

# بداية الحكمة

المجلد الأول

الأستاذ العلامة  
السيد محمد حسين الطباطبائي

صححه وعلق عليه:  
غلامرضا الفياضى



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرشناسه	: فیاضی، غلامرضا، ۱۳۳۸ -
عنوان قراردادی	: بدایة الحکمه، تعلیقات. شرح.
عنوان و نام پدیدآور	: بدایة الحکمة / تالیف السید محمد حسین الطباطبائی؛ صححه و علق علیه غلامرضا فیاضی.
مشخصات نشر	: قم: مؤسسه الامام الخمینی ﷺ للتعلیم و البحت، مرکز صادرات، ۱۳۹۹ -
مشخصات ظاهری	: ج.
فروست	: مؤسسه الامام الخمینی ﷺ للتعلیم و البحت، مرکز صادرات؛ ۱۵۰۴، ۱۵۰۵. فلسفه؛ ۲۴۱، ۲۴۲.
شابک	: ج. ۱: ۲-۲۶۰-۴۴۴-۶۰۰-۹۷۸؛ ج. ۲: ۹-۲۶۱-۴۴۴-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی	: فییا.
یادداشت	: عربی.
یادداشت	: کتاب حاضر «بدایة الحکمه» همراه با تعلیقات ان است.
یادداشت	: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۹۹) (فییا).
موضوع	: طباطبائی، محمد حسین، ۱۲۶۱-۱۳۶۰. بدایة الحکمه -- تعلیقات.
موضوع	: فلسفه اسلامی.
موضوع	: Islamic philosophy
شناسه افزوده	: طباطبائی، محمد حسین، ۱۲۶۱-۱۳۶۰. بدایة الحکمه . تعلیقات.
شناسه افزوده	: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). انتشارات.
رده‌بندی کنگره	: BBR۱۳۹۲
رده‌بندی دیوبی	: ۱/۱۸۹
شماره کتاب‌شناسی ملی	: ۷۳۸۸۴۱۱
وضعیت رکورد	: فییا

# بداية الحكمة

المجلد الأول

تأليف:

الأستاذ العلامة

السيد محمد حسين الطباطبائي

صحّحه وعلق عليه:

غلامرضا الفياضى

انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
قم



شماره ردیف ۱۵۰۴

شماره موضوعی فلسفه - ۲۴۱

۱۳۹۹-۲۷

## ■ بدایة الحکمة و تعلیقات، المجلد الأول

- تألیف: الأستاذ العلامه السید محمد حسین الطباطبائی ؑ
- صححه و علق علیه: غلامرضا الفیاضی
- ناشر: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ
- چاپ: نگارش
- نوبت و تاریخ چاپ: دوم، پاییز ۱۴۰۰
- شمارگان: ۰
- قیمت دوره: ۳۲۰۰۰۰



۲۸

نوعان

- دفتر مرکزی: قم
- تلفن و نمابر: ۲۶
- شعبه تهران: خیابان انقلاب، بین خیابان ۱۲ فروردین و شهید منیری جاوید، ساختمان شماره ۳۱۰، طبقه سوم، واحد ۱۱۲
- تلفن و نمابر: ۰۲۱-۶۶۴۶۶۱۲۱
- شعبه مؤسسه امام خمینی (ره): قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- تلفن: ۰۲۵-۲۲۱۱۳۶۲۹

## الفهرس

مقدمة ..... ٩

### المرحلة الأولى

في كليات مباحث الوجود  
و فيها اثنا عشر فصلاً

- ١٩..... الفصل الأول: في بدهة مفهوم الوجود
- ٢٤..... الفصل الثاني: في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي
- ٣٠..... الفصل الثالث: في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها
- ٣٣..... الفصل الرابع: في أصالة الوجود و اعتبارية الماهية
- ٤١..... الفصل الخامس: في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة
- ٥٥..... الفصل السادس: في ما يتخصص به الوجود
- ٦٣..... الفصل السابع: في أحكام الوجود السلبية
- ٧٠..... الفصل الثامن: في معنى نفس الأمر
- ٧٧..... الفصل التاسع: في مساوقة الوجود للشيئية
- ٨٢..... الفصل العاشر: في أنه لا تمايز و لا عليّة في العدم
- ٨٦..... الفصل الحادي عشر: في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه
- ٩٥..... الفصل الثاني عشر: في امتناع إعادة المعدوم بعينه

### المرحلة الثانية

في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

و فيها فصل واحد

الفصل الأول: في الوجود الذهني..... ١٠٣

تتمة: ..... ١١٣

### المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره

و انقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره

و فيها ثلاثة فصول

الفصل الأول: انقسام الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره ..... ١٣٩

الفصل الثاني: كيفية اختلاف الرابط و المستقل ..... ١٤٩

الفصل الثالث: من الوجود في نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه ..... ١٥٣

### المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث

الوجوب و الإمكان و الامتناع

و فيها تسعة فصول

الفصل الأول: في تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيها ..... ١٦١

الفصل الثاني: انقسام المواد إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس ..... ١٦٥

الفصل الثالث: واجب الوجود ماهيته إنتبه ..... ١٧١

الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ..... ١٧٤

الفصل الخامس: في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، و بطلان القول بالأولوية ..... ١٧٦

خاتمة ..... ١٧٩

الفصل السادس: في معاني الإمكان ..... ١٨١

الفصل السابع: في أن الإمكان اعتبار عقلي، و أنه لازم للماهية ..... ١٩٢

الفصل الثامن: في حاجة الممكن إلى العلة، و ما هي علة احتياجه إليها ..... ١٩٤

برهان آخر: ..... ١٩٦

- ٢٠١..... الفصل التاسع: الممكن محتاج إلى علته بقاء، كما أنه محتاج إليها حدوداً.....
- ٢٠٢..... برهان آخر:
- ٢٠٣..... خاتمة:

### المرحلة الخامسة

#### في الماهية وأحكامها

#### و فيها ثمانية فصول

- ٢٠٩..... الفصل الأول: ليست الماهية من حيث هي إلا هي.....
- ٢١٥..... الفصل الثاني: في اعتبارات الماهية و ما يلحق بها من المسائل.....
- ٢٢٦..... الفصل الثالث: في معنى الذاتيّ والعرضيّ.....
- ٢٣٢..... الفصل الرابع: في الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك.....
- ٢٤١..... الفصل الخامس: في بعض أحكام الفصل.....
- ٢٤٩..... الفصل السادس: في النوع و بعض أحكامه.....
- ٢٥٧..... الفصل السابع: في الكلّي و الجزئيّ و نحو وجودهما.....
- ٢٥٩..... الفصل الثامن: في تميّز الماهيات و تشخصها.....

### المرحلة السادسة

#### في المقولات العشر

#### و هي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات

#### و فيها أحد عشر فصلاً

- ٢٦٥..... الفصل الأول: في تعريف الجوهر و العرض و عدد المقولات.....
- ٢٧٢..... الفصل الثاني: في أقسام الجوهر.....
- ٢٧٦..... الفصل الثالث: في الجسم.....
- ٢٨٣..... الفصل الرابع: في إثبات المادة الأولى و الصورة الجسميّة.....
- ٢٨٦..... تنمة.....
- ٢٨٧..... الفصل الخامس: في إثبات الصور النوعيّة.....
- ٢٨٨..... تنمة.....
- ٢٨٩..... الفصل السادس: في تلازم المادة و الصورة.....

٢٩١.....	الفصل السابع: في أن كلاً من المادة و الصورة محتاجة إلى الأخرى .....
٢٩٩.....	الفصل الثامن: النفس و العقل موجودان .....
٣٠١.....	خاتمة: .....
٣٠٣.....	الفصل التاسع: في الكمّ و انقساماته و خواصّه .....
٣٠٨.....	تنمّة .....
٣١١.....	الفصل العاشر: في الكيف .....
٣١٦.....	الفصل الحادي عشر: في المقولات النسيّة .....

### المرحلة السابعة

#### في العلة و المعلول

#### و فيها أحد عشر فصلاً

٣٢٣.....	الفصل الأول: في إثبات العليّة و المعلوليّة و أنهما في الوجود .....
٣٢٩.....	الفصل الثاني: في انقسامات العلة .....
٣٣٥.....	الفصل الثالث: في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، و وجوب وجود العلة عند وجود المعلول .....
٣٣٧.....	برهان آخر: .....
٣٣٩.....	الفصل الرابع: قاعدة الواحد .....
٣٤٢.....	الفصل الخامس: في استحالة الدور و التسلسل في العلل .....
٣٤٦.....	الفصل السادس: العلة الفاعليّة و أقسامها .....
٣٥٧.....	الفصل السابع: في العلة الغائيّة .....
٣٦١.....	الفصل الثامن: في إثبات الغاية في ما يعدّ لبعاً أو جزافاً أو باطلاً، و الحركات الطبيعيّة، و غير ذلك .....
٣٦٦.....	الفصل التاسع: في نفي القول بالاتّفاق .....
٣٧٣.....	الفصل العاشر: في العلة الصوريّة و الماديّة .....
٣٧٦.....	الفصل الحادي عشر: في العلة الجسمانيّة .....

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، و له الثناء بحقيقته، و الصلاة و السلام على رسوله محمد خير  
خليقته و آله الطاهرين، من أهل بيته و عترته.

مقدمة:

في تعريف هذا الفن و موضوعه و غايته.

الحكمة<sup>1</sup> الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود؛

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "الحكمة"

للحكمة معنيان في ما اصطالحوا عليه:

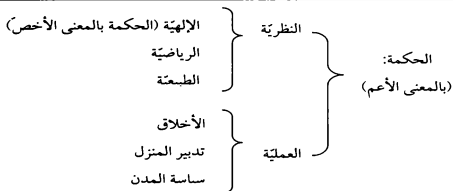
الأول: معنى أعمّ يشمل جميع العلوم و المعارف البشرية الحقيقية و التي تشكل من قواعد كلية، و يعرف تارة بأنه "العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية"، و أخرى بأنه: "صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني".

و المشهور بينهم أن الحكمة بهذا المعنى تنقسم إلى نظرية تبحث عن ما ينبغي أن يعلم، و عملية تبحث عن ما ينبغي أن يعمل؛ و أن النظرية تنقسم إلى الهية تبحث عن الموجود بما هو موجود، و رياضية تبحث عن الكم بأقسامه، و طبيعية تبحث عن الجسم بما أنه موضوع للتغير؛ و أن العملية تنقسم إلى الأخلاق و تدير المنزل و سياسة المدن.

و قد كان إطلاق الحكمة على هذا المعنى شائعاً في الأزمنة السابقة.

الثاني: معنى أخص، هي الحكمة الإلهية؛ و هو المعنى الذي شاع استعمال اللفظة فيها في هذه الأزمنة.

و موضوعها - الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية<sup>١</sup> - هو الموجود بما



تبصرة: قيّدوا العلوم والمعارف البشرية بقيدين:

الأول: "الحقيقية"، ليخرج العلوم الاعتبارية، كاللغة والنحو.

الثاني: "ذات قواعد كلية"، ليخرج ما لا يكون موضوعات مسائلها إلا أموراً جزئية، كعلم

الرجال والأنساب، و علم التاريخ والمسالك والممالك.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "أعراضه الذاتية"

وهي ما يعرض ذات الشيء حقيقة من الأحكام والخواص والآثار.

وقد ذهب المصنّف قدس الله تعالى سرّه في تعليقه على الأسفار، ج: ١، شركة دار المعارف

الإسلامية، إيران، ص: ٢٨ - ٣٠ - ٣٢ إلى وجوب كون العرض الذاتي مساوياً للموضوع، وحاصل

ما أفاده:

أن الأعراض الذاتية التي هي محمولات مسائل العلم - وهي الأعراض التي لاحتجاج عروضها

للموضوع إلى شيء يزيد على نفسه من حيثية تقيديّة - لا بد أن تكون مساوية للموضوع؛ إذ لو

كان المحمول أخص لم يكف في عرضه مجرد وضع الموضوع، بل احتاج عرضه إلى أن

يتقيد الموضوع بشيء يخصه؛ ولو كان أعم كان القيد المخصّص للموضوع لغواً غير مؤثر في

عروض المحمول. وهو ظاهر.

و وجه ذلك بأن الافتصار في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتية لا يتنى على مجرد

الاصطلاح والمواضع، بل هو ممّا يوجه البحث البرهاني في العلوم البرهانية.

توضيح ذلك: أن البرهان إنما يتألف من مقدّمات يقينية - واليقين هو العلم بأن كذا كذا وأنه

هو موجود؛

لا يمكن أن لا يكون كذا- والمقدمة اليقينية لابد أن تكون ذاتي المحمول للموضوع، أي: بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عن ما عداه؛ إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه، لم يحصل يقين، هذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتي مساوياً لموضوعه.

هذا حاصل مراده زيد في علو مقامه.

و لكن فيه أولاً: أنه لو صح ما ذكره، من توقف عروض المحمول الأخص على تقيّد الموضوع بشيء يخصّسه، لزم ذهاب الأمر إلى غير النهاية؛ فإن الشيء الذي يخصّص الموضوع لمأ يمكن إلا أن يكون أخصّ منه، فلا بدّ في عروضه للموضوع من تقيّده بشيء يخصّسه، وهكذا. ويؤدي ذلك إلى عدم عروض الأخصّ أبداً.

و بعد ذلك كلّه هل ترى في عروض الفصل للجنس أنه يتخصّص الجنس أولاً بشيء، ثمّ يعرضه الفصل؟ أو أنّ التخصّص يحصل بالفصل نفسه؟!

و ثانياً: أنه إذا عرض الأخصّ للأعمّ في مورد و علمنا بذلك يرتقي علمنا إلى مرتبة اليقين إذا لم نحتمل عدم عروضه له. و عدم تحقّق الأخصّ في غير هذا المورد من الموارد لا ينافي حصول اليقين، لأنّ الموارد الأخر خارجة عن متعلّق العلم، فلا تضرّ بيقينيّة هذا المتعلّق.

و ثالثاً: أن قوله: "إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين ممنوع فإنه إذا كان المحمول أعمّ مطلقاً من الموضوع، يعلم بأنه ثابت للموضوع و لا يمكن أن لا يكون ثابتاً له، فهو يقينيّ. و لا يضرّ في ذلك ثبوته لغير الموضوع أيضاً.

و رابعاً: أن ما ذكره لو تمّ، فإنما يثبت ضرورة مساواة محمول المسألة لموضوعها، لا لموضوع العلم، كما أنّه على ذلك شيخنا المحقّق دام ظلّه في تعليقه على نهاية الحكمة. هذا.

و الحقّ هو أنّ العرض الذاتي هو ما يعرض الشيء لذاته، أي بلا واسطة في العروض، سواء كان مساوياً أم لا.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الموجود بما هو موجود"

و هو الوجود.

قال في الفصل الأوّل من المقالة الأولى من الكتاب الثاني من التحصيل، سازمان چاپ و

و غايتها معرفة الموجودات على وجه كليّ<sup>١</sup> و تمييزها من ما ليس

انتشارات دانشگاه تهران، ط: ١، ١٣٤٩هـ.ش. ص: ٢٧٩:

«قد عرفت أن موضوع هذا العلم هو الأمر العام لجميع الأمور، وهو الموجود بما هو موجود، أعني: الوجود»؛ فإنّ الموجود بما هو موجود ليس إلا الوجود، أي: ليس إلا الوجود المطلق دون أي قيد أو شرط. فالحكمة الإلهية تبحث عن الموجود المطلق، بخلاف غيرها من العلوم الجزئية؛ فإنّ كلاً منها وإن كان يبحث أيضاً عن موجود، ولكنّه لا يبحث عن الموجود المطلق، أي: الموجود ما هو موجود، بل يبحث عنه بما أنّه جسم أو كمّ أو غيرهما.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «معرفة الموجودات على وجه كليّ»

فإنّ البحث عن الجزئيات خارج عن وسعنا، على أنّ البرهان لا يجري في الجزئيّ بما هو متغير زائل، و طريق البحث في الفلسفة منحصر في البرهان. صرح بجميع ذلك في مقدمة نهاية الحكمة. قوله قدس الله تعالى سرّه: «معرفة الموجودات على وجه كليّ»

وجهه - كما يظهر من الفصل الرابع من المقالة الثانية من رسالته قدس الله تعالى سرّه في البرهان، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي، ط: ١، ١٣٧١هـ.ش. ص: ٣٤؛ و كذا من الفصل الثاني والعشرين من الجزء الثالث من منطق النجاة، انتشارات دانشگاه تهران، ط: ٢، ١٣٧٩هـ.ش. ص: ١٤٣؛ و الفصل الثالث من الفن الرابع من المقالة الثالثة من البصائر النصيرية، شمس تيريزي تهران، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ٤٣٤؛ و الفصل الخامس من من الجوهر النضيد، انتشارات بيدار، ط: ١، ١٣٨١هـ.ش. ص: ٣٤٩؛ و أساس الاقتباس، انتشارات دانشگاه تهران، ط: ٢، ١٣٦١هـ.ش. ص: ٤٤٢-٤٤٣ - أنّ البرهان هو القياس الذي يتألف من اليقينيّات و ينتج نتيجةً يقينيةً؛ و اليقين هو العلم بأنّ كذا كذا و أنّه لا يمكن أن لا يكون كذا (رسالته في البرهان ص ٤). و الجزئيّ المتغير و إن حصل العلم بأنّه كذا إلا أنّه لتغيره يمكنه أن لا يكون كذا؛ فلا مجال في حقه للعلم بأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا، فلا يمكن اليقين بوجود محمول له. فليس هناك حكم يقينيّ على جزئيّ. هذا.

و فيه: أنّ اليقين بالمعنى المذكور كما يتعلّق بالكليات يتعلّق أيضاً بالجزئيات، فيمكن أن أتيقن بوجود انبساطي الآن، و أنّه ممكن؛ و هذا اعتقاد لا يزول و إن زال الانبساط؛ فإنّ هذا الاعتقاد يحكي دائماً وجود الانبساط في زمان خاصّ، لا وجوده في جميع الأزمنة.

بموجود حقيقي<sup>١</sup>.

توضيح ذلك: أن الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقةً وواقعيةً، وأن هناك حقيقةً وواقعيةً وراء نفسه، وأن له أن يصيها<sup>٢</sup>؛ فلا يطلب شيئاً من الأشياء

وبعبارة أخرى: اعتقادي بأن الانبساط موجود في الساعة السابعة والنصف مساءً من صفر الخير سنة ١٤٠٨، علم بأن كذا كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا؛ وأما غيرها من الساعات، فلا تكون مشمولةً لعلمي هذا، حتى يكون احتمال زوال الانبساط فيها متافياً ليقيني هذا.

هذا مضافاً إلى أن من الجزئيات ما ليس بمتغير، كالمجردات. فالدليل أخص من المدعى. ولعلّ كلام شيخنا المحقق دام ظلّه في تعليقه على نهاية الحكمة حيث قال: "وعدم شمول البرهان للجزئيات - على ما فيه من الكلام - ناظر إلى ما ذكرناه.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "من ما ليس بموجود حقيقي" يشير بذلك إلى أن ما يعدّ موجوداً على ثلاثة أقسام:

الأول: الحقائق والواقعات، وهي الوجودات العينية الخارجية.

الثاني: الاعتباريات، وهي ما ليس لها وجود عيني، ولكن اعتبرها العقل أو العقلاء لترتيب آثار واقعية، كالملكية والزوجية الاعتباريتين.

الثالث: الوهميات، وهي ما ليس لها وجود عيني ولم يعتبرها العقل أو العقلاء حتى يترتب عليها آثار واقعية، كالاتفاق والبخت وغيرهما. فراجع تعاليق الأستاذ الشهيد المظهري قدس الله تعالى سرّه على أصول فلسفه وروش رئاليسم، ج ١، ص ٣.

فالإنسان يطلب الخارجيات لكونها ذوات آثار بأنفسها والاعتباريات لانتهائها إلى آثار خارجية، ولا يطلب الوهميات.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "وأن هناك حقيقةً وواقعيةً وراء نفسه وأن له أن يصيها" إن قلت: يظهر من العطف أن علم الإنسان بوجود واقعية وراء نفسه وكذا علمه بأن له أن يصيها من الوجدانيات؛ لمكان قوله: يجد من نفسه، وليس كذلك.

قلت: العلمان وإن لم يكونا من الوجدانيات كعلمه بوجود نفسه، إلا أنّهما فطريّان، أي: من

ولا يقصده إلا من جهة أنه هو ذلك الشيء في الواقع؛ ولا يهرب من شيء و لا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة؛ فالطفل الذي يطلب الضرع مثلاً إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن، لا ما هو بحسب التوهم و الحسبان كذلك؛ و الإنسان الذي يهرب من سبع إنما يهرب من ما هو بحسب الحقيقة سبع، لا بحسب التوهم و الخرافة.

لكنه ربما أخطأ في نظره، فرأى ما ليس بحق حقاً واقعاً في الخارج،

---

القضايا التي قياساتها معها، و صغرى القياس هنا من الوجدانيات؛ حيث إنه بحدوث انفعال في نفسه - الانفعال وجداني - بضميمة كبرى أن العدم لا تأثير له، يعلم بوجود واقعية وراء نفسه.

و نظير الكلام يجري في علمه بإمكان إصابة ما وراء نفسه من الواقعية. فالمصحح لقلبه: يجد من نفسه بالنسبة إلى العلمين ابنتاؤهما على الوجدانيات و انتهاؤهما إليها.

قوله قدس الله تعالى سره: "و أن هناك حقيقة و واقعية وراء نفسه، و أن له أن يصيبها" لعله تلويح إلى وجه علمنا بوجود ما وراءنا. و حاصله: أننا نجد فعلنا أو انفعالنا عن ما وراءنا، و يستحيل الفعل أو الانفعال عن ما ليس بموجود، فهناك أشياء موجودة غيرنا.

ثم لا يخفى عليك: أنه لا يضر ذلك كون علمنا بوجود العالم الخارجي بديهياً؛ لأنه و إن كان علماً حاصلًا بوسط، إلا أنه من قبيل الفطريات التي لا تغيب قياساتها عن الذهن حتى تكون محتاجة إلى كسب و نظر.

و لا يضره أيضاً ما لعلماء الطبيعة اليوم من التشكيك في كون الكيفيات المحسوسة موجودة في الخارج على ما هي عليه في الحس. و ذلك لأن علمنا بوجود العالم الخارجي ليس من المحسوسات، بل مستفاد من علمنا الحضورى بانفعالنا عن ما وراءنا. فسواء كان إدراكنا الحسي خطأ أم لا، فنفس الإدراك و هو انفعالنا أمر وجداني لا مجال لإنكاره أو الشك فيه. و لمّا كان الانفعال عن العدم مستحيلاً، فنحن نتيقن بوجود ما وراءنا. فهو نظير ما إذا سمعت خبراً من مخبر، حيث تتيقن بوجود المخبر و إن كان خبره مشكوكاً فيه بل مقطوع الكذب.

كالبخت والغول؛ أو اعتقد ما هو حقّ واقع في الخارج باطلاً خرافياً، كالنفس المجردة والعقل المجرد؛ فمست الحاجة<sup>١</sup> ببدء<sup>٢</sup> بدء<sup>٣</sup> إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود الخاصة به، ليميز بها<sup>٤</sup> ما هو موجود في الواقع من ما ليس كذلك. والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية.

فالحكمة الإلهية: هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود؛ و يسمى أيضاً الفلسفة الأولى<sup>٥</sup> والعلم الأعلى<sup>٦</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "فمست الحاجة"

أي: ألجأت الحاجة إلى ... كما في المعجم الوسيط.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "بدء بدء"

يعني: قبل كل شيء.

قال في تاج العروس: «بدء بدء، أي: أول كل شيء.»

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "أحوال الموجود بما هو موجود الخاصة به"

سيأتي في الفصل الأول من المرحلة الأولى أن الوجود لا خاصة له، بمعنى إحدى الكليات الخمس. والمراد بخواص الوجود، عوارض الذاتية التي توجد بوجود الوجود خارجاً وتغايره معنى ومفهوماً، كالأصالة والتشكيك والشيئية والوجوب والإمكان والوحدة والكثرية والقدم والحدوث والعلة والتجرد والمادية و ...

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: "الفلسفة الأولى"

في مقابل الرياضيات التي هي الفلسفة الوسطى والطبيعات التي هي الفلسفة الأخرى.

قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تبليغات

اسلامي قم، ط: ١، ١٤١٨ هـ. ق. ص: ٢٣-٢٤، في وجه تسميته بذلك:

«وهو الفلسفة الأولى؛ لأنه العلم بأول الأمور في الوجود وهو العلة الأولى، وأول الأمور في

العموم وهو الوجود والوحدة.»

وقال صدر المتألهين قدس الله تعالى سرّه في تعليقاته على الفصل الثاني من المقالة الأولى من

و موضوعه: الموجود بما هو موجود.

و غايته<sup>٢</sup>: تمييز الموجودات الحقيقيّة من غيرها، و معرفة العلل العالية

إلبيات الشفاء، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٢هـ. ش. ص: ٦٦-٦٧، في توضيح كلامه و بيان وجه أحسن:

«قوله: "و هي الفلسفة الأولى؛ لأنه العلم بأوّل الأمور إلى آخره" ذكر في وجه تسمية هذا العلم بالأوّل أن المعلوم به من ماله الأوّل على كل شيء بوجهين، و هما بالوجود و بالمعنى. فالأوّل كواجب الوجود؛ فإنّ وجوده أوّل الوجودات. و الثاني كالوجود؛ فإنّ معناه أوّل المعاني المفهومة من الأشياء، ليس شيء من المعاني أقدم خطوراً بالبال من معنى الوجود، بل معناه أسبق من كلّ معنى؛ و لهذا لا يمكن تعريفه بشيء من الأشياء. و كذلك حال الوحدة.

و يمكن أن يقال في التسمية: إن لهذا العلم تقدماً بالطبع على سائر العلوم الفلسفيّة؛ لأنّ مبادئ تلك العلوم إنّما تثبت في هذا العلم. و هذا الوجه أوفق؛ لأنه يثبت تقدّمه من حيث كونه علماً، لا من حيث المعلوم به فقط كما في الوجه الأوّل.»

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و العلم الأعلى"

لعلوه على قسيميه من الرياضيات و الطبيعيات.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و غايته"

و زاد شيخنا المحقّق دام ظلّه في تعليقه على نهاية الحكمة غايتين أخريين، هما:

١- حلّ مسائل لا يتكفّل لحلّها غير علم ما بعد الطبيعة.

٢- معرفة مسائل هي مبادئ تصديقيّة لعلوم أخرى، كبطلان الدور و التسلسل. هذا.

و يبدو أنّ الأوّل أن يقال في وجه الحاجة إلى الفلسفة:

إنّ الأسئلة المطروحة حول الكون و الوجود بوجه مطلق -هذه الأسئلة التي يتبلور في

الإجابة عنها مفهومنا العامّ عن العالم و وجهة نظرنا في الكون، مثل أنّه هل هناك شيء؟ و إذا

كان، فهل هو واحد، أو كثير؟ و إذا كان كثيراً فهل هذه الكثرات مرتبط بعضها ببعض

ارتباط التعلّق و العليّة، أم لا؟ و على تقدير ارتباطها كذلك، فهل تنتهي سلسلة العلل و

المعاليل إلى مبدأ لا يكون متعلّق الوجود بغيره؟ و هل الإنسان يفنى بالموت، أو أنّ الموت

لوجود، و بالأخصّ العلة الأولى - التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات - و أسماؤه الحسنی و صفاته العليا، و هو الله، عزّ اسمه.

انتقال من دار إلى دار آخر أوسع؟ - أهمّ الأسئلة التي يواجهها كلّ متفكّر متفحص و تبعه فطرته الباحثة إلى حلّها و الجواب عنها. و التفكّر حول هذه الأسئلة و أجوبتها - تلك الأجوبة التي لا يمكن العثور عليها إلا بالقل؛ إذ لا مجال للحسّ و التجربة فيها - هو الذي يجعل حياة الإنسان حياةً طيبةً إنسانيةً و يميّزها عن الحياة الحيوانية، و أيضاً، هو الذي يشكل الحجر الأساس لمنهج طيلة حياته؛ فإنّ المفهوم العامّ عن العالم و وجهة النظر إلى الكون أساس ضروريّ لكلّ إيدنولوجيّ متين.

و الحاصل: أن مفهومنا العامّ عن العالم و وجهة نظرنا في الكون، هي القاعدة الأولية لارتقاء حياتنا إلى حياة إنسانية، و سعادتنا مرتبطة إلى حدّ كبير بهذا المفهوم؛ و الخطأ في فهمه قد يؤدي بنا إلى الشقاء الأبديّ.

و قد روى الصدوق قدّس الله تعالى سرّه في الباب الخامس و السّتين من كتاب التوحيد ص ٤٣٨ و في الباب الثاني عشر من كتاب عيون أخبار الرضا صلوات الله و سلامه عليه أنّه عليه السلام قال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ مَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (اسراء/٧٢): أعْمَى: يعني: أعْمَى عن الحقائق الموجودة. انتهى.

إذا عرفت هذا فتقول: إنّ العلم المتكفّل للإجابة على الأسئلة المذكورة إجابةً يقينيةً هي الفلسفة الأولى؛ فإنّها العلم الباحث عن الوجود بقول مطلق.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و معرفة العلل العالية للوجود"

ذكر للخاصّ بعد العام؛ لغرض التأكيد، و ذلك لسموّ هذه الغاية و كونها أهمّ من الأولى.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و أسماؤه الحسنی و صفاته العليا"

قال ابن تركة في تمهيد القواعد، انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، ط: ٢،

١٣٦٠هـ. ش. ص: ١١٩.

«الاسم على اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنى من المعاني، عدميّة كانت أو

وجودِيَّةٌ، يسمّون ذلك المعنى بالصفة و النعت؛ فلا اسم حيث لا صفة، و لا صفة حيث لا اعتبار مع الذات.»

و قال المولى عبد الله الزنوزي قدس الله نفسه الزكية في لمعات الهية، انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، ط: ٢، ١٣٦١هـ.ش. ص: ٢٧١ - ٢٧١، و هو باللغة الفارسية، ما معناه:

«الفرق بين الاسم و الصفة إنما يكون باختلاف الاعتبار، كالفرق بين العرض و العرضي، و الصورة و الفصل، و المادة و الجنس. فإن كل معنى ناعت إذا لوحظ بشرط لا، عدّ صفةً؛ و إذا لوحظ لا بشرط عدّ اسماً. و يعبر عن الأوّل بلفظ المبدء، و عن الثاني بلفظ المشتق. فالعلم صفة، و العالم اسم. و كذا القدرة و القادر و غيرهما.»

و في معناه ما في "الهيآت" للفاضل التوني قدس الله تعالى سرّه ص: ٥٨.

# المرحلة الأولى

## في كليات مباحث الوجود<sup>١</sup>

### و فيها اثنا عشر فصلاً

#### الفصل الأول: في بداهة مفهوم الوجود<sup>٢</sup>

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في كليات مباحث الوجود"  
و في نهاية الحكمة: "في أحكام الوجود الكلية". و المراد بهما الأحكام التي موضوعها الوجود  
بقول مطلق، بخلاف ما يأتي في سائر المراحل؛ فإنها من المباحث التقسيمية للوجود، فيقسم  
الوجود أولاً إلى أقسام، ثم يبحث عن أحكام الأقسام، كلها، أو بعضها؛ فكل حكم من الأحكام  
فيها إنما هو لقسم من أقسام الوجود.

ثم ليعلم أن أحكام الوجود الكلية تنقسم إلى أقسام ثلاثة:  
الأول: ما يكون حكماً لكل وجود على سبيل العموم الاستغراقي، كالأصالة.  
الثاني: ما يكون حكماً لكل الوجود على سبيل العام المجموعي، كالتشكيك.  
الثالث: ما يكون حكماً للوجود بما هو وجود ساقط الإضافة إلى الماهيات، كالأحكام السلبية.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "في بداهة مفهوم الوجود"  
هذه المسألة و مسألة اشتراك مفهوم الوجود من الأحكام الكلية للوجود كانتا موجودتين في

مفهوم الوجود بديهيّ معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسط شيء آخر؛ فلا معرفّ له من حدّ أو رسم؛ لوجوب كون المعرفّ أجلى و أظهر من المعرفّ<sup>٢</sup>. فما أورد في تعريفه، من أنّ الوجود أو الموجود بما

فلسفة أرسطو أيضاً، ولم يبحث فيها عن غيرهما من أحكام الوجود الكليّة، كما صرح بذلك الأستاذ الشهيد المطهريّ قدس الله تعالى سرّه في مجموعة الآثار للأستاذ الشهيد المطهريّ قدس الله سرّه، ج: ٩، انتشارات صدرا، ط: ١، ١٣٧٤هـ.ش. ص: ٣١.

و من فوائد البحث عن هذه المسألة تسهيل السبيل لوجود الفلسفة الأولى؛ حيث إنّ موضوعها الوجود، فلا يقوم لها أساس لولا تصوّر الوجود. و لو لم يكن تصوّره بديهيّاً، امتنع تصوّره؛ لما قام من الأدلّة على امتناع تعريفه.

كما أنّ من فوائده بيان قدرة العقل على معرفته تعالى بأنّه موجود واجب ...

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "فلا معرفّ له من حدّ أو رسم"

يبدو أنّ تفريع عدم وجود المعرفّ على البدهة و عدم الاحتياج إلى المعرفّ، ليس في محله. لأنّ ما يكون بديهيّاً و لا يحتاج إلى المعرفّ أعمّ من ما لا يمكن تعريفه و ما يمكن، فالأولى أن يقال: "و لا معرفّ له من حدّ أو رسم" بالواو دون الفاء.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "كون المعرفّ أجلى و أظهر من المعرفّ"

و لا أجلى من الوجود؛ لأنّه أبسط من كلّ متصوّر و أول كلّ تصوّر؛ فإنّه أول الأوائل في التصورات، كما أنّ قضية "إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب" أولى الأوائل في التصديقات؟! قال الآخوند قدس الله سرّه في الإشراف التاسع من الشاهد الأول من المشهد الأول من الشواهد الربويّة، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، ط: ١، ١٣٨٢هـ.ش. ص: ١٩:

«الحقّ أنّ الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف و الأركان؛ لأنّ بالوجود يعرف كلّ شيء، و هو أول كلّ تصوّر و أعرف من كلّ متصوّر؛ فإذا جهل جهل كلّ ما عداه.»

و قال قدس الله سرّه في الفصل الأوّل من المقالة الأولى من الفنّ الأوّل من المبدأ و المعاد،

ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، ط: ١، ١٣٨١هـ.ش. ص: ١٧:

هو موجود<sup>١</sup> هو الثابت العين<sup>٢</sup>، أو الذي يمكن أن يخبر عنه<sup>٣</sup>، من قبيل شرح الاسم<sup>٤</sup>، دون المعرف الحقيقي.

«مفهوم الوجود نفس التحقق و الصيرورة في الأعيان أو في الأذهان. وهذا المفهوم العام البديهي التصور عنوان لحقيقة بسيطة نورية؛ و هو أبسط من كل متصور، و أول كل تصور، و هو متصور بذاته، فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه؛ لفرط ظهوره و بساطته.

فإذا أريد تصويره للغفلة عنه، فإنما يراد تصويره ذلك على سبيل التنبيه و الإخطار بالبال؛ فلا بأس بإيراد أسماء مرادفة لاسمه في تعريفه، كالثابت، و الحاصل، و غير ذلك.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: "الوجود أو الموجود بما هو موجود"

لا فرق بينهما كما مر، لكنه أتى بهما لاختلاف عبارات القوم.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "أن الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العين" كما عرفه به جماعة من المتكلمين.

قال العلامة الحلبي قدس الله تعالى سره في المسألة الأولى من الفصل الأول من المقصد الأول

من كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.ق. ص: ٢٢:

«اعلم أن جماعة من المتكلمين و الحكماء حدوا الوجود و العدم. أما المتكلمون، فقالوا "الموجود هو الثابت العين و المعدوم هو المنفي العين"؛ و الحكماء قالوا: "الموجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه و المعدوم هو الذي لا يمكن أن يخبر عنه" إلى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها. و هذه الحدود كلها باطلة؛ لاشتغالها على الدور؛ فإن الثابت مرادف للموجود و المنفي للمعدوم، و لفظه "الذي" إنما يشار بها إلى متحقق ثابت، فيؤخذ الوجود في حد نفسه.»

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "أو الذي يمكن أن يخبر عنه"

لقد عرفت أنه عرفه به جماعة من الحكماء.

و لعل مرادهم من الإخبار الإخبار الإيجابي المفيد لثبوت شيء لشيء؛ إذ الإخبار السلبي يتأتى

في العدم أيضاً.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "من قبيل شرح الاسم"

شرح الاسم و هو المسمى بالتعريف اللفظي عبارة عن تبديل لفظ مجهول بلفظ آخر مرادف

له معلوم؛ و هو الذي يتكفل للغوي به، بخلاف التعريف الحقيقي؛ فإنه إفادة تصوّر الشيء، إما ببيان حقيقته و كنهه بشرح ذاتياته، كما في الحد، أو بيان ما يميّزه عن جميع ماعداه بذكر خواصّه و آثاره، كما في الرسم.

أقول: و حقيقة الفرق بينهما أنّ التعريف اللفظي هو أن يكون المفهوم حاصلًا في ذهن المخاطب، لا يحتاج إلى معرف، لكن هناك لفظ موضوع لذلك المفهوم لا يعلم المخاطب وضعه لذلك المفهوم، فلا ينتقل ذهنه إليه من سماع ذلك اللفظ، فيؤتى بلفظ معروف عنده لتعريف اللفظ المجهول. مثلاً إذا كان المخاطب يعرف الحيوان المفترس المخصوص المسمّى بالأسد، و يعلم أن لفظ الأسد موضوع له، لكن لا يعلم أن لفظ "غضنفر" أيضاً موضوع له، فيقال: الغضنفر هو الأسد. فالغرض من هذا التعريف التنبيه على المفهوم الموجود و إخطاره بالبال.

وهذا بخلاف التعريف الحقيقي؛ فإنه معلوم تصوّريّ يوصل إلى مجهول تصوّريّ، و يحصل بذلك في الذهن مفهوم جديد، كما إذا لم يعلم المخاطب أن الإنسان ما هو، فيركب مفهوما الحيوان و الناطق اللذان يعلم المخاطب كلّاً منهما بانفراده من دون تركيب، فيقال له: الإنسان هو الحيوان الناطق فيحصل له مفهوم جديد مركّب من المفهومين السابقين، و المركّب غير أجزائه. فالمجهول لا مفهوم له في الذهن، و يؤتى بالتعريف لإيجاده، فهو علم جديد يكتسب بواسطة المعرف. قال صدر المتألّهين في الفصل الثالث من المنهج الأوّل من المرحلة الأولى من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣٤ في تعريف شرح الاسم ما معناه:

«و هو تنبيه للذهن و إخطار للمعنى بالبال و تعيينه بالإشارة من بين سائر المرتكزات في العقل، لا إفادته بأشياء أشهر منه.»

و من هنا يعلم أنه لا يشترط في المعرف اللفظي أن يكون مرادفاً للمعرف، بل يتأتى ذلك بأيّ لفظ يؤدّي التنبيه على المفهوم و يوجب خطوره بالبال.

ثم لا يخفى عليك أن كلّاً من التعريف الاسميّ و شرح الاسم قد يطلق أيضاً على جواب ما الشارحة الذي هو من التعريف الحقيقي و لكن قبل العلم بوجود المعرف. و ليس هذا المعنى مراداً هيئها؛ لمكان قوله: "دون المعرف الحقيقي".

على أنه سيجيء أن الوجود<sup>١</sup> لا جنس له، ولا فصل له<sup>٢</sup>، ولا خاصّة له<sup>٣</sup> بمعنى إحدى الكليات الخمس<sup>٤</sup>، والمعرف يتركب منها، فلا معرف للوجود.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "على أنه سيجيء أن الوجود"

لا يخفى أنه كان الأولى تقديمه على قوله: "فما أورد في تعريفه ..."

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "سيجيء أن الوجود لا جنس له ولا فصل له"

سيجيء في الفصل السابع من هذه المرحلة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "سيجيء أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصّة له"

لا يخفى عليك أنه إنما يستدل في ما سيجيء على أنه لا جنس له ولا فصل.

أما أنه لا خاصّة له، فبعد تقييدها بقوله: "بمعنى إحدى الكليات الخمس"، قد يستدل له بأن مقسم الكليات الخمسة كما قالوا هي الماهية، وخواص الوجود كنفسه ليست من قبيل الماهيات، وإنما هي من المعاني الفلسفية كأصالة والتشكيك، والوحدة والكثرة، والفعلية وغير ذلك.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن مقسم الكليات الخمسة هو المحمول، لا خصوص الماهية.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "بمعنى إحدى الكليات الخمس"

هذا القيد راجع إلى الأخير؛ فإن المنفي عن الوجود هي الخاصّة بمعنى إحدى الكليات

الخمس، وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة، أي: ماهية واحدة، دون الخاصّة

بمعناها اللغوي. كما مر في التعليقة السابقة.

## الفصل الثاني: في أن مفهوم الوجود مشترك معنويًا

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في أن مفهوم الوجود مشترك معنويًا" كل من "الاشتراك اللفظي" و "الاشتراك المعنوي" مشترك لفظي بين ما هو مصطلح للحكيم و بين ما هو مصطلح للأدب.

و قبل توضيح ذلك لابد من تمهيد أمور:

الأول: أن المعنى هو ما من شأنه أن يفهم و يوضع له اللفظ و يقصد من اللفظ. و إن شئت فقل: هو ما من شأنه أن يتصور فيحكيه المفهوم. و بعبارة أخرى: هو ما من شأنه أن يعلم. و هو في الأعلام من التصورات المفردة و ما في معناها الطبيعة المتشخصة بتشخص فرد أو أفراد، و في غيرها من التصورات المفردة، و كذا في التصورات المركبة الناقصة، الطبيعة، و في المركبات التامة مفادها. فالإنسان المتشخص بتشخص زيد معنى لفظه "زيد"، و أفراد الإنسان المتشخصة بتشخص زيد و عمرو و بكر المشار إليهم معنى لفظه "هؤلاء"، و طبيعة الإنسان العالم معنى لفظه "الإنسان العالم"، و مفاد جملة "زيد عادل" معنى هذه الجملة، و مفاد جملة "أضرب زيداً" معناها.

و لا يشترط في المعنى وجوده في الظرف المناسب له. فزيد معنى و إن لم يكن موجوداً في الخارج، و طبيعة الإنسان معنى و إن لم توجد في الخارج، و مفاد زيد عادل معنى و إن لم يكن زيد عادلاً في الواقع، و طبيعة العتقاء معنى، و طبيعة الدور معنى. بل هذه الأمور كلها معان و لو لم يوضع لها لفظ؛ و كذا إن لم يفهمه أحد و لم يحكه مفهوم؛ و لذا قلنا: من شأنه أن يوضع له اللفظ و يقصد من اللفظ و يحكيه المفهوم، أي: له قابلية أن يوضع له اللفظ و يقصد من اللفظ و يحكيه المفهوم.

الثاني: أن المفهوم هو العلم الحسولي بالمعنى؛ و إن شئت فقل: هو الحاكي للمعنى؛ كصورنا الإنسان؛ و كصديقنا بأن زيداً عادل. و قد يطلق المفهوم و يراد به المعنى؛ لما أنه قد فهم بالعلم الحسولي.

الثالث: أنه لما كان المفهوم هو العلم الحسولي بالمعنى، كان المفهوم و المعنى متناظرين في الوحدة و الكثرة؛ فكُلما كان المفهوم واحداً، كان المعنى أيضاً واحداً؛ و كلما كان كثيراً، كان كثيراً؛ كما أنه كلما كان المعنى واحداً، كان المفهوم أيضاً واحداً؛ و كلما كان كثيراً، كان كثيراً.

إذا تمهدت هذه المقدمة، نقول: إن الاشتراك اللفظي عند الحكيم عبارة عن تعدد المفاهيم و المعاني و اختلافهما و تباينهما، و الاشتراك المعنوي عنده عبارة عن وحدة المفهوم و المعنى؛ و أما عند الأدب، فالاشتراك اللفظي هو كون لفظ واحد موضوعاً لمعان متعددة، كل يوضع عليحدة، و

يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكاً معنوياً!

الاشتراك المعنوي عبارة عن كون لفظ واحد موضوعاً لمعنى كلي يقبل الانطباق على كثيرين. والفرق بين المصطلحين من وجوه:

الأول: أنهما عند الحكيم وصفان للمفهوم والمعنى، وعند الأديب للفظ.

الثاني: أن الملاك عند الحكيم تعدد المفهوم والمعنى و وحدتهما، وعند الأديب تعدد الوضع و وحدته.

الثالث: أنهما عند الحكيم لا يختلفان باختلاف اللغات، بخلافهما في مصطلح الأديب.

الرابع: أن الدليل على كل منهما على مصطلح الفيلسوف هو الرجوع إلى الذهن وشهادة الوجدان، بينهما هو على مصطلح الأديب نص أهل اللغة والتبادر ونحوهما. فالكلام في هذا الفصل إنما هو في أن الوجود له مفهوم واحد ومعنى فارد، خلافاً لمن زعم أن له مفاهيم كثيرة ومعاني متعدّدة.

وبما ذكرنا يظهر النظر في ما قيل، من أن المسألة في الحقيقة تبحث عن اللفظ وشؤونه من الاشتراك اللفظي والمعنوي، وليس البحث عن الألفاظ وشؤونها من الأبحاث الفلسفية.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكاً معنوياً" ومن فوائد هذا البحث عدم تعطيل العقل عن معرفته تعالى، وإمكان إثبات تشكيك الوجود، وهو من مقدمات بعض أدلة زيادة الوجود على ماهية. كما أن من فوائده كون الفلسفة علماً واحداً بوحدة موضوعها. وهو من مبادئ مسألة أصالة الوجود، كما أنه من مقدمات برهان التشكيك.

قوله قدس الله تعالى سره: "يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكاً معنوياً" قال شيخنا المحقق دام ظلّه في التعليقة على نهاية الحكمة بصدد ثمره هذا البحث:

«المّا كان موضوع الفلسفة، الذي يجب أن يشمل بعمومه جميع موضوعات المسائل، هو الموجود، ولا بد أن يتصور بمفهومه العام ويحكي بلفظ معيّن، أرادوا أن يؤكّدوا على أن مبدأ اشتقاقه مشترك معنوي بين موارد استعماله، ليتبين أن الموجود بمعناه الواحد يطلق على مصاديقه، فيصلح أن يكون موضوعاً واحداً لعلم واحد. مضافاً إلى رد ما زعمه أبو الحسن الأشعريّ و أبو الحسن البصريّ [وغيرهما] من اشتراك اللفظي. والذي يزيد في أهمية هذا البحث توقّف إثبات أصالة الوجود عليه، كما ستأتي الإشارة إليه. وكذا توقّف البرهان الذي أقيم على وحدة حقيقة الوجود [التشكيك] عليه.» انتهى.

و من الدليل عليه: أنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة؛ كتقسيمه إلى وجود الواجب و وجود الممكن، و تقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود العرض، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه. و وجود العرض إلى أقسامه؛ و من المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم و وجوده في الأقسام.

و من الدليل عليه: أنا ربما أثبتنا وجود شيء ثم تردّدنا في خصوصية ذاته؛ كما لو أثبتنا للعالم صانعاً ثم تردّدنا في كونه واجباً أو ممكناً، و في كونه ذاماهيةً أو غير ذي ماهية؛ و كما لو أثبتنا للإنسان نفساً ثم شككنا في كونها مجردةً أو ماديةً، و جوهرأً أو عرضاً، مع بقاء العلم بوجوده علي ما كان. فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد، بالضرورة<sup>١</sup>.

