرحتم مسألة الكلّي أيضاً نقول لكم: الكلّي أيضاً ليس له وجود مستقل عن الأفراد بل وجوده عين وجود الأفراد . فإن كانت الأفراد حادثة فهو حادث وإن كانت قديمة فهو قديم . فالكلّي مثل الكل ليس له حكم مستقل .
وحينئذٍ إذا لم تطرحوا البحث تحت عنوان «هل العالم حادث أم قديم» وطرحتم عنوان: «هل الحوادث متناهية أم غير متناهية» لم يعن ذلك أن هذه المسألة مرتبطة بحدوث العالم . فالعالم حادث لكن الحوادث غير متناهية .

مرجّح حدوث الأشياء على ضوء النظريات في المرجح:

حينئذٍ إذا قلنا هذا «زيد» الذي ولد سنة ١٣٢٠ مثلاً لم يولد سنة ١٣١٩ أو ١٣٢٢ فسيكون الجواب أن هذا له أسباب فالإنسان يجب حتى يحدث أن تتوفر مجموعة شروط خاصة وعلل خاصة، أو حسب تعبيرهم لا بد أن تتحقق علته التامة . وهذه الشرائط قد توفرت في تلك اللحظة التي ولد فيها . فمرجّح حدوث الأشياء هو شروطه وعلله الخاصة أو علته التامة .

وإذا قلنا - على ضوء قول القدماء - ما هو مرجّح حدوث الزمان؟ فإن أجزاء الزمان حادثة أيضاً فما هو مرجّح حدوثها . ولماذا كان ظرف سنة ١٣٢٠ هو سنة ١٣٢٠ ولم تكن العشرين مكان الواحد والعشرين . . .

والجواب أن هذا أمر ذاتي لا علة له، إذ لا يمكن أن تكون السنة العشرين مكان سنة ١٩ أو بالعكس، فهذا أمر ذاتي للعشرين أن تكون في مرتبة العشرين، والمرجّح للحدوث هو ذات العشرين .

ماذا بناء على الحركة الجوهرية:

يلزم بناء على الحركة الجوهرية أن ما قيل بالنسبة للزمان يقال بالنسبة لكل الأشياء . فكل شيء وكل حادث في أي مقطع من مقاطع الزمان يكون وقوعه في هذه القطعة من الزمان ذاتياً له فلو نقلناه إلى قطعة أخرى لم يكن

هو نفسه لا أنه يبقى نفسه مع اختلاف في المكان فقط. يتوهم الإنسان عندما يفكر بهذه الطريقة، وهو نوع من التفكير مبني على أصالة الماهية الذي يرد إلى ذهن كل إنسان بشكل ساذج، فيقول الإنسان مثلاً ليتني كنت موجوداً في عصر ابن سينا لكان ذلك حسناً. ولفعلت كذا وكذا ولو كنت مكانه لفعلت كذا وكذا، هذا توهم وتصور باطل.

كما لا يمكن لأمس أن يحل مكان اليوم واليوم مكان أمس، إذ لو كان أمس مكان اليوم لم يكن أمس وهكذا. وهذا وهمنا الذي يبدل الأشياء عن أمكنتها. وهذا نظير مثال العدد الذي نذكره دائماً في أمثال هذه الموارد. فتوهم أننا لو نقلنا العدد خمسة الذي يقع بين الأربعة والستة ووضعناه مكان العشرة بين التسعة والحادي عشر لبقى العدد خمسة وإنما تبدل مكانه والحال أنه لو كان كذلك لم يكن العدد خمسة بل كان العدد عشرة وهكذا.

إن مراتب الوجود لا تقبل التغيير، فإذا لاحظنا عالم الوجود بنظرة شاملة - ولم ننظر إلى الأشياء بلحاظ عللها الناقصة، بل بلحاظ عللها التامة - فإن كل شيء حينئذ يكون وجوده في ظرفه مشخفاً له. فحدوث ابن سينا قبل ألف سنة ذاتي لوجوده، وحدوث زيد سنة ١٣٢٠ ذاتي لوجوده فليس هنا «لِمَ ولماذا» فإن لماذا تأتي إذا أمكن أن يكون بنحو آخر أما إذا لم يمكن فلا يسأل لـ «لماذا»^(١).

(١) وهذا ما اشتهر عندهم بأن الذاتي لا يعلل.

غرر في أقسام السبق وهي ثمانية

السبق منه ما زمانياً كشف	والسبق بالرتبة ثم بالشرف
والسبق بالطبع وبالعلية	ثم الذي يقال بالماهيّة
والسبق بالذات هو الذي كان عمّ	بذي الثلاثة الأخيرة انقسم
بالذات إن شيء بدا وبالعرض	لاثنين سبق بالحقيقة انتهض
والسبق فكياً يجي طولياً	سمي دهرياً وسرمدياً

غرر في بعض أحكام الأقسام

ولا اجتماع في الزماني وما
برتبة طبعاً ووضعاً قسماً
وأول كالجسم والحيوان
والثاني كالترتيب في المكان
والسبق بالطبع وبالتجوهر
كائنين والواحد منه اعتبر

غرر في تعيين ما فيه التقدم في كل واحد منها

والمبدأ المحدود خذ لثاني
وجود الوجوب في العلي

ملاكه الزمان في الزماني
في الشرفي الفضل وفي الطبيعي

في السابع الكون ولو تجوزا
وفي دعاء الدهر للبدائع

في سادس تقرر الشئ مزا
في الثامن الكون بمتن الواقع

السبق واللحوق أو التقدم والتأخر (١)

من المسائل التي تبحث في الفلسفة الأولى مسألة التقدم والتأخر والمعية. ومن المعلوم أن المسائل التي تطرح في الفلسفة الأولى هي ما كانت من أحكام الموجود بما هو موجود. فالموجود من حيث هو موجود متصف بالمتقدم أو المتأخر.

فهناك واقعية نعبر عنها بالتقدم والتأخر والمعية ونحوها. ونريد أن نعرف ما هي هذه الواقعية وما هو التقدم والتأخر والمعية وأين تطلق؟.

نبدأ بذكر الموارد التي تطلق فيها هذه التعابير. وفي الدرجة الأولى ندرك بين أجزاء الشيء الذي نسميه بالزمان نوع علاقة هي علاقة التعاقب أو التقدم والتأخر. أي بين أجزاء الزمان نسبة يكون بعضها مقدماً على البعض، وبعضها مؤخراً عن البعض، فنقول أمس مقدم على اليوم واليوم مؤخر عن أمس. وهذا ليس محض اعتبار واصطلاح بحيث نستطيع أن نقول اليوم مقدم على أمس وأمس مؤخر عن اليوم. لا فهناك خصوصية وواقعية وشيء وراء ذهننا نطلق عليه التقدم والتأخر. فما هي خصوصية تقدم جزء من الزمان على جزء آخر؟.

نلاحظ هذا المفهوم بالضبط في غير الزمان أيضاً. في المكان مثلاً، لكن هذا المفهوم في المكان نسبي ليس اعتبارياً لكنه نسبي أي يختلف بحسب المقياس. وفرق بين أن يكون أمراً اعتبارياً محضاً وبين أن يكون واقعياً لكنه

نسبي . والنسبي معناه أنه يمكن أن يكون الشيء بالنسبة إلى شيء آخر مقدم ، وإذا اختلف المقياس يصير الشيء الذي كان مقدماً عليه مؤخراً . مثلاً نتجه من هنا إلى مكة وهذا الطريق الذي نسلكه ينتهي إلى مكة حينئذ نقول مثلاً كرمانشاه قبل بغداد وبغداد بعد كرمانشاه . هذه القبل وهذه البعد تعني أن هناك خصوصية في كرمانشاه أوجبت أن نقول هي قبل بغداد . وإذا عكسنا القضية وجعلنا مكة هي المبدأ والمنتهى بلدنا حينئذ ستكون بغداد قبل كرمانشاه ، فأى خصوصية في بغداد أوجبت أن نقول بغداد قبل كرمانشاه .

أو إذا لاحظنا المثل المعروف ، وهو أننا لو دخلنا من الجانب الشمالي لمسجد ، والمحراب واقع في جنوبي المسجد وإمام الصلاة واقف والمأمومون مصطفون خلفه نحن نعبر عن هذه الوضعية بأن الإمام متقدم والمأمومين خلفه ، أو نقول الإمام مقدّم على المأمومين ، والصف الذي يلي الإمام نسميه بالصف الأول وأنه مقدم على الصف المسمّى بالثاني والثالث . وهذا عندما جعلنا المبدأ هو الإمام أو المحراب . أما إذا جعلنا المقياس الجانب الشمالي للمسجد يصير آخر صف الصف الأول ويصير الصف الأول آخر صف . ولذا يقول إمام الصلاة لأحد الموجودين في آخر صف من صفوف الجماعة : أنت أقرب إلى الباب فاقفله (إذ فرضنا الباب خلف المصلين) فعندما قال له «أنت أقرب» فهذا لأنه جعل المقياس باب المسجد .

كما أننا نستعمل هذه التعابير في الشرف والفضائل . مثلاً إذا كان هناك عالمان في مادة واحدة وكان أحدهما أكثر علماً من الآخر ، نسميه بالأعلم ونقول الأعلم مقدّم على الآخر . أو إذا لاحظنا طالباً جامعياً أفضل من باقي الطلاب دراسة ونتيجة ، نقول هذا الطالب مقدم على جميع طلاب الصف .

وفي الواقع حيث ما يستعمل أفعل التفضيل ، يستعمل أيضاً التقدم والتأخر . مثلاً «أعلم» الذي كان العلم مبدأ الاشتقاق فيه ومثل الأشجع والأنتى والأورع إذا أخذنا مبدأ الاشتقاق الشجاعة والتقوى والورع .

حتى إننا نعبر بالتقدم والتأخر في مورد المال والثروة أيضاً. فهؤلاء مثلاً الذين يلاحظون أغنى الناس أو الأغنياء في العالم يتساءلون هل فورد متقدم أو راكفلر؟ فيقال مثلاً فورد.

وهناك أقسام أخرى للتقدم والتأخر، وإن لم تستعمل في العرف، لكن يدركها العقل سنذكرها. نعم قد يقول قائل إنه من الممكن أن يكون ذلك على نحو المجاز والتشبيه في بعض الموارد لا الحقيقة. لكن من المقطوع به أن بعض موارد هذه الأقسام لا مجاز فيها ولا تشبيه بل حقيقة. فلنذكر الآن تلك الموارد المسلم عند جميع^(١) الفلاسفة أنه ليس هناك أي شائبة مجاز، وهي نوع تقدم وتأخر. ثم نذكر بعد ذلك الملاك. توضيح ذلك:

عندما نبيّن أقسام التقدم والتأخر، وأن هناك الزماني والرتبي والعلي والشرفي والتجوهرية (أو الماهوية) والذهري وغير ذلك نريد في الواقع أن نقول إن هذه مشتركة في أمر، وأن في جميعها تقدماً وتأخراً، ومختلفة في أمر هو أن ملاك التقدم والتأخر في كل منها مختلف عنه في الآخر. فهنا يجب توضيح مسألتين:

١ - أن نفهم هذا التقدم والتأخر، وأن نرى ما معناهما. أي أن نحلّل لنصل إلى ما هو المعنى الذي يدركه الذهن ويسميه تقدماً وتأخراً؟ كل ذهن يدرك التقدم والتأخر لكن تحليل ما يدركه الذهن ليس أمراً سهلاً.

٢ - من أين تظهر هذه الأقسام المختلفة للتقدم والتأخر. فمع أن جميع هذه الأقسام تشترك في عنوان التقدم والتأخر، لكنها تختلف في ما هو الملاك.

(١) عندما نقول «جميع الفلاسفة» ليس بمعنى أن جميع الفلاسفة عندهم رأي واحد في هذه الجهة بل إن فهم من يقول إن بعضها حقيقي وبعضها قد يحيلونها إلى بعض آخر أو يرونها مجازاً أو تشبيهاً.

نبدأ بذكر الأقسام بشكل بسيط ، بدون تحليل ثم نحلل المفهوم ثم نبحث في ملاك التقدم والتأخر .

والمصنّف ذكر هنا ثمانية موارد للتقدم والتأخر لم يذكرها الفلاسفة بأجمعها فابن سينا مثلاً ذكر أربعة موارد أو خمسة لكن المتأخرين أضافوا عدة أقسام كالقسم الذي زاده الميرداماد والقسم الذي زاده الملا صدرا بل أضاف موردين .

١ - السبق الزمني:

وأول قسم هو التقدم والتأخر الزمانيان، وهو أمر واضح تقريباً. فبين أجزاء الزمان تقدم وتأخر ويتبع الزمان يقع بين الأشياء الزمانية تقدم وتأخر. ولا بحث لنا فعلاً في علاقة الأشياء الزمانية بالزمان وهل هي علاقة الظرفية فيكون الزمان ظرفاً مستقلاً عن الأشياء، وما هي هذه الظرفية. ولا يتوقف بحثنا على هذه الجهة، فنحن نعلم أن بين أجزاء الزمان تقدماً وتأخراً من حيث هي زمان لا من جهة أخرى. والأشياء الزمانية من حيث هي مرتبطة بالزمان بينها تقدم وتأخر. فأمس متقدم على اليوم، باعتبار الزمان، ودرس أمس متقدم على درس اليوم لأن درس أمس وقع أمس، ودرس اليوم وقع اليوم، وأمس مقدم على اليوم، فدرس أمس متقدم على درس اليوم. هذا نوع تقدم وتأخر يدركه ذهن الإنسان.

٢ - السبق بالرتبة:

والمقصود السبق بالترتيب، ولا يختص بالمكان. وذلك إذا كان هناك شيء مثل «ألف» قد لاحظناه كمبدأ واعتبرنا له المبدئية^(١). وهناك شيان «ب» و «ج» لكل منهما نسبة مع «ألف» لكن كان نصيب «ب» من النسبة مع «ألف»

(١) سنتين فيما بعد لماذا قلنا «واعترنا له المبدئية».

أكثر من «ج». هنا نقول «ب» في نسبتها مع «ألف» متقدمة على «ج». فهما مشتركان في النسبة ومع ذلك هناك مائز بينهما. لكن ما به الامتياز هو في ما به الاشتراك. إذ تارة يكون ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، وقد يكون منه فلا محيص عن أن يكون ذلك أمراً يقبل الشدة والضعف فهذا له ذلك الشيء بنحو أشد، والآخر له ذلك الشيء بنحو أضعف وليست - كما تعلمون - الشدة أو الضعف أمراً أضيف إلى الشيء.

هذا السبق بالرتبة يصدق في الأمور المكانية أيضاً وفي غيرها. أما في الأمور المكانية فمثل مثال المسجد والمحراب الذي ذكرناه. فالإمام له نسبة مع المحراب، والمأموم له نسبة مع المحراب، فكلاهما مشتركان في النسبة لكن عند الإمام من هذه النسبة ما ليس عند المأموم وكل ما هو عند المأموم من النسبة المشتركة موجودة عند الإمام، وتلك النسبة المشتركة هي نسبة القرب من المحراب. ولذا نقول الإمام أقرب إلى المحراب من المأموم، فالقرب هو الأمر المشترك، ولكن تمام القرب الموجود عند المأموم موجود عند الإمام، لكن عند الإمام شيء من القرب يفقده المأموم.

تحليل مفهوم السبق أو التقدم:

هنا يتضح معنى التقدم. وقد ذكرنا أن مسألة يجب طرحها في باب السبق واللحوق هي في معنى التقدم وقد اتضح أن معنى التقدم أن يشترك المتقدم والمتأخر في شيء، ولكن لدى المتقدم ما يفقده المتأخر.

كما اتضح المقصود من السبق والترتيب. وعندما قلنا «نعتبر المبدأ» فلأجل أننا عندما نعتبر شيئاً مبدأ يكون هناك متقدم ومتأخر، لكن قد تنعكس القضية إذا اعتبرنا شيئاً آخر هو المبدأ. فلو فرضنا أن لدينا أربعة أشياء مرتبة ألف - ب - ج - د - لاحظوا الترتيب المكاني في هذا المثال - فإذا جعلنا ألف المبدأ تكون «ب و ج» مشتركين في النسبة إلى ألف لكن ما عند «ج» موجود عند «ب» وعند «ب» شيء من القرب غير موجود عند «ج». فنقول

«ب» متقدمة على «ج». وإذا جعلنا المبدأ هو «د» يكون المتقدم «ج» و «ب» متأخراً. ولذا نقول ترتيب هذه الأربعة لا يقبل التغيير لكن يختلف الأمر بين أن تجعل المبدأ هذا الطرف وأن تجعله ذلك الطرف.

وهذا لا يختص بالترتيبات المكانية بل الأمر كذلك في الترتيبات العقلية.

مثلاً بحسب النظرة الكونية للقدماء هناك قوة وفعل ومادة وصورة وقسموا مقولة الجواهر من المقولات إلى عقل ونفس وجسم ومادة وصورة. ثم قالوا الجسم يحصل له تعين خاص فيصير معدناً وبتعين آخر أي بصورة جديدة يكون نباتاً - والنبات يمكن أن يكون أيضاً ذا صور نوعية - ثم مع صور أخرى يكون الحيوان ثم الإنسان الذي يسمى بنوع الأنواع.

فالترتيب هنا بهذا النحو: إنسان - حيوان - نبات - معدن - جسم. وإذا بدأنا من الجسم نقول: جسم - معدن - نبات - حيوان - إنسان. فالترتيب لم ينثلم. لكن عندما نقول هل النبات مقدم على الحيوان أم بالعكس كان الجواب بالنسبة إلى أي طرف تسألون؟ إن لاحظتم ذلك بالنسبة للجسمية فالنبات مقدم على الحيوان أي أن نسبة النبات إلى الجسمية متقدمة على نسبة الحيوان إلى الجسمية. وإن لاحظتم الإنسان كمبدأ فالحيوان أقرب من النبات.

فالتقدم والتأخر الرتبيان أو الترتيبان غير مختصين بالأمر المكانية والجسمية، لأنه عندما يكون الشيء جسماً ومعدناً ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ونقول النبات أقرب إلى الجسمية من الحيوان فليس ها هنا أمر مكاني لأن الشيء الموجود في الخارج جسمية عين معدنيته عين نباتيته عين حيوانيته عين إنسانيته فليست هي أموراً قد ضمت إلى بعضها حتى يكون بينها ترتيب مكاني.

٣ - السبق بالشرف:

عندما يشترك شيان في فضيلة وشرف لكن يكون نصيب أحدهما من هذه الفضيلة أكثر، هنا نقول هذا متقدم على الآخر وهذا التقدم والسبق من السبق بالشرف .

مثلاً نحن نقول: رسول الله ﷺ متقدم على أمير المؤمنين من حيث المقام والمنزلة عند الله أي أن لرسول الله ﷺ قرباً من الله وكذا لأمير المؤمنين ﷺ، لكن الرسول ﷺ أقرب، أي ما عند الأمير ﷺ من القرب موجود عند رسول الله ﷺ وعند الرسول ﷺ قرب غير موجود عند أمير المؤمنين ﷺ ولذا نقول الرسول الأكرم متقدم على أمير المؤمنين ﷺ .

فما ذكرناه سابقاً في تحليل مفهوم التقدم وملاك التقدم والتأخر وطبقناه في التقدم بالرتبة جارٍ هنا أيضاً وتطبيقه على التقدم والتأخر بالشرف واضح جداً^(١).

مثلاً نعلم أن زيدا أعلم من عمرو، ونقول زيد متقدم في الفقه على عمرو، فهذا يعني أن كليهما فقيهان مشتركان بالفقه، وفي هذا الفقه ما عند عمرو منه موجود عند زيد، ولكن عند زيد من الفقه ما هو غير موجود عند عمرو .

وكذا في مورد الثروة - وإن كان قد يقول قائل إن هذا مجاز، لكن لا يختلف الأمر لنا بين كونه مجازاً أم لا - فإذا لاحظنا شخصين من أصحاب الملايين وقلنا زيد متقدم على عمرو، فهذا معناه أن كليهما ثريان، لكن

(١) حيث كان تطبيق هذا المفهوم وهذا الملاك في التقدم الزمني وتصويره مشكلاً إلى حد ما، أجلنا البحث فيه إلى ما بعد، لكن حيث كان تطبيقه في سائر أقسام التقدم سهلاً نشير إليه، وإنه هل يرجع التقدم والتأخر عند التحليل إلى الاشتراك في أمر وكون ما به الامتياز في عين ما به الاشتراك .

المقدار الموجود من الثروة عند عمرو موجود عند زيد وعند زيد مقدار غير موجود عند عمرو .

٤ - السبق بالطبع:

مثل التقدم الموجود بين العلة والمعلول، فالعلة الناقصة متقدمة على المعلول. توضيح ذلك أن العلة على نحوين: تامة وناقصة. فإن كانت علة الشيء مركبة، وكان وجود جميع الأجزاء والشرائط كافياً في وجود المعلول، بلا حاجة إلى أي شيء آخر، فهذه العلة التامة. وأما إذا لاحظنا بعض أجزاء العلة التامة، أو لاحظنا جميع الأجزاء ما عدا جزءاً واحداً، فهذه العلة الناقصة. والعلة الناقصة والعلة التامة مشتركتان، في أنه إن لم توجد لم يوجد المعلول بالضرورة، لكنهما تختلفان في أن العلة التامة إذا وجدت فلا بد من وجود المعلول. أما العلة الناقصة فإذا وجدت فليس من الضرورة وجود المعلول، بل إن وجدت العلة الناقصة ولم يوجد الجزء أو الأجزاء الأخرى، فالمعلول غير موجود. أما إذا وجد الجزء أو الأجزاء الأخرى بالإضافة إلى العلة الناقصة فالمعلول موجود.

حينئذٍ تحصل هذه العلاقة: «لا يمكن أن يكون للمعلول وجود إلا للعلة وجود» ولكن «يمكن أن يكون للعلة وجود ولا يكون للمعلول وجود» والحديث عن العلة الناقصة. وهذا النوع من التقدم والتأخر يسمى بالتقدم والتأخر بالطبع، وكان الأمر المشترك هنا هو الوجود. فالعلة موجودة وكذا المعلول لكن العلة متقدمة في وجودها على المعلول في وجوده^(١).

(١) س: يعني أن العلة هنا أعم من الناقصة والتامة؟

الأستاذ: لا. نحن نتحدث عن العلة الناقصة والعلة الناقصة ليست بشرط لا. فلو فرضنا أن هناك علة ذات خمسة أجزاء، فالأجزاء الأربعة منها علة ناقصة عندما نلاحظها لوحدها، فإذا لاحظنا الجزء الخامس إلى جانب الأجزاء الأربعة تصير العلة التامة، فالأجزاء الأربعة علة ناقصة سواء كان الجزء الآخر موجوداً أم لا. طبعاً هذا اصطلاح. قد تقولون إن العلة الناقصة =

فملاك التقدم والتأخر هنا الوجود وستحدث فيما بعد عن الملاكات بتفصيل أكثر.

٥ - السبق بالعلية:

أو السبق بالوجوب وهذا إذا لاحظنا العلة التامة، أي هذا نوع من التقدم في العلاقة بين العلة التامة ومعلولها. فإن العلة التامة متقدمة على المعلول، لكنه نوع تقدم غير تقدم العلة الناقصة على المعلول. وملاك التقدم هنا الوجوب لا الوجود فقط. وإذا لاحظنا هناك العلة الناقصة بمعنى لا بشرط، فليس التقدم بالوجود بذلك المعنى. وإذا لاحظنا العلة الناقصة بنحو لا بشرط فكلا التقدمين موجودان في العلة التامة - أي التقدم بالطبع والتقدم بالعلية - لكن مقصودهم من هذا التقدم الذي اصطلاحوا عليه بالتقدم بالعلية التقدم بالوجوب.

وقد قلنا في المباحث السابقة أنه ما لم يصل المعلول إلى مرحلة الوجوب يستحيل أن يوجد فإن «الشيء ما لم يجب لم يوجد» فيجب أولاً أن تسد جميع أبواب العدم عنه وأن ينتفي عنه إمكان الوجود حتى يوجد المعلول. ولذا كانت العلاقة بين الأشياء علاقة الضرورة والنظام الحاكم على العالم نظام الضرورة والسنة لا يتخلف. لكن المعلول إنما يصير واجباً إذا أوجبه علته، لكن ما لم يكن عند العلة وجوب لا يمكنها أن تعطي الوجوب، ولذا تجب العلة أولاً ثم يجب المعلول.

وتذكرون أنه تقدم في المباحث الماضية^(١) أن هناك مراتب متعددة تبدأ

= هي ما إذا لوحظت بشرط لا، أي إذا لوحظت الأجزاء الأربعة بشرط عدم الخامس. حيثنيز سيختلف التعبير.

س: فهذا لا بشرط. فلا يختلف الأمر إن كانت العلة تامة.

الأستاذ: لا. في العلة التامة أمر سنشير إليه فيما بعد.

(١) راجع مباحث «الوجوب والإمكان» من المجلد الثالث من هذه المجموعة.

من مرحلة تقرر الماهية حتى مرحلة حدوثها. وكانت هذه المراتب - حسب التحليل العقلي - بهذا النحو «الشيء قرّر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد». والمطروح هنا فعلاً مرتباً «أوجب» و «وجب». فالعلة التامة والمعلول يشتركان في وجوب الوجود، لكن العلة في الوجود متقدمة على العلة في هذا الوجود وهذا يرجع قهراً إلى ما ذكرناه من أن ما به الاشتراك هو الوجود وما به الامتياز هو الوجود أيضاً. وسنؤخر المزيد من التوضيح في هذا المطلب، لأن الكلام فعلاً في الأقسام.

٦ - السبق بالتجوهر:

وهذا يتلاءم أكثر مع أصالة الماهية، أما أصالة الوجود فلا يتم معها إلا في عالم الاعتبار، فلنفرض أننا قائلون بأصالة الماهية.

إذا لاحظنا مركباً من عدة أجزاء، فإن العلاقة بين الأجزاء والمركب ككل هي توقف الكل على الجزء أما الجزء فلا يتوقف على الكل. وهذه العلاقة ثابتة في كل مورد هناك جزء وكل. فإن كانت هناك ماهية ستوجد مركبة من جزأين جنس وفصل - وعلى أساس هذه النظرية (أصالة الماهية) فإن العلة تفيض ذات الماهية ينتزع منها بعد ذلك الوجود - مع ملاحظة مرتبة ذات الماهية لا الوجود. فكما أن وجود الكل متوقف على وجود الجزء، كذلك في مرتبة الذات تتوقف ذات الكل على ذات الجزء، لا أن ذات الجزء تتوقف على ذات الكل. فهنا نوع تقدم بالتجوهر بين أجزاء الماهية وذات الماهية. فأجزاء الماهية تشترك مع الذات في الجوهرية والماهوية - لأن جزء الماهية ماهية أيضاً - لكن الجزء في هذه الماهوية متقدم على الكل، وهذا هو التقدم بالتجوهر^(١).

(١) س: ألا يمكننا أن نقول في مورد هذا التقدم بالتجوهر أنه يجب أولاً فرض الذات حتى يكون الجزء جزءاً، وبالتالي فالكل مقدم على الجزء، لا أن الجزء مقدم على الكل؟ =

السبق بالذات:

وهنا اصطلاح آخر فقد يستعمل تعبير التقدم أو السبق بالذات . والمصنّف يقول إن اصطلاح التقدم بالذات اصطلاح أعمّ يشمل الأقسام الثلاثة الأخيرة

= الأستاذ: لا، إن كانت الذات ثابتة ثم نريد إدخال الجزء عليها، فهذا مثل إدخال شيء في شيء ولكن الجزء والكل الواقعيان ليسا كذلك. فإن الكل هو الأجزاء بالإضافة إلى أمر اعتباري أو غير اعتباري مثل المركبات العينية. فلو فرضنا الماء مثلاً المركب من أوكسجين وهيدروجين فهل الماء متوقف على هذين العنصرين أم بالعكس؟ من المعلوم أن الماء يتوقف عليهما. وكذلك الحال في التركيبات العقلية. لاحظوا مثلاً التركيبات الاعتبارية مثل الصلاة التي هي كلّ مركب من عشرة أجزاء، فهل الصلاة متقدمة على أجزائها من تكبيرة الإحرام والركوع والسجود وغير ذلك أم أن تكبيرة الإحرام والسجود وباقي الأجزاء متقدمة على الصلاة؟ من الواضح أنها متقدمة على الصلاة لأن الصلاة توجد من هذه الأجزاء فلا توجد من الصلاة. وكذلك الحال في مرحلة الذات والماهية بحيث هناك ذات مركبة فمن حيث التدوّت يكون تدوّت الأجزاء متقدماً على تدوّت الماهية ككل وليس العكس. س: ما ذكرتموه تام في الأمور العينية، لكن بالنسبة للماهية ننصّر أولاً الكل ولا ننصّر الأجزاء واحداً واحداً ثم الكل.

الأستاذ: لا. نحن ننصّر الكل وفي ضمنه الجزء، فالجزء متصوّر بنحو إجمالي أو تفصيلي، فإن كنتم تقولون ننصّر الإنسان ولا ننصّر الحيوان والناطق ثم بعد التحليل نستخرج الحيوانية والناطقية فهو غير صحيح. فأنتم عند تصوركم للإنسان تصورتهم الحيوان والناطق ولو إجمالاً ثم بعد التحليل تتصورونهما بالتفصيل وإلا لو كان كما ذكرتم لم يكن الإنسان حيواناً ناطقاً. س: لكن ليس الأمر أننا نأخذ أولاً مفهوم الحيوان والناطق ليصير المجموع «إنسان».

الأستاذ: ما تقولونه هو التقدّم الزمني والعملي وليس الحديث فيه، فالإنسان إذا كان في ذهنكم الآن ففي ذهنكم حيوان ناطق، بنحو الإجمال لأن ذات الإنسان عين ذات الحيوان الناطق. لكن هنا نريد أن نرى هل الحيوان في الماهوية والناطق في الماهوية متقدم على الإنسان أم بالعكس.

س: حيثنّذ نأخذ الكل كأمر غير مجموعة أجزائه.

الأستاذ: يعني غير الأجزاء لا غير مجموعة الأجزاء، لأن المجموعة تعني الأجزاء بالإضافة إلى اجتماعها. يجب أن تقولوا غير الأجزاء. وهذا يختلف عن غير مجموعة الأجزاء لأن «مجموعة الأجزاء» تعني فرض الأجزاء في حال الاجتماع وهو عين الكل.

س: إذن لاحظنا الكل مع كل جزء من أجزائه.

الأستاذ: نعم ونقول الجزء مقدم على الكل.

للتقدم، فيشمل التقدم بالطبع والتقدم بالعلية والتقدم بالتجوهر.

٧ - السبق بالحقيقة:

وهو نوع أضافه صدر المتألهين^(١). والمقصود من الحقيقة هنا التحقق والواقعية، غير الحقيقة التي تطلق اليوم والتي تجعل في مقابل الواقعية. فالسبق بالحقيقة كأنه سبق بالواقعية.

ونحن ننسب الواقعية إلى أشياء كثيرة، لكن عندما نحلل بدقة نجد أن هذين - الذين نسبنا إليهما الواقعية واشتركا فيها - أحدهما واقعي ثانياً وبالعرض، والآخر واقعي أولاً وبالذات. - وهي مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية. . . فنحن ننسب الواقعية إلى الوجود فنقول الوجود واقعي. كما ننسبها إلى الماهية فنقول الماهية واقعية. الإنسان أمر واقعي في الخارج ونسبة الواقعية إلى كل منهما صحيحة لا كذب فيه. لكن عند التحليل نجد أنه ليس ها هنا أمران واقعيان بل إن واقعيتهما في طول بعضهما البعض. فالواقعي والحقيقي من حيث هو هو الوجود والواقعي تبعاً وبالعرض ومجازاً هو الماهية - وهو مجاز عقلي دقيق يجب أن تفصل الفلسفة هذا المجاز عن الحقيقة بألف جهد. -

فالماهية والوجود مشتركان في انتسابهما إلى الواقعية، لكن الوجود في الواقعية متقدم على الماهية في الواقعية، لأن الماهية تتبع الوجود نالت هذه النسبة.