و من الدليل عليه: أنّ العدم يناقض الوجود، و له معنى واحد؛ إذ لا تمايز في العدم؛ فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد؛ و إلا ارتفع النقيضان؛ و هو محال.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد، بالضرورة"

قوله: "بحسب الاعتقاد" متعلق بقوله: "بتغير"؛ و قوله: "بالضرورة" متعلق بقوله: "لتغير".

قوله قدس الله تعالى سره: "بالضرورة"

فلم يمكن العلم بالوجود مع التردد في موضوعه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "وإلا ارتفع النقيضان"

فإنه لو كان للوجود معيان مثلاً، لصدق على مصداق كل من المفهومين أنه ليس بعدم، و هو واضح، و أنه ليس بوجود بالمعنى الآخر. و العدم و المفهوم الآخر نقيضان، فيرتفع النقيضان في كل مصداق من مصداق كل من المفهومين.

و القائلون باشتراكه اللفظي بين الأشياء<sup>١</sup>، أو بين الواجب و الممكن<sup>٢</sup>، إنما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السنخية بين العلة و المعلول مطلقاً<sup>٣</sup>، أو بين الواجب و الممكن<sup>٤</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و القائلون باشتراكه اللفظي بين الأشياء"

و هم أبو الحسن الأشعري و أبو الحسن البصري و جماعة تبعهما، حيث قالوا: إن معنى الوجود في كل ماهية هو نفس تلك الماهية، كما في كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.ق. ص: ٢٥؛ و شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ٨٣

و قال الآخوند قدس الله سره في الفقرة: ٤٥٣ في الفصل الثاني و العشرين من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ٢٩٦-٢٩٧:

«و ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن وجود كل شيء عين ذاته، بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق؛ و لفظ الوجود في العربية و مرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معانٍ لا تكاد تنحصر.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "أو بين الواجب و الممكن"

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على المقام:

«هذا على القول باشتراكه اللفظي بين الواجب و الممكن.»

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "حذراً من لزوم السنخية بين العلة و المعلول مطلقاً"

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على المقام:

«هذا على القول باشتراكه اللفظي بين الأشياء.»

و لا يخفى أن دليلهم أخص من المدعى؛ إذ ليس كل ماهية على حدة معلولاً لعلّة على حدة.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "أو بين الواجب و الممكن"

ذهب إليه الكشي و أتباعه.

قال السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني في شرح المواقف، ج: ٢، منشورات الشريف

«و هاهنا مذهب ثالث نقل عن الكشّي و أتباعه، و هو أنّ الوجود مشترك لفظاً بين الواجب و الممكن و مشترك معنى بين الممكنات كلّها».

و قد ذهب إليه القاضي سعيد القميّ تبعاً لشيخه المولى رجب عليّ كما في الفصل الخامس من القسم الأول و الفصل الثاني من القسم الثاني من "كليد بهشت"، انتشارات الزهراء، ط: ١، ١٣٦٢هـ.ش. ص: ٥٦ و ص: ٦٤-٦٦.

و لا يخفى أنّه يقول بهذا القول في سائر الصفات الكمالية التي يتّصف بها الواجب و الممكن، كما يقتضيه دليله في مفهوم الوجود، و كما صرّح به في "كليد بهشت"، ص: ٦٤-٦٦، فجعل معنى قولنا: "إنّه تعالى عالم" أنّه ليس بجاهل، و معنى قولنا: "إنّه تعالى قادر"، أنّه ليس بعاجز، و هكذا؛ كما جعل معنى قولنا: "إنّه تعالى موجود"، أنّه ليس بمعدوم.

و لا يخفى عليك: أنّ الصدوق رضوان الله تعالى عليه أيضاً ذهب إلى هذا القول. قال الشيخ الصدوق قدّس الله تعالى سرّه في الاعتقادات، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، ط: ١، ١٣٧١هـ.ش. = ١٤١٣هـ.ق. ص: ٢٧:

«كلّ ما وصفنا الله تعالى به من صفات ذاته فإنّما نريد بكلّ صفة منها نفي ضدّها عنه عزّ و جلّ». و قد نسه الشهرستانيّ في الملل و النحل ج ١، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر، ١٣٨٧هـ.ق. ص ١٩٢ إلى الاسماعيلية الذين عدّ من ألقابهم الباطنية، حيث قال:

«و لهم [الاسماعيلية] ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم قوم: فبالعراق يسمّون: الباطنية، و القرامطة، و المزدكية. و بخراسان: التعليمية، و الملحدة. و هم يقولون: نحن الاسماعيلية؛ لأنّنا تميّزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم و هذا الشخص».

ثمّ إنّ الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، و صنّفوا كتبهم على هذا المنهاج، فقالوا في الباطنية: إنّنا لا نقول: هو موجود، و لا لا موجود، و لا عالم و لا جاهل، و لا قادر و لا عاجز، و كذلك في جميع الصفات؛ فإنّ الإثبات الحقيقيّ يقتضي شركة بينه و بين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه، و ذلك تشبيهه، فلم يمكن الحكم بالإثبات المطلق و النفي المطلق، بل هو إله المتقابلين و خالق المتخاصمين، و الحاكم بين المتضادين. و نقلوا في هذا نصّاً عن محدّد بن عليّ الباقر أنّه قال: "لمّا وهب العلم للعالمين، قيل: هو عالم؛ و لمّا وهب القدرة

و ردّ بأنّه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة؛ فإنّا إذا قلنا: "الواجب موجود"، فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الاشتراك المعنوي؛ وإن كان المفهوم منه ما يقابله، وهو مصداق نقيضه، كان نفيّاً لوجوده، تعالى عن ذلك؛ وإن لم يفهم منه شيء، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجدّه من أنفسنا بالضرورة.

---

للقادريين قيل هو قادر؛ فهو عالم قادر بمعنى أنّه وهب العلم والقدرة، لا بمعنى أنّه قام به العلم والقدرة، أو وصف بالعلم والقدرة. قيل فيهم: إنهم نفاة الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات. قالوا: وكذلك نقول في القدم: أنّه ليس بقديم ولا محدث، بل القديم: أمره وكلمته، والمحدث: خلقه وفطرته. انتهى.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و ردّ بأنّه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة"

حقّ الجواب هو أنّ السنخية بين العلة والمعلول ضرورية، كما سيأتي في إثبات قاعدة الواحد. فما عدّوه محذوراً ليس بمحذور، بل واجب ضروري. هذا مضافاً إلى أن الاختلاف بين العلة والمعلول إنّما هو في وجودهما الخارجي، لا في مفهوم الوجود. فمنشأ اشتباههم خلط المفهوم بالمصداق، كما صرّح بذلك الحكيم السبزواري في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ. ق. ص: ٨٦، وكذا المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الأول من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و ردّ بأنّه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة"

وهو خلاف ما نجدّه من أنفسنا بالضرورة. مضافاً إلى أنّه يلزم عليه امتناع إثبات الواجب، فضلاً عن البحث عن صفاته وأفعاله.

## الفصل الثالث: في أنّ الوجود زائد على الماهية<sup>١</sup> عارض لها

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في أنّ الوجود زائد على الماهية عارض لها" لا حاجة إلى هذا المبحث بعد ثبوت اشتراك مفهوم الوجود معنىً، ولعلّه لذا لم يعنون له فضلاً في نهاية الحكمة. نعم هو زيادة تبصرة في بطلان مذهب الأشعري، حيث إنّه قد أثبت في الفصل السابق بطلان دليله. و هنا يقام أدلة على بطلان مدعاه.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "زائد على الماهية" خلافاً للأشعري، حيث يقول بعينته لها ذهنًا، بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر.

و هذه المسألة من مبادئ المسألة اللاحقة، أعني: أصالة الوجود، كما أنّها من مقدمات برهان التشكيك.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "زائد على الماهية" وفي مجموعة الآثار للأستاذ الشهيد المطهري قدّس الله سرّه، ج: ٦، انتشارات صدرا، ط: ١، ١٣٧١هـ. ش. ص: ٤٩٢، ما معناه:

«إنّ أوّل من تعرّض لهذه المسألة هو الفارابي.»

قال الفارابي في فصوص الحكم، ط: ٢، انتشارات بيدار، ١٤٠٥هـ. ق. ص: ٤٧-٤٨:

«الأمر التي قبلنا لكلّ منها ماهية و هوية. وليست ماهيته هويته، ولا داخله في هويته. ولو كانت ماهية الإنسان هويته، لكان تصوّر ك ماهية الإنسان تصوّراً لهويته؛ فكنت إذا تصوّرت ما الإنسان تصوّرت هوية الإنسان، فعلمت وجوده؛ و لكان كلّ تصوّر للماهية يستدعي تصديقاً.

و لا الهوية داخله في ماهية هذه الأشياء؛ و إلا، لكان مقوماً لا يستكمل تصوّر الماهية دونه، و يستحيل رفعه عن الماهية توهمًا، و كان قياس الهوية من الإنسان قياس الجسميّة و الحيوانيّة، و كان كما أنّ من يفهم الإنسان إنساناً لا يشك في أنّه جسم أو حيوان إذا فهم الجسم و الحيوان، كذلك لا يشك في أنّه موجود، و ليس كذلك، بل يشك ما لم يقم حسن أو دليل.»

بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر؛ فللعقل أن يجرد الماهية - وهي ما يقال في جواب ما هو- عن الوجود، فيعتبرها وحدها، فيعقلها، ثم يصفها بالوجود؛ وهو معنى العروض؛ فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزءاً لها.

و الدليل عليه: أنّ الوجود يصحّ سلبه عن الماهية. ولو كان عيناً أو جزءاً لها، لم يصحّ ذلك؛ لاستحالة سلب عين الشيء و جزئه عنه.  
و أيضاً: حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل<sup>٢</sup>. فليس عيناً، ولا جزءاً

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "عارض لها"

و الوجه في كون الوجود عارضاً للماهية أنّ العقل لمكان أنسه بالماهيات يجعل الماهية موضوعاً و يحكم عليها بالوجود؛ و إلا، فبحسب الواقع يكون الأمر بالعكس؛ حيث إنّ الوجود أصيل و الماهيات من الأعراض الذاتية له؛ و لذا قالوا: إنّ مثل قولنا: "الإنسان موجود" من عكس الحمل.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فيعتبرها وحدها"

أي يلاحظها وحدها. فالاعتبار هنا بمعنى الملاحظة الذهنية.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "يحتاج إلى دليل"

المراد من الدليل معناه اللغوي، أعني مطلق ما يدلّ على الشيء، فيعمّ الدليل في مصطلح المنطق كما يعمّ مثل الإحساس و الوجدان في المحسوسات و القياس الخفي في مثل الفطريات.

فحاصل ما أفاده قدّس الله تعالى سرّه أنّ حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى شيء غير تصوّر نفس القضية، بينما لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها كان ثبوته لها من الأوّليات التي لا يحتاج فيها إلى شيء غير تصوّر نفس القضية.

لها؛ لأنّ ذات الشيء و ذاتياته ابيّنة الثبوت له، لا تحتاج فيه إلى دليل.  
 و أيضاً: الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود و العدم؛ و لو كان  
 الوجود عيناً أو جزءاً لها، استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه.

---

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ذات الشيء و ذاتياته"

الذات هو تمام حقيقة الشيء و ماهيته، و هو النوع؛ و الذاتي جزئها، من الجنس و الفصل.  
 و قد يطلق الذاتي على ما يعمّ الذات، و ذلك في مثل قول المناطقة: "الكليّ إما ذاتي و إما  
 عرضي، و الذاتي هو النوع و الجنس و الفصل".

## الفصل الرابع: في أصالة الوجود<sup>١</sup> و اعتبارية الماهية<sup>٢</sup>

١- قوله قدس الله تعالى سره: "أصالة الوجود"

هذه المسألة من أمهات المسائل الفلسفية، بل أمها؛ فإنها التي تبتني عليها جميع مسائلها. و بعبارة أخرى: لولاها لم تقم الفلسفة على ساق و لم تجد المسائل الفلسفية حلولها الصحيحة؛ فلا يمكن تفسير العلية و المعلولية و ارتباط الممكن بالواجب إلا على أساسها؛ و كذا لا يمكن تصوير الحركة، و سيما الحركة الجوهرية، إلا بمعونتها؛ و هكذا؛ بل لا توجه لوجود شيء مطلقاً إلا بالبناء عليها، فلا تقوم صرح الفلسفة إلا بها.

قال في الإشراق التاسع من الشاهد الأول من المشهد الأول من الشواهد الربوبية، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٢هـ. ش. ص: ١٩:

«الحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف و الأركان؛ لأن بالوجود يعرف كل شيء، و هو أول كل تصور و أعرف من كل متصور؛ فإذا جهل، جهل كل ما عداه.»

قوله قدس الله تعالى سره: "في أصالة الوجود"

مراده قدس سره من الأصالة هي كون الشيء موجوداً بذاته و من دون أية حيشة تقيدية. و إن شئت فقل: هي بمعنى المنشأية للأثار بالذات؛ كما صرح بذلك في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة، حيث قال:

«للاعتباري في ما اصطلاحوا عليه معانٍ ... أحدها: ما يقابل "الأصالة" بمعنى منشأية الآثار بالذات، المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و اعتبارية الماهية"

أي: كون الماهية موجودة باعتبار العقل؛ لأن الماهية حد الوجود و حد الوجود أمر عدمي لا وجود له حقيقة، و إنما يعتبره العقل موجوداً بوجود المحدود به الذي هو الوجود، كما يعتبر العمى موجوداً بوجود زيد الأعمى.

و بالعكس من ذلك القائل بأصالة الماهية يقول: إن ما في الخارج من المصدق مصداق للماهية بالذات؛ و أما مفهوم الوجود، فليس إلا اعتباراً ذهنياً للحكاية عن أصالة الماهية، تلك الأصالة التي ليست إلا عين الماهية.

إنّا لانرتاب في أنّ هناك أموراً واقعيّة، ذات آثار واقعيّة، ليست بواهم الواهم. ثمّ ننتزع من كلّ من هذه الأمور المشهوددة لنا -في عين أنّه واحد في الخارج- مفهومين اثنين، كلّ منهما غير الآخر مفهوماً، وإن اتّحدا مصداقاً؛

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و اعتباريّة الماهيّة"

فالقائل بأصالة الوجود يقول: إنّ الواقعيّة الخارجيّة ليست إلاّ بحداء مفهوم الوجود. وأمّا الماهيّة، فهي مفهوم اعتبره الذهن للحكاية ما به يمتاز هذا الوجود عن سائر الوجودات، في حين إنّ ما به الامتياز في الخارج ليس إلاّ نفس الوجود وعينه. وبعبارة أخرى: ليست الماهيات على هذا القول إلاّ ظهورات الوجود للأذهان، كما سيصرّح المصنّف قدّس الله تعالى سرّه به في هذا الفصل.

و القائل بأصالة الماهيّة يقول: إنّ الواقعيّة الخارجيّة مصداق للماهيّة حقيقة، فما في الخارج هي الماهيّة؛ وأمّا مفهوم الوجود، فهو مفهوم اعتبره الذهن للحكاية عن أصالة الماهيّة وتحقّقها، في حين إنّ الأصالة والتحقّق في الخارج ليست إلاّ نفس الماهيّة وعينها.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إنّ اتّحدا مصداقاً"

و هو من اتّحاد ما بالذات و ما بالعرض، نظير جريان الميزاب و جريان الماء؛ فإنّ مصداقها واحد، و هو الجريان العارض للماء حقيقة، المنسوب إلى الميزاب أيضاً بالعرض. و يقال أيضاً هاهنا: إنّ الإنسان مثلاً موجود، و الوجود أيضاً موجود؛ و لكنّ الوجود واحد، هو للوجود بالذات، و ينسب إلى الإنسان بالعرض.

فالوجود واسطة في عروض الوجود للماهيّة، فيكون حمل الوجود عليها من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هو له، فهو مجاز عقليّ، مصحّحه اتّحاد الوجود و الماهيّة اتّحاد المحدود و الحد؛ حيث إنّ حكم أحد المتحدّين يسري إلى الآخر. هذا.

و الحقّ في هذه المسألة أنّ الوجود و الماهيّة كليهما موجود في الخارج حقيقة، بمعنى أنّ كلّاً منهما واقعيّ عينيّ، لا بمعنى أنّ لكلّ منهما واقعيّة تخصّه، كما يذهب إليه بعض من ينسب إليه القول بأصالتهما، بل بمعنى أنّ الواقعيّة الخارجيّة و هي واحدة مصداق حقيقيّ لمفهوم الوجود، كما أنّها مصداق حقيقيّ لمفهوم الماهيّة، يحكي الأوّل ما به يشترك مع غيره، و الثاني يحكي ما به يمتاز عن غيره، في حين إنّ ما به الاشتراك عين ما به الامتياز بحسب الواقع الخارجيّ.

وهما الوجود و الماهية؛ كالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنه إنسان و أنه موجود.

و قد اختلف الحكماء في الأصل منهما. فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود؛ و نسب إلى الإشراقين القول بأصالة الماهية. و أما القول بأصالتهما

نعم! الوجود أصيل بمعنى كونه متحققاً بذاته. و الماهية اعتبارية بمعنى أنها لما كانت في ذاتها و من حيث هي لا موجودة و لا معدومة، لم يكن لها وجود إلا في عالم الاعتبار. و الحق أن هذا هو التفسير الصحيح لمذهب الآخوند قدس الله سره.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود"

لا يخفى عليك: أن مسألة أصالة الوجود لم تكن معنونة قبل صدر المتألهين قدس الله تعالى سره؛ فنسبة القول بأصالة الوجود إلى المشائين مبتنية على ما يستفاد من كلماتهم، مثل ما عن الشيخ في التعليقات من قوله:

«إذا سئل: هل الوجود موجود، أو ليس بموجود؟ فالجواب أنه موجود، بمعنى أن الوجود حقيقة أنه موجود؛ فإن الوجود هو الموجودية.»

و ما عن التحصيل من قوله: «فالوجود حقيقة أنه في الأعيان لا غير. و كيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقة؟!»

أقول: الحق أن كلمات المشائين و إن كانت مشحونة بما يستفاد منه أصالة الوجود، إلا أنها تشمل أيضاً على أمور كثيرة تشهد بأنهم لا يرون الماهية أمراً اعتبارياً غير موجود إلا بالعرض.

فالحق أن المشائين كانوا يعتقدون ما قويناه، من تحقق كل من الوجود و ماهيته في الخارج بوجود واحد. بمعنى أن الماهية في الخارج عين الوجود، و إن كانت غيره في الذهن. و يظهر ذلك من مطاوى كلماتهم في مبحث المقولات، حيث يستدلون على وجود كل ما لا يكون وجوده بديهياً منها. و كذا في مبحث الكلّي الطبيعي، حيث يعدّون وجود الفرد في الخارج أمراً مفروغاً عنه، و يبحثون عن أنه هل يوجد الكلّي في الخارج بوجود فرده، أو لا؟ و كذا في مبحث الوجود الذهني، حيث إنهم، بل جمهور الحكماء، يقولون: إن للماهيات وراء الوجود الخارجي الذي يرتب عليها آثارها وجوداً آخر، فينسبون الآثار إلى الماهيات.

معاً، فلم يذهب إليه أحد منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين<sup>١</sup>؛ و هو خلاف الضرورة.

و الحقّ ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود.

و البرهان عليه:

- أنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى الوجود

و العدم<sup>٢</sup>؛

- فلو لم يكن خروجها من حدّ الاستواء إلى مستوى الوجود، بحيث ترتّب

عليها الآثار، بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً<sup>٣</sup>؛ و هو محال بالضرورة؛

- فالوجود هو المُخرج لها عن حدّ الاستواء، فهو الأصيل.

و ما قيل: "إنّ الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حدّ الاستواء إلى

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين" فإنه إذا كان الوجود موجوداً بذاته و الماهية أيضاً موجودةً بذاتها، كان لكل منهما وجود بحاله، فكان كل ما له وجود و ماهية موجودين اثنين.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "متساوية النسبة إلى الوجود و العدم" هذا صادق يقيني؛ لأنّ الماهية تقبل الأنصاف بالعدم كما تقبل الأنصاف بالوجود. و لو لم تكن متساوية النسبة و كان الوجود مأخوذاً فيها، لما قبلت الأنصاف بالعدم؛ للزوم اجتماع التقيضين. و نظيره ما لو كان العدم مأخوذاً فيها. و سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة. و الخصم معترف بهذا الأمر، و إن كان أخذ هذه المقدمة في البرهان إنّما هو من جهة كونها يقينية، لا من جهة كونها مسلّمة عند الخصم؛ و إلا، كان الدليل جدلاً، لا برهاناً.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "كان ذلك منها انقلاباً" أي: كان انقلاباً في الذات؛ فإنّ الماهية، مع أنّها لا تكون موجودةً في حدّ ذاتها، تكون موجودةً

في حدّ ذاتها.

مرحلة الأصالة، فترتب عليها الآثار<sup>١</sup>، مندفع بأنها إن تفاوتت<sup>١</sup> حالها بعد الانتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل، وإن سمي نسبة إلى الجاعل؛ وإن لم تفاوتت ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار، كان من الانقلاب، كما تقدم.

برهان آخر:

- الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات؛

- فلو لم يكن الوجود أصيلاً، لم يتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد

بين ماهيتين؛

- فلم يتحقق الحمل، الذي<sup>٢</sup> هو الاتحاد في الوجود؛ والضرورة

تقضي بخلافه؛

- فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، والماهية موجودة به.

برهان آخر:

- الماهية توجد بوجود خارجي، فترتب عليها آثارها، وتوجد بعينها

بوجود ذهني<sup>٣</sup> - كما سيأتي<sup>٣</sup> - فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار؛

١- قوله قدس الله تعالى سره: "مندفع بأنها إن تفاوتت"

أي: إن أعطاه الجاعل شيئاً، فهو الوجود؛ وإن لم يعطها شيئاً ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة، كان انقلاباً.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "فلم يتحقق الحمل الذي"

أي: الحمل الشائع.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "كما سيأتي"

في المرحلة الثانية.

- فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، و كانت الأصالة للماهية، و هي محفوظة في الوجودين، لم يكن فرق بينهما؛  
- و التالي باطل؛ فالمقدّم مثله.

برهان آخر:

- الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدّم و التأخر، و الشدة و الضعف، و القوة و الفعل؛

- لكنّ الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف، فبعضها متقدّم أو قوي، كالعلّة، و بعضها بخلاف ذلك، كالمعلول، و بعضها بالقوة، و بعضها بالفعل؛

- فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، كان اختلاف هذه الصفات مستندة<sup>١</sup> إليها، و هي متساوية النسبة إلى الجميع؛ هذا خلف.

و هناك حجج أخرى مذكورة في المطوّلات.

و للقائلين بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود حجج مدخولة<sup>٢</sup>؛ كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً، كان موجوداً في الخارج؛ فله وجود، و لوجوده وجود، فيتسلسل؛ و هو محال<sup>٣</sup>.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كان اختلاف هذه الصفات مستندة"

الصحيح: "مستنداً" لأنّه خبر للاسم المذكّر. اللهمّ إلا أن يكسب المضاف التأنيث من المضاف إليه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "مدخولة"

أي: فاسد داخلها.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فيتسلسل و هو محال"

وجه الاستحالة أنّه يستلزم كون وجود واحد وجودات غير متناهية. و أيضاً يلزمه استحالة تصوّر قولنا: "الوجود موجود؛ لعدم قدرة العقل على تصوّر ما لا ينهاه.

وأجيب عنه بأن الوجود موجود، لكن بنفس ذاته<sup>١</sup>، لا بوجود آخر؛ فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

ويظهر ممّا تقدّم ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقّق الدواني، وهو أصالة الوجود في الواجب تعالى وأصالة الماهية في الممكنات. وعليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى: أنه نفس الوجود، وعلى الماهيات بمعنى: أنها منتسبة إلى الوجود<sup>٢</sup>؛ كاللاين والتامر<sup>٣</sup> بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لكن بنفس ذاته"

أي: إن الوجود الخارجي موجود بنفس ذاته؛ وأما العروض والحمل، فإنّما هو في الذهن للحكاية والإخبار.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنها منتسبة إلى الوجود"

أي: منتسبة إلى الوجود الذي هو الواجب، كما في الفصل الثاني من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كاللاين والتامر"

يعني أن لفظة الموجود الذي يطلق على الممكنات ليست صفة -أي: اسم مفعول- حتّى يدلّ على اتّصاف الذات بالمبدأ حقيقةً، فيلزم منه تحقّق الوجود وأصلته، بل إنّما هي صيغة من صيغ النسبة، فهو يدلّ على مجرد انتساب الذات إلى المبدأ، كالمشمس واللاين والتامر.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كاللاين والتامر"

لفلظة "الموجود" حينما تطلق عليه تعالى مشتقّ استعمل في معناه الوصفي، حيث تدلّ على تلبّس الواجب تعالى بالوجود، وإن كان الوصف فيه تعالى عين الذات، وحينما تطلق على الماهيات تكون مشتقّاً استعملت في معنى النسبة، كاللاين والتامر، حيث لا تدلّ على تلبّس الممكنات بالوجود، وإنّما تدلّ على انتسابها إلى الوجود الذي هو الواجب.

قال المحقّق الدواني في تفسير سورة الإخلاص المطبوع ضمن "الرسائل المختارة"، كتابخانه

هذا؛ وأما على المذهب المختار، فالوجود موجود بذاته، و الماهية موجودة بالعرض.

---

«المعنى المسمى بالوجود المعبر عنه في الفارسية بـ "هست" و مرادفاته، و هو الذي يصدق على ما يصدق عليه أعم من أن يكون حقيقة الوجود أو أمراً آخر معروضاً له، أمر اعتباري من المعقولات الثانية بديهي. و لما ثبت بالبرهان أن ما ماهيته مغايرة للوجود ممكن و لا بد من انتهائه إلى ما يكون ماهيته عين الوجود، فلا جرم يكون ذلك أمراً قائماً بذاته غير عارض لغيره، و يكون هو حقيقة الوجود، و يكون وصف غيره بالوجود لا بواسطة كونه معروضاً له، بل بواسطة انتسابه إليه؛ فإن صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به؛ فإن صدق الحداد إنما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته، على ما تقرر في موضعه و صدق المشمس على الماء مستند إلى نسبة الماء إلى الشمس. فبعد إمعان النظر يظهر أن الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود هو أمر قائم بذاته، و هو الواجب تعالى؛ و موجودية غيره عبارة عن انتسابه إليه؛ فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقة و من غيرها المنتسبة إليها.» انتهى.

## الفصل الخامس: في أن الوجود حقيقة واحدة<sup>١</sup> مشككة<sup>٢</sup>

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في أن الوجود حقيقة واحدة"  
هذا البحث راجع إلى حقيقة الوجود، لا إلى مفهومه. وقد مر أن موضوعه كل الوجود على  
نحو العام المجموعي، لا كل وجود على نحو العام الاستغراقي.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة"  
حقيقة الوجود هي العينية وظهور الذات والمظهرية للغير، وهي متحققة في جميع  
المراتب الطولية والعرضية، وهذا معنى كونه حقيقة واحدة. ومعنى كونها مشككة أنها مختلفة  
متكررة في عين وحدتها؛ ومن هنا فسّر قدس الله تعالى سره في آخر الفصل وفي نهاية  
الحكمة تشكيك الوجود بكونه حقيقة واحدة في عين كثرتها وكثيرة في عين وحدتها.

قال الأستاذ الشهيد المطهري قدس الله تعالى سره:

«هذه المسألة أهم المسائل الفلسفية بعد مسألة أصالة الوجود.» انتهى.

نعم: هذه المسألة ومسألة أصالة الوجود هم الركنان الأساسيان للذان رفع صدر المتألهين  
عليهما صرح الحكمة المتعالية.

قوله قدس الله تعالى سره: "مشككة"

إنما سمي المشكك مشككاً لأننا إذا نظرنا في بادئ الأمر إلى معناه حسبنا أنه واحد، وإذا نظرنا  
إلى مصاديقه حسبنا أنه متعدّد؛ فيجعلنا نشك في أنه واحد أو متعدّد. وبعبارة أخرى: يجعلنا نشك  
في أنه مشترك معنوي أو لفظي.

قوله قدس الله تعالى سره: "مشككة"

التشكيك الذي توصف به حقيقة الوجود معنى يغاير التشكيك الذي يوصف به المعنى الكلّي.

توضيح ذلك:

أن التشكيك الذي توصف به حقيقة الوجود، وقد عبّر عنه بـ"التشكيك في مصطلح الحكمة  
المتعالية"، هو كون الوجود واحداً في عين الكثرة وكثيراً في عين الوحدة، سواء فسّرناه بتفسير  
الفهلويين، أم فسّرناه بتفسير الآخوند قدس الله سره.

قال في الفصل الثالث من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة:

«فلوجود كثرة في نفسه. فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع، فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، وواحدة في عين أنها كثيرة، وبتعبير آخر: حقيقةً مشككة ذات مراتب مختلفة، يعود ما به الامتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك، كما نسب إلى الفهوليين؛ أو لاجهة وحدة فيها، فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة، لا بالجزء، ولا بأمر خارجي، كما نسب إلى المشائين؟»

وأما التشكيك الذي يوصف به الكلّي، وقد يعبر عنه بالتشكيك في مصطلح المنطق، فهو كون المعنى الكلّي الذي له أفراد كثيرة مختلفاً في أفراده بكمال أو نقص، أو تقدّم أو تأخر، أو أولوية وعدمها، بحيث يكون ما فيه التضاوت وما به التضاوت واحداً، كما في اللمعة الرابعة من الإشراف الأول من التنقيح في المنطق، انتشارات ببناء حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٧٨هـ. ص: ٩٨ والفصل الخامس من مقدمة الفن الرابع في أحكام الجواهر من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٤، انتشارات ببناء حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ص: ٤٤٦-٤٤٩.

وهذا المعنى هو المعنى الذي اختلفوا في قبول الماهية له.

والفرق بينهما من وجوه:

الأول: أن معنى الأول هو الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة، ومعنى الثاني هو اختلاف المعنى الكلّي في أفراده، أي كون أفراده مختلفة في نفس صدق معناه عليها.

الثاني: أن الأول صفة لحقيقة الوجود، والثاني صفة للمعنى الكلّي.

الثالث: أنه لما كان التشكيك بالمعنى الأول بمعنى الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة، كان مقابلاً للكثرة المحضة وللوحدة المحضة ولوحدة الوجود وكثرة الموجود. والأول هو القول بتباين الوجودات الذي نسب إلى المشائين، والثاني هو القول بالوحدة الشخصية مع نفي الكثرة، وهو الذي اعتقدت به الصوفية، والثالث هو ما يراه الدواني من أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات. وأما التشكيك بالمعنى الثاني، فهو مقابل للتواطؤ.

الرابع: أن الأول لم يعهد عنوانه من الفلاسفة الإسلاميين قبل صدر المتألهين قدس الله تعالى سره، بينما الثاني كان معهوداً منهم مشهوراً بينهم قبل ذلك.

الخامس: أن الأول مذهب الفهلويين وأصحاب الحكمة المتعالية، ولا يعتقد به جميع الحكماء، والثاني من ما لاخلاف فيه بينهم؛ حيث لا كلام لأحد في أن المعنى الكلّي ينقسم إلى مشكك ومتواطئ.

السادس: أن الأول من ما اختلف القائلون به في تفسيره، فلا يفسرونه بتفسير واحد؛ فإن تفسير الآخوند له مغاير لتفسير الفهلويين، بل له تفاسير أخر أيضاً؛ وأما الثاني، فلاخلاف بينهم في تفسيره، وأنه اختلاف المعنى الكلّي في أفراده.

السابع: أن الأول يبتني على القول بأصالة الوجود؛ وأما الثاني، فلا يبتني على القول بأصالة الوجود؛ فإن القائلين بأصالة الماهية يجرونه في الماهية، والقائلين بأصالة الوجود يجوزونه في الوجود بالاتفاق، ويذهب بعضهم إلى جوازه في الماهية.

الثامن: أن الأول ينقسم إلى قسمين: طوليّ وعرضيّ؛ والثاني ينقسم إلى خمسة أقسام، هي: الاختلاف بالأولية والآخريّة، والأولية وخلافها، والأشدّية والأضعفية، والأزيدية والأنقصية، والأكثرية والأقلية. وقال بعضهم: إنه ينقسم بالتقسيم الأولي إلى ثلاثة أقسام هي: الاختلاف بالأولية، والأقدمية، والأنتمية ومقابلتها؛ ثم قسموا الأخير، وهو التشكيك بالانتمية والأنقصية، إلى التشكيك بالأشدّية والأضعفية، والأزيدية والأنقصية، والأكثرية والأقلية. والمآل واحد.

التاسع: أن القائلين بأصالة الوجود اختلفوا في وقوع الأول في الوجود، أي: في حقيقة الوجود؛ ولكنهم اتفقوا في وقوع الثاني في الوجود، أي: في معنى الوجود، فلا كلام لأحد منهم في أن معنى الوجود مشكك بالمعنى المصطلح عليه في المنطق، بل صرح بعضهم بوقوعه بجميع أنحاء في الوجود.

تبصرة: لا يخفى أن القول بوقوع التشكيك بالأشدّ والأضعف في الوجود يناقض القول بتباين الوجودات، فالقائل بالتباين ليس له تجويز التشكيك بالأشدّ والأضعف في الوجود.

العاشر: أن الأول لا صلة له بالماهية بما هي ماهية؛ لما مرّ آنفاً، من أن موضوعه الوجود؛ وأما الثاني، فهو المعنى الذي اختلفوا في قبول الماهية له.

الحادي عشر: أن التشكيك الفلسفي لا يتقوم بالتفاضل، بل يتحقّق بدونه أيضاً، بخلاف التشكيك المنطقي؛ فإنه إما بالأقدمية أو الأولية أو الأشدّية أو الأزيدية أو الأكثرية، فلا يتحقّق إلا بالتفاضل.

يدلّ على ما ذكرنا، من تغاير المعنيين -التشكيك في مصطلح الحكمة المتعالية و التشكيك في مصطلح المنطق- عبارة الآخوند قدّس الله تعالى سرّه في الفقرة: ٤٥٦ في الفصل الثاني و العشرين من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ٢٩٨، حيث قال:

«و الوجودات عندهم [المشائين] حقائق متخالفة، متكثّرة بأنفسها، لا بمجرد عارض الإضافة إلى الماهيات، لتكون متماثلة الحقيقة، و لا بالفصول، ليكون الوجود المطلق جنساً لها؛ إلاّ أنّه لما لم يكن لكلّ وجود اسم خاصّ، كما في أقسام الشيء، توهم أنّ تكثّر الوجودات إنّما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها، و ليس كذلك.

و منهم من فرّق، فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك، و كوجود الواجب و وجود الممكن.»

و ذلك أنّه اجتمع في القول الأخير الذي هو من بعض المشائين القول بتباين الوجودات مع التشكيك.

ثمّ ليعلم أنّ للتشكيك معنيين آخرين غير مشهورين:

الأوّل: كون المشترك اللفظيّ ذا معنيين متضادين، كالجلل، الذي هو بمعنى: الشيء الكبير العظيم، و الشيء الصغير الحقير، و الناهل، الذي هو بمعنى: العطشان، و الريان.

قال في الفصل الثامن و الثلاثين من الجزء الثالث من منطق النجاة، دانشگاه تهران، ط: ٢، ١٣٧٩هـ.ش. ص: ١٧٦-١٧٧:

«... فإنّما أن يكون لفظاً مشتركاً، و هو الواقع على عدّة معانٍ ليس بعضها أحقّ به من بعض، كالعين الواقع على ينبوع الماء و آلة البصر و الدينار. و من جملة ذلك ما قد يسمّى لفظاً مشككاً، و هو المتناول للشيء و ضده، كالجلل، و الناهل.»

الثاني: الاشتداد، و هو الخروج من الضعف إلى الشدّة تدريجاً.

قال العلامة الطباطبائيّ قدّس الله سرّه في تعليقه له على الفصل الرابع و العشرين من المرحلة السابعة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، دار المعارف

«و يدلّ على ذلك إجمالاً أنّ الموضوع المتحرّك متوجّه بحركته إلى غاية بها فعلية كماله، وهي الكمال الثاني والفعلية التامة للموضوع. أمّا الحركة فكلّ حدّ من حدودها، فهو كمال أول و فعلية بالنسبة إلى الحدّ السابق، كما أنّه قوة بالنسبة إلى الحدّ اللاحق. فالموضوع المتحرّك متدرّج بهركته بكمالاته المتوسطة وفعلياته الناقصة نحو كماله الأخير وفعليته التامة. وهذا تشكيل في متن الحركة بما فيها من الأتصال واختلاف الأجزاء. هذا.

و يتفرّع عليه امتناع الحركة من الشدّة إلى الضعف بالذات؛ فإنّ لازمها هو خروج الشيء من الفعل إلى القوة تدريجاً، والحركة خروج من القوة إلى الفعل تدريجاً.

و من هنا يظهر أنّ الموارد التي يترأى فيها خلاف ذلك، بتدرّج شيء من الشدّة إلى الضعف، فإنّما هو حركة بالعرض مقارنة لحركة أخرى بالذات؛ مثال ذلك انتقاص حرارة جسم بتدرّجه إلى البرودة مثلاً؛ فلا مفرّ هناك من القول بتبدّل الحرارة إلى عرض آخر تدريجاً، يترأى في صورة حركة الحرارة من الشدّة إلى الضعف. و تبدّل الأعراض وإن كان من ما يمنعه القوم، غير أنّ القول بكون الأعراض من مراتب وجود موضوعاتها من ما يرفع به استبعاد ذلك. فافهم.»

و في الطبعة الثانية من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة عدّه التعليقة من تعليقات الحكيم السيزواريّ قدّس الله سرّه؛ ولكن قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: «الظاهر أنّ هذه التعليقة لسيدنا الأستاذ قدّس الله سرّه.»

أقول: ويشهد لذلك أنّها لا توجد في الطبعة الأولى المحشّاة بحواشي الحكيم السيزواريّ قدّس الله سرّه. و قال العلامة الطباطبائيّ قدّس الله سرّه أيضاً في تعليقه له على الفصل الرابع والعشرين من المرحلة السابعة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، دار المعارف الإسلامية، ١٣٨٣هـ.ق. ص: ٨١

«هذا صريح منه رحمه الله في أنّه لا يرى شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيل. و لازمه المنع من وقوع الحركة من الشدّة إلى الضعف، وكذا الحركة من مشابه إلى مشابه، أي: مع التساوي بين الأجزاء من حيث الشدّة والضعف.»

و قال في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة:

«و الحركة على الإطلاق وإن كانت لا تخلو من شائبة التشكيل -لما أنّها خروج من القوة إلى الفعل، وسلوك من النقص إلى الكمال- لكن في الجوهر مع ذلك حركة اشتدادية أخرى، هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعة، ثمّ النبات، ثمّ الحيوان، ثمّ الإنسان؛ ولكلّ من هذه الحركات آثار خاصة ترتب عليها، حتّى تنتهي الحركة إلى فعلية لا قوة معها.»

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة؛ وهو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس. فالوجود عندهم، لكونه ظاهراً بذاته مظهراً لغيره من الماهيات، كالنور الحسيّ، الذي هو ظاهر بذاته مُظهر لغيره، من الأجسام الكثيفة، للأبصار.

فكما أنّ النور الحسيّ<sup>١</sup> نوع واحد، حقيقته أنّه ظاهر بذاته مظهر لغيره، وهذا المعنى متحقّق في جميع مراتب الأشعة والأظلة<sup>٢</sup>، على كثرتها واختلافها، فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "فكما أنّ النور الحسيّ نوع واحد"

على ما يتلقّاه الفهم الساذج كما صرح بذلك في نهاية الحكمة.

ولمّا كان التشكيك، أعني: تشكيك الوجود، بعيداً عن الذهن، حيث إنّ وحدة في عين الكثرة والاختلاف؛ فكلمة التفت الذهن إلى وحدة الحقيقة، غفل عن الاختلاف والكثرة؛ وكلمة التفت إلى الاختلاف، ذهل عن وحدة الحقيقة؛ بل ربّما عسر عليه الجمع بين الاختلاف ووحدة الحقيقة - تصدّوا لذكر أمثلة ونظائر له حتّى يقرب بذلك إلى الذهن.

ولمّا كان مثال النور مبتياً على النظر البسيط العامّي، كان الأولى أن يمثّل له بالحركة أو الزمان أو الخطّ أو السطح أو الجسم التعليمي؛ فإنّ الحركة حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالسرعة والبطء، وليست السريعة حركةً و شيئاً زائداً على الحركة، كما أنّها ليست البطيئة مركّبة من الحركة والسكون؛ بل الحركة، وهو السيلان، قد تشتدّ فتكون سريعةً وقد تضعف فتكون بطيئةً. فالحركة حقيقة واحدة متكرّرة في عين وحدة حقيقتها ومتوحّدة في عين كثرتها. وهكذا الكلام في الزمان وغيره.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "الأشعة والأظلة"

الشعاع هو النور الذي يشرق من النير مستقيماً وبلا واسطة، والظلّ هو النور المنعكس من

ذلك النور.

ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوماً للنورية حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريته، ولا أنه مركب من النور والظلمة، لكونها أمراً عدمياً، بل شدة الشديد في أصل النورية، وكذا ضعف الضعيف؛ فللنور عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة والضعف، ولكل مرتبة عرض عريض باعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة؛

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متميزة بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وغير ذلك، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد؛ فليس خصوصية شيء من المراتب جزءاً مقوماً للوجود، لبطاقتها - كما سيجيء<sup>١</sup> - ولا أمراً خارجاً عنه، لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره<sup>٢</sup> الخارج عنه؛ بل الخصوصية في كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة - بمعنى ما ليس بخارج منها<sup>٣</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "كما سيجيء"

في الفصل السابع من هذه المرحلة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "تبطل ما هو غيره"

فإن غيره إما العدم، و بطلانه واضح، وإما الماهية، وقد ثبت بطلانها بإثبات أصالة الوجود.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "مقومة لنفس المرتبة بمعنى ما ليس بخارج منها"

أي: إن الكثرة، التي لا ريب فيها، عين الوجود خارجاً، وإن كانت غيره مفهوماً. وذلك كما أن الوجود عين وجود الواجب، والإمكان عين وجود الممكن، والفعل عين الموجود بالفعل، والقوة عين الموجود بالقوة، والوحدة عين الوجود الواحد.

قوله قدس الله تعالى سره: "بمعنى أنها فيه"

يعني أن المقوم هنا ليس بمعناه في الماهية؛ فإن المراد بمقوم الماهية جزؤها من الجنس و

ولها كثرة طويلة<sup>١</sup> باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب، و هي التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية<sup>٢</sup> و هي المادة الأولى الواقعة في أفق العدم،

الفصل، و المراد بمقوم الوجود ما هو عينه، فإن الكثرة في الواجب و الممكن مثلاً ليست إلا كثرة الوجوب و الإمكان؛ و الوجوب و الإمكان هما بعينهما في الخارج نفس الوجود؛ لأن صفات الوجود عينه.

قوله قدس الله تعالى سره: "مقومة لنفس المرتبة"

إذا لم تكن الخصوصية أمراً خارجاً عن المرتبة و لم تكن مقومة بمعنى جزء المرتبة، فلا يبقى إلا أن تكون عين المرتبة.

قوله قدس الله تعالى سره: "بمعنى ما ليس بخارج منها"

يعني أن المقوم في باب الوجود ليس بمعناه في باب الماهية، و هو الجزء الذي به قوام الشيء من الجنس و الفصل. و ذلك لبساطة الوجود، كما مرّ آنفاً، بل بمعنى ما ليس بخارج، أي: إن خصوصية الوجود في كل مرتبة عين تلك المرتبة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "ولها كثرة طويلة"

و هي الكثرة التي بين آحادها علية و معلولية، فلها حاشيتان. إحداهما في نهاية الشدة في الوجود، بحيث لا حد لها. و ثانيتهما في نهاية الضعف، بحيث ليس دونها إلا العدم. و الأول هو الواجب تعالى، و الثاني أضعف الموجودات، و هي الإضافة. و ما بينهما مراتب مختلفة بالشدة و الضعف، كما وضّحها المصنّف قدس الله تعالى سره في تعليقه على المقام.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية"

استثناء منقطع، أتى به للتأكيد على المستثنى منه و عمومته. كقوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيفهم      بهنّ فلول من قراع الكتائب

قوله قدس الله تعالى سره: "لا فعلية لها إلا عدم الفعلية"

استثناء منقطع، و الغرض منه التأكيد على المستثنى منه. و ليس استثناءً حقيقياً. و هكذا في قوله

قدس الله تعالى سره بعد سطرين: "ليس لها من الفعلية أن لا فعلية لها".

ثمّ تتصاعد المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لا حدّ لها إلاّ عدم الحدّ.

وإنّما دلّ الاستثناء في مثله على التأكيد من جهة أن الأصل في الاستثناء الاتّصال، أي كون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى على تقدير السكوت عنه؛ فذكر أدواته قبل ذكر ما بعدها يوهّم إخراج شيء من ما قبلها؛ فإذا وليها شيء لم يكن ليُدخل في المستثنى منه، أشعر بأنّه لم يجد المتكلم ما يستثنيه فاضطرّ إلى ذكر ما ليس داخلًا في المستثنى منه، كقول نابغة الديقاني:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم      بهنّ فلول من قراع الكتائب

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بأنّها لاحدّها"

قال قدّس الله تعالى سرّه في التذييل: "ولمّا كان الحدّ في معنى السلب كان نفي الحدّ سلباً للسلب وهو الإيجاب، فيزول إلى محوضة الوجود، وهو الصرافة". انتهى.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ثمّ تتصاعد المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها"

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على هذا المقام:

«توضيحه: أنّا إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة آخذةً من أضعف المراتب، كانت المرتبة الثانية التي فوقها أشدّ منها وأقوى، وكانت الثالثة التي فوق الثانية أشدّ ممّا تحتها وأقوى، وهكذا حتّى تنتهي إلى المرتبة العليا التي فوق الجميع.

ثمّ إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة وقسناها إلى ما فوقها، كانت التي فوقها مشتملةً على ما فيها من الكمال وزيادة، بخلاف التي تحتها. فإذن: التي تحت محدودة بالنسبة إلى ما فوقها فاقدة لتمام كمالها؛ ثمّ إذا قسنا التي فوق إلى التي فوقها، كانت أيضاً محدودةً بالنسبة إلى فوقها. وعلى هذا القياس، حتّى تنتهي إلى المرتبة التي هي فوق الجميع؛ فما دونها محدودة بالنسبة إليها، وهي مطلقة غير محدودة بحدّ عديمي؛ وإن شئت فقل: "حدّها أنّه لا حدّ لها".

وأمّا المرتبة التي تحت الجميع، ففيها كلّ حدّ عديمي؛ وليس لها من الكمال إلاّ أنّها تقبل

الكمال، وهي الهوى الأولى.

و لها كثرة عرضية<sup>١</sup> باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة<sup>٢</sup> التي هي مثار الكثرة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و لها كثرة عرضية"

و هي الكثرة التي ليست بين آحادها علّية و معلولة.

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: «في الكثرة العرضية يكون لكلّ من الكثرات ما به يمتاز عن غيره، فهو واجد لشيء يكون غيره فاقداً له و فاقد لشيء يكون غيره واجداً له. و أمّا في الكثرة الطولية، فما به الامتياز إنّما هو المرتبة العالية بالنسبة إلى المرتبة النازلة، و العالي غنيّ و النازل فقير.»

قوله قدس الله تعالى سره: "ولها كثرة عرضية"

تعبيره قدس الله تعالى سره بالمراتب، بل سياق كلامه في هذا الفصل، قد يوهم اختصاص التشكيك بكثرة الوجود الطولية. و لكن لا يخفى عليك أنّ الكثرة التشكيكية نوعان: طولية و عرضية. فالطولية هي مراتب الوجود التي كلّ سابقة منها أقوى من لاحقتها و علّة لها، و كلّ لاحقة منها أضعف من سابقتها، و معلولة لها.

و العرضية هي الوجودات التي لاعلّية بينها، و هي في مرتبة واحدة؛ كوجودات عالم المادة؛ حيث إنّها متكرّرة لاريب فيها، و هي ذات حقيقة واحدة؛ لما ذكر من البرهان، من أنّها ينتزع من جميعها مفهوم الوجود الواحد. و ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك الذي هو الوجود ليس غير.

فالتشكيك هو كون الوجود حقيقةً واحدةً، متكرّرة في عين وحدتها، و متوحّدة في عين كثرتها. ثمّ لا يخفى عليك، أنّ التشكيك الطوليّ أعمّ من أن تكون الوجودات الكثيرة روابط متقومة بوجود واحد هو المستقلّ فقط. كما هو مقتضى الذهاب إلى كون المعلول وجوداً رابطاً؛ أو تكون كثير منها وجودات مستقلة على ما هو رأي المشائين في وجود المعلول؛ فإنّ تشكيك الوجود أمر و كون ما سواه تعالى روابط متقومة به أمر آخر.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "بالماهيات المختلفة"

لعلّ المراد بالماهيات الأعمّ من النوعية و الفردية، حتّى يشمل تخصص الوجود بكونه إنساناً و فرساً و شجراً و حجراً، و تخصصه بكونه زيداً و عمراً و بكرّاً و خالداً.

وذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينةً بتمام ذواتها<sup>١</sup>. أما كونه حقائق متباينةً، فلاختلاف آثارها<sup>٢</sup>؛ وأما كونها متباينةً بتمام الذوات<sup>٣</sup>، فلبساطتها. وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضياً خارجاً عنها؛ لازماً لها.

والحقّ أنه حقيقة واحدة مشكّكة.

أما كونها حقيقةً واحدةً،

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها" فكل وجود في ذاته يبين أي وجود آخر مباينته للعدم، وإن افرقت الوجودات عن الوجود والعدم بوجود عرضي لازم مشترك بينهما وهو مفهوم الوجود المحمول عليها.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "فلاختلاف آثارها"

و يرد بأنّ الدليل أعمّ من المدعى؛ فإن اختلاف الآثار لا ينافي التشكيك.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و أما كونها متباينةً بتمام الذوات"

التباين إما أن يكون بأمر خارج عن الذات، أو لا. والثاني إما أن يكون ببعض الذات أو بتمامها. فالتباين على ثلاثة أقسام. أما الأول، فلا يتصور في الوجود؛ لأنّ الخارج عن الوجود ليس إلاّ العدم بعد انحصار الأصالة في الوجود. وقد صرح المصنّف قدس الله تعالى سرّه في ما مرّ آنفاً قبل أسطر بأنّ أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه. وأما الثاني، فينافي بساطته. فتعيّن الثالث.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: "عرضياً خارجاً عنها"

قال قدس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام:

«إذ لو كان داخلياً، كان جزءاً، و ينافي ذلك البساطة.»

٥- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و أما كونها حقيقةً واحدةً"

أتى بالضمير المؤنث مع أنّ المرجع، وهو الوجود، مذكّر، ترجيحاً لجانب الخبر.

فلاَّته لو لم تكن كذلك، لكانت حقائق مختلفةً متباينةً بتمام الذوات؛ و لازمه كون مفهوم الوجود، و هو مفهوم واحد كما تقدّم<sup>١</sup>، منتزِعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة؛ و هو محال.

بيان الاستحالة: أنَّ المفهوم و المصداق واحد ذاتاً<sup>٢</sup>، و إنّما الفارق كون الوجود ذهنيّاً أو خارجيّاً. فلو انتزع الواحد بما هو واحد<sup>٣</sup> من الكثير بما هو

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كما تقدّم"

في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنَّ المفهوم و المصداق واحد ذاتاً"

و ذلك لأنَّ المفهوم من المصداق هو المصداق المفهوم؛ و المفهوم، و هو الوجود الذهنيّ، وجود حقيقيّ لا اعتباري. فإذا كانت المصاديق كثيرةً متباينةً بتمام الذوات، لم يمكن أن تفهم على نحو واحد؛ و إلاّ، لم يكن المفهوم مفهوم جميعها.

إن قلت: لا ريب في أنَّ الأجناس العالية متباينة بتمام ذواتها البسيطة، و مع ذلك ينتزع من جميعها مفهوم "المقولة" و "الماهية"، كما ينتزع من تسعة منها مفهوم "العرض".

قلت: الأجناس العالية إنّما تكون متباينةً بتمام ماهياتها، و لا ينافي ذلك اشتراكها في أمور زائدة على الماهية خارجة عنها؛ مثل كونها "مقولة"، أي: محمولاً ذاتياً ليس لها محمول ذاتي، أو كونها ماهيةً، أي: كونها مقولات على الأشياء في جواب ما هو؛ و مثل كون تسعة منها عرضاً، أي: كون وجودها في الموضوع. فهذه المفاهيم لم تنتزع من الأجناس العالية بما هي متباينة، بل بما هي مشتركة في أمور تحكيها هذه المفاهيم. و عليك بالرجوع إلى الفصل الخامس من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت، اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣ هـ. ش. ص ١٥٣-١٥٥.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الواحد بما هو واحد"

و هو مفهوم الوجود.

كثير<sup>١</sup>، كان الواحد بما هو واحد كثيراً بما هو كثير؛ و هو محال.  
 وأيضاً: لو انتزع المفهوم الواحد<sup>٢</sup> بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة، فإن اعتبر في صدقه خصوصية هذا المصدق، لم يصدق على ذلك المصدق؛ وإن اعتبر فيه خصوصية ذلك، لم يصدق على هذا؛ وإن اعتبر فيه الخصوصيتين معاً، لم يصدق على شيء منهما<sup>٣</sup>؛ وإن لم يعتبر شيء من الخصوصيتين، بل انتزع من القدر المشترك بينهما، لم يكن منتزِعاً من الكثير بما هو كثير<sup>٤</sup> بل بما هو واحد، كالكلّي المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع؛ هذا خلف.

وأما أنّ حقيقته مشكّكة،

فلما يظهر من الكمالات الحقيقية<sup>٥</sup> المختلفة، التي هي صفات متفاضلة غير

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الكثير بما هو كثير"

و هي المصاديق الخارجيّة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و أيضاً، لو انتزع المفهوم الواحد"

و هذا وجه آخر لبيان الاستحالة، أي: استحالة انتزاع مفهوم واحد من مصاديق متباينة بما هي متباينة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إن اعتبر فيه الخصوصيتان معاً، لم يصدق على شيء منهما" لأن شيئاً منهما ليس واجداً لكلتا الخصوصيتين.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لم يكن منتزِعاً من الكثير بما هو كثير" فثبت مطلوبنا، ولزم خلاف ما فرضتم أولاً، من انتزاعه من المصاديق الكثير بما هي كثيرة.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الكمالات الحقيقية"

لا الاعتباريّة.

خارجة<sup>١</sup> عن الحقيقة الواحدة؛ كالشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر، والقوّة والفعل، وغير ذلك<sup>٢</sup>.

فهي حقيقة واحدة متكرّرة في ذاتها<sup>٣</sup>، يرجع<sup>٤</sup> فيها كلّ ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وبالعكس. وهذا هو التشكيك.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "غير خارجة"

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام:

«إذ لو كانت خارجةً عن حقيقة الوجود، كانت باطلةً؛ لانحصار الأصالة في الوجود.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و القوّة والفعل، وغير ذلك"

كالوجوب والإمكان والحدوث والقدم والعلية والمعلولية.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فهي حقيقة واحدة متكرّرة في ذاتها..."

تفريع على مجموع ما مرّ، من الاستدلال على كون الوجود حقيقة واحدة والاستدلال على كونه حقيقةً مشكّكةً.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "متكرّرة في ذاتها يرجع"

وهذا النوع من التكرّر لا ينافي الوحدة، بل يؤكدها؛ لأنّه يدلّ على أنه ليس هناك إلا الوجود،

حيث إنّ ما به الامتياز فيه هو الوجود كما أنّ ما به الاشتراك هو الوجود.

## الفصل السادس: في ما يتخصّص به الوجود<sup>١</sup>

تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة:

إحداها: تخصّص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها<sup>٢</sup>.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في ما يتخصّص به الوجود"

هذا البحث أيضاً راجع إلى حقيقة الوجود، لا إلى مفهومه.

ثم لا يخفى أنّ التخصّص ليس إلا بالوجود، وهو كذلك في الوجه الأول من وجوه التخصّص. والمراتب أيضاً لمّا لم تكن إلا نفس الوجود؛ حيث إنّ ما به الامتياز فيها هو الوجود، كما به الاشتراك، فالتخصّص بها أيضاً تخصّص بالوجود. وأمّا التخصّص بالماهيات، فقد مرّ وسيأتي أنّه ليس إلا اعتباراً محضاً، وأنّه لا حقيقة له.

و يؤيد ما ذكرنا كلام الحكيم الأملي قدّس الله تعالى سرّه في درر الفوائد ج: ١، مركز نشر

الكتاب بطهران، ط: ٢، ١٣٧٧هـ.ق. ص: ١٦٥، حيث قال:

«اعلم أنّ الموجودات متميزة بحسب الخارج. وأمّا الوجودات، فهي متميزة في السلسلة الطولية بالتقدّم والتأخّر، والغنى والفقرة، والوجوب والإمكان، والكمال والنقص، والشدة والضعف؛ وأمّا في السلسلة العرضية، فباعتبار ما معه من اللواحق والأعراض، وذلك عند من يقول بتحقق الوجود؛ كما أنّ من يقول باعتباره يقول بتمييزه باعتبار إضافته إلى الماهيات.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في ما يتخصّص به الوجود"

المراد من التخصّص كون الوجود وجوداً خاصاً في قبالة الإطلاق والعموم المقسمي، وهو أعمّ من التشخصّ؛ لشموله تخصّص الوجود بالماهيات النوعية، ولا تشخصّ هناك؛ كما أنّه يغيّر التمايز؛ لأنّ التمايز أمر نسبي لا يتحقّق إلا بالنسبة إلى شيء آخر، والتخصّص نفسي، كالتشخصّ. فظهر من ما ذكرنا أولاً: أنّ التخصّص كما لا ينافي الكليّة، كما يشهد له القسم الثالث، وهو التخصّص بالماهيات، كذلك لا ينافي السعة والانبساط، ويشهد له القسم الأول، وهو تخصّص حقيقة الوجود بنفس ذاتها.

و ثانياً: أنّ التخصّص غير التميّز لأنّه وصف نفسي بخلاف التميّز.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "تخصّص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها"

لا يخفى عليك: أن المراد من حقيقة الوجود هنا هي الحقيقة الواحدة التي تكون ذات مراتب مشكّكة، أعني: الوجود بأسره.

يشهد لما ذكرنا إضافة التخصص في ثاني الجوه إلى ضمير المؤنث الراجع إلى حقيقته الواحدة المذكورة في أول الجوه؛ حيث يدل على أن المراد بالحقيقة الواحدة في الوجه الأول هو حقيقة الوجود بالمعنى الذي ذكرنا، لأنها هي التي لها مراتب.

وقال شيخنا المحقق دام ظلّه أيضاً في الحاشية: ٢٥ من التعليقة على نهاية الحكمة، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس الله تعالى سره، ط: ١، ١٣٩٣هـ.ش. ص: ٦١:

«الظاهر من كلامه أن مراده بها [حقيقة الوجود] الواقعية المطلقة الشاملة للواجب والممكنات.»  
لكن لا يخفى عليك: أن الحقيقة بهذا المعنى إنما يكون متخصصاً بتخصص الواجب تعالى حيث إنه وجود مستقل لاحق له، وسائر الموجودات روابط موجودة فيه؛ فهو بوحدته جامع لمتفرقاتها. ولولا ذلك، لم يكن للحقيقة المذكورة تخصص، بعد ما لم يكن هناك سوى المراتب الكثيرة التي كل مرتبة منها متخصصة بنفس ذاتها، ولم يكن للمجموع تخصص غير تخصصاتها. ولعل هذا هو الموجب لأن فسّر المصنّف قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الخامس من المنهج الأول من المرحلة الأولى من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، شركة دار المعارف الإسلامية، إيران، ص: ٤٤-٤٥ تخصص الحقيقة المذكورة بتخصص الحقيقة المأخوذة بشرط لا التي هي أعلى مراتب التشكيك، وهو الواجب تعالى.

قوله قدس الله تعالى سره: "تخصصاً"

قال شيخنا المحقق دام ظلّه في تعليقه على نهاية الحكمة:

«و الذي يجب التنبيه عليه، أن السؤال عن تخصص الوجود كان عند المتكلمين متوجّهاً إلى مفهوم الوجود العام. وذلك لأنهم لم يكونوا يرون حقيقة عينية للوجود، على ما هو المأثور عنهم. ولا يصح طرح نفس هذا السؤال بالنسبة إلى حقيقة الوجود العينية. وأما البحث عن تخصص مفهوم الوجود، فليس ممّا يوليه الفيلسوف القائل بأصالة الوجود كثير عناية.

ولذلك نرى أن طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رسوبات القول بأصالة الماهية في الأذهان، فيتوهم أن للوجود طبيعة كلية، ويحصل تخصصها بإضافتها إلى الماهيات أو بسبب آخر.»

و ثانيها: تخصّصها بخصوصيات مراتبها، غير الخارجة عن المراتب.  
و ثالثها: تخصّص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات<sup>١</sup> و  
عروضه لها، فيختلف باختلافها بالعرض<sup>٢</sup>.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "تخصّص حقيقته الواحدة الأصلية بنفس ذاتها القائمة بذاتها"  
و في الفصل الثالث من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة بدلها:  
«إنّ للوجود، بما لحقيقته من السعة و الانبساط، تخصّصاً بحقيقته العينية البسيطة.»  
و لا يخفى عليك أنّ المراد بحقيقة الوجود فيه أيضاً ليس هو وجود الواجب تعالى، بل كلّ  
الوجود الذي هو موضوع التشكيك، أعني: تلك الحقيقة الواحدة التي تكون ذات مراتب مشكّكة.  
و هي الوجود بأسره.

و يدلّ على ذلك مضافاً إلى ما مرّ وصفها بالسعة و الانبساط.  
١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "تخصّص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات"  
ظاهرة اختصاص هذا الوجه من التخصّص بتخصّص الوجود بالماهيات النوعيّة؛ لمكان قوله:  
"المختلفة الذوات".

و قال قدّس سرّه في نهاية الحكمة: "و تخصّصاً بالماهيات المنبئة عنه المحدّدة له"  
و هو أولى؛ لعمومه لتخصّص الوجود بالماهيات الفردية؛ فيدخل في هذا الوجه مثل تخصّص  
الوجود بكونه إنساناً و فرساً و شجراً و حجراً و ...، و كذا مثل تخصّصه بكونه زيداً و عمراً و بكراً  
و خالداً و ....

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فيختلف باختلافها بالعرض"  
أي: يكون إسناد هذا التخصّص إلى الوجود إسناداً إلى غير ماهو له. و هو نظير ماجاء في  
أوّل الفصل الثالث من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة، من أنّ الكثرة الماهويّة تنسب إلى  
الوجود بالعرض.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فيختلف باختلافها بالعرض"  
قوله: "بالعرض" متعلّق بقوله: "يختلف"، لا بقوله: "اختلفها"، كما لا يخفى.

و عروض الوجود للماهية و ثبوته لها ليس من قبيل العروض المقولي<sup>١</sup> الذي يتوقّف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله؛ فإنّ حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به؛ لأنّ ذلك هو مقتضى أصلته و اعتباريّتها؛ و إنّما العقل لمكان أنسه بالماهيات<sup>٢</sup> يفترض الماهية موضوعاً و يحمل الوجود عليها،

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "العروض المقوليّ"

و هو عروض مقولة من الأعراض التي هي من المحمول بالضميمة لموضوعها، و هو الذي يعبر عنه بعارض الوجود؛ حيث إنّ عروض العارض متوقّف على وجود المعروض قبله و لو بحسب الرتبة.

و يقابله عارض الماهية الذي ليس كذلك، كعروض الوجود للماهية.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إنّما العقل لمكان أنسه بالماهيات"

و ذلك لأنّ الماهيات هي التي تحصل بأنفسها في الأذهان، فهي مفاهيم حقيقة؛ و أمّا الوجود، فلا يحضر عند النفس إلا بالعلم الحضوريّ. و أمّا مفهوم الوجود و غيره من المفاهيم الفلسفيّة، فهي مفاهيم يتعلّمها الذهن و يعتبرها بتبع الماهيات، فهي مفاهيم اعتباريّة، كما سيأتي تفصيل ذلك في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة.

هذا التوجه هو الذي يرتضيه المصنّف قدّس الله سرّه لموافقته لمبانيه.

و قال في المشعر الخامس من الفاتحة من المشاعر. راجع: مجموعته رسائل فلسفي، ج: ٤،

انتشارات بنياد حكمت اسلامي، صدرا، ط: ١، ١٣٩١هـ. ش. ص: ٣٦٦-٣٦٧.

«إنّ للعقل أن يحلّل الموجود إلى ماهية و وجود؛ و في هذا التحليل يجرد كلياً منهما عن صاحبه، و يحكم بتقدّم أحدهما على الآخر و أتصافه به.

أمّا بحسب الخارج، فالأصل و الموجود هو الوجود؛ لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات، و الماهية متّحدة به، محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه و اتّحادها به بحسب نفس هويته و ذاته.

و أمّا بحسب الذهن، فالمتقدّم هي الماهية؛ لأنّها مفهوم كليّ ذهنيّ يحصل بكنهها في الذهن؛

و هو في الحقيقة من عكس الحمل<sup>١</sup>.

و بذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية، من أن قاعدة الفرعية، أعني أن "ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له"، توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت؛ فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله؛ فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها، لزم تقدّم الشيء على نفسه؛ و إن كان غيره، توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها؛ و هلمّ جرأً، فيتسلسل.

و لا يحصل من الوجود إلا مفهومه العام الاعتباري. فالماهية هي الأصل في القضايا الذهنية، لا الخارجية. و التقدّم هاهنا تقدّم بالمعنى و الماهية، لا بالوجود. فهذا التقدّم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.

و الحق أن يقال: الماهية متقدّمة على الوجود بحسب الذهن؛ لأنها الأصل في الأحكام الذهنية؛ فإن شأن الذهن المعرفة؛ و الأصل في معرفة كل شيء معرفة ماهيته، و ماهيته هي ذاته، و ما سواها عرضيات خارجة عنها.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إنما العقل لمكان أنسه بالماهيات"

لا دخل لهذه الجملة في تميم ما رآه في الفقرة السابقة، من أن حقيقة ثبوت الوجود للماهية ليست إلا ثبوت الماهية به، و أن الإشكال المعروف في ثبوت الوجود للماهية يندفع بذلك. ذلك لأن بعكس الحمل تنقلب القضية هيّة مركبة، و تدخل بذلك في موضوع قاعدة الفرعية.

نعم، بعد عكس الحمل لا يرد الإشكال المعروف؛ لثبوت الوجود بذاته قبل ثبوت الماهية له.

فكان الأولى أن يؤخّر هذه الجملة إلى آخر الفصل و يجعلها جواباً ثانياً عن الإشكال المعروف.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "وهو في الحقيقة من عكس الحمل"

ملخصه: أن كون الموضوع في الفلسفة هو الوجود يقتضي أن يكون ما ورد فيها من المسائل التي يكون الوجود فيها محمولاً، لا موضوعاً، من عكس الحمل؛ كما يقتضي أن يكون الموضوع الواقعي في المسائل التي ليس الوجود موضوعاً لها و لو بعكس الحمل أيضاً هو الوجود، مثل قولنا: الوجود إما بالذات أو بالغير.

وقد اضطرَّ هذا الإشكال بعضهم<sup>١</sup> إلى القول بأن القاعدة مخصّصة بثبوت الوجود للماهية؛

وبعضهم إلى تبديل الفرعية بالاستلزام<sup>٢</sup>، فقال: "الحقّ أنّ ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، و ثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود، فلا إشكال؟"

وبعضهم إلى القول بأنّ الوجود لا تحقّق له<sup>٣</sup> ولا ثبوت في ذهن ولا في

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و قد اضطرَّ هذا الإشكال بعضهم"

ولعلّ هذا الإشكال هو الذي أوجب على بعضهم الذهاب إلى أصالة الماهية. فهو من الشبهات التي تصلح أن تجعل دليلاً على القول بأصالة الماهية، نظير ما مرّ من دليلهم في الفصل الرابع.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و قد اضطرَّ هذا الإشكال بعضهم"

هذا البعض هو الرازي، على ما سيصرّح به في حاشية منه على الفصل الرابع من المرحلة الثامنة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و بعضهم إلى تبديل الفرعية بالاستلزام"

هذا البعض هو المحقّق الدواني، على ما سيصرّح به المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في حاشية

الفصل الرابع من المرحلة الثامنة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بالاستلزام"

في المعجم الوسيط:

«استلزم الشيء: عدّه لازماً؛ واقتضاه.»

و المعنى الثاني هو المراد هنا.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و بعضهم إلى القول بأنّ الوجود لا تحقّق له"

هذا القائل هو السيّد المدقّق الشيرازي المعروف بالسيّد السند، وهو من القائلين بأصالة الماهية.

قال الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل الرابع من المنهج الأول من

خارج؛ و للموجود معنى بسيط<sup>١</sup> يعبر عنه بالفارسيّة بـ "هست"؛ و الاشتقاق صوريّ، فلا ثبوت له حتّى يتوقّف علي ثبوت الماهيّة.

و بعضهم إلى القول بأنّ الوجود ليس له إلاّ المعنى المطلق<sup>٢</sup>، و هو معنى الوجود العامّ؛ و الحصص، و هو المعنى العامّ مضافاً إلى ماهيّة ماهيّة بحيث

المرحلة الأولى من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٥٣٧-٥٣٨:

«التخصيص بما عدا الهليات البسيطة قول الإمام الرازيّ. و تبديل الفرعية بالاستزمام قول المحقّق الدوانيّ. و إنكار الاتّصاف و الفرد للوجود و لو ذهنياً حتّى يقوم بالماهيّة قول السيّد المدقّق.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و للموجود معنى بسيط"

يعني أنّ الوجود و إن لم يكن له تحقّق في الخارج و لا في الذهن، فلا معنى له، إلاّ أنّ الموجود يكون ذا معنى، و لكنّه لا يكون معناه مركّباً من الذات و المبدأ، حتّى يلزم ثبوت المبدأ في الذهن، فينافي ما ذكره أولاً، من أنّ الوجود لا ثبوت له لا في ذهن و لا في خارج.

و لما اعترض عليه أنّ الموجود مشتقّ و كلّ مشتقّ يدلّ على المبدأ على الأقلّ، فكون الموجود ذا معنى، و بعبارة أخرى كونه موجوداً في الذهن، يستلزم ثبوت الوجود في الذهن، رفع الاعتراض بقوله: "و الاشتقاق صوريّ".

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و بعضهم إلى القول بأنّ الوجود ليس له إلاّ المعنى المطلق"

هذا مذهب شيخ الإشراق و المحقّق الداماد و صاحب الشوارق، كما في "إلهيات" للفاضل التوني، ص ٥. و أيضاً هو مذهب القائلين باعتباريّة الوجود من المتكلمين، فهم يزعمون أنّه ليس للوجود فرد حقيقيّ أصلاً، و المتأصلّ في الخارج ليس إلاّ الماهيات؛ و أمّا الوجود المعبر مضافاً إلى الماهيّة بحيث يتأصلّ بتأصلّها و بذلك يصير فرداً خارجياً للوجود، فلا تحقّق له؛ و إنّما مفهوم الوجود موجود في الذهن إمّا مطلقاً أو مضافاً إلى ماهيّة ماهيّة بحيث لا تكون الماهيّة المتأصلّة داخلية في المقيد.

يكون التقييد داخلياً و القيد خارجياً؛ و أما الفرد<sup>١</sup>، و هو مجموع المقيّد و التقييد و القيد، فليس له ثبوت.

و شيء من هذه الأجوبة على فسادها لا يعني طائلاً<sup>٢</sup>.  
و الحقّ في الجواب ما تقدّم، من أنّ القاعدة إنّما تجري في "ثبوت شيء لشيء"، لا في "ثبوت الشيء"؛ وعبارة أخرى: مجرى القاعدة هو الهلّية المركّبة، دون الهلّية البسيطة، كما في ما نحن.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و أما الفرد"

قال في دستور العلماء، ج: ٢، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط: ٢، ١٣٩٥هـ.ق. ص: ٣٤٤.  
«الفرق بين الحصّة و الفرد هو أنّ الفرد هو الطبيعة المأخوذة مع القيد، بأن يكون كلّ من القيد و التقييد داخلياً، كزيد و عمرو للإنسان. و الحصّة هي الطبيعة المنضّافة إلى القيد، بأن يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلياً و القيد خارجياً، كوجود زيد و وجود عمرو، و علم زيد و علم عمرو.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و شيء من هذه الأجوبة على فسادها لا يعني طائلاً"  
قد يتوهم أنّ معنى العبارة أنّ الأجوبة المذكورة فاسدة، و على فرض صحتها لاتعني. و ليس كذلك؛ فإنّها على فرض صحتها تعني في الجواب. فمعنى العبارة أنّها لفسادها لاتعني.  
قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام: و الأبحاث السابقة تكفي مؤونة إبطال هذه الأجوبة.

## الفصل السابع: في أحكام الوجود السلبيّة<sup>١</sup>

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "في أحكام الوجود السلبيّة"

هذه الأحكام هي التي يذكرها العرفاء للوجود. و يبدو أنّ أصله منهم، و أورده صدرالمتألهين قدس الله تعالى سرّه في الفلسفة. و هي واضحة على مباني العرفاء؛ حيث إنهم يعتقدون بوحدة الوجود، و عليه فالاستدلال على أنّ الوجود لا يكون جزءاً لشيء بأنّ الجزء الآخر و الكلّ المركّب منهما إن كانا هو الوجود بعينه فلا معنى لكون الشيء جزءاً لنفسه إلى آخره، ظاهر لاسترة عليه.

و أمّا على القول بكثرة الوجودات و اختلافها، و إن كان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، فالاستدلال بظاهره و إن كان قابلاً للمناقشة، لأنّه يمكن أن يكون وجود خاصّ جزءاً لشيء، و يكون الجزء الآخر وجوداً خاصاً آخر، و يكون المركّب منها وجوداً خاصاً ثالثاً، كوجود المادة و وجود الصورة و وجود الجسم، لكن مرادهم أنّ طبيعة الوجود، و هو الوجود بما هو وجود، لا يكون جزءاً لشيء، و إن أمكن أن يكون جزءاً لشيء بما أنّ له حداً و ماهيّةً و أنّ لكلّ من الجزء الآخر و المركّب أيضاً حداً و ماهيّةً. فالمادة بوجودها جزء للجسم و علّة مادّيّة له، و كذا الصورة، فإنّها علّة صورّيّة له. و كلّ منهما غير الجسم الذي هو المعلول. و لكن كلّ ذلك ناشئ عن كون كلّ هذه الوجودات محدودة ذات ماهيّة.

و كذلك قولهم: "إنّ الوجود لا مثل له" يعني: أنّ طبيعة الوجود، أعني الوجود من حيث ذاته، لا مثل له، و إن أمكن أن يكون ذا مثل بما أنّ له ماهيّة، من جهة أنّ حكم أحد المتحدّين يسري إلى الآخر. و قال الآخوند قدس الله سرّه في الفصل الرابع من المرحلة الثانية من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣٩٨.

"فالوجود بما هو وجود لا ضدّ له و لا مثل له." انتهى.

و قال أيضاً:

"نعم! الوجودات الخاصّة باعتبار تخصّصها بالمعاني و المفهومات التي هي غير حقيقة الوجود

قد يقع فيها التضادّ و التماثل." انتهى.

منها: أن الوجود لا غير له<sup>١</sup>؛ وذلك لأن انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيراً له أجنبياً عنه، بطلاناً ذاتياً.  
و منها: أنه لا ثاني له<sup>٢</sup>؛ لأن أصالة حقيقته الواحدة، و بطلان كل ما

وهكذا الكلام في غير ذلك من الأحكام السلبية للوجود؛ فالوجود يمكن أن يكون له غير؛ فإن وجود السواد غير وجود البياض، ويمكن أن يكون جوهرأ أو عرضأ؛ فإن وجود الجسم جوهر، و وجود الحجم له عرض.

قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرأ، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٦١٦.

«الوجود ساقط الإضافة عن الماهيات ليس جوهرأ ولا عرضأ كيفأ أو كمأ. و إذ لا كم له، فلا زمان، و لا دثور، و لا حدوث، و لا أجزاء مقدارية؛ فلا تغير و لا تبدل. و الكل باعتبار القوابل من المواد و الماهيات.» انتهى.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "أن الوجود لا غير له"

يعني: أنه لا غير وجودي له، و هو الضد؛ لأن الغير العدمي ثابت للوجود، فإن العدم يغير الوجود غيرية ذاتية، كما سيأتي في مباحث التقابل. ثم إن الغير الوجودي و إن كان أعم من الضد و المتضاييف، إلا أن الوجود لمكان كونه نفسياً لا نسبياً لا يتصور فيه التضاييف فانهصر الغير الوجودي له في الضد.

قوله قدس الله تعالى سره: "أن الوجود لا غير له"

و قد يعبر عنه بأنه لا ضد له.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و منها: أنه لا ثاني له"

و قد يعبر بأنه لا مثل له. و الفرق بينه و بين "الغير" أن ثاني الشيء يوافق في الذات و الحقيقة، و هذا بخلاف "الغير" فإن غير الشيء يباينه في ذلك.

قوله قدس الله تعالى سره: "أن الوجود لا ثاني له"

يفرض غيراً له، ينفي عنه كلّ خليطٍ داخل فيه أو منضمّ إليه، فهو صرف في نفسه، و صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر. فكلّ ما فرض له ثانياً عاد أولاً؛ وإلا، امتاز عنه بشيء غيره داخل فيه أو خارج عنه، و المفروض انتفاؤه؛ هذا خلف.

و منها: أنه ليس جوهرأً و لا عرضأً؛ أمّا أنه ليس جوهرأً، فلأنّ الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع، و الوجود ليس من سنخ الماهية؛ و أمّا أنه ليس بعرض، فلأنّ العرض متقومّ الوجود بالموضوع، و الوجود متقومّ بنفس ذاته، و كلّ شيء متقومّ به.

و منها: أنه ليس جزءاً لشيء؛ لأنّ الجزء الآخر المفروض غيره، و

إليه يؤول قولهم: "لا مثل له". و ذلك لأنه لم يكن كلّ وجود محدود ثانياً لكلّ وجود، فإنّ الثاني من الشيء، و هو الميل و العطف، بل احتاج إلى كونهما ذاحدًا واحدًا بالنوع، و الحد هي الماهية، فتاني الشيء هو المشارك له في ماهيته، و هو العثل.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و بطلان كلّ ما يفرض غيراً له، ينفي عنه كلّ خليط"

مع أنّ الاثنيّة فرع امتياز كلّ من الوجودين عن الآخر. و لمّا كانا مشتركين في الوجود فما به الامتياز في كلّ منهما أمر غير الوجود يخلط كلّاً منهما، مقوماً أو عارضاً فإنّ الميز هنا لمّا لم يكن بتمام الذات فلم يكن بدّ إلا أن يكون ببعض اللذات، فيكون الخليط مقوماً، أو بالمنضمات، فيكون الخليط أمراً خارجاً منضمّاً إلى الوجود- و لا غير للوجود. هذا.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "أنه ليس جوهرأً و لا عرضأً"

عدّه هذه من الأحكام السلبية للوجود من جهة أنّ من أحكام الماهية انقسامها إلى الجوهر و الكمّ و

الكيف و غيرها.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "ليس جزءاً لشيء"

لا يذهب عليك أنّ المعتمد في هذا الدليل هو ضرورة مغايرة الجزء للكلّ و للجزء الآخر. و

الوجود لا غير له.

وما قيل: "إن كل ممكن زوج تركيبى من ماهية و وجود"١ فاعتبار عقلي ناظر إلى الملازمة بين الوجود الإمكانى و الماهية، لا أنه تركيب من جزئين أصيلين.٢ و منها: أنه لا جزء له٣؛ لأن الجزء إما جزء

من هنا أيضاً حكموا بأن المادة و الصورة كل منهما بشرط لا، لا يحمل شيء منهما على الأخرى و لا على الكل.

قوله قدس الله تعالى سره: "ليس جزءاً لشيء"

أي ليس جزءاً عينياً لمركب خارجي، بأن يكون هناك أمر مركب من جزئين خارجيين أحدهما الوجود. كما يظهر ذلك من التعليل و من ما ذكره دفعاً للوهم.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و ما قيل: إن كل ممكن زوج تركيبى من ماهية و وجود" أما الماهية، فلأن الإمكان وصف لها بالحقيقة؛ و أما الوجود، فلأن الممكن قسم من الموجود؛ حيث إن الموجود ينقسم إلى الواجب و الممكن، و إن كان إمكان الموجود الممكن إنما هو لماهية؛ حيث إن وجوده ضروري بالضرورة الذاتية.

و من هنا يظهر أن الموجود في قولنا: "الموجود ممكن" هو الموجود بالعرض، و هي الماهية، و في قولنا: "الموجود واجب" هو الموجود بالذات، أي: بالحقيقة، و هو الوجود.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "لا أنه تركيب من جزئين أصيلين"

أي: لا يكون الممكن تركيباً من جزئين أصيلين.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "أنه لا جزء له"

أي: لا جزء له بما هو وجود، و إن جاز أن يصير مركباً ذا أجزاء بما له من الحد. فوجود الجسم مركب من جهة أن له حداً هو الجسم و لكل من جزئيه حد هي المادة و الصورة. فالتركيب للوجود إنما يجيء من قبل حده، و هي الماهية؛ و أما هو في ذاته، فلا يكون إلا بسيطاً.

قوله قدس الله تعالى سره: "أنه لا جزء له"

لا يخفى عليك: أن البسيط عدم ملكة المركب؛ فلما كان التركيب على أقسام ثلاثة، كانت

عقليّ، كالجنس و الفصل<sup>٢</sup>؛ وإما جزء خارجي، كالمادة و الصورة؛ و إما جزء مقداري كأجزاء الخطّ و السطح و الجسم التعليمي؛ و ليس للوجود شيء من هذه الأجزاء.

أما الجزء العقليّ، فلاّنه لو كان للوجود جنس و فصل، فجنسه إمّا الوجود<sup>٣</sup>، فيكون فصله المقسّم مقوماً؛ لأنّ الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصيل ذاته،

البسطة أيضاً كذلك. فالمركب قد يكون تركيبه خارجياً، كما في الأجسام المركبة من المادة و الصورة؛ و يقابله البسيط الخارجي، كالعقل و الأعراض؛ و قد يكون تركيبه عقلياً، كالعقل و الأعراض؛ و يقابله البسيط العقليّ، كالأجناس العالية، و كذا الأنواع البسيطة إن كانت؛ و قد يكون تركيبه تحليلاً، كالأنواع البسيطة المركبة من الماهية و الوجود؛ و يقابله البسيط التحليلي، و هو الواجب تعالى.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لأنّ الجزء إمّا جزء عقليّ"

و بعبارة أخرى: الجزء إمّا بالفعل و إمّا بالقوة، و ما بالفعل إمّا عقليّ أو خارجي.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كالجنس و الفصل"

لا يخفى عليك أنّ الجزء العقليّ هو الجنس و الفصل، كما يظهر منه أيضاً بعد أسطر، و إن كان الإتيان بالكاف يوهم أنّ ذكرهما من باب المثال. و مثله قوله: "كالمادة و الصورة"، بخلافه في قوله: "كأجزاء الخطّ و السطح و الجسم التعليمي"؛ فإنّ أجزاء الزمان أيضاً من الجزء المقداري.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فجنسه إمّا الوجود"

منه يعلم أنّه لا يمكن أن يكون الوجود جنساً لشيء مطلقاً.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فيكون فصله المقسّم مقوماً"

أي: فيكون فصله الذي لا بدّ أن يكون مقسماً له مقوماً؛ فإنّ الفصل بانضمامه إلى الجنس يخرجه عن إبهامه في وجوده الذهنيّ و يحصّله نوعاً. و ذلك لأنّ الجنس و إن كان مفهومه يتّناً، إلاّ أنّه في كينونته الذهنية مبهم، إذ هو مقسم لأنواعه، فأمره في موجوديته في الذهن دائر بين أن يكون هذا النوع أو ذلك النوع؛ و لا يحصله إلاّ الفصل.

لا أصل ذاته<sup>١</sup>، و تحصّل الوجود هو ذاته، هذا خلف؛ وإمّا غير الوجود، و لا غير للوجود.

و أمّا الجزء الخارجي، و هو المادّة و الصورة، فلأنّ المادّة و الصورة هما الجنس و الفصل<sup>٢</sup> مأخوذين بشرطلا، فانتفاء الجنس و الفصل يوجب انتفاءهما.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لأنّ الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصّل ذاته لا أصل ذاته" يعني أنّ الفصل ليس مقوماً للجنس- فإنه عرضي له خارج عن حقيقته- و إمّا الجنس لمكان إبهامه يحتاج إلى الفصل في كينونته الذهنيّة حتّى يصير بذلك نوعاً محصلاً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فلأنّ المادّة و الصورة هما الجنس و الفصل"

أي: إنّ المادّة و الصورة العقليّتين اللتين تحكيان المادّة و الصورة الخارجيّتين هما الجنس و الفصل، كما يستفاد من المصنّف في آخر الفصل الرابع من المرحلة الخامسة، و كما صرّح به الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه في هامش شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ١٧٦.

و أيضاً: واضح أنّ الجنس و الفصل، و هما أمران ذهنيّان، لا يكونان بأنفسهما هما المادّة و الصورة الخارجيّتين.

نعم! إذا لم تكن للوجود مادّة ذهنيّة، لم تكن له مادّة خارجيّة أيضاً. و هكذا في الصورة. و ذلك لأنّ كلّ مادّة أو صورة خارجيّة ممكنة التصور، و بالتصوّر تعود عقليّة ذهنيّة. فكلّ ما له مادّة أو صورة خارجيّة، فهو ذو مادّة و صورة ذهنيّتين بالضرورة.

فحاصل الدليل أنّه: لو كانت للوجود مادّة و صورة خارجيّتان، لكانت له مادّة و صورة ذهنيّتان. و لو كانت له مادّة و صورة ذهنيّتان، لكان له جنس و فصل. لكن لا جنس له و لا فصل، فليست له مادّة و صورة خارجيّتان.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فلأنّ المادّة و الصورة هما الجنس و الفصل"

حيث إنّ الجنس بشرطلا من التحصّل الذهنيّ، و الفصل بشرطشيء منه، و المفهوم بشرطلا بغير المفهوم بشرطشيء في كونه مفهوماً؛ فاتحادهما لا يكون إلا في الوجود، و هو الحمل الشائع.

و أما الجزء المقداري، فلأنَّ المقدار من عوارض الجسم، و الجسم مركَّب من المادَّة و الصورة؛ و إذ لا مادَّة و لا صورة للوجود، فلا جسم له؛ و إذ لا جسم له، فلا مقدار له.

و ممَّا تقدَّم يظهر أنه ليس نوعاً؛ لأنَّ تحصُّل النوع بالتشخُّص الفرديّ، و الوجود متحصِّل بنفس ذاته.

---

١- قوله قدَّس الله تعالى سرّه: "المقدار من عوارض الجسم، و الجسم مركَّب من المادَّة و الصورة"

أقول: لم يتكرَّر الأوسط بين هاتين المقدمتين؛ فإنَّ المقدار من عوارض الجسم أعمّ من أن يكون جسماً مادّيّاً أو يكون جسماً مثاليّاً.

نعم! يتم الاستدلال على مبنى المشأئين، من انحصار الجسم في الجسم المادّي. و لكن بعد اللتيا و التي لا ريب في تمامية المدعى، و إن قصر عنه هذا الدليل. و ذلك لأنَّ الوجود بما هو وجود لو كان ذا مقدار، لكان كلَّ وجود ذا مقدار، و ليس كذلك.

## الفصل الثامن: في معنى نفس الأمر<sup>١</sup>

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في معنى نفس الأمر"

نفس الأمر في الاصطلاح مرادف للواقع. وهو الملاك في صدق القضية؛ حيث يقولون: الصدق هو مطابقة القضية لنفس الأمر أو للواقع.

و ما جاء في هذا الفصل هو نفس ما جاء في تعليقه على الأسفار، ج: ١، شركة دار المعارف الإسلامية، إيران، ص: ٢١٥. و قريب منه ما في تعليقه على الأسفار، ج: ٧، المكتبة المصطفوية، ١٣٨٩هـ.ق. ص: ٢٧١. و حاصله: أن الموجود الحقيقي هو الوجود الخارجي فقط. و أما المفاهيم، و هي العلوم الحسولية، فهي على قسمين، كما سيأتي في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة.

قال العلامة الطباطبائي قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الأول من الموقف السابع من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٧، المكتبة المصطفوية، ١٣٨٩هـ.ق. ص:

القسم الأول: ما يكون مفهوماً حقيقياً، حيث إنه نفس واقعه بعينه، و هذا القسم هو الماهيات؛ فإنها، لكونها لا بشرط بالنسبة إلى ترتب الآثار و عدمه، توجد في الخارج فترتب عليها آثارها، و توجد بعينها في الذهن و لا ترتب عليها الآثار.

و القسم الثاني: ما يكون مفهوماً اعتبارياً، و هي المفاهيم التي لم تنتزع من الخارج، إما لأنها لا خارج لها، كمفاهيم العدم و صفاته و المفاهيم المنطقية، و إما لأن خارجها لا يمكن أن يدخل الذهن، كمفاهيم الوجود و صفاته؛ فإن الوجود و صفاته الحقيقية عين الخارجية و منشأة الآثار، فلا يمكن أن تدخل بأنفسها الذهن؛ لأن ما في الذهن لا أثر له. و هذه المفاهيم الاعتبارية تسمى معقولات ثنائية منطقية أو فلسفية. و شيء منهما ليس بموجود حقيقة. لكن لما كانت الماهيات ظهورات الوجودات الخارجية للأذهان، توسع العقل توسعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها؛ و بذلك صار الوجود محمولاً على الماهيات كما كان محمولاً على الوجود العيني. ثم توسع ثانياً باعتبار الوجود للمفاهيم الاعتبارية العقلية، أي: المعقولات الثانية مطلقاً. و بذلك عمّ الوجود و الثبوت للمفاهيم الاعتبارية أيضاً.

و هذا الثبوت العامّ الشامل لثبوت الوجود العيني و الماهيات و المفاهيم الاعتبارية هو المسمى

بنفس الأمر.

قد ظهر ممّا تقدّم:

أنّ لحقيقة الوجود ثبوتاً وتحققاً بنفسه، بل الوجود عين الثبوت

والتحقق؛

وأنّ للماهيات - وهي التي تقال في جواب ما هو، و توجد تارةً بوجود

خارجي فتظهر آثارها، و تارةً بوجود ذهنيّ فلا ترتب عليها الآثار<sup>٢</sup> - ثبوتاً و

تحققاً بالوجود، لا بنفس ذاتها، و إن كانا متّحدين في الخارج؛

قال قدس الله سرّه في الفصل الثاني من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة:

«و الذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة: أن الأصل هو الوجود الحقيقي، و هو الوجود، و له كلّ حكم حقيقيّ. ثمّ لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان، توسّع العقل توسعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها و حمله عليها، و صار مفهوم الوجود و الثبوت يحمل على الوجود و الماهية و أحكامهما جميعاً. ثمّ توسّع العقل توسعاً اضطرارياً ثانياً بحمل مطلق الثبوت و التحقق على كلّ مفهوم يضطرّ إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهية، كمفهوم العدم، و الماهية، و القوة و الفعل، ثمّ التصديق بأحكامها.

فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بهذا المعنى الأخير، هو الذي نسميه نفس الأمر، و يسع الصوادق من القضايا الذهنية و الخارجية و ما يصدقه العقل و لا مطابق له في ذهن أو خارج؛ غير أن الأمور النفس الأمرية لوازم عقلية للماهيات متقرّرة بتقرّرها. و للكلام تتمّة ستمرّ بك إن شاء الله تعالى.»

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «قد ظهر ممّا تقدّم»

في الفصل الرابع من هذه المرحلة.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «فلا ترتب عليها الآثار»

اللام فيه للمهد الذكري، أي لا يرتب عليها تلك الآثار التي قلنا إنّها آثار للماهية في وجودها

الخارجي، و إن كانت لها آثار أخرى.

و أن المفاهيم الاعتبارية العقلية<sup>١</sup> - وهي التي لم تنتزع من الخارج، وإنما اعتبرها العقل بنوع من التعمّل لضرورة تضطره إلى ذلك؛ كمفاهيم الوجود والوحدة والعلية ونحو ذلك - أيضاً لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكيّة بها<sup>٢</sup>، وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذةً في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها<sup>٣</sup> وفي حدود مصاديقها.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و أن المفاهيم الاعتبارية العقلية"

وهي عامة المفاهيم الاعتبارية، المعبر عنها بالمعقولات الثانية، منطقيّة كانت أم فلسفيّة. قال قدس الله تعالى سره في تعليقه على الأسفار، ج: ٧، المكتبة المصطفوية، ١٣٨٩هـ. ق. ص: ٢٧١:

«ثم يتوسّع ثانياً توسعاً اضطرارياً بتعميم الثبوت لعامة المفاهيم الاعتبارية التي هي عناوين للماهيات منتزعة منها في الذهن، ويرتب بذلك عليها أحكامها الخاصة. والقضايا المؤلفة منها هي القضايا النفس الأمرية التي لا مطابق لها ذهنياً ولا خارجاً، بل في ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية.» انتهى.

قوله قدس الله تعالى سره: "و أن المفاهيم الاعتبارية العقلية"

و تسمى المعقولات الثانية. وهي أعم من الفلسفية والمنطقية، وإن لم يأت المصنّف بمثال للمنطقية منها؛ ولكنه أتى به ذيل قوله: "و توضيح ذلك".

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "بثبوت مصاديقها المحكيّة بها"

ثبوتاً في الخارج، بالنسبة إلى الفلسفية منها، وفي الذهن بالنسبة إلى المنطقية منها. ولا يخفى عليك أن ثبوت مصاديق المعقولات الثانية الفلسفية في الخارج إماماً حقيقياً، كما في الوجود وصفاته، وإماماً اعتبارياً، كما في العدم وأحكامه.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و إن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذةً في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها"

فإن الماهيات الذهنية نفس الأفراد الخارجية. حيث إن فرد الشيء هو الشيء نفسه مأخوذاً

وهذا الثبوت العام، الشامل لثبوت الوجود و الماهية و المفاهيم الاعتبارية العقلية، هو المسمى بـ "نفس الأمر" التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها، فيقال: إن كذا كذا في نفس الأمر.