٨ - السبق الدهري:

وقد أضافه الميرداماد، وهو السبق الذي اتضح في باب الحدوث والقدم. فهناك قلنا إن الميرداماد اكتشف نوع حدوث، سمّاه بالحدوث الدهري. وقلنا

(١) أضاف صدر المتألهين قسامين على أقسام السبق، نقل المصنف هنا أحدهما والآخر اسمه «التقدم بالحق»، ولم ينقله هاهنا لأن له جانباً عرفانياً أكثر ولذا لن نتعرض له هنا.

إنه غير الحدوث الزمني الذي يعتبر بين الموجودات التي هي في عرض واحد وفي عالم واحد وهي موجودات العالم الطبيعي . وهو غير الحدوث الذاتي الذي ذكره الفلاسفة . فهو عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في عالم الدهر ، فما هو موجود في عالم الطبيعة معدوم في مرتبة عالم الدهر المتقدم على عالم الطبيعة . فوجوده في هذا العالم مسبوق بعدمه في عالم آخر . فيكون عالم الدهر متقدماً على عالم الطبيعة ، وهو غير التقدم بالعلية بل التقدم بالدهر الذي التزم به الميرداماد . والتقدم بالدهر يعني أن عالم الدهر عالم وعالم الطبيعة عالم آخر ، وهذا العالم غير موجود في مرتبة ذلك العالم ، فهو من هذه الجهة مثل التقدم الزمني حيث ينفك السابق والمسبوق بخلاف التقدم بالعلية والتقدم بالطبع وسائر أنواع التقدم ، ما عدا التقدم الزمني حيث يجتمع السابق والمسبوق معاً . إلا أن التقدم الدهري وإن شارك التقدم الزمني في الانفكاك ، لكن الانفكاك في الدهري طولي وليس عرضياً^(١) .

(١) س : بماذا يختلف هذا التقدم الدهري مع التقدم بالحقيقة؟

الأستاذ : في التقدم بالحقيقة الملحوظ الحقيقة والمجاز وفي السبق الدهري كلاهما حقيقة . فهناك نسب الواقعية إلى الأمرين ، لكن إحدى هاتين النسبتين حقيقية والأخرى مجازية بالدقة العقلي وإن كان العرف يعتبرها حقيقة . والثاني باعتبار أنه ظله وإلى جانبه تنسب إليه الواقعية وإن له ذلك واقعاً .

س : يعني هناك نوع فعالية للذهن .

الأستاذ : نعم ، هناك يُتحدث عما هو بالذات وما هو بالعرض ، وهنا كلا الأمرين موجودان غابتهما أن ذلك متقدم في مرتبة عالم والآخر متأخر في مرتبة عالم آخر . والمتقدم والمتأخر منفكان عن بعضهما طولياً .

س : وعليه لا يرجع التقدم الدهري إلى الشدة والضعف .

الأستاذ : هناك في الواقع شدة وضعف لكنه لم ينظر إليهما . وإنما نظر إلى بيان نوع تقدم من حيث المرتبة وسنذكر ملاك هذا النوع من التقدم في باب الملاكات ، لكن إجمالاً نقول : إن المتقدم قد أشغل مساحة من عالم الوجود وعالم الواقع لم يشغله المتأخر وإن كان المتأخر قد أشغل مساحة أيضاً من متن الواقع ، لكن ذاك أشغلها أيضاً .

س : يمكن القول على مبنى الميرداماد أن عالم الملكوت مثلاً يبين وبين سائر العوالم تقدم وتأخر . =

إلى هنا ذكرنا أقسام التقدم والتأخر . والمصنّف بدأ بها ونحن تبعناه في ذلك لأنه ما لم تذكر الأقسام لن يتهيأ الذهن للتفصيل والتحليل .
وفي ختام الكلام نشير إلى خلاصة ما ذكر والمسائل التي يجب طرحها في الدروس الآتية : ذكرنا أن ها هنا مطلبين :

١ - ما معنى التقدم والتأخر؟ وقد عرف بأن المتقدم والمتأخر مشتركان في أمرٍ لكن كل ما يكون للمتأخر من الأمر المشترك يكون للمتقدم، ويكون للمتقدم من الأمر المشترك ما لا يكون للمتأخر . وقد رأينا هذا التعريف واضح الانطباق في بعض الموارد مثل التقدم بالترتيب فيجب أن نبحت هل أن تطبيقه سهل في جميع الموارد؟ .

٢ - أن نرى ما هي ملاكات كل قسم من أقسام التقدم وقد بيّناها بشكل مجمل، لكن يجب البحث بمزيد من التفصيل . ولم نذكر ما هو ملاك التقدم الزمني بل لم نأت على ذكر كلمة الملاك لأن المسألة مشكلة إلى حدّ يجب بحثه فيما بعد .

وذكرنا أن الملاك في حالة التقدم بالرتبة أو بالترتيب أن هناك أمراً ثالثاً يشترك المتقدم والمتأخر في انتسابهما إليه، لكن ما عند المتأخر من هذا الانتساب ثابت للمتقدم وعند المتقدم منه ما ليس عند المتأخر .

وإن الملاك في التقدم بالطبع هو الوجود ويجب البحث فيه أكثر . وإن ملاك التقدم بالعلية الوجود، وإن ملاك التقدم بالحقيقة نفس الواقعية والحقيقة .

والملاك في التقدم الدهري الكون في متن الواقع وتصوره إلى حدّ ما مشكل .

= الأستاذ: وهو كذلك . وهذا من التقدم الدهري وإن سمّاه بذلك فيمكنكم تبديل الدهر بالملكوت ولا فرق . فكل عالم متقدم على عالم آخر بنوع تقدّم، سمّاه الميرداماد بالتقدم الدهري .

كانت هذه مسائل أشرنا لها، لكن يجب البحث عنها بمزيد من التفصيل وخصوصاً في مسألة الزمان والتأخر الزمني حيث فيه مشكلة أكبر. فلنر هل يمكن جمع جميع هذه الأقسام في تعريف واحد أم لا.

وفي هذا المقام نظريات منها نظرية شيخ الإشراق وهي جديرة بالاهتمام، فقد أراد جعل بعض هذه التقدّمات أصلاً وبعضها فرعاً منه، ومن ذلك إرجاع التقدّم بالزمان إلى التقدّم بالطبع. وهذا مطلب أيضاً يجب البحث عنه إن شاء الله.

التقدم والتأخر (٢)

هنا مطلب آخر نذكره للمناسبة نافع لبحثنا . فقد اصطلحوا في المنطق أن الكلي على قسمين : متواطىء ومشكك . فما هو المقصود وبماذا يختلفان؟ والفرق بينهما هو في نسبة الكلي إلى أفرادهِ .

الكلي المتواطىء:

إن كان صدق الكلي على أفرادهِ بالتساوي وبلا تفاوت وليس هناك أية أولوية أو أقدمية أو أولية للكلي بالنسبة إلى بعض الأفراد، فهذا الكلي هو الكلي المتواطىء . فالهواء مثلاً يصدق على أفرادهِ بشكل متساوٍ وفي كون أفرادهِ هواء، هو كذلك بالتساوي بينهم، فالهواء كلي متواطىء، وكذلك الماء، نعم قد يكون هناك ماء قد أضيف إليه شيء آخر غير الماء، فيصير ماء أفضل من ماء آخر بسبب الضميمة . لكن هذا لا يعني أن ماء أفضل من ماء بل يعني أن ذلك ماء مع ضميمة وهذا بدونها، قد تجعل الضميمة الماء أفضل أو أسوأ . لكن إن لاحظنا الماء من حيث هو ماء مع حذف أي خليط آخر يكون صدق الكلي على أفرادهِ، على حد سواء، دون أي تفاوت في المصداق وبدون أي أولوية لبعض الأفراد على بعض في صدق الكلي عليه .

الكلي المشكك:

هو ذلك الكلي الذي تفاوت مصاديقه فيما بينها، كأن تكون هناك أولوية

وأمثلة أمثال هذا الكلي كثيرة، فنقول مثلاً إذا كان الشيء الفلاني مصداقاً فهذا مصداق بطريق أولى. فلنفرض مثلاً أن الحد الأدنى لدخول التلميذ إلى الصف أن يكون معدله «١٢»، وكان هناك شخصان واجدان لهذا الحد الأدنى، لكن كان معدل أحدهما «١٢» والآخر «١٧». هنا نقول إن ذلك الشرط يشمل هذا الفرد الذي معدله أكثر بطريق أولى. وهذا نحو أولوية بين المصاديق. أو مثلاً إذا فرضنا جسمين أبيضين لكن كان أحدهما أكثر بياضاً من الآخر، فإن اعتبرنا ذلك أبيض فهذا أبيض بالأولوية. فهذا في البياض له نوع تقدم على الآخر، له بالنسبة إلى الآخر أشدّية أو أولية أو أولوية. فالبياض بالنسبة إلى هذين الجسمين الأبيضين ليس على السوية.

ونحن نستعمل في أمثال هذه الموارد أفعل التفضيل وما يفيد معناه، فنقول هذا أبيض وذاك أشد بياضاً. وهذا غير وارد في الكلي المتواطيء، فلا نقول هذا ماء وذاك أكثر أو أشد مائية. وهكذا بالنسبة للهواء. بخلاف البياض والعلم هذا عالم وذلك أعلم.

علاقة مسألة التّقديم والتأخر بالكلي المشكك:

وكلما كان الأمر كذلك يصدق حينئذٍ ما تقدم ذكره في باب التّقدم والتأخر، أي هناك أمر مشترك بين شيئين، ولكل منهما نسبة مع هذا المشترك، لكن عند أحدهما ما هو غير موجود عند الآخر، وكل ما هو عند الآخر موجود عند الأول. والأمر المشترك هنا هو الكلي نفسه الذي سمي في المنطق بالكلي المشكك. فلدينا فردان كل فرد له نسبة مع الكلي، لكن كل نسبة موجودة بين الأضعف والكلي موجودة بين الأشد والكلي. لكن عند الأشد نسبة مع الكلي يفقدها الأضعف. فلو لاحظنا مثلاً عالمين في علم ما، فكلاهما مشتركان في هذا العلم، لكن كان أحدهما أعلم، فكلاهما مصداق «عالم» لكن أحدهما هو عالم بطريق أولى، أشدّ علماً أو أكثر علماً من الآخر. أو نفرض مثلاً عالمين، كل عالم بعلم لكن كان أحد العلمين أفضل

كما لو كان أحدهما من العلوم الحقيقية والآخر من العلوم الجزئية أو الاعترافية هنا نقول: هذا أفضل علماً من الآخر.

ففي الواقع أن مسألة التقدم والتأخر التي يبحثها الفلاسفة، ومسألة الكلي المشكك التي تبحث في المنطق ترجعان إلى أصل واحد، فعندما نتحدث عن التقدم والتأخر يكون البحث عن الشئيين، وعندما نتحدث عن الكلي المشكك نبحث عن الأمر الذي نترك.

وفي باب التقدم والتأخر قلنا إن الملاك هو أن يشترك شيان في أمرٍ مشترك عند أحدهما ما عند الآخر، وعند الآخر شيء ليس عند الأول. وفي الفلسفة يبحث عن هذين الشئيين فيقال هذا متقدم وذاك متأخر. وفي المنطق يبحث عن الأمر المشترك لكن في المقامين البحث في موضوع واحد، غاية الأمر أن المنطق يقول إن هذا الأمر المشترك الذي تختلف نسبته إلى أفرادهِ هو كلي مشكك، والفلسفة تقول إن ذلك الشئيين اللذين يشتركان في أمر واحد مع التفاوت المتقدم يكون أحدهما متقدماً والآخر متأخراً.

من هنا يتضح مطلب آخر وهو أنه كلما كان هناك كلي مشكك أو كلما كان هناك تقدم وتأخر - وهذا الترديد باعتبار النظرة المنطقية والنظرة الفلسفية - يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

توضيح ذلك: أننا نعلم أنه إذا اشترك أمران في ثالث وجب أن يكون هناك جهة اختلاف وإلا لم يكونا شئيين. فلا بد وجود ما به الامتياز مع وجود ما به الاشتراك، فالنوعان المشتركان في الجنس مختلفان في الفصل، والفردان المشتركان في النوع مختلفان في الشخصيات الفردية. فهذا بياض ورقة وذاك بياض قطن، فالبياضان داخلان تحت نوع واحد، لكن هذا البياض قائم بمحل، وذلك قائم بمحل آخر. هنا تطرح مسألة هي هل أن ما به الامتياز يجب أن يكون دائماً غير ما به الاشتراك، وهذا ما قد يبدو للذهن للوهلة الأولى لكننا إن قلنا ذلك فما هو العمل في الكليات المشككة؟ لأننا عندما

ندقق في الكلبي المشكك عند المناطقة أو في المتقدم والمتأخر عند الفلاسفة نجد أن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز ولذلك ذكرنا أن الملاك في الكلبي المشكك أو في التقدم والتأخر هو أن يشترك أمران في شيء ويكون كل ما هو عند الأول من هذا الشيء موجوداً عند الثاني لكن عند الثاني من هذا الشيء المشترك ما هو مفقود للأول .

فإذا لاحظنا مثلاً التقدم بالطبع حيث نلاحظ محراب المسجد كمبدأ، ثم نقول الإمام مقدم على المأموم، أو نقول الصف الأول متقدم على الصف الثاني، فماذا يعني التقدم هنا؟ يعني أن الإمام أقرب إلى المحراب من المأموم، فهما مشتركان في القرب إلى المحراب، لكن كل قرب عند المأموم موجود عند الإمام، وعند الإمام درجة من القرب يفقدها المأموم. فما به الاشتراك هنا عين ما به الامتياز.

هذا المطلوب بهذا المقدار كان مقبولاً حتى زمان ابن سينا الذي أبدى نظرية هي التالي:

نظرية ابن سينا في عدم التشكيك في الذوات والذاتيات:

خلاصتها أن الأمور المشككة هي دائماً في غير الذاتيات، أي في غير الجنس والنوع والفصل بل في الكليات العرضية. ففي «الحيوان جنس» «الناطق فصل» «الإنسان نوع»، ونحو ذلك مما كان الحديث فيه عن الماهية كان صدقها على الأفراد بنحو متواطىء، لا التشكيك، فالذوات والذاتيات تصدق على مصاديقها بنحو متواطىء، فلا تقدم ولا تأخر بينها. نعم الأعراض تصدق على مصاديقها بنحو التشكيك، لأن مصداق العرضي ليس مصداقاً واقعياً له بل ما كان مصداقاً للعرضي يحكي عن نسبة بين المصداق والكلبي. أما في الذاتيات فكل كلي ذاتي يحكي عن مصداقه وعلاقة الذات بمصداقها علاقة العينية. فعندما نقول «ماء» فهذا الماء يكون مصداقاً لذات الماء، ومصداق عين الماء وكذا الهواء والإنسان. وليس كذلك في

الأعراض . ففي مثل «أبيض» يعني أن هناك ذاتاً - مثلاً جسم - يسمّى أبيض لعلاقته بالبياض الذي عرض على الجسم، فأبيض يعني شيء له نسبة مع البياض، فقولنا «أبيض» يحكي عن هذه النسبة وليست علاقة الكلّي العرضي مع مصداقه علاقة العينية . ولذا فإن مصداق الكلّي العرضي هو مصداق بالعرض لا بالذات كأننا عندما نقول هذا الجسم أبيض فمعناه أن هذا الجسم له نسبة مع البياض، أما عندما نقول هذا إنسان معناه أن هذا عين الإنسان لا شيء له نسبة مع الإنسان . وعالم مثل أبيض فعندما نقول هذا عالم معناه أنه الإنسان شيء، والعلم شيء، بينهما نسبة .

فكم هو الفرق بين أن تكون علاقة المصداق علاقة العينية، وبين أن تكون علاقة الانتساب فإذا اتضح ذلك نقول: يقول ابن سينا إنه كلما كان هناك كلي من الذات أو الذاتي^(١) فالكلي هو متواطىء حتماً، ولا يمكن أن يكون كلياً مشككاً، وبالتالي لا يمكن أن يكون بين أفراده تقدم وتأخر . ولذا ذهب إلى أن التشكيك في الذاتي محال، التشكيك في الماهية محال . هذه نظرية ابن سينا وأتباعه .

التشكيك هو فقط في الكليات العرضية:

فالتشكيك عنده في الكلّي العرضي حيث يحكي عن نسبة بين المصداق والكلّي المذكور وحيث أن النسبة مفهوم انتزاعي، وليس للنسبة عينية وماهية، ويوجد في النسبة شدة وضعف . والشدة والضعف والاختلاف تكون في النسبة بين شيئين لا في شيء واحد، لا في ذات الشيء بحيث يكون هذا في ذاته، وذلك في ذاته مصداقين لذات واحدة، ومع ذلك بينهما تفاوت . لا، التشكيك إنما يكون بين أمرين لا فرق بينهما من حيث هما

(١) الجنس والفصل وهما جزءا الماهية يُقال لكل منهما ذاتي والنوع هو الذات وأحياناً يطلق الذاتي على كل من الثلاث، وعليه فعندما نقول «الماهية» فالمقصود النوع والجنس والفصل .

مصدق لذات واحدة وإنما الاختلاف في انتسابهما إلى شيء ثالث والنسبة أمر يقبل التشكيك أي الشدة والضعف، الأقلية والأكثرية، الأولية والأولية.

ونحن نستعمل أفعل التفضيل عندما ننسب شيئاً إلى شيء ولذا نقول عالم وأعلم فهما إنسانان مشتركان في الانتساب إلى العلم وتختلف نسبة هذا مع العلم عن نسبة ذاك، وكذا إذا قلنا أفضل وكل الصفات من أمثال ذلك هي من هذا القبيل.

ففي رأي ابن سينا وأتباعه التشكيك والتقدم والتأخر لا تتم إلا إذا كان هناك كلي عرضي ومصداق له، وهناك تشكيك في مصداقيتهما. فلا يقبلون أن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز بالمعنى الذي سنذكره.

نظرية شيخ الإشراق:

رد شيخ الإشراق هذا الكلام وقال بجواز التشكيك في الذاتيات مثلما هو جائز في الأعراض. فقد يكون هناك ماءان أحدهما أشد مائة من الآخر، فيختلفان في المائة المشتركين فيها. وكذا في الإنسان، فلا ضرورة لفرض الكلي ذا نسبة عرضية مع أفرادها حتى يكون مشككاً. بل قد يكون الكلي ذاتياً لأفراده ومع ذلك هناك تشكيك.

وهذا هو المطلب الذي بحثناه في أوائل كتاب «شرح المنظومة»^(١).

المميز إما بتمام الذات أو بعضها أو بما بمنظمات
بالنقص والكمال في الماهية أيضاً يجوز عند الإشراقية
والبيت الثاني هو المطلب الذي ذكرناه هنا.

(١) قد ذكرنا مراراً أن مطالب أمثال هذه الكتب غالباً ما تتضح خلال ارتباطها مع بعضها، فهناك مطالب يجب ذكرها فيما بعد حتى يتضح المطلب السابق.

نظرية صدر المتألهين:

ثم ردّ صدر المتألهين نظرية شيخ الإشراق كما ردّ نظرية ابن سينا، فلم يقبل بكلام شيخ الإشراق أبداً من إمكانية التشكيك في الماهية، ثم ذكر أمراً يستنتج من أصالة الوجود وهو أن التشكيك الحقيقي لا ربط له بعالم الماهيات بل هو من شؤون الوجود. وما به الاشتراك حيث كان عين ما به الامتياز يرجع إلى حقيقة الوجود.

وكل تشكيك لا يرجع إلى الوجود أو يتعلق في الأمور الاعتبارية، فلا يكون من الحقائق ويخرج عن دائرة بحث الفلسفة. وكلما كان هناك تشكيك حقيقي يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، وهذه العينية إنما تكون في الوجود، وجميع المعاني والمفاهيم والكليات خارجة عن دائرة التشكيك.

تحليل مسألة التقدم والتأخر وأنهما يرجعان إلى الوجود عند صدر المتألهين:

من هنا تتضح أكثر مسألة التقدم والتأخر وندرك بشكل أفضل مفهومهما^(١). وقد ذكرنا أن معنى التقدم والتأخر أن يشترك الشيئان في أمرٍ ويختلفان بالزيادة والنقص أو الشدة والضعف في هذا الأمر المشترك، وأن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. بل لا معنى للشدة والضعف إلا ذلك لا أن هناك اختلاطاً مع شيء آخر.

وأفضل مثال على ذلك مسألة الحركة والسرعة. فإن كان لدينا حركتان تسير إحداهما بسرعة عشرة كلم في الساعة والأخرى بسرعة ١٠٠ كلم في الساعة، فهل هنا شيء غير الحركة قد ضمّ إلى التي تسير ١٠٠ كلم في الساعة، وذلك الشيء اسمه السرعة أم أن كليهما حركة لكن هذه درجة من الحركة وتلك درجة من الحركة، أم أن التي سرعتها مائة كلم في الساعة حركة

(١) ليس بيالي الآن إن كان صدر المتألهين قد بين المطلب في موضع من مواضع باب التقدم والتأخر بهذا النحو الذي بيّته، إلا أنه يستنتج من كلامه وأحياناً قد يظهر من طي كلامه.

والتي سرعتها ١٠ كلم في الساعة حركة مختلطة بسكونات؟ فهذه التي تقطع ١٠ كلم في الساعة تسير بسرعة ١٠٠ كلم في الساعة، لكن قسماً من الزمان الذي تطويه تكون فيه ساكنة وقسماً منه متحركة، غاية الأمر نحن لا نرى ذلك بالعين وإلا فإن السرعة واحدة. فهل إن التي قطعت ١٠٠ كلم في الساعة كانت في تمام الساعة في حال حركة والتي قطعت ١٠ كلم في الساعة كانت في حال حركة - من الساعة و - من الساعة في حال سكون؟ أم ليس هناك أي سكون، بل حركة محض في كليهما؟ من الواضح أنه ليس هناك أي سكون، لكن إحداهما لها مزية في كونها حركة لا في شيء آخر.

وكان القدماء يمثلون بالنور لبيان المطلب وهو مثال بسيط عامي. فإذا كان هناك نوران شديد وضعيف، فكلاهما نور، لكن هل النور الشديد نور مخلوط بشيء آخر والنور الضعيف هو محض النور، أم أن النور الشديد هو النور المحض والنور الضعيف نور مخلوط بشيء آخر؟ قالوا لا داعي لأي من هذين الفرضين بل النور الضعيف نور بتمامه غير مختلط، والنور الشديد نور بتمامه غير مختلط بأي شيء آخر، لكن هذين النورين مختلفان بالشدة والضعف - طبعاً النور يستفاد منه كمثال وإلا فإن الواقع ليس كذلك -.

فبناءً على نظرية صدر المتألهين في باب التقدم والتأخر نصل إلى مسألة التشكيك. والتقدم والتأخر الحقيقيان عند صدر المتألهين يجب رجوعهما إلى الوجود ليس إلا، وإلا كان الأمر نوع اعتبار وانتزاع ولم يكن هناك تقدم وتأخر حقيقيان. ففي مثل التقدم والتأخر المكانيين يمكن أن نقول إنه لا وجود لها هنا لأمر واقعي يشترك فيه المتقدم والمتأخر ويختلفان فيه. هذا مجرد انتزاع الذهن، والذهن قد ينتزع من خلال مقارنة بين شيئين معنى ومفهوماً دون أن يحكي هذا الانتزاعي عن أمر عيني.

فهذا السقف موجود في محلّه وهذه الأرض أيضاً موجودة في مكانها، لكن ننتزع هنا مفهوم الفوقية لذلك ومفهوم التحتية لتلك. أو مثلاً نحن

الجالسون هنا نقول نحن تحت السقف، وهذه التحتية مفهوم انتزاعي، فإذا تركنا مكاننا يبقى السقف مكانه والأرض مكانها، لكن لا توجد التحتية. فالتحتيّة مفهوم انتزاعي ينتزع بأن نلاحظ الأرض ونلاحظ قسماً من الفضاء الذي يعلو رأسنا ثم ننسب موقع السقف إلى الأرض، وموقعنا بالنسبة إلى الأرض، حينها نرى أنفسنا أقرب إلى الأرض. أي لو أن خطأ خرج من الأرض ومزّ من المحل الذي نحن فيه ثم امتد فإنه يمرّ بنا أولاً ثم يصل إلى السقف، ولذا نقول السقف فوق أو نحن تحت السقف، لكن جميع هذه الأمور اعتبارات وانتزاعات الذهن، بأنه إن كان كذا فكذا، فليس هنا إلا «إن». وعليه فالنسب من قبيل: أقرب، أبعد، أقصر، أطول، أقل، أكثر، انتزاعات تنتهي بـ «إن». ولدينا كثير من الأمور الانتزاعية ترجع إلى «إن». مثلاً أقول أنا إلى هذه النقطة أقرب، أنا إلى بيت فلان أقرب. فهذه الأقربية ليست أمراً عينياً بل ترجع إلى «إذا». مثلاً: أنا هنا ويوجد آخر كذلك فإذا قسنا المسافة بيني وبين نقطة معينة والمسافة بينه وبين تلك النقطة، فهما مسافتان مسافة كيلو متر ومسافتني كيلو مترين وهذا واقعي، وكون المسافة بينه وبين النقطة أقل، أمر واقعي، لكن عندما أقول فهو أقرب وأنا أبعد، فهذا انتزاع. هذه التقدّمات والتأخرات ترجع إلى الأمور الانتزاعية. أما التقدّمات والتأخرات الحقيقية يجب أن ترجع في نهاية الأمر إلى الوجود.

وبناءً على هذه النظرية سنجد إشكالاً في بعض أقسام التقدّم المتقدمة أن كيف نلاحظ التقدّم والتأخر، وقد نضطر في نهاية الأمر إلى القبول بكلام شيخ الإشراق^(١).

(١) الظاهر أنه إشارة إلى كلام شيخ الإشراق في التقدّم والتأخر الزمانيين الذي أرجعهما إلى التقدّم والتأخر بالطبع، كما أن رأي العلامة الطباطبائي (قده) هو أن بين أجزاء الزمان علاقة القوة والفعل والتقدّم والتأخر بين أجزاء الزمان بالطبع وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في الدروس السابقة كما سيبحث عنها في الدرس التالي بنحو أكثر تفصيلاً.

بيان ملاك التقدم والتأخر في كل قسم:

كان كل الذي ذكرناه حتى الآن في هذا الفصل الذي ذكره المصنّف تحت عنوان «في تعيين ما فيه التقدم في كل واحد منها» في أنه لا بد في كل تقدم وتأخر من أمر مشترك، وأنه مشكك. لكن يجب أن نعثر على هذا الأمر المشترك في هذه الأقسام الثمانية للتقدم والتأخر. فما هو الأمر المشترك في التقدم بالرتبة وما هو الأمر المشترك في التقدم بالشرف، وكذا في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية وبالحيقة. فيجب الحصول عليه، وهذا ما سيوقعنا في الإشكال بالنسبة لبعض هذه الأقسام. وهذا ما سنتحدث عنه في الدرس المقبل^(١).

(١) س: ما ذكره ابن سينا حول عدم قابلية الكليات الذاتية للتشكيك وأنها منطبقة على أفرادها بنحو متواطئ يمكن قوله بالنسبة للكليات العرضية أيضاً.

الأستاذ: لا. ففي الكلّي العرضي ترجع القضية إلى التشكيك الحقيقي مثل البياض وكان معتقد الشيخ وأتباعه أن الجسمين الأبيضين مصداقان للبياض لكن أحدهما أشد بياضاً، بمعنى أن لكليهما نسبة مع البياض لكن النسبتين ليستا على حد سواء. لكن المسألة هي خلاف ما ذكره الشيخ، بل لهذا معناه أن البياض وجود يقبل الشدة والضعف - بناءً على أن البياض أمر عيني فلا نناقش في المثال ومثله الحرارة وأمثال ذلك - فالمسألة ترجع إلى أن التشكيك الحقيقي في وجود البياض والجسم الذي هو أشد بياضاً يعني أن البياض من حيث وجوده أشد.

س: لكن من حيث المفهوم نحن ننتزع مفهوماً كلياً. فإن كانت الأشياء متساوية فنسبتها إلى المفهوم متساوية أيضاً فلا تشكيك إذن في النسبة ولا تشكيك في الكلّي العرضي مثل الكلّي الذاتي.

الأستاذ: أعلم ذلك وهذا هو كلامنا من أن النسب متساوية لكن المتسبب إليهما غير متساوين.

س: نعم في واقعتهما غير متساوين، فنستطيع إذن أن نقول لا كلي مشكك لكن الواقعيات تقبل التشكيك.

الأستاذ: أعلم. أي أن منشأ الكلّي المشكك التشكيك في الواقعية غاية الأمر أنه لم يحسب أحد الأمور بهذه الدقة. وكلي المطلوب هو ما ذكرناه.

التقدم والتأخر أو السبق واللحوق (٢) تعيين الملاك في كل من أقسام التقدم

بعد أن عرفنا «ما فيه التقدم» وملاك التقدم بشكل عام، يبقى أن نطبّق هذا الملاك العام على كل واحد من الأقسام الثمانية، وبعضها سهل وبعضها مشكل.

السبق بالرتبة:

من الموارد التي يسهل فيها تقريباً تطبيق الملاك، حالة السبق بالرتبة، وقد ذكرنا أن السبق بالرتبة هو أن يشترك شيان في الانتساب إلى ثالث وبينهما فرق في هذه النسبة. مثلاً عندما أتحرك من طهران إلى قم نقول «حسن آباد» قبل «علي آباد»^(١). وهذا يعني أننا جعلنا طهران هي المبدأ وقد اشتركت التقطتان في القرب إلى طهران، وبينهما اختلاف في هذا القرب.

السبق بالشرف:

والمسألة فيه سهلة أيضاً فعندما نفرض عالمين متخصصين في علم واحد ونقول أحدهما متقدم على الآخر في هذا العلم، يقال لهذا التقدم التقدم بالشرف. أو مثل ما إذا فرضنا طالبين معروفين بالذكاء والمثابرة والجهد

(١) قرينان في الطريق بين طهران و قم (المترجم)

والتحصيل، لكن كان أحدهما أرجح من الآخر ومتقدماً عليه، فهذا التقدم ليس مكانياً إذ ليس المقصود أن أحدهما يدخل الصف قبل الآخر بل المقصود أن هذا متقدم على الآخر في الدراسة. فمعنى التقدم هنا أيضاً اشتراك الشئيين في أمر واحد وهو الدراسة لكن الفضل الموجود عند أحدهما موجود عند الآخر، وعند الآخر من الفضل ما هو غير موجود عند الأول.

السبق بالطبع:

فما هو الملاك فيه؟ والسبق بالطبع أن يكون هناك شيان يتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر، لكن وجود الآخر لا يتوقف على وجود الأول. كما لو فرضنا مركباً من عدة أجزاء، فليس الكلام هنا من حيث الزمان والمكان حتى يتقدم الجزء على الكل مكاناً أو زماناً بل قد يكون وجود الجزء والكل في آن واحد. ومع ذلك لا يتوقف الجزء في ذاته على الكل، لكن الكل في ذاته متوقف على الجزء. لا يمكن أن يوجد الكل إلا إذا كان الجزء موجوداً، لكن قد يوجد الجزء ولا يوجد الكل، فالجزء متقدم على الكل في الوجود ولذا نقول في حساباتنا العقلانية: «وجد الجزء فوجد الكل» ولا نقول «وجد الكل فوجد الجزء» وقد ذكرنا أن المسألة ليست مسألة الزمان والمكان.

وبهذا اللحاظ فإن العدد «واحد» متقدم على كل الأعداد، ويتركب من العدد واحد عدة أعداد وكل عدد هو عبارة عن آحاد - وليس لنا كلام فعلاً في ما هو نوع وجود العدد - فالثنان يعني واحد+ واحد. وهكذا فالواحد متقدم على العدد الذي تركب من الواحد، أي قد يكون الواحد موجوداً، والعدد المركب من الآحاد غير موجود لكن لا يمكن أن يوجد ذلك العدد دون أن يكون الواحد موجوداً. فالواحد جزء العلة لذلك، العلة بمعنى أن وجود الواحد لا يكفي لوجود المركب لكن لا يوجد المركب بدون^(١).

(١) عادة يمثلون بالواحد من أجل أنه قد يقول قائل - وهذا مطروح أيضاً وهو بحث دقيق - من أين =

فالملاك في هذا التقدم والتأخر الوجود، فعندما ننسبها إلى الوجود نرى أن نسبة الجزء إلى الموجودة متقدمة على نسبة الكل إلى الموجودة، لأن هذا محتاج إلى ذلك دون العكس^(١).

= تعلمون أن الثلاثة هي: واحد + واحد + واحد؟ الاثنان نعم هما واحد وواحد. أما الثلاثة فقد تكون ١+٢. والأربعة قد تكون ٢+٢. وهكذا في باقي الأعداد، بل قد يكون لبعض الأعداد عدة أشكال. فالسنة = ١+١+١+١+١+١ = ٢+٢+٢ = ٣+٣ = ٣+٢+١.

هذا بحث مطروح في باب الأعداد، ويُقال هنا الحقيقة هي أن كل عدد مركب من أحاد. صحيح أن العشرة هي خمستان لكن ليست العشرة هي عين الخمستين بل هذا حكمهما. وهي بالحمل الشائع خمستان لا أن ماهية العشرة عبارة عن خمستين. وعلى كل حال فهذا البحث فعلاً ليس بحثنا.

(١) س: صحيح أن هناك أمراً مشتركاً في هذه الأنواع الثلاثة للتقدم، لكن تختلف في هذا الأمر المشترك، فالتقدم والتأخر بالطبع تقدم وتأخر لشيء واقعي في الخارج وأن الجزء في الخارج هو كذلك واقعاً، لكن في التقدم بالرتبة أو المكاني فهو أمر يأتي إلى ذهننا بهذا النحو. الأستاذ: اسمحوا لي. ليس بحثنا الآن من هذه الجهة، وهل أن ملاك التقدم هل هو حقيقة عينية أم أمر انتزاعي. فعلى كل حال هناك شيء هو الملاك وإن كان أمراً انتزاعياً اعتبارياً. فسواء كان القرب والبعد أمراً عينياً أم كان أمراً انتزاعياً فلو اعتبر انتزاعياً فقد حصل هذا الانتزاع، وليس بحثنا من هذه الجهة. ونحن نبحث هنا لنرى أنه يمكن أن يشترك شيان في أمر انتزاعي وبينهما تفاوت في هذا الأمر.

هل يمكن أن تكون الحقيقة موجودة بنحوين: عيني وانتزاعي؟.

نعم. وهذه هي المسألة التي بحثناها في بحث المعقولات الثانية، فهذه نوع كثرة يقدمها الذهن. والمعقولات الأولية ماهيات في عرض بعضها فلا يمكن أن يكون للشيء في آن واحد ماهيتان بأن يكون كلاً ويكون من حيث هو كم كيفاً. لكن الوجودات الانتزاعية هي في طول هذه الوجودات فترجع المسألة إلى الكثرة المفهومية، وهذه الانتزاعات هي من خصوصيات الذهن ومن أهم المسائل الفلسفية، وإن لم يعرف عمل هذه الانتزاعات لوجدت في الفلسفة متاهات لا حد لها. كما أنه لا قدرة لعالم النفس على بيان هذه الأشياء، وليس هناك أي علم غير الفلسفة يقدر على ذلك. هذا نوع خاص من معرفة الذهن إن لم يدرك الإنسان هذه المعاني ويحللها لن يصل إلى معرفة الذهن. وعلى كل حال يمكن انتزاع عشرة مفاهيم من شيء واحد وفي آن واحد وقد قرأنا سابقاً:

«لأن معنئى واحداً لا ينتزع مما لها توحد ما لم يقع» أي لا ينتزع الواحد من الكثير بما هو كثير، أما الكثير فينتزع من الواحد بما هو واحد. وهذا من أعمال الذهن العجيبة إذ يوجد كثرة مفاهيم مع أنها غير موجودة في عالم الواقع كثرة =

السبق بالعلية:

والمقصود من السبق بالعلية أن تكون هناك علاقة الوجوب بين المعلول والعلة ووجوب العلة متقدم على وجوب المعلول. فإن الوجوب والضرورة يشكلان علاقة بين بغض الأشياء، ومعناه واضح. وقد ذكرنا سابقاً أن «الشيء ما لم يجب لم يوجد» ويستحيل أن يوجد^(١). وإذا وجد يعني أنه قد وصل إلى حدّ الوجوب، فهو إذن حادث، وبالتالي له علة، والعلة يجب أن تكون

= ومن تلك الكثرة كثرة الوجود والماهية وهي كثرة ذهنية فقط، ومن يشبه بين هذه الكثرة الذهنية والكثرة الخارجية ويجعل هذه الكثرة الذهنية دليلاً على الكثرة الخارجية فسوف يفرق في آلاف الاشتباهات.

(١) وهذا هو الكلام المبيّن للعلية والمخالف لما يُطرح اليوم أحياناً في مسألة حساب الاحتمالات في الذرات. نعم الاحتمال هناك هو من حيث ذهن الإنسان وكثير من المسائل يمكن طرحها من حيث هي احتمال وهي مسائل لم تنكشف للإنسان من خلال العلة ومعلولها. فإذا رمينا سكة عشر مرّات متوالية ثم سألتنا كم مرة تأتي من هذه الجهة من جهتي السكة وكم مرة الجهة الأخرى فلا سبيل هنا إلا للاحتمالات فنقول يُحتمل خمسون بالمائة هذه الجهة وخمسون بالمائة الجهة الأخرى. وهذا الاحتمال نظرحه هنا لعدم إمكانية ملاحظة مجموع العلل فعندما نرمي بالقطعة النقدية بإصبعنا فإنها تتحرك في الهواء وتدور حتى تصل إلى الأرض حينها يتعين أي الوجهين هو الذي يظهر. وهنا مجموعة علل أحاطت بالقطعة بسببها تحركت القطعة حول نفسها في الهواء حتى سقطت على الأرض في لحظة معينة، وهذا أمر غير ممكن أن نحسبه ولذا نتمسك بالاحتمال. ولو كان هناك ذهن وقدرة تتمكن من الإحاطة بمجموع العلل المحيطة بالقطعة من كيفية الضرب وقوة الرمية والحركة وسائر العوامل الأخرى لأمكن القول أي جهة هي التي ستظهر. ولو كنا قادرين على الوصول إلى جميع العلل والعوامل المؤثرة بشيء ما لأمكننا تحديد وضعه في المستقبل بنحو الجزم والقطع.

وصل البشر اليوم إلى داخل الذرات بحيث إن الحساب خرج عن اليد فالبشر غير قادرين على إدراك ما يجري بالحسابات العلمية وتحديد على أي أساس تحصل الانفعالات والأفعال في باطن الذرات وأي علة هائنا. فكانوا مضطرين إلى القول بعدم جريان قانون العلية هنا وأن القضية تحل بحساب الاحتمالات. وهذا الكلام من وجهة نظر الفلسفة كلام بلا أساس وأنه لا يمكن عدم جريان قانون العلة في ذلك المورد. وهل يمكن أن يكون هناك حدوث بدون أن يكون هناك قانون العلية؟ لقد أخرجوا تلك الذرات في متن الواقع من قانون العلية لكن لا زال باكرًا على البشر التوصل إلى أن العلية حاكمة هناك.

ذات وجوب - سواء أكان بالذات أم بالغير - وإلا لم يمكن وجودها ولا وجود المعلول. فهنا إذن وجوبان: وجوب العلة ووجوب المعلول، فهما مشتركان في الوجوب، وهناك علاقة بينهما من حيث الوجوب وهي علاقة التقدم والتأخر. فإن كان هناك علة لها معلولان فإذا وجدت العلة وجد المعلولان في آن واحد. فالضرورتان الثابتان للمعلولين مترافقتان لا تقدم ولا تأخر بينهما لكن العلاقة بين هذين المعلولين والعلة هي التقدم والتأخر، وهما ليسا من نوع التقدم والتأخر الزمانيين، إذ لا يمكن ذلك بل في اللحظة التي تثبت فيها الضرورة للعلة تثبت الضرورة للمعلول. ومع ذلك هناك تقدم وتأخر بينهما.

ولذا نقول: «وجبت العلة فوجب المعلول» أو «صارت العلة ضرورية فصار المعلول ضرورياً» فهما مشتركان في الضرورة، وكل ضرورة للمعلول ثابتة للعلة لكن هناك مرتبة من الضرورة ثابتة للعلة غير ثابتة للمعلول لأن هذا قد أخذ ضرورته من تلك^(١).

السبق الزمني:

وهو أصعب أقسام التقدم والتأخر رغم أوضحيته، والصعوبة تكمن في تحليله، وتصور التقدم والتأخر الزمانيين أسهل من سائر الأقسام، وفي الأقسام الأخرى يجب أن يكون الإنسان فيلسوفاً كبيراً حتى يستطيع الالتزام بالتقدم الوجودي للعلة الناقصة على المعلول، وبالتقدم الوجودي للعلة التامة

(١) س: ألا يمكن لأحد أن يقول إن هذه في نفسها ضرورة واحدة؟

الأستاذ: لا. هنا وجودان فكيف يمكن أن تكون ضرورة واحدة. بل هنا لازم وملزوم فلو لم يكونا وجودين وكانا انتزاعيين كان يمكن قول ذلك مثلاً: إذا وجدت الأربعة فالزوج موجود لكن الزوجية ليست مستقلة في وجودها عن الأربعة ولذا لم تكن هناك ضرورتان واحدة للأربعة وأخرى للزوجية لأن وجود الزوجية اعتباري لكن في العلية والمعلولية وجودان، وبالتالي هنا ضرورتان.

على المعلول . أما التقدم الزمني فأمر يدركه كل إنسان وهو وإن لم يكن محسوساً لكنه يشبه المحسوس من حيث الوضوح والبدهة . ولم ينكره إلا عدة فلاسفة بسبب عدم تمكنهم من تحليل هذا الأمر الشديد الوضوح ، فقالوا هو أمر ذهني وإلا فبأي حس نحن ندرك الزمان؟ هل هو من المبصرات كاللون والشكل كي نراه بالعين أم من الملموسات كالحرارة والبرودة؟ من الواضح أن الزمان لا يمكن إدراكه بأي حس ، لكننا ندرك أن الزمان معلوم لدينا، لكن لا نعرف بأي حس ندركه^(١) .

ثم إن التقدم والتأخر الزمانيين غير محسوسين ، لكن يدركهما كل شخص ، فنذكر أمس واليوم وهما امتدادان متصلان ببعضهما ، وندرك بالإضافة إلى ذلك علاقة بينهما ، فنقول أمس قبل اليوم واليوم بعد أمس ، فهل

(١) س: نحن ندرك الزمان بآثاره؟.

الأستاذ: ما هي آثاره؟.

س: نرى شيئاً قبلاً وبعده شيئاً . . .

الأستاذ: القبلي والبعدي هما نفس الزمان لا أنهما شيان مستقلان عنه أنتم تدركون ذات القبلي والبعدي أي التقدم والتأخر لكن التقدم والتأخر غير محسوسين ، تدركون ذات المتقدم وذات المتأخر ، يدخل شخص من الباب فترونه ، ثم يدخل شخص آخر بعده فترونه فهل رأيتم قبلي هذا وبعدي ذلك؟ لا . بل نرى المتصف بـ «قبل» والمتصف بـ «بعد» فتخيل أننا نرى القبلي والبعدي .

س: وهو الاشتباه الذي وقع فيه هيوم .

الأستاذ: لم يشبهه هيوم وإنما اشتبه من أتى بعده وإلا فهو يدرك أن أغلب هذه الأمور غير محسوسة ولذا قال يجب طرحها ، غاية الأمر أنه بعد أن طرحها رأى أنه لن يحصل علم بالانتصار على المواد الخام المحسوسات وبصير الإنسان فاقداً للعلم مثلما هو الحيوان فاقد للعلم .

س: فمن أين نفهم وندرك الزمان؟.

الأستاذ: كيفما كان نحن في النهاية ندرك وجوده .

س: لعله موهوم .

الأستاذ: سنبحث في ذلك .

هذه القبلية والبعدية أمر اصطلاحى وضعي؟ طبعاً لا. وبهذا تفترق البعدية الزمانية عن البعدية المكانية، ففي المكان هناك بعدية وقبلية لكنهما ليستا ذاتيتي الوجود، بل هما وضعيتان نسبيتان، فبدون أن ننسب الشئيين إلى ثالث لا نستطيع أن نقول هذا قبل وذاك بعد، نعم إذا نسبناهما إلى ثالث نقول هذا قبل ذلك وذاك قبل هذا. أما البعدية والقبلية الزمانية أو التقدم والتأخر الزمانيان فهما بين الأجزاء وليس اعتباريين أبداً، ولا نستطيع التبديل ولا نستطيع أن نقول كان القدماء يحسبون أن زمان النبي متقدم على زماننا، ونحن سنعكس الأمر، فليس باختيارنا ذلك ولا تسمية الماضي بالحال أو بالعكس وكأننا نقف هنا في الوسط بين قطعتين من الزمان، مثلما نكون وسط قطعتين من المكان بين طرفين منه، ولا فرق بين طرفيه. فهل الزمان كذلك لا فرق بين طرفيه، أم أننا نشعر في الزمان أننا نستقبل جهة ونستدبر أخرى^(١).

(١) س: يعني أن نسبة أينشتين محال عندما زمان...؟

الأستاذ: محال. هذا غير ممكن. والزمان الذي يتحدثون عنه - في حدود فهمي - ليس الزمان الواقعي. لا يهتمون بواقعية الزمان بل بزمانية شيء، بنا. وقد يكون زمان الشيء قصيراً لنا وقد يكون طويلاً فهو نسبي من هذه الجهة. فلو فرضنا قاطرة مثلاً في حال حركة تضرب البوق فقد أكون أنا في حركة معها وفي اتجاهها. انظر إلى ساعتى مثلاً فأرى أن صوت البوق استمر دقيقة. وتارة أكون في حركة معاكسة لحركة القاطرة هنا ستكون مدة البوق أقصر. وإذا كنت واقفاً والقاطرة تتحرك وتصدر صوت البوق فسيكون زمان صوت البوق بالنسبة لي مدة مختلفة. فهذه الحالات الثلاث متفاوتة ولو فرضنا أن هذه القاطرة كانت تصدر البوق حال وقوفها ويصل الصوت إلى ثلاثة كيلومترات فلو كانت في حالة حركة وفرضنا أنها تطوي في الدقيقة ٢٠٠ متر فسيكون مدى صوت البوق ٣٢٠٠ م.

س: أعتقد أن الظاهرة المعروفة بظاهرة «دوبلر» قد اختلطت بمسألة نسبة أينشتين.

الأستاذ: لا فرق هنا لمن هي المسألة، والذي نريد قوله إن الزمان له جهتان: ١ - في نفسه. ٢ - بالنسبة لنا. وهذا الحساب هو للزمان بالنسبة لنا لا للزمان في نفسه، والفلسفة تنظر للزمان في نفسه لا بالنسبة لنا. والزمان بالنسبة لنا هو مثل تلك الجالات المختلفة. عندما يصدر صوت من شيء حال سكونه وأنا ساكن أيضاً فللصوت مدة وهي تختلف عما لو كان هو متحركاً وأنا ساكن أو كان كلانا متحركين في جهة واحدة أو جهة معاكسة فتختلف مدة سماع صوت البوق.

بالتأكيد الزمان يختلف عن المكان من هذه الجهة، والتقدم والتأخر الزمانيان ليسا اعتباريين خاضعين لاعتبارنا. والزمان هو من جهة مثل الحركة يرجعان إلى أصل واحد. فإذا تحرك الشيء من مبدأ إلى منتهى فبين مراتب المسافة تقدم وتأخر فما لم يطو المرتبة الأولى لن يطوي المرتبة الثانية وهذا واقعية، وعلاقة واقعية لا تتبدل باختيارنا. فما هو منشأ التقدم والتأخر الزمانيان؟

منشأ التقدم والتأخر:

قال المصنف هنا كلاماً لا يقبل التوجيه. قال^(١) إن الماضي والمستقبل مختلفان في انتسابهما إلى الزمان وليس هناك أية أولوية في انتساب الجزء المتقدم من الزمان بالنسبة إلى الجزء المتأخر منه، ولم يوضح الشراح والمحسّون هذا الكلام، وكأنه لم يكن عندهم كلام هنا حتى يقولوه.

والذي يبدو أن الزمان يرجع إلى القوة والفعل كما ذكر السيد الطباطبائي. فأصل التقدم والتأخر الزمانيين علاقة القوة والفعل المفقودة في المكان، إذ لا تشكل أي مرتبة من المكان قوة لمرتبة أخرى، بل جميع أجزاء المكان فعلية بنسبة واحده، لكن في الحركة والزمان خصوصية بحيث تكون مرتبة هي بالقوة مرتبة أخرى والمرتبة الأخرى هي فعلية هذه المرتبة. وهذا هو ذلك الشيء الذي قد يعبر عنه بالضرورة. فواقعية الحركة واقعية الصيرورة وكل مرتبة يمكن أن تصير المرتبة اللاحقة والمرتبة اللاحقة هي فعلية إمكان المرتبة السابقة.

في القوة والفعل كل ما هو بالقوة يكون حاملاً لفعلية اللاحق وحامل فعلية ما بعد البعد، غاية الأمر أن له قوة ذلك. فكلما توجهنا في الزمان إلى

(١) قال المصنف في شرح المنظومة: ملاكه - أي السبق - هو الانتساب إلى الزمان في السبق الزماني سواء كان في نفس الزمان أو في الشيء الزماني. (المترجم).

نحو البداية يكون أكثر حملاً للفعلية - وحمل الفعلية غير وجدانها بل الحمل يساوي مع وجدان استعداد الفعلية - وكلما اتجهنا في الزمان في الجهة المعاكسة يقل حمل الفعلية، فأمس واليوم كلاهما يشكلان المستقبل بالقوة زائداً على كون أمس هو أمس بالفعل، واليوم هو اليوم بالفعل مع فارق أن أمس هو اليوم بالقوة ولكن اليوم ليس هو اليوم بالقوة بل بالفعل. فالواقعية أن العالم يتحرك من قوة إلى فعل فما له نصيب أكثر من القوة هو المتقدم على ما نصيبه أقل. فمثلاً: أمس هو المستقبل بالقوة واليوم هو المستقبل بالقوة أيضاً، لكن التي هي لأمس هي شاملة لليوم، أما اليوم فهو المستقبل بالقوة ما عدا نفسه لأنه قد وصل إلى الفعلية وفعلية كونه يوماً، فقوة أمس أشمل من قوة اليوم.

هذا هو ملاك التقدم والتأخر الزمانيين^(١).

(١) س: أليس هذا من الحوالة على المجهول؟ فهل إذا قلنا إن ملاك التقدم والتأخر الزمانيين القوة والفعل يصير المفهوم أوضح؟

الأستاذ: بالتأكيد يصير أوضح. فعندما نلاحظ علاقة شيء بشيء آخر فالمتصور عدة حالات - وشيئاً فشيئاً ندخل في بحث القوة والفعل والبحث الآتي هو فيه وإن بحثه المصنف هنا بشكل مختصر :-

١ - أن لا يمكن أن تصير «ب» «ألف» أو «ألف» «ب».

٢ - أن يمكن أن تصير «ألف» «ب» لكن «ب» غير موجودة لـ «ألف» بالفعل، وهذا هو القوة والفعل. وعلى هذا البيان لا شغل لنا بالزمان، وفي علاقة القوة والفعل حيث يمكن أن يصير الشيء شيئاً آخر لكنه لم يصير فعلاً.

فعندما يكون هناك شيان لهما ظرفية ذلك المستقبل، لكن كانت ظرفية أحدهما للمستقبل أكثر من الآخر نسمي ذا الظرفية الأكثر متقدماً والآخر متأخراً. وكل ماضٍ تكون ظرفيته بالقوة للمستقبل أكثر وكل مستقبل تكون ظرفيته بالقوة بالنسبة لمستقبله أقل من ماضيه.

س: مقصودي أننا عندما نقول «ألف» تصير «ب» فهذه الصيرورة قد جعلناها جزءاً لازماً لتعريف القوة والفعل ولكن ليس في هذه الصيرورة زمان بالتحليل؟

الأستاذ: لا، وأحياناً تأتي أمثال هذه الحالات في التعريفات ويقولون إننا لو حللنا الكلمة الفلانية ننال في النهاية المعروف. ويجيبون أن الواقع ليس كذلك إذ لا يلزم أن تصور الزمان بالتفصيل أولاً عند تصوّر الصيرورة. مفهوم الزمان وإن لم ينفصل عنه لكن لا لزوم كي =

تتصور الزمان أولاً حتى نستطيع أن نتصور الصيرورة، فلو فرضنا أنه لا زمان. يمكن تصور الصيرورة أيضاً، فلا زمان في نفس الصيرورة. يمكن تصور القضية في الـ «أن» والأمر كذلك مثلاً في الانقلابات الدفعية فيمكن تصوره بأن الشيء يصير آنأ فأن شيئاً آخر ولا زمان. أي في الـ «أن» يصير هذا الشيء شيئاً آخر لا في الزمان. نعم نحن في اصطلاحنا العادي اليومي نطلق الصيرورة على الوجود التدريجي.

س: هذا في الواقع الحركة.

الأستاذ: نعم. وإلا ففي «الصيرورة» بالمعنى الذي نذكره في تعريف القوة والفعل لا ضرورة لكي نلاحظ الزمان والتدرج. ولذا قسم أرسطو القوة والفعل إلى قسمين: تدريجين ودفعيين. وفي الدفعيين لا يحتاج القوة والفعل إلى زمان. وكان يستعمل بالكون والفساد. وفي التدريجين يحتاجان إلى زمان.

س: هل إن حكماؤنا مثل الملاصدرا قائلون بالقوة والفعل الدفعيين؟

الأستاذ: لا لكن لا لأن مفهوم الزمان مستطن في مفهوم تبديل القوة إلى فعلية بل للدليل آخر ذهبوا إلى استحالة ذلك.

س: يعني تقولون إن تصوره كان ممكناً فلذا قسمه؟

الأستاذ: نعم. وهذه هي الجهة التي كانت منظورة.

س: سطرحدون هذا البحث مرة أخرى في باب القوة والفعل.

الأستاذ: لا، لأن المصنف لم يبحث في هذا فالحركة والأبحاث التي ذكرها الآخرون في باب القوة والفعل طرحها المصنف في «الطبيعات» وإنما اقتصر هنا على بيان عدة اصطلاحات ومضى. فلن نبهته هنا في شرح المنظومة إلا إذا أردنا أن نبهت في طبيعات كتاب المنظومة. أما إذا أردنا غاية الترتيب فلن نبهته هنا كما لا لزوم لذلك.

س: ذكرت أن المتقدم من أجزاء الزمان بالنسبة للمتأخر بالقوة واستعداد صيرورة المستقبل. وهناك فرق بين القوة والفعل هنا وبين القوة والفعل في الأجسام الطبيعية، فبذرة شجرة التفاح لها قوة أن تصير شجرة التفاح وهذا يعني أن البذرة في نفسها تتحول إلى شجرة لكن في الزمان يجب أن يقال إن أجزاءه كسلسلة حلقات قد وضعت بجانب بعضها لا تتحول.

الأستاذ: لا. بل أجزاء الزمان تتحول. فهناك تحول أيضاً غاية الأمر أن الزمان هو عين التحول ففي مثل بذرة الشجرة التي تتحول إلى شجرة يتخيل الإنسان أن هذا شيء يحصل التحول في داخله، مع كون المتحول والمتحول إليه هما شيتين، والواقع أنه ليس كذلك، بل الشجرة هي عين البذرة ترونها في تحرك دائم وفي الزمان أيضاً يفصل الذهن الزمان عن الحركة والحركة عن المتحرك وهي كثرة اعتبارية ذهنية باعتبار أن الحركة عين التحول والزمان هو مقدار التحول

التدريجي والفرق أيضاً بين المقدار والمتقدر اعتباري ذهني أيضاً لا عيني.

س: ما ذكرتموه من أن التقدم والتأخر أمر حقيقي. هل هو حقيقي بالنسبة لنا أم أنه حقيقي في العالم مع قطع النظر عن وجودنا.

الأستاذ: لا ربط لذلك بوجود الإنسان ولإدراكنا له. إذ لو كان كذلك لم يكن له وجود مع قطع النظر عن إدراكنا. بل التقدم والتأخر موجودان مع قطع النظر عن إدراكنا وعنا، فلو لم يكن في العالم إنسان لكانت الحادثة الفلانية متقدمة على الحادثة الفلانية - مثلاً انفصال الأرض عن الشمس متقدم على وجود الماء على الأرض - فتلك الحادثة وقعت في زمان وهذه الحادثة وقعت في زمان آخر والعلاقة بينهما هي علاقة التقدم والتأخر. وهذا الأمر ليس باختيارنا وليس افتراضياً لنا.

س: فكيف تحلّ إذن أنه لا تقدم ولا تأخر بالنسبة لذات الباري؟

الأستاذ: نحن نقول لا تقدم ولا تأخر بالنسبة إليه لا فيما بين الأشياء ذاتها. فالله متقدم على جميع أجزاء الزمان والزمان واقع في مرتبة فعله ولكن هذا الفعل واقعية لها مراتب يتقدم بعضها على بعض. نحن لا نريد أن نقول إن مرتبة من الزمان متقدمة على الله أو إن الله متقدم على مرتبة من الزمان بذلك النوع من التقدم الموجود بين مراتب الزمان. فالزمان من أوله حتى آخره والزمانيات كلها واقعة في مرتبة فعل الله والشيء الواقع في مرتبة فعل الحق هو في ذاته ممتد بهذا النحو. وبالإضافة إلى أنه ذو امتداد بين مراتبه.

الفريدة الرابعة: في الفعل والقوة

لم يذكر المصنّف شيئاً مهماً في بحث القوة والفعل، وإنما ذكر اصطلاحات القوة والفعل التي تستعمل. فقد تستعمل القوة مقابل الفعل بمعنى الاستعداد - وهو ما بحثنا عنه في البحث السابق - . وقد تستعمل مقابل الفعل بالمعنى الذي يستعمل في العلوم الطبيعية، وهي بمعنى الطاقة ومبدأ الأثر. ففي عضلات اليد مثلاً قوة تحركها أو في عضلات القدم قوة تحركها من مكان إلى آخر أو في السيارة مثلاً قوة. أما القوة بمعنى الاستعداد فهو أن يصير الشيء شيئاً آخر. فهذا الاستعداد للشيء كي يصير شيئاً هو «قوة» بالاصطلاح في مقابل الفعلية. أما هناك فالقوة بمعنى مبدأ الفعل فتقابل الفعل.

وبقية المطالب التي ذكرها هنا هي تقسيم القوة الفاعلية إلى عدة أقسام:

فالقوة الفاعلة إما مبدأ لأفعال مختلفة، وإما أنها مبدأ لفعل واحد. وفي الحالة الأولى إما أن تكون مع شعور أو بدونه. وفي الحالة الثانية أيضاً إما مع الشعور أو عدمه، فهذه أربعة أقسام.

والقسم الأول:

وهو القوة المقرونة بالشعور، وتطلق على القوة الحيوانية - وإن كان قد يستعمل هذا الاصطلاح اليوم في غير هذه الحال فيقال قدرة السيارة كذلك. ولكن لعل في هذا نوع مجاز.

القسم الثاني :

القوة المقرونة بعدم الشعور هي القوة النباتية ، وهذان قسما مبدأ الأفعال المختلفة .

أما القسم الثالث :

القوة التي هي مبدأ لفعل واحد فإن كانت مع شعور فهي النفس الفلكية .

والقسم الرابع :

أن تكون القوة التي هي مبدأ لفعل واحد عديمة الشعور ، فهذه هي الطبيعة مثل القوة الموجودة في المغناطيس وسائر القوى الموجودة في الجمادات . وعلى كل حال فهذه سلسلة اصطلاحات وليس من أمر مهم .
نتهي من هذا البحث وندخل في بحث الماهيات^(١) .

(١) س : لماذا لم يبحث المصنف بحث الحركة هنا وإنما بحثه في الطبيعيات مع أنه اشتهر المصنف بشارح آثار الملاصدرا .

الأستاذ: مع كونه من أتباعه قد يخالفه في الرأي . والمصنف يرى أن ذلك قسم من الطبيعيات التي يصطلح عليها بـ «السمع الطبيعي» في تلو بحث الإلهيات . لكن الكليات التي تحصل على أساس عدة مقاييس هي من أحكام الموجود بما هو موجود .

س : يعني المصنف يرى بحث الطبيعيات مكملاً لبحث الإلهيات .

الأستاذ: ليس كل الطبيعيات بل ذلك القسم منه الذي يُقال له السمع الكياني أي كليات الطبيعيات . وهو نفسه يقول هنا: «وإنما البحث عن الهيولى والصورة والجسم من الإلهي لأنها أحوال تعرض الموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبعياً . . .» (راجع أوائل بحث الطبيعيات من شرح المنظومة) .

فيبحث المصنف للحركة في باب الطبيعيات لا ينافي ما جاء في سؤالكم .

الفريدة الخامسة

غرر في تعريفها وبعض أحكامها (١)

ما قيل في جواب ما الحقيقة ماهية الذات والحقيقة
قيلت عليها مع وجود خارجي وكلها المعقول ثانياً يجي
وليست إلا هي من حيث هيه مرتبة نقائص منتفية
من البحوث التي تبحث في الفلسفة جملة بحوث تسمى بمباحث
الماهية. وقد ذكرنا سابقاً أن الجامع المشترك بين جميع مسائل الفلسفة
الأولى أنها أحكام الموجود بما هو موجود لا من حيث هو شيء خاص من
الأشياء أو طبيعة خاصة. ومن أحكام وعوارض الموجود بما هو موجود
الماهيات. فيجب أولاً أن تعرف معنى الماهية وتعريفها ثم ندخل في المسائل
الأخرى المرتبطة بالماهية مثل اعتباراتها وأقسامها.

تعريف الماهية:

أما لغة: فالماهية كلمة مأخوذة من «ما هي» أو «ما هو»، وفي الأصل
كانت «ما هوية» فخففت من جهة اللفظ فصارت «ما هية». والإنسان له
تصوران عن الأشياء: وجود وماهية فتارة يكون الحديث عن وجود الشيء
وأخرى عن ماهيته.

والإنسان له أفكار متعددة حول الأشياء، وينظر إليها من زوايا مختلفة.

ومن هذه الطرق أدوات الاستفهام، التي بعضها حروف وبعضها أسماء. وهذا له علاقة بالنحو، لكن الاستفهام استفهام على كل حال.