توضيح ذلك:

أن من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي؛ كقولنا: الواجب تعالى موجود، و قولنا: "خرج من في البلد"، و قولنا: "الإنسان ضاحك بالقوة"؛ و صدق الحكم فيها بمطابقتها للوجود العيني؛

و منها ما موضوعها ذهني بحكم ذهني، أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني؛ كقولنا: "الكلي إما ذاتي أو عرضي" و "الإنسان نوع"؛ و صدق الحكم فيها

بشرط شيء؛ فزيد مثلاً هو الإنسان المشروط بالذكر و ... و أما المفاهيم الاعتبارية فهي ليست نفس الأشخاص الخارجية، و إنما تصدق عليها من دون أن تكون تلك المفاهيم وجودات ذهنية لتلك الأشخاص الخارجية متزعة عنها. فما في الواقع مصاديق لها و ليست بأفراد.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "بحكم خارجي"

أي مع محمول خارجي.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "موضوعها ذهني بحكم ذهني، أو خارجي"

يعطف قوله: "خارجي" على قوله: "ذهني الأول، أي: و منها ما موضوعها خارجي مأخوذ بحكم ذهني.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و الإنسان نوع"

مثال للخارجي المأخوذ بحكم ذهني؛ فإن الإنسان الخارجي نوع طبيعي في مقابل النوع المنطقي و العقلي- و تعرضه النوعية، و هي النوع المنطقي في الذهن، فالموضوع أمر خارجي حكم عليه بأمر ذهني. هذا.

و لكن لا يخفى عليك أن الحكم في هذا القسم أيضاً على الموضوع بوجوده الذهني، فإن

بمطابقته للذهن؛ لكون موطن ثبوتها هو الذهن.

المحمول لمّا كان ذهنيّاً لا وجود له في الخارج، استحال أن يوجد لأمر خارجيٍّ ويحمل عليه؛ فإنّ الإنسان وإن كان أمراً خارجيّاً -بخلاف الكلّيّ الذي هو موضوع المشال الأوّل- إلا أن المحمول والحكم، وهو النوع، إنّما حمل على وجوده الذهنيّ، إذ النوع من المعقولات الثانية المنطقيّة، وهي التي يكون عروضاها وتصفاتها كلاهما في الذهن.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و الإنسان نوع"

وهي القضايا التي تكون محمولاتها من المعقولات الثانية المنطقيّة، سواء كانت موضوعاتها أيضاً كذلك أم لا.

مثال الأولى قولنا: الكلّيّ إمّا ذاتيٍّ أو عرضيٍّ، والجنس إمّا قريب أو بعيد.

ومثال الثانية ما ذكره المصنّف قدّس الله تعالى سرّه.

وجه مطابقة هذه القضايا لما في الذهن، مع أنّ القضية نفسها أمر ذهنيٍّ ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه، هو أنّا ننصّر الموضوع، و تصوّره تحقّقه في الذهن، و بتحقّقه يتحقّق كلّ ما له من الصفات والخواصّ، ثمّ يعود العقل ثانياً فيفحص عنه، و يكشف بعض ما له من الخواصّ، و يحكي ذلك بالقضيّة الذهنيّة. ففي القضية: "الإنسان نوع" مثلاً تصوّر الإنسان، ثمّ نرى أنّه محمول على الكثرة المتّفقة الحقيقة، فنؤلف قضيّة تحكي ذلك. ولما كان الحمل شائعاً دالاً على كون الموضوع مصداقاً للمحمول، فالإنسان الذهنيّ الذي هو نفسه موضوع مصداق للمحمول. والقضيّة تحكي هذه الحقيقة الثابتة. فالإنسان الذهنيّ كلّّيّ، سواء أدركنا ذلك أم لا. وإذا أدركناه نحكي بما نؤلفه من القضية تلك الحقيقة الثابتة، وذلك كما أنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين و نحن بعد ما أدركنا ذلك نحكيه بما نؤلفه من القضية؛ و كما أنّه حينما يوجد زيد يوجد و هو جسم متّحيز، و نحن بعد ما أدركنا ذلك نحكيه بقضيّة خارجيّة هو قولنا: زيد جسم أو متّحيز.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و صدق الحكم فيها بمطابقته للذهن"

أي: صدق الحكم في هذه القضايا التي حكمها ذهنيّ، سواء كان موضوعها ذهنيّاً أو خارجيّاً، بمطابقة الحكم للذهن.

و كلا القسمين صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر؛ ف"الثبوت النفس الأمري"  
 أعْم مطلقاً من كلّ من الثبوت الذهنيّ و الخارجيّ.  
 و قيل: إنّ نفس الأمر<sup>١</sup> عقل مجرد<sup>٢</sup> فيه صور المعقولات عامّة<sup>٣</sup>؛ و التصديقات  
 الصادقة في القضايا الذهنيّة و الخارجيّة تطابق ما عنده من الصور المعقولة.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: و قيل: إنّ نفس الأمر

القائل هو المحقّق الطوسي قدس الله تعالى سرّه القدوسي، حيث حكى العلامة الحلّي قدس  
 الله تعالى سرّه في المسألة السابعة و الثلاثين من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من كشف  
 المراد، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.ق. ص: ٧٠، قوله:

«المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال؛ فكلّ صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور  
 المنتقشة في العقل الفعّال فهو صادق؛ و إلاّ، فهو كاذب.»

و قريب منه ما في شرح الإشارات، مطبعة الحيدريّ تهران، ١٣٧٨هـ.ق. ص: ٣٦١.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: إنّ نفس الأمر عقل مجرد

و هو العقل الفعّال خالق عالم المادة و مدبّره بإذنه تعالى على رأي المشائين، كما صرح  
 المحقّق الطوسي قدس الله تعالى سرّه بذلك في ما حكيناه من عبارته في المسألة السابعة و  
 الثلاثين من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من كشف المراد.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: فيه صور المعقولات عامّة

يعنون أنّ فيه صور جميع المفاهيم مع ما بينها من النسب. و بعبارة أخرى، فيه جميع  
 المعلومات التصوريّة و التصديقيّة.

و لا يخفى أنّ وجود العلم الحصوليّ في المجردات إنّما يستقيم على رأي المشائين، حتّى  
 إنهم يعدّون علمه تعالى بالأشياء علماً حصوليّاً، كما سيأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة  
 الثانية عشرة.

و سيأتي من المصنّف قدس الله تعالى سرّه أنّ المجردات لا علم حصوليّ عندها.

و فيه: أنا نقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلميّة، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و فيه: أنا نقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلميّة" هذا مضافاً إلى أنّ صدق القضايا إنّما هو بمطابقتها لما تخبر هي عنه، و لا تخبر القضايا عن تصديقات العقل الفعال. و هذا الإشكال هو ما أورده عليه شيخنا المحقق دام ظلّه في تعليقه على نهاية الحكمة بقوله:

«يجب مقياسه مفاد القضية بما تحكي عنه، و ليس شيء من القضايا يحكي عن أمر موجود في العقل الفعال، حتّى يلاحظ مطابقتها له.

على أنه لا سبيل إلى إثبات مثل هذا التطابق أو نفيه. مع أن إطلاق الأمر على عالم المجردات ليس اصطلاحاً فلسفياً، و لا يتّجه إضافة لفظه النفس إليه.» انتهى.

قوله قدس الله تعالى سرّه: "و فيه: أنا نقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلميّة" فإن كان المطابق ذلك هو مصداق تلك الصورة في الخارج، كان ذلك المصداق هو الذي تطابقه القضية التي في ذهننا، و لغي كون القضية مطابقة للصورة المعقولة الموجودة عند العقل الكلّي، كما صرح قدس الله تعالى سرّه بذلك في تعليقه على الأسفار، ج: ٧، المكتبة المصطفوية، ١٣٨٩هـ.ق. ص: ٢٧١.

و إن كان ذلك المطابق صورة معقولة عند عقل آخر، و هكذا، من غير أن ينتهي إلى المصداق الخارجي، لزم التسلسل.

## الفصل التاسع: في مساوقة الوجود للشيئية

الشيئية تساوق الوجود<sup>١</sup>، و العدم لا شيئية له؛ إذ هو بطلان محض لا ثبوت

١- قوله قدس الله تعالى سره: «الشيئية تساوق الوجود»

الشيئية ترادف الثبوت، كما يظهر من كشاف اصطلاحات الفنون و دستور العلماء. و لذا تعرّض المصنّف قدس الله تعالى سره في هذا الفصل الذي عنوانه مساوقة الوجود للشيئية لما ذهب إليه المعتزلة، من أن الثابت أعمّ من الموجود فيشمل المعدوم الممكن و الحال.

و تفسير الشيء بما يصحّ أن يعلم أو ما يصحّ أن يخبر عنه، إنما هو من المعتزلة. و ربما تبعهم من ليس منهم غفلة عن حقيقة الحال.

قوله قدس الله تعالى سره: «الشيئية تساوق الوجود»

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه:

«الفرق بين المساوقة و المساواة، هو أن المساواة أو التساوي هو اتحاد معنيين في جميع مصاديقهما، بحيث كل ما صدق عليه هذا المعنى صدق عليه ذلك المعنى أيضاً، سواء كانت حيئية الصدق واحدة أم مختلفة. و أما المساوقة أو التساوق، فيشترط فيها مع ذلك اتحاد جهة الصدق و حيئته. فالمساواة أعمّ من المساوقة.»

فالوجود مساوق للشيئية؛ لأن كل موجود فهو من حيث إنه موجود شيء، كما أن كل شيء فهو من حيث إنه شيء موجود. و ذلك لأنه ليس هناك أمر وراء الوجود به يكون الشيء شيئاً. و هكذا الوجود و الوحدة، كما سيأتي في الفصل الأول من المرحلة الثامنة. بل الوجود مساوق لكل من صفاته العامة، كالخارجية المطلقة، و الشخص، و غيرهما؛ فإن كل موجود فهو من حيث إنه موجود شخص، كما أن كل شخص فهو من حيث إنه شخص موجود. و هكذا في سائر صفات الوجود العامة؛ حيث إنه لحيئية هناك غير الوجود تكون وجهاً لصدق صفات الوجود عليه.

و ربما يتحقّق التساوي من دون المساوقة، كما في الإنسان و الناطق؛ فإنه و إن كان يصدق الإنسان على كل ما يصدق عليه الناطق، و بالعكس، إلا أن حيئية الصدق مختلفة؛ فإن كل مصداق من مصاديقهما إنما يكون إنساناً من جهة مجموع مادته و صورته، و يكون ناطقاً من جهة صورته فقط. و كذلك الكلام في الإنسان و الضاحك؛ فإنه و إن كان يصدق الإنسان على كل ما

له؛ فالثبوت و النفي في معنى الوجود و العدم.  
 وعن المعتزلة: 'أن الثبوت أعمّ مطلقاً من الوجود؛ فبعض المعدوم ثابت'

يصدق عليه الضاحك، و بالعكس، إلا أن حيثة الصدق مختلفة؛ فإن المصاديق من جهة ذاتها و جواهرها إنسان، و من جهة بعض عرضياتها و أعراضها ضاحك. فلا يكون الإنسان من حيث إنه إنسان ضاحكاً، و لا الضاحك من حيث إنه ضاحك إنساناً.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: 'و عن المعتزلة'

قال الحكيم الهيدجي قدس الله تعالى سرّه في تعليقه على شرح المنظومة، منشورات بيدار، قم، ط: ١، ١٣٩١=١٤٣٣، ص: ٢٠٠-٢٠١، تعليقا على قول الحكيم السيزواري قدس الله تعالى سرّه: "خلاقاً للمعتزلة":

«أي: لأكثر المعتزلة؛ فإن أبا الحسين البصري، و أبا الهذيل العلاف، و الكعبي، و من تبعهم من البغداديين، خالفهم و قالوا: إن المعدوم ليس بشيء». انتهى.

و قال الحكيم اللاهيجي قدس الله سرّه في المسألة التاسعة من الفصل الأول من المقصد الأول من شوارق الإلهام، ج: ١، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: ٢، ١٤٢٨هـ.ق. ص: ٢٣١:

«أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن المعدوم الممكن شيء، أي: ثابت متقرر في الخارج... انتهى.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: 'فبعض المعدوم ثابت'

أي: ثابت و شيء. قال في الفصل الثاني من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة:

«و نسب إلى المعتزلة أن للماهيات الممكنة شيئة في العدم».

قوله قدس الله تعالى سرّه: "ثابت عندهم"

و معنى الثابت عندهم هو: ما يمكن أن يخبر عنه، أو ما يمكن أن يعلم. و المنفي نقيضه.

قوله قدس الله تعالى سرّه: "فبعض المعدوم ثابت عندهم"

و الدافع لهم على هذا القول عشرة أمور، أشار الحكيم السيزواري قدس الله تعالى سرّه في

هامش شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ١٨٣ إلى أمرين منها:

الأول: تصحيح علم الله تعالى بالأشياء في الأزل قبل وجودها، و العلم صفة ذات إضافة

عندهم، وهو المعدوم الممكن؛ و يكون حينئذٍ النفسي أخصّ من العدم<sup>١</sup>، و لا يشمل إلا المعدوم الممتنع.

و عن بعضهم<sup>٢</sup>: أن بين الوجود و العدم<sup>٣</sup> واسطة<sup>٤</sup>، و يسمونها الحال، و هي صفة

تحتاج إلى معلوم، فالترموا بثبوت الماهيات -و الماهيات كلها ممكنة؛ لأن الإمكان من لوازم الماهية، كما سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الرابعة- قبل وجودها، حتى تكون هي متعلقة لعلمه تعالى بزعمهم.

الثاني: توجيه إمكان العالم قبل وجوده؛ حيث إنه ليس بموجود قبل وجوده، فلا يمكن أن يكون ممكناً؛ لأن الإمكان ليس أمراً عديمياً؛ و إلا، لم يبق فرق بين قولنا: العالم ليس بممكن<sup>٥</sup> و قولنا: العالم إمكانه غير موجود<sup>٦</sup>. و إذا لم يكن أمراً عديمياً، فيحتاج إلى موضوع ثابت؛ فالترموا بأنها الماهيات الثابتة قبل وجودها.

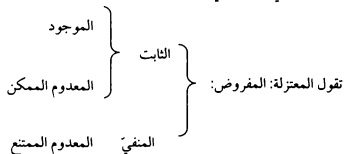
و قد تسمى هذه الماهيات الممكنة قبل وجودها بـ"الثابتات الأزلية" و "الأعيان الثابتة".

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و يكون حينئذٍ النفسي أخصّ من العدم" فإن بين نقيضي الأعمّ و الأخصّ مطلقاً عموماً و خصوصاً مطلقاً أيضاً، و لكن بالعكس، أي: إن نقيض الأعمّ أخصّ، و نقيض الأخصّ أعمّ.

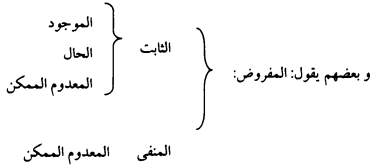
٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و عن بعضهم"

أي: عن بعض أولئك المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات الممكنة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و عن بعضهم أن بين الوجود و العدم" فهذا البعض يزيد على ما مرّ عن جمهور المعتزلة أن الثابت له مصداق آخر غير الموجود و المعدوم الممكن، و هي الحال التي تكون واسطةً بينهما.



الموجود، التي ليست بموجودة ولا معدومة<sup>١</sup>، كالعالمية والقادرية والوالدية،



قوله قدس الله تعالى سره: "و عن بعضهم أن بين الوجود والعدم واسطةً ويسمونها الحال" قال العلامة الحلي قدس الله تعالى سره في المسألة الثانية عشرة من الفصل الأول من المقصد الأول من كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ. ق. ص: ٣٥:

"ذهب أبوهاشم وأتباعه من المعتزلة، والقاضي والجويني من الأشاعرة إلى أن هاهنا واسطة بين الوجود والمعدوم، وهي ثابتة، وسموها الحال... انتهى.

وقال الحكيم المدرس الأشثاني قدس الله تعالى سره في تعليقه على قسم الحكمة من شرح المنظومة، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل كندا با همكاري دانشگاه تهران، ١٣٥٢ هـ. ش. ص: ٢٦٤:

"اعلم أن القائلين بثبوت المعدومات اختلفوا في إثبات الأحوال، فبعضهم قال بالأمرين جميعاً، وبعضهم لم يقل بثبوت الأحوال... انتهى.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و هي صفة الموجود، التي ليست بموجودة ولا معدومة" قال الحكيم اللاهيجي قدس الله سره في المسألة العاشرة من الفصل الأول من المقصد الأول من شوارق الإلهام، ج: ١، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: ٢، ١٤٢٨ هـ. ق. ص: ٢٤٥ عند شرح هذا التعريف:

"و المراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال، بل بتبعية الغير. والذات يخالفها، فهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة. واحترزوا بإضافتها إلى الموجود عن صفات المعدوم؛ فإنها تكون معدومة، لا حالاً. و بقولهم "لا موجودة" عن الصفات الوجودية، كالحرارة والبياض و نحوهما، و بقولهم "ولا معدومة" عن الصفات السلبية، كالجهل والعمى" انتهى.

من الصفات الانتزاعية، التي لاجود منحازاً لها، فلا يقال: "إنها موجودة"، والذات الموجودة تتّصف بها، فلا يقال: "إنها معدومة". وأما الثبوت والنفي، فهما متناقضان، لا واسطة بينهما<sup>٢</sup>.

وهذه كلّها أوهام يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأنّ العدم بطلان لا شيئية له<sup>٣</sup>.

---

وقال الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ١٨٧:

«واحتزوا بإضافة الصفة إلى الموجود، عن صفات المعدوم ... وبقولهم: "لاموجودة"، عن الصفات الوجودية للموجود، وبقولهم: "لامعدومة"، عن الصفات السلبية. فبقى في الحدّ مثل الانتزاعيات الغير المعتر في مفهومها السلب من صفات الموجودات.» انتهى.

وذكر في الشوارق وجه كونها لاموجودة ولا معدومة بقوله:

«لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود، والصفة لا تكون ذاتاً، فلا تكون موجودة. وإذا كانت صفة للموجود، لا تكون معدومة أيضاً؛ لكونها ثابتة في الجملة، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كالعالمية والقادرية والوالدية، من الصفات الانتزاعية، التي لاجود منحازاً لها"

وإن كان لها وجود غير منحاز، حيث إنها إضافة، والإضافة موجودة بوجود موضوعها، كما صرح بذلك المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لا واسطة بينهما"

يعني: أنّ الثابت شامل للوجود والممكن المعدوم والحال التي يقول بها المعتزلة، والمنفي مساوٍ للمعدوم المحال.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأنّ العدم بطلان لا شيئية له" قد يبدو من هذه المواجهة أنّ الوهم الثاني، وهو الذي لبعض المعتزلة، اعتقاد أيضاً بثبوت

## الفصل العاشر: في أنه لا تمايز ولا عليّة في العدم<sup>١</sup>

أما عدم التمايز، فلأنه فرع الثبوت و الشئيّة، و لا ثبوت و لا شئيّة في العدم. نعم! ربّما يتميّز عدم من عدم<sup>٢</sup> بإضافة الوهم إياه إلى الملكات<sup>٣</sup> و أقسام

العدم و شئيّته، مع أنه ليس كذلك.

فالحقّ أنّ ما ذكره إنّما هو دفع للوهم الأول. و أمّا الوهم الثاني، فيمكن دفعه بأنّ ما ذكره، من أنّ الصفات الانتزاعية ليست بموجودة لأنّها لا وجود منحازاً لها، غير متين؛ فإنّ الوجود أعمّ من الوجود المنحاز، و واضح أنّ انتفاء الأخصّ لا يستلزم انتفاء الأعمّ.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "يكفي في بطلانها قضاء الفطرة"

فالمعدوم ممكناً كان أو ممتنعاً لا ثبوت و لا شئيّة له؛ و إلّا، لم يكن معدوماً.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في أنه لا تمايز و لا عليّة في العدم"

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: لمّا كان موضوع الفلسفة هو الوجود، كان البحث عن العدم في الفلسفة استطرادياً. و إنّما تعرّضوا له لما يتفرّع عليه من النتائج في معرفة أحكام الوجود و في دفع الشبهات عنها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "نعم ربّما يتميّز عدم من عدم"

لا يخفى عليك أنّ التمايز الحاصل بالإضافة تمايز بالعرض؛ فإنّ التمايز بالحقيقة هي الملكات و أقسام الوجود، و ينسب مجازاً إلى الأعدام المضافة إليها. و ذلك أنّ العدم المضاف و المقيد نوع من العدم و العدم مطلقاً لا شئيّة له. فلا فرق بين التميّز و العليّة في أنّ شيئاً منهما لا يتحقّق في الأعدام حقيقة، و يتحقّق في الأعدام المضافة و المقيدة مجازاً و بالعرض.

فالإضافة إلى الوجود تصير واسطة لعروض أحكام الوجود المضاف إليه للعدم أيضاً، و يحصل له حظّ من الوجود في اعتبار العقل.

و بعبارة أخرى: يسند أحكام الوجود، الذي هو المضاف إليه، إلى العدم، و هو المضاف، من

باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "نعم ربّما يتميّز عدم من عدم بإضافة الوهم إياه إلى الملكات"

الوجود، فيتميّز بذلك عدم من عدم؛ كعدم البصر، و عدم السمع<sup>١</sup>، و عدم زيد، و عدم عمرو<sup>٢</sup>؛ و أمّا العدم المطلق، فلا تميّز فيه.  
و أمّا عدم العليّة في العدم، فلبطلانه<sup>٣</sup> و انتفاء شيئته.

أي: فيحصل له ثبوت ما في الخارج باعتبار الذهن؛ حيث: إنّ العقل يعتبر ظرف الوجود المضاف إليه ظرفاً له إذا كان خالياً عن الوجود. و ليس المراد أنه يحصل للعدم ثبوت مفهومي في الذهن؛ لأنّ مفهوم العدم ثابت في الذهن كسائر المفاهيم، سواء أضيف إلى الوجود و الملكات أم لم يصف. هذا.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ الذي يحتاج فيه العدم إلى الإضافة إلى الوجود إنّما هو التمايز. و أمّا ثبوته باعتبار العقل، فلا حاجة له إلى الإضافة إلى الوجود؛ فإنّ للعقل أن يعتبر للعدم المطلق ثبوتاً، كما صرح المصنّف نفسه قدّس الله تعالى سرّه بذلك في الفصل الرابع من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة، حيث قال:

«ففي جميع ذلك يتصور مفهوم العدم، و يفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم، ثمّ يقيد المفهوم، فيتميّز المصداق.» انتهى.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بإضافة الوهم إياه إلى الملكات»

فسر المحقّقون الآشثاني و الآملي و الهيدجي في تعاليقهم على شرح المنظومة الوهم هنا بالقوة الواهمة المدركة للمعاني الجزئية. و فسّره بعض الفضلاء المعاصرين بالذهن.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بإضافة الوهم إياه إلى الملكات»

و كذا بتقيد العدم بقيود مخصّصة أخرى، كالمعدوم الممكن، و المعدوم الممتنع.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كعدم البصر، و عدم السمع»

مثال لما أضيف إلى الملكات.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و عدم زيد، و عدم عمرو»

مثال لما أضيف إلى أقسام الوجود.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أمّا عدم العليّة في العدم، فلبطلانه»

و قولهم: "عدم العلة علة لعدم المعلول" قول على سبيل التقريب<sup>١</sup> و المجاز؛ فقولهم مثلاً: "لم يكن غيم، فلم يكن مطر" معناه بالحقيقة: أنه لم تتحقق العلية التي بين وجود الغيم و وجود المطر. و هذا - كما قيل - نظير

فإن العلة هو التأثير، و هو أمر وجودي، فلا يتحقق بين عدمين.  
 قوله قدس الله تعالى سره: "و أما عدم العلة في العدم، فلبطلانه  
 لا يخفى عليك: أن في هذه القضية جهتين من البحث:

الأولى: أن عدم العدم علة مسامحة؛ إذ لآلية في العدم؛ و عليه فمعنى قولهم: "عدم العلة علة لعدم المعلول" أنه إذا لم يتحقق العلة في الخارج لم يتحقق علة أيضاً فلم يتحقق المعلول. و هذه الجهة هي المبحوث عنها هنا.

الثانية: أنه ما هو المطابق لتلك المعنى الحقيقي؟ و هذه الجهة هي التي يبحث عنها في مبحث نفس الأمر. و قد أشار المصنف قدس الله تعالى سره إليه في تعليقه الآتية.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "قول على سبيل التقريب"

أي تقرب تعلق وجود المعلول بوجود العلة تعلقاً مطلقاً بحيث لا يمكن تحققه بدونها.

قوله قدس الله تعالى سره: "قول على سبيل التقريب"

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على هذا المقام:

«فإن قلت: فعلى هذا، ما ذكرتم مثلاً للقضية التي موضوعها المفهوم الاعتباري العقلي أيضاً

يكون على سبيل التقريب و المجاز.

قلت: إنما مثنا بها للقضية النفس الأمرية. و كون الحمل في القضية على التقريب و المجاز

لا يخرجها عن الصدق، و لا يلحقها بالكواذب؛ و حقيقتها التي هي قولنا: "لم تتحقق العلة التي بينهما، قضية نفس الأمرية أيضاً." انتهى.

أقول: لا يخفى عليك أنه لم يسبق منه التمثيل للقضية النفس الأمرية بقولنا: عدم العلة علة لعدم

المعلول. و لكن لما كان المتداول التمثيل به في مبحث نفس الأمر، سبق إلى ذهنه الشريف أنه

مثل به في ذلك المبحث، كما مثل به في نهاية الحكمة.

إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال: "سالبة حملية" و "سالبة شرطية" و نحو ذلك، و إنما فيها سلب الحمل و سلب الشرط<sup>٢</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و نحو ذلك"

كقولهم: "منفصلة حقيقية سالبة"، و "منفصلة مانعة الجمع سالبة"، و "منفصلة مانعة الخلو" سالبة مع أن في سالبة المنفصلة يسلب العناد و الانفصال، ففي سالبة الحقيقية ينفي و يسلب العناد من الطرفين، و في سالبة مانعة الجمع يسلب امتناع الجمع، و كذا في سالبة مانعة الخلو يسلب منع الخلو.

و من ذلك أيضاً إطلاق الشرطية على المنفصلة.

قال الشيخ في منطق المشركين، مكتبة آية الله النجفي المرعشي، ط: ٢، ١٤٠٥ هـ. ق. ص: ٦١: «و كان الواجب بحسب لغة العرب أن تكون الشرطية هي المتصلة؛ فإنك تجد هناك شرطاً موضوعاً و جزءاً مرادفاً؛ لكنهم يسمون المنفصلة أيضاً شرطية. و كأنهم يعنون بالشرطية ما يلحق فيه بقضية من القضايا زيادة تحرفها عن أن تكون قضية، و تجعلها جزء قضية. ألا ترى أنه كان قولك: "الشمس طالعة" قولاً صادقاً أو كاذباً؛ فلما ألحقت به الزيادة، فقلت: "إن كانت الشمس طالعة، فحرفت القضية، فصارت غير قضية حين زال عنها أن تكون صادقة أو كاذبة. و كذلك كان قولك: "النهار موجود" قولاً صادقاً أو كاذباً؛ فلما ألحقت به الزيادة، فقلت: "فالنهار موجود، فحرفت القضية، فصارت غير قضية؛ فإن قولك: "فكان كذا" مع الفاء إذا لم تلغ و عني بها معنى لا صادق و لا كاذب. و كذلك قولك: "هذا العدد زوج" و قولك الآخر: "هذا العدد فرد" قد حرفت كل واحد منهما إلحاق لفظه إتماً به عن أن يكون صادقاً أو كاذباً».

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "سلب الشرط"

في المتصلة سلب اللزوم، و في المنفصلة سلب التافي.

## الفصل الحادي عشر: في أنّ المعدوم المطلق لا خبر عنه

و يتبين ذلك بما تقدم<sup>٢</sup> أنّه بطلان محض لا شبيّه له بوجه، و إنّما يخبر عن شيء بشيء<sup>٣</sup>.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "المعدوم المطلق"

وهو ما ليس له وجود مطلقاً، لا في الخارج و لا في الذهن، كما يستفاد من التحصيل سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ط: ١، ١٣٤٩ه.ش. ص: ٢٨٨؛ و من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٣ه.ش. ص: ٨٨ و ١٦٠؛ و في مجموعة الآثار للأستاذ الشهيد المطهري قدّس الله سرّه، ج: ٩، انتشارات صدر، ط: ١، ١٣٧٤ه.ش. ص: ٣١١.

«می گویند: المعدوم المطلق لا يخبر عنه. این درست است یا درست نیست؟ آیا چیزی که به طور علی الاطلاق معدوم باشد، یعنی نه در خارج و نه در ذهن وجودی داشته باشد، قابل خبر دادن هست؟ آیا هیچ وقت مخبر عنه واقع می شود؟ مسلماً نه. چیزی مخبر عنه واقع می شود که لااقل یا در خارج یا در ذهن وجود داشته باشد.»

فإذا لم يكن الألف موجوداً لا في الخارج و لا في الذهن، امتنع الإخبار عنه؛ لأنّ من مقومات الخبر و أجزائه تصوّر الموضوع؛ إذ الخبر مرادف للقضية.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و يتبين ذلك بما تقدم"

في الفصل التاسع من هذه المرحلة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إنّما يخبر عن شيء بشيء"

لا يخفى عليك أنّ مقتضى هذا التعليل اختصاص امتناع الإخبار بالإخبار الإيجابي الذي يكون بطريق الحمل الشائع، و ذلك لأنّه هو الذي يكون إخباراً عن شيء بشيء، دون الإخبار السلبي، و دون الإخبار الإيجابي بطريق الحمل الأوّلي.

أما الإخبار السلبي، فلاّنه لما كان السلب متوجّهاً إلى المحمول، و كانت السالبة تصدق بانتفاء الموضوع، كما تصدق بانتفاء المحمول، لم يخل إمّا أن يكون إخباراً عن لاشيء بلا شيء، أو إخباراً عن شيء بلا شيء.

و أما الشبهة بأن قولهم: "المعدوم المطلق لا يخبر عنه" يناقض نفسه؛ فإنه

و أما الإخبار الإيجابي بطريق الحمل الأولي، فلأنه إخبار عن الشيء بنفسه، وليس إخباراً عن شيء بشيء.

هذا مع ما ترى من إمكان الإخبار عن المعدوم المطلق بكلا الإخبارين؛ فإنك تقول: "المعدوم المطلق ليس بوجود" و "ليس بعالم" و "ليس بقادر"، كما تقول: "المعدوم المطلق معدوم مطلق"، و سيصرح به المصنف أيضاً.

فالحق أن يقال: إن أريد بقولهم: "المعدوم المطلق لا يخبر عنه" ما لم يتصور بوجه حتى بهذا العنوان، أعني: عنوان المعدوم المطلق، كما هو الظاهر من ما أكد عليه الشيخ، من أن الخبر يكون دائماً عن شيء متحقق في الذهن، فهو حق لا ريب فيه؛ لأن من مقومات الخبر و من أجزائه تصور الموضوع؛ إذ الخبر مرادف لل قضية. فالمعدوم المطلق، و هو ما ليس له وجود مطلقاً، لا في الخارج و لا في الذهن، يتمتع الإخبار عنه.

و إن أريد به أن المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يمكن الخبر عنه و إن تصورناه و أشرنا إليه بهذا العنوان، أعني: عنوان المعدوم المطلق، فالحق أنه يخبر عنه بالإيجاب و بالسلب كليهما. ألا ترى أنه يصدق قولنا: "المعدوم المطلق معدوم مطلق" و قولنا: "المعدوم المطلق معدوم" و "المعدوم المطلق إما ممتنع أو ممكن"؛ إذ لا يخلو إما أن يجب له العدم، فهو ممتنع، أو لا يجب له، فهو ممكن؛ و أيضاً يصدق قولنا: "المعدوم المطلق ليس بوجود" و "ليس بعالم" و "ليس بقادر".

و لكن لا يخفى عليك أن "المعدوم المطلق" بالحقيقة هو ما لم يتصور بوجه حتى بهذا العنوان، أعني: عنوان المعدوم المطلق؛ و أما ما تصورناه و أشرنا إليه بهذا العنوان، أعني: عنوان المعدوم المطلق، فالحق أنه ليس بمعدوم مطلق؛ لأنه موجود في الذهن بوجه من الوجوه، أعني: من جهة أنه معدوم مطلق.

و من هنا يظهر أولاً: أن الحق أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا بالإيجاب و لا بالسلب. و ثانياً: أن الحكم لا ينتقض بقولهم: "المعدوم المطلق لا يخبر عنه"؛ لأنه قد خرج بالوجود الذهني بعنوان المعدوم المطلق عن كونه معدوماً مطلقاً.

بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار، فهي مندفعة بما سيجيء<sup>١</sup> في مباحث الوحدة والكثرة<sup>٢</sup>:

من أن من الحمل ما هو أولي ذاتي، يتحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً  
و يختلفان اعتباراً<sup>٣</sup>، كقولنا: "الإنسان إنسان"؛

١- قوله قدس الله تعالى سره: "بما سيجيء"

في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "فهي مندفعة بما سيجيء في مباحث الوحدة والكثرة"

بضميمة ما ثبت في محله، من أنه يشترط في تحقق التناقض وحدة الحمل.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و يختلفان اعتباراً"

فالذهن يعتبر الإنسان و يلاحظه مرةً و يجعله موضوعاً، ثمّ يعتبره و يلاحظه مرةً أخرى و يجعله محمولاً؛ فالإنسان هو الإنسان ذاتاً و ماهيةً، لم يتعدّد إلا في ملاحظة الذهن و اعتباره.

قال قدس الله تعالى سره في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة:

«الهُوُويَّة: هي الاتِّحاد في جهةٍ ما، مع الاختلاف من جهةٍ ما، وهذا هو الحمل. و لازمه صحّة الحمل في كلّ مختلفين بينهما اتِّحاد ما؛ لكن التعارف خصّ إطلاق الحمل على موردين من الاتِّحاد بعد الاختلاف:

أحدهما: أن يتحد الموضوع و المحمول مفهوماً و ماهيةً، و يختلفا بنوع من الاعتبار؛ كالاختلاف بالإجمال و التفصيل في قولنا: "الإنسان حيوان ناطق"؛ فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً، و إنّما يختلفان بالإجمال و التفصيل؛ و كالاختلاف بفرض انسلاّب الشيء عن نفسه، فتغاير نفسه نفسه، ثمّ يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة، فيقال: "الإنسان إنسان". و يسمّى هذا الحمل بـ "الحمل الذاتيّ الأوليّ".

و ثانيهما: أن يختلف أمران مفهوماً و يتحدّا وجوداً؛ كقولنا: "الإنسان ضاحك" و "زيد قائم". و

يسمّى هذا الحمل بـ "الحمل الشائع الصناعي".

و منه ما هو شائع صناعي يتحدان فيه وجوداً و يختلفان مفهوماً؛ كقولنا: "الإنسان ضاحك".

و المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي<sup>١</sup>، و لا يخبر عنه؛ و ليس

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي" حاصل مراده أن قضيتي: "المعدوم المطلق معدوم مطلق" و "المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلق" كلتاهما صادقان؛ لاختلاف الحمل. و صدق الأولى يستلزم عدم جواز الإخبار عن المعدوم المطلق، و صدق الثانية يستلزم جوازه.

توضيح ذلك: أن المعدوم المطلق، أي: مصداق المعدوم المطلق، معدوم مطلق بالحمل الأولي، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه. و المعدوم المطلق، أي: مفهوم المعدوم المطلق، ليس بمعدوم مطلق، لأن كل مفهوم فهو موجود في الذهن، و لذا يجعل مخبراً عنه و يحكم عليه بأنه لا يخبر عنه، و إن كان عدم الإخبار محمولاً على هذا المفهوم باعتبار مصداقه. هذا.

أقول: و لا يخفى عليك أن صدق القضيتين و عدم تناقضهما ليس من جهة اختلاف الحمل فقط، فإن الموضوع فيهما مختلف أيضاً؛ إذ الموضوع في الأولى هو مصداق المعدوم المطلق و في الثانية مفهومه، بل لولا اختلاف الموضوع لم يرتفع معضلة التناقض، فالتناقض إنما يرتفع بتعدد الموضوع، كما هو المستفاد من كلام صدر المتألهين أيضاً، حيث قال قدس الله سره في الفصل الرابع من المرحلة الثانية من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣ هـ. ش. ص: ٤٠٢:

«فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه، و إن كان بعدم الإخبار عنه. و إن امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديراً.»

و إن شئت، قل: "المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يخبر عنه" و "المعدوم المطلق بالحمل الأولي يخبر عنه".

توضيح ذلك: أن قولهم: "بالحمل الأولي" و "بالحمل الشائع" مشترك بين معنيين. و ذلك لأنه إذا حكم بحكم على موضوع، فإما أن يراد من الموضوع مفهومه، كقولهم: "الحيوان الناطق حد"

بمعدوم مطلق، بل موجود من الموجودات الذهنيّة، بالحمل الشائع، ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه؛ فلا تناقض.

للإنسان، و كقولهم: "المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلق، بل موجود من الموجودات الذهنيّة؛ و إما أن يراد منه مصداقه، أي: يكون المفهوم عنواناً حاكياً للمصداق، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَفِي خُسْرٍ﴾ العصر: ٢، و كقولهم: "المعدوم المطلق معدوم مطلق".

فللدلالة على أخذ الموضوع على النحو الأول يقدونه بقولهم "بالحمل الأولي"، فيقال مثلاً: "الإنسان بالحمل الأولي كلي"، أي: مفهوم الإنسان كلي؛ كما أنه للدلالة على أخذه على النحو الثاني يقدونه بقولهم: "بالحمل الشائع"، فيقال مثلاً: "إن الإنسان بالحمل الشائع في خسر".

ونظير الكلام يجري في المحمول، حيث إنه قد يراد منه مفهومه، كقولهم: "الإنسان الذهنيّ جوهر بالحمل الأولي"، و قد يراد منه مصداقه، أي: يكون المفهوم عنواناً حاكياً للمصداق، كقولهم: "الإنسان الذهنيّ كيف نفسانيّ بالحمل الشائع".  
و من ما ذكر يظهر:

أولاً: أن القيدين المذكورين مشتركان لفظاً بين ما يكون قيداً للموضوع أو المحمول و يبيّن حال ما حكم عليه أو به أنه المفهوم أو المصداق، و بين ما يكون قيداً للقضية و يبيّن كيفية الحمل و أن اتحاد المحمول بالموضوع هل هو اتحاد ماهويّ و معنويّ أو اتحاد مصداقيّ و واقعيّ.

وثانياً: أنه لا يندفع التناقض بين القضيتين في ما رامه إلا باختلاف الموضوع؛ حيث إن الموضوع في إحدى القضيتين مفهوم الموضوع و في الأخرى مصداقه.  
هذا مضافاً إلى ما سيجيء في التعليقة اللاحقة من قصور ما ذكروه عن دفع الشبهة، و أن الإشكال باقٍ بحاله بعد.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و لذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه"

لا يخفى عليك أنه و إن كان يخبر عنه بما هو موجود ذهنيّ بأنه مفهوم، و كيف نفسانيّ، و علم، و ممكن، و غير ذلك؛ إلا أنه لا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه، بل يجعل هذا الموجود الذهنيّ و المفهوم عنواناً و حاكياً عن ما هو معدوم مطلق بالحمل الشائع، و المحمول إنما هو للمعنون و المحكيّ حقيقةً، فيعود الإشكال، بل يبقى من أصله؛ و ذلك لأنه يحكم على ما هو معدوم مطلق

و بهذا التقريب يندفع الشبهة عن عدّة قضايا<sup>١</sup> توهم التناقض؛ كقولنا:

بالحمل الشائع بأنّه لا يخبر عنه، بينما هو نفسه إخبار عنه.

فالحقّ ما مرّ آنفاً، من أنّه إن أريد بقولهم: "المعدوم المطلق لا يخبر عنه" ما لم يتصوّر بوجه حتّى بهذا العنوان، أعني: عنوان المعدوم المطلق، كما هو الظاهر من ما أكّد عليه الشيخ، من أنّ الخبر يكون دائماً عن شيء متحقّق في الذهن، فهو حقّ لا ريب فيه؛ لأنّ المعدوم المطلق بالمعنى المذكور لا يمكن الإخبار عنه أصلاً، وإن أريد به أن المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يمكن الإخبار عنه وإن تصوّرناه وأشرنا إليه بهذا العنوان، أعني: عنوان المعدوم المطلق، فالحقّ أنّه يخبر عنه بالإيجاب وبالسلب كليهما.

ولكن لا يخفى عليك أن "المعدوم المطلق" بالحقيقة هو ما لم يتصوّر بوجه حتّى بهذا العنوان، أعني: عنوان المعدوم المطلق؛ وأما ما تصوّرناه وأشرنا إليه بهذا العنوان، أعني: عنوان المعدوم المطلق، فالحقّ أنّه ليس بمعدوم مطلق؛ لأنّه موجود في الذهن بوجه من الوجوه، أعني: من جهة أنّه معدوم مطلق.

ولمّا كان كلّ مفهوم يحكي معناه حكايةً ذاتيّةً، كان مفهوم المعدوم المطلق يحكي ما هو معدوم مطلق حقيقةً، ومن هنا نحكم عليه، أي: على المعدوم المطلق بالحمل الشائع بأنّه لا يخبر عنه، وإن كان الإخبار عنه بنفس هذه الجملة من جهة خروجه عن كونه معدوماً مطلقاً.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و بهذا التقريب يندفع الشبهة عن عدّة قضايا"

لا يخفى أنّ اندفاع الشبهة في بعض هذه القضايا باختلاف الموضوع، من كونه هو بالحمل الأوّل<sup>٢</sup> أو بالحمل الشائع، وفي بعضها الآخر بكلّ من اختلاف الموضوع واختلاف الحمل. ولا ينحصر وجه اندفاع الشبهة في شيء من هذه القضايا في اختلاف الحمل كما رامه قدّس الله تعالى سرّه.

ففي قولنا: "شريك البارئ ممتنع"، و"شريك البارئ ليس بممتنع، بل ممكن" تندفع الشبهة باختلاف الموضوع. وذلك لأنّ "شريك البارئ بالحمل الشائع ممتنع" و"شريك البارئ بالحمل الأوّل<sup>٣</sup> ممكن".

وهكذا الأمر في قولنا: "اللائث ثابت"، و"اللائث ليس بثابت؛ حيث إنّ اللائثات بالحمل الأوّل<sup>٤</sup> ثابت"، و"اللائثات بالحمل الشائع ليس بثابت".

وهكذا قولنا: "المعدوم المطلق لا يخبر عنه" و "المعدوم المطلق يخبر عنه"؛ حيث إن "المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يخبر عنه" و "المعدوم المطلق بالحمل الأولي يخبر عنه".  
ومثله قولنا: "المعدوم المطلق معدوم مطلق ولا يخبر عنه" و "المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلق ولا يخبر عنه".

وفي قولنا: "اجتماع النقيضين اجتماع النقيضين"، و "اجتماع النقيضين ليس باجتماع النقيضين" تندفع الشبهة بكل من اختلاف الحمل و اختلاف الموضوع. وذلك لأن الشبهة تندفع باختلاف الحمل إذا أريد من الموضوع في كلتا القضيتين مفهوم اجتماع النقيضين، أعني: اجتماع النقيضين بالحمل الأولي؛ حيث إن مفهوم اجتماع النقيضين هو مفهوم اجتماع النقيضين، بالحمل الأولي، وهذا المفهوم نفسه ليس باجتماع النقيضين بالحمل الشائع، أي: ليس هذا المفهوم من مصاديق اجتماع النقيضين. وبعبارة أخرى: "اجتماع النقيضين بالحمل الأولي اجتماع النقيضين بالحمل الأولي"، بالحمل الأولي، و "اجتماع النقيضين بالحمل الأولي" ليس باجتماع النقيضين بالحمل الشائع".

و أما إذا أريد من اجتماع النقيضين في القضية الأولى مصداقه، أعني: اجتماع النقيضين بالحمل الشائع، فاندفاع الشبهة فيها باختلاف الموضوع؛ حيث إن الموضوع في الأولى مصداق اجتماع النقيضين و في الثانية مفهومه، و الحمل في الثانية شائع و في الأولى أولي. و بعبارة أخرى: "اجتماع النقيضين بالحمل الشائع اجتماع النقيضين بالحمل الشائع، بالحمل الأولي" و "اجتماع النقيضين بالحمل الأولي ليس باجتماع النقيضين، بالحمل الشائع".

وهكذا الأمر في مثال: "الجزئي جزئي" و "الجزئي ليس بجزئي" تندفع الشبهة باختلاف الحمل إذا أريد من الموضوع في كلتا القضيتين مفهوم الجزئي، أعني: الجزئي بالحمل الأولي؛ حيث إن مفهوم الجزئي هو مفهوم الجزئي بالحمل الأولي، وهذا المفهوم نفسه كلي بالحمل الشائع، أي: مصداق من مصاديق الكلّي. وبعبارة أخرى: "الجزئي بالحمل الأولي جزئي بالحمل الأولي، بالحمل الأولي"، و "الجزئي بالحمل الأولي ليس بجزئي، بالحمل الشائع".

و أما إذا أريد من الجزئي في القضية الأولى مصداقه، أي: الجزئي بالحمل الشائع، فاندفاع

الشبهة فيها باختلاف الموضوع، حيث إن الموضوع في الأولى مصداق الجزئي وفي الثانية مفهومه، والحمل في الثانية شائع وفي الأولى أولي. وبعبارة أخرى: الجزئي بالحمل الشائع جزئي بالحمل الشائع، بالحمل الأولي، و الجزئي بالحمل الأولي ليس بجزئي، بالحمل الشائع و هكذا الأمر في مثال: "شريك البارئ شريك البارئ"، و "شريك البارئ ليس بشريك البارئ؛ فيمكن تقريب اندفاع الشبهة من طريق اختلاف الحمل؛ حيث إن "شريك البارئ بالحمل الأولي شريك البارئ بالحمل الأولي"، و "شريك البارئ بالحمل الأولي ليس بشريك البارئ، بالحمل الشائع"

و أيضاً يمكن تقريبه من طريق اختلاف الموضوع؛ حيث إن "شريك البارئ بالحمل الشائع شريك البارئ بالحمل الشائع بالحمل الأولي"، و "شريك البارئ بالحمل الأولي ليس بشريك البارئ، بالحمل الشائع".

و هكذا الأمر في مثال: "اللائث لائث"، و "اللائث ليس بلائث"؛ فيمكن تقريب اندفاع الشبهة من طريق اختلاف الحمل؛ حيث إن "اللائث بالحمل الأولي لائث بالحمل الأولي، بالحمل الأولي"، و "اللائث بالحمل الأولي ليس بلائث، بالحمل الشائع"

و أيضاً يمكن تقريبه من طريق اختلاف الموضوع؛ حيث إن "اللائث بالحمل الشائع لائث بالحمل الشائع بالحمل الأولي"، و "اللائث بالحمل الأولي ليس بلائث بالحمل الشائع".

و هكذا الأمر في مثال: "المعدوم المطلق معدوم مطلق" و "المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلق"؛ فيمكن تقريب اندفاع الشبهة من طريق اختلاف الحمل؛ حيث إن "المعدوم المطلق بالحمل الأولي معدوم مطلق بالحمل الأولي"، بالحمل الأولي، و "المعدوم المطلق بالحمل الأولي ليس بمعدوم مطلق، بالحمل الشائع"

و أيضاً يمكن تقريبه من طريق اختلاف الموضوع؛ حيث إن "المعدوم المطلق بالحمل الشائع معدوم مطلق بالحمل الشائع، بالحمل الأولي"، و "المعدوم المطلق بالحمل الأولي ليس بمعدوم مطلق، بالحمل الشائع".

و من هنا ظهر أن اندفاع الشبهة في شيء من هذه القضايا لا يتوقف على اختلاف الحمل خاصة، و إن جاز دفعه في بعضها به.

الجزئيّ جزئيّ"، وهو بعينه كلّيّ يصدق على كثيرين؛ و قولنا: "شريك البارئ ممتنع"، مع أنه معقول في الذهن فيكون موجوداً فيه ممكناً؛ و قولنا: "الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه"، و اللاتّاب في الذهن ثابت فيه؛ لأنّه معقول. و جه الاندفاع: أن الجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّليّ، كلّيّ بالشائع؛ و شريك البارئ شريك البارئ بالحمل الأوّليّ، و ممكن مخلوق للبارئ بالشائع؛ و اللا ثابت في الذهن كذلك بالحمل الأوّليّ، و ثابت فيه بالشائع.

---

نعم هناك موارد لا يرتفع التناقض إلا باختلاف الحمل؛ و هي جميع الموارد التي يصدق فيها حمل محمول واحد على موضوع واحد بالحمل الشائع و يكذب حمل نفس ذلك المحمول على نفس ذلك الموضوع بالحمل الأوّليّ، كما تقول: "الإنسان ضاحك، بالحمل الشائع"، و هو صادق، و تقول: "الإنسان ضاحك، بالحمل الأوّليّ"، و هو كاذب؛ و كما تقول: "الواجب بالحمل الأوّليّ ممكن بالحمل الشائع، بالحمل الشائع"، و هو صادق، و تقول: "الواجب بالحمل الأوّليّ ممكن بالحمل الشائع، بالحمل الأوّليّ"، و هو كاذب. و إذا كذبت قضية صدق نقيضها.

فإذا قلنا: "الإنسان ضاحك، بالحمل الشائع"، و "الإنسان ليس بضاحك، بالحمل الأوّليّ"، و كذا إذا قلنا: "الواجب بالحمل الأوّليّ ممكن بالحمل الشائع، بالحمل الشائع" و "الواجب بالحمل الأوّليّ ليس بممكن بالحمل الشائع، بالحمل الأوّليّ"، فالقضيتان كلتاها صادقتان مع أنّهما متناقضتان جامعتان لشروط التناقض غير وحدة الحمل. فلا بدّ من اشتراط وحدة الحمل.

## الفصل الثاني عشر: في امتناع إعادة المعدوم بعينه<sup>١</sup>

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في امتناع إعادة المعدوم بعينه"  
لا يخفى عليك أولاً: أنه ليس محل البحث إعادة ماهية كانت موجودة وانعدمت، أي إعادة تلك الماهية بعينها في وجود آخر، أي: ليس البحث في إبداع وجود يماثل الموجود المعدوم؛ كما أنه ليس الكلام في جمع أجزاء جسم تفرقت أجزاؤه ثم تصويره بصورة جوهرية أو عرضية جديدة مماثلة لصورته السابقة. وإنما الكلام في إعادة موجود بعين وجوده وتشخصه بعد انعدامه، بأن يكون شخص الوجود بعينه موجوداً بوجودين: وجود قبل الانعدام، ووجود بالإعادة. وثانياً: أن الإعادة وإن كانت متعدية، إلا أنها هنا مصدر مجهول، فيرجع المعنى إلى أن عود المعدوم بعينه محال، كما هو واضح من مطاوي كلماتهم.

فالمراد من العود هنا هو العود بالدقة العقلية بأن يوجد موجود واحد ثانياً بعين الوجود الأول، بأن يكون الثاني هو نفس الأول حقيقة من دون أي تمايز، والاثنيثية يستلزم التمايز؛ فإعادة المعدوم بعينه يشتمل على التناقض، وهو اجتماع التمايز وعدم التمايز. فالقضية من القضايا التي يستتبع مجرد تصورهما تصديقها. ولعلنا لما ذكرنا على الشيخ امتناع إعادة المعدوم من البديهيّات. وقلّما استعملت إعادة المعدوم في كلماتهم كمصدر معلوم.

قال الآخوند قدس الله تعالى سره في الفصل الخامس عشر من المرحلة السابعة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١٣٨٣ هـ. ش. ص: ٦٢.

«الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا أكثرية، لكن الأمور الطبيعية أكثرية أو دائمة، و ليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف، كما ستعلم أن جميعها متوجهة نحو أغراض كلية، فليست إذن باتفاقية؛ فبقي أن يكون خاصية فيه، ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة، وهي القوة والطبيعة، وهي التي يسببها يطلب الجسم بالحركة كما لانها الثانية من أحيائها وأشكالها وغير ذلك، وستكلم فيها في باب الصور الجسمانية. ومثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة، كالماء إذا سخن والأرض إذا ارتفعت والهواء إذا انضغط بالقرس، ردتها الطبيعة بعد زوال المبدأ الغريب والقرس إلى حالتها الطبيعية وحفظت عليها تلك الحالات؛ فردت الماء إلى برودته

قالت الحكماء: "إن إعادة المعدوم بعينه ممتعة"، و تبعهم فيه بعض المتكلمين؛ وأكثرهم على الجواز. وقد عدَّ الشيخ "امتناع إعادة المعدوم" ضرورياً؛ و هو من الفطريات؛ لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم،

و الأرض إلى مكانها الأسفل و الهواء إلى قوامه و رفته؛ و كذا الأبدان إذا انحرفت أمزجتها و مرضت باستيلاء بعض العناصر، فإذا قويت الطبيعة المدبِّرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق. و من هاهنا أيضاً يعلم أن النفس ليست بمزاج؛ فإن المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية؛ لاستحالة إعادة المعدوم.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و قد عدَّ الشيخ، امتناع إعادة المعدوم، ضرورياً"

قال في الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي قم، ط: ١، ١٤١٨ هـ. ق. ص: ٤٨.

«على أن العقل يدفع هذا دفْعاً لا يحتاج إلى بيان، و كل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و هو من الفطريات"

قال الآخوند قدس الله سره في تعليقاته على الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٢ هـ. ش. ص: ١٣٧:

«اعلم أن هذه المسألة، أي: قولنا: "المعدوم لا يعاد"، بديهية أولية بعد تذكر معنى الوجود و العدم و الإعادة. و ذلك: لأن الوجود، كما عرفت، ليس لأنفس هوية الشيء الوجودي، و كذا العدم ليس لإبطلان الشيء المسمى بالمعدوم. فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة، فكذا لا يكون له إلا وجود واحد و عدم واحد؛ فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها، و لا فقدانان لشخص واحد بعينه. فإذا ن المعدوم لا يعاد.»

و قد يتوهم أن مراد المصنّف قدس الله تعالى سره أيضاً من الفطريات كونها من البديهيات الأولية، و لم يرد بها معناها المصطلح و هي قضايا قياساتها معها؛ لكنّ التعليل في كلامه يمنع هذا المعنى و يؤيد إرادة المعنى المصطلح. و القياس الذي أشار إليه بقوله: "لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم" هو أن المعدوم لا شيئية له، و ما لا شيئية له لا يعقل إعادته.

فلا يتَّصف بالإعادة

و القائلون بنظرية المسألة احتجوا عليه بوجوه:

منها: أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر بعينه، لزم تخلُّل العدم بين الشيء و نفسه<sup>١</sup>، و هو محال؛ لأنه حينئذ يكون موجوداً بعينه في زمانين بينهما عدم متخلَّل<sup>٢</sup>.

حجة أخرى: لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه<sup>٣</sup> ابتداءً و استئنافاً؛ و هو محال.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "لزم تخلُّل العدم بين الشيء و نفسه" و هو كثرة الواحد، فإن الشيء المفروض واحد بمقتضى العينية، و هو كثير بمقتضى تخلُّل العدم. هذا على ما نستظهره.

أو هو تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، و هو محال، كالدور الذي هو تقدّم الشيء على نفسه بالذات، على ما في الأسفار و شرح المنظومة و الشرح المبسوط للمنظومة. أو هو انقطاع للوجود و تعذده المنافي للعينية و الوحدة. فإنه لا يتحقّق وحدة الوجود في الزمانيات إلا باتصال امتداده المنسط في وعاء الزمان، كما في التعليقة لشيخنا المحقّق دام ظلّه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "لأنه حينئذ يكون موجوداً بعينه في زمانين" بيان للملازمة، و ليس بياناً لبطلان التالي. و عبارة أخرى: بيان للمقدمة الأولى، و ليس بياناً للمقدمة الثانية، كما لا يخفى.

قوله قدس الله تعالى سره: "لأنه حينئذ يكون موجوداً بعينه في زمانين" أي: يلزم أن يكون لموجود واحد بعينه وجودان، لأن معنى العينية هي الوحدة و عدم التمايز، و لازم الإعادة الانثيية، و لا اثنيية إلا بتمايز كلّ من الاثنين عن الآخر. فإعادة الشيء بعينه مستلزم لاجتماع النقيضين: التمايز و عدم التمايز.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه"

أي: إيجاد ما هو عينه، لأن الكلام فيه.

أما الملازمة، فلأن "حكم الأمثال في ما يجوز<sup>١</sup> وفي ما لا يجوز واحد، و مثل الشيء ابتداءً ومعاده ثانياً لا فرق بينهما بوجه؛ لأنهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه<sup>٢</sup>. و أما استحالة اللازم، فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم التميّز بينهما<sup>٣</sup>، و هو وحدة الكثير من حيث هو كثير؛ و هو محال. حجة أخرى: إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ؛ و هو محال؛ لاستلزامه الانقلاب أو الخلف.

بيان الملازمة: أن إعادة المعدوم بعينه يستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً و في جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المعاد عين

١- قوله قدس الله تعالى سره: "حكم الأمثال في ما يجوز"

الجواز في اصطلاح الفلاسفة بمعنى الإمكان، و في اصطلاح الفقهاء في العبادات بمعنى الإباحة بالمعنى الأعمّ و في المعاملات بمعنى الصحة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "لأنهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه..."  
لأنهما عينان، كما هو المفروض.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم التميّز بينهما"  
لأنهما عينان، و العينان أخصّ من المثليين؛ فإن المثليين هما المشتركان في ماهية النوعية، و العينان هما المشتركان من جميع الجهات، فيصحّ في حقهما أن يقال: هما مثالان، و حكم الأمثال في ما يجوز و في ما لا يجوز واحد. و ذلك لأن كلّ ما صدق عليه الأخصّ صدق عليه الأعمّ.

قوله قدس الله تعالى سره: "فلاستلزام اجتماع المثليين"

أي: المثليين المذكورين، و هما المثالان من جميع الوجوه، يعني العينين.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "و في جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان"  
لما كان قدس الله تعالى سره في مقام حكاية ما استدلّ به جمهور الفلاسفة على امتناع إعادة المعدوم، و هم قائلون بأنّ الشخص بالأعراض، أتى بالاستدلال على منهجهم؛ و إلّا، فالحقّ عنده قدس الله تعالى سره، كما بصرّح به في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة، أنّ الشخص إنّما هو بالوجود.

المبتدأ، و هو الانقلاب أو الخلف<sup>١</sup>.

حجة أخرى: لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه<sup>٢</sup>؛ إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية<sup>٣</sup> وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ؛ وتعيين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص<sup>٤</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "فيعود المعاد عين المبتدأ، و هو الانقلاب أو الخلف" حاصله - كما يستفاد من شرح المنظومة وحاشيته - أن المعاد إذا صار عين المبتدأ ولم يكن هناك إلا موجود واحد، فإن قلت: إن الموجود ذلك معاد، لزم انقلاب المبتدأ و صيرورته معاداً؛ إن قلت: إنه مبتدأ، لزم الخلف؛ إذ عليه لم يتحقق الإعادة المفروض تحققها. و إن قلت: إنه معاد و مبتدأ، لزم اجتماع المتقابلين، حيث إن المعاد مسبوق بالمبتدأ، و المبتدأ غير مسبوق به، فيلزم كون شيء واحد مسبوقاً بشيء و غير مسبوق به. و لا يخفى عليك أنه كان على المصنف أن يزيد قولنا: "أو اجتماع المتقابلين". و لعله تركه اعتماداً على وضوح فساد.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه" أي: لم يتعين عدد العود أنه عود واحد أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة، وهكذا.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية" و ذلك لمكان العينية؛ فإن المعاد بالعودة الأولى هو الشيء نفسه، و المعاد بالعودة الثانية أيضاً هو الشيء نفسه، و هكذا؛ فلا يتغير الواقع و لا يختلف باختلاف عدد العودات. و بعبارة أخرى: العينية تقتضي كون العودة الأولى عين العودة الثانية و الثالثة و هكذا، فلا يختلف الواقع باختلاف عدد العودات؛ إذ العينية تقتضي أن لا يكون هناك إلا معاد واحد أيّاً ما كان عدد العودات. فإذا فرضنا ثلاث عودات مثلاً، لم يكن المعاد إلا نفسه حينما فرضنا العودات أربعاً، و هكذا. فلا يكون عدد العودات متعيناً في نفس الأمر، هل هي اثنان أم ثلاث، أم ...؟

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "و تعيين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص" فإن الوجود مساوق للتشخص، و الوجود إما واحد أو كثير؛ فإن كان واحداً، فتشخصه ملازم لوحده؛ و إذا كان كثيراً، فتشخصه ملازم لعدد خاص؛ فلا يعقل وجود موجود لم يتعين في نفس الأمر أنه واحد أو كثير، و إذا كان كثيراً لم يتعين عدده في نفس الأمر أنه اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو ...

احتجّ المجوّزون بأنّه لو امتنعت إعادة المعدوم، لكان ذلك إمّا لماهيته، و

ثمّ لا يخفى: أنّ المراد من العدد هنا ما هو المصطلح عند الرياضي، أعني: ما يقع تحت العدّ، فيشمل الواحد فما فوقه، لا العدد المصطلح عند الحكيم.

توضيح ذلك: أنّ للعدد في الحكمة الإلهية معنيين: طبيعة الكثرة مطلقاً، والكمّ المنفصل، أعني: المؤلف من آحاد متماثلة متناهية. فراجع: تعليقات الآخوند قدّس الله سرّه على الفصل الثالث من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٢هـ.ش. ص: ٩٦-٩٧. وشيء منهما لا يشمل الواحد.

وله في الرياضيات معنى أعمّ، وهو مطلق ما يقع في العدّ، فيشمل الواحد.

قال شيخنا الجامع دام ظلّه في حاشية له على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج: ١، مؤسسة الطباعة والنشر، ط: ١، ١٤١٤هـ.ق. ص: ٣٨١ ما حاصله:

«العدد عند الرياضي: ما يقع في العدّ؛ فيشمل الواحد. كما صرّح بذلك غياث الدين جمشيد

الكاشاني في مفتاح الحساب، ص: ٨

والعدد عند الحكيم: هو الكميّة المتألّفة من الوحدات. كما صرّح بذلك في صدر المقالة السابعة من أصول إقليدس بتحرير المحقّق الطوسي قدّس الله سرّه القدوسي. وقد يعرف بقولهم: نصف مجموع حاشيته، كما في خلاصة الحساب للشيخ البهائي قدّس الله سرّه.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و تعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص"

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام:

«و لا مرجّح لبعض تلك الأعداد. فالحاصل حيثنذ: أنّ التعيّن، أي: التشخص، ممّا لا بدّ منه في

الوجود؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد؛ مع أنّه لا مرجّح لتعيّن عدد خاصّ منها.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و تعيّن العدد"

أي: العدد الأصلي، كما هو الظاهر، لا الترتيبي.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لكان ذلك إمّا لماهيته"

و ذلك مثل اجتماع النقيضين و الدور و التسلسل، حيث إنّ كلّاً منها يستحيل لذاته و ماهيته.

إمّا للازم ماهيته؛ و لو كان كذلك، لم يوجد ابتداءً، و هو ظاهر؛ و إمّا لعارض مفارق، فيزول الامتناع بزواله.

و ردّ بأن الامتناع لأمر لازم، لكن لوجوده و هويته، لا لماهيته؛ كما هو ظاهر من الحجج المتقدمة.

و عمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمهم أنّ المعاد، و هو ممّا نطق به الشرائع الحقّة، من قبيل إعادة المعدوم.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و إمّا للازم ماهيته"

كشريك الباري؛ فإنّ ثاني الباري ليس محالاً بذاته و ماهيته؛ لأنّ ماهيته و ماهية الباري واحدة. و إمّا يستحيل وجوده من جهة أنّ صرف الوجود لا يتشأن و لا يتكرّر؛ فاستحالته من جهة أنّ لازم وجوده تحقّق وجودين غير متماهين، و هو محال.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و ردّ بأن الامتناع لأمر لازم، لكن لوجوده و هويته"

و هو التشخّص؛ فالوجود لكونه مستلزماً للتشخّص الذي هو امتناع الصدق على كثيرين يستحيل أن يتكرّر.

فلو أعيد بنفسه، لكان المعاد غير المبتدأ في حين إنّ المفروض هو أنّه عينه و أنّه هو هو، فيلزم كثرة الواحد.

و بعبارة أخرى: لا يمكن أن يكون لموجود وجودان، لأنّ معنى العينية هي الوحدة و عدم التمايز، و لازم الإعادة الاثنيّة، و لا اثنيّة إلاّ بتمايز كلّ من الاثني عن الآخر. فإعادة الشيء بعينه مستلزم للتناقض.

قوله قدس الله تعالى سرّه: "لأمر لازم، لكن لوجوده و هويته"

و الوجود و إن كان عرضياً مفارقاً للماهية، إلاّ أنّ الحكم لمّا كان لازماً لنفس هذا العرضي، لا للماهية بسببه، لا يصدق قولهم: فيزول الامتناع بزواله. و بعبارة أخرى: الممتنع إعادة وجود الماهية بعينه، فإذا تحقّق الوجود امتنع إعادته و تكرّره. و لا دخل للماهية في هذا الحكم أصلاً؛ و لذا يجري الحكم في الوجود الذي لا ماهية له أيضاً.

و يرده: أن الموت نوع استكمال، لا انعدام و زوال.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و يرده: أن الموت نوع استكمال"

فإن صورة الإنسان التي بها شبيته و يعبر عنها بـ "أنا"، و هي النفس، تبقى بعينها بعد الموت و تلاشي البدن. و تغير البدن لا يكون بدعاً من الأمر، فإنه لم يزل في تغير و حركة منذ كان الإنسان صغيراً صغيراً إلى أن صار شيخاً كبيراً. فإذا لم يضر تغير البدن حال الحياة في بقاء الإنسان، فلا يضر تغيره بالموت أيضاً في ذلك.

يدل على ذلك أن الكتاب العزيز يعبر عن الموت بالتوفي، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ \* قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ السجدة: ١٠-١١.

و التوفي هو أخذ الشيء وافيّاً تامّاً. يقال: توفي فلان حقّه، إذا أخذه وافيّاً. و تقول: توفيت منه مالى، أي: لم يبق لي عليه شيء، كما في المعجم الوسيط.

و نظيره ما ورد من التعابير في رواياتنا عن الأئمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فقد روي عن مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنه قال: "و إنما تنتقلون من دار إلى دار." و في خطبة مولانا سيد الشهداء صلوات الله عليه يوم عاشوراء: "صبراً بنى الكرام، فما الموت إلا قنطرة".

قوله قدس الله تعالى سره: "و يرده: أن الموت نوع استكمال"

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على هذا المقام:

«فإن قيل: هذا إنما يتم لو كان الموت استكمالاً للروح و البدن جميعاً، و هو غير مسلم؛ و أما لو كان استكمالاً للروح فقط، فالإشكال على حاله؛ لأن إعادة البدن حينئذ من إعادة المعدوم.

قيل: شخصية الإنسان بنفسه، دون بدنه المتغير دائماً؛ فالإنسان العائد في المعاد بالنفس و البدن عين الإنسان الذى كان في الدنيا؛ سواء كان الموت استكمالاً للروح فقط و كان البدن العائد معها بإيجاد جديد؛ أو كان الموت استكمالاً للروح و البدن و كان البدن العائد مع الروح هو البدن الدنيوى المستكمل؛ فالإنسان بنفسه و بدنه هو الذى كان في الدنيا بعينه.»

قوله قدس الله تعالى سره: "و يرده: أن الموت نوع استكمال لا انعدام و زوال"

و في الفصل الخامس من المرحلة الأولى من نهاية الحكمة بدله:

«و فيه: أنه انتقال من نشأة إلى نشأة أخرى، و ليس إيجاداً بعد الإعدام.»

## المرحلة الثانية

### في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

#### و فيها فصل واحد

#### الفصل الأوّل: في الوجود الذهني<sup>١</sup>

المشهور بين الحكماء أنّ للماهيات<sup>٢</sup> وراء الوجود الخارجي - وهو الوجود الذي

---

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في الوجود الذهني"

هذه المرحلة وإن كانت في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني، لكن لما كانت صحّة التقسيم متوقّفة على وجود الأقسام، و كان وجود الوجود الخارجي بديهيّاً، كما مرّ في المقدّمة، تصدّى لإثبات الوجود الذهنيّ و دفع الإشكالات عنه.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في الوجود الذهني"

لا ريب في أنّ لنا علماً بالأشياء، فإنّه من الوجدانيّات. و من الوجدانيّات أيضاً تقسيمه إلى الحضوريّ و الحصوليّ. إنّما الكلام في تفسير العلم الحصوليّ و بيان حقيقته. و هذا الفصل متضمّن لتفسير العلم الحصوليّ و إثبات أنّ حقيقته هو الوجود الذهنيّ دون الشبح و دون الإضافة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "المشهور بين الحكماء أنّ للماهيات"

قد عرفت سابقاً ما ذهب إليه في تفسير أصالة الوجود، من أنّ الوجود موجود؛ و أنّ الماهية

حدّ الوجود و نفاذه في الخارج؛ و أنّ معنى أصالة الوجود أنّه هو الموجود في العين و أنّه المنشأ للآثار، و معنى اعتباريّة الماهيّة أنّها لمّا كانت حدّاً للوجود، كانت أمراً عدميّاً، و لا وجود للعدم و العدميّ إلاّ بحسب الاعتبار.

و لا يخفى عليك: أنّه إذا اعتمدنا على ما ذهب إليه في تفسير أصالة الوجود، فلا بدّ أن ندعّن بأنّ كلماته في هذه المرحلة تدور على محور أصالة الماهيّة، حيث اعتبر الماهيات موجودةً في الخارج ذوات آثار، و اعتبر حصول ماهيات الأشياء في الذهن علماً بها، و حصر الوجود الذهنيّ في حصول ماهيات الأشياء في الذهن، و نفى الوجود الذهنيّ عن الوجود.

و شيء من هذه الأمور لا يستقيم على ما ذهب إليه في تفسير أصالة الوجود؛ إذ عليه لا تكون الماهيات موجودةً في الخارج تترتب عليها آثارها، و يكون عدّ حصول الماهيات في الذهن علماً بها من السفسطة، فإنّ الماهيات أمور تعتبرها الذهن و لا وجود لها في الخارج، و الواقع الخارجيّ لا يكون شيئاً غير الوجود، فما في الذهن لا واقع خارجيّ له، و ما في الخارج لم يحصل في الذهن. و بما ذكرنا يظهر أنّه على القول باعتباريّة الماهيّة لا يبقى موقع لدعوى علم بالأشياء، إلاّ بأصل وجودها، حيث إنّ ما به يمتاز الأشياء بعضها عن بعض، و هي الماهيات، ليست إلاّ اعتبارات للذهن. و ليس لها واقع في الخارج.

و أمّا على ما ذهبنا إليه، من تحقّق الوجود و الماهيّة كليهما، فالوجود الذهنيّ عبارة عن المفهوم الحاصل في الذهن، الذي يكون حاكياً بالذات لماوراءه، سواء كان مفهوماً ماهويّاً أم غيره. و يشهد له الوجدان؛ فإنّ المفهوم من حيث إنّه مفهوم شأنه الحكاية، و لا فرق في ذلك بين أنواع المفاهيم، فمفهوم الوجود يحكي زيدا مثلاً بما أنّه عين خارجيّ، و مفهوم الإنسان يحكيه بما أنّه جوهر ذو أبعاد نام حسّاس متحرك بالإرادة ناطق، و مفهوم العالم يحكيه بما أنّه ذو كمال خاصّ، و هكذا كلّ ما يصدق عليه من المفاهيم. و مصداق جميع هذه المفاهيم واحد هو وجود زيد الخارجيّ. فكلّ مفهوم يحكي ما في الخارج على قدر ما يكون مفهوماً عنه. و الآثار إنّما هي للمصداق، دون المفهوم، لا فرق في ذلك أيضاً بين أنواع المفاهيم.

و قد عدّ المصنّف نفسه قدّس الله تعالى سرّه، في الفصل الخامس من المرحلة الأولى من

بداية الحكمة، مفهوم الوجود وجوداً ذهنيّاً لمصدايق الوجود، حيث قال:

يترتب عليها فيه الآثار<sup>١</sup> المطلوبة منها- وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه الآثار<sup>٢</sup>؛ و

والحق أنه حقيقة واحدة مشككة؛ أما كونها حقيقة واحدة، فلأنه لو لم تكن كذلك، لكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات؛ ولازمة كون مفهوم الوجود، وهو مفهوم واحد، مترعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة؛ وهو محال. بيان الاستحالة أن المفهوم والمصدق واحد ذاتاً، وإنما الفارق كون الوجود ذهنيّاً أو خارجيّاً؛ فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيراً بما هو كثير؛ وهو محال. انتهى.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "يترتب عليها فيه الآثار"

قال قدس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام: المراد بالأثر في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أولاً تتم به حقيقة الشيء، كالحويّة والنطق في الإنسان، أو كمالاً ثانياً مترتباً علي الشيء بعد تمام ذاته، كالتعجب والضحك للإنسان.

وبعارة أخرى: الكمال الأول هو ما به الشيء هو هو، أعني ذاته وحقيقته. والكمال الثاني ما يلحق الشيء بعد تحقّق ذاته وحقيقته، وهي الآثار والأعراض اللاحقة له. فالإنسانيّة والنطق وسائر ما يقوم الإنسان كمالات أوليّة للإنسان، والضحك والتعجب والمشي ونحوها كمالات ثانية له.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه الآثار"

لا يخفى عليك، بمقتضى دخول النفي على العموم، أنه من نفي العموم، لا عموم النفي. فالمراد أن الماهية الذهنية لا يترتب عليها جميع آثار الماهية الخارجيّة، وإن ترتب عليها بعض آثارها. فالصورة الخيالية من زيد، ذو وضع ولون وشكل مثلاً، ولكنها ليست واجدة لجميع ما يترتب على زيد الخارجي من الآثار.

قال صدر المتألهين قدس الله تعالى سرّه في الفصل الثاني من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٣، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرها، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣١٠.

"إن هذا الوجود العلمي [الوجود الذهني] وجود آخر. والماهية إذا وجدت بهذا الوجود، يسلب عنها كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي، من التضاد والتفاسد والتراحم وغير ذلك. انتهى.

يشير بقوله: "وغير ذلك" إلى مثل التجرد عن المادة، وكونها كيفاً نفسانياً، وكونها حاكية لما وراءها بالذات، وكونها علماً وهو أصل كل خير.

يسمى وجوداً ذهنيًا. فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع بما أنه

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و يسمى وجوداً ذهنيًا"

الوجود الذهني إنما يكون وجوداً ذهنيًا من جهة كونه مرآة و حاكيًا لما وراءه؛ و إلا، فهو من حيث نفسه وجود خارجي يترتب عليه آثاره من كونه كيفاً نفسانيًا و كمالاً للعالم.

و إن شئت، قل: الوجود الذهني إنما يكون وجوداً ذهنيًا من جهة مقابلته الوجود الخارجي و عدم ترتب جميع آثاره عليه. و أما من جهة ترتب آثار أخر عليه، فهو وجود خارجي.

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الأول من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، شركة دار المعارف الإسلامية، ايران، ص ٣٦٤:

«الوجود الذهني، الذي هو أحد قسمي الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجي و الذهني، إنما يتحقق بالقياس، و هو قولنا: "الوجود إنما أن يترتب عليه الآثار، و هو الخارجي، و إنما أن لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها، و هو الذهني". و القسمان متقابلان؛ لمكان التقسيم. فالوجود الذهني إنما هو ذهني من جهة مقابلته الوجود الخارجي و عدم ترتب آثاره عليه؛ و أما من جهة ترتب آثارها عليه، لكونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، و كونه متشخصاً بتشخص الذهن، و سائر الآثار، كحمرة الخجل أو الغضبان، و صفرة الوجل، و غير ذلك، فهو من هذه الجهة وجود خارجي، و ليس بذهني؛ لترتب الآثار عليه، و عدم كونه مأخوذاً بالقياس إلى الخارج.»

فالوجود الذهني لا يراد به معناه اللغوي، حتى يصدق على كل موجود في الذهن؛ و إلا كان القول بالشبح أيضاً قولاً بالوجود الذهني، بل هو، مصطلح خاص يراد به ماهيات الأشياء الموجودة في الذهن التي هي حاكية لما وراءها.

قوله قدس الله تعالى سره: "و يسمى وجوداً ذهنيًا"

و علماً حصولاً.

قال قدس الله تعالى سره في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة:

«قد تقدم في بحث الوجود الذهني أنّ لنا علماً بالأموال الخارجة عنّا في الجملة، بمعنى أنّها تحصل لنا و تحضر عندنا بماهياتها، لا بوجوداتها الخارجيّة التي ترتب عليها الآثار. فهذا قسم من العلم، و يسمى علماً حصولياً.»

والعلم الحسولي أعم من العلم الحسي والخيالي والعقلي. وهذا من الشواهد على ما أكدنا عليه، من أن المراد "بالآثار" جمعها؛ فإن الصورة الحسية والخيالية لهما بعض آثار الوجود الخارجي.

قوله قدس الله تعالى سره: "و يسمى وجوداً ذهنيّاً"

لا يخفى عليك: أن محط النظر في هذا المبحث، هو إثبات أصل الوجود الذهني بالمعنى المصطلح، في مقابل القول بالإضافة والقول بالشبح. والوجود الذهني شأنه الحكاية لمصداقه واقعه، بحكم الوجدان. وأما حديث مطابته لما نعتده مصداقاً له، فهو أمر آخر، إذ ربما يقع خطأ في التطبيق. ولا خطأ إلا في التطبيق، فلا بد في كشف مطابته للواقع من التعويل على كونه شيئاً أو ميئاً. أي بديهيّاً أو منتهيّاً إلى البديهي.

فالوجود الذهني حالك وكاشف عن ما وراءه، وهو المراد بالخارج هنا. ولا فرق في ذلك بين التصور وبين التصديق، كما لا فرق في التصور بين أن يكون تصوراً مفرداً وبين أن يكون مركباً تاماً أو ناقصاً، وإن كان يختلف نوع الكشف فيها.

فالتصور المفرد والمركب غير القضية يحكي واقعه من دون أن يحكي وجوده أو عدمه. فالإنسان المتصور في الذهن يحكي واقعه حتى في ما نصدق بعدمه أو نشك فيه؛ ففي القضية: الإنسان معدوم، سواء كانت القضية مصداقاً لها أو مشكوكاً فيها، يحكي الإنسان، وهو موضوع القضية، واقع الإنسان، إذ الواقع هو الذي يحكم عليه بالعدم أو يشك في عدمه؛ فلولاً أن الإنسان يحكي واقعه، لم يمكن الحكم عليه بالعدم أو الشك فيه.

وأما تصور القضية وكذا العلم التصديقي، فهما يحكيان وجود نسبة في الواقع أو عدمها، سواء كانت النسبة هو الاتحاد كما في الحملية، أو الاتصال أو العناد كما في الشرطية.

ثم لا يخفى عليك: أن لازم كون الوجود الذهني حاكياً لما وراءه بالذات أنه لا خطأ فيه أصلاً، لأنه يحكي ما هو مصداق له في نفس الأمر؛ وإن كان هناك خطأ، فإنما هو في تطبيقنا إياه على ما نعتده مصداقاً له، وذلك عند ما يكون هذا الاعتقاد جهلاً مركباً. فالخطأ في التطبيق دائماً. فراجع المقالة الرابعة من كتاب أصول فلسفه للمصنّف قدس الله تعالى سره.

جوهري؛ ويصحّ أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم؛ وبما أنّه نبات<sup>١</sup> وحيوان و إنسان ذو نفس نباتيّة و حيوانيّة و ناطقة<sup>٢</sup>؛ و يظهر معه آثار هذه الأجناس<sup>٣</sup> و الفصول<sup>٤</sup> و خواصّها. و الإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتاً، و اجد لحدّه، غير أنّه لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجيّة.

و ذهب بعضهم إلى أنّ المعلوم لنا، المسمّى بالموجود الذهني<sup>٥</sup>،

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه "و بما أنّه نبات"

لا يخفى أنّ النبات نوع من النامي و قسم لنوع آخر منه هو الحيوان. و الإنسان لكونه نوعاً من الحيوان يتمتع بكونه نباتاً. فمراده من النبات النامي. و كان الأولى أن يقول: "و بما أنّه نامٍ".

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه "ذو نفس نباتيّة و حيوانيّة و ناطقة"

أي ذو نفس واحدة واجدة بوحدتها كمالات النبات و الحيوان و الإنسان. و ليس المراد أنّ الإنسان ذو نفوس ثلاث، فإنّه قدّس الله تعالى سرّه لم يكن يذهب إلى هذا القول، و إن ذهب إليه بعضهم؛ فإنّ الذي ذهب إليه أنّ النفس الناطقة لمّا كانت أقوى وجوداً و أعلى مرتبة من النفس النباتيّة و النفس الحيوانيّة، كانت بوحدتها و بساطتها مشتملةً عليهما جامعةً لكاملتهما مع زيادة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه "هذه الأجناس"

من الجواهر و الجسم.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه "و الفصول"

من الأبعاد الثلاثة و النفس النباتيّة و الحيوانيّة و الناطقة.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه "و ذهب بعضهم إلى أنّ المعلوم لنا، المسمّى بالموجود الذهني"

و هم القداما من الحكماء، كما في الشوارق و نسبه في شرح المنظومة إلى جماعة من الحكماء.

قوله قدّس الله تعالى سرّه "المسمّى بالموجود الذهني"

لا يخفى عليك أنّ القائل بالشيخ منكر للوجود الذهني حقيقةً، حيث إن ما يعتقد و يبثه ليس وجوداً ذهنيّاً للشيء، و إنّما هو وجود ذهنيّ لشبهه. و من هنا عدّوه من النافين للوجود الذهنيّ، كما

صرّح بذلك في نهاية الحكمة.

شبح<sup>١</sup> الماهية، لا نفسها. و المراد به عرض و كيف قائم بالنفس، يباين المعلوم الخارجي في ذاته، و يشابهه و يحكيه في بعض خصوصياته؛ كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي.

و هذا في الحقيقة سفسطة<sup>٢</sup> ينسدّ معها باب العلم بالخارج من أصله.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه "شبح"

قال في المعجم الوسيط: "الشبح: ما بدا لك شخصه غير جليّ من بُعد، و شبح الشيء: ظلّه و خياله." و قال في كثر الغات: شبح: "سياهي كه از دور ماند." و ما ذكر هو المراد هنا، و إن وردت اللفظة لمعانز آخر، و هي: الجسد، و الباب العالي البناء، و الشخص و غير ذلك.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه "و هذا في الحقيقة سفسطة"

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على هذا المقام: "لمغايرة الصور الحاصلة عند الإنسان لما في الخارج مغايرة مطلقة؛ فلا علم بشيء مطلقاً، و هو السفسطة."

لا يخفى عليك: أن القول بالشيخ و إن استلزم السفسطة، حيث إنه على هذا القول العلوم لا تحكي الواقعيات الخارجية، فيسدّ باب العلم بالخارج من أصله، إلا أن القول بالوجود الذهني أيضاً لا ينفي السفسطة نفياً مطلقاً، و إنما ينفي السفسطة التي كانت تلزم من القول بالشيخ. و ذلك لأن الوجود الذهني و إن كان حاكياً بالذات لمعناه، إلا أن هذه الحكاية وحدها لا يكفي لنفي السفسطة؛ فإن كون الشيء حاكياً بالذات للواقع أمر و كونه مطابقاً للواقع أمر آخر.

توضيح ذلك: أنه على القول بالوجود الذهني يكون كل صورة ذهنية حاكية بالذات لواقعها، بخلافه على القول بالشيخ، إلا أن حكاية الصورة الذهنية لواقعها أعم من أن يكون واقعها هو ما نحسبه واقعاً لها أو غيره، فربما يقع الخطأ في التطبيق. فيمكن أن يعتقد معتقد بالوجود الذهني، و يرى أن كل صورة ذهنية حاكية بالذات لمصادقاتها مطابقة له حقيقة، و لكن لا واقع خارجي لذلك المطابق و المصدق. فمفهوم الإنسان مثلاً و إن كان حاكياً لمصادقه مطابقاً له، إلا أنه لا يستلزم وجود ذلك المصدق. ألا ترى أن العناء في قولنا: "العناء معدوم" يحكي المصدق، و من هنا تيسر لنا أن نحكم على المصدق بأنه معدوم، و لكن صدق القضية يأتي إلا أن يكون المصدق معدوماً، فالحكاية لا تستلزم وجود المحكي في الخارج. و كذا قولنا: "الإنسان معدوم" يحكي بالذات كون الإنسان معدوماً في الخارج، و لا ينافي هذه الحكاية بالذات كون القضية كاذبة.

و ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقاً، و أن علم النفس بشيء إضافة خاصة منها إليه<sup>٢</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سره " و ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقاً

و هم قوم من المتكلمين، كما في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ١٢٨؛ و كذا في شرح مسألة العلم للمحقق الطوسي قدس الله تعالى سره، مطبعة جامعة مشهد، ١٣٨٥هـ.ق. = ١٣٤٥هـ.ش. ص: ٢٩، و زاد فيه أنه اختيار أبي الحسين البصري و أصحابه و من المتأخرين فخر الدين الرازي. و نسبة في شرح المواقف، ج: ٦، منشورات الشريف الرضي، إيران، ط: ١، ١٤١٢هـ.ق. = ١٣٧٠هـ.ش. ص: ٢ إلى جمهور المتكلمين.

ثم أعلم أن الرازي يعتقد بالوجود الذهني، و لكنه ينكر كون العلم نفس الوجود الذهني، و يعتقد أن العلم على الإطلاق، سواء كان حصولياً أم حضورياً، إضافة، و أن الحصولي منه إضافة بين العالم و بين الوجود الذهني، أعني: الصورة المنطبعة في الذهن المطابقة للواقع الحاكية له. فراجع المباحث المشرقية، ج: ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١، ١٤١٠هـ.ق. ص: ٤٥٠.

٢- قوله قدس الله تعالى سره "إضافة خاصة منها إليه"

أي نسبة خاصة من النفس إلى ذلك الشيء. فالإضافة هنا بمعناها اللغوي.

ثم لا يخفى عليك: أنه على هذا القول يكون العلم مغايراً للمعلوم بالذات، حيث إن العلم هي نفس النسبة التي بين العالم و المعلوم، و المعلوم بالذات هو المعلوم الخارجي. و أما في سائر الأقوال، فالعلم هو نفس المعلوم بالذات الحاضر لدى العالم و في ذهنه.

قوله قدس الله تعالى سره: "نوع إضافة"

قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في هامش شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١،

١٤١٣هـ.ق. ص: ١٢٨:

«فإن كانت مع الوضع، فهو العلم الإحساسي؛ و إن كانت مجردة عنه، فإن كانت الإضافة إلى واحد من الجزئيات العينية إضافة ضعيفة، فهو العلم التخيلي؛ و إن كانت إلى كلها من نوع أو أنواع، فهو العلم العقلي.»

و يردّه العلم بالمعدوم؛ إذ لا معنى محصلاً للإضافة إلى المعدوم<sup>١</sup>.  
و احتج المشهور<sup>٢</sup> على ما ذهبوا إليه، من الوجود الذهني، بوجه:  
الأول:

- أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية، كقولنا: "بحر من زبيق كذا"<sup>٣</sup>، و  
قولنا: "اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين"<sup>٤</sup>، إلى غير ذلك؛ والإيجاب إثبات؛  
- وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له<sup>٥</sup>؛

١- قوله قدس الله تعالى سرّه "إذ لا معنى محصلاً للإضافة إلى المعدوم"

فإن الإضافة إلى العدم، وهو اللاشيء، لا حقيقة لها إلا عدم الإضافة.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه "احتج المشهور"

لا يخفى أن استعمال لفظة "المشهور" وإن تداول بين القوم، ليس بصحيح؛ لأن المشهور هو  
القول الذي اختاره الجمهور. والصحيح أن يقال هنا: "احتج جمهور الحكماء".

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه "بحر من زبيق كذا"

و في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ١٢٤:

«بحر من زبيق بارد بالطبع.»

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: "اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين"

قال قدس الله تعالى سرّه في تعليقه له على هذا المقام:

«فإن قيل: إن أدلة الوجود الذهني مصبها إثبات الوجود الذهني للماهيات، و الممتعات باطلة  
الذوات ليست لها ماهيات، وإنما يخلق العقل مفهوماً لأمر باطل الذات، كشريك الباري و  
اجتماع النقيضين و غيرهما.

قلنا: إن لهذا الذي يخلق العقل ثبوتاً ما؛ لمكان الحمل. و إذ ليس في الخارج، فقي موطن آخر

نسيه ذهن.»

٥- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و إثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له"

و لذا حكم المنطقيون بأنه لا بد في صدق الموجبة من وجود الموضوع.

- فلهذه الموضوعات المعدومة وجود؛ و إذ ليس في الخارج، ففي موطن آخر، ونسميه الذهن<sup>١</sup>.

الثاني:

- أننا ننصّر أموراً تتّصف بالكلّية<sup>٢</sup> و العموم، كالإنسان الكلّي، و الحيوان الكلّي؛

- و التصوّر إشارة عقلية لا تتحقّق إلا بمشار إليه موجود<sup>٣</sup>؛

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و نسميه الذهن"

يتّم الدليل بضميمة: أن معرفة الموجودات لا تفرق عن معرفة المعدومات من هذه الجهة. فقد زاد المصنّف في نهاية الحكمة قوله: "و لا ترتب أن جميع ما نقله من سنخ واحد، فالأشياء كما أن لها وجوداً في الخارج ذا آثار خارجية، لها وجود في الذهن". و هذه الجملة متممة للدليل، حتّى لا يورد عليه أن المدعى هو وجود ماهيات الأشياء في الذهن، و هو المسمّى بالوجود الذهني، بينما الدليل الذي أقيم عليه إنّما يدلّ على وجود الأعدام في الذهن، و الأعدام لا ماهية لها. و بعبارة أخرى: زاد قدّس الله تعالى سرّه هذه الجملة لدفع الاعتراض الذي قد يورد على هذا الدليل من أن الكلام في الماهيات، و ما استدلّ به من المفاهيم الاعتبارية.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أموراً تتّصف بالكلّية"

أي ننصّر الكلّيات العقلية و يسمّى هذا الدليل دليل الكلّية.

هذا هو الذي يظهر من عبارة المصنّف قدّس الله تعالى سرّه هنا و كذا من شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ١٢٤، بل صرّح في تعليقه عليها أن المراد بالكلّي في البرهان هو الكلّي العقلي.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و التصوّر إشارة عقلية لا تتحقّق إلا بمشار إليه موجود"

الإشارة العقلية و إن كانت كالإشارة الحسّية في أنها لا تتحقّق إلا بمشار إليه موجود، إلا أنّها تختلف عنها في أن الإشارة و المشار إليه في الإشارة العقلية موجودان بوجود واحد و إنّما ينفك أحدهما عن الآخر في تحليل العقل؛ بخلاف الإشارة الحسّية؛ حيث إن الإشارة موجودة فيها بوجود مغاير لوجود المشار إليه؛ و لذلك ترى كثيراً أن المشار إليه موجود و لا إشارة.

- وإذ لا وجود للكليّ بما هو كليّ في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، ونسميه الدهن.

الثالث:

- أنا نتصور الصرف من كلّ حقيقة؛ وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام، كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية؛  
- و صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر؛ فهو واحد وحدة جامعة لكلّ ما هو من سنخه؛

- والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج؛ فهي موجودة في موطن آخر نسميه الدهن.

تتمّة:

قد استشكل على وجود الماهيات في الدهن - بمعنى حصولها بأنفسها فيه - إشكالات:

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنا نتصور الصرف من كلّ حقيقة"

يسمى هذا الدليل دليل الصرف.

فتراهم يجعلون كلاً من الكليّة والصرافة دليلاً على حدة.

ويفرقون بين الدليلين بأن المراد بالكليّ هو الكليّ العقليّ، أي: الطبيعة مقيدة بقيد الكليّة، مثل الإنسان الكليّ والحيوان الكليّ؛ وأما الصرف، فهي الطبيعة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام، أي: الطبيعة من حيث هي. فالأول من قبيل الماهية بشرط شيء، والثاني من قبيل الماهية بشرط لا.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ما يكثرها بالخلط والانضمام"

لعل الفرق بينهما أن التكثر بالخلط هو ما يحصل في الجنس بالفصول. و التكثر بالانضمام هو ما يحصل للجنس أو النوع بالعرضيات.

الإشكال الأول: أن القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهرًا و عرضاً معاً؛ وهو محال.

بيان الملازمة: أن الجوهر المعقول في الذهن جوهر بناءً على انحفاظ الذاتيات؛ وهو بعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض بمعرضه.

و أما بطلان اللازم، فللزوم كونه قائماً بالموضوع و غير قائم به<sup>٢</sup>.

الإشكال الثاني: أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف<sup>٣</sup>، بناءً على ما ذهبوا إليه، من كون الصور العلمية كصفات نفسانية؛ ثم إننا إذا تصورنا جوهرًا، كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر، لانحفاظ الذاتيات<sup>٤</sup>، و تحت مقولة الكيف، كما تقدم؛ و المقولات متباينة بتمام الذوات<sup>٥</sup>، فيلزم التناقض في الذات.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "بناءً على انحفاظ الذاتيات"

على ما هو مقتضى ادعائهم في هذا المبحث من حضور الماهيات بأنفسها في الذهن.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "فللزوم كونه قائماً بالموضوع و غير قائم به"

فمتعلناً، و هو أمر واحد شخصي، يكون موجوداً في الموضوع لقيامه بالنفس قيام العرض بمعرضه و غير موجود فيه لكونه جوهرًا، و هو تناقض ظاهر.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "مقولة الكيف"

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على هذا المقام في تعريف الكيف: "و هو عرض لا يقبل قسمة و لا نسبة لذاته".

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "لانحفاظ الذاتيات"

على ما هو مقتضى ادعائهم من حضور الماهيات بأنفسها في الذهن.

٥- قوله قدس الله تعالى سره: "و المقولات متباينة بتمام الذوات"

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على هذا المقام: "إذ لو لم تكن متباينة بتمام الذوات، كانت مشتركة في بعض الذات؛ فكان لها جنس فوقها؛ و المفروض أنها أجناس عالية ليس فوقها جنس، هذا خلف؛ فهي بسائط متباينة بتمام الذات".