ومن الأمور اللطيفة أن تساؤلات الذهن عن الأشياء ليست على نحو واحد بل هناك أنواع من الأسئلة تكشف عن أنواع من المجهولات، فحيث كانت المجهولات ذات أشكال متعددة للإنسان كانت أسئلته أيضاً ذات أشكال متعددة. وبالتالي فالسؤال يكون عن المجهول من حيث هو مجهول ليصير معلوماً. فمعلومات الإنسان ذات أشكال مختلفة. فاختلاف الأسئلة علامة على اختلاف المجهولات وهذا علامة على اختلاف المعلومات، واختلاف المعلومات علامة على اختلاف جهات الأشياء. وحيث إن الشيء له جهات مختلفة فقد يكون هناك عدة علوم حول الشيء الواحد وعدة جهالات وعدة أسئلة.

فالبحث ابتداء يكون لغوياً لكن فوراً يتبدل إلى بحث في المعنى أو في الأسئلة التي تطرح للذهن. فيسأل بعدة أسئلة عن الشيء الواحد. فعندما يسمع الشخص كلمة «القطا» يسأل أولاً: ما القطا؟ يسأل عن معناه اللغوي، فيفهم أن هذا اللفظ موضوع للطير الفلاني، ثم يسأل ما هو هذا القطا؟ يسأل عن تعريفه، وهذا نوع آخر من السؤال - طبعاً إذا كان الإنسان عارفاً بالشيء لا يسأل عنه، لكن أمثال هذه الأسئلة تطرح ابتداء للذهن - ثم يسأل هل هو موجود أم لا؟ هل هناك وجود لهذا الشيء؟ وبعد الفراغ عن السؤال عن الوجود، يسأل عن صفاته فهل هذا الطير يأكل اللحوم أم يأكل النبات؟. أو مثلاً يسأل عن حيوان آخر هل هو من الثدييات أم لا؟.

أدوات الاستفهام:

السؤال عن الماهية يقع في اللغة العربية بـ «ما» وعن الوجود بـ «هل» أو نحوها مما يؤدي دورها مثل همزة الاستفهام فنقول: هل هو موجود؟ هذا السؤال لا نظرحه بـ «ما» بل بـ «هل». كما نستعمل «هل» للسؤال عن أحوال

الشيء . وهناك سؤال آخر يطرح بـ «لماذا» وسنذكر فيما بعد أن «هل» و «لماذا» على نحوين . وهناك أسئلة أخرى عن الكيفية . أي الذهن ينظر إلى الشيء من زاوية أخرى يريد الكشف عنها . وكيفية الشيء غير ماهيته ووجوده ولميته، وتختلف من حيث اللفظ واللغة، فالسؤال عن كيفية الشيء غير السؤال عن غيرها، ويطرح السؤال بأداة أخرى .

فتارة نسأل عن الكيفية وأخرى عن الكمية . فيقول شخص كم من المال معك؟ أو كم طول فلان؟ فهذا سؤال عن الكمية . وقد نسأل بمتى . متى وقعت الحادثة الفلانية؟ متى ولد فلان؟ متى مات فلان؟ «متى» سؤال يبين علاقة الحادثة بالزمان .

«أين» سؤال آخر يطرح للذهن عن المكان . «أي» للتمييز بين شيئين كأن تقول رأيت أحد أولاد زيد، فنسأل حينئذ أي الأولاد رأيت؟ .

هذه أسئلة مطروحة للذهن تدل على أن الذهن يلاحظ الشيء من جوانب متعددة . نعم لا ضرورة لأن يكون لكل موجود هذه الجوانب بل المراد أنه بشكل عام توجد هذه الأسئلة، وإن تفاوتت الموجودات في عدد الأسئلة التي تطرحها إذ قد ترجع عدة أسئلة إلى سؤال واحد، إذ قد تكون ماهية موجود عين وجوده ولميته . فهل هذا ممكن أم لا؟ مسألة ليست محل كلامنا فعلاً . والغرض أن هذه الأسئلة موجودة لدى الإنسان، والذهن ما لم يشخص أن للشيء جوانب متعددة لا يسأل أسئلة بأنحاء مختلفة . وتارة يكون هناك اختلاف بينها في الخارج وقد لا يكون الاختلاف إلا في الذهن عند تحليله للشيء، ومسألة التحليل الذهني غير التحليل الخارجي .

والتحليل الخارجي هو التجزئة، تجزئة الشيء في الخارج وتركيبه في الخارج . لكن هناك تحليل آخر مهم يستفاد منه في المنطق والفلسفة، وهو تحليل الأشياء في الذهن، مثل تقسيم الأشياء . والمطروح في التجزئة والتركيب الخارجيين الجزء والكل . أما في التحليل الذهني فالمطروح هو

الجزئي والكلبي والتقسيم. فتارة نحلل الإنسان في الخارج من خلال تشريحه وتقطيعه أو الماء من خلال تفكيكه إلى العناصر التي يتركب منها بواسطة عملية فنية. لكن التحليل الذهني والعقلي خلاف ذلك وهو نظير الحدود والرسوم المنطقية كتقسيم الحيوانات أو النباتات أو الجوامد، فنقسم الحيوانات مثلاً إلى حيوان ذي خلية واحدة وحيوان ذي عدة خلايا، ثم نقسم كلاً منهما إلى عدة أقسام.

فالجوانب المختلفة في الأشياء تارة يكون لها عينية مثل الكمية والكيفية، وأخرى لا مثل الكثرة الناشئة من تحليل ذهني. فتارة نسأل عن الكم وأخرى عن الكيف. والسؤال عن الكم تارة بلحاظ الوزن وأخرى الكيل. والسؤال عن الكيف مثل هل هو حار أم بارد؟ ورغم أن الشيء المسؤول عنه واحد إلا أن هذه الأسئلة ليست عين بعضها. وهي تقبل الانفكاك عن بعضها، فقد تكون كفيته ثابتة وكميته متغيرة أو بالعكس وهذه علامة أنهما متغيران^(١).

(١) س: هل تلتظفون بذكر مثال لتغير الكيفية والكمية ثابتة؟

الأستاذ: مثلاً الماء قد يكون ثابتاً من حيث الوزن لكنه يختلف من حيث الحرارة والبرودة. س: لكن هنا كمية متناسبة مع الحرارة.

الأستاذ: أعلم، لكن تلك الكمية للحرارة لا الكمية الحجمية فهنا كميتان.

س: أي كمية تبقى ثابتة والأخرى مرتبطة بكيفية أخرى: مقصودكم...

الأستاذ: نعم. فالماء له كمية وكيفية وقد بحثنا في الحرارة سابقاً وأنا إذا اعتبرنا الحرارة كيفية فإن كمية الحرارة لا تتغير، وهذا تعبير نطلقه إذ نقول درجة الحرارة كانت عشرة ثم صارت عشرين... لا بل الحرارة تشد ثم نقيس هذا بشيء كمي نسميه بكمية الحرارة. والحال أن هذا ليس كمية الحرارة وإنما نستخدم هذه الطريقة لأننا لا نستطيع أن نقيس شدة الحرارة. نعم إن كان الشخص يعتقد بأن الحرارة طاقة تُضاف دائماً تتبدل من جهة أخرى إلى كمية. وإلا فإن صعود ميزان الحرارة ليس كمية الحرارة.

س: لكن كلاهما ناشئ من الحركة. ميزان للحركة لأن ميزان طاقة الحركة في هذا الماء المغلي في ذلك الأنبوب بمستوى واحد فكلاهما لديهما مقدار من الحركة وهذا يعني في الفيزياء الجديدة أن الحرارة ترجع في نهاية الأمر إلى الكمية.

الأستاذ: لقد ذكرنا مراراً مسألة الحرارة. والكيفية المادية التي يعرفها علماء اليوم لا ينطبق =

وعلى كل حال فالمناطقة اعتقدوا بثلاثة أنواع من الأسئلة وأن ما عداها يرجع إليها، فالقيمة المنطقية هي فقط لهذه الثلاث، والباقي إما لا قيمة له منطقياً^(١) أو يرجع إلى أحد الثلاث. والمصنّف هنا يحيل المطلب على ما ذكره في «منظومة المنطق» وقد قال فيها:

«أسس المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم»

وكل سؤال من هذه الثلاث (ما، هل، لم) يمكن طرحه بنحوين:

ما الشارحة:

فهناك ما الشارحة وما الحقيقية. وما الشارحة عندما يسأل عن ماهية الشيء قبل معرفة وجوده. كالسؤال عن العنقاء. ما العنقاء؟ وهذه ما الشارحة أي قيمتها بأنها تشرح الاسم فقط، ويمكن هنا فقط إعطاء المعنى اللغوي،

= عليها تعريف الكيفية بالمعنى الذي كان يطلقه القدماء وليست تلك بكيفية. فالقدماء كانوا يرون اللون كيفية وحالة تعرض على الجسم لا أنه ذات النور وما يسمّيه علماء اليوم لوناً ليس كيفياً. وهذا نذكره من باب المثال ولأفقد لا نجد الآن في عالم الطبيعة ما ينطبق عليه تعريف القدماء للكيفية. وهناك أيضاً سلسلة كفيات نفسانية وقع فيها الكلام فلسفياً مثل العلم والإرادة.

س: إذن هناك مناقشة في الكفيات.

الأستاذ: نعم وسيأتي هذا في بحث المقولات والمناقشة في الكميات أيضاً موجودة. فعندما نقول الحرارة تطيل الحديد كلام غير صحيح نعم هو تغيير كمي إذا فرضنا أن الحديد شيء واحد ممتد ليس فيه فراغات لكن إن اعتقدنا أن هذا ممتد وشيء واحد بالنظر إلى العين أما واقعاً ففيه فراغات تزداد بالحرارة فهذا ليس تغييراً كمياً بل هو مثل جمع من الناس يجلسون بشكل دائري فإن زيادة الفصل بين كل واحد وآخر لا يوجب تغييراً كميّاً فيهم وهذا بالاعتبار دائرة ولأفوه واقع ليس دائرة. فالواقع أن هاهنا عدة نقاط لا خط ينسبط بل نقاط زادت المسافة بينها. هذه المناقشات ستطرح في محلّها.

(١) س: ما هو مقصودكم من القيمة المنطقية؟

الأستاذ: أي ما له دور في التفكير الإنساني من المعرفة والقياس وهذه الأسئلة الثلاثة سواء في باب التصورات أو التصديقات لها دور لكن الأسئلة الأخرى ليس لها هذا الدور.

فما لم نعلم حتى الآن هل العنقاء موجودة أم لا؟ يكون السؤال عن شرح الاسم. وهو كذلك فالناس عندما يستعملون لفظ العنقاء فما هو مقصودهم منه؟ أو قد يسأل شخص ما الجن؟ وهو لم يدر بعد هل للجن وجود أم لا. لكنه يسأل عنه. فهنا السؤال عن معنى اللفظ^(١).

ما الحقيقية:

فبعد أن تثبت حقيقة أمرٍ ووجوده نسأل ما هو؟ مثل أن الإنسان قد ثبت له وجود «البرق» الذي يوجد الحركة تارة والحرارة تارة أخرى. فنسأل من درس الفيزياء ما هو البرق؟ فنحن نعلم أنه واقعي ولا نريد أن نعرف المعنى الذي يتصوره الناس عنه ولا شغل لنا به، نريد أن نعرف ما هي حقيقة البرق وما هي حقيقة الإنسان. هذه ما الحقيقية.

السؤال بـ «هل»:

إذن هنا لدينا ثلاثة أنحاء من الأسئلة: السؤال بما الشارحة. وما هو مقصود الناس من الكلمة. ثم السؤال عن الوجود وهل ما يقوله الناس واقعي أم لا؟ ثم السؤال عن الماهية بعد وضوح الواقعية. فالسؤال بهل وقع بين السؤالين بما. فهنا تشابك من حيث النظم حسب كلام المصنّف^(٢).

(١) س: أي تصوّر هو في ذهنهم حتى يقولوا هذا؟

الأستاذ: هذا هو بالضبط. فأي تصوّر هو في ذهن الناس عن مفاد هذا اللفظ؟ فهذه هي ما الشارحة. نعم قد تكون ما الشارحة وما الحقيقية واحدة. إذ يمكن أن يكون للشيء وجود عندما نسأل والجواب واحد وحقيقي.

(٢) س: ما هو الفرق بينهما؟ كأن مطلب هل يتكرر أليس هنا خلط؟

الأستاذ: لا ليس من خلط.

س: نحن لدينا مرحلة الذات ومرحلة الوجود.

الأستاذ: نعم مرحلة التصوّر. ومعنى الذات باصطلاحهم كما سيأتي مختلف هم يقصدون غالباً الحقيقة والمصنّف نفسه عندما يقول ذات عادة فمقصوده الحقيقة ونحن كذلك، وإن لم

لكن هل تارة يُسأل بها عن الوجود: هل الجن موجود؟ وفي المرحلة الأخرى يسأل عن أحوال هذا الموجود هل له هذه الحالة أم لا؟ هل هو من آكل اللحوم أم نباتي؟ والسؤال عن الحال قد يكون عن الكمية وقد يكون عن الكيفية وقد يكون عن الإضافة. فيمكن شمول هل للكم والكيف والزمان والمكان. . .

فهل على قسمين: هل البسيطة وهل المركبة.

وهل البسيطة إذا سئل بها عن أصل وجود الشيء، وهل المركبة التي يسأل بها عن أحوال الشيء. وهل المركبة هذه هي التي يقول فيها راسل وأتباعه من أن بعض القضايا تنحل إلى قضيتين، واعتراضوا بذلك على منطق أرسطو الذي لم يلتفت فيه إلى هذه النقطة، مما أوجب عدة اشتباهات. فمثلاً عندما نقول المدينة الفلانية متصفة بالصفة الفلانية فهذا معناه أن المدينة المذكورة موجودة، وهي مع وجودها متصفة بكذا. فهنا قضية قامت مقام قضيتين. وهذه القضايا يسميها الحكماء بالقضايا المركبة، والهليات المركبة اصطلاحات متعددة والمعنى واحد. فقد يعبر أيضاً بقضية ثنائية وقضية ثلاثية، (بلحاظ الأجزاء) وقد يقال قضية بمفاد كان التامة وقضية بمفاد كان الناقصة، اصطلاحات مختلفة للفلاسفة والمناطق والأصوليين والمعنى واحد^(١).

السؤال بـ «لم»:

ثم يسأل بـ «لم» وهي على قسمين فهي سؤال عن العلة، لكن تارة عن العلة الفاعلة وأخرى عن العلة الغائية - نعم العلة الغائية هي من جهة ترجع

= تكن هذه الاصطلاحات منقحة تماماً، لكن المقصود واضح. وقد تستعمل الذات بالمعنى الذي قصدتموه أي ذلك المعنى المقصود الذي لم يعترف بوجوده حتى الآن.

(١) س: من هنا تستنبط القاعدة الفرعية.

نعم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له قاعدة جارية في الهليات المركبة لا البسيطة.

إلى العلة الفاعلة - فأحياناً نسأل عن عقارب الساعة لماذا تتحرك، أي ما هي العلة المحركة، وأخرى نسأل عن الهدف. أو مثلاً في الإنسان الذي يقوم بأعماله طبق هدف نسأل لماذا اخترت هذا الصف الدراسي أي ما هو الباعث وما هو الهدف. فالسؤال عن كلا الأمرين - الفاعل والغاية - يكون بلم. ولا نظر لنا هنا إلى التفكيك بين لم الفاعلية ولم الغائية، بل نقول لدينا قسمان لـ «لم»، لم الثبوتية ولم الإثباتية نوعان من الأسئلة للذهن، ولم الثبوتية سؤال عن العلة في متن الواقع، عن علة الوجود العيني للشيء. يمرض الشخص فنسأل لماذا ارتفعت حرارته أي ما هي العلة التي سببت ذلك. لكن أحياناً نسأل عن الدليل، مثلاً يتشاور طبيباً حول المريض للوصول إلى السبب فيقول أحدهما: في كبد هذا المريض عفونة. فيقول الآخر: لم؟ أي بأي دليل تقول ذلك. فـ «لم» تارة يسأل بها عن علة الشيء وأخرى عن دليله. والعلة هي التي تعطي الوجود الواقعي للشيء والدليل هو الذي يعطي العلم، علة العلم لا الوجود، السلسل مثلاً من الأمراض، فإن له علة وهي ذلك الميكروب الخاص الذي يدخل إلى الرئة. ولهذا السلسل علامات مثل السعال بنحو خاص. فهذا السعال دليل على أنه مصاب بالسلسل لا علة إصابته بالسلسل. بل كونه مصاباً بالسلسل هو علة السعال الخارجي، لكن الوجود العلمي للسعال علة للوجود العلمي لكونه مسلولاً.

وما هو دليل يقال له واسطة في الإثبات، وهي قد تكون عين الواسطة في الثبوت وأخرى لا، مثلاً قد يدرك الشخص علة المرض فيقول هذا مسلول، فتكون الواسطة في الإثبات عين الواسطة في الثبوت، والبرهان حينئذ يقال له برهان لمي. وإذا لم تتحد الواسطتان يكون البرهان «إنياً» لا «لمياً».

فالسؤال بـ «لم» قد يكون عن العلة أي عن الواسطة في الثبوت، وقد يكون عن الدليل أي الواسطة في الإثبات.

ولهيغل كلام معروف - قد أعطى لفلسفته شكلاً خاصاً من أولها حتى آخرها - هو أن الفلاسفة أرادوا أو يريدون تفسير الكون على أساس العلية، وأنا أريد تفسيره على أساس الدليل. لا يمكن التفسير على أساس العلية.

وكان يعتقد أن العالم يجري كجريان الدليل. والواقع أن هذا هو حال القضايا، فالذهن في عالم المعرفة قد ينالها لكن طريقة عمل الذهن ليست كطريقة الواقع، فمع أنها معكوسة ينال المعرفة الواقعية. ففي عالم الواقع يوجد أولاً الميكروب ثم عفونة في الكبد^(١) فيعطي ردة فعل هي السعال. لكن عملية الكشف تبدأ من السعال الذي يكشف عن عفونة في الرئة الكاشفة عن الميكروب الذي دخلها. فليست المعرفة تحصل دائماً بالترتيب الذي يكون عليه الواقع، بل قد يكون الترتيب فيها عكس الواقع، لكنها مع ذلك هي معرفة واقعية.

ما تمتاز به فلسفة هيغل عن الفلسفات الأخرى هو أنه جعل المعقول والمحسوس، العين والذهن لهما طريقة واحدة بل هما شيء واحد وكان يخطيء من يعتبر الذهن شيئاً والواقع شيئاً آخر، بل إن تكامل العالم تكامل العلم وتكامل العلم تكامل الفلسفة، فكما أن الذهن يتحرك من خلال الدليل كذلك الواقع، فطريقة الواقع عين طريقة الذهن استدلالية فيهما^(٢). ومن هنا

(١) كذا في الأصل والظاهر أنه اشتباه في الطبع والصحيح «الرئة». (المترجم).

(٢) س: لا إشكال على ميناه من أن العالم عنده ذهني.

الأستاذ: هو لا يعتبر العالم ذهنياً وهذا اشتباه أن ننسب إليه ذلك فلا يمكن اعتبار هيغل لا مثالياً ولا واقعياً هو فوق الذهنية والواقعية. ولم يدركوا كلامه إذ نسبوا إليه المثالية بل أزال الجدار بين الذهن والواقع.

س: هذا هو فالعالم مثل الذهن فهو ذهني.

الأستاذ: لا. قبل الذهن مثل العالم لماذا العكس.

س: كلاهما واحد.

الأستاذ: إذن ليس الأمر أن العالم صار مثل الذهن فهو قد رفع الحاجز بين الذهن والواقع فما=

تبدأ دياالكتيكية هيغل فما هو عند الغير منشأ كثرة وتعدد للذهن هو منشأ الانتزاع والاستدلال، ولكنه في الواقع غير موجود. أما هو فيقول هذا الذهن الذي رأيتموه قد رأيتم الواقع. فالذهن والواقع شيء واحد. ومن هنا وصل إلى أن الحركة ناشئة من تضاد وليس معنى الشئ هنا العلية بل الاستنتاج، الحركة تستنتج من التضاد لا أنها معلولة للتضاد. فكما أنه في القضايا الرياضية تستنتج نتيجة من مقدمتين، يستنتج هو ضمن حساباته الحركة من التضاد. ف «لم» الثبوتية و «لم» الإثباتية عنده واحدة. وليس في الاستنتاج ذهن وخارج بل الاستنتاج يعني الخارج والخارج يعني الاستنتاج كلاهما واحد. «أنا» تعني عالم العين وعالم الواقع يعني «أنا»^(١).

إن أولئك الذين قالوا قد أخذنا من هيغل اللب وتركنا القشور، هم في

= لم يكن هناك تقابل بين الواقع والذهن لا يمكن اعتبار الشخص واقعياً أو ذهنياً. وفلسفته فلسفة رفعت الحاجز بينهما وهذا شيء تفرد به وإن كان باطلاً فلا مجال لعتة بأحد الوصفين بل هذا التقسيم مبني على التغاير بين الذهن والواقع فمع عدم المغايرة لا تأتي هذه الاصطلاحات.

(١) س: لعل الأنسب لكلامه أن يقال العالم عنده ذهن فقال لأنه يتحدث عن الدليل لا العلة. الأستاذ: هو يقول العالم نفسه دليل فعجيب أمركم. لا أنه يتحدث عن الدليل باعتباره من مختصات الذهن وهو يرى أن هاهنا اشتهاً إذ ادعى المغايرة بين الذهن والواقع ثم قيل الدليل من مختصات الذهن والعلية من مختصات الخارج. فنحن تارة نريد أن نتحدث حسب مبنانا فنقول خطأ هيغل في عدم التمييز بينهما وهذا كلام آخر. س: طبعاً لكن عنده اصطلاح تمايز الذهن عن العين ويستعمله.

الأستاذ: أن يستعمل هذا الاصطلاح شيء وأن يكون معتقداً بالتمايز شيء آخر. فتارة يعتقد الشخص بالتمايز بينهما وينكر الواقع ويرى أن ما هو موجود هو الذهن أو ينكر الذهن ويرى أن ما هو موجود هو الخارج فقط أو قد يعترف بكل الوجودين. أما هو فقد رفع الحاجز بينهما أصلاً، ولا يرى هاهنا وجودان وأمران «مَرَجَّ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْصُرَانِ». وقد رفع البرزخ بينهما.

س: بأي دليل.

الأستاذ: هذا ليس استدلالاً بل هو اصطلاح.

الواقع تمسكوا فقط بالقشور من نظرية هيغل . وإن صح كلامهم فهو مبني على الأغلط الموجودة في فلسفة هيغل . فإن مسألة استنتاج الحركة من التضاد مبنية على وجوب تفسير العالم بالدليل لا العلية ، ونحن نقول إن البرهان قد أثبت خطأ طريقة استنتاج السيد هيغل ، لكن أولئك الذين لم يقبلوا مبنى هيغل من عينية الذهن والواقع لا يستطيعون أن يستنتجوا ما يستنتجه هو . والماديون الذين يرون أنفسهم أتباع هيغل ، ويعتبرون أن كلام هيغل كله ذهني محض لن يستطيعوا أن يفسروا العالم كما يفسره ، وبالتالي لا يستطيعون أن يأخذوا منه هذا المقدار الذي أخذوه^(١) .

(١) س : هم يفكرون بطريقة أخرى وأن الموجود هو العين .

الأستاذ : فمن أين قبلوا بمسألة الحركة والتضاد؟

س : يقولون مثلما قال هيغل . . .

الأستاذ : هيغل قال ذلك بناءً على الدليل ، أراد انتزاع الحركة من التضاد ، وأنتم تريدون ذلك من خلال العلية هذا لا يتلاءم مع منطق العلية وإذا رجعتم إلى منطق العلية فقد عدتم ٢٠٠٠ سنة إلى الوراء .

س : اسمحوالي . كان هيغل يقول على مبناه من اتحاد الذهن والخارج : عندما استدل على وجود الحركة من الوجود والعدم فالواقع هو كذلك . فلننسى ما هو في الخارج علة وما في الذهن دليل . يقول الماديون قال هيغل كله ذهن ونحن نقول كله واقع والذهن عين الواقع ، فلنفرض في هذا الذهني الذي هو في الواقع ليس ذهنياً بل عين ، إن الحركة تنشأ من التضاد وحيث إن هذا عين الواقع الخارجي فهذا هو الواقع .

الأستاذ : أنتم لم تلتفتوا إلى مبناه ، هيغل لم يقل تنشأ الحركة من التضاد .

س : أين الفرق بين «النشوء» و «الاستنتاج» .

الأستاذ : الفرق هو أنه يرى أن مجريات الواقع كمجريات الذهن ، وهما واحد ، فإذا حللنا مثلاً الحركة وانتهت إلى ضدين . الوجود والعدم - وهما ضدان عنده - إذا ركبتا بينهما في عالم الذهن تحصل هناك صيرورة فليست المسألة أن الحركة ناشئة من الوجود والعدم : والحركة هي ذلك الوجود والعدم .

س : نحن لا نصرّ على أن نقول «ناشي» .

الأستاذ : أنتم تتحدثون عن العلية .

س : هكذا هو الأمر في مرحلة التصور . . .

=

وعلى كل حال فهناك مجموعة أسئلة، فإن سألنا عن ماهية ولم يحرز وجود الشيء فالذي نجاب به قد يكون مطابقاً لواقع ذلك الشيء، بأن يكون الشيء واقعياً، ويكون ذلك الجواب هو واقعه وماهيته الواقعية. لكن لا ضرورة للانطباق. أما إذا كان وجود الشيء محققاً وسألنا عن ماهيته وتمكنا من بيان ماهيته الواقعية نكون قد بينا ماهية ذلك الشيء. فإذا كانت الدائرة موجودة في واقعنا وسئلنا: ما الدائرة؟ وتمكنا من إعطاء الجواب الصحيح

= الأستاذ: ليست المسألة هي التصور بل المسألة هي أن أرسطو بدأ من المحرك الأول وقال: كل حركة محتاجة إلى محرك والمحرك إما ثابت وإما متحرك. فإن كان المحرك من عالم الطبيعة وجب أن يكون متغيراً فيحتاج أيضاً إلى علة محركه حتى تنتهي الحركة إلى محرك غير متحرك. أما هؤلاء فقد قالوا نحن نجيب أرسطو بكلام هيغل. أنكروا أن الحركة تحتاج إلى تحرك. ولو قالوا كلام هيغل لقالوا الحركة تعني الوجود والعدم والتركيب بينهما بذاتهما يعني الحركة لكنهم لا يقولون ذلك هم يقبلون بالعلية يقبلون الحركة والمحرك ثم يقولون التضاد علة الحركة، هنا «يعلقون» أي يبدأ من جديد الكلام الذي قيل منذ ٢٠٠٠ سنة. فما هو التضاد الذي تذكرونه؟ هو معقول ثانٍ، أمر ينتزعه الذهن فيسمى قوتين تتعاندان في الاجتماع والحالة هذه بالتضاد فيجب أن يكون هناك قوتان متعاكستان في العلم حتى تثبت لهما صفة التضاد، فإن التضاد مفهوم انتزاعي مثل الزوجية والفردية. له منشأ انتزاع لكن ليس له وجود عيني. فإذا لم يكن له وجود عيني نتجه نحو القوى المتضادة فإنهما محتاجتان إلى شيء يحرك إحداهما إلى جهة والأخرى إلى جهة أخرى أو يُبقي إحداهما ثابتة ويحرك الأخرى. فتأتي مسألة الحركة فيعود الكلام الأول هل إن القوة في الطبيعة ثابتة أم متغيرة فإذا قبلنا بكلام أرسطو وأن كل ما هو عالم الطبيعة والزمان والمكان متغير ولا يمكن أن يكون ثابتاً مطلقاً وجب أن تكون هذه القوة متغيرة بنحو ما فتحتاج إلى علة فيعود الكلام إلى حالته الأولى ولم نتقدم خطوة واحدة.

س: بماذا تختلف القضية؟

الأستاذ: يعود هذا الكلام مرة أخرى إلى فلسفة هيغل - ونحن لم نقبل أساس فلسفته - فنعود إلى قانون العلية في الطبيعة، إلى مسألة الحركة والتضاد، إلى أول الكلام. ذلك الكلام إنما يصح على مبنى هيغل. فإن لم تقبل ولم تقبلوا ذلك المبنى فالحركة أمر انتزاعي وهيغل يرفض ذلك لأنه ما دمت تقول إنه للذهن فهو للواقع أيضاً فليس للأمر الانتزاعي معنى، فما دمت قلت الحركة تستنتج من التضاد كفى هذا في حل القضية لكن إن اعتبرنا كلام هيغل باطلاً فسوف يبطل هذا الكلام بطريق أولى.

وبيان حقيقة الدائرة تكون قد بينا حاق ذات الدائرة وماهيتها وللمطلب
تتمة^(١).

(١) س: قسّمتم «لم» إلى الثبوتية والإثباتية فلم يأتِ المقسم من الخارج بل «لم» إن نسبت إلى العلم فهي إثباتية وإن نسبت إلى الواقع كانت ثبوتية.

الأستاذ: كلا. فالسؤال بـ «لم» في جميع الحالات سؤال عن العلة لكن تارة نسأل عن العلة في الخارج وأخرى عن العلة في الذهن، فإننا إذا كشفنا وعلمنا بعلامة مرض السل مثلاً يكون علمنا بالعلامة علة لعلمنا بذي العلامة فهنا نوع عليّة.

س: فبالنسبة إلى العلم هذا ثبوتي.

الأستاذ: لكنه بالنسبة إلى الخارج إثباتي، فالإثبات يعني إثبات الشيء في الذهن، والثبوت يعين الوجود الواقعي مع قطع النظر عن الذهن. مثل قولهم: «الوجود في نفسه ووجود الشيء لنا». فتارة نلاحظ نظام العلية في وجود الأشياء في أنفسها وأخرى للذهن، فيرجع إذن إلى نوع عليّة في الذهن.

س: يمكن أن نفسّر كلام «كانت» بهذا النحو وأن جميع العالم يلاحظه بالمحاط الإثباتي، وذلك التمايز بين «نومن» والـ «نومنية» هو التمايز بين الإثبات والثبوت.

الأستاذ: هذا كذلك بنحو من الأنحاء لكن بمعنى آخر يقول بنحو آخر إن العالم بالنسبة لنا - المتشكل من عناصر من المعرفة هي من ذاتيات الذهن - قد لا يكون مطابقاً مع العالم في نفسه مغايراً له فليست المغايرة في نفسه المجريات.

س: «كانت» ساكت عن ذلك.

الأستاذ: نعم، يقول لا دليل وهذه القضية مشكوكة.

س: نعم.

الأستاذ: أي نحن نرى العالم بهذه الوضعية وبهذا النظام والعلية والزمان والمكان والنسب والإضافات لكن لعلمها كلها من الذهن دون أن يكون هناك في الواقع أي إضافة وأي كيفية ولا عليّة ولا زمان ولا مكان. هو لم يقل ذلك بالتفاصيل.

س: إذن نستطيع أن نستنتج أن «ماركس» أراد تفسير العالم بمغالطة بين الدليل والعلّة.

الأستاذ: نعم في بعض الأقسام.

س: فقسّم من إشكالاته ناشئ من هذه المغالطة.

الأستاذ: نعم.

الماهية ولواحقها (٢)

قيمة الأسئلة:

بحثنا في الجلسة السابقة حول الماهية . فهل هناك حاجة في فكر الإنسان كي يكون هناك جواب بما نسميه الماهية؟ قلنا: نعم فإنّ من المسائل التي تطرح في الذهن حول الأشياء هو السؤال عن ماهية الأشياء وهو غير السؤال عن وجود الأشياء وغير السؤال عن لميتها وعن ظرفها الزماني والمكاني وكيفيةها .