و كذا إذا تصوّرنا مقولةً أخرى غير الجوهر، كانت الماهية المتصورة مندرجةً تحت مقولتين<sup>١</sup>.

و كذا لو تصوّرنا كيفاً محسوساً، كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس و الكيف النفساني، و هو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة؛ و استحالته ضرورية.

قالوا: و هذا الإشكال أصعب من الأول؛ إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهرًا و عرضاً؛ لأنّ التباين الذاتي الذي بين المقولات إنّما هو بين الجوهر و الكيف و الكمّ و غيرها؛ و أمّا مفهوم العرض بمعنى القائم بالموضوع، فهو عرض عامّ<sup>٢</sup> صادق على تسع من المقولات؛ و من الجائز أن يعمّ الجوهر الذهني أيضاً و يصدق عليه؛ لأنّ المأخوذ في رسم الجوهر أنّه: "ماهية إذا وجدت في الخارج و جدت لا في موضوع"، فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع<sup>٣</sup>، و هو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "كانت الماهية المتصورة مندرجةً تحت مقولتين"

إن قلت: لم لا يجوز اندراج ماهية واحدة تحت مقولتين، أي: جنسين، مع أنه يمكن كون شيء واحد ذا أجناس مختلفة، عالية و سافلة و متوسطة؟

قلت: ما ذكرت إنّما هو في الأجناس التي يكون كلّ منها في طول الآخر، و أمّا الأجناس التي يكون كلّ منها في عرض الآخر - كما في ما نحن فيه - فلا يجوز اندراج ماهية واحدة تحت أكثر من واحد منها، إذ يلزم كون شيء واحد ذا حقيقتين أو أكثر، و هي كثرة الواحد.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "فهو عرض عامّ"

أي عرضي عامّ.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع"

فيكون مفهوم العرض عرضاً عاماً للجوهر الذهني أيضاً، كما سيصرّح به عند ذكر جواب

المحقّق الدواني عن الإشكال.

هذا. و أما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين، كالجوهر والكيف، و كالكمّ والكيف، و المقولات متباينات بتمام الذوات، فاستحالة ضرورية لا مدفع لها.

و بالتوجه إلى ما تقدّم من الإشكال و نحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهنيّ من أصله بالقول بأنّ العلم بإضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط. و قد عرفت ما فيه.

و بعضهم إلى أنّ الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها، لا بأنفسها، و شبح الشيء يغير الشيء و يباينه؛ فالصورة الذهنية كيفية نفسانية؛ و أمّا المقولة الخارجية، فغير باقية فيها، فلا إشكال. و قد عرفت ما فيه.

و قد أُجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما عن بعضهم<sup>١</sup> أنّ العلم غير المعلوم؛ فعند حصول ماهية من

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ما عن بعضهم"

هو علاء الدين عليّ بن محمد الفاضل القوشجيّ (٨٧٩ هـ. ق)

ففي الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من شرح التجريد للقوشجيّ، ج: ١، انتشارات راند قم،

ط: ١، ١٣٩٣ هـ. ش. ص: ١٣٠:

«و الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن و القيام به؛ فإنّ حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتّصاف الذهن به، كما أنّ حصول الشيء في المكان لا يوجب اتّصاف المكان به؛ و كذا الحصول في الزمان؛ فإنّه لا يوجب اتّصاف الزمان بالحاصل فيه، و إنّما الموجب لآتصاف شيء بشيء هو قيامه به، لا حصوله فيه؛ و هذه الأشياء -أعني: الحرارة و البرودة و الزوجية و الفردية و الامتناع و أمثالها- إنّما هي حاصلة في الذهن، لا قائمة به، فلم توجب اتّصاف الذهن بها، و إنّما كانت توجب اتّصاف الذهن بها أن لو كانت قائمة به، و ليس كذلك.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنّ العلم غير المعلوم"

## الماهيات الخارجيّة فى الذهن أمران:

أحدهما: الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه فى الخارج، و هو المعلوم، و هو غير قائم بالنفس، بل قائم بنفسه، حاصل فيه<sup>١</sup> حصول الشيء فى الزمان و المكان؛

و الآخر: صفة حاصلة للنفس، قائمة بها، يطرد بها عنها الجهل، و هو العلم؛ و على هذا، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجيّة، من جوهر أو كمّ أو غير ذلك، و العلم كيف نفساني؛ فلا اجتماع أصلاً لا لمقولتين و لا نوعين من مقولة. و فيه: أنّه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم؛ فإنّ الصورة الحاصلة فى نفوسنا عند العلم بشيء هى بعينها التى تطرد عنّا الجهل، و تصير وصفاً لنا نتّصف به. و منها: ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية<sup>٢</sup> أنّ الصورة الحاصلة فى الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجيّة و منقلبة إلى الكيف.

أى: غير ما يسمّيه جمهور الحكماء معلوماً بالذات، و هى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، و إن لم يكن عند هذا البعض معلوماً بالذات، لكونه غير العلم. و ذلك أنّ هذا القائل يرى أنّ الذهن يُشبه بيتاً من المرأة -أحاطت بجميع جوانبه المرأة- يدخل الإنسان هذا البيت، و يتعكس صورته فى المرأة. فكما أنّ هناك أمرين: إنسان، و هو فى المرأة، أعني: البيت؛ و صورة له، و هى للمرأة؛ كذلك فى الذهن أمران: معلوم، هى الصورة الحاصلة فى الذهن؛ و علم، هو إدراك تلك الصورة.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بل قائم بنفسه، حاصل فيه ..."

أى: حاصل فى الذهن. و كان الأولى أن يأتى بالضمير المؤنث، حتّى يرجع إلى النفس التى تقرب منه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية"

و هو السيّد السند صدرالدين الشيرازي.

بيان ذلك: أن موجودية الماهية متقدمة على نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلاً؛ والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة؛ فإذا تبدل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنيًا، جاز أن تنقلب الماهية، بأن يتبدل الجوهر أو الكمّ أو غير ذلك كيفاً؛ فليس للشيء بالنظر إلى ذاته حقيقة معينة، بل الكيفية الذهنية إذا وجدت في الخارج، كانت جوهرًا أو غيره؛ و الجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن، كان كيفاً نفسانيًا.

و أما مباينة الماهية الذهنية للخارجية، مع أن المدعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن، وهو يستدعي أصلاً مشتركاً بينهما، فيكفي في تصويره أن يصوّر العقل أمرًا مبهمًا مشتركاً بينهما، يصحح به أن ما في الذهن هو الذي في الخارج؛ كما يصوّر المادة المشتركة بين الكائن والفاقد الماديين.<sup>٢</sup>

و فيه أولاً<sup>٣</sup>: أنه لا محصل لما ذكره من تبدل الماهية واختلاف الوجودين

١- قوله قدس الله تعالى سره: "أمرًا مبهمًا مشتركاً بينهما"

كالشيئية والأمرية، كما في تعليقة الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره على شرح المنظومة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "بين الكائن والفاقد الماديين"

كما فيما إذا صار الماء بخارًا. والكون والفساد عبارة عن تكون صورة جوهرية في المادة بعد فساد صورة كانت عليها.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و فيه أولاً ... و ثانيًا"

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره من تصوير العقل أمرًا مبهمًا مشتركاً فيه بين ما في الذهن وما في الخارج، إن كان بمعنى وجود أمر عيني مشترك بين الوجودين الذهني والخارجي، بأن يكون ذلك الأمر الذي في الذهن هو نفس ما في الخارج بعينه، كما في المادة المشتركة بين الكائن والفاقد الماديين، حيث إن المادة التي كانت موجودة في الفاسد باقية بعينها في الكائن، فهو في

في الحقيقة؛ بناءً على ما ذهب إليه من أصالة الماهية واعتبارية الوجود. و ثانياً: أنه في معنى القول بالشبح؛ بناءً على ما التزم به من المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي؛ فيلحقه ما لحقه، من محذور السفسطة. ومنها: ما عن بعضهم<sup>١</sup> أن العلم لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم؛ إن جوهرأ، فجوهر؛ و إن كمأ، فكم؛ و هكذا. و أمأ تسميتهم العلم كيفأ، فمبني على المسامحة في التعبير؛ كما يسمي كل

محل المنع بعد اختلاف ما في الذهن و ما في الخارج وجوداً و ماهية، على ما ذهب إليه؛ فهل هناك أمر آخر بعد الوجود و الماهية؟!

و إن كان بمعنى كون كل من الوجودين الخارجي و الذهني مصداقاً لمفهوم عام، كالشيء و الأمر و نحوهما، كما هو الظاهر من كلامه، فهو لا يكفي لتصحيح أن ما في الذهن هو الذي في الخارج، و تلزم السفسطة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "عن بعضهم"

و هو المحقق الدواني في حاشيته على شرح التجريد للقوشجي.

قال المحقق الدواني في تعليقه له على الفصل الأول من المقصد الأول من شرح التجريد

للقوشجي، ج: ١، انتشارات رائد قم، ط: ١، ١٣٩٣هـ. ش. ص: ١٣٢:

«قوله: "فيشكل"

أقول: لِمَ لا يجوز أن يكون عدّهم إياه كيفاً علي سبيل المسامحة و تشبيه الأمور الذهنية بالأمور العينية؟ نظير ذلك أن المحققين كالمصنّف و غيره أجمعوا علي أن العدد أمر اعتباري، مع تقسيمهم الكم إلى المتصل و المنفصل مسامحة؛ ثقة بما قرّروه في محلّه.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "فمبني على المسامحة في التعبير"

وجه المسامحة أنهم معاشر الفلاسفة، و هم ذووا اصطلاح، تكلموا في فَنهم بلسان أهل العرف و اللغة، فعبروا بالكيف و أرادوا به الوصف الناعت، و لم يريدوا به المعنى المصطلح عليه عندهم.

كلّ وصف ناعت للغير كيفاً في العرف العامّ، و إن كان جوهرأ. و بهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الأخر تحت الكيف.

و أمّا إشكال كون شيء واحد جوهرأ و عرضاً معاً، فالجواب عنه ما تقدّم: أنّ مفهوم العرض عرض عامّ شامل للمقولات التسع العرضيّة و للجوهر الذهنيّ؛ و لا إشكال فيه.

و فيه: أنّ مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجه تحتها، كما ستجيء الإشارة إليه<sup>١</sup>.

على أنّ كلامهم صريح في كون العلم الحصوليّ كيفاً<sup>٢</sup> نفسائياً داخلأ تحت مقولة الكيف حقيقة، من غير مسامحة.

و منها: ما ذكره صدر المتألّهين<sup>ؒ</sup> في كتبه<sup>٣</sup>، و هو الفرق في إيجاب الاندراج بين الحمل الأوّليّ و بين الحمل الشائع؛ فالثاني يوجبه، دون الأوّل.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كما ستجيء الإشارة إليه"

في الجواب الآتي الذي هو من صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنّ كلامهم صريح في كون العلم الحصوليّ كيفاً"

فإنهم في مباحث الكيف يعدّون العلم من الكيفيّات النفسائيّة. و أيضاً يطبقون حدّ الكيف - هو أنّه عرض لا يقبل القسمة و لا النسبة لذاته - حرفاً بحرف على العلم.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ما ذكره صدر المتألّهين<sup>ؒ</sup> في كتبه"

و جوابه هذا يتبي على أمرين: الأوّل: الفرق بين الحمل الأوّليّ و الحمل الشائع في إيجاب الاندراج. و الثاني توجيه الالتفات إلى أنّ ما في الذهن ذو جهتين و حيثيتين بإحدهما وجود ذهنيّ و بالآخر علم.

بيان ذلك<sup>١</sup>: أن مجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حدّ شيء و صدقه عليه<sup>٢</sup> لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع؛ بل يتوقف الاندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجيّة على ذلك الشيء. فمجرد أخذ الجوهر والجسم مثلاً في حدّ الإنسان، حيث يقال: "الإنسان جوهر جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق"، لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر<sup>٣</sup> أو جنس الجسم، حتّى يكون موجوداً لا في موضوع

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بيان ذلك"

حاصله: أن الجوهر الذهني - وهو مفهوم الجوهر أعني الجوهر بالحمل الأولي - وإن كان يحمل عليه نفسه، وهو الجوهر بالحمل الأولي، فيقال: "الجوهر بالحمل الأولي جوهر بالحمل الأولي بالحمل الأولي"، إلا إن ذلك لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر، لعدم ترتب آثار الجوهر عليه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و صدقه عليه"

أي: حمله عليه.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر"

أي: لا يوجب اندراج حدّ الإنسان.

قال الآخوند قدّس الله سرّه في الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣٤٥-٣٤٦.

«مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته، كما أن كون مفهوم الجزئي و حدّه - وهو ما يتمتع فرض صدقه على كثيرين - عين نفسه لا يوجب كونه جزئياً. و كون حدّ الشيء عين محدودده و إن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود؛ و كذا كون مفهوم الجوهر عين

باعتبار كونه جوهرًا، و يكون بحيث يصح أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسمًا، وهكذا.

و كذا مجرد أخذ الكمّ والاتّصال في حدّ السطح، حيث يقال: "السطح كمّ متّصل قارّ منقسم في جهتين"، لا يوجب اندراجه تحت الكمّ<sup>١</sup> و المتّصل مثلًا، حتّى يكون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنّه كمّ، و مشتقاً على الفصل المشترك من جهة أنّه متّصل، و هكذا.

و لو كان مجرد صدق مفهوم على شيء موجباً للاندراج، لكان كلّ مفهوم كليّ فرداً لنفسه<sup>٢</sup>؛ لصدقه بالحمل الأوّليّ على نفسه. فالاندراج يتوقّف على ترتّب الآثار؛ و معلوم أنّ ترتّب الآثار إنّما يكون في الوجود الخارجي، دون الذهنيّ.

نفسه لا بصيره من جزئيات الجوهر و أنواعه؛ و كذا باقي المقولات. و إنّما يلزم لو ترتّب عليه أثره، بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلًا من حيث هو بشرط الكليّة إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع. و هذا المفهوم بشرط الكليّة يمتنع وجوده في الخارج؛ إذ كلّ موجود خارجيّ مشخص. و كذا نقول في أكثر الحدود و المفهومات؛ فإنّ حدّ الحيوان، و هو مفهوم الجوهر النامي الحساس، لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع، و إن حمل عليه حملاً أوّلياً.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لا يوجب اندراجه تحت الكمّ"

أي: اندراج حدّ السطح.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لكان كلّ مفهوم كليّ فرداً لنفسه"

و هو محال؛ للزوم كونه كليّاً و جزئياً من جهة واحدة هي أنّه مفهوم موجود في الذهن. فإنّ الفرد هو الجزئيّ الذي ينطبق عليه الكليّ. و بعبارة أخرى يلزم كونه قابلاً للاتّباق على كثيرين غير قابل له.

فتبين: أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات؛ لعدم ترتب آثارها عليها. لكن الصورة الذهنية إنما لا ترتب عليها آثار<sup>٢</sup> المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود

١- قوله قدس الله تعالى سره: "فتبين: أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات"

وتبين بذلك أن الموجود في الذهن من الماهيات إنما هو مفاهيمها، لا أنفسها. فإن أنفسها لو وجدت في الذهن لم يسلب عنها ذاتياتها، وإلزم سلب الشيء عن نفسه. فجواب صدر المتألهين عن الإشكال في الحقيقة تسليم لعدم حصول الماهيات بأنفسها في الأذهان. وبه يظهر أنه لا وجه لاختصاص الوجود الذهني بالماهيات، فإنه لا فرق بينها وبين غيرها في حصول مفاهيمها جميعاً في الذهن، وعدم حضور أنفسها فيه.

ومنه يظهر أنه لا يبقى موقع لما ارتكبه المصنف قدس الله تعالى سره في الفصل التاسع من تقسيم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري. وذل لأن العلم الحسولي كله حقيقي. قوله قدس الله تعالى سره: "غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات" وإنما لها مفاهيم المقولات لا حقائقها.

قال المصنف قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، شركة دار المعارف الإسلامية، ايران، ص: ٢٩٤:

«فالباطن العقلي من حيث نفسها جواهر مجردة خارجية، أو هيئات نورية فيها، ومن حيث وجودها صفات للنفس وعلوماً لها تحت مقولة الكيف، ومن حيث كلياتها ومعقوليتها للنفس - وهو المبحوث عنه في الوجود الذهني - غير داخلة تحت مقولة من المقولات، وإنما لها مفاهيم المقولات، لا حقائقها.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "لكن الصورة الذهنية إنما لا ترتب عليها آثار" شروع في الأمر الثاني من الأمرين اللذين ذكرنا أن الجواب مبني عليهما.

الخارجي<sup>١</sup>؛ وأما من حيث إنها حاصلة للنفس، حالاً أو ملكةً، تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس، ناعت لها، يصدق عليه حدّ الكيف بالحمل الشائع، وهو أنه "عرض لا يقبل قسمةً ولا نسبةً لذاته". فهو

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "من حيث هي وجود مقيس إلى ما يحذفها من الوجود الخارجي"

أي: من حيث إنها وجود ذهني.

قال المصنّف قدس الله تعالى سرّه في تعليقه له على الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، شركة دار المعارف الإسلامية، إيران، ص: ٢٨٦:

«للموجود الذهنيّ جهتان حقيقتان. الأولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجي [و كونه ماهيته ومفهومه] وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجية التي له في الخارج. وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلا الحكاية عمّا وراءه فقط [و لا يندرج تحت مقولة لأنه ليس سوى مفهوم حالكٍ و لا يترتب عليه من هذه الحيثية أثر مقولة من مقولات] وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهنيّ.

الثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى الوجود الخارجي، بل من جهة أن هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم [عن ماهيته الكيفية، ومطارد لعدم عن النفس وهو الجهل، فهو طارد لعدمين، كما هو شأن جميع الأعراض، بل جميع ما وجوده في نفسه لغيره؛ و يصدق عليه حدّ الكيف. فهو من هذه الجهة كيف] وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتبة عليه. وهو من هذه الجهة وجود خارجي [ناعت لأمر خارجي هي النفس] لا ذهنيّ. انتهى.

و الجهة الأولى هو ما يسمّى بالوجود الذهنيّ، و الجهة الثانية هو العلم.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "حالاً أو ملكةً"

قال قدس الله تعالى سرّه: في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة:

الكيفية النفسانية إن لم تكن راسخةً سمّيت حالاً، و إن كانت راسخةً سمّيت ملكةً.

مندرج بالذات تحت مقولة الكيف، وإن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقيساً إلى الخارج داخلاً تحت شيء من المقولات؛ لعدم ترتب الآثار؛ اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض<sup>١</sup>.

و بهذا البيان يتضح اندفاع ما أورده بعض المحققين<sup>٢</sup> على "كون العلم

١- قوله قدس الله تعالى سره: "اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض"

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ١، شركة دار المعارف الإسلامية، إيران، ص ٢٩٤:

«ثم هذا الذي وجدت في النفس وجود صفة لموصوف هو داخل تحت مقولة الكيف بالذات. و حيث كانت حيثية مقوليتها الغير الداخلة تحت مقولة متحدة الوجود مع هذه حيثية الداخلة تحت الكيف بالذات فهي كيف بالعرض.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "ما أورده بعض المحققين"

و هو الحكيم السيزواري قدس الله تعالى سره. و حاصل ما رآه قدس الله تعالى سره مع توجيه النظر إلى ما أتى به المصنف طاب ثراه من العبارة في مقام الحكاية: أن الصورة الذهنية ليست من حيث كونها علماً كيفاً بالذات و لا من حيث كونها وجوداً ذهنياً كيفاً بالعرض. و استدلل لذلك بمقدمتين يتألف منهما قياس من الشكل الثاني، المقدمة الأولى: أن وجود الصورة الذهنية ليست ضميمية تزيد على النفس، بل وجودها في نفسها و وجودها للنفس واحد. و تصدى لإثبات هذه المقدمة بأن هناك عند وجود صورة في الذهن أموراً أربعة يحتمل التشبث بها لإثبات وجود عرض ينضم إلى النفس.

١. الوجود الخارجي لهذه الصورة. و لكن لا يخفى أنه لم يبق بكائتة؛ فإن الذي يحضر في النفس عند العلم بالأشياء إنما هي ماهياتها، لا وجوداتها، كما هو المفروض في محل البحث.

٢. ماهية الصورة الذهنية. و لكنها في نفسها من مقولته الخاصة، إن جوهرها فجوهر، و إن كماً فكماً و هكذا.

٣. وجود تلك الماهية في الذهن، و هو الوجود الذهني. و لا يفيد الخصم أيضاً؛ لاعترافه بأن

كيفاً بالذات و كون الصورة الذهنية كيفاً بالعرض<sup>١</sup>، من أن وجود تلك الصور

الصورة الذهنية من جهة كونها وجوداً ذهنيّاً ليست داخلية تحت شيء من المقولات، فهو ليس بجوهر ولا عرض.

٤. ظهور الماهية لدى النفس، الذي هو للماهية الذهنية من قبيل الصفات الحقيقية ذات الإضافة. و لكن هذا أيضاً لا يفيد؛ لأنّ ظهور الماهية لدى النفس ليس لأنفس الماهية -الأمر الثاني- مع وجودها الذهني -الأمر الثالث- فإنّ ظهور الشيء ليس أمراً زائداً عليه ينضمّ إليه، و إلاّ لكان ذلك الأمر ظهوراً لنفسه حقيقةً و بالذات، و كان نسبة الظهور إلى المنضمّ إليه مجازاً و بالعرض. فتبيّن أنّ شيئاً من الأمور الأربعة لا يفيد لإثبات حصول ضميمة للنفس، و ليس هناك أمر آخر خامس يحتمل كونه ضميمة لها.

المقدمة الثانية: أنّ الكيف من المحمولات بالضميمة و قد تقرّر في محلّه. هذا.

و يستنتج من هاتين المقدمتين أنّ الصورة الذهنية ليست كيفاً بالذات بوجه.

ثمّ يبقى أن يقال: إنّ هناك أمراً آخر غير ما ذكر، فلعلّه هو الضميمة التي يحصل الكيف بانضمامها إلى النفس، و هي نسبة الصورة إلى النفس و ارتباطها بها، التي هي من قبيل الصفات الإضافية المحضة.

فصدّي لدفعه بأنّ هذه النسبة لو كانت نسبةً مقوليةً ...

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بعض المحقّقين"

راجع: تعليقه الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه على الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٦٠٢-٦٠٣؛ و أيضاً شرح المنظومة، ج: ٢، طبع ناب، ص: ١٤٥.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و كون الصورة الذهنية كيفاً بالعرض"

لا يخفى وجود المسامحة في عبارة الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه؛ فإنّ ما ادّعاه صدر المتألّهين هو كون الوجود الذهني - و هي الصورة الذهنية من حيث كونها مقيسةً إلى الخارج لا ترتّب عليها آثاره - كيفاً بالعرض.

في نفسها ووجودها للنفس واحد<sup>١</sup>؛ وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمه<sup>٢</sup> تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس؛ لأن وجودها الخارجي لم يبق بكلّيته، وماهياتها في أنفسها كلّ من مقولة خاصّة<sup>٣</sup>، وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض<sup>٤</sup>؛ وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "وجود تلك الصور في نفسها ووجودها للنفس واحد" فليس للصورة وجودان: وجود في نفسها، ووجود آخر للنفس؛ بل وجودها في نفسها عين وجودها للنفس؛ نظير العرض، وإن لم تكن الصورة عرضاً عنده، بل وجود، كما سيأتي في ذيل كلامه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمه" إذ لا وجود لها إلا الوجود التطفلي للنفس، الذي ليس بجوهر ولا عرض. كما سيبيته مفصلاً في التعليل.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "وماهياتها في أنفسها كلّ من مقولة خاصّة" فيه ما سيأتي من أن الماهيات في أنفسها غير مندرجة تحت مقولة، وذلك لعدم ترتّب الأثر، بل إنها إنما تندرج تحت المقولات باعتبار وجودها الخارجي الذي يترتب عليه الأثر.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "باعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض" كما اعترف به المجيب - صدر المتألهين - نفسه، حيث إنّه مرّ آنفاً أن الوجود الذهني هي حيية كون الصورة الذهنية مفهوماً حاكياً للخارج، وبعبارة أخرى: هي حيية كونها هي الماهية الموجودة في الخارج من دون أن يترتب عليها آثارها؛ وأن الاندراج تحت مقولة متوقّف على ترتّب آثار تلك المقولة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "باعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض" لا يخفى أن في كلامه مغالطة من جهة اشتراك الوجود الذهنيّ لفظاً. فإن الوجود الذهنيّ الذي جاء في كلام صدر المتألهين أنه ليس بجوهر ولا عرض، هو الوجود الذهنيّ بمعناه المصطلح، وهي الصورة الذهنية من حيث كونها مقيسة إلى خارج لا لترتب عليها آثاره ومن

و ذلك الوجود؛ إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضم إليه؛ وإلا، لكان ظهور نفسه؛<sup>١</sup>  
 وليس هناك أمر آخر<sup>٢</sup>، والكيف من المحمولات بالضميمة.  
 و الظهور و الوجود للنفس<sup>٣</sup> لو كان نسبةً مقوليةً، كان ماهية العلم

حيث كونها ماهية الخارج بحيث يحمل عليها تلك الماهية بالحمل الأولي. و واضح أنها بهذا  
 الاعتبار هي نفس الماهية. و لكنّ المستشكل هنا جعله غير الماهية، و ذلك بقرينة المقابلة في قوله:  
 "و ماهيتها في أنفسها ... و باعتبار وجودها ... فهذا الوجود الذهني إنما يكون بمعنى آخر هو  
 المعنى اللغوي، و هي الصورة الذهنية من حيث إنها موجودة للنفس؛ و لا يخفى أنه كيف حقيقة،  
 و لا يصدق عليه أنه لا جوهر و لا عرض.

و المصنّف أبقى كلام المصنّف على حاله، و لم يكشف سرّ المغالطة فيه، بل أتى بالجواب  
 بعد حمل الوجود الذهني في كلامه على المعنى الأول.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إلا لكان ظهور نفسه"

أي: لكان ذلك الأمر ظهور نفسه، لا ظهور الشيء إلا بالعرض و المجاز، فلم تكن الصورة  
 ظاهرة حقيقة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و ليس هناك أمر آخر"

غير ما مرّ من وجود الصور الخارجي، و ماهياتها، و وجودها الذهني، و ظهورها لدى النفس.  
 أي ليس هناك أمر خامس يكون هو ضميمة تزيد على النفس.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و الظهور و الوجود للنفس"

دفع دخل، كما مرّ في بعض التعليقات السابقة.

ثمّ لا يخفى عليك الفرق بين الظهور المراد هنا، و بين ما ذكره قبل أسطر بقوله: "و ظهورها  
 لدى النفس؛ فإنّ المراد هنا هي نفس النسبة التي للصورة إلى النفس، و هو كونها ظهوراً للنفس؛  
 و هي من الصفات الإضائية المحضة. و أمّا المراد منه هناك، فهو نفس الظهور كصفة حقيقة ذات  
 إضافة. و لذا عبّر هنا بالظهور للنفس، و هناك بالظهور لدى النفس.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لو كان نسبةً مقوليةً"

إضافة، لا كيفاً؛ وإذا كان إضافة إشرافية، كان وجوداً. فالعلم نور و ظهور،  
وهما وجود، والوجود ليس ماهية<sup>١</sup>.

وجه الاندفاع<sup>٢</sup>: أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس، الظاهرة لها،  
لكن لا من حيث كونها موجوداً ذهنياً مقيساً إلى خارج لا ترتب عليها  
آثاره، بل من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً؛ وهي  
كمال للنفس زائد عليها ناعت لها؛ وهذا أثر خارجي مترتب عليها؛ وإذا

أي: لو كان نسبة قائمة بطرفين، وهي النسبة التي توجد في المقولات النسبية؛ فإن النسبة في  
الأين مثلاً تدور بين المتمكن والمكان، فهي وجود رابط قائم بطرفين.

ولا يخفى عليك أنه أتى هنا بكلمة "لو"، وفي الشق اللاحق بكلمة "إذا" ليدل على امتناع هذا  
وبطلانه وصحة ذلك وحقيقته. وقد صرح في هامش شرح المنظومة ج: ٢، طبع ناب، ص:  
١٤٦ بأن الثاني هو الحق.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و الوجود ليس ماهية"

وفيه: أن كونه وجوداً لا ينافي كونه كيفاً؛ فإن وجوده ممكن بالضرورة، وكل ممكن زوج  
تركيبى من ماهية وجود. فهو وجود ماهيته هو الكيف النفساني.

وبعبارة أخرى: العلم وإن كان من سنخ الوجود؛ إلا أنه كنفس الوجود، قد يكون ممكناً،  
كعلم الممكن، وقد يكون واجباً، كعلم الواجب الذاتي. والممكن منه قد يكون كيفاً، كالعلم  
الحصولي الحاصل لنا، وقد يكون جوهرأ، كعلم الجوهر المجرد بنفسه، كما صرح بذلك  
صدر المتألهين في مواضع من الأسفار. فكون العلم وجوداً لا ينافي كون المبحوث عنه هنا من  
العلم - وهو العلم الحصولي - كيفاً.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "وجه الاندفاع"

حاصل وجه الاندفاع أن هناك أمراً آخر، غير الأمور الخمسة التي ذكرها المحقق المستشكل،  
وهي الصورة الذهنية من حيث إنها وجود خارجي يترتب عليه الأثر.

كانت النفس موضوعةً لها مستغنيةً عنها في نفسها، فهي عرض لها، و يصدق عليها حدّ الكيف. و دعوى أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضمٌ إليها، ممنوعة.

فظهر: أنّ الصورة العلميّة من حيث كونها حالاً أو ملكةً للنفس كيف حقيقةً و بالذات، و من حيث كونها موجوداً ذهنياً كيف بالعرض؛ و هو المطلوب.

الإشكال الثالث:

أنّ لازم القول بالوجود الذهنيّ و حصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارّةً باردةً، عريضةً طويلةً، متحيّزةً متحرّكةً، مربّعةً مثلثةً، مؤمنةً كافرةً، و هكذا، عند تصوّر الحرارة و البرودة، إلى غير ذلك؛ و هو باطل بالضرورة<sup>١</sup>.

بيان الملازمة: أنا لنعني بالحارّ و البارد و العريض و الطويل و نحو ذلك إلّا ما حصلت له هذه المعاني و قامت به.

و الجواب عنه:

أنّ المعاني الخارجيّة، كالحرارة و البرودة و نحوهما، إنّما تحصل في الأذهان

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "عريضةً طويلةً"

لا يخفى عليك أن العرض و الطول ليسا بمتضادين حتّى لا يمكن اجتماعهما فكان الأولى أن يقول: قصيرةً طويلةً"

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "متحيّزة"

التحيّز هو الإنحصار في مكان دون سواه، كما في معاجم اللغة. فهو مساوق للسكون؛ و لذا قوبل بالحركة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و هو باطل بالضرورة"

لاستحالة اجتماع الضدين.

بماهياتها، لا بوجوداتها العينية؛ و تصدق عليها بالحمل الأولي، دون الشائع. و الذي يوجب الاتّصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجيّة و قيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها<sup>١</sup>، و قيام ما هي هي بالحمل الأولي.

#### الإشكال الرابع:

أنا نتصوّر المحالات الذاتية، كشريك الباري، و اجتماع النقيضين و ارتفاعهما، و سلب الشيء عن نفسه؛ فلو كانت الأشياء حاصلةً بأنفسها في الأذهان، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية .

و الجواب عنه:

أنّ الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولي، دون الحمل الشائع. فشريك الباري في الذهن شريك الباري بالحمل الأولي؛ و أمّا بالحمل الشائع، فهو كقيّة نفسانيّة ممكنة مخلوقة للباري. و هكذا في سائر المحالات.

#### الإشكال الخامس<sup>٢</sup>:

أنا نتصوّر الأرض بما رحبت بسهولها و جبالها و براريها<sup>٣</sup> و بحارها، و ما

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "دون حصول ماهياتها لها"

كما أنّ وجودها الكتبيّ و اللفظي لا يوجبان الاتّصاف أيضاً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الإشكال الخامس"

لا يخفى أنّ هذا الإشكال و الإشكال الآتي إنّما يجريان في الصور الإدراكيّة المحسوسة و المتخيّلة، كما أنّ غيرهما من الإشكالات إنّما يجري في الصور الإدراكيّة المعقولة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "سهولها و جبالها و براريها"

السّهل: كلّ شيء يعيل إلى اللين و قلة الخشونة. و من الأرض: خلاف الخزن. و هي أرض

فوقها من السماء بأرجائها البعيدة، و النجوم و الكواكب<sup>١</sup> بأبعادها الشاسعة؛ و حصول هذه المقادير العظيمة في الذهن - بمعنى انطباعها في جزء عصبي أو قوّة دماغية؛ كما قالوا به- من انطباع الكبير في الصغير؛ و هو محال. و دفع الإشكال بأنّ "المنطبع فيه منقسم إلى غير النهاية" لايجدي شيئاً؛ فإنّ الكفّ لاتسع الجبل<sup>٢</sup>، و إن كانت منقسمة إلى غير النهاية.

---

مبسطة لاتبلغ الهضبة. هكذا في المعجم الوسيط. و في لسان العرب: «المَحْرَنُ ما غلظ من الأرض في ارتفاع. قال ابن شميل: "و لا تعدّ أرض طيبة، و إن جلدت، حَرْنًا." انتهى.

والتبريّة: الصحراء ج: برارى. و هي أرض فضاء واسعة فقيرة الماء. هكذا في المعجم الوسيط.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّة: "و النجوم و الكواكب"

النجوم: هي الأجرام السماوية المضيئة بذاتها، و مواضعها النسبية في السماء ثابتة. و منها الشمس.

و الكواكب أجرام سماوية تدور حول الشمس و تستضي بضوئها، و أشهر الكواكب مرتبةً على حسب قربها من الشمس: عطارد، الزهرة، الأرض، المريخ، المشتري، زحل، يورانس، نبتون، بلوتون. كذا في المعجم الوسيط.

وقد يطلق أحدهما على الآخر.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّة: "فإنّ الكفّ لا تسع الجبل"

لايخفى عليك أنّه نقض لما ذكر بصدد رفع الإشكال.

و أمّا الجواب عنه بالحلّ فأمرين:

الأول: أنّه ليس هناك بالفعل إلا سطح متناو بالضرورة، فالمنطبع فيه ليس إلاّ أمراً واحداً متاهياً. و الانقسام المذكور انقسام بالقوّة، و هذا الانقسام الذي بالقوّة لا يخرج إلى الفعل إلى غير النهاية أبداً.

الثاني: أنّه لو فرض للمنطبع فيه أجزاء غير متاهية موجودة بالفعل، لكنّ لمّا كان مقدار كلّ منها كسراً من المجموع غير متناو في الصغر، كان مقدار المجموع و سطحه لايزيد على الواحد و

و الجواب عنه:

أن الحق - كما سيأتي<sup>١</sup> - أن الصور الإدراكية الجزئية<sup>٢</sup> غير مادية، بل مجردة تجرداً مثالياً، فيها آثار المادة<sup>٣</sup> من مقدار و شكل و غيرهما، دون نفس المادة.

إن كان المجموع غير متناوٍ بحسب العدد. و بعبارة أخرى: لو سلّم خروجه إلى الفعل فكلّ من الأجزاء الحاصلة له سطح يساوي الواحد على أساس ما لايتناهي (ى ١) و مثل هذه الأجزاء و إن كانت غير متناهية، فهي لا تزيد على الواحد، فإن مضروب الواحد على أساس ما لايتناهي في ما لايتناهي يساوي الواحد، لا غير. (١=ى عكّجى ١)

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الكفّ"

قال في المعجم الوسيط: الكفّ: الراحة مع الأصابع.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كما سيأتي"

في الفصلين الأول و الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الصور الإدراكية الجزئية"

وهي المحسوسة و المتخيّلة، بخلاف المتعلّقة التي تكون ككّية.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أن الصور الإدراكية الجزئية"

تعرّض له في الفصلين الأول و الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أن الصور العلميّة الجزئية"

كالككّية. و وجه تخصيص الجزئية بالذكر كونها بخصوصها مورداً للإشكال المذكور. و فيه

مع ذلك تعريض بالمشائين الذين يرون الصور الحسيّة و الخيالية مادية غير مجردة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "تجرداً مثالياً"

ينقسم المجرد إلى مثالي و عقلي. و العقلي هو المجرد عن المادة و جميع آثارها. و المثالي

هو المجرد عن المادة دون آثارها، فإن فيه آثاراً من المادة، كالشكل و المقدار و الوضع و غيرها.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فيها آثار المادة"

أي: آثار من المادة، لاجمع آثارها. لأنها فاقدة لبعض آثار المادة، كالاستعداد و الحركة و

التغير. و منه الانطباع الذي يصرّح قدّس الله تعالى سرّه هنا باختصاصه بالمادة.

فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجرّدها المثالي، من غير أن تنطبع في جزء بدني<sup>١</sup> أو قوة متعلّقة بجزء بدني<sup>٢</sup>.

و أمّا الأفعال و الانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشيء أو عند تخيله، فإنّما هي معدّات تتهيأ بها النفس لحصول الصور العلميّة الجزئية المثاليّة عندها.

### الإشكال السادس<sup>٣</sup>:

أنّ علماء الطبيعة يّبنوا: أنّ الإحساس و التخيّل<sup>٤</sup> بحصول صور الأجسام

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "من غير أن تنطبع في جزء بدني"

لا يخفى: أنّ المادة لا تنطبع في شيء، بل تنطبع فيها المنطبعات، من الصور الجسميّة و النوعيّة و الأعراض، و كلّها مادّيّة و ليست بمادّة. فالمراد أنّ الانطباع من أحكام المادّيّات و من خواصّها؛ إذ الانطباع في شيء يتوقّف على استعداد ذلك الشيء، و لا استعداد إلا في المادة، فلا ينطبع شيء إلا في المادة، و لازم ذلك أن لا يكون المنطبع إلا مادّيّاً، إذ كلّ ما انطبع في المادة فهو مادّيّ.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في جزء بدنيّ أو قوة متعلّقة بجزء بدني"

الأوّل هو الجزء العصبيّ. و الثاني هي القوة الدماغيّة. و في المرحلة الثالثة من نهاية الحكمة:

"في جزء عصبيّ أو جزء دماغيّ". و لا يخفى أنّه أصحّ.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الإشكال السادس"

و نفس الإشكال مع جوابه مذکور في المقالة الثالثة من اصول فلسفه، ج: ١، نشر آخوندي،

ص: ٦١. و إن كان الغرض هناك يختلف عن المقصود هنا.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنّ الإحساس و التخيّل"

لا يخفى عليك: أنّه و إن أطلق الإحساس و التخيّل إلا أنّ المراد منه خصوص الإدراك

البصريّ، كما يشهد له الفقرات اللاحقة. و يؤيد ما ذكرنا أنّه في المقالة الثالثة من اصول فلسفه،

ج: ١، نشر آخوندي، ص: ٦١-٦٤ خصّ الإدراك البصريّ بالذكر عند بيان نفس هذا الإشكال.

المادّية بما لها من النسب و الخصوصيّات<sup>١</sup> الخارجيّة في الأعضاء الحاسّة و انتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرّف فيها بحسب طبائعها الخاصّة<sup>٢</sup>. و الإنسان ينتقل إلى خصوصيّة مقاديرها و أبعادها و أشكالها بنوع من المقايسة<sup>٣</sup> بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده، على ما فصلوه في محلّه. و مع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيّات الخارجيّة<sup>٤</sup> بأنفسها في الأذهان.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بما لها من النسب و الخصوصيّات"

النسب ككون الرأس إلى فوق و الرجلين إلى تحت، و كون الرأس جزءاً من عشرين جزءاً مثلاً من البدن. و الخصوصيّات هي الأعراض الموجودة لها، ككون الشعر أسود و الوجه أبيض و كون الرأس مدوّراً و اليدين طويلتين.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "مع ما لها من التصرّف فيها بحسب طبائعها الخاصّة"

أي: مع ما للأعضاء الحساسة من التصرّف فيها؛ فإنّ الصورة المرئية مثلاً بعد وصولها إلى شبكية العين تتبدّل إلى أمواج برقيّة مغنطيسيّة ثمّ تنتقل إلى الدماغ.

فالدماغ لا ينطبع فيه نفس ما ينطبع في العين من الصورة، و لا نفس ما يصل إلى الأذن من ارتعاش الصماخ و هكذا، بل إنّ يتصرّف في كلّ محسوس و يدركه بحسب طبيعته، فيدرك المسموع نوعاً، و المبصر نوعاً آخر، و هكذا.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بنوع من المقايسة"

و ذلك بعد ما أدركنا المقدار الواقعيّ لجزء من تلك الصورة، بإعانة من سائر الحواسّ كاللامسة، و بمقايستنا حجم باصرتنا بأجسامنا، و حجم جسمنا بذلك الجزء من الصورة الخارجيّة. كما صرّح قدّس الله تعالى سرّه بذلك في المقالة الثالثة من أصول فلسفه.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لا مجال للقول بحضور الماهيّات الخارجيّة"

فإنّ مقدار الصورة الذهنيّة المنطبعة في النقطة الصفراء، أصغر بكثير من مقدار الصورة الخارجيّة. و سيأتي أنّ كلّ مقدار نوعٍ مباين لما هو أكبر منه أو أصغر.

و الجواب عنه:

أن ما ذكره، من الفعل و الانفعال الماديين<sup>١</sup> عند حصول العلم بالجزئيات، في محلّه؛ لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجيّة ليست هي المعلومة بالذات، بل هي معدّات تهَيء النفس<sup>٢</sup> لحضور الماهيات الخارجيّة عندها بوجود مثالي غير مادّي؛ و إلا، لزمّت السفسطة<sup>٣</sup>؛ لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحسّ و التخيل و بين ذوات الصور.

بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادّي؛ فإنّ الوجود المادّي لها، كيفما فرض، لم يخلُ عن مغايرة ما

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "من الفعل و الانفعال المادّيين"

في ما بأيدينا من النسخ: "من الفعل و الانفعال المادّي". و الصحيح ما أثبتناه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "معدّات تهَيء النفس"

و يدلّ عليه أنّنا ندرك أموراً من حضور الماهيات ليس إدراكها فعل الحواسّ و لا الدماغ. مثلاً إذا رأينا رجلاً انحنى بين أيدينا أو سلّم علينا ينتقل أذهاننا إلى أنّه أراد الاستهزاء أو أنّه أراد التعظيم. و هذا المعنى لا يدركه الحاسة و لا الدماغ، بل تدركه النفس، فهي المدرك الحقيقيّ و الباقي آلات لها.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "معدّات تهَيء النفس"

ولذا يرى الإنسان إيّاها على ما عليها من المقدار و الشكل الواقعيين. و لا يخفى: أنّ المستشكل اعترف بذلك لاشعوريّاً بقوله: "و الإنسان ينتقل إلى خصوصيات مقاديرها و أبعادها و أشكالها ...".

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إلا لزمّت السفسطة"

أقول: لا يخفى أنّها ليست سفسطةً بقول مطلق، حتّى يكون الاعتقاد بها مخالفاً للضرورة، و إنّما هي سفسطة نسبيّة، و هي السفسطة في المحسوسات، و لا مانع من الالتزام به.

بين الصور الحاصلة و بين الأمور الخارجيّة ذوات الصور؛ و لازم ذلك السفسطة ضرورةً.

### الإشكال السابع:

أن لازم القول بالوجود الذهنيّ كون الشيء الواحد كلياً و جزئياً معاً؛ و بطلانه ظاهر.

بيان الملازمة: أن ماهية الإنسان المعقولة، مثلاً، من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كليّة، و من حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية و قيامها بها جزئية، متشخصّة بتشخصها، متميزة من ماهية الإنسان المعقولة لغير تلك النفس<sup>٢</sup> من النفوس؛ فهي كليّة و جزئية معاً.

و الجواب عنه:

أن الجهة مختلفة<sup>٣</sup>؛ فهي من حيث إنها وجود ذهنيّ مقيس إلى الخارج

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كليّاً و جزئياً معاً"

لا يخفى عليك: اختصاص هذا الإشكال بإدراك الكلّي.

نعم على ما هو الحقّ، من أن كلّ إدراك حصوليّ فهو كليّ، لا يبقى فرق الإدراكات.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ماهية الإنسان المعقولة لغير تلك النفس"

يعني أن الماهية التي تصوّرتها نفس زيد، غير الماهية التي تصوّرتها نفس عمرو مثلاً.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنّ الجهة مختلفة"

أي: إن الحيثية في ناحية الموضوع مختلفة، فالإنسان الذهنيّ من جهة كونه وجوداً ذهنيّاً حاكياً لما وراه كليّ، و من جهة كونه علماً و موجوداً في نفس جزئية جزئيّ. و بعبارة أخرى: هو من جهة ما به ينظر كليّ و من جهة ما فيه ينظر جزئيّ.

و من هنا يظهر أن ارتفاع التناقض بسبب اختلاف الموضوع، و أنّه ليس المراد من الجهة الإضافة و النسبة التي يشترط وحدتها في المتناقضين، زيادة على وحدة الموضوع و المحمول و المكان و الزمان و الشرط و الجزء و الكلّ و الحمل.

كَلِيَّةٌ ١ تقبل الصدق على كثيرين، و من حيث إنها كَيْفِيَّةٌ نفسائِيَّةٌ من غير مقايسة إلى الخارج جزئِيَّةٌ.

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "من حيث إنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كَلِيَّةٌ" أي: من حيث إنه حاكك للخارج و مفهوم منه. و بعبارة أخرى من حيث إنه وجود ذهني له. و هذه هي الحيثية التي بها يكون الإنسان المعقول مقيساً إلى الخارج. و الأ، فلو استلزم مجرد كون الشيء مقيساً إلى الخارج كونه كَلِيَّةً لكان الكثير و الواحد الذي يقابله و ما بالقوة و ما بالفعل الذي يقابله أموراً كَلِيَّةً، لكون كل منها مقيساً إلى الخارج عنه، أعني ما يقابله، كما سيصرح قدس الله تعالى سره بذلك في تنبيه الفصل الأول من المرحلة السابعة. لكن ليس شيء منها كَلِيَّةً؛ لأنها وجودات خارجية، و الوجود مساوق للتشخص و الجزئية.

## المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره  
و انقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره  
و فيها ثلاثة فصول

### الفصل الأول: انقسام الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره<sup>١</sup>

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في انقسام الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره"  
من بدائع العلامة الطباطبائي قدس الله سره فتح باب مستقل في الفلسفة عنوانه: انقسام الوجود إلى  
المستقل و الرابط.

فأول من فتح لانقسام الوجود إلى المستقل و الرابط باباً مستقلاً في الفلسفة هو العلامة  
الطباطبائي قدس الله سره. و لم يعقد له باباً مستقلاً أحد قبله.  
راجع أيضاً المرحلة الثانية من نهاية الحكمة.  
قوله قدس الله تعالى سره: "إلى ما في نفسه"

مراده قدس الله تعالى سره بالوجود في نفسه هو ما يطرد العدم عن ماهيته أو عن مفهومه  
المستقل، كما سيصرح قدس الله تعالى سره به في الفصل الثالث، سواء كانت تلك الماهية جوهرأ  
أم عرضاً، أي: سواء كان هذا الوجود وجوداً في موضوع، و هو العرض، أم وجوداً لا في

من الوجود ما هو في غيره<sup>١</sup>، و منه خلافه.

و ذلك: أنا إذا اعتبرنا<sup>٢</sup> القضايا الصادقة<sup>٣</sup>، كقولنا: "الإنسان ضاحك"،

موضوع، و هو الجوهر. و على هذا فتسمية الوجود في نفسه بالوجود المستقل اصطلاح فلسفي. فلا تغفل.

و مقابل الوجود في نفسه، هو الوجود الرابط الذي ليس له ماهية و لا مفهوم مستقل حتى يطرده العدم عنه.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "من الوجود ما هو في غيره"

قال شيخنا الأستاذ دام ظله:

« كان القوم يخصون الوجود الرابط بالذهن، و لم يكونوا يقولون بوجود النسبة، و هو الوجود الرابط، في الخارج. و لكن الحق، و هو الذي اختاره سيدنا الأستاذ قدس الله تعالى سره هنا و في النهاية و تعليقاته على الأسفار خلافاً لصدور المتألهين قدس الله تعالى سره، أن الوجود الرابط موجود في الخارج أيضاً؛ فإنه إذا كان الموصوف و الصفة موجودتين في الخارج لم يكن بد من وجود الأتصاف أيضاً فيه فإنه لو لم يكن الأتصاف موجوداً في الخارج، لم يكن الموصوف بما أنه موصوف و الصفة بما أنه صفة موجوداً فيه، بل ذات الإنسان و ذات الضحك فقط. » انتهى.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و ذلك: أنا إذا اعتبرنا"

هذا البيان في مقام إثبات الوجود في غيره، حتى يتم بضعية بداهة الوجود في نفسه تقسيم الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "إذا اعتبرنا القضايا الصادقة"

حاصل مراده قدس الله تعالى سره: أنه يوجد بحكم الوجدان في القضية الخارجية الصادقة، وراء الموضوع و المحمول، أمر به يرتبط المحمول إلى الموضوع؛ و ليس له وجود مستقل؛ و إلا، لزم كون أجزاء القضية غير متاهية، و هي محصورة بين حاصرين: المحمول و الموضوع.

و لما كانت القضية صادقة، و كان الصدق هي المطابقة للواقع، استلزم ذلك كون القضية مطابقة للخارج بما لها من الأجزاء. فالنسبة موجودة في الخارج، كالموضوع و المحمول. و لو لم تكن النسبة موجودة في الخارج لم تصدق القضية بما أنها قضية مشتملة على النسبة.

و يمثل هذا الاستدلال استدلالاً على وجود الإمكان و الوجود في الخارج في خاتمة المرحلة الرابعة. فراجع.

و لكنّ الذي يبدو في النظر القاصر أنّ النسبة و إن كانت موجودةً في نفس القضية؛ فإنّ موطن القضية هو الذهن، و لا ريب في كون ما في الذهن من القضية الحملية مشتملاً على الموضوع و المحمول و النسبة؛ و لكن ليس في مطابق القضية الحملية وجود رابط؛ و الاستدلال بصدق القضية على وجود النسبة في الخارج، مخدوش بوجوه:

الأول: أنّ مفاد القضية الحملية ليس هو وجود الرابطة بين الموضوع و المحمول حتّى يستلزم صدقها وجود الرابطة، و إنّما مفادها هو أنّ الموضوع هو المحمول، و لذا يعبر عن الحمل بالهوية. و في الحمل الشائع، الذي هو محطّ الاستدلال، مفاد القضية هو أنّ الموضوع هو المحمول مصداقاً و وجوداً. فصدقها لا يقتضي وجود النسبة في الخارج بين الموضوع و المحمول، بل يقتضي اتحادهما وجوداً، بأن يكون وجودهما واحداً. و إذا كان وجود الموضوع و المحمول في الخارج واحداً فكيف نحكم بوجود الرابطة بينهما بينما الرابطة و النسبة لا تتحقّق بين الشيء و نفسه.

و يعجبني هنا حكاية ما سيأتي منه قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة في بيان حقيقة الحكم، من قوله: "فحقيقة الحكم في قولنا "زيد قائم" مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحسنّ أمراً واحداً، هو زيد القائم، ثمّ تنال عمراً قائماً و زيداً غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومي: زيد و قائم، فتجزئ و تخزنهما عنده. ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج، أخذت زيداً و القائم المخزونين عندها - و هما اثنان - ثمّ جعلتهما واحداً. و هذا هو الحكم ... انتهى.

فكلامه قدّس الله تعالى سرّه كما ترى صريح في أنّ ما في الخارج موجود واحد، و أنّ الاثنيّة و حدوث الموضوع و المحمول إنّما هو في الذهن و بعد تجزئة النفس ما ناله من الأمر الواحد. و لبت شعري كيف يتصور وجود نسبة رابطة تربط بين طرفين في ما لا يوجد فيه اثنيّة، و هو قدّس الله تعالى سرّه يصرح بأنّه لا يعقل دوران النسبة بين الشيء و نفسه؟! كقوله في هذا الفصل: "لا معنى لارتباط الشيء بنفسه و نسبه إليها".

الثاني: أنّه لو تمّ ما ذكره قدّس الله تعالى سرّه من الدليل، لزمه القول بوجود النسبة في سائر

الهيات المركبة أيضاً، ومنها المؤلفة من الوجود وصفاته، كقولنا: "وجود الممكن معلول" و "وجود العقل مجرد" و "العقل علة" و "العقل واحد". وذلك لأنه يعترف بوجود النسبة في جميع الهيات المركبة الموجبة، كما سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة، مع أن صفات الوجود عينه في الخارج، ولا يتصور دوران النسبة بين الشيء ونفسه. ومثلها القضايا المشتملة على صفات الواجب الذاتية كقولنا: "الله تعالى عالم" أو "قادر" أو "حي" وهكذا؛ فهل يلتزم باثنيّة الموضوع والمحمول في مطابق هذه القضايا ووجود رابط بين الطرفين في الخارج؟!

الثالث: أن الحق أن النسبة كما توجد في الهيات المركبة من الحمل الشائع، توجد في الهيات البسيطة وفي الحمل الأولي أيضاً. فلو تم ما تمسك به، من استلزام صدق القضية ووجود جميع أجزائها في الخارج، لزم القول بوجود النسبة في مطابق هذه القضايا أيضاً. مع أنه لا معنى لوجود النسبة بين الشيء وبين وجوده وكذا بين الشيء وبين نفسه في الخارج.

نعم هو قدس الله تعالى سره يرى أن لا نسبة في الهيات البسيطة وكذا في القضايا التي يكون الحمل فيها أولياً، كما سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة. لكنه محل للمناقشة كما سيأتي الكلام حوله في تعاليفنا على ذلك الفصل.

ثم لا يخفى عليك أنه لا ريب في وجود النسبة في الخارج في جميع موارد تحقق الأعراض النسبية في الخارج. وذلك لأن الأعراض النسبية هيآت تحصل من وجود نسبة بين شيء وآخر.

فإن رابطة الظرف والمظروف موجود بين الماء والكوز حيث نقول: الماء في الكوز، وكذا رابطة علو السقف على السطح، وهكذا في جميع موارد تحقق الأعراض النسبية في الخارج. والظاهر أن وجود النسب والروابط في الخارج في الجملة لم يكن محللاً للخلاف بينهم.

قوله قدس الله تعالى سره: "اعتبرنا القضايا"

يعني القضايا الموجبة؛ إذ السالبة ليس فيها أي ربط بين الموضوع والمحمول، وإنما فيها سلب الربط. وقد صرح في الفصل الأول من المرحلة الثانية من نهاية الحكمة بأن القضايا السالبة لا عدم رابطاً فيها. ومن هنا حكم في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة بأن القضية السالبة مركبة من جزئين: الموضوع والمحمول.

و أيضاً يعني الهيات المركبة. وذلك لما سيصرح به في آخر الفصل، من عدم وجود النسبة

وجدنا فيها وراء الموضوع و المحمول أمراً آخر، به يرتبط و يتصل بعضهما ببعض، ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده، و لا المحمول وحده، و لا إذا

في مطابق الهيات البسيطة، كما يصرح في الفصل الأول من المرحلة الثانية من نهاية الحكمة بعدم وجود الرابط في القضايا المشتملة على الحمل الأولي.

قوله قدس الله تعالى سره: "الصادقة"

مرآفاً أنه قدس الله تعالى سره قيد القضايا بالصادقة ليستفيد من مطابقتها للخارج مطابقة تامة وجود النسبة في الخارج.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "وجدنا"

صفة بعد صفة لقوله: قضايا.

وفي قوله: "وجدنا" إشارة إلى أن وجود النسبة في القضية من قسم الوجدانيات من البديهيات. و هو حق لا غبار عليه؛ فإن النفس في مرتبة الذهن تجد فرقا واضحا بين تصور الإنسان و الضاحك، و بين تصور قضية: "الإنسان ضاحك"، من جهة أن في الثاني ربطاً و نسبة تنفيذها الهيئة، دون الأول.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "أمراً آخر"

و هو مفاد الهيئة في القضية، أعني المعنى الحرفي الذي يفيد اتحاد طرفي القضية في الحملات، و يسمونه الرابط.

و لا يخفى عليك: أن هذه النسبة هي غير النسبة الحكيمية التي هي عنده عبارة عن مقايسة المحمول بالموضوع ليعلم أنه هل يقبل الحمل عليه أو لا.

و الفرق بين النسبتين من وجوه:

الأول: أن الأولى نسبة تامة يصح السكوت عليها، و الثانية ناقصة.

الثاني: أن الأولى من أجزاء القضية، و الثانية ليست من أجزاء القضية.

الثالث: أن الأولى تختص عنده بالقضايا الموجبة، و الثانية لاتختص بها.

الرابع: أن الأولى لاتختص بالقضايا النظرية، و الثانية تختص بها.

اعتبر كلّ منهما مع غير الآخر<sup>١</sup>؛ فله وجود.

ثم إن وجوده ليس ثالثاً لهما، واقعاً بينهما، مستقلاًّ عنهما؛ وإلا، احتاج إلى رابطين آخرين يربطانه بالطرفين، فكان المفروض ثلاثة خمسة، ثم الخمسة تسعة، و هلمّ جرأً؛ وهو باطل<sup>٢</sup>. فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج عنهما<sup>٣</sup> ولا مستقلّ بوجه عنهما، لا معنى له مستقلاًّ بالمفهوميّة؛ ونسميه "الوجود الرابط".

وما كان بخلافه، كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنى

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "مع غير الآخر"

أي: مع مغاير الآخر، فلا يوجد ذلك الأمر بين الإنسان وما يباين الضحك، كما لا يوجد بين الضحك وغير الإنسان.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "وهو باطل"

بوجهين: الأول: لزوم وجودات غير متناهية بالفعل في مطابق كلّ قضية موجبة صادقة من الهلّة المركبة.

الثاني: عدم حصول الربط مع ذلك كلّ بين الموضوع والمحمول في الخارج، وهو يستلزم كذب القضية الناطقة بوجود الربط، والمفروض صدقها، هذا خلف.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "غير خارج عنهما"

لا بمعنى قيام العرض - الذي هو ماهية مستقلة و موجود في نفسه - بالجوهر.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: "لا معنى له مستقلاًّ بالمفهوميّة"

أي: لا مفهوم له يكون مستقلاًّ في مفهوميّته، لا أنه لا معنى له أصلاً. وذلك مثل الحروف؛ فإنها لا معنى لها مستقلاًّ، لأنها لا معنى لها أصلاً. ومن ما ذكرنا يظهر الفرق بين المعنى الحرفي و الربطي و بين المعنى المجازي، حيث إن المعنى المجازي مستقلّ في مفهوميّته، ولكن دلالة اللفظ عليه ليس بالاستقلال، بل بواسطة القرينة، بخلاف المعنى الحرفي و الربطي.

مستقل بالمفهومية، نسميه "الوجود المحمولي" و "الوجود المستقل".<sup>١</sup>

فإذن: الوجود منقسم إلى "مستقل" و "رابط"؛ و هو المطلوب.

و يظهر مما تقدّم:

أولاً: أنّ الوجودات الرابطة لا ماهية لها؛ لأنّ الماهية ما يقال في جواب ما هو،

فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهومية، و الرابط ليس كذلك.

و ثانياً: أنّ تحقّق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم اتحاداً ما بينهما؛

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الوجود المستقل"

فالمراد بالوجود المستقل هو ما يفهم مستقلاً، أي يكون ذا مفهوم مستقل، سواء كان عرضاً

موجوداً في الموضوع أو جوهرأ موجوداً في المحلّ أو جوهرأ غير موجود في المحلّ. فالتسمية

اصطلاح فلسفي. فلاتغفل.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لأنّ الماهية ما يقال في جواب ما هو"

أي: هي المحمولة، فإنّه إذا سئل: "الإنسان ما هو؟" و أجيب بقولنا: حيوان ناطق، يكون قولنا:

حيوان ناطق محمولاً على الإنسان، و على حدّ تعبير النحويّين هو خبر لمبتدأ مقدر هو الإنسان،

حذف لدلالة السؤال عليه.

و واضح أنّ المحمول لا يكون إلا مفهوماً مستقلاً. و لذلك سمّي الوجود المستقل بالوجود المحمولي.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ما يقال"

أي: ما يُحمل.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "يستلزم اتحاداً ما بينهما"

فيه بحث من وجوه: الأوّل أنّ هذا الدليل لو تمّ لاقتضى وحدة طرفي النسبة، و لا يكفي فيه

اتحادهما؛ لأنّ وجود النسبة في طرفين يوجب تعددها، و إن كان الطرفان متّحدين. و وحدة

الطرفين، مع كونها خلفاً في كونهما اثنين، ناقضة لوجود النسبة، إذ لا معنى لوجود النسبة بين

الشيء و نفسه.

الثاني: أنّ النسبة كما قد تكون اتّحادية، ربما تكون غير اتّحادية أيضاً، كالنسبة في القضايا

لكونه واحداً غير خارج من وجودهما.

و ثالثاً<sup>١</sup>: أن الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة<sup>٢</sup>، التي تتضمن

الشرطية والنسبة في المقولات السبع النسبية، فكيف يحكم باستنزام وجود النسبة مطلقاً نحواً من الاتحاد. فهل يمكن الالتزام باتحاد السواد والبياض من أجل أن بينهما نسبة التقابل وهي التضاد؟! وسيصرح قدس الله تعالى سره في الفصل السادس من المرحلة السابعة أن التقابل نسبة قائمة بطرفين. وهل يمكن الالتزام باتحاد العالي والسافل من جهة دوران النسبة بينهما؟! هذا.

ونقول على العكس من ما ذهب إليه المصنف قدس الله تعالى سره: إن تحقق نسبة بين طرفين، يستلزم تبايرهما، غاية الأمر أن التباير على قسمين:

١- حقيقي: كتباير طرفي النسبة في التقابل، أو تباير طرفي النسبة في المقولات النسبية.  
٢- اعتباري: كتباير طرفي النسبة في القضايا الحملية الخارجية المركبة؛ فإن الموضوع والمحمول فيها متحدان وجوداً، بمعنى أنهما وإن تبايرا مفهوماً إلا أن وجودهما واحد. فدوران النسبة إنما هو بعد اعتبار تبايرهما.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و ثالثاً"

أقول مطابقاً لمبناه: ورابعاً: أن الرابط إنما يتحقق في مطابق القضايا الموجبة التي مفادها وجود الربط بين الموضوع والمحمول، وأما السوالب- التي ليس مفادها إلا عدم الربط و سلبه بين الطرفين- فواضح أن صدقها بعدم وجود رابط بين طرفيها في الواقع، كما صرح بذلك في الفصل الأول من المرحلة الثانية من نهاية الحكمة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "في مطابق الهليات المركبة"

أي: كما أنه متحقق في نفس الهلية المركبة، وهي القضية المعقولة، كذلك في مطابقها وهو الخارج. وأما في الهليات البسيطة، فالربط لا يكون متحققاً فيها في الذهن في رأي المصنف قدس الله تعالى سره- كما سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة- ولا في مطابقها وهو الخارج؛ إذ ليس في الخارج إلا شيء واحد.

ولا يخفى أن الربط على قوله قدس الله تعالى سره إنما يتحقق في الموجبة منها؛ وأما السالبة، ففيها سلب الربط؛ فلا بد لصدقها من عدم وجود الربط في مطابقها. وقد مرّ آنفاً.

ثبوت شيء لشيء؛ و أما الهليات البسيطة، التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء، و هو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقتها؛ إذ لا معنى لارتباط الشيء

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و أما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء، و هو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقتها"

لا يخفى أنه كما يعتقد بأنه لا رابط لا في مطابقتها، كذلك يعتقد بأنه لا رابط في أنفسها. و ذلك لأن المحمول فيها هو وجود الموضوع، و وجود الشيء نفسه، و لا يتصور النسبة بين الشيء و نفسه.

و أما بحسب الاعتبار الذهني، فيرى تحقّق النسبة فيها و في مطابقتها جميعاً. حيث إن العقل يحلّل كلّ موجود إلى ذات و وجود، ثمّ يحكم باتّحادهما. و بعبارة أخرى: العقل يعتبر الماهية و شبهها، التي هي الموضوع، شيئاً، و الوجود شيئاً آخر، فيعتبر وجود النسبة بينهما. و لكنّ الحقّ: أن النسبة فيها أيضاً موجودة بين الموضوع و المحمول في الذهن، أي إن القضية مركّبة من الموضوع و المحمول و النسبة، لما أن مفهوم الوجود غير مفهوم الماهية و نحوها التي هي الموضوع، و قد مرّ أن الوجود زائد على الماهية. فالعقل يتصور الإنسان، و يتصور الوجود، ثمّ يرى وجود النسبة بينهما، فيحكم بأن الإنسان موجود.

نعم لا رابط في مطابقتها، كما لا رابط في مطابق غيرها من الحملات.

قوله قدس الله تعالى سره: "و أما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء، و هو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقتها"

و كذا لا رابط في مطابق القضايا المشتملة على الحمل الأولي؛ لأن مفادها ثبوت الشيء لنفسه، و لا معنى لدوران النسبة بين الشيء و نفسه. و قد صرّح بذلك في الفصل الأول من المرحلة الثانية من نهاية الحكمة.

و أما بحسب الاعتبار الذهني، فيرى تحقّق النسبة فيها و في مطابقتها جميعاً.

أما في أنفسها، فلأنّ الذهن بعد ما تصور الإنسان مثلاً يلاحظه ثانياً فيجعل الأول موضوعاً و الثاني محمولاً، و يحكم بوجود الاتّحاد الذاتي بينهما، و هي النسبة.

بنفسه<sup>١</sup> و نسبتہ إليها.

و أما في مطابقتها، فلأنه يعتبر الإنسان مثلاً أولاً كذات، ثم يعتبره كوصف، و يرى النسبة الاتحادية بينهما. فوجود الرابط إنما هو بحسب الاعتبار، كما أن تغاير الطرفين أيضاً كذلك. ولكن الحق: أن النسبة فيها أيضاً موجودة بين الموضوع و المحمول في الذهن، أي إن القضية مركبة من الموضوع و المحمول و النسبة، لما أن العقل بعد ما يتصور الإنسان مثلاً يلاحظه ثانياً فيجعل الأول موضوعاً و الثاني محمولاً، و يحكم بوجود الاتحاد الذاتي بينهما، و هي النسبة.

نعم لا رابط في مطابقتها، كما لا رابط في مطابق غيرها من الحملات.

قوله قدس الله تعالى سره: "فلا رابط في مطابقتها"

وصف النسبة بالرابط من قبيل تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية، فبدل على أن النسبة لكونها رابطة لا يمكن تحققها بين الشيء و نفسه. لأن الرابطة تحتاج إلى أمرين مرتبط و مرتبط إليه.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه"

تعليل لعدم وجود الرابطة في القضايا المشتمة على الحمل الأولى و الهليات البسيطة، كليهما. أما بالنسبة إلى الأولى، فواضح. و أما بالنسبة إلى الثانية، فلأن المحمول هو وجود الموضوع، و وجود الشيء هو نفسه، و سيصرح قدس الله تعالى سره بذلك في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة.

## الفصل الثاني: كيفية اختلاف الرابط و المستقل

اختلفوا في أن الاختلاف بين الوجود الرابط و المستقل<sup>١</sup> هل هو اختلاف نوعي - بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال<sup>٢</sup>، و

١- قوله قدس الله تعالى سره: "اختلفوا في أن الاختلاف بين الوجود الرابط و المستقل

لا يخفى عليك بالالتفات إلى:

أ- ما مر في الفصل السابق، من أنه لا ماهية للوجودات الرابطة.

ب- و ما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة السابعة، من أن المعلول وجود رابط.

ج- و ما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، من أنه لا ماهية للواجب تعالى.

أنه لا يبقى موقع للماهية أصلاً؛ إذ الوجود إما واجب أو ممكن، و الواجب لا ماهية له؛ و كل ممكن معلول، فهو وجود رابط لا ماهية له أيضاً. فاحتيج إلى بيان كيفية نشوء الماهية؛ فتصدى قدس الله تعالى سره لذلك في هذا الفصل.

و به يتضح وجه تعرضه لمباحث الماهية و الجواهر و الأعراض. كما يتضح أيضاً قيمة تلك

المباحث، و أنها مبنية على اعتبار الرابط مستقلاً.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال"

فليس المراد من الاختلاف النوعي اختلاف ماهيتين نوعيتين، كالإنسان و الفرس؛ فإن الموضوع للحكم هنا هو الوجود، لا الماهية.

و أيضاً: ليس المراد من الاختلاف النوعي تباين الوجودات بتمام الذات، كما يذهب إليه

المشأؤون، و لا اختلافها التشكيكي، كما هو الحق؛ فإن البحث عنهما قد مر في الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

و ليس المراد به أيضاً اشتراك مفهوم الوجود لفظاً بين الوجود الرابط و بين الوجود المستقل،

لأنه قد مر أن مفهوم الوجود مشترك معنوي بين جميع ما يحمل عليه.

فالاختلاف النوعي هنا مصطلح خاص يراد به عدم إمكان النظر إلى الرابط نظراً استقلالياً و

فرضه بذلك أمراً مستقلاً حتى يصير ذا مفهوم مستقل بعد ما كان رابطاً ذا مفهوم غير مستقل.

قوله قدس الله تعالى سره: "لا يمكن تعقله"

أي: تعقل ذلك المعنى التعلقية. فالجملة صفة ثانٍ لقوله: "معنى"

يستحيل أن يسلخ عنه<sup>١</sup> ذلك الشأن، فيعود معنى اسمياً بتوجيه الالتفات إليه بعد ما كان معنى حرقياً- أو لا اختلاف نوعياً<sup>٢</sup> بينهما.

و الحقّ هو الثاني<sup>٣</sup>؛ لما سيأتي في مرحلة العلة و المعلول<sup>٤</sup> أنّ وجودات

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أن يسلخ عنه"

أي: عن ذلك المعنى التعلقيّ

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أو لا اختلاف نوعياً"

فيمكن النظر إلى الوجود الرابط استقلالاً.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و الحقّ هو الثاني"

قال شيخنا المحقّق دام ظلّه في الحاشية: ٤١ من التعليقة على نهاية الحكمة، انتشارات مؤسسه

آموزشي و پژوهشي امام خميني قدّس الله تعالى سرّه، ط: ١، ١٣٩٣ هـ. ش. ص: ٨٣:

«نظير الالتفات إلى المعاني الحرقية و تفسيرها بالمعاني الاسمية، كما يقال: "منّ للابتداء". و هذا

دليل على إمكان تبدل الوجود الرابط إلى الوجود المستقلّ في اللحاظ العقليّ، و يستتج منه أن لا

اختلاف نوعياً بينهما بهذا المعنى.»

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لما سيأتي في مرحلة العلة و المعلول"

في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لما سيأتي في مرحلة العلة و المعلول"

و حاصل ما سيأتي أنّه لاشك أنّ:

أ- المعلول مرتبط بالعلة.

ب- و ارتباطه بها هي حاجته إليها.

ج- و لو كانت الحاجة زائدة على هويته و ذاته، كانت هويته في ذاتها غير محتاجة إلى العلة؛ و

هذا خلف في كونه معلولاً. و كذا لو كانت الحاجة جزء ذاته و هويته. فالحاجة عين ذاته و هويته.

د- فذاته و هويته عين الحاجة.

و لمّا كانت الحاجة هي نفس ارتباطه بالعلة فوجوده عين الربط.

المعاليل رابطة بالنسبة إلى عللها؛ و من المعلوم أنّ منها ما وجوده جوهرى، و منها ما وجوده عرضى<sup>٢</sup>، و هي جميعاً<sup>٣</sup> وجودات محمولية مستقلة تختلف حالها بالقياس إلى عللها و أخذها في نفسها؛ فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، و بالنظر إلى أنفسها<sup>٤</sup> وجودات مستقلة؛ فإذن المطلوب ثابت.

و الحاجة هي نفس ارتباط المعلول بالعلّة، فإذا كانت الحاجة مستقرّة في وجوده، أي، كانت الحاجة عين وجوده، فوجوده عين الربط.

و إن شئت، قل: لو لم تكن الحاجة مستقرّة في ذات المعلول، بأن كان لوجوده وجود و لحاجته وجود آخر، كان إسناد الحاجة إلى وجوده إسناداً إلى غير ما هو له، فلم يكن وجوده محتاجاً إلى العلّة حقيقة، بل كان غتياً، و هو خلف في كونه معلولاً.

و لا يخفى: أنّ المراد من الحاجة و الفقر، هو نفس ارتباط وجود المعلول بالعلّة و تعلقه بها؛ فإن ارتباط المعلول بالعلّة ليس إلّا حاجته إليها و تعلقه بها.

فالحاجة و التعلّق و إن كانت ملازمة للنقص، إلّا أنّها ليست نفسه. و ذلك لأنّ النقص أمر عديمي الحاجة و التعلّق و الارتباط أمر وجودي.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عللها"

و في دعاء عرفه لمولانا أبي عبدالله سيّد الشهداء عليه السلام: "إلهي أنا الفقير في غناي، فكيف لا أكون فقيراً في فقري؟"

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "منها ما وجوده جوهرى، و منها ما وجوده عرضى" كما أنّ منها الوجود الرابط الذي ليس له معنى مستقلّ.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و هي جميعاً" أي: المعاليل من الجواهر و الأعراض.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بالنظر إلى أنفسها"

و بالنظر إلى أنفسها هو الالتفات إليها مستقلاً؛ و إلّا، فلا نفسية للوجود الرابط؛ لأنّه ليس موجوداً في نفسه، بل في غيره.

و يظهر ممّا تقدّم: أنّ المفهوم<sup>١</sup> تابع في استقلاله بالمفهوميّة و عدمه لوجوده الذي ينتزع منه<sup>٢</sup>، و ليس له من نفسه إلاّ الإيهام<sup>٣</sup>.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و يظهر من ما تقدّم أنّ المفهوم أي: حيث كان النفسيّ و الرابط من أقسام الوجود، فالمفهوم و الماهيّة يتبعان الوجود في الاستقلال و عدمه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "تابع في استقلاله بالمفهوميّة و عدمه لوجوده الذي ينتزع منه" فإن كان وجوده رابطاً، كان المفهوم منه رابطاً؛ و إن كان مستقلاًّ و لو فرضاً، كان ذا مفهوم مستقلّ.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و ليس له من نفسه إلاّ الإيهام" أي: الإيهام من جهة الاستقلال و الارتباط؛ فإنّ المفهوم في أصل مفهوميّته لا يمكن كونه مبهماً؛ فإنّ ذلك مناقض لكونه مفهوماً، أي معلوماً.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و ليس له من نفسه إلاّ الإيهام" و بالجملة: إنّ المفهوم إذا اعتبر في حدّ نفسه، كان لا بشرط بالنسبة إلى كلّ من الاستقلال و الربط.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ المفهوم و إن كان لا يتحقّق في الذهن إلاّ رابطاً أو مستقلاًّ، و لا يخلو عنهما أبداً؛ فإنّه إمّا منتزع عن وجود مستقلّ فيكون مستقلاًّ، و إمّا منتزع عن وجود رابط فيكون رابطاً، إلاّ أنّ المراد من كونه لا بشرط أنّ العقل يعتبره وحده بقطع النظر عمّا انتزع عنه، فيجده غير مشروط بالربط أو الاستقلال.

وهذا نظير ما يقال: إنّ الماهيّة في حدّ ذاتها ممكنة، أي مسلوبة عنها الضرورتان، مع أنّها لا تخلو في الواقع و نفس الأمر عن الوجود و العدم إذ إنّها إمّا موجودة محفوفة بضرورتين، أو معدومة محفوفة بامتناعين، كما سيأتي في تنبيه الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، و لكن للعقل أنّ يقطع النظر عن وجودها و عدمها، و يراها وحدها، فيجدها لا بشرط بالنسبة إلى كلّ من الوجود و العدم، فيصفها بالإمكان.

**الفصل الثالث: من الوجود في نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه<sup>١</sup>**  
 و المراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له "في نفسه" -  
 و هو الذي يطرد عن ماهيته العدم<sup>٢</sup> - هو بعينه يطرد عدماً عن شيء

١- قوله قدس الله تعالى سره: "من الوجود في نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه"  
 قد تبين بما أشرنا إليه في بعض تعالينا السابقة أن الوجود في نفسه منحصر في الواجب تعالى،  
 و هو واحد موجود لنفسه. فانقسام الموجود إلى ما لنفسه و ما لغيره، مبتن على ما مر في الفصل  
 السابق، من توجيه الالتفات إلى الوجودات الرابطة و النظر إليها على الاستقلال، فيحصل لها  
 نفسية، و بذلك يتم التقسيم المذكور. و يظهر من ما ذكرنا أن هذا التقسيم ليس حقيقياً؛ لأنه مبتن  
 على اعتبار الرابط مستقلاً.

نعم! هو تقسيم حقيقي على مذاق المشائين الذين يرون بعض المعلولات وجوداً مستقلاً  
 موجوداً في نفسه. و هو الحق عندنا.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "يطرد عن ماهيته العدم"

المشهور أن للماهية معنيين:

الأول: ما يقال في جواب ما هو؛ و يقال لها الماهية بالمعنى الأخص.

الثاني: ما به الشيء هو هو، فتكون مرادفة للحقيقة؛ و يقال لها الماهية بالمعنى الأعم؛ لأنها،  
 كما تعم الماهية بالمعنى الأخص، تعم الوجود و العدم أيضاً؛ لأنه إن كان مصداق الشيء في  
 تعريفها هي الماهية، فحقيقتها و ما به هو هي الماهية بالمعنى الأخص؛ و إن كان هو الوجود،  
 فهي الوجود؛ و إن كان العدم، فهي العدم.

و شيء من المعنيين لا يناسب المقام.

أما الأول، فلأن المعرف و هو الوجود في نفسه شامل للواجب تعالى الذي هو موجود في  
 نفسه لنفسه بنفسه، و الواجب تعالى لا ماهية له عندهم.

و أما الثاني، فلأن المراد بالماهية هنا ما يقابل الوجود، بينما المعنى الثاني أعم من الوجود.

فلا بد من أن يراد بالماهية هنا معنى ثالث، و هو كل معنى غير الوجود.

آخر، لا عدم ذاته و ماهيته؛ وإلا، كان لوجود واحد

و قد قررنا في محلّه أنهم على ما ذهبوا إليه، من أنّ الواجب تعالى لا ماهية له، لا بدّ لهم من أن يلتزموا للماهية بمعنى ثالث، و هو كلّ معنى غير الوجود، حتّى يكون هو المراد منها في مبحث أصالة الوجود.

و هذا المعنى متوسط بين المعنيين المشهورين من جهة العموم والخصوص، فهو أعمّ من الأوّل و أخصّ من الثاني.

قال شيخ الإشراق في الفقرة: ٤٥ من كتاب المقاومات. راجع: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٦هـ.ق. ج: ١، ص: ١٧٥:

«الماهية قد يعنى بها ما به يكون الشيء هو ما هو. و بهذا المعنى يقولون للبارئ: ماهيته هي نفس الوجود. و قد تخصّص بما يزيد على الوجود من ما به الشيء هو ما هو، فتقتصر على أشياء الوجود من لواحقها، و بهذا الاعتبار يقولون: الأوّل لا ماهية له، أي: أمر يعرض له الوجود»  
و لا يخفى عليك أن المعنى الثاني الذي ذكره ليس هو المعنى الأخصّ المعروف، أعني: ما يقال في جواب ما هو، بل هو المعنى الثالث الذي أكدنا عليه، و هو كلّ معنى غير الوجود.  
و قال القطب الرازي في المحاكمات. راجع: شرح الإشارات، ج: ٣، مطبعة الحيدريّ تهران، ١٣٧٩هـ.ق. ص: ٣٠-٣١:

«علم أن المراد بالماهية غير الوجود؛ فإن الشيء إما ماهية أو وجود.»

و قال في الفقرة: ١٩٠ في الفصل الثالث من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١٣٨٣، ص: ١٢١:

«الشيء إما ماهية أو وجود؛ إذ المراد بالماهية غير الوجود، و لا محالة تكون أمراً تعرضه الكليّة و الإبهام. ... فقد ظهر: أن ما هو غير الوجود إنّما يكون موجوداً بالوجود، و الوجود موجود بنفسه.»

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «هو بعينه يطرد عدماً عن شيء آخر»  
الحقّ أنّ الوجود لغیره لا يرفع و لا يطرد إلا عدماً واحداً، هو نقيضه. إلا أنّ هذا العدم له نوع مقارنة لشيء آخر. و عبارة أخرى: العدم المطرود عدم ملكة، يتزع من موجود و يكون ناعثاً له. فوجود العلم إنّما يطرد عدم العلم فقط، إلا أنّ هذا العدم له مقارنة لموجود كالإنسان مثلاً.

ماهيتان<sup>١</sup>، و هو كثرة الواحد؛ بل عدماً زائداً على ذاته و ماهيته، له نوع مقارنة له؛ كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية، و يطرد به

فالفرق بين الوجود لغيره و الوجود لنفسه - بعد اشتراكهما في طرد عدم واحد، هو عدم ماهيتهما و ذاتهما - أن العدم المرفوع بالأول عدم نعتي له نوع مقارنة لشيء، في حين إن المطرود بالثاني من العدم ليس له تلك الناعية و المقارنة.

و مع ذلك، لا يخفى ما في قولنا: العدم مقارن و ناعت لشيء موجود من المسامحة. فإن حقيقة المقارنة للعدم و الأتصاف به عدم المقارنة و عدم الأتصاف. فالأولى أن يقال: إن الوجود لغيره هو ما يكون وصفاً لغيره ناعاً له، و الوجود لنفسه ما لا يكون كذلك، و ذلك بعد اشتراكهما في أن كلاً منهما ذو مفهوم مستقل، و هو معنى كونهما من الوجود في نفسه.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و إلا، كان لوجود واحد ماهيتان"

أي: يلزم أن يكون للوجود لغيره ماهيتان: ماهية نفسه و ماهية معروضة؛ لأنه طرد العدم عن ماهية نفسه، أي وجدت به ماهيته، و طرد العدم عن ماهية شيء آخر، أي وجدت به ماهية ذلك الشيء أيضاً، فهو وجود واحد وجدت به ماهيتان، فلهذا الوجود ماهيتان، إذ لا معنى لكون ماهية ماهية لوجود إلا أن ذلك الوجود طرد العدم عنها.

قوله قدس الله تعالى سره: "و إلا، كان لوجود واحد ماهيتان"

لا يخفى عليك: ابتداء امتناع ذلك على ما ذهب إليه المشاؤون، من أن الجوهر و العرض متغايران وجوداً و ماهيةً. و أما على ما صرح هو قدس الله تعالى سره به، و هو الحق، من وجود بعض الأعراض بنفس وجود موضوعه - كالإضافة، حيث صرح قدس الله تعالى سره في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة بأنها موجودة بوجود موضوعها؛ و كالزمان حيث صرح قدس الله تعالى سره في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة بأن لكل حركة زماناً خاصاً بها، متشخصاً بتشخصها - فلا مانع من أن تكون لموجود واحد ماهيتان أو أكثر. هذا.

بل نقول: لا مجال للقول بالامتناع بعد ما ذهب إليه صدر المتألهين قدس الله تعالى سره، و هو الحق، من كون الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها، و أن جميع الأعراض من الخارج المحمول؛ فإنه على ذلك لا يبقى عرض إلا و هو موجود بعين وجود موضوعه. فيكون وجود واحد وجوداً لماهية الجوهر الموضوع و لماهيات أعراض كثيرة قائمة به.

بعينه عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقارنه؛ و كالقدرة؛ فإنها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم تطرد بعينها عن موضوعها العجز. و الدليل على تحقّق هذا القسم وجودات الأعراض؛ فإنّ كلاً منها، كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم؛ و كذلك الصور النوعية الجوهرية؛ فإنّ لها نوع حصول لموادها تكملها و تطرد عنها نقصاً جوهرياً. و هذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود "لغيره" و كونه ناعماً. و يقابله ما كان طارداً لعدم نفسه فحسب<sup>٢</sup>؛ كالأنواع التامة الجوهرية،

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كذلك الصور النوعية الجوهرية"

لا يخفى عليك: أن الصورة الجسميّة أيضاً كذلك. و لعلّه خصّ الصور النوعية بالذكر، لأن دخول الصورة الجسميّة في الوجود لغيره مبنيّ على القول بوجود الهوليّ الأولى، و لما يثبت بعد؛ و أمّا الصور النوعية، فهي وجودات لغيرها، سواء قلنا بالهوليّ الأولى أم أنكرناها. و إنّما لم يعدّ الصورة من مراتب وجود المادة، كما عدّ العرض من مراتب وجود الجوهر، لأنّ المادة قوّة محضة، لافعلية لها إلا بالصورة. و إذا كانت فعليتها بالصورة، لم تكن الصورة من مراتب وجودها، بل العكس أولى.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كذلك الصور النوعية"

الفرق بين الصورة النوعية، التي هي من الجواهر، و بين العرض، أن العرض و إن كان حالاً في الموضوع إلا أن الموضوع مستغن عنه؛ و أمّا الصورة النوعية، فهي حالة في الهوليّ، أعني: المادة، و المادة لاتسغني عنها، إذ المادة لاتوجد إلا مع الصورة. و الصورة النوعية محصّلة للهوليّ و الهوليّ مشخّصة للصورة النوعية؛ إذ لاتوجد الصورة النوعية بدون المادة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و يقابله ما كان طارداً لعدم نفسه فحسب"

و إن شئت فقل: ما كان طارداً للعدم عن ماهيته فحسب؛ فإنّك قد عرفت أنّه لا بد أن يراد من الماهية المعنى الثالث الشامل للواجب تعالى.

كالإنسان و الفرس. و يسمّى هذا النوع من الوجود "وجوداً لنفسه"؛ فيأذن المطلوب ثابت، و ذلك ما أردناه.

و ربما يقسّم الوجود لذاته<sup>١</sup> إلى الوجود بذاته و الوجود بغيره؛ و هو بالحقيقة راجع إلى العلّية و المعلوليّة؛ و سيأتي البحث عنهما<sup>٢</sup>.

---

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "يقسّم الوجود لذاته"

أي: يقسّم الوجود لنفسه. و أمّا الوجود في غيره و الوجود لغيره فلا يتصوّر فيها الوجود بذاته؛ لأنّ كلّاً منهما قائم بغيره، فلا يكون إلا معلولاً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و سيأتي البحث عنهما"



## المرحلة الرابعة

### في المواد الثلاثة<sup>١</sup>

### الوجوب والإمكان والامتناع

### و فيها تسعة فصول

و البحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود<sup>٢</sup> إلى الواجب و

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في المواد الثلاثة"

و هي مواد القضايا، كما عبر بها في نهاية الحكمة. و مادة القضية هي كيفية النسبة في نفس الأمر التي إذا صرحنا بها في القضية -معقولة كانت أم ملفوظة- سميت "جهة". فالمراد بها نفس ما يبحث عنه في علم المنطق، لكن ما في المنطق عام لكل قضية، و الفلسفة إنما تبحث عن خصوص ما يتحقق منها في القضايا الحملية التي محمولها الوجود.

قوله قدس الله تعالى سره: "في المواد الثلاثة"

وتسمى أيضاً: عناصر العقود، وأصول الكيفيات.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "بحث عن انقسام الوجود"

و الوجود الرابط و إن كان خارجاً عن المقسم من جهة كونه رابطاً، حيث إنه لا مفهوم

## الممكن، و البحث عن الممتنع تبعي<sup>١</sup>.

---

مستقل له، فلا يمكن أن يقع موضوعاً يحمل عليه الوجود، إلا أنه بعد الالتفات إليه مستقلاً يصير ذا مفهوم مستقل؛ بل لولا هذا الالتفات، لما تمّ التقسيم؛ إذ الكلّ غيره تعالى وجودات رابطة.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و البحث عن الممتنع تبعي"

أي: استطرادي، كمباحث العدم في المرحلة الأولى؛ لأنّ الامتناع هو ضرورة العدم، فهو من أوصاف العدم، فهو خارج عن العلم الباحث عن الموجود بما هو موجود.

## الفصل الأول: في تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيها

كلّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود<sup>١</sup> فإمّا أن يجب له، فهو الواجب؛ أو يمتنع، و

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كلّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود"

قد مرّ منّا في بعض تعالينا على الفصل الثاني من المرحلة الأولى الفرق بين "المعنى" و بين "المفهوم"، من أنّ "المعنى" هو ما من شأنه أن يفهم و يوضع له اللفظ و يقصد من اللفظ، و "المفهوم" هو العلم الحصولي بالمعنى.

و لكن قد يطلق المفهوم و يراد به معناه اللغوي، و هو الشيء الذي يفهم، فيساق المعنى. و المراد منه هنا هو معناه اللغوي.

و بعبارة أخرى: المراد من المفهوم هنا هو المعنى، لا الصورة الذهنيّة؛ فإنّ الصورة لا تكون إلاّ ممكنة؛ لأنّه علم حصولي و كمال للنفس، و كمال للنفس لا يزيد عليها في الإمكان.

نعم! يمكننا أن نجعل المقسم المفهوم بالمعنى المصطلح. و عليه فيكون معنى قولنا: "الإنسان ممكن"، أنّ مفهوم الإنسان، و هو الإنسان بالحمل الأولي، يمكن أن يوجد في الخارج، بمعنى أنّ هذا المفهوم لا يجب وجود مصداقه و لا عدمه. و عليه فيصير المواد الثلاث من المعقولات الثانية المنطقيّة فيناسب مباحث المنطق دون الفلسفة.

و يبدو أنّ الأولى بالبحث الفلسفي أنّ يقال: الوجود إمّا يكون الوجود ضروريّاً له بذاته، أو لا. و الأوّل هو الواجب و الثاني هو الممكن. و معنى ضرورة الوجود لوجود أنّه بحيث لا يقبل أن يخلفه العدم مطلقاً.

فالواجب هو الوجود الذي لا يقبل أن يخلفه العدم بوجه من الوجوه، و الممكن هو الذي يقبل أن يخلفه العدم بوجه.

فإذا قلنا: إنّ وجود زيد ممكن فمعناه أنّ وجود زيد في الحال و إن كان موجوداً إلاّ أنّه كان قابلاً لأن يكون العدم خليفة له، و أيضاً هو قابل لأن يخلفه العدم في المستقبل كما كان قد خلفه العدم في ما مضى.

و هذه الصياغة من البحث تمتاز بأمر:

الأوّل: أنّه بحث عن الوجود و أحواله، فيكون بحثاً فلسفياً من غير تسامح.

هو الممتنع؛ أو لا يجب له ولا يمتنع، وهو الممكن؛ فإنه إما أن يكون الوجود له ضرورياً، وهو الأول؛ أو يكون العدم له ضرورياً، وهو الثاني؛ وإما أن لا يكون شيء منهما له ضرورياً، وهو الثالث.

و أما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين، فمرتفع بأدنى التفات<sup>١</sup>.

وهي بيّنة المعاني؛ لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم<sup>٢</sup>

الثاني: أن الممكن يصير قسيماً للواجب ويتم ما رامه المصنّف قدّس الله تعالى سرّه من تقسيم الوجود إلى واجب وممكن.

الثالث: أنه يكون البحث عن كلّ من الأقسام بحثاً عن الموجود حقيقة، وهذا بخلاف الصياغة التي اتخذها المصنّف قدّس الله تعالى سرّه، إذ عليها يكون موضوع الإمكان عنده هو الماهية، كما صرح بذلك في الفصل الأول من المرحلة الرابعة من نهاية الحكمة، والماهية لا تكون موجودة إلا بالعرض.

الرابع: أنه يوافق القول بأصالة الوجود. حيث إن الموضوع في كلّ من الأقسام هو الوجود. هذا.

والأشبه أن المعنى المرتكز في الذهن من الإمكان والوجوب هو هذا المعنى.

ثم لا يخفى عليك: أن ما ذكرنا لا ينافي انقسام الأعدام إلى ممكن وممتنع، حيث يرى العقل بعض الأعدام يقبل أن يخلفه الوجود فيصافه بالإمكان، وبعضاً آخر منها لا يقبل ذلك فيصافه بالامتناع.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بأدنى التفات"

فإنه مستلزم لوجوب اجتماع التقيضين، مع أنه لا سبيل لإمكانه فضلاً عن وجوبه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم"

مجرد أنه لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم، لا يكفي دليلاً على البداهة؛ فإنه لا شيء من المعاني إلا ويحمل عليه أحد المتقابلين، وليست المتقابلات بأجمعها بديهية.

فلعل مراده أن الضرورة من المعاني العامة، حيث إن المواد الثلاثة كلّها مشتعل عليها؛ فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم والإمكان لا ضرورة الوجود والعدم؛ فبعد

من المفاهيم. و لذا كانت لا تعرف<sup>١</sup> إلا بتعريفات دورية<sup>٢</sup>؛ كتعريف الواجب بـ "ما يلزم من فرض عدمه محال"<sup>٣</sup>؛ ثم تعريف المحال، و هو الممتنع، بـ "ما يجب أن لا يكون"، أو "ما ليس بممكن و لا واجب"؛ و تعريف الممكن بـ "ما

بداهة مفهومي الوجود و العدم و الضرورة تكون الوجوب و الامتناع و الإمكان بديهية. و لكن يرد عليه: أن بداهة أجزاء المركب لا يستلزم بداهة المركب. و ذلك لأن المركب يعرف بهذه المفاهيم البديهية.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و لذا كانت لا تعرف"

أي: لا تعرف تعريفاً حقيقياً:

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "إلا بتعريفات دورية"

فبين التعريفين الأولين دور، و كذا بين الأخيرين، كما ترى.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "كتعريف الواجب بـ "ما يلزم من فرض عدمه محال"

لا يخفى عليك: أن ما يلزم من فرض عدمه محال، هو ما يكون تحقّقه و وقوعه واجباً، سواء كان واجباً بالذات أم بالغير، فإن الممكن حينما توجد علته التامة يلزم من فرض عدمه محال، و هو عدم كون علته التامة علّة تامة، و هذا خلف و تناقض مستحيل.

و هذا كما أن ما يلزم من فرض وقوعه محال هو ما يكون عدمه واجباً، أي يكون وجوده ممتنعاً، أعم من أن يكون ممتنعاً بالذات أو بالغير؛ فوجود المعلول عند عدم علته يلزم من فرض وقوعه محال، و هو عدم كونه معلولاً. هذا خلف.

و من هنا فسروا الإمكان الوقوعي تارةً بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال و أخرى بعدم كون الشيء ممتنعاً بالذات و لا ممتنعاً بالغير.