فما هي قيمة هذه الأسئلة؟ وهل هي متساوية القيمة لدى البشر؟ من الواضح أنه ليس كذلك فعندما نريد أن نسأل عن وجود شيء فنحن نريد الوصول إلى الواقعية وهل هذا الذي نفكر فيه واقعي خارجي أم لا؟ نريد أن ندرك وأن نثبت وجود ذلك الشيء مهما كان ذلك المعيار الذي نعتمده، سواء كان معياراً فلسفياً أم معياراً تجريبياً . فإنّ الذي نفكر فيه إما أن يكون واقعياً أو أمراً موهوماً، فإدراك واقعية الشيء له أهمية أكثر من أهمية أن أعلم أنّ ذلك الواقعي هل هو في طهران أو في قم . هو أهم من الأين . كما أنّ السؤال عن الماهية له أهمية كبرى لدى الفلاسفة وخصوصاً الفلاسفة القدامى حتى إنّ العلم بحقائق الأشياء كان عندهم من خلال الإجابة عن السؤال عن ماهية الأشياء .

هناك أمور كثيرة نعرف أنها موجودة ولا نشك في وجودها، لكن هناك

ترديد في تحديد ماهيتها، وباعتبار في نحو وجودها. والفيلسوف يسعى جهده كي يعرف ما هي ماهية الأشياء. خذوا مثلاً العدد، فإنه لا شك في أنّ العدد عدد لكن ما هي ماهية العدد؟ هذه من المسائل التي يسعى جميع الفلاسفة بجهودهم كي يدركوها.

وبشكل عام فإنّ بحث المقولات ذكره أرسطو في المنطق، وكذلك فعل ابن سينا لكن فيما بعد أخرجت من المنطق وأدخلوها في الفلسفة، وكان هذا هو الأفضل. فإنّ بحث المقولات بحث الماهية، لأننا في المقولات نقسم الأشياء - نظير التقسيم الأرسطوي - بل هو الملحوظ أولاً - والمقولة عندما نطلقها نقصد هذا المعنى لا غير - إلى جوهر وعرض، ثمّ نقسم العرض إلى تسع مقولات أو أقل كما هو رأي شيخ الإشراق إذ ذهب إلى أن المقولات خمس. فالتقسيم هنا هو بلحاظ ماهيات الأشياء فنقول الشيء الفلاني إما من مجموعة الجوهر أو الكيف أو الكمية أو الإضافة أو الأين أو المتى ونحو ذلك. وهذا التقسيم وإدخال الأشياء في مجموعات متعلق بالماهيات. وفي النهاية تقسم الأشياء حسب نظرة أرسطو ومن حيث الماهية إلى عشرة أقسام وإلا فلو لم يكن هناك نظر للماهية لم يكن هناك معنى لهذا التقسيم لا في رأي أرسطو فحسب بل في كل النظريات. ومجرد أنهم لا يذكرون أسماءها فهم مدعون لها عملياً. كما هو الحال في الفلسفات الجديدة.

لحاظ الماهية في فلسفة هيغل:

ففي فلسفة هيغل وأتباعه، نرى الاعتقاد بأصل ومبدأ في عالم الطبيعة، هو مبدأ تبدل الكمية إلى كيفية. فالأشياء تبدأ بسلسلة تغييرات كمية، حتى تصل إلى مرحلة التغيير الأقصى فتتبدل هذه التغييرات الكمية إلى تغييرات كيفية. لماذا؟ ولماذا إذا زادت حرارة الماء ينقلب إلى بخار، ويتغير تغيراً كيفياً؟ ولماذا لا تعتبرونه تغييراً كمياً؟ يقولون لأنّ الماهية تغيرت فقبل نقطة الانقلاب كانت هناك ماهية الماء، ثمّ تبقى هذه الماهية على حالها حتى تصل

إلى تلك النقطة فتتغير الماهية وتصير بخاراً. إذن التزموا بالماهية، لكن من أين حكمتكم بتغير الماهية؟ من خلال تغير الآثار وأن القوانين الحاكمة على هذا غير التي كانت حاكمة على ذلك. فالبحث إذن بحث الماهية.

لحاظ الماهية في فلسفة التكامل:

فماذا يقول أصحاب النظرية الداروينية؟ يقولون بتبدل الأنواع وأن الحيوانات تتبدل من نوع إلى آخر. فما هو الفرق بين التبدل الذي قال به داروين مع سائر التبدلات؟ أو لم يكن الآخرون قائلين بالتغيير والتبدل في الحيوانات؟ بلى كانوا. فإن الحيوان يولد وينمو ويصير فتياً ثم يهرم. . . وهذا نوع تغيير لكن لماذا لا يسمى هذا بالتبدل التوعوي؟ لأنه تبدل في دائرة الفرد لا نوعي. فماذا كشف داروين؟ هو تحدث عن تبدل ماهية إلى ماهية أخرى فالأشياء تتغير بحيث تكون ذات ماهية وتصير ذات ماهية أخرى فالماهية إذن مطروحة في فرضية داروين. إن مسألة النوع هي مسألة الماهية. فالإنسان الأبيض منه والأسود، العالم والجاهل، الحسن والقيبح الخير والشرير. . . كلهم إنسان من نوع الإنسان لكن الإنسان نوع والغنم نوع آخر.

فمسألة الماهية مطروحة في جميع الفلسفات بشكل ضمني، وإن لم يبحث عنها بشكل مستقل، وتقسيم الأشياء إلى أنواع والأنواع تحت أجناس، والأجناس المختلفة تحت جنس عام هو جنس الأجناس لا زال صادقاً الآن^(١).

(١) س: هنا فرق. ففي الكتابات العلمية والفلسفات الجديدة يمكن أن يقولوا في الماهية إن للأشياء صفات تختلف فيما بينها، وفي الصناعات يُقال أيضاً ماهية هذه الآلة غير تلك الآلة، لكن ما هو مطروح في فلسفتنا عن الماهية الذاتيات على مد النظر وهذا مختلف. الأستاذ: لا فرق أبداً. ما تقولونه هو أننا أحياناً نضع أسماء للأشياء التي لا وحدة بينها واقعاً. وليس كلامنا في التسمية، فالمبنى له أسماء مختلفة، فهناك البيت والمركز التجاري والمسجد والحمام. . . أسماء مختلفة لكل فائدته وفائدة الحمام غير المسجد وبالعكس وهكذا. وهنا =

العرضي والذاتي:

وعلى كل حال فالسؤال عن الماهية سؤال عن ذات الشيء . ونحن قد نذكر عدة معانٍ ومفاهيم وأوصاف للشيء الواحد فهذا الشيء مثلاً إنسان وحيوان ناطق أو ضاحك أو مسلم أو آسيوي أو إيراني . . . أو هذا مثلث له ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع مجموع زواياه ١٨٠ درجة وغير ذلك من خواص المثلث . فهذه الأشياء التي نصف بها الشيء الواحد ونحملها عليه هي مختلفة، بعضها ما هو أمر مفارق مثل الإنسان عالم فالإنسان كان ولم يكن عالماً والآن هو عالم فالعلم ليس شيئاً ملازماً للإنسان وهناك ما هو غير مفارق ولازم لذات الشيء يستحيل أن ينفك عنه . وإذا أراد العقل أن يفرض انفكاكه عنه لم يكن ليفرضه وهذا العمل غير ممكن نعم هناك موارد كما لو قلنا مثلاً: المثلث مجموع زواياه ١٨٠ درجة بالضرورة أو الأربعة زوج بالضرورة فإذا

= إشكال هو أن الحَمَام ليس واحداً واقعياً بمجموعه، بل هو مجموعة أشياء ضَمَّت إلى بعضها . مثل الآلة وسائر الصناعات البشرية التي هي من هذا القبيل - وهذا أمر قلناه في مورد آخر وقد نقوله مرة أخرى .- لو قبلنا بنظرية ديمقراطيس في العالم فسيكون الاختلاف بين الأشياء عرضياً وصورياً جداً . وسيكون الواقعي هو ما تشكل من مجموع ذرات التي بني عليها العالم فتركب فيما بينها بتركيب كيميائي صناعي فتوجد الأشياء المختلفة فلا فرق بين الإنسان وبين البساط فكل منهما تركب من مجموعة ذرات إلا أن الاختلاف في التركيب الظاهري بينها . فإن أراد شخص أن يقول إنه لا اختلاف بين الأشياء في الماهية، فلا أقول له إنه لا توجد مثل هذه النظرية . فإننا إذا قلنا بوحدة الوجود بشكلها العرفاني الغليظ، وأنكرنا وجود أية كثرة، فلن يكون هناك اختلاف ماهوي بين الأشياء، وكذا لو أننا بنوع كثرة لكنها كانت كثرة وجودية . ويقابل هذا، القول بعدم الوحدة بين الوجودات، وأنه ليس هناك أي تشابه، ولو بسيط بين الوجودات، وإن كان من شبه ففي الاسم وتصير هذه التقسيمات في وادٍ والماهية في وادٍ آخر . وأنا أوافق على أن هذه النظرية التي عرضتها نصل إليها بعد القبول بعدة نظريات . لكن هؤلاء الذين يذكرون ذلك الكلام في كتبهم، دون أن يأتوا على ذكر الماهية، يذكرونه بناءً على قبول الماهية . فإن داروين وأتباعه قد أدركوا أن الأشياء تتغير أحوالها بحيث تختلف الآثار كلية بحيث لا يمكن القول إنها مجموع آثار تلك الأجزاء هو هنا .

فرضنا سلب الزوجية عن الأربعة بحسب التحليل العقلي وسلبنا الـ ١٨٠ درجة عن المثلث فهذا لا يعني أننا سلبنا نفس المثلث. وهناك معانٍ تنطبق على المثلث أو الأربعة بحيث إن لم تكن ينعدم في الذهن فالأربعة مثلاً عدد والعديدية ليس مجرد أمرٍ يثبت للأربعة بل الأربعة تعني عدداً، وأن فيه آحاداً، فالعديدية جزء ذات الأربعة إذا سلبنا العديدية عن الأربعة فكأننا سلبنا الأربعة نفسها عن نفسها.

نذكر أيضاً مثلاً في الأمور الاعتبارية فالصلاة مثلاً مركبة من عشرة أجزاء: نية، تكبيرة الإحرام، قيام، قعود، . . . ثم نقول: الصلاة إما فرادى وإما جماعة. إما تمام وإما قصر. إما مع خضوع وخشوع أو بدونهما، إما مع حضور قلب أو بدونه وغير ذلك مما هو من صفات الصلاة بحيث إذا سلبت من الصلاة تبقى الصلاة صلاة لكن بدون الصفة فالصلاة الفرادى صلاة لكنها ليست صلاة جماعة والصلاة بدون خشوع صلاة لكنها فاقدة لوصف الخشوع. لكن هناك أشياء هي مقومة لذات الصلاة بحيث إذا سلبت عن الصلاة لا تبقى الصلاة كما لو سلبنا عنها الركوع أو السجود، أو غيرهما من الأركان.

عندما نسأل عن الماهية فنحن عن ماذا نسأل؟ فقد وجدنا أنّ المعاني التي تنطبق على الأشياء هي على نحوين بعضها إذا سلب عن الشيء يبقى الشيء لكن بدون الصفة، وبعضها إذا سلب عن الشيء لا يبقى الشيء ونقول لهذا ذات وهذا هو الذاتي والعرضي في المنطق فالذاتيات أي الماهيات أو جزء الماهية - نوع، جنس، فصل - هي التي إذا سلبت عن الشيء لا يبقى الشيء. ولكن العرضيات هي التي إذا سلبت من الشيء يبقى الشيء^(١).

(١) س: قد يكون هناك شيء مجهول؟

الأستاذ: ليكن. نحن لم نقل يجب أن يكون معلوماً. وهم يقبلون أن الوصول إلى كنه الماهية أمر غير ميسور. وقد نقل عن الفارابي وعن الملا صدرا أنّ ما يذكر كماهية ليس هو =

وعلى كل حال ومع غض النظر عن أنه يمكننا التوصل إلى حقيقة ماهية

= الماهية الواقعية. والجنس والفصل اللذان يذكran عادة في التعاريف ليسا الواقعيين بل المنطقيان. فنذكر الفصل المنطقي بدل الفصل الواقعي. لكن للماهية فصل وجنس واقعيان وإن لم تتوصل إليهما. ولا مجال لإنكار أنّ الأشياء لها ماهيات مقابل الصفات. س: إلى أي حد تُلقي ما نقل عن الفارابي وأيده الآخرون من عدم إمكانية إدراك كنه الماهية؟.

الأستاذ: أخذ بشكل جدي كبير.

س: لأنّ هذا يقربنا من تفكير «كانت» بالمقدار الذي نعجز فيه عن الوصول إلى ذات الأشياء وماهياتها.

الأستاذ: لا. فهؤلاء لا يطرحون الماهية بهذا النحو حتى بلحاظ الأوصاف أيضاً. فهم - كانت ومن وافقه - عندما يقولون «ذات» يريدون الشيء في نفسه مقابل الشيء بالنسبة لنا. وما نجعله نحن أوصافاً داخل عندهم في دائرة «الشيء» في نفسه «والشيء» لنا له ظهور آخر. والأوصاف التي نذكرها نحن كلها مرتبطة بالشيء لنفسه، لكن الشيء لنفسه له نحوان ذاته لذاته وهو ما له الدخالة في قوام ذات الشيء والنحو الآخر ما هو ثابت للشيء القائم بذاته. فمثل «الإنسان حيوان» مرتبط بذات الإنسان لكن «الإنسان ضاحك» فهو يعني ثبوت الضحك للإنسان بعد أن تم.

س: هذه الأمثلة التي تضرب هي من الرياضيات.

الأستاذ: هذه فرضيات الذهن نفسه.

س: يعني الذهن يعرف الذات والماهية ويستطيع أن يقول ما هي الماهية؟.

الأستاذ: معناه أن هناك أموراً بسيطة يسهل فيها تشخيص جنسها وفصلها. والأمور الرياضية أسهل. لكن يصير التشخيص مشكلاً إذا اختلطت بأمور أخرى، لا أنّ الأمور الرياضية فرضيات الذهن صرفاً، إذ لو كانت كذلك ولم يكن هناك نحو تطابق بين الذهن والخارج، لم يصح صدق البرهان الرياضي على العالم الواقعي والحال أنه صادق ومنطبق على عالم الأعيان. س: عندنا إشكال آخر. وهو أننا نعتبر المفاهيم والاعتباريات دخيلة في تشكيل الأجزاء وهذا صحيح واقعاً. لكننا في تعريف الماهية نقول: الماهية: نوع الوجود. أي نريد تعيين أجزائها في الوجودات. وإذا توصلنا إلى الجزء البسيط في عالم الأعيان...

الأستاذ: لا، لا نقول أجزاء الوجود فإن الوجود يقابل الماهية.

س: حسناً. عندما نقول الماهية فهذا يعني نحواً من الوجود. وإلّا فإن الوجود نفسه يقابل الماهية.

الأستاذ: نحن نريد أن نقول إن كل وجود يعطينا نوعاً من الماهية ووجود كل ماهية هو وجود مختص بها.

ما أم لا يمكننا، يجب أن نعلم أن الأشياء من حيث صدق المعاني والمفاهيم - صدقاً واقعياً، لا ما نراه نحن كذلك - هي على نحوين. فإذا قلنا الإنسان ليس إنساناً فهذا تناقض وكذا لو قلنا الإنسان ليس حيواناً أو ليس ناطقاً، لكن لو قلنا الإنسان ليس كاتباً بالقوة فهو وإن لم يكن صحيحاً، لكن ليس فيه تناقض، لأن الإنسان ليس من ذاته أنه كاتب فلم يفرض في داخله الكتابة. وعليه فلا كلام في أن لكل شيء في العالم ماهية. حتى إنه يمكننا أن نقول باعتبار ما في باب حقيقة الوجود أن هناك ماهية، لكن الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو - الذي سيأتي بحثه - كان هذا بحثاً في الماهية لطيفاً خصوصاً مع الالتفات إلى تقسيمنا للأشياء وكلام البعض مثل تبديل الكمية إلى كيفية وغير ذلك مما هو مبني على فرض قبول الماهية.

نعم لهيغل كلام في منطق الديالكتيك يستلزم قبوله إنكار الماهية، فقد قال إن الأشياء مترابطة بل إن ماهيتها عين ارتباطها ببعضها - وقد استنتج ذلك حيث بدأ من الذهن على طريقته - فالإنسان يعني سلسلة روابط خاصة مع الأشياء الأخرى. وكذا الأرض والسماء^(١). كل شيء هو مجموعة نسب

= س: ما هو ملاك الماهية؟ ومن أين نعرفه؟.

الأستاذ: هناك شيء موجود في الخارج لكنني لا أعرف ماهيته حتى أوصافه لا أعرفها. فنقول هناك نوعان من المفاهيم صادقة على هذا الشيء. نوع إذا سلبت عنه لا يبقى هو ونوع... (سيذكر هذا في المتن) نعم لك أن تقول نحن لا نعرف هل الموجود في الخارج عنده مثل هذا الشيء أم لا. لا أعرف ما عنده وما ليس عنده. هذا بحث آخر بحثنا في أن كل شيء هو ذو ماهية سواء تمكنا من معرفتها أم لا. نسعى في معرفتها. وأولئك الذين يقولون لا يمكن تشخيص الماهية فإن المشكلة عندهم في الفصل، والملا صدرا يقول: حيث كانت حقيقة الشيء بالوجود والوجود مجهول الكنه فلا يمكن معرفتها فمقصودهم أنه لا يمكن تشخيص الفصل.

(١) س: هذا هو التأثير والتأثر المتقابلان.

الأستاذ: لا. بل رابطة.

وإضافات فإذا تغيرت إضافة فقد تغير بذاته وتغيرت ماهيته . ثم ذكروا في منطق الديالكتيك - وهؤلاء لم يدخلوا عالم الذهن بل توجهوا إلى عالم العين - أن كل شيء هو في الواقع في حالة ارتباط مع جميع الأشياء لا أن للأشياء ذاتاً زائداً إضافات وارتباطات - هذا أمر ذكره الآخرون - فليس للأشياء ذات غير الارتباطات . الميتافيزيقيا هي التي تحكم أن هنا إنساناً لو أخذناه إلى القمر يبقى إنساناً أو ليس كذلك وأنه ليس إنساناً بعد أن تغيرت ارتباطاته^(١) . وقد سعى هؤلاء لإثبات كلامهم بالأصول العلمية، وقد حاول «أنور خامه» ذلك فلم يفلح . وهذا منهم اشتباه وهو مثل حركة الأشياء فالقدماء قالوا: الأشياء تتحرك ومنطق الديالكتيك يقول: الأشياء عين الحركة . الآخرون يقولون الأشياء مترابطة فيما بينها وهم يقولون هي عين الإضافة والارتباط . وإذا قلنا الأشياء متحركة فمعنى ذلك أن الشيء هو في حال حركة وهو نفسه في الحالة السابقة واللاحقة أما إذا كان الشيء عين التغيير والحركة فليس هو السابق ولا اللاحق . وإذا قلنا أن الأشياء مترابطة فإذا تغير الارتباط يبقى الشيء أما إذا كانت عين الارتباط لا أن الذات شيء والارتباط مع الذات الأخرى شيء آخر^(٢) فمع تغير الروابط تتغير الذات .

(١) س: أين تنتهي سلسلة الارتباطات .

الأستاذ: لن تنتهي .

(٢) س: الديالكتيكيون يرون هذه معقولاً أم أمراً عينياً؟

الأستاذ: يرونها أمراً عينياً .

س: أيرى الارتباط أمراً عينياً؟

الأستاذ: أي أن الفرد ليس إلا مجموعة ارتباطات ولا شيء آخر .

س: يجب أن تكون هذه النسبة بين شيء وشيء آخر وإلا . . .

الأستاذ: حتى ولو كانت الإضافة بلا نهاية . هذا في فلسفتنا محال لكن هذا هو كلامهم .

يقولون أنتم تصورون أن زيداً هو شيء له ارتباط بأبيه وأمه والأرض التي يعيش فيها

والشمس . . . لكن لو حذفتم هذه الارتباطات لا يبقى شيء مثل الثلج الذي يذوب ماء حتى

لا يبقى منه شيء . فتمام وجود هذا الشيء يعني ارتباطات ولذا الشيء في حالة يكون شيئاً =

وبهذا يكونون منكرين للماهية. والفلاسفة يقولون الماهية شيء أي جوهر يقبل الروابط والنسب والإضافات أو الأعراض^(١).

= وفي حالة أخرى شيئاً آخر. لكن هذا الكلام منهم خطأ لأن الإضافات والروابط ليس لها عينة فقط هيغل يستطيع أن يقول ذلك.
س: قد يكون مقصود أنه لا وجود للجزيئي وإنما مجموعة كليات توجد الأشياء الجزئية. الكليات نفسها هي مجموعة روابط. وهذا كلام قاله هيغل لكنه انطلق من بداية لم يكن عنده خيار إلا أن يقول هذا. وهيغل نفسه يذكر مثلاً لذلك: فالورقة هي نعومة وبياض وطول وكذا وكذا. هذه المجموعة توجد شيئاً محدداً أي الورقة وإلا فليس هناك شيء اسمه ماهية الورقة.

الأستاذ: لا. هذا أمر يقبل به الآخرون أيضاً وقد ذكر بعض القدماء أن الورقة ليست ذاتاً لها مجموعة صفات وأعراض. هذه هي مسألة الجوهر والعرض وليس الجوهر شيئاً له هذه الأعراض بل مجموعة هذه الأعراض هي الجوهر، وكلام هيغل كلام آخر. وهذا ذكره هيغل لكنه إنكار للجوهر وليس إنكاراً لسائر الأعراض فهو يقبل بوجود كيفية وكمية وإضافة... اجتماعت وشكلت جوهرًا. وأن جميع الماهيات هي في نهاية التحليل مجموعة نسب وروابط. وفي رأي الآخرين البياض كيفية... ونحو ذلك. لكن البياض عند هيغل رابطة والكمية رابطة، كل شيء هو رابطة. فلو قبلنا بهذا المبنى الخاطيء لهيغل يجب الإقرار بالعينية للمعقولات الأولى والثانية الفلسفية والمنطقية. لكن إن لم نقبل به وقلنا إن فلسفة هيغل كانت واقفة على رأسها ونريد أن «نجلسها» ونوقفها على قدميها وأن نرى مع ذلك ذلك أمراً عينياً فهذا غلط. فالفلسفة إذن التي تدعي أن ماهيات الأشياء ليست لإضافات هي تنكر الماهية بالمعنى الذي يقوله الفلاسفة من أن ماهية الشيء غير أوصافه وارتباطاته.

(١) س: هل هؤلاء الماديون قائلون بالإضافة الإشراقية - حسب تعبيرنا - (بضحك الحضور). فنحن نقول الوجود بالنسبة لله إضافة إشراقية وأنه صرف إضافة موجوديتنا. وهم يقولون أيضاً صرف إضافة غاية الأمر أنهم يبحثون في مجال آخر.

الأستاذ: نحن نقول: تمام الإضافة مرتبط بذات هي ليست إضافة بل أمر قائم بنفسه وهم يقولون كان جميع العالم بينه إضافة إشراقية بالنسبة لبعضه البعض وهذا غلط. طبعاً هم يريدون أن يقولوا إضافة مقولية لا إشراقية لكن مع ذلك لا تجري الإضافة الإشراقية في كل مورد.

س: كيف تقولون إن كلام هيغل - على مبناه صحيح؟

الأستاذ: على رأي هيغل كما أن في الذهن أصالة للرابطة غير الكيفيات فكذلك في الخارج.

س: حتى لو بحثنا في الذهن فالرابطة نسبة بين شيئين وهي في نفسها ليست شيئاً.

الأستاذ: الذهن يجزئ الرابطة. فالشيء لا تنفصل عنه رابطة في الخارج لكن الذهن يحلّل

الربط ويفصل الرابطة عن المرتبط .

س: حتى في الذهن فما لم يتصور الموضوع لا يمكن تصورها.

الأستاذ: لكن الرابطة موجودة في الذهن فلها نوع استقلال فيه .

س: يعني عينية .

الأستاذ: هو يقول فإذاً لها عينية في الخارج . غاية الأمر أنه على حساباته يُرجع كل شيء إلى شيء ، كل ماهية إلى ماهية ، وحينئذٍ فكل شيء هو رابطة . وهنا سلسلة ماهيات لكنها ماهيات ترجع إلى بعضها البعض ، بشكل من الأشكال ، كيف إلى الكم والكم إلى الإضافة والإضافة . . . والجوهر إلى العرض والعرض إلى الجوهر .

س: لكن الماركسيين لا يقولون ذلك . بل يقولون بالتأثر والتأثير المتقابلين .

الأستاذ: لقلّة تعمقهم .

س: لعله لكثرة تعمقهم .

الأستاذ: هم فرقتان . فرقة تقول بالتأثير والتأثر المتقابلين بالمفهوم الدارويني في تأثير الأشياء ببعضها . وآخرون لإثبات أصل النظرية يقولون ذلك ثم بعد ذلك يرونه كلاماً تافهاً يرجعون إلى التأثير والتأثر المتقابلين .

س: ذكرت في بحث الحركة أنّ الفرق الأساس بين نظرية هيغل ونظرية الملا صدرا أنّ كلام هيغل يرجع إلى أصالة الماهية بينما كلام الملا صدرا يرجع إلى أصالة الوجود وعلى هذا فإنه يقبل الماهية أحياناً ويرفضها أحياناً .

الأستاذ: المقصود أن كلامه يقبل التوجيه على أساس أصالة الماهية لا أنه من القائمين بها إذ لم تطرح لهم مسألة أصالة الوجود والماهية .

س: يسمون الماهية في بحث المقولات إلى عشرة مقولات ويذكرون أقسام العرض أو الجوهر ثم يقولون بأنّ المقولات ترجع إلى ١٤ مقولة .

الأستاذ: المقولات هي عبارة عن أجناس لا يمكن اندراج أي جنس تحت آخر فما دام الجنس يندرج تحت آخر فهو ليس مقولة . وإن لم يكن اندراجه يكون جنس الأجناس ومقولة والخسة هي أقسام الجوهر فهو جنس الأجناس لها . لكن ثبت في محله أنّ مفهوم العرض ليس ذاتياً للأعراض أي أنّ العرضية معقول ثانٍ لكن الجوهرية معقول أولي . والبعض لم ينتفت إلى الدقة في المطلب فقال: هما مقولتان مقولة الجوهر ومقولة العرض . والذي دقق في المطلب قال الجوهر يمكنه أن يكون جنس الأجناس ، معقولاً أولاً لكن هذا غير ممكن في مفهوم العرض .

س: فلا إشكال في أن تكون هناك رابطة بهذا المقدار بين الأشياء؟ .

الأستاذ: بل الرابطة غير متناهية وهذا هو كلامهم وإذا كانت هناك رابطة لشيء ليس رابطة فهذا فيه إشكال .

س: ما هي الجوهرية؟ ذكرتم أن العرض والعرضية معقول ثانٍ والجوهر معقول أول
فالجوهرية هل هي معقول ثانٍ؟

الأستاذ: الجوهرية مثل العرضية، مثل الآدمية اعتبارات للذهن. مثلاً «العالم» والذي ثبت
للإنسان العلم فنتزع العالمية والعالمية هي ليست غير الإنسانية ووجود العلم وليست وجوداً
آخر.

ثم العرض عرضي لمصاديقه لا ذاتي له أما الجوهر فهو ذاتي لمصاديقه لا عرضي. فنسبة
الجوهر إلى الجواهر الموجودة في الخارج نسبة الإنسان إلى أفراده الخارجية لكن نسبة
العرض إلى الأعراض الخارجية نسبة الضاحك إلى أفراد الإنسان.

في تعريف الماهية وبعض أحكامها (٣)

وليست إلا هي من حيث هي مرتبةً نقائض منتفية
والكون في تلك انتفا مقيد نقيضه دون انتفا مقيد
وقد من سلباً على الحيثية حتى يعم عارض الماهية

المقصود من «الماهية من حيث هي»:

وهذه المسألة هي من المسائل التي تبحث في مباحث الماهية - وقد جاءت في كلمات الشيخ (ابن سينا) أيضاً وليس بيالي إن ذكر أحد هذا قبل الشيخ أم لا - . فقد قال الشيخ: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» أو بتعبير آخر: «الماهية ليست من حيث هي إلا هي» .

فما هو المقصود؟ هذا في الواقع بيان أيضاً لاعتبارات الماهية أي نحن في صدد تبين شيء هو في الحقيقة له علاقة بالتحليل الذهني لا بالواقع الخارجي . فالماهية يسلب عنها كل شيء ما عداها . فالذات قد يصدق عليها آلاف الأحكام ، مثل الإنسان فهناك ما هو مقوم ذاته من الفصول والأجناس وهناك ما هو من لوازم ذاته مثل الإمكان وهناك الوجود الذي يعرض عليه ، والوحدة أو الكثرة والعدم وأحكام الوجود . هذه كلها أحكام للماهية لكن لا للماهية من حيث هي فهي من حيث هي لا يحمل عليها أي شيء غيرها . فهنا تطرح إذن مسألة الحيثية . وهي كثيراً ما تذكر في الاصطلاحات الفلسفية والأصولية (أصول الفقه) فيجب تنقيحها .

معنى الحيثية:

عندما نقول «حيثية» فهذا معناه أن الشيء قد تكون له عدة جوانب يدركها الذهن بالتحليل، وقد تكون هذه الجوانب عينية واقعية. وعندما نقول الشيء هو كذا من حيثية ما فالمقصود أنه كذلك من جانب خاص مع غرض النظر عن سائر الجوانب. فالإنسان مثلاً موجود يقبل النمو فهل الإنسان له هذا الحكم من حيث هو إنسان أي من حيث هو حيوان ناطق؟ هل له هذا الحكم من حيث هو ذو عقل وشعور؟ تقولون لا. هل له هذا الحكم من حيث هو حيوان؟ لا من حيث هو مركب من العناصر؟ لا. إذن من أي جهة ثبت له هذا الحكم؟ من جهة أنه جسم حي - أعم من النبات والحيوان - فالجسم الحي يقبل النمو لا من حيث هو جسم أو مركب من العناصر أو حيوان حساس أو من حيث أن له التعقل بل من حيث هو حي. وعندما ندخل في اعتبارات الذهن نجد أن أحدها اعتبار الذات من حيث هي ذات ولا يلاحظ أي شيء معها وإذا لاحظنا الذات والماهية من حيث هي فقط فليس لها استحقاق أن يحمل عليها - بهذا الاعتبار - أي شيء غير ذاتياتها من جنس وفصل وعين الذات. فالإنسان من حيث هو إنسان ليس إلا إنساناً، حيواناً، ناطقاً. ولا يحمل عليه في هذه المرتبة أي معنى آخر حتى الوجود لا يحمل عليه ولا الوحدة ونحو ذلك. إذن ما هو مقصود الحكماء من قولهم: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي ليست بموجودة وليست بمعدومة» وهل يلزم ارتفاع النقيضين؟ وهل يلزم من قولهم هي من حيث هي لا واحد ولا كثير - وهذان وإن لم يكن بينهما تناقض لكنهما شبه نقيضين - ^(١).

(١) الظاهر أن المقصود من شبه النقيضين أنهما ضدان لا ثالث لهما وما هما كذلك لا يجتمعان ولا يرتفعان (المترجم).