فتحصّل أن ما يلزم من فرض عدمه محال، هو الواجب الوقوعي. و هو أعم من الواجب بالذات الذي هو محلّ الكلام. فهذا التعريف لو كان تعريفاً حقيقياً، كان مخدوشاً من وجهين: اشتماله على الدور، و كونه أعم من المعرف.

لا يمتنع وجوده و عدمه<sup>١</sup>!

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و تعريف الممكن بـ "ما لا يمتنع وجوده و عدمه"

فمعرفة الممكن يتوقف على معرفة الواجب و الممتنع، في حين إن معرفة كل من الواجب و الممتنع يتوقف على معرفة الآخر؛ فلو فرض كونها نظرية، لم يحصل العلم بشيء منها. و ذلك للدور في الواجب و الممتنع؛ و إذا لم يحصل العلم بهما، لم يمكن معرفة الممكن أيضاً، لتوقف معرفته على معرفتهما.

و لا يخفى عليك: أن في هذا التعريف خلافاً آخر، هو أنه تعريف للممكن بالإمكان العام، بينما الذي هو قسيم للواجب و الممتنع هو الممكن بالإمكان الخاص. فكان اللازم أن يعرفوه بما ليس بواجب و لا ممتنع.

**الفصل الثاني: انقسام المواد إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس**  
 كلّ واحدة من المواد ثلاثة أقسام: ١- ما بالذات، و ما بالغير، و ما بالقياس إلى  
 الغير؛ إلا الإمكان، فلا إمكان بالغير.

و المراد بما بالذات: أن يكون وضع الذات كافيّاً في تحقّقه، و إن قطع النظر  
 عن كلّ ما سواه<sup>١</sup>؛ و بما بالغير: ما يتعلّق بالغير<sup>٢</sup>؛ و بما بالقياس إلى الغير: أنه إذا

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كلّ واحدة من المواد ثلاثة أقسام"

ظاهره بل صريحه أنّ المواد الثلاثة المذكورة في الفصل السابق ينقسم كلّ منها إلى ما  
 بالذات و ما بالغير و ما بالقياس. و أنت تعلم أنّ المذكور في الفصل السابق و المبحوث عنه في  
 هذه المباحث، و الذي بحسبه ينقسم الموجود إلى الواجب و الممكن، إنّما هو ما بالذات.  
 فليس بين ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس جامعٌ حقيقيّ يكون معنىً مصطلحاً عليه عندهم.  
 فهذا الفصل في الحقيقة يشتمل على بيان معنيين آخرين مصطلحين لكلّ من الوجوب و  
 الإمكان و الامتناع.

نعم تشترك جميع المعاني الثلاثة لكلّ من الوجوب و الإمكان و الامتناع في المعنى اللغويّ  
 الذي لكلّ منها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إن قطع النظر عن كلّ ما سواه"

حتّى وجود الذات. و من هنا يعلم انطباق الضرورة الذاتية المبحوث عنها في الفلسفة -و  
 هي التي يقابلها الإمكان و الامتناع الذاتيان- على الضرورة الأزليّة التي يكون المحمول فيها  
 هو الوجود.

و أيضاً يعلم صحّة ما يقال: إنّ الضرورة الذاتية في الفلسفة هي بعينها الضرورة الأزليّة  
 المبحوث عنها في المنطق. و لذا ترى الحكماء يمثلون للوجوب بالذات بضرورة الوجود لذات  
 الواجب تعالى، التي هي ضرورة أزليّة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و بما بالغير ما يتعلّق بالغير"

فيكون تحقّقه بسبب ذلك الغير. و بعبارة أخرى يكون معلولاً لذلك الغير.

قيس إلى الغير<sup>١</sup> كان من الواجب أن يتَّصف به.

فالوجوب بالذات: كما في الواجب الوجود، تعالى؛ فإنَّ ذاته بذاته يكفي<sup>٢</sup>  
في ضرورة الوجود له، من غير حاجة إلى شيء غيره.  
والوجوب بالغير: كما في الممكن الموجود الواجب وجوده بعَلته.  
والوجوب بالقياس إلى الغير: كما في وجود أحد المتضايقين<sup>٣</sup> إذا قيس

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "إذا قيس إلى الغير"

ونقول: ملاك ما بالقياس، هو استلزام المقيس إليه للمقيس، سواء كان بنحو الاستدعاء، أو  
الافتضاء، أو بنحو آخر كما في معلولي علّة واحدة.  
وبعارة أخرى: ما بالقياس إلى الغير هو ما يكون الاتّصاف به تالياً لشرطيّة مقدمها هو ذلك  
الغير، فنقول: كلّما كان الأمر الفل موجوداً أو معدوماً، كان هذا واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً. ويرجع  
إلى أنّ الغير يأتي إلا أن تكون المادة واجب الحصول.

ثم لا يخفى عليك: أنّ ما بالقياس إنّما يكون أعمّ من ما بالغير مورداً؛ وإلا، فهو معنى مبائن له؛  
فإنّ ما بالقياس هو ما يحصل بمجرد استلزام الغير وعدم انفكاك الاتّصاف به عن ذلك الغير. وإذا  
كان الاستلزام مسيّباً عن كون ذلك الغير علّة للاتّصاف، فمن علّية ذلك الغير يحصل ما بالغير ومن  
الاستلزام ينشأ ما بالقياس وهما وصفان اثنان تصادقا في موضوع واحد. فالواجب والممتنع بالغير  
واجب وممتنع بالقياس إلى ذلك الغير أيضاً.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "فإنَّ ذاته بذاته يكفي"

قوله: "بذاته" بمعنى أنّ ضرورة وجوده بذاته، أي ليس بغيره؛ حيث إنّ وجوده ليس بغيره،  
فضرورة وجوده أيضاً ليست بغيره، بل بذاته.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "كما في وجود أحد المتضايقين"

لا يخفى: أنّ المتضايقين بما هما متضايقان معلولان لعلّة واحدة. فإنّ العلّة للنسبة علّة لكلّ من  
الوصفين الحاصلين لطرفي النسبة، المسمّى بالإضافة. فالموجد لرابطة المحاذاة مثلاً موجد لوصف  
المحاذاة لكلّ من طرفي الرابطة، وإن لم يكن موجداً للذات الموصوفة بهذا الوصف؛ فإنّ

إلى وجود الآخر؛ فإنّ وجود العلو<sup>١</sup> إذا قيس إليه وجود السفل<sup>٢</sup> يأبى إلا أن يكون للسفل وجود؛ فلو وجود السفل وجوب بالقياس إلى وجود العلو وراء وجوبه بعلمته.

و الامتناع بالذات: كما في المحالات الذاتية؛ كشريك البارئ، و اجتماع النقيضين.

و الامتناع بالغير: كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علمته<sup>٣</sup>، و عدمه الممتنع لوجود علمته.

و الامتناع بالقياس إلى الغير<sup>٤</sup>: كما في وجود أحد المتضايفين إذا قيس إلى

الإضافة هو نفس الهيئة، و المتضاييف بالحقيقة هو نفس الإضافة، لا معروضها، كما سيأتي في البحث الثاني من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة.

و المصنّف قدس الله تعالى سرّه يشير إلى كون المتضايفين معلولين لعلّة واحدة بقوله في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة من نهاية الحكمة: "و الضابط فيه أن تكون بين المقيس و المقيس إليه علّة و معلوليّة أو يكونا معلولي علّة واحدة" انتهى. و ذلك لأنّ المتضايفين لعلّة و معلوليّة بينهما، فلم يبق إلا أن يكونا معلولي علّة واحدة.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "العلو"

في المعجم الوسيط: العلو، بالضمّ و الكسر، من كل شيء: أرفعه.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "السفل"

في القاموس: السفل بالضمّ و الكسر: نقيض العلو.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "الممتنع لعدم علمته"

لا يخفى ما فيه من المسامحة على مبناه، من عدم العلّة في الأعدام؛ إذ لا حقيقة لتأثير العدم إلا عدم التأثير، فلا معنى لكون عدم العلّة موجباً لامتناع وجود المعلول إلا على سبيل التسامح.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و الامتناع بالقياس إلى الغير"

عدم الآخر، و في عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.  
و الإمكان بالذات: كما في الماهيات الإمكانية؛ فإنها في ذاتها لا تقتضي  
ضرورة الوجود و لا ضرورة العدم.  
و الإمكان بالقياس إلى الغير<sup>١</sup> كما في الواجبين بالذات المفروضين<sup>٢</sup>؛

و الضابط فيه أن يكون المقيس إليه مستلزماً لعدم المقيس؛ كأن يكونا متقابلين، أو يكون  
المقيس علّة تامّة لنقيض المقيس إليه، أو يكون المقيس معلولاً لنقيض المقيس إليه، أو يكون  
المقيس و نقيض المقيس إليه معلولين لعلّة واحدة.  
و يتبيّن بما ذكرناه هنا و ما مرّ في ضابط الوجوب بالقياس أنّ الضابط في الإمكان بالقياس هو  
عدم كون المقيس إليه مستلزماً لوجود المقيس و لا لعدمه. و ذلك لأنّ الإمكان مقابل للوجوب و  
الامتناع كليهما.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و الإمكان بالقياس إلى الغير"

وقد مرّ في بعض تعاليفنا أنّ الضابط في الإمكان بالقياس هو أن لا يكون المقيس إليه مستلزماً  
لوجود المقيس و لا لعدمه. و ذلك بأن لا يكون المقيس إليه علّة تامّة لوجود المقيس، و لا معلولاً له،  
و لا يكونا معلولين لعلّة واحدة، و لا متقابلين، و لا يكون المقيس إليه عدم علّة المقيس، و لا المقيس  
علّة تامّة لنقيض المقيس إليه، و لا يكون المقيس و نقيض المقيس إليه معلولين لعلّة واحدة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كما في الواجبين بالذات المفروضين"

مثّل بهذا المثال الفرضي لما صرّح به في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة من نهاية الحكمة بقوله:  
«و لا إمكان بالقياس بين موجودين؛ لأنّ الشيء المقيس إمّا واجب بالذات مقيس إلى ممكن،  
أو بالعكس، و بينهما علّة و معلوليّة؛ و إمّا ممكن مقيس إلى ممكن آخر، و هما ينتهيان إلى  
الواجب بالذات.»

أقول: و هو مبنيّ على ما ذهبوا إليه من وجوب وجود المعلول بوجود علته التامة و عند  
وجودها. و الواجب تعالى علّة تامّة قريبة للأشياء أو علّة تامّة بعيدة لها، و هو علّة تامّة لعللها التامة.  
و أمّا على ما ذهبنا من عدم وجوب المعلول بوجود علته التامة المختارة و لا عند وجودها، فيجوز  
تحقّق الإمكان بالقياس بين موجودين.

ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر ولا عدمه؛ إذ ليس بينهما علية معلوليّة، ولا هما معلولا علةً ثالثة.

وأما الإمكان بالغير، فمستحيل؛ لأننا إذا فرضنا ممكناً بالغير، فهو في ذاته إما واجب بالذات، أو ممتنع بالذات، أو ممكن بالذات؛ إذ الموادّ منحصرة في الثلاث، والأولان يوجبان الانقلاب<sup>٢</sup>، والثالث يوجب كون

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "إذ ليس بينهما"

فإنّ رابطة الضرورة إنّما تتحقّق بين العلة والمعلول وبين معلولي علة واحدة؛ فإذا كانت العلة التامة موجودة، وجب وجود المعلول وامتنع عدمه؛ كما أنّه إذا كانت معدومة، امتنع وجود المعلول وجب عدمه؛ وإذا كان المعلول موجوداً، وجب وجود العلة وامتنع عدمها؛ كما أنّه إذا كان معدوماً، امتنع وجود العلة وجب عدمها؛ وإذا كان أحد معلولي علة واحدة موجوداً، وجب وجود الآخر وامتنع عدمه؛ وإذا كان أحدهما معدوماً، امتنع وجود الآخر وجب عدمه. هذا. وواضح أنّ فرض كون أحد الواجبين معلولاً للآخر أو كونهما معلولين لثالث خلاف فرض كونهما واجبين.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و الأولان يوجبان الانقلاب"

إن قلت: كيف يتصورّ صيرورة الممكن بالذات واجباً بالغير من غير انقلاب، ولا يتصورّ صيرورة الواجب بالذات ممكناً بالذات بالغير كذلك؟!

قلت: الممكن بالذات لا اقتضاء له، فهو لا بشرط، فيجوز أن يصير واجب الوجود بغيره؛ لأنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط. وبعبارة أخرى: الممكن يقبل الوجود، والوجود يساوق الوجوب، ولما كان وجوده من غيره فوجبه أيضاً من غيره. وهذا بخلاف الواجب بذاته، حيث إنّ لذاته اقتضاء الوجود، فصيرورته ممكناً لا اقتضاء له انقلاب للواجب بذاته إلى الممكن، وهو محال.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و الأولان يوجبان الانقلاب"

حيث إنّه ضروريّ الوجود أو العدم بالذات، فجعله ممكناً لا يكون إلا بسلب ضرورة الوجود أو العدم، وسلب ضرورة الوجود والعدم عند ما تكون الضرورة بالذات، كما هو المفروض، يستلزم سلب الذات عن الذات. لأنّ سلب ما بالذات لا يمكن إلا بسلب الذات، فيلزم الانقلاب في الذات، وهو محال؛ لاستزامه سلب الشيء عن نفسه.

## اعتبار الإمكان بالغير لغوياً.

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و الثالث يوجب كون اعتبار ...  
 التعبير بالاعتبار إنما يوافق رأي الجمهور القائلين بكون الإمكان اعتبارياً؛ و أما على ما اختاره  
 قدس الله تعالى سره، كما سيجيء في خاتمة هذه المرحلة، فالإمكان موجود حقيقي، لا اعتباري.  
 فكان الأولى أن يعلل استحالة الثالث بأنه تحصيل للحاصل و إيجاد للموجود، و هو محال.

### الفصل الثالث: واجب الوجود ماهيته إتيته

واجب الوجود ماهيته إتيته، بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به.  
وذلك: أنه لو كانت له ماهية و ذات وراء وجوده الخاص به<sup>٢</sup>، لكان وجوده

١- قوله قدس الله تعالى سره: "واجب الوجود ماهيته إتيته"

الماهية قد تطلق ويراد بها "ما يقال في جواب ما هو" ويقال لها الماهية بالمعنى الأخص؛ وقد تطلق ويراد بها "ما به الشيء هو هو"، فتكون مرادفة للحقيقة، ويقال لها الماهية بالمعنى الأعم، لأنها كما تعم الماهية بالمعنى الأخص تعم الوجود والعدم أيضاً، لأنه إن كان مصداق الشيء المذكور في تعريفها هي الماهية، فحقيقته و ما به هو هو هي الماهية، وإن كان هو الوجود فهي الوجود، وإن كان العدم فهي العدم.

و الماهية في قولهم "ماهيته تعالى إتيته" وكذا في قولهم: "لا ماهية له تعالى وراء وجوده الخاص به" يمكن أن يراد بها المعنى الأول فيكون التركيب مجازياً للمبالغة في نفي الماهية عن الواجب، كما تقول حذّه أنه لاحذّه؛ ويمكن أن يراد بها المعنى الثاني فيكون التركيب حقيقياً مفاده: أن ما به الواجب هو هو وإنما هو وجوده و لا حقيقة له غير الوجود.

و الحق أن الواجب تعالى ذو ماهية بالمعنى الأخص؛ لأن مقتضى كونه وجوداً شخصياً ممتازاً عن غيره كونه واجداً لما به يمتاز عن ما عدها، و ما به امتياز كل موجود عن غيره هو ماهيته التي يقال في جواب السؤال عنه بما هو.

نعم! لا يعلم ماهيته إلا هو تعالى؛ إذ ﴿لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طه: ١١٠.

و بما ذكرنا يتدفع ما يقال من أنه كيف يصدق على ما به امتيازه عن غيره الماهية، و الماهية هو ما يقال في جواب ما هو، و ليس يمكننا العلم بماهيته حتى نقوله في جواب ما هو؟  
و ذلك لأنه لا شك في أن معنى كون الشيء مقولاً في جواب "ما هو" هو قبوله لذلك، و إن لم تقدر عليه؛ فإن عدم علمنا بماهية شيء لا ينافي كونه ذا ماهية. هذا.

و ما أقاموها من الوجوه على أنه لا ماهية له مخدوش كلها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "لو كانت له ماهية و ذات وراء وجوده الخاص به"

هذه الحجة مخدوشة كما صرح به في الفصل الخامس من الموقف الأول من الإلهيات من

زائداً على ذاته<sup>١</sup> عرضياً له<sup>٢</sup>؛ و كلّ عرضيّ معلّل بالضرورة، فوجوده معلّل. و علته إما ماهيته أو غيرها؛ فإن كانت علته ماهيته -و العلة متقدّمة على معلولها بالوجود بالضرورة-، كانت الماهية متقدّمةً عليه بالوجود؛ و تقدّمها عليه إما بهذا الوجود، و لازمه تقدّم الشيء على نفسه، و هو محال؛ و إما بوجود آخر، و نقل الكلام إليه و يتسلسل. و إن كانت علته غير ماهيته، فيكون معلولاً لغيره، و ذلك ينافي وجوب الوجود بالذات. و قد تبيّن بذلك: أنّ الوجوب بذاته وصف متزّع من حاقّ وجود الواجب<sup>٣</sup>،

---

الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٦، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨١هـ. ش. ص: ٤٦. و ذلك لأنّ الوجود إنّما يكون زائداً على الماهية في الذهن؛ و أمّا في الخارج، فالوجود هو الأصيل و الماهية متزّعة عنه. فلا يكون الوجود عرضياً خارجياً للماهية، فلا تشملها قاعدة "كلّ عرضيّ معلّل"؛ لاخصاصها بالعرضيات الخارجيّة. و قد أذعن بضعفها الأستاذ الشهيد المطهريّ قدّس الله سرّه في مجموعة الآثار، ج: ٥، انتشارات صدر، ط: ١، ١٣٧١هـ. ش. ص: ٢١٧.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لكان وجوده زائداً على ذاته"  
أي: لكان وجوده زائداً على ماهيته.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لكان وجوده زائداً على ذاته عرضياً له"  
لأنّ المفروض كونه ذا ماهية و كون ماهيته أمراً وراء وجوده، فيكون ماهيته و هي ذاته كسائر الماهيات في عدم كون الوجود مأخوذاً فيها ذاتياً لها؛ فإنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة؛ و إذا لم يكن الوجود مأخوذاً فيها ذاتياً لها، كان عرضياً لها؛ لأنّ كلّ محمول لم يكن ذاتياً فهو عرضيّ بالضرورة. و الاستدلال مخدوش كما ذكرنا في التعليقة السابقة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "من حاقّ وجود الواجب"

أي: من صميم وجود الواجب. و في المعجم الوسيط: حاقّ كلّ شيء وسطه.

كاشف عن كون وجوده بحثاً في غاية الشدة غير مشتمل على جهة عدمية؛  
إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام، حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله؛  
فكانت ذاته مقيدةً بعدمه<sup>٢</sup>، فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال.

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "كاشف عن كون وجوده بحثاً في غاية الشدة غير مشتمل على  
جهة عدمية"

و بعبارة أخرى: كاشف عن كون وجوده لا حد له.  
و الصورة المنطقية للاستدلال:

١. لو كان لواجب الوجود حد، لكان له ماهية؛ لأن الماهية حد الوجود.

٢. لكن الواجب الوجود بالذات لا ماهية له.

إذن: لا حد لوجود الواجب تعالى.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "فكانت ذاته مقيدةً بعدمه"  
فكانت محدودةً و ذات ماهية؛ فإن الحد هي الماهية.

**الفصل الرابع:** واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات<sup>١</sup> إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام<sup>٢</sup>، كان ذا جهة إمكانيّة بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عنه، متساويةً نسبتبه

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات" يمكن أن يراد بالجهة هنا معناها اللغويّ، أي ليس فيه جانب وحيثية و صفة إمكانيّة، و عبارة أخرى: ليس فيه كمال يكون ممكناً له بالإمكان الخاصّ.

و الظاهر: أن المراد بالجهة في قولهم: "واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات" هو هذا المعنى. و يشهد لذلك قوله قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثامن من هذه المرحلة: "و لاصفة إمكانيّة فيه تعالى، لما بيّن أن الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات" انتهى. حيث عبّر في النتيجة بالصفة مع أنّه عبّر في الكبرى بالجهات، فيعلم أنّهما مترادفتان. و يمكن أن يراد بها المادّة -و هي التي يعبر المصنّف قدّس الله تعالى سرّه عنها بالجهة في كلماته-، أي: لا يعتقد في حقّه تعالى قضية جهتها الإمكان. و عبارة أخرى: لا تكون كيفية النسبة بينه تعالى و بين شيء من محمولاته و صفاته الإمكان الخاصّ. و الظاهر أن المراد بالجهة في قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كان ذا جهة إمكانيّة بالنسبة إليه" هو هذا المعنى.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام"

كمالات الوجود تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون كمالاً لمطلق الوجود، أعني: ما يكون كمالاً في أيّ وجود كان، كالعلم و القدرة و الحياة.

القسم الثاني: ما يكون كمالاً للوجود المطلق، أي: الوجود الذي لا حدّ له، و يستحيل وجوده لغيره، كالغنى الذاتيّ، و الاستقلال، و الوجوب الأزليّ. و كلّ من هذين القسمين ممكن له تعالى بالإمكان العامّ.

القسم الثالث: ما يكون كمالاً للوجود المحدود بما هو وجود محدود، كالنموّ للنبات، و التغذية للحيوان، و التروّي للإنسان مثلاً، بل كلّ حركة استكماليّة، و كحلاوة البطيخ، و خضرة القنّاء. و هذا القسم من الكمال ممتنع في حقّه تعالى لاستلزامه النقص و المحدوديّة في موصوفه.

إلى وجوده و عدمه<sup>١</sup>، و معناه تقيّد ذاته بجهة عدمية<sup>٢</sup>، و قد عرفت فى الفصل السابق استحالته.

- 
- ١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "متساوية نسبته إلى وجوده و عدمه" لا يخفى أنه كان الأولى تقديم هذه الجملة على جملة "فكان خالياً فى ذاته عنه"؛ إذ هي تفسير لقوله: "ذا جهة إمكانية" و توطئة بمنزلة التعليل لقوله: "فكان خالياً فى ذاته عنه".
- ٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و معناه تقيّد ذاته بجهة عدمية" و معنى ذلك محدوديته، و كلّ محدود ممكن، و كلّ ممكن ذو ماهية.

## الفصل الخامس: في أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و بطلان القول بالأولوية

لا ريب أنّ الممكن، الذي تتساوى نسبته<sup>٢</sup> إلى الوجود والعدم عقلاً، يتوقّف وجوده على شيء يسمّى علّة، و عدمه على عدمها<sup>٣</sup>. و هل يتوقّف وجود الممكن على أن توجب العلّة وجوده، و هو الوجوب بالغير؛ أو أنّه يوجد بالخروج عن حدّ الاستواء، و إن لم يصل إلى حدّ الوجوب<sup>٤</sup>، و كذا

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد"

لا يخفى عليك: أنّ المراد بالشيء في موضوع هذه القاعدة هو الممكن. فهذا الفصل كالفصلين اللاحقين له يبحث فيه عن أحكام الممكن و خواصّه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لا ريب أنّ الممكن الذي تتساوى نسبته ..."

عبر بـ "لا ريب" للدلالة على أنّ المسألة بديهية. و سيصرّح ببدايتها و كونها من الضروريات الأولى في الفصل الثامن من هذه المرحلة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و عدمه على عدمها"

مع ما فيها من المسامحة عنده، كما مرّ في الفصل العاشر من المرحلة الأولى؛ فإنّ توقّف عدم على عدم هو عدم التوقّف؛ فاعتبار عدم المعلول متوقفاً على عدم العلّة مسامحة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أو أنّه يوجد بالخروج عن حدّ الاستواء و إن لم يصل إلى حدّ الوجوب"

لا يخفى أنّ المراد من استواء نسبة الممكن إلى الوجود والعدم، الذي هو من لوازم الإمكان، ليس إلا جواز الوجود والعدم كليهما عليه، أعمّ من أن يكون أحدهما راجحاً له أو لا؛ فالخروج عن حدّ هذا الاستواء لا يتيسّر إلا بعدم جواز الوجود، أو بعدم جواز الوجود، و هو الوصول إلى حدّ الوجوب أو الامتناع.

فليس المراد من الاستواء هنا الاستواء بالمعنى المذكور؛ و إلا، لم يستقم قوله: "بالخروج عن

القول في جانب العدم؛ وهو المسمّى بالأولوية<sup>١</sup>.  
وقد قَسَموها إلى الأولوية الذاتية، وهي التي تقتضيها ذات الممكن و ماهيته؛  
وغير الذاتية، وهي خلافها؛ وقَسَموا كلاً منهما إلى "كافية"<sup>٢</sup> في تحقّق الممكن

حدّ الاستواء وإن لم يصل إلى حدّ الوجود؛ لأنّ الخروج عن حدّ هذا الاستواء لا يتيسّر إلا  
بالوصول إلى حدّ الوجود أو الامتناع.

بل المراد منه عدم رجحان شيء من الوجود والعدم بالنسبة إليه. وعليه فالخروج عن حدّ  
الاستواء كما يتيسّر بالوصول إلى حدّ الوجود، كذلك يتيسّر برجحان الوجود رجحاناً ما وإن لم  
يصل إلى حدّ الوجود.

والمحصل أنّ استواء نسبة الممكن إلى الوجود والعدم له معنيان:  
الأوّل: جواز الوجود والعدم كليهما عليه، أعمّ من أن يكون أحدهما راجحاً له أو لا. وهذا  
المعنى هو الذي يكون من لوازم الإمكان المقابل للوجود والامتناع.  
الثاني: عدم رجحان شيء من الوجود والعدم بالنسبة إليه.  
وهذا المعنى هو المراد من قوله:

«أو أنّه يوجد بالخروج عن حدّ الاستواء وإن لم يصل إلى حدّ الوجود؟ وكذا القول في  
جانب العدم، وهو المسمّى بالأولوية.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و هو المسمّى بالأولوية"  
القائل بالأولوية هو بعض المتكلّمين؛ فإنّهم زعموا أنّ صيرورة الممكن واجباً بالعلّة تستلزم  
كون الفاعل موجباً - بالفتح - غير مختار؛ فإنّ الفاعل الموجب هو ما يجب عليه الفعل،  
بخلاف الفاعل المختار، فإنّه يجوز منه الفعل والترك.  
ويردّ بأنّ الفعل إنّما يجب باختيار الفاعل وجوده وإرادته إيّاه، فالفعل يجب عنه ولا يجب  
عليه، كما تبه عليه شيخنا الأستاذ دام ظلّه في الدرس.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و قَسَموا كلاً منهما إلى كافية..."  
فيقولون بالأولوية الغيرية الكافية مكان الوجود الذي يقول به الحكيم. وأمّا الأولوية الغيرية  
غير الكافية أو الأولوية الذاتية غير الكافية، فهي وإن ذهب إليها بعضهم لكنّه لا يقول بتحقّق

و "غير كافية".

و الأولوية بأقسامها باطلة:

أما الأولوية الذاتية، فلأن الماهية قبل الوجود باطلة الذات، لا شئية لها حتى تقتضي أولوية الوجود كافيةً أو غير كافية؛ و بعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلا هي<sup>١</sup> لا موجودة و لا معدومة، و لا أي شيء آخر؛ و أما الأولوية الغيرية<sup>٢</sup>، و هي التي تأتي من ناحية العلة، فلأنها لمآ لم تصل إلى حدّ الوجوب، لا يخرج بها الممكن من حدّ الاستواء<sup>٣</sup>، و لا يتعيّن بها له

الممكن بها. و أما الأولوية الذاتية الكافية، فلا قائل بها منهم. كيف؟! و هي توجب انسداد باب إثبات الصانع تعالى، و هم ملبّون أهل الرشاد مبرؤون عن الإلحاد. لوح إلى ذلك في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣. ق. ص: ١٢٨ و حاشيته.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و بعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلا هي"

لا يخفى أن هذه ليست عبارة أخرى لما قبلها؛ فإن مفاد ما قبلها هو أن الماهية قبل الوجود معدومة، فلا معنى لاقتضائها و سببها لشيء، و أمّا مفاد هذه الجملة فهو -كما سيصرّح به في الفصل الأول من المرحلة الخامسة- أن الوجود و العدم و جميع ما عدا الماهية و منها أولوية الوجود ليس مأخوذاً في حدّ الماهية ذاتياً لها، و هذا لا ينافي كونها ذات أولوية بلا حاجة إلى غيرها، كما لا ينافي كونها معدومةً من غير حاجة إلى ما يكون سبباً لانعدامها. و ذلك لجواز كون الأولوية عرضياً لازماً لها. و من هنا تبيّن أن المناسب للتعليل هي العبارة الأولى فقط.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و أما الأولوية الغيرية"

و تسمى الأولوية الخارجية، فراجع المسألة الحادية و الثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول من كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧. ق. ص: ٥٥.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لا يخرج بها الممكن من حدّ الاستواء"

أي: من حدّ لضرورة الوجود و لضرورة العدم، و هو الإمكان الذي لازمه استواء النسبة إلى

الوجود أو العدم، ولا ينقطع بها السؤال: أنه لم وقع هذا دون ذلك؟ وهو الدليل على أنه لم تتم بعد للعلّة علّيتها<sup>٢</sup>.

فتحصل: أن الترجيح إنما هو بإيجاب العلّة وجود المعلول بحيث يتعيّن له الوجود ويستحيل عليه العدم؛ أو إيجابها عدمه<sup>٣</sup>. فالشيء - أعني الممكن - ما لم يجب لم يوجد.

### خاتمة

ما تقدّم من الوجود هو الذي يأتي الممكن من ناحية علّته؛ وله وجوب

الوجود والعدم؛ فإنّ الموادّ منحصرة في الثلاث، وليس بين الإمكان والوجود ولا بين الإمكان والامتناع واسطة. فحيث لم يصّر الوجود أو العدم ضرورياً له كان الإمكان والاستواء باقياً. فالمراد من الاستواء هنا معناه الأول، أعني: جواز الوجود والعدم كليهما.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لا يخرج بها الممكن من حدّ الاستواء ولا يتعيّن بها له الوجود أو العدم"

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام:

«و ليس بين استواء الطرفين و تعيّن أحدهما واسطة.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و هو الدليل على أنه لم تتم بعد للعلّة علّيتها"

و هذا خلف، فإنّ مفروض الكلام إنّما هو فيما إذا تحققت العلّة التامة، فإنّها التي يقول الحكيم بوجود المعلول بها و يتحرّز المتكلّم عن القول بوجود وجود المعلول بها.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أو إيجابها عدمه"

لا يخفى ما فيه من المسامحة لما مرّ في الفصل ١١٠ اشر من المرحلة الأولى، من أنه لا علّية في الأعدام.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "هو الذي يأتي الممكن من ناحية علّته"

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه: إنّ هذا الوصف وصف للممكن بحال متعلّقه؛ إذ هذا الوجود

آخر يلحقه بعد تحقّق الوجود أو العدم، وهو المسمّى بالضرورة بشرط المحمول؛ فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين: السابقة و اللاحقة.

---

ليس صفةً للممكن، بل صفة لمتعلّقه؛ إذ معنى "أن الشيء ما لم يجب لم يوجد"، "أن الشيء ما لم يجب علته لم يوجد"، فالوجوب صفة العلة لا صفة الممكن.

و يلاحظ عليه: أن صفة العلة هو الإيجاب؛ و أما الوجوب، فهو صفة الممكن؛ فمعنى تلك القاعدة أن الشيء ما لم يجب من جهة إيجاب علته إياه لم يوجد؛ فالوجوب وصف للممكن بحال نفسه. نعم يحصل له هذا الوصف بسبب العلة، فالعلة واسطة في ثبوت هذا الوصف، لا في عروضة.

## الفصل السادس: في معاني الإمكان<sup>١</sup>

الإمكان المبحوث عنه هاهنا<sup>٢</sup> هو لا ضرورة الوجود و العدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، وهو المسمى بـ "الإمكان الخاص" و "الخاصي"<sup>٣</sup>.  
و قد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف<sup>٤</sup>، سواء

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في معاني الإمكان"

و هناك معنى آخر للإمكان، لم يذكره المصنف، و هو الاحتمال و عدم الجزم بشيء.

قال الشيخ في الفصل الحادي و الثلاثين من النمط العاشر من الإشارات و التبيهات، ط: ١،

بوستان كتاب قم، ١٤٢٣هـ. ق. ص: ٣٩١.

«إياك أن تكون تكيسك و تبرزك عن العامة هو أن تبيري منكراً لكل شيء؛ فذلك طيش و عجز. و ليس الخرق في تكذيبك ما لم يستين لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته؛ بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، و إن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك، ما لم تبهرن استحاله لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان. و اعلم أن في الطبيعة عجائب و للقوى العالية الفعالة و القوى السافلة المنفصلة اجتماعات على غرائب.»

وإليه أشار الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط:

١٤١٣هـ. ق. ص: ١٩٤ بقوله:

«و معنى الإمكان خلاف الجازم في مثل ذر في بقعة الإمكان ما لم يزدك قائم البرهان.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "الإمكان المبحوث عنه هاهنا"

أي: في مقابل الوجود و الامتناع.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و هو المسمى بـ "الإمكان الخاص" و "الخاصي"

يسمى خاصاً لأنه أخص من الإمكان العام، و خاصياً لأنه المقصود في عرف الخاصة، أي

الحكام. و يسمى أيضاً "إمكاناً ذاتياً" و "إمكاناً ماهوياً".

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "و قد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف"

كان الجانب الموافق ضرورياً<sup>١</sup> أو غير ضروري؛ فيقال: "الشيء الفلاني ممكن"، أي: ليس بمتنع. وهو المستعمل في لسان العامة، أعم من الإمكان الخاص؛ و لذا يسمّى "إمكاناً عاماً" و "عاماً".

الظاهر أنّ الإمكان عند العامة ذو مفهوم ثبوتيّ هو جواز الجانب الموافق المعبر عنه بالفارسيّة بـ "شدني بودن" و له لازمان: سلب الضرورة عن الجانب المخالف و سلب الامتناع عن الجانب الموافق.

فما أفاده قدس الله تعالى سرّه تفسير للإمكان بلازمه. و مثله تفسيره بعدم امتناع الجانب الموافق. بل أقول: الإمكان الخاصّ أيضاً جواز الجانب الموافق و المخالف معاً. و تفسيره بلا ضرورة الطرفين تفسير له بلازمه.

قال المحقّق الطوسي قدس الله سرّه القدوسي في الفصل الثالث من النهج الرابع من شرح الإشارات، ج: ١، المطبعة الحيدريّة، ١٣٧٧ هـ. ق، ص: ١٥٢:

«الإمكان وضع أو لا يوضع سلب الامتناع؛ فالممكن بذلك المعنى يكون واقعاً على الواجب و على ما ليس بواجب و لا ممتنع، و لا يقع على الممتنع الذي يقابله. و ذلك إذا اعتبر معناه في جانب الإيجاب. ثمّ يلزم إذا اعتبر في جانب السلب أن يقع أيضاً على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع، و يخلّي عن الواجب؛ فيصير حينئذ الإمكان مقابلاً لكلّ واحد من ضرورتي الجانبين. و لمّا لزم وقوعه على ما ليس بواجب و لا ممتنع في حالتيه جميعاً، نقل اسمه إليه؛ فكان الأوّل إمكاناً عاماً أو عاميّاً منسوباً إلى العامة، و الثاني خاصّاً أو خاصيّاً؛ و كان هذا الإمكان مقابلاً للضرورتين جميعاً؛ فالإمكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة، بل معنى يلازمه؛ و ذلك لتغاير مفهوميهما.»

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "سواء كان الجانب الموافق ضرورياً ..."

ففي القضية الموجبة لو كان الجانب الموافق ضرورياً، صار واجباً؛ و لو كان غير ضروري، صار ممكناً خاصّاً؛ فالممكنة العامة الموجبة شاملة للواجب و الممكن الخاصّ.

و في القضية السالبة لو كان الجانب الموافق ضرورياً، صار ممتنعاً؛ و لو كان غير ضروري، صار ممكناً خاصّاً؛ فالممكنة العامة السالبة شاملة للممتنع و الممكن الخاصّ.

و قد يستعمل في معنى أخصّ من ذلك<sup>١</sup>، و هو سلب الضرورات الذاتية<sup>٢</sup> و

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في معنى أخصّ من ذلك"

أي: أخصّ من المعنى الأول، و هو الإمكان الخاصّ، كما لا يخفى و كما هو مقتضى لفظه ذلك<sup>٣</sup> الموضوع للإشارة إلى البعيد.

و بيان أخصيّة هذا المعنى: أن ذلك المعنى هو سلب الضرورة الذاتية الأزلية فقط، و لذا يسمّى بالإمكان الذاتي أيضاً؛ و هذا سلب لتلك الضرورة الذاتية منضمة إلى الضرورة الذاتية المطلقة و الضرورتين الوصفية و الوقتية.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الذاتية"

يظهر من الآخوند قدّس الله سرّه في الفصل الأوّل من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ١٠٨-١٠٩ أن الضرورة الذاتية مشتركة لفظاً بين معنيين: ضرورة ذاتية أزلية، هي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع من دون أي قيد أو شرط؛ و ضرورة ذاتية مطلقة، هي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ما دامت ذات الموضوع موجودة، أي: مع الوجود لا بالوجود.

و عند ما تطلق الضرورة الذاتية في قبال الامتناع الذاتي و الإمكان الذاتي يراد بها المعنى الأوّل؛ و عند ما تطلق في قبال الضرورة الوصفية و الضرورة الوقتية، كما في المقام، يراد بها المعنى الثاني.

و المعنى الثاني أعمّ مورداً من الأوّل؛ لأنّ كلّ محمول هو ضروريّ لذات الموضوع من دون أي قيد أو شرط فهو ضروريّ لها ما دامت ذات الموضوع موجودة؛ و لا عكس. و من هنا كان سلب المعنى الثاني سلباً للمعنى الأوّل أيضاً، كما أشرنا إلى ذلك في التعليقة السابقة.

و الضرورة الذاتية بالمعنى الثاني تعني أنّ المحمول إنّما يكون ضرورياً للموضوع حين كونه موجوداً، أعني: مادام موجوداً؛ لا أنّه ثابت لوجود الموضوع و ينسب إلى ذات الموضوع بواسطته حتّى يكون إسناد المحمول إلى ذات الموضوع من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له؛ و لا أنّ وجود الموضوع علّة لثبوت المحمول حتّى يكون الوجود حيثيةً تعليليةً؛ و لا أنّ الموضوع هي الذات المقيدة بالوجود حتّى يكون الوجود حيثيةً تقيديّةً، إلا أنّ توسّع في الحيثية التقيديّة و نعتقد شمولها لما يصير به القضية من قبيل الحيثية.

الوصفية<sup>١</sup> و الوقتية<sup>٢</sup>؛ كقولنا: "الإنسان كاتب بالإمكان"، حيث إن الإنسانية

والحاصل أن الوجود إنما يحتاج إليه لتحقق الموضوع؛ و أما ثبوت المحمول للموضوع، فهو لا يحتاج إلى شيء؛ فإن المحمول ضروري لذات الموضوع من دون أن يكون الوجود واسطة لعروض المحمول أو لثبوته أو يكون قيداً للموضوع.

وهذه الضرورة إنما تتحقق في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيات الشيء و لوازم ذاته له. فذاتيات الموضوع و لوازم ذاته ضرورية الثبوت له، من دون أن يكون الوجود قيداً للموضوع؛ و إلا، لزم الخلف في كونها ذاتيات و لوازم لذات الموضوع؛ و من دون أن يكون الوجود حيةً تعليلية؛ لأنه لا يعقل جعل مركب بين الشيء و ذاتياته أو لوازم ذاته؛ و إلا، لزم إمكان تخلف الذاتي أو اللازم، و هذا خلف في كونه ذاتياً أو لازماً؛ و من دون أن يكون الوجود واسطة في عروضها له، بأن تثبت للوجود حقيقةً و للموضوع بواسطته و تجوزاً من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له؛ فإنه خلف في كونها ذاتيات أو لوازم للذات.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "الوصفية"

الضرورة الوصفية هي كون المحمول ضرورياً للموضوع لوصفه، كقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً، أي: كل ذات ثبتت له الكتابة متحركة الأصابع. فالموضوع هو نفس الذات، و تحرك الأصابع ضروري له مادام وصف الكتابة ثابتاً له. فهي ضرورة وصفية. و القضية الموجهة بها تسمى مشروطة عامة.

فثبوت المحمول للوصف بما هو وصف بالضرورة الذاتية -لأن كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات- و لذات الموصوف بالضرورة الوصفية، أعني أنه ضروري له حين اتصافه بالوصف، كما أن ثبوته لمجموع الموصوف و الوصف أيضاً ضروري بالضرورة الذاتية. فتحرك الأصابع ضروري للكتابة بالضرورة الذاتية، و للإنسان بالضرورة الوصفية، و للإنسان المقيد بالكتابة بالضرورة الذاتية.

قال في الفصل الثالث من المرحلة السابعة من نهاية الحكمة حكاية عن المنطقين:

«إن القضية تنحل إلى عقدين: عقد الوضع، و لا يعتبر فيه إلا الذات، و ما فيه من الوصف

عنوان مشير إلى الذات، فحسب. و: عقد الحمل، و المعتبر فيه الوصف فقط.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "الوقتية"

لا تقتضي ضرورة الكتابة، و لم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة، و لا وقت كذلك<sup>١</sup>. و تحقّق الإمكان بهذا المعنى<sup>٢</sup> في القضية بحسب الاعتبار العقلي بمقايسة المحمول إلى الموضوع لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة<sup>٣</sup>؛ و يسمّى "الإمكان الأخص".

و قد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث و الضرورة بشرط المحمول أيضاً؛ كقولنا: "زيد كاتب غداً بالإمكان"، و يختصّ بالأموال المستقبلية

الضرورة الوقتية هي كون المحمول ضرورياً للموضوع في وقت، أمّ من أن تكون الضرورة في وقت معيّن كما في الوقتية المطلقة، كقولنا: كلّ قمر منخسف بالضرورة؛ أو في وقت غير معيّن كما في المنتشرة المطلقة، كقولنا: كلّ إنسان متنفّس بالضرورة.

١ - قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة، و لا وقت كذلك"

أي: ليس هناك وصف أو وقت يوجب الضرورة حتّى يؤخذ في القضية؛ فإنّ الملاك في الإمكان الأخصّ هو الواقع و نفس الأمر، لا كيفية أداء القضية؛ كما هو كذلك أيضاً في الإمكان الخاصّ و الإمكان الاستقباليّ أيضاً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و تحقّق الإمكان بهذا المعنى" و كذا بمعنييه السابقين. و هذا بخلاف المعنى الرابع فإنّه لا يجتمع مع الوجوب بالغير؛ لاختصاصه بالأموال التي لم يتحقّق بعد، أي: لم يجب بعد.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة" و ذلك لأنّ هذا الإمكان إنّما هو بلحاظ ذات الموضوع على نحو ما أخذ في القضية، و الضرورة بحسب الخارج ليس بلحاظ ذات الموضوع، و إنّما هو بسبب وجود العلة، أي: إنّ الضرورة إنّما هي للموضوع المقيد بوجود علته في الخارج.

و إن شئت فقل: إنّ هذه الضرورة هي الضرورة بشرط المحمول، و الإمكان الأخصّ لا يقابل الضرورة بشرط المحمول، فيقبل الاجتماع معها.

التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول. وهذا الإمكان إنما يثبت بحسب الظن والغفلة<sup>١</sup> عن أن كل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع، لانتهائه إلى علل موجبة مفروغ عنها<sup>٢</sup>؛ ويسمى "الإمكان الاستقبالي"<sup>٣</sup>.  
و قد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين<sup>٤</sup>:

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و هذا الإمكان إنما يثبت بحسب الظن والغفلة"

قال قدس الله تعالى سره في الفصل الأول من المرحلة الرابعة من نهاية الحكمة في هذا المقام:  
«و هذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامي الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلية، لعدم إحاطته بالعلل والأسباب؛ وإلا فلكل أمر مفروض بحسب ظرفه إما الوجود والوجوب وإما العدم والامتناع.»

قوله قدس الله تعالى سره: "بحسب الظن"

أي: نزع أن الحوادث المستقبلية ممكنة، ونغفل عن أن كل حادث مستقبل كالحوادث الحاضرة والماضية، إما واجب أو ممتنع.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "إلى علل موجبة مفروغ عنها"

أي: فرغنا عنها في الفصل السابق، حيث ثبت فيه أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "الإمكان الاستقبالي"

لا يخفى: أن الملاك في تحقق الإمكان الاستقبالي و عدمه ليس هو الإحاطة بالعلل والأسباب و عدمها. بل الملاك هو الالتفات إلى امتناع اجتماع التقيضين و ارتفاعهما مطلقاً من دون فرق بين الماضي والحال و بين الاستقبال، كما يشعر بذلك قوله: "و إلا فلكل أمر مفروض و لا يفرق بعد ذلك بين الإحاطة بالعلل والأسباب و بين عدمها.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "و قد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين"

كما يستعمل بمعنيين آخرين غير المعاني الستة المذكورة في المتن.

أحدهما: الفقر و التعلق. قال المصنف قدس الله تعالى سره في الفصل الأول من المرحلة الرابعة من

أحدهما: ما يسمّى الإمكان الوقوعي، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ أي: ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير. وهو سلب الامتناع عن

«و ربما أطلق الإمكان وأريد به ما للوجود المعلولي من التعلّق والتقوم بالوجود العليّ و خاصة الفقر الذاتي للوجود الإمكانّي بالنسبة إلى الوجود الواجبيّ جلّ و علا؛ و يسمّى الإمكان الفقريّ و الوجوديّ، قيالَ الإمكان الماهويّ.»

ثانها: الاحتمال، قال الشيخ في الفصل الحادي والثلاثين من النمط العاشر من الإشارات والنتيها، ط: ١، بوستان كتاب قم، ١٤٢٣هـ. ق. ص: ٣٩١

«إيّاك أن تكون تكيسك و تيرزك عن العامة هو أن تبري منكرًا لكل شيء؛ فذلك طيش و عجز. و ليس الخرق في تكذيبك ما لم يستين لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيته؛ بل عليك الاعتصام بحبل التوقّف، و إن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك، ما لم تبرهن استحاله لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان. و اعلم أن في الطبيعة عجائب و للقوى العالية الفعّالة و القوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال" و على هذا فالنسبة بين الإمكان الوقوعيّ و الإمكان الخاصّ، عموم و خصوص من وجه، يجتمعان في الإنسان مثلاً، و يفرقان في الواجب و عدم العقل الأوّل مثلاً. نعم! النسبة بين الإمكان العامّ و الإمكان الوقوعيّ عموم و خصوص مطلقاً. و يبدو أن الإمكان الذاتيّ حينما يطلق في مقابل الإمكان الوقوعيّ يراد به الإمكان العامّ المساوق لعدم الامتناع الذاتيّ. فلالإمكان الذاتيّ معنيان:

الأوّل: الإمكان الخاصّ، و هو المراد من الإمكان الذاتيّ في الحكمة.

الثاني: الإمكان العامّ، و هو الشائع استعماله في سائر العلوم في قبال الإمكان الوقوعيّ.

قوله قدس الله تعالى سره: "من فرض وقوعه محال"

أي: من تجويز وقوعه.

الجانب الموافق؛ كما<sup>١</sup> أن الإمكان العامّ سلب