هل مرتبة الماهية رفع النقيضين:

هذا فضلاً عن سائر الصفات: لا ضاحك ولا غير ضاحك... والمسألة هي أننا عندما نقول: «الإنسان من حيث هو إنسان لا موجود ولا معدوم، لا واحد ولا كثير» فهو تعبير يرد عليه الإشكال لكنه تعبير ناقص وضعيف إذ لا يصح تأخير النفي عن الحيثية والقول: «الإنسان من حيث هو إنسان ليس موجوداً ولا معدوماً» والتعبير الصحيح أن نقول: «الإنسان ليس من حيث هو إنسان بموجود ولا بمعدوم ولا بواحد ولا بكثير» فليس ها هنا ارتفاع النقيضين حينئذ. فما هو الفرق بين التعبيرين؟ الفرق في أننا عندما نقول: «الإنسان من حيث هو إنسان ليس بموجود ولا بمعدوم» جعلنا الحيثية جزءاً من الموضوع فنفيها الموجودة عنه بشكل مطلق وكذا المعدومية وهذا غير صحيح وهو من ارتفاع النقيضين. لكن إن عملنا بقول المصنف: «وقد من سلباً على الحيثية» وقلنا: «الإنسان ليس من حيث هو إنسان بموجود» بل لو أخرجنا «من حيث هو» على «بموجود» وقلنا: «الإنسان ليس بموجود من حيث هو لكان المقصود أوضح. إذ المعنى حينئذ ليس هو أن الإنسان ليس موجوداً وليس معدوماً. بل معناه الإنسان ليس موجوداً من حيث هو وليس معدوماً من حيث هو. والإنسان إما موجود وإما معدوم ونحن عندما قلنا «الإنسان ليس بموجود من حيث هو» هل نفينا عنه الموجودة أم نفينا الموجودة من حيث هو إذ صارت «من حيث هو» قيد في المحمول أي الموجودة المقيدة والمعدومية الخاصة. ومعنى «موجود من حيث هو» موجودة في مرتبة الذات ومعنى «معدوم من حيث هو» المعدومية في مرتبة الذات. لا نفي مطلق الموجودة ومطلق المعدومية.

نحن تارة نقول «زيد ليس بعالم في الدار» وأخرى نقول: «زيد في الدار ليس بعالم» فإن جعلنا في الدار قيداً لزيد فمعناه أن زيداً الذي هو في الدار ليس بعالم مطلقاً فقد نفينا عنه العلم مطلقاً. ولو مثلنا بالضارب أو القائم لكان

أفضل: «زيد في الدار ليس بضارب» فقد نفينا عن زيد الذي هو في الدار الضارب مطلقاً. ولكن «زيد ليس بضارب في الدار» له معنى آخر. إن جعل «في الدار» قيداً في الموضوع يصير «في الدار» مجرد معرف للموضوع ثم هذا الذي هو في الدار ليس بضارب لا في الدار ولا خارجه ولا في عمره أبداً. أما «زيد ليس ضارباً في الدار» فهو لا ينافيه لو قيل لك: لقد رأيت أمس زيداً يضرب شخصاً لأنك ستجيبه: «أنا لم أقل زيد ليس ضارباً في غير الدار بل قلت هو ليس ضارباً في الدار» فلم يُنفَ مطلق الضرب بل نفينا الضرب المقيد ففرق بين النفي مع كون النفي مقيداً وبين النفي وكون النفي مطلقاً والنفي مقيداً^(١).

وعليه فإذا قلنا: الإنسان من حيث هو إنسان موجود معناه أن حيثية الإنسانية عين حيثية الوجودية^(٢) وليسا بشيئين في الذهن ويستحيل معه حمل

(١) س: على كل حال سواء كان القيد للموضوع أو المحمول فالعدم يثبت أو يُنفي كذلك؟
الأستاذ: العدم كذلك. لا يختلف الوجود والعدم في هذا. العمدة هو أن نفي العدم المقيد أو العدم المطلق.

س: إن كان كذلك فالتناقض في المطلق والمقيد.

الأستاذ: نعم.

س: على أساس هذه الرؤية الماهية مقدمة على الوجود.

الأستاذ: لا. لا تتقدم.

س: مثلاً في «الإنسان إنسان» يبدو أنه مجرد تكرار للموضوع لإثبات لأي من هذه المجموعة.

الأستاذ: تارة تبحثون عن فائدة الحمل وأخرى عن صدقه. فهنا مسألتان. غير مفيد فليكن. لكن لو قلتم غير صادق فمعناه أن الصادق نقيضه أي يصدق «الإنسان ليس إنساناً» فالصدق غير المفيد.

(٢) س: أريد أن أطرح السؤال من جهة أخرى. أليست هذه القضية بديهية؟ وبمعنى آخر ليست تحليلية؟

الأستاذ: بديهية وتحليلية في آن. ولا يهمنا ذلك الآن. نحن نريد أن نصل إلى مطلب وحسب تعبيركم قضية تحليلية. وحيث تعتبر القضية تحليلية ليس ما يقبل التحليل أي شيء =

المعدومية عليه . كما أننا إذا قلنا الإنسان من حيث هو إنسان معدوم فمعنى ذلك أن حيثية الإنسانية عين حيثية المعدومية فلا يمكن حمل الموجودية عليه . لكن إذا قلنا إن حيثية الإنسان غير حيثية الموجودية وغير حيثية المعدومية فهذا يعني أن الإنسان الذي له حيثية الإنسانية قد تكون له حيثية أخرى هي حيثية الموجودية أو المعدومية . ولا يصح اعتبار الحيثيتين (الإنسانية والموجودية أو الإنسانية والمعدومية) حيثية واحدة . بل الصحيح أن الإنسان من حيث هو إنسان ليس موجوداً وليس معدوماً أي يكون الإنسان موجوداً أو معدوماً لكن لا من حيث هو إنسان حتى تستحيل له المعدومية أو الموجودية .

فالمدعى إذن هو أن الشيء موجود وكل شيء في العالم إما أن ننسب له الموجودية أو المعدومية أو أي شيء آخر غيرهما مثل «الجسم أبيض» فهل الجسم من حيث هو جسم أبيض وهذا يعني أن حيثية الجسم عين حيثية البياض أم أنه غير أبيض من حيث هو جسم والمعنى أن حيثية الجسم حيثية عدم البياض . كلا . لا هذا ولا ذاك بل الجسم من حيث هو جسم لا أبيض ولا أسود لكنه في نفس الوقت إما أبيض وإما أسود . إما أبيض أو غير أبيض . هذه هي مسألة الحيثية .

وهكذا في الماهية ، فكل ماهية إما موجودة وإما معدومة في الواقع وهي في الواقع إما واحد وإما كثير . لكن نحن نريد أن نرى هل الماهية من حيث

= غير الذات وأجزاء الذات . ويمكنكم أن تقولوا إنه في مقام تحليل الماهية لا شيء يصدق عليها ما عدا الذات وأجزاء الذات . فنحن عندما نقول ألف موجودة فهذا له معنيان . أحدهما أن ألف ذات يعرض لها الوجود . الثاني أن ألف عين الموجودية . ومعنى أنه يعرض لها الوجود أنها ممكنة الوجود وممكنة العدم لكنها فعلاً موجودة مثل الإنسان فهو شيء والموجودية شيء آخر والمعدومية أيضاً شيء آخر وحيثيذ فهو إما موجود وإما معدوم . وأحياناً نقول : الإنسان عين الموجودية وهذا يعني أنه لا مجال للمعدومية كما أننا لو قلنا : إنه عين المعدومية لا يمكن صدق الموجود عليه .

هي هي موجودة أو معدومة أم لا؟ بل الماهية موجودة لكن لا من حيث هي هي بل هي من حيث هي لا موجودة ولا معدومة مع كونها واقعاً إما موجودة وإما معدومة. وهذا المعنى واضح جداً ولا ريب فيه كما أنه صحيح. لكنهم مع ذلك قالوا يجب تقديم السلب على الحيثية. لأنك عندما تقول «الماهية من حيث هي هي غير موجودة» تريد أن تقول إن حيثية الماهية غير حيثية الوجود. فأنتم تنظرون إلى ذات الماهية، والوجود منفي في هذه الحيثية وهو معنى صحيح لكن حيثية الذات هذه التي لا ترون الوجود فيها هي في الواقع نوع وجود. لأن الماهية هي موجودة في هذه الحال أيضاً لكنها موجودة لا ترون وجودها وهذه هي مسألة التجريد فإن الذهن قادر على ملاحظة الماهية وتجريدها عن أي شيء آخر غيرها والحال أن الماهية لم تتجرد في الواقع ونفس الأمر لا في الذهن ولا في الخارج عن الوجود فإن الماهية إما أنها موجودة في الذهن أو في الخارج. فهي في الذهن بالوجود الذهني وفي الخارج بالوجود الخارجي. فأين هي تلك الماهية التي هي من حيث هي غير موجودة؟ نعم لو قلنا كلاماً غير صحيح وهو أن للماهية تقرر وراء الذهن والخارج لصح أن لو لم يكن هناك ذهن ولا خارج لكان لها تقرر في ذاتها. لكنه كلام موهوم إذ لا ماهية وراء الخارج والذهن. وعندما يفكك الذهن الماهية عن الوجود فهو تفكيك بنحو التجريد الاعتباري من حيث إن للذهن قدرة على أن يرى الماهية دون أن يلحظ الوجود لا أنها غير موجودة. وفي تلك الحال التي يرى فيها الماهية لا موجودة ولا معدومة أي أن الوجود ليس في مرتبة ذاتها وكذا العدم ولكن مع ذلك فإن مرتبة ذاتها مرتبة من مراتب الوجود ولذا لا يصح أن يقال الماهية من حيث هي ماهية ليست موجودة مطلقاً بل يجب أن يقال الماهية ليست موجودة في مرتبة ذاتها، ليست موجودة من حيث هي. فالماهية دائمة موجودة إما في الخارج وإما في الذهن لكن هذا الوجود سواء الذهني أم الخارجي ليس عين ذات الماهية. ولذا قالوا:

«وقد من سلباً على الحيثية حتى يعم عارض الماهية»

نوعان من العروض على الماهية:

وحتى يتضح معنى «حتى يعم عارض الماهية» نقول:

للماهية نوعان من العوارض، نوعان من المحمول. بعض المحمولات تحمل على الموضوع مع قطع النظر عن الوجود فلا يكون الوجود جزء الموضوع ولا شرطاً فيه. وهناك محمولات هي في الواقع ليست من عوارض الماهية بل الوجود أي تحمل على الماهية بشرط وجود الماهية. مثلاً إذا قلنا الإنسان موجود فالموضوع هو الماهية والمحمول هو الوجود فهو عارض الماهية وهي المعروف لكن إذا قلنا الإنسان كاتب - وهذا هو عين كلام راسل ومن وافقه إذ يقولون إن هذه القضية تنحل إلى قضيتين - فالكاتب يعرض على الوجود كأننا قلنا الإنسان موجود والإنسان الموجود كاتب فالكتابة لا تعرض ماهية الإنسان بل وجود الإنسان فيجب أن يكون الإنسان موجوداً أولاً حتى تثبت له الكتابة ثانياً. وليس كذلك في «الإنسان موجود» إذ لا يجب أن يوجد أولاً حتى يثبت له الوجود ثانياً.

وفي مسألة تقديم السلب على الحيثية في مورد عوارض الوجود فلو خيلنا وهذه العوارض لم يكن هناك أي ضرورة لتقديم السلب على الحيثية ويصح أن يقال: «الإنسان من حيث هو ليس بكاتب» لأن الإنسان من حيث هو إنسان ليس كاتباً بل هو كاتب من حيث هو موجود. فلا ضرورة هنا لتقديم السلب على الحيثية. وإنما قدّمناه عليها من أجل نوع آخر من القضايا التي يكون العارض فيها من عوارض الماهية مثل: «الإنسان ممكن»، «الإنسان موجود»، «الإنسان واحد». . فالذهن يحمل هذا المحمول على الماهية بدون اعتبار الوجود قيداً في الماهية ولو اعتبره قيداً لكان خطأ. بل يلاحظ الماهية لا بشرط عن الوجود ويحمل عليها الإمكان والوجود والوحدة. . . فلو لم تقدم السلب على الحيثية في أمثال هذه القضايا لوقعنا في إشكال فإذا قلت في قضية: «الإنسان موجود» الإنسان من حيث هو إنسان

ليس بوجود كان معنى ذلك أنه من حيث هو إنسان غير موجود مطلقاً فأين هو إذن الإنسان من حيث هو إنسان. فهو إما في الخارج وإما في الذهن وعلى كلتا الحالتين هو موجود وخصوصاً إذا قلنا بالإضافة إلى «ليس بموجود» «ليس بمعدوم» فهذا لازمه ارتفاع النقيضين. لا يصح أن يقال الإنسان من حيث هو إنسان لا موجود ولا معدوم بل الإنسان من حيث هو إنسان إما موجود وإما معدوم لا يمكن أن يكون لا هذا ولا ذلك. لكن إن قلنا: الإنسان ليس بموجود من حيث هو إنسان. فقد سلبنا الموجودية عن الإنسان لكن موجوديته من حيث هو إنسان أي لا موجودية في مرتبة الذات فقد نفينا الموجودية بشكل مقيد. فلا موجودية له في مرتبة الذات لا أنه غير موجود ونفي الموجودية والمعدومية في مرتبة الذات^(١) لا يعني ارتفاع

(١) س: إذا سلبنا الوجود من مرتبة الذات كما تذكرون فكيف يخطر الإنسان على الذهن؟.

الأستاذ: هذا تحدثنا عنه في الجلسات السابقة. إن تصوراتكم عن الأشياء على نحوين. بعضها من المعاني والمفاهيم إذا سلبت عن الشيء لا يلزمه سلب الشيء نفسه وإن أدى أحياناً إلى سلب لازمه، وبعضها إذا سلبت يؤدي إلى سلب الشيء نفسه.

س: هذه المفاهيم تأتي إلى الذهن مع فرض وجود الشيء الخارجي.

الأستاذ: أعلم لكن هل أن الذهن عند تصوره الذات تصور الوجود كجزء منها.

س: حملها عليها.

الأستاذ: الحمل شيء آخر يختلف عن كونه متصوراً كجزء من الذات وفرق بين أن تكون الذات موجودة وبين أن يكون الوجود جزءاً من الذات.

س: هذا كله يرجع إلى التفاوت الأساسي القائم بين الماهية والوجود. فإن إمكانية أن تكون الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ناشئة من كون الماهية أمراً يقابل الوجود والعدم.

الأستاذ: نعم، وهو كذلك. لكن ما هو الذي يقابلهما؟ فمع أنها إما موجودة ومعدومة كيف كانت تقابلهما وما معنى ذلك.

س: معناه التجريد.

الأستاذ: أحسنت. ماذا يعني التجريد؟ يعني أن الماهية في الواقع إما موجودة وإما معدومة لكن مع ذلك ليس الوجود ولا عدم عين ذات الماهية إذ لو كان الوجود عين ذاتها لاستحال عليها عدم ولو كان عدم عين ذاتها لاستحال عليها الوجود. والإنسان مثلاً هو في الواقع =

النقيضين . لأن الوجود في مرتبة الذات والعدم في مرتبة الذات ليسا متناقضين . فلو لاحظتم مثال «زيد ضارب في الدار» وقد جعلنا «في الدار» قيداً لـ «ضارب» فهل يكون هذا نقيضاً لقولنا «زيد لا ضارب في الدار مع كون في الدار قيداً لـ «لا ضارب»؟ طبعاً لا . إذ إن «ضارب في الدار» مقيد و «لا ضارب في الدار» مقيد آخر . وهذان ليسا نقيضين بل هما شبه الضدين ونقول لهما العدم والملكة . فما هو إذن نقيض «ضارب في الدار»؟ هو «ليس بضارب في الدار» والنفي مطلق والمنفي مقيد دون أن يكون القيد راجعاً إلى النفي كما في الحالة الأولى إذ كان القيد راجعاً لـ «لا ضارب» لا إلى ضارب . ونقيض كل شيء رفعه . فزيد قائم نقيضه ليس زيد قائماً وإذا قلت زيد قائم في الدار فنقيضه - مع كون في الدار قيداً لـ «زيد قائم» - ليس زيد قائماً في الدار . فيجب أن يكون القيد قيداً للمنفي . ونقيض : زيد قائم في الدار يوم الجمعة هو عدم هذا المجموع ونفيه بحيث لا يتقيد النفي وليس نقيضه نفي زيد قائم ويكون «في الدار» قيداً لـ «ليس» و «يوم الجمعة» قيداً لـ «ليس» . فإن لم نلتفت إلى هذا الأمر فسنقع في اشتباهات كثيرة في المنطق .

حال الشروط المنطقية للتناقض:

وعندما يقولون يشترط في التناقض وحدات ثمانية إنما يقولونه لتفهم المبتدئ والأفلا يشترط شيء للتناقض . ومعنى التفهم أنهم يقولون إن

= إما واحد أو كثير لكن الوحدة ليست جزء مفهوم الإنسان ولا الكثرة، فكون الشيء متصفاً بشيء غير كونه عينه أو جزء ذاته . وهذا هو معنى قولنا الماهية من حيث هي ليست إلا هي أي بلحاظ ذاتها لا شيء إلا ذاتها وأجزائها .

س : أليس لهذا يُسأل أولاً عن الماهية ثم عن الوجود أو العدم .

الأستاذ : هو كذلك . ولذا كان السؤال عن الماهية غير السؤال عن الوجود فلو كان عينه لا تحدد السؤال . وهذا المطلوب ليس صعباً لكن ألفاظه صعبة .

نقيض كل شيء رفعه وحتى لا يشتبه عليه الأمر فيأخذ ما هو بالفعل ويجعله نقيضاً لما هو بالقوة. فيقولون: إنه إن كان الموضوع الثابت له الشيء له شرط وإذا نفي عنه له شرط آخر فهذا ليس تناقضاً. وذلك لأنه إذا اختلف الشرط تغير الموضوع. والحال أنه لا يشترط في التناقض وحدة أيضاً. وتلك الشروط إنما تذكر حتى يعلم المبتدئ أن نقيض كل شيء رفعه. وعندما نقول: «زيد مجتهد بالقوة» و «زيد ليس مجتهداً بالفعل» فهذا ليس تناقضاً لكن لا من باب عدم توفر شرط التناقض بل لأن التناقض أصلاً لم يتحقق. وعندما نقول «زيد مجتهد بالقوة» ونقيض كل شيء رفعه فنقيض ذلك رفع «زيد مجتهد بالقوة» أي «ليس زيد مجتهداً بالقوة» لكن حيث أن العرف يجعلون القيود عادة لنفس النفي وحتى لا يشتبه الأمر على الشخص تلاحظ هذه الوحدات. وإن لم تلاحظ فستقعون في الاشتباه وإلا ففي منطق الفيلسوف لا يصح تقييد النفي والقيود دائماً يرجع (في حال التناقض) إلى المنفي. وفي القضية السالبة المنطقية لا يرجع أي قيد إلى السلب وإلا خرجت عن كونها سالبة وتصير شبيهة بالمعدولة. فقد يحصل أحياناً اشتباه فيقال: زيد قائم في الدار ثم يقال زيد ليس قائماً وهذه الليس مقيدة بكونها في الدار أي عدم القيام هو في الدار فهذه سالبة لكنها قضية أخرى هي في حكم النقيض وليست النقيض الواقعي.

وإذا قلتم: «الإنسان ليس موجوداً من حيث هو» فنقيضه سلب السلب «ليس الإنسان ليس موجوداً من حيث هو» لكن هل نقيض «الإنسان ليس موجوداً من حيث هو» أن «الإنسان ليس عدماً من حيث هو». كلا لأن الوجود في القضية الأولى مقيد والعدم في الثانية مقيد. والوجود المقيد والعدم المقيد ليسا نقيضين. بل نقيض الوجود المقيد عدم الوجود المقيد لا العدم المقيد.

هنا يقول المصنف: «مرتبة نقائض متفية» أي النقائض متفية في مراتب

الماهية . وهذا التعبير لا يخلو من مجاز لأنه كأن النقيضين يرتفعان في الرتبة ثم نقول إن هذا ليس منه . وهذا مجرد تعبير لأن نقيض المقيد انتفاء المقيد لا الانتفاء المقيد ونقيض «الوجود في المرتبة» عدم «الوجود في المرتبة» . فمعنى الشعر «وليست إلا هي من حيث هي» و «مرتبة نقائض منتفية» أن النقيضين يرتفعان في مرتبة ذات الماهية ثم يصلح هذا التعبير بقوله : إن هذا ليس من ارتفاع النقيضين بل يشبهه . ثم يقول :

والكون في تلك انتفا المقيد نقيضه دون انتفا مقيد
أي نقيض الوجود في المرتبة انتفاء هذا المقيد لا الانتفاء المقيد . ثم يقول :

«وقد من سلباً على الحيثية حتى يعم عارض الماهية»

دور الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي في حل المشكلة:

وإذا طرحنا المطلب من خلال الحمل الذاتي والشائع - اللذين طرحهما الملاصدرا ولم يكن مطروحاً أيام الشيخ ابن سينا - فسيوضح المطلب بيسر . وقد قلنا إن هناك كثيراً من الأشياء تصدق على الشيء بالحمل الذاتي الأولي ولا تصدق بالحمل الشائع الصناعي وكذا العكس . فمثلاً تعرفون الشيء بالحمل الذاتي الأولي وتقولون في تعريف الإنسان : حيوان ناطق . فلماذا لا تقولون هو موجود وجد منذ مليون سنة؟ لأن السؤال هو عن الماهية فإذا سئلت ما هو الإنسان؟ وقلت ضاحك سيقال لك : نعلم أنه ضاحك لكن نحن نسأل ما هو الإنسان؟ عندما نعرف الشيء ونذكر له محمولاً فنحن نزيد أن نقول إن هذا المحمول يصدق عليه بالحمل الذاتي الأولي . وإذا سئلت عن تعريف المثلث فهو مع أنه موجود فلن يكون تعريفه أنه موجود . فما هو المثلث إذن؟ عليك في مقام الجواب أن تأتي بما يحمل عليه حملاً أولياً ذاتياً . أي كل ما هو صادق على الشيء في مرتبة ذاته فلو قلنا هو موجود . لقل لنا : نعلم أنه موجود لكن ما هو؟ أي ما هو تعريفه وذاتيته . فهناك إذن

كثير من الأشياء تصدق بالحمل الشائع لا بالحمل الأولي مثل «موجود». كما أن هناك أشياء تصدق بالحمل الأولي الذاتي لا بالشائع مثل «الجزئي جزئي» أي بالحمل الأولي لكنه بالحمل الشائع الجزئي ليس جزئياً بل أحد الكليات . فعندما نقول: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» المراد أن الماهية بالحمل الذاتي الأولي ليست إلا هي وأجزاء ذاتها ولا شيء آخر يصدق عليها بهذا الحمل لكن بالحمل الشائع يصدق عليها ألف شيء^(١).

(١) س: الجزئي جزئي بالحمل الشائع؟

الأستاذ: لا، الجزئي بالحمل الأولي جزئي وبالحمل الشائع كلي.

س: الإشكال الوارد على البرهان الوجودي لديكارت هو عدم فرقه بين الحمل الأولي والحمل الشائع؟ فقد خلط..

الأستاذ: نعم، خلط مفهوم الوجود بالحمل الأولي مع مفهوم الوجود بالحمل الشائع. فقد ذكر مفهوم الكمال غير المتناهي وأنه يتصوره ثم قال إما هو موجود أو غير موجود، فإن كان موجوداً فبه وإن لم يكن موجوداً فلا وجود إذن للكمال غير المتناهي فيلزم التناقض لأن الذي تصورته موجود. والجواب أن الذي تصورته هو مفهوم وتعريف الكمال غير المتناهي وهو كمال غير متناهٍ بالحمل الأولي لا أنه مصداق له فإن لم يكن موجوداً في الخارج يبقى لما تصورته أي تعريفه وجود فلا تناقض.

س: هو مدع واقعاً لجعل جسر بين الوجود والماهية؟

الأستاذ: نعم، وهذا لا يتم. عندما نفكك بين الحمل الأولي والحمل الشائع فهذا ما سيحصل. فهو يقول إن هذا الكمال غير المتناهي الذي تصورته إما أنه الكمال غير المتناهي أم لا فإن لم يكن هو لزم التناقض وإن كان هو وجب أن يكون موجوداً.

س: هو في الواقع قد أخذ الوجود في ذاتياته.

الأستاذ: نعم.

اعتبارات الماهية (١)

من المباحث اللطيفة في الأمور العامة من الفلسفة بحث اعتبارات الماهية . فالماهية يمكن اعتبارها بعدة أنحاء . وهذا البحث من البحوث التي لم تطرح حتى زمان الخواجة حسب ما حققناه أي لم يكن هناك بحث بهذا العنوان . وكأن هناك شيئاً له علاقة باعتبارات الماهية جاء في كلمات ابن سينا ونقله صدر المتألهين في الأسفار كما ذكره المصنف ها هنا . لكن لا وجود لبحث تحت عنوان اعتبارات الماهية في كلام ابن سينا كما لم نر ذلك في كلمات شيخ الإشراق وكلمات من سبق الخواجة . والظاهر أن الخواجة هو أول من طرح هذا البحث في التجريد .

بحث اعتبارات الماهية في الأصول (أصول الفقه):

صار للبحث ذيل واسع بعد الخواجة ولا زال البحث فيه مطروحاً وقد دخل هذا البحث من الفلسفة إلى علم الأصول حيث إن هناك بحثاً فيه تحت عنوان «المطلق والمقيد» وعندما يراد تعريف المطلق والمقيد يطرحون بحث اعتبارات الماهية . وأظن - ولم أحقق في هذا الأمر - أن الأخند الخراساني (صاحب الكفاية) هو من طرح هذا البحث . طبعاً طرح قسم من بحث اعتبارات الماهية في بحث المشتق من علم الأصول - وسنبحثه في محله - لكن هذا لا ربط له بمسألة اعتبارات الماهية هنا - بنحو ما - بل له علاقة بمسألة أخرى من مسائل الماهية سنصل إليها عن قريب .

وقد بينت اعتبارات الماهية على شكل تقسيمات لها وأن كل ماهية على أقسام. لكن لم يعبر المصنّف بأن الماهية على أقسام وإنما قال تعتبر الماهية بعدة أنحاء. والأسهل أن نعبر بالأقسام.

قالوا الماهية على ثلاثة أقسام: مخلوطة، مطلقة، مجردة. ويتعبّر آخر، الماهية إما لا بشرط وإما بشرط لا وإما بشرط شيء. والماهية لا بشرط هي المطلقة والبشرط لا هي المجردة والبشرط شيء هي المخلوطة. فإننا إذا لاحظنا الماهية بالنسبة إلى شيء غيرها مهما كان هذا الغير، وجوداً كان أم غيره فلن تخلو في الواقع من إحدى حالتين: إما أن يثبت له ذلك الأمر أولاً. فإذا لاحظنا الجسم بالنسبة للبياض فالجسم في الواقع إما أبيض أو ليس أبيض ولا احتمال ثالث. الماهية إما موجودة أو غير موجودة ولا احتمال ثالث. هذا بالنسبة للماهية في الخارج لكن الماهية في الذهن لها ثلاث حالات فيما أن تلاحظوا الماهية بشرط ذلك الشيء أي تلاحظون الجسم مثلاً بشرط البياض. وأخرى تلاحظونها بشرط عدم البياض فتلاحظون الجسم غير الأبيض مثلاً أو الإنسان غير الموجود. وثالثة تلاحظونها بنحو مطلق فتقولون «جسم» سواء كان أبيض أم لا. فالجسم في الخارج لا يخلو من إحدى حالتين إما أبيض أو غير أبيض لكنه في الذهن يلاحظ بأحد أنحاء ثلاثة: الجسم مع البياض، الجسم بدون البياض. الجسم بنحو مطلق سواء كان له البياض أم لم يكن. وحيث أن هذا كله يقال بشكل مشتت فلن تكون الصورة واضحة بخلاف ما لو قيل في ضمن جملة فإن المطلب سيكون أوضح.

مثلاً قد يكون الإنسان ذا صفة مثل صفة الحرص. فتارة نقول الإنسان الجاهل حريص. وأخرى نقول: الإنسان غير الجاهل حريص. وثالثة نقول الإنسان مطلقاً سواء كان جاهلاً أم غير جاهل هو حريص. فنرى أن الموضوع هنا هو الإنسان لكن في حالات ثلاث. مثلاً: تارة نقول: أكرم الإنسان العالم وأخرى نقول: أكرم الإنسان غير العالم وثالثة نقول: أكرم الإنسان مطلقاً عالمًا

كان أم غير عالم . فالإنسان ماهية جعلت موضوعاً بأحد لحاظات ثلاثة فتارة لوحظت بشرط شيء وأخرى بشرط عدم ذلك الشيء وثالثة بشكل مطلق سواء كان ذلك القيد موجوداً أم لم يكن . فإذا لوحظت الماهية بشرط وجود ذلك الشيء يقال لها الماهية بشرط شيء . وإذا لوحظت بشرط عدم ذلك الشيء يقال لها الماهية بشرط لا . وإذا لوحظت بشكل مطلق غير مشروطة لا بوجود ذلك الشيء ولا بعدمه يقال لها الماهية لا بشرط . وأحياناً يقال للماهية لا بشرط الماهية المطلقة وللماهية بشرط شيء الماهية المخلوطة وللماهية بشرط لا الماهية المجردة .

هنا يطرح سؤال وهو أنكم عندما تقسمون الماهية إلى هذه الأقسام الثلاثة لا بد من مقسم إذ لا بد من مقسم في كل تقسيم يكون قدرأً مشتركاً بين الأقسام وإلا لم يكن تقسيماً فعندما نقسم الحيوان إما ناطق أو غير ناطق فالحيوان هو القدر المشترك بين القسمين . هذا أولاً ، وثانياً : وهنا المعضلة فإننا عندما نقسم تقسيماً عقلياً فإن المقسم يكون بالنسبة إلى أقسامه لا بشرط دائماً فعندما نقول الكلمة إما اسم وإما فعل وإما حرف فالكلمة هي لفظ يدل على معنى والاسم لفظ يدل على معنى مستقل في نفسه غير مقترن بأي من الأزمنة الثلاثة . والفعل كلمة تدل على معنى مستقل مقرون بالزمان ، والحرف يدل على معنى غير مستقل في نفسه . فالكلمة إذن لفظ يدل على معنى سواء كان مستقلاً في نفسه أم غير مستقل وسواء اقترن مدلولها بالزمان أو لم يقترن فالكلمة تدل على معنى لا بشرط . مثال آخر . نقسم الإنسان إلى أصفر وأسود وأبيض ، فما هو حال ذات الإنسان؟ في مفهوم الإنسان لم يؤخذ لا البياض ولا السواد ولا الاصفرار ولذا كان الإنسان معنى أعم ليس فيه أي قيد من هذه القيود ولذا يقبل الإطلاق على كل هذه المقيدات . هذا الأمر جارٍ في جميع التقسيمات العقلية . ولا تخلطوا بها التقسيمات الخارجية مثل تقسيم الشيء إلى أجزائه - وقد وقع في هذا الاشتباه بعض السادة - . إن تقسيم الشيء إلى أجزائه عيني لكن تقسيم الكلّي إلى الأجزاء عقلي والكلّي عكس الكل . أي

الكلبي هو جزء الجزئي . فالإنسان جزء الإنسان الأبيض وليس «الإنسان الأبيض» جزء للإنسان . وفي التقسيم الخارجي يكون كل قسم جزءاً من المجموعة ، أما في التقسيم العقلي فكل قسم هو كل للمقسم . إذن في التقسيم العقلي لا بد من مقسم أو قدر مشترك بين الأقسام .

وخلاصة هذين الأمرين اللذين ذكرناهما أن الماهية قد قسمت إلى ثلاثة أقسام ماهية بشرط شيء وماهية بشرط لا وماهية لا بشرط ولا بد من مقسم هو أيضاً لا بشرط وهذا من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره وهو محال . مثل أن نقسم الكلمة إلى كلمة واسم وفعل وحرف فالكلمة التي هي مقسم لا يصح جعلها قسماً ومع ذلك نرى أن الماهية هنا قسمت إلى ثلاثة أقسام وهو تقسيم صحيح لأننا نجد أن الماهية تارة تكون مطلقة وأخرى مخلوطة وثالثة مجردة . فالسؤال إذن مطروح وهو لطيف^(١) .

(١) س : يمكن أن يجاب أن هذا التقسيم هو بالالتفات إلى قيد لا إلى ذات الماهية فالكلمة عندما نقسمها فالملاحظ أنواع الكلمة أما الماهية فلا .
الأستاذ : هل تستطيع أن تعد الكلمة من أنواع الماهية .
س : لا .

الأستاذ : عندما نقول ماهية يصير هذا الماهية لا بشرط ثم نقول هي على أقسام ثلاثة وأحد الأقسام ماهية لا بشرط . فقد لاحظت الماهية نفسها . كما لو قلت الكلمة أربعة أقسام : كلمة غير مستقلة في المفهومية ، كلمة مستقلة في المفهومية غير مقترنة بالزمان دلالة وكلمة مستقلة في المفهومية وتدل على الزمان وكلمة أعم من هذه الأقسام .
س : الحديث هو عن الاعتبار .

الأستاذ : فليكن أو ليس كل اعتبار تقسيم . عندما نقول الماهية إما مطلقة وإما مخلوطة وإما مجردة تقسيم بسبب اعتبار الماهية . وهذا تقسيم أدى إلى أن ينقسم الشيء إلى نفسه وغيره وهذا محال .

س : ألا نستطيع أن نقول المقسم هو الماهية من حيث هي هي وهي غير الماهية بشرط لا . ولا بشرط .

الأستاذ : وهل يمكن أن تكون خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة فلا تكون لا بشرط ولا بشرط لا ولا بشرط شيء فيكون هناك قسم رابع .

والجواب الذي يذكره الحكماء في هذا المقام أن هناك نحوين من «لا بشرط». فلدينا «لا بشرط» القسمي ولا بشرط المقسّم وبينهما فرق هو أن اللابشرط القسمي هو المقيّد باللابشرط أي اعتبر فيه اللابشرط. فأنت عندما تقول: أحب الكتاب فقد أطلقت فلا فرق بين كونه فارسياً أو عربياً. فلسفياً أو شيئاً آخر. . وقد تقيّد الكتاب ولا يمكن ملاحظة الكتاب بشكل مطلق ومقيّد في آن واحد. إذن عندما تأتي بقضية يكون موضوعها الكتاب فالكتاب إما مطلق وإما مقيّد وإن كان مقيّداً فإما أنه مقيّد بوجود شيء أو بعدمه. فهنا اللابشرط يعني المطلق الخالي من أي قيد من النقطة المقابلة وهو قسيم البشرط لا والبشرط شيء لكن المقسّم هو المطلق حتى عن قيد الإطلاق فعندما تقول كتاب فالكتاب المطلق كتاب والكتاب المقيّد كتاب. والمقيّد بكونه فارسياً كتاب والمقيّد بكونه غير فارسي كتاب أيضاً.

فانظروا كم يختلف الحال بين حال الذهن وحال الخارج وكم نكون

= س: يلاحظها الذهن بدون أي اعتبار. ولا يلتفت إلى أي اعتبار.

الأستاذ: لم يلتفت ومع ذلك إما أنها اعتبرت لا بشرط أو بشرط لا أو بشرط شيء. فلو قال شخص عامي «الإنسان كذا» فهو ليس في وارد هذه المعاني ومع ذلك ففي الواقع إما اعتبرها لا بشرط أو بشرط شيء أو بشرط لا.

س: نحن ننفي عمل الذهن من الأساس وأنه لم يقدّم بأي اعتبار.

الأستاذ: هذا غير ممكن. الاعتبار يعني اللحاظ. ألم يتصور الذهن الماهية؟ إن لم يتصورها فلا شيء هنا ليعتبره وإن تصورها فهذا يعني أنه لاحظها واعتبرها. فنقول عندما يلاحظ الإنسان الماهية ويعتبرها بثلاثة أنحاء ومهما فعلتم لا يمكنكم إخراج الماهية عن هذه الأقسام الثلاثة في عالم اللحاظ، فعندما تقول: قرأت كتاباً أو أحب الكتاب إما أن تكون ناظراً إلى الأعم من العربي والإنكليزي والفارسي أي المطلق أو تقول مثلاً أحب الكتاب غير الفلسفي أو تقول أحب الكتاب العقائدي فلا يمكن إذن أن تلاحظ الكتاب إلا بأحد هذه الأنحاء الثلاثة: لا بشرط، بشرط لا، بشرط شيء. هذا من جهة ومن جهة أخرى لا بد من مقسم قد قسّم وكل مقسم هو بالنسبة لأقسامه لا بشرط فالمقسم إذن هو الماهية لا بشرط فكيف صار القسم عين المقسم. هذا هو الإشكال المعروف الذي طرح هنا الذي يشبه التعارضات المنطقية.

مشتبهين عندما نقول إن علاقة الذهن بالخارج علاقة المرأة بذئ الصورة ودور الذهن ليس إلا انعكاس الصور فيه . نعم المادة الأولية يأتي بها الذهن من الخارج لكنه يتصرف فيها تصرفات تنتج معرفة . ومن أعمال الذهن ما ذكرناه هنا . فالشيء من حيث الوجود الخارجي إذا قارنته مع شيء آخر فإما أن يثبت له ذلك الشيء أو لا . فالإنسان في الخارج إما عالم أو غير عالم . لكن الإنسان في الذهن إما عالم أي اعتبر مع قيد العلم . وإما جاهل أي اعتبر مع قيد عدم العلم . وإما إنسان مطلق أي اعتبر بنحو مطلق عالماً كان أم غير عالم . ولا يوجد في الخارج إنسان مطلق بل لا مطلق في الخارج أصلاً والإطلاق شيء ينعت به الذهن الماهيات . فالذهن يقسم الماهية إلى ثلاثة أقسام ويقولون للمقسم أحياناً الماهية المبهمة أو غير المقيدة بأي قيد حتى قيد الإطلاق فاختلف المقسم عن القسم أي اللابشرط المقسمي عن اللابشرط القسيمي أما المقسم فواضح فرقه عن البشرط لا والبشرط شيء . وظهر أن اللابشرط القسيمي هو اللابشرط عن القيد الملحوظ في البشرط شيء والبشرط لا . لكن هذه اللابشرط قيد أيضاً وهو قيد الإطلاق أما المقسم فهو نفس الماهية من حيث هي فالماهية من حيث هي ليست إلا هي لم يعتبر فيها أي قيد حتى قيد الإطلاق^(١) .

وهنا مطلب آخر نكتفي بالإشارة إليه وهو أن للعرفاء بحثاً في الماهية بل في حقائق الوجود لا ربط له بعالم الذهن بل متعلق بعالم العين - وكل ما ذكرناه كان مرتبطاً بعالم الذهن وكان بحثنا في معرفة النفس فلسفياً وهي من أدق المسائل التي بحثت في الفلسفة من مسائل معرفة النفس بحيث لا يقدر

(١) س : أليس هذا الإطلاق هو ذلك الإطلاق الذي نلاحظه في الوجود باعتبار موضوع الفلسفة؟

الأستاذ: نعم فالموجود المطلق يعني مطلق الوجودات .

س : هناك لا بشرط المقسمي؟

الأستاذ: لا . هناك لا بشرط القسيمي وهو موضوع الفلسفة .

علم النفس على طرح هذه المسائل - قال العرفاء: إن لحقيقة الوجود اعتبارات فتارة يقولون: الوجود المطلق وأخرى الوجود المقيّد. الوجود بشرط شيء، والوجود بشرط لا. أي اصطلاحوا في عالم حقيقة الوجود مقابل ما اصطلحه الفلاسفة في عالم الذهن. وأغلب اصطلاحات العرفاء من محيي الدين فهو أبو العرفان النظري بل كان متميزاً أيضاً في العرفان العملي. لكنه كان أبو العرفان النظري وكل العرفاء العربيين والفرسيين - لغة - هم تلامذته.

وهناك كلام كثير في فهم كلام العرفاء عندما يطلقون «الوجود المطلق» بالنسبة لله في أنهم أرادوا من المطلق اللابشرط الذي يذكره الفلاسفة القسمي؟ أم المقسمي؟ وفي الأسفار حوالي ١٥٠ صفحة حتى ٢٠٠ في العرفانيات في بحوث العلة والمعلول وقد نقل في عرفانيات الأسفار مسائل الوجود ولا بشرط والبشرط لا... واختلاف آراء العرفاء المتأخرين مثل علاء الدولة السمناني وغيره.

إن الوجود المطلق الذي يقوله العارف غير المطلق الذي يقوله الفيلسوف. كلام الفيلسوف في الماهيات وعالم الذهن مما لا بحث له عند العارف.

وعلى كل حال فهذا الإشكال موجود وقد حلّ المصنّف وغيره إشكال اتحاد القسم مع المقسم بتلك الطريقة من أن المقسم هو الماهية لا بشرط حتى عن قيد اللابشرطية ولكن القسم هو الماهية المقيدة باللابشرط. . . وعليه فالفرق بين القسم والمقسم اعتباري.

ثم ذكر المصنّف مطلباً آخر هو في أن الكلّي الطبيعي أي واحد منهما؟ هل هو اللابشرط القسمي أم اللابشرط المقسمي. هذا بحث أيضاً بدأ من الخواجة. قال المصنّف إن الكلّي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي لا القسمي وقد اشتبه البعض إذ قال: إن الإنسان المطلق مثلاً هو الكلّي الطبيعي وليس

كذلك بل الإنسان الكلي الطبيعي هو الأعم من المطلق وغيره هو الطبيعة من حيث هي .

وحيث إن هذا البحث بحث في الفلسفة وفي أصول الفقه فقد أبدى الفلاسفة رأياً والأصوليون رأياً . وقد طرح الأصوليون هذا البحث وخصوصاً بعد الأخند الخراساني أي منذ حوالي ثمانين سنة ، بعض العلماء المتأخرين لهم مذاق فلسفي مثل الشيخ محمد حسين الأصفهاني وبعضهم قد أبدى رأياً على أساس القوة التي اكتسبها من علم الأصول . فمثلاً السيد البروجردي لم يوافق المصنّف على ما ذكره بل إن الفلاسفة المتأخرين لم يوافقوا المصنّف . نعم الملا صدرا لم يكثر من البحث في الأسفار حول هذا الأمر وكلامه إلى حد ما يوافق كلام المصنّف . والذي يظهر من الملا صدرا أن الفرق بين اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي أن المقسمي لا بشرط حتى عن قيد اللابشرط بخلاف القسمي المقيّد بهذا القيد^(١) .

ومن بين الفلاسفة المتأخرين الآغا علي المدرس وكان حكيماً متمكناً يقل نظيره في فلسفة الملا صدرا خلال مدة الثلاثمائة سنة هذه - ولعله كان في عهد القاجارية حيث كان الملا علي النوري في أصفهان وكان أستاذاً أستاذه كان في مستوى الآغا علي ولا أظن أن هناك شخصاً آخر - كان رجلاً محققاً قد وعى فلسفة الملا صدرا بشكل جيد . أبدى رأياً خاصاً به ولم يقبل برأي المصنّف والملا صدرا . المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني الفقيه الفيلسوف والذي كان رجلاً مميزاً سلك مسلك الآغا علي فقد كان من تلامذة تلامذته

(١) س: ما ذكرتموه من مطابقة كلام الملا صدرا مع المصنّف في أي قسم هي المطابقة؟
الأستاذ: في كلا القسمين .

س: هذا المطالب الذي ذكرتموه هو في الكلي الطبيعي؟
الأستاذ: لا . في اعتبارات الماهية . بعد ذلك قالوا الكلي الطبيعي هو أحدهما وهو اللابشرط المقسمي .

وكان يؤمن به بشكل كبير وكثيراً ما ينقل عنه في كتبه فنقل رأي الآغا علي المدرس في علم الأصول وأيده . طبعاً هناك من الأصوليين من قال كلاماً آخر لكنه ليس مهماً لأنهم لم يكونوا من أهل الفلسفة فلم يتمكنوا من التعمق في المسألة . والأخذ الخراساني درس شيئاً من الفلسفة إلى مستوى المنظومة وكان قادراً - في بعض الأحيان - على أن يقول كلام المصنّف . بعض آخر مثل المرحوم النائيني وتلامذته ومثل السيد الخوئي وغيره كان لهم مبنى آخر لكنهم لم يتعمقوا ولم يمسكوا المطلب ب كله لذا ابتعدوا عن المسألة كثيراً .

رأي السيد البروجردى في اعتبارات الماهية:

السيد البروجردى كان رجلاً مفكراً صاحب رأي أحياناً يبدي رأياً خاصاً به وأتى هنا بكلام جديد ونظرية عميقة وإن كانت قابلة للجدشة في نهاية الأمر . قال: إن الإشكال ظهر من حيث تخيل أن المقسم في هذا التقسيم هو الماهية فسألوا عن الفرق بين القسم والمقسم . ولو كان المقسم هو الماهية فالإشكال وارد . وليس كذلك بل المقسم هو الاعتبار . الماهية تقسم عندما نقول: الإنسان إما عالم وإما جاهل . الكتاب إما مخطوط وإما مطبوع . فارسي أو عربي ، الإنسان إما أبيض أو أسود ونحو ذلك . وإذا قلت أحب الإنسان فإما أن تحب الإنسان المطلق أو الإنسان العالم أو الإنسان غير العالم ولم ينقسم الإنسان هنا إلى ثلاثة أقسام بل الاعتبار هو الذي انقسم إلى الثلاثة . ثلاثة اعتبارات أوردتها على الماهية . والاعتبار لحاظ وهو عمل ذهني وقد يجري هذا العمل الذهني على الماهية بأحد أنحاء ثلاثة . فنحن في الحقيقة لم نرد أن نقول إن الماهية ثلاثة أقسام بل هي ليست إلا قسماً واحداً لكن عندما يعتبرها الذهن يعتبرها بثلاثة أنحاء . فالاعتبار ثلاثة :

١ - اعتبار مطلق أي اعتبار الماهية بشكل مطلق .

٢ - اعتبار الماهية بنحو مقيدة بالوجود .

٣ - اعتبارها بنحو مقيدة بالعدم .

إذن الإشكال في التقسيم نشأ من تصوّر أنّ المقسم هو الماهية وأنها تارة لا بشرط وأخرى بشرط شيء وثالثة بشرط لا . فيسأل حينئذٍ عن الفرق بين اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي . فالكلمة تقسم إلى اسم وفعل وحرف وهذا تقسيم للكلمة لأنها في الخارج إما هذا أو ذاك و . . والإنسان في الخارج إما عالم أو غير عالم . لكن عندما نقول الإنسان إما أن يعتبر لا بشرط أو بشرط لا أو بشرط شيء فهذا معناه أن اعتبار الماهية ثلاثة أقسام لا أن الماهية ثلاثة أقسام . وعليه فالإشكال مرتفع^(١) .

هذه نظرية لطيفة دقيقة لكنها غير تامة . لأن الاعتبار لحاظ وليس للحواس إلا الوجود الذهني لا شيء آخر . وعندما يلاحظ الذهن ماهية فهذا يعني أن الماهية التي توجد في ذهني وجدت بهذا الشكل . فتارة ألاحظ الإنسان أي

(١) س : لا يمكن قول ذلك في الكلمة؟ .

الأستاذ : لا . إذ ليس اعتبار الكلمة ثلاثة ، بل الكلمة هي في الخارج ذات حالات ثلاث .
س : الجدل الذي أبدوه هو بالفرق بين الذهن والعين .

الأستاذ : لا . الكلام هو في تحديد المقسم . مثلاً عندما نقول المسلم إما شعبي وإما سني صحيح لأن المسلم معنى أعم وهو من يعترف بالشهادتين . وإذا أنكر سني متعصب أو شعبي متعصب ذلك فهذا خارج عن التقسيم . فالمسلم إذا عرّف بمن نطق بالشهادتين هو إما سني وإما شعبي . والكلمة مفهوم عام لها ثلاثة أنحاء من المصاديق في الخارج ، اسم مثل زيد وبكر وعمرو . وفعل : ضرب . وحرف : من وإلى . . لكن عندما نقول تنقسم الماهية إلى لا بشرط وبشرط لا وبشرط شيء فأين هي هذه الأقسام؟ هي اعتبارات الذهن . إذن قل من أول الأمر التقسيم للاعتبار .

س : ماذا يختلف لو اتجه البحث إلى الاعتبار نفسه؟ .

الأستاذ : نحن لا نقول «اعتبار لا بشرط» بل نقول اعتبار الماهية لا بشرط . فلا بشرط صفة للماهية ولو قلنا نفس الاعتبار هو لا بشرط لورد الإشكال والحال أننا نقول : اعتبار الماهية على أنحاء ثلاثة .

س : نحن نفهم الماهية عندما نقول هي الماهية إما هذا وإما ذلك .

الأستاذ : لا . وهنا منشأ الاشتباه إذ نسري تقسيم الاعتبار على المعبر والحال أن هناك فرقاً بين أن يكون المعبر ثلاثة أقسام وبين أن يكون الاعتبار ثلاثة أقسام . هذا هو كلامه .

أوجده في ذهني وأريد أن أثبت له حكماً ويكون الإنسان الذي لاحظته هو الإنسان المطلق. أي أن هذه الماهية التي وجدت في الذهن وجدت بشكل مطلق. وتارة أخرى ألاحظ الوجود المقيّد وليس لحاظ وجود الماهية في الذهن أمرين وليس الاعتبار والمعتبر شيئين هذا مثل أن نقول الماهية والوجود في الخارج شيّان. هما في الخارج شيء واحد وفي الذهن شيّان - بمعنى أنهما يعتبران شيئين لا أنهم واقعاً شيّان في الذهن - فاللحاظ هو وجود الماهية في الذهن لا غير. وإذا قلنا إن الاعتبار ينقسم إلى ثلاثة أقسام يرجع هذا الكلام إلى الماهية نفسها مع تجريدتها عن الوجود. مع أن الماهية التي لوحظت هي ماهية موجودة في الذهن. ولكن قدرة الذهن على التجريد قدرة عظيمة، ومن معاجز الذهن يجب أن تعرف بدقة.

التجريد الفلسفي وتجريد علم النفس:

لدينا نحوان من التجريد، وهذا أمر جدير بالالتفات إليه. فهناك التجريد في علم النفس وهو تجريد يعرفه العالم النفسي. وهناك تجريد دقيق لم يقع في أفق تفكير عالم النفس وهو التجريد الفلسفي.

والتجريد الذي يقوله العالم النفسي يقصد منه أن في الخارج شيئين صفة وموصوفاً لا ينفكّان عن بعضهما في عالم الخارج أبداً لكن الذهن قادر على التفكيك بينهما ويستطيع أن يلاحظ أحدهما دون أن يلاحظ الآخر مع عدم انفكاكهما خارجاً مثل العدد والمعدود وليس لنا في الخارج عدد غير معدود العدد ينتزع من المعدود كصفة له لكن الذهن يجردّ العدد وفي الرياضيات ليس هناك إلا عدد ولا معدود. يلاحظ العدد دون ملاحظة المعدود فيقال $4 + 4 = 8$ مثلاً. فالذهن عنده هذه القدرة على التجريد.

وهناك تجريد آخر أدق^(١) من هذا وهو التجريد الفلسفي وهو ما إذا كان

(١) س: واسم هذا التجريد الفلسفي؟

هناك شيان لا ينفكان حتى في الذهن فضلاً عن الخارج ويستحيل انفكاكهما في الذهن لكن الذهن قادر على أن يفكك بينهما ويرى أحدهما دون أن يرى الآخر مع وجودهما. ومن هذا القبيل الوجود والماهية ويختلفان عن العدد والمعدود. فكل ماهية لها وجود في عالم العين لها وجود أيضاً في عالم الذهن وهل يمكن أن تنفك الماهية في الذهن عن الوجود؟ ما دامت الماهية في الذهن فهي موجودة فيه. حتى إنكم تتصورون نقيض الوجود - الذي يعتبر عنه الملا صدرا بقوله: «ما أبسط نور الوجود» - أي العدم بنور الوجود. حتى العدم له وجود في الذهن وكذا الماهية لكنكم تتصورون الماهية منفكة عن الوجود الذهني والخارجي. وهذا نوع تجريد ذهني نسميه بالتجريد الفلسفي. مثلاً عندما تقولون: الإنسان كذا. هل هذا الإنسان الذي وقع موضوعاً في ذهنكم موجود في الذهن أم لا؟ بالتأكيد موجود في الذهن لكنكم لا ترون هذا الوجود الذهني جردتموه عن الوجود الذهني. حكتم على إنسان له وجود ذهني لم تلاحظوه^(١).

هذا تجريد خاص لو لم يكن لم يكن الإنسان قادراً على أن يرى الخارج لأن الماهية التي أتت إلى الذهن موجودة في الذهن لكنكم تسرون حكمها إلى الخارج والحال أن الموجود الذهني لا يخرج عن الذهن أبداً. لكنكم تجردونه عن الوجود الذهني وتلاحظون نفس الماهية التي تصير أمراً مشتركاً بين الذهن والخارج وإن كانت هي في الواقع ذلك الأمر الذهني. فلو لم يكن

= الأستاذ: نعم. لكنه اصطلاح جعلته من نفسي ولم يصطلح الفلاسفة هذا اللفظ.

(١) س: هذا التجريد خاص بالتفكيك بين الوجود والماهية ولا يستفاد منه في مكان آخر؟.

الأستاذ: بل هو موجود في حالات أخرى مثل شؤونات الوجود فترون إنساناً ولا ترون الوحدة والحال أن الإنسان موجود فالوحدة موجودة أيضاً. بل هذا هو حال جميع الأحكام الفلسفية العامة.

س: أليست كذلك المادة والصورة.

الأستاذ: لا. القوة والفعلية هما كذلك.

هذا التجريد لكان يستحيل أن يدرك الذهن الخارج ولم يكن يدرك غير نفسه ويرى نفسه دائماً. مثل الحيوانات التي لا تستطيع أن ترى ما هو خارج عن عالمها^(١). بل لم يكن يمكن لشخصين أن يتفاهما مع بعضهما لأنني إذا قلت إنسان فالمقصود الإنسان في ذهني - (مع فرض عدم التجريد) وهو الذي أحكم عليه وأنت تقول الإنسان كذا. فقد حكمت على الإنسان الموجود في ذهنك فأنت تتحدث عن إنسان وأنا أتحدث عن آخر. وإذا كان الناس قادرين على التفاهم فيما بينهم فبسبب القدرة على التجريد. ففي الواقع تبحثون أولاً عن الإنسان الموجود في ذهنكم لكن الذهن قادر على أن لا يلحظ جهة الذهنية ويصير المتحدث عنه حينئذٍ واحداً. وعليه فالنظرية التي أبداها السيد البروجدي مع أنها دقيقة هي غير صحيحة. فأولاً الاعتبار والمعتبر واحد. وثانياً نحن نسأل بعد أن كان الاعتبار والمعتبر واحداً ولكن كان الذهن قادراً على تجريد الاعتبار عن المعتبر أي الوجود عن الماهية فهل الذهن يقسم الاعتبار إلى ثلاثة أقسام من حيث تجريد الذهن؟ أم أنه يقسم المعتبر حال التجريد إلى ثلاثة أقسام؟ الصحيح هو الثاني. فالبحث إذن عن الماهية فالتقسيم تقسيم للماهية فالإشكال باقٍ في محله.

ولنا في هذا المقام نظرية لم نذكرها في مكان آخر - كتابة - نعم ذكرناها في مباحثات في المنظومة، نذكرها في جلسة أخرى^(٢).

(١) س: هنا فقط علم حضوري.

الأستاذ: نعم علم حضوري بذاتها فقط.

(٢) س: أريد أن تبيينوا لنا أهمية المسألة في علم الأصول حسب ما تسمح به الجلسة.

الأستاذ: يبحث في علم الأصول عن المطلق والمقيد وعن أن موضوعات الأحكام إمّا مطلقة أو مقيدة أو يقال عامة أو خاصة. فيقع البحث في الحاجة إلى الدليل على إطلاق المطلق وعدم حاجته وإنما المحتاج للدليل هو التقييد. فإذا قلت أحب الإنسان فإن كان الإطلاق إنسان مقيد بالإطلاق فنحن بحاجة هنا إلى دليلين الأول حب الإنسان والثاني إطلاق الإنسان وإذا قلت أحب الإنسان لم نبين كونه مطلقاً بل يجب الإتيان بدليل خاص عليه. =

= س: المقصود مطلق الإنسان أم الإنسان المطلق؟.

الأستاذ: لا فرق هنا بين التعبيرين. إذا جعلنا مدلول لفظ الإنسان مطلق الإنسان بالمعنى الذي أقوله فمطلق الإنسان أعم من الإنسان المطلق والمقيد. فإذا قال لكم أحبوا إنساناً وكنتم تحبون اثنين فقد أحببتم إنساناً إذ لم يقل شيئاً آخر غير أحب إنساناً ولفظ الإنسان لمطلق الإنسان لا الإنسان المطلق الأعم من هذا وذاك. لكن لو قلنا لفظ الإنسان يدل من أول الأمر على المطلق وإن معنى أحب الإنسان أحبه سواء كان عالماً أم غير عالم مسلماً أم غير مسلم. فيكون لفظ الإنسان دالاً على الإنسان المطلق فلا يحتاج إلى أي قيد زائد. هنا لهم بحث في مقدمات الحكمة. مثلاً هل أراد الشارع المقدس التقييد بكونه مسلماً أم لا. إن أراد التقييد بالحكمة تقتضي ذكره والحال أنه لم يذكره فلا ملزم على المكلف برعاية القيد المحتمل فإذا قال «أحبوا الإنسان» وأنا أحب الإنسان وإن كان ظالماً كافراً. مثل ما لو قال أعتق رقبة. فلن يكون هناك فرق بين كونها مؤمنة أو كافرة. إن قلت ليس للرقبة إطلاق ويجب إقامة الدليل عليه فمع عدم الدليل يجب الاحتياط والاختصار على القدر المتيقن وهو كون الرقبة مؤمنة. وهذا بحث لطيف وفيه دقائق منطقية كثيرة.

س: هل الكلي الطبيعي هو لا بشرط القسمي أم المقسمي؟ ونحن لا نقول الكلي الطبيعي لا جزئي ولا كلي بل هو في الخارج جزئي وفي الذهن كلي. فهو في الخارج القسمي وفي الذهن المقسمي.

الأستاذ: لا. اللابشرط القسمي هو أيضاً في ضمن الكلي وليس أي منها وجودي.

س: ذكرت أن الوجود في موضوع الفلسفة هو لا بشرط القسمي؟.

الأستاذ: نعم الموجود والقائلون بأصالة الوجود بدّلوا التعبير وقالوا «وجود» وكانوا يقولون سابقاً الموجود بما هو موجود، لا من حيث تعيناته. أما القائلون بأصالة الوجود فيقولون «الوجود بما هو وجود» والمقصود في موضوع الفلسفة من الموجود بما هو موجود مطلق الموجود لا موجود خاص بل مطلق الموجود مادياً كان أو مجرداً، ساكناً أو متحركاً وبهذا تفرقت الفلسفة عن العلوم فموضوع كل علم موجود مقيد أما موضوع الفلسفة فهو مطلق الموجود من حيث هو موجود.

اعتبارات الماهية (٢)

قلنا إن بحث اعتبارات الماهية بحث جديد لم يطرح بهذا الشكل في أيام ابن سينا وإن كان شيء منه قد بدأ أيام ابن سينا ثم ظهر كمسألة أيام الخواجه ودخلت في الأمور العامة ثم دقق فيها.

قسّمت الماهية من حيث اعتباراتها إلى ثلاثة أقسام. وعندما يطرح الفلاسفة هذه القضايا يقصدون علاقة الماهية بالوجود فتارة تلاحظ الماهية لا بشرط عن الوجود وأخرى بشرط لا عن الوجود وثالثة بشرط الوجود. لكن المسألة لا تختص بالوجود لكن حيث إن المسألة مطروحة في الأمور العامة تطرح مسألة الماهية والوجود.

دخول بحث اعتبارات الماهية إلى علم أصول الفقه:

بشكل عام، كل طبيعة، كل ماهية لها هذه الاعتبارات في ذهن الإنسان بالنسبة إلى كل قيد من القيود التي تثبت لها أو يمكن أن تثبت لها. فالإنسان بالنسبة لقيد العلم تارة يعتبر لا بشرط عن العلم وعدم العلم وأخرى بشرط العلم وثالثة بشرط عدم العلم. وإذا قلنا لشخص احترام الإنسان فيما أخذ الإنسان لا بشرط أي عن قيد سواء كان عالماً أم لم يكن وأخرى بشرط لا أي يجب احترام الإنسان غير العالم. وأخرى بشرط شيء فنقول يجب احترام الإنسان العالم كل موصوف يمكن اعتبار هذه الحالات الثلاث له بالنسبة إلى صفته. يعتبر بهذه الانحاء في حد ذاته.

ولذا دخل هذا البحث بقوة في علم الأصول لكثرة ما يبحث في الأصول حول الأحكام. وهذه المسائل كثيراً ما تطرح في الأحكام الشرعية. فإن الذي يقع موضوعاً لحكم شرعي تارة يكون مطلقاً وأخرى مقيداً بوجود صفة وثالثة مقيداً بعدم وجود صفة. طبعاً الأصوليون ينظرون إلى أمور أخرى مثل أنه لو كان هناك مطلق فإلى أي حد يمكننا العمل بهذا الإطلاق وهل يكفي هذا الإطلاق كدليل حتى لا نعتبر أي قيد آخر في الموضوع حيث إن الشارع ذكر الموضوع مطلقاً ولم يقيد وهذا كافٍ كي يكون مقصوده المطلق. فلو كان هناك قيد لكان هذا دليلاً. لكن عدم القيد هل يكون دليلاً على الإطلاق؟ كلا. بل لا بد من قرينة عقلية أو لفظية يستفاد منها الإطلاق. هذا ما ينظرون إليه.

بحث اعتبارات الماهية عند الفلاسفة:

الفلاسفة يبحثون هذا البحث من حيث الوجود فالماهية لها هذه الاعتبار الثلاثة بالنسبة له فهي إما أن تلاحظ لا بشرط عن الوجود وعدم الوجود أو مقيدة بالوجود، أو مقيدة بالعدم.

وقلنا إن ها هنا إشكالاً فنياً وإشكالاً منطقياً إذ يدعى أن ها هنا نوع تناقض إذ كيف قسم الشيء إلى تقسيم بحيث يكون من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره والحال أن المقسم يجب أن يكون دائماً أعم مشتركاً بين جميع الأقسام والمقسم لا يمكن أن يكون قسماً لأنه إن كان قسماً فمن حيث هو قسم يكون قسماً لسائر الأقسام. ومن حيث هو مقسم يكون مقسماً لها وهذا نحو تناقض. وقد ذكرنا مثلاً هو أنه يصح تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف لكن لا يصح تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف وكلمة. وهنا تقولون الماهية إما لا بشرط أو بشرط لا أو بشرط شيء فالماهية لا بشرط قسم. فما هو المقسم؟ الماهية فهل هي غير الماهية لا بشرط، الماهية بدون أي قيد. فالماهية لا بشرط قسم ومقسم فهي مقسم للماهية بشرط لا والماهية

شرط لشيء لا أن الماهية لا بشرط قسم مقابل البشروط لا والبشروط شيء .
فهل التقسيم خطأ أم أن هناك فرقاً بين القسم والمقسم وكلاهما لا بشرط .

الجواب عن الإشكال:

الجواب البسيط الذي أعطي أن هناك فرقاً فالالبشروط القسيمي يعني لا بشرط عن وجود القيد والعدم . أي سواء كان القيد موجوداً أم غير موجود، يشمل هذا وذاك فالالبشروط القسيمي مقيد بنحو تقييد مقيد بالالبشروط، مقيد بالإرسال والسريان . وعندما تقولون الكلمة اسم وفعل وحرف . فالاسم كلمة والفعل كلمة والحرف كلمة . حالة كون هذه الثلاثة أسماء فعلاً وحرفاً . وعندما نقسم الإنسان إلى أبيض وأصفر وأسود فالأبيض مع كونه أبيض هو إنسان وكذا الإنسان الأسود والأصفر . ولا يكون المقسم هو الشيء الذي إن كان أصفر كان غيره . وعندما نقول الإنسان الأبيض محتال والإنسان الأسود يقدس الوطن والإنسان الأصفر كثير العمل . لم يكن الحكم هنا على الإنسان المطلق فلو حكمت على الإنسان المطلق وقلت احترم الإنسان فمعنى ذلك أنه غير مقيد لا بالبياض ولا بالسواد ولا بالاصفرار . لكن هذا المطلق هو مقيد بأنه غير مقيد بأي قيد . والمقسم هو الإنسان الذي لم يقيد بأي قيد حتى قيد الإطلاق^(١) . وهذا من دقائق أعمال الذهن واعتباراته . كل الأذهان لها

(١) س : ماذا يحصل إذا بقي مطلقاً؟

الأستاذ: لدينا نحوان من المطلق:

١ - ذات الماهية .

٢ - الماهية بقيد الإطلاق فما هو مقصودكم؟

س : الثاني .

الأستاذ: حسناً هل هي ماهية مطلقة مع قيد أم ماهية مع قيد؟

س : ماهية مطلقة .

الأستاذ: لا . يختلف الأمر إذا كانت الماهية مطلقة . الماهية المطلقة مع القيد تعني سواء وجد القيد أم لم يوجد وإذا قلت ماهية مع قيد فأين هو الإطلاق؟ فظهر أن الماهية والماهية =

هذه الاعتبارات لا فقط ذهن الفيلسوف لكن الإشكال في تحليل هذه الاعتبارات والفيلسوف قادر على ذلك .

طرق الحلول:

ذكرت عدة حلول . أحدها ما ذكره المصنّف ومن وافقه ونحن نقبله وهو كلام جيّد لكن ها هنا قد يطرح إشكالان . وباعتبار آخر ثلاثة .

أحد هذه الإشكالات ما نقلناه عن السيد البروجردي . إذ قال إنّ المقسم ليس الماهية بل الاعتبار ومجازاً ننسبه إلى الماهية .

ثانياً - وقد جاء في طي كلمات الحكماء - وهو أننا في الواقع قد أبدلنا الاعتبارات الثلاثة إلى أربعة ويشد حينئذ الإشكال إذ يقال : تارة تعتبر الماهية بدون أي شيء معها أي تعتبر ذات الماهية ولا نعتبرها لا بشرط لا ، ولا بشرط لا ولا بشرط شيء . وتارة ثانية نعتبر الماهية بشرط شيء وثالثة بشرط لا ورابعة لا بشرط الذي هو قيد للماهية . فالاعتبارات إذن أربعة^(١) .

= المطلقة اثنان . مثلاً نقول الإنسان عالم ونقسم الإنسان إلى عالم وغير عالم . والمقسم وهو الإنسان موجود في الإنسان عالم ، بضميمة العلم وموجود في غير العالم بضميمة الجهل أم عدم العلم . لكن لو سألنا هل الإنسان الموجود في «الإنسان عالم» هو الإنسان المطلق بالإضافة إلى العلم . فيماذا نجيب .

س : إذا اعتبرنا المطلق يتقبل القيد فهو الإنسان المطلق .

الأستاذ : لا ، المطلق ليس هذا معناه بل يعني سواء كان القيد موجوداً أم لم يكن هو أعم من ذلك . فالإنسان بعد أن أضيف إلى العلم لا يكون مطلقاً بل الإنسان عالم ومقيد . وعليه فليس هو المقسم لأنّ المقسم يجب أن يكون في القسم بعد أن يضاف إليه القيد وإذا خرج بعد طروء القيد لا يكون هو المقسم بل كان قسماً وقسيماً للقسم .

(١) س : أليست هذه الاعتبارات طولية؟

الأستاذ : لا . هي في عرض بعضها فلو فرضنا أن مقتناً أراد أن يحكم بحكم فتارة يجعل الإنسان موضوع الحكم ، لا الإنسان المطلق ولا المقيد . يجعل الإنسان هو الموضوع دون أن يعتبر حتى أعمية الإنسان للعالم وغير العالم . ويعتبر الإنسان فقط وتارة يعتبر الإنسان مع قيد الإطلاق وثالثة مع قيد وجود العلم ورابعة مع قيد عدم العلم . فهنا أربعة اعتبارات لا ثلاثة؟

هذا كلام يمكن استخراجه من طيات كلام المرحوم الآغا علي المدرس الزنوري . وهو كلام جيد^(١) .

ثالث الإشكالات : أنه لو كان هناك مقسم وأقسام - ثلاثة مثلاً - يجب أن ينقسم إلى أقسام تكون هناك قيود في عرض بعضها لا تجتمع . مثلاً عندما نقسم الإنسان إلى أبيض وأسود وأحمر وأصفر فهنا قيود متضادة لا تجتمع إذا انضم هذا القيد إلى المقسم يصير قسماً وإذا انضم إليه القيد الآخر يصير القسم الآخر . . أو الجنس مثلاً الذي نقسمه إلى إنسان وفرس وطير . . فالحيوان هو المقسم وهناك خصوصيات متضادة فبإحداها يكون إنساناً وبأخرى يكون فرساً . . لكن لا يمكن أن تكون للمقسم أقسام دون أن تكون القيود العارضة عليه في عرض بعضها . كما لو لم تكن الأقسام مرتبطة فيما بينها . أو إذا كان هناك ربط بينها لا تكون في عرض واحد بل في طول بعضها . فهنا لا مقسم ولا أقسام . فلا يصح مثلاً أن تقول الإنسان إما مؤدب أو من أهل المدينة الفلانية . يجب أن تكون الأقسام متضادة فيما بينها . لا يصح التقسيم إن لم يكن هناك تضاد بين الأقسام كما لا يصح إذا كانت في

(١) س : بعد كلام السيد البروجردي يقع الكلام في أن الآغا علي يرى الاعتبارات أربعة؟ .

الأستاذ: آغا علي يجعل الماهية هي المقسم وهذا غير كلام السيد البروجردى الذي جعل المقسم الاعتبار والأقسام ليست أكثر من ثلاثة وهو يدعى أنهم اشتبهوا من البداية إذ جعلوا المقسم الماهية وقسموها إلى ثلاثة أقسام وليس كذلك بل الأقسام هي أقسام الاعتبار فالإشكال يرتفع حيثئذ من أساسه . لكن الآغا علي يقبل كلام الحكماء وأن التقسيم للماهية لكنه يرى الأقسام أربعة بدل أن تكون ثلاثة . هذا ما ذكره وأورد إشكالاً آخر في المقام .

س : إذا قيل لشخص : احترم الإنسان هل يستطيع احترام العالم أو الجاهل أم لا يستطيع؟ .
الأستاذ: بل يستطيع .

س : إذن هو مقسم لهذين القسمين .

الأستاذ: ليس مقسماً لهما . الإنسان المطلق يشمل حسب المصداق هذا وذاك وهذا ستعرض له وسيوضح الأمر أكثر .

طول بعضها . وأنتم قلتم الماهية إما لا بشرط أو بشرط شيء أو بشرط لا .
والماهية لا بشرط تعني المطلقة والماهية بشرط لا وبشرط شيء مقيدة .
والمطلق يشمل المقيد لأن المطلق يشمل المقيد بهذا القيد وغيره وهذا يعني
أن أحد الأقسام شمل القسمين الآخرين فلو قلتم مثلاً الكلمة إما اسم أو فعل
أو حرف أو فاعل أو مضاف إليه . هذا غلط لأن أحد هذه الأقسام وهو الاسم
يشمل الفاعل والمضاف إليه ولا يمكن أن يكون القسم أعم من الأقسام
الأخرى فأي تقسيم هو تقسيم الماهية إلى مطلقة ومقيدة بهذا القيد أو بذاك
والمطلقة شاملة للمقيدة؟ .

وقد تقدم الجواب عنه سابقاً وأن المطلق بهذا المعنى لا يشمل المقيد بل
هو ضد المقيد . والمقيد ليس هو المطلق بل هو عبارة عن المقسم مع القيد .
ولذا يقول المصنف وغيره إن المطلق بهذا المعنى الذي نقوله غير موجود في
الخارج لأن المطلق هو الشيء المقيد بالإطلاق وليس في الخارج ما هو مقيد
بالإطلاق بل الإطلاق صفة ذهنية كما يقال في المنطق الكلبي العقلي هو
الإنسان بقيد الكلية والإنسان بقيد الكلية غير موجود في الخارج، هو موجود
في الذهن فقط .

هكذا أجابوا عن الإشكال . ويمكن الجواب عنه بنحو آخر وهو أن
الماهية المقيدة بالإطلاق يجب الالتفات إلى ظرف التقسيم ومن هنا ينشأ
الاشتباه . ونحن نقول في التقسيم الإنسان إما مقيد وإما مطلق والمقيد إما
مقيد بالعلم أو بعدم العلم . هذا التقسيم خاطيء . الإطلاق صفة في الذهن
والعلم أمر خارجي ولا يصح تقسيم الماهية إلى ثلاثة أقسام قسم في الذهن
والقسمان الآخران في الخارج .

الماهية بلحاظ الذهن إما مقيدة أو مطلقة . إما مقيدة بشرط لا أو بشرط
شيء . والبشرط لا صفة في الذهن مثل اللابشرط، نحن لم نقل الإنسان إما
مطلق وإما عالم أو غير عالم . بل قلنا الإنسان إما مطلق أي اعتبر في الذهن

بنحو مطلق أو بشرط شيء يعني اعتبر في الذهن بشرط شيء أو بشرط لا أي اعتبر مقيداً بعدم شيء . والإنسان بشرط لا عن العلم غير «الإنسان غير عالم» الشروط كلها أمر ذهني وعليه فالأقسام الثلاثة في عرض بعضها .

رأي الأستاذ في اعتبارات الماهية:

وما أردنا ذكره بحيث يحل الإشكال من أصله بشكل أفضل هو :

أن في المنطق مطلباً لم يطرح قطعاً في منطق أرسطو وطرح في منطق ابن سينا فما بعد كما أنه لم يطرح عند ابن سينا بهذا النحو الذي سأذكره وهذا المطلب هو : أن القضايا على أقسام :

١ - خارجية .

٢ - ذهنية .

٣ - حقيقية .

والمقصود أننا عندما نحمل محمولاً على موضوع فهذا المحمول على قسمين فإما أننا نريد إثبات المحمول للموضوع في الخارج مثل قولنا : «النار محرقة» والإحراق صفة خارجية للنار الخارجية أردنا بيانها . وإما أننا نريد أن نثبت صفة ذهنية للموضوع أي أن الشيء له في ظرف الذهن هذه الصفة وليست له في الغالم الخارجي .

وما هو بلحاظ الخارج نحوان - ولا هم لنا فعلاً بهما وهما إما حقيقية أو خارجية وهذا ليس له مزيد ارتباط ببحثنا - والذي له ارتباط ببحثنا هو أن المحمول الذي يثبت للموضوع إما أن يكون ظرف عروض المحمول على الموضوع وظرف اتصاف الموضوع بالمحمول في الخارج أو في الذهن . والثاني هو القضايا الذهنية التي لها وضع مختلف عن القضايا الخارجية . وجميع القضايا المنطقية من القضايا الذهنية بخلاف القضايا الفلسفية التي هي من القضايا الحقيقية . وقضايا العلوم التي هي تارة من القضايا الخارجية

وأحياناً من القضايا الحقيقية .

والفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية إجمالاً هو : أن القضايا الخارجية موردها عندما يلاحظ الإنسان عدة موضوعات محددة في الخارج يريد أن يذكر لها حكماً كأن يقول : إن جميع أهل الأرض هم الآن مثلاً «يسافرون بالسيارة» . فموضوع الحكم هنا هم الناس الموجودون فعلاً على الأرض وأنهم لا يسافرون على الدابة . لكن قد يكون الحكم للشيء في الخارج دون أن يكون محدوداً بهذه التحديدات المكانية والزمانية بل يكشف العلم لنا عن أن هذه الخاصية (الحكم) ثابت للطبيعة في أي مكان وزمان حتى إنه لو لم يكن الشيء موجوداً وفرضناه موجوداً فسنثبت له هذه الخاصية في عالم الفرض . مثلاً ثبت لنا أن هناك معدناً اسمه الحديد وهو بتركيبه وطبيعته له خاصية الامتداد تحت تأثير الحرارة فنقول : «كل حديد يتمدد في الحرارة» نحن لم نرد أن نقول حديد الدنيا لها هذا الحكم . بل نريد أن نثبت الحكم لكل حديد حتى الحديد الذي وجد قبل مائة ألف سنة والذي سيوجد في المستقبل فالحديد له هذا الحكم ما دام حديداً إلا إذا تبدل إلى شيء آخر فيخرج عن محل كلامنا . ولو وجد الحديد في كوكب آخر فله هذا الحكم . هذه القضية وأمثالها يقال لها القضايا الحقيقية . أما القضايا الذهنية فالحكم فيها يثبت للموضوعات في ظرف الذهن . كما لو قلنا القضية أنواع . وليس في الخارج ما هو نوع بل التنوع يحصل للشيء بعد أن يأتي من الخارج إلى الذهن . المفهوم إما كلي وإما جزئي وهما وصفان في ظرف الذهن وإلا فالشيء الخارجي لا جزئي ولا كلي لأنه ليس مفهوماً أصلاً . وإذا قيل هذا جزئي فالمقصود أنه شخصي والشخصي غير الجزئي لأنك إذا قلت هذا الموجود الخارجي جزئي يقال لك لماذا؟ تقول لأنه لا يقبل الصدق على كثيرين والحوال أن الصدق أمر مرتبط بالمفاهيم ولا ربط له بالوجود الخارجي . وكذا عندما يقال الاستدلال ثلاثة : قياس ، تمثيل ، استقراء . جميع هذه الأمور هي أحكام القضايا عندما تجتمع في الذهن .

وكذا في القضايا الحملية إذ طرحت في المنطق هذه المسألة فيها - ولم يتقدم أكثر من ذلك - فقالوا في المنطق القضية على نحوين وباعتبار آخر ثلاثة: خارجية، حقيقية، ذهنية. وكذا القضايا الشرطية - وخاصة المنفصلة - ثلاثة: خارجية، حقيقية، ذهنية، ف قضية: أهل طهران إما متجددون أو متقدمون قضية خارجية. وقضية: أهل طهران إما مسلمون أو غير مسلمين قضية خاصة بعدد محدود. لكن قضية: العدد إما مفرد وإما زوج قضية حقيقية. فكل عدد في الخارج إما زوج وإما فرد. وهناك قضايا منفصلة لكن ذهنية وما نحن فيه من هذا القبيل. إذ تارة تقسم الماهية بلحاظ أمر عيني مثل الإنسان إما عالم وإما جاهل. فهذه قضية منفصلة حقيقية عينية. فهذه التقسيمات إما حقيقية أو خارجية لا احتمال ثالث. فإن المقسم هو الإنسان والإنسان العالم والإنسان الجاهل خارجيان فلا يصح في هذا التقسيم أن يقال الإنسان إما مطلق وإما عالم وإما جاهل. لا يدخل المطلق في هذا التقسيم إذا لاحظنا القضية عينية إما خارجية وإما حقيقية.

وهناك تقسيم آخر ذهني لكنه تقسيم للماهية - لا كما قال السيد البروجردي تقسيم للاعتبار. الماهية على ثلاثة أقسام وباعتبار آخر أربعة - ونحن أيضاً نقبله - فالماهية في ظرف الذهن إما لا بشرط - واللاشرط مثل الكلية للماهية، ولا بشرط يعني مطلق - وإما أن تكون الماهية في ظرف الذهن بشرط شيء. والبشرط شيء، صفة الذهن أيضاً مثل اللابشرط كلاهما أمران عقليان، وإما بشرط لا. وهذا يرجع إلى الذهن أيضاً. وبشرط لا غير صفة الجاهل بل «بشرط لا» صفة ذهنية، والقسم الرابع هو ذات الماهية لم يلحظ فيها أي قيد من هذه القيود الثلاثة. وهذا التقسيم ذهني والقضية ذهنية.

كل الإشكالات جاءت من خلال عدم ملاحظة هذا التقسيم وأنه قضية منفصلة وأنها هل هي منفصلة حقيقية أم ذهنية أم خارجية والحقيقية والخارجية مرتبطنان بعالم الخارج والذهنية مرتبطة بعالم الذهن. فالمقسم في الواقع هو

ذات الماهية لا الاعتبار إذ ليس الاعتبار إلا الوجود الذهني للماهية . وهذا هو جواب السيد البروجردي . والوجود الذهني له اعتباران . ونحن تارة نبحث حول العلم من حيث هو صفة نفسانية - بالطريقة التي تبحث في علم النفس فهذا ليس وجوداً ذهنياً بل وجود عيني . وتارة أخرى ننظر إلى العلم من حيث هو حاكٍ عن الخارج وبهذا الاعتبار يكون وجوداً ذهنياً . لا أصالة للاعتبارات في اعتبارات الماهية بل النظر هو للماهية من حيث وجودها الذهني وإن لها اعتبارات أربعة . هذا تقسيم ذهني وجميع الأقسام هي في عرض بعضها . إذ يستحيل أن تكون الماهية في الذهن جامعة لجميع هذه الأقسام في آن . بل إما أن تكون بلا أي قيد وشرط وإما مع شرط وقيد وهذا القيد إما بشرط لا أو بشرط شيء أو لا بشرط . هذه قيود لا تجتمع مع بعضها والتقسيم صحيح .

والجواب عن الإشكال الأول من الإشكالات الثلاثة حيث يُسأل عن الفرق بين القسم والمقسم . وقد التفت الشيخ والملا صدرا والمصنّف وطرحوا مسألة التجريد والتخليط ونحن نطرح المسألة بنحو آخر لنرى كيف يجاب . نحن نقول إن قال قائل : الماهية إما أن تكون موجودة في الخارج وإما أن تكون في الذهن أو غير موجودة لا في الخارج ولا في الذهن . فهل هذا التقسيم صحيح؟ نقول : لا . إذ ما هو المقسم هنا - لو فرض صحة التقسيم - هو الماهية فالمقسم موجود في الذهن . وهل للمقسم كينونة وراء الخارج؟ هل يمكن أن يكون هناك شيء غير موجود لا في الذهن ولا في الخارج وينقسم إلى ذهني وخارجي؟ السؤال بسيط جداً .

المقسم هو الماهية الموجودة في الذهن لكنكم لم تلاحظوا الوجود وهذا هو التجريد ، نحو تجريد يستخدمه الفلاسفة وهو غير التجريد الذي نراه عند الفلاسفة والمناطق معاً . إذ يقولون الجزئي نجرده فيصير كلياً . هذا أمر آخر . فالإنسان تجعلونه مقسماً للموجود في الذهن والموجود في الخارج . فكيف ذلك؟

والجواب هو أن الذهن عنده قدرة عجيبة بأن يجعل الإنسان الموجود في الذهن مقسماً دون أن يلاحظ وجوده، يجردّه عنه لا أن الشيء غير موجود ولا أن الشيء الموجود في الذهن لا يكون له وجود لا ذهني ولا خارجي ثم يصير موجوداً ذهنياً بضم الوجود الذهني له. كلا، فالمقسم موجود في الذهن لكنكم لا ترون وجوده ولا تلاحظونه. فهنا تجريد في عين التخليط وتخليط في عين التجريد. فمع كون الماهية مختلطة بالوجود لا ترون الوجود الذهني. فكأنكم ترون الماهية بهذا اللحاظ أمراً وراء الذهن والخارج فتقولون «ماهية» ولا يهتمكم الوجود الذهني والخارجي. أي في اعتباركم وإلا فهو واقعاً مورد اهتمامكم. فلا مانع إذن أن يكون الشيء مقسماً باعتبار وقسماً باعتبار آخر. فأنتم مثلاً عندما تقولون: الإنسان إما موجود في الذهن وإما موجود في الخارج. وهذا الذي جعلتموه مقسماً هو قسم لنفسه لكنه قسم باعتبار ومقسم باعتبار^(١).

نعم هنا إشكال على المصنّف وهو: لماذا تقولون الماهية إما بشرط الوجود أو لا بشرط عن الوجود والعدم أو بشرط العدم فالماهية هنا بشرط العدم هي عين الماهية بشرط الوجود لأنها موجودة في الذهن فالماهية التي لاحظتها بشرط العدم ماهية بشرط الوجود.

والجواب باعتبارين. فباعتبار ليس ملحوظاً لنا تكون الماهية موجودة

(١) س: كلاهما وجودان خارجيان.

الأستاذ: ما هو المقسم. هو الماهية. فعن أي شيء فكّك من قسمه؟ فإن المقسم هو الذي إذا أضيف إلى القيد يكون قسماً فالإنسان بدون أصفر هو الإنسان ومع الأصفر هو قسم. وأنت حيث جعلت الماهية مقسماً، لها قسمان أحدهما وجود ذهني ووجود خارجي. والمقسم لا يمكن أن يكون لا هذا ولا ذلك.

س: لا نلاحظ له وجوداً.

الأستاذ: هذا هو الحل.

وبالاعتبار الذي لاحظناه الماهية بشرط العدم . وهذه هي مسألة قدرة الذهن على التجريد في عين التخليط وهي مسألة مهمة جداً وقد بحثنا سابقاً في «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» «المجهول المطلق لا يخبر عنه» وأنه إخبار عنه . فهل قضية «المجهول المطلق لا يخبر عنه» صحيحة أم لا؟ ويصح الإخبار عن شيء يجعله الإنسان موضوعاً . وإذا جعله موضوعاً فهو معروف فلا يكون مجهولاً مطلقاً . وعلى الأقل يكون معلوماً من جهة ما . وهذا الكلام صحيح . لكنكم عندما تقولون تلك القضية تكونون قد أخبرتم عنه . والجواب أن هذا المجهول المطلق الذي أخبر عنه هو معلوم باعتبار وجوده في الذهن وهو مجهول مطلق باعتبار أنني أجرده عن الوجود . وبيان آخر للملا صدرا . هو مجهول مطلق بالحمل الأولي ومعلوم بالحمل الشائع .

وهنا أساس حلّ كثير من الإشكالات والاعتراضات المنطقية التي طرحها راسل وغيره . . مسألة التجريد والتخليط أو الحمل الأولي والشائع تحل ما يتخيل الإنسان أنه تناقض . وكذلك فيما نحن فيه . فالماهية تقسم إلى ماهية لم يعتبر فيها أي قيد حتى قيد اللابشرية وماهية اعتبر فيها قيد اللابشرية وماهية اعتبر فيها قيد بشرط لا . وماهية اعتبر فيها قيد بشرط شيء . وجميع هذه الأقسام هي أقسام للماهية في الذهن . والماهية التي لم يعتبر فيها أي شيء هي القسم باعتبار والمقسم باعتبار آخر .

الفهرس

الفريدة الثالثة في القدم والحدوث :

- ٥ غرر في تعريفها وتقسيمها
- ٦ تعريف وتقسيم الحدوث والقدم (١)
- ٦ تعريف القدم والحدوث
- ٧ الحدوث والقدم الإضافيان أو العرفيان
- ٨ الحدوث والقدم الحقيقي أو الفلسفي
- ٨ الحدوث والقدم الذاتيان والزمانيان
- تقسيم وتعريف القدم والحدوث (٢):
- ١٢ الحدوث والقدم الذاتيان والزمانيان
- ١٢ الحدوث والقدم الذاتيان
- ١٣ الأصل التاريخي لبحث الحدوث الذاتي والزماني
- ١٧ خلاصة البحث
- ٢١ إشكال على نظرية الحدوث الذاتي

٢٤	طريق التخلص من الإشكال
	تعريف وتقسيم القدم والحدوث (٣):
٢٧	الحدوث الدهري
٢٨	المقدمة الأولى
٣١	المقدمة الثانية
٣٤	إشارة إلى مسألة العلم والإدراك أو مسألة المعرفة
٣٥	عود إلى أصل البحث
٣٦	السلسلة الوجودية الطولية
٤١	خلاصة البحث
٤٢	المقدمة الثالثة
٤٧	نظرية الحدوث الدهري
٤٨	مقارنة بين الحدوث الدهري والحدوث الذاتي الذي ذكره الفلاسفة ...
	تعريف وتقسيم الحدوث والقدم (٤):
٥٠	الحدوث الاسمي
٥٢	الحدوث الاسمي
٥٣	مرتبة غيب الغيوب
٥٣	مرتبة التعيين الأول
٥٣	مرتبة التعيين الثاني
	تعريف وتقسيم القدم والحدوث (٥):
٥٦	الحدوث الجوهري (١)

- ٥٨ رأي الفلاسفة مقابل نظرية المتكلمين
- ٥٩ نظرية صدر المتألهين وحدوث العالم جوهرياً
- تعريف وتقسيم الحدوث والقدم (٦):
- ٦٤ الحدوث الجوهرى (٢)
- ٦٤ خلاصة ما سبق
- ٦٥ إشكال الحدوث الزماني الصدري في الأمور الكلية
- ٦٦ إشكال الحدوث الصدري في مورد كل العالم
- أقوال الحكماء والمتكلمين في مرجع حدوث العالم فيما لا يزال (١):
- ٧٢ إشارة إلى نظرية الكعبي والمعتزلة والأشاعرة
- ٧٣ إشكال الفلاسفة على نظرية المتكلمين
- ٧٣ جواب المتكلمين على إشكال الفلاسفة
- ٧٣ قول الكعبي
- ٧٤ رد قول الكعبي
- ٧٤ قول المعتزلة
- ٧٥ رد كلام المعتزلة
- ٧٥ قول الأشاعرة
- أقوال الحكماء والمتكلمين في مورد مرجع حدوث العالم فيما لا يزال (٢):
- ٧٨ تشريح نظرية المتكلمين وإشارة إلى كلام الغزالي ونظرية صدر المتألهين ..
- ٨٠ المنشأ التاريخي لمسألة مرجح حدوث العالم فيما لا يزال
- ٨١ التعبير بالمرجح على أساس استقلالية الزمان

٨٢	تشبيه الامتداد الزمني الموهوم بالامتداد المكاني الموهوم
٨٣	نظرية الكعبي
٨٣	الجواب عن الكعبي
٨٤	كلام الغزالي دفاعاً عن المتكلمين
٨٥	تفصيل أكثر في نظرية الكعبي
٨٧	نظرية المعتزلة
٨٩	نظرية الأشاعرة
٨٩	كلام الغزالي حول الإرادة
٩٠	إشارة إلى نظرية صدر المتألهين
٩٢	مرجع الحدوث فيما لا يزال (٣)
٩٢	تتمة المطالب التي تقدمت
٩٢	كلام المصنّف في الرد على نظرية الكعبي
٩٣	الإشكال على المتكلمين في طريق انفكّك المعلول عن العلة التامة ...
٩٣	جواب المتكلمين وفرضية الامتداد الموهوم
٩٤	تقرير نظرية المتكلمين على أساس كلام الغزالي
٩٤	خلاصة البحث
٩٥	محدودية البُعد المكاني للعالم وارتباطها بالحق تعالى
٩٥	كلام الغزالي في المحدودية المكانية للعالم
٩٧	يمكن أن يكون للمكان منتهى بالفعل أما الزمان فلا
٩٧	الرد على الغزالي

- ١٠٠..... نظرية صدر المتألهين والحدوث الذاتي لعالم الطبيعة
- ١٠١..... مرجح حدوث الأشياء على ضوء النظريات في المرجح
- ١٠١..... ماذا بناء على الحركة الجوهرية
- ١٠٣..... غرر في أقسام السبق وهي ثمانية
- ١٠٤..... غرر في بعض أحكام الأقسام
- ١٠٥..... غرر في تعيين ما فيه التقدم في كل واحد منها
- ١٠٦..... السبق واللحوق أو التقدم والتأخر (١)
- ١٠٩..... السبق الزماني
- ١٠٩..... السبق بالرتبة
- ١١٠..... تحليل مفهوم السبق أو التقدم
- ١١٢..... السبق بالشرف
- ١١٣..... السبق بالطبع
- ١١٤..... السبق بالعلية
- ١١٥..... السبق بالتجوهر
- ١١٦..... السبق بالذات
- ١١٧..... السبق بالحقيقة
- ١١٧..... السبق الدهري
- ١٢١..... التقدم والتأخر (٢)
- ١٢١..... الكلبي المتواطىء
- ١٢١..... الكلبي المشكك

- ١٢٢..... علاقة مسألة التقدم والتأخر بالكلي المشكك
- ١٢٤..... نظرية ابن سينا في عدم التشكيك في الذوات والذاتيات
- ١٢٥..... التشكيك هو فقط في الكليات العرضية
- ١٢٦..... نظرية شيخ الإشراق
- ١٢٧..... نظرية صدر المتألهين
- تحليل مسألة التقدم والتأخر وأنها يرجعان إلى الوجود عند
- ١٢٧..... صدر المتألهين
- ١٣٠..... بيان ملاك التقدم والتأخر في كل قسم
- التقدم والتأخر أو السبق واللحق (٣):
- ١٣١..... تعيين الملاك في كل من أقسام التقدم
- ١٣١..... السبق بالرتبة
- ١٣١..... السبق بالشرف
- ١٣٢..... السبق بالطبع
- ١٣٤..... السبق بالعلية
- ١٣٥..... السبق الزماني
- ١٣٨..... منشأ التقدم والتأخر
- ١٤٢..... الفريدة الرابعة: في الفعل والقوة
- ١٤٤..... الفريدة الخامسة: غرر في تعريفها وبعض أحكامها (١)
- ١٤٤..... تعريف الماهية
- ١٤٥..... أدوات الاستفهام

- ١٤٨..... ما الشارحة
- ١٤٩..... ما الحقيقية
- ١٤٩..... السؤال ب «هل»
- ١٥٠..... السؤال ب «لم»
- ١٥٧..... الماهية ولواحقها (٢)
- ١٥٧..... قيمة الأسئلة
- ١٥٨..... لحاظ الماهية في فلسفة هيغل
- ١٥٩..... لحاظ الماهية في فلسفة التكامل
- ١٦٠..... العرضي والذاتي
- ١٦٨..... في تعريف الماهية وبعض أحكامها (٣)
- ١٦٨..... المقصود من «الماهية من حيث هي»
- ١٦٩..... معنى الحثية
- ١٧٠..... هل مرتبة الماهية رفع النقيضين؟
- ١٧٤..... نوعان من العروض على الماهية
- ١٧٦..... حال الشروط المنطقية للتناقض
- ١٧٨..... دور الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي في حل المشكلة
- ١٨٠..... اعتبارات الماهية (١)
- ١٨٠..... بحث اعتبارات الماهية في الأصول (أصول الفقه)
- ١٨٨..... رأي السيد البروجدي في اعتبارات الماهية
- ١٩٠..... التجريد الفلسفي وتجريد علم النفس

- اعتبارات الماهية (٢) ١٩٤
- ١٩٤..... دخول بحث اعتبارات الماهية إلى علم أصول الفقه
- ١٩٥..... بحث اعتبارات الماهية عند الفلاسفة
- ١٩٦..... الجواب عن الإشكال
- ١٩٧..... طرق الحلول
- ٢٠٠..... رأي الأستاذ في اعتبارات الماهية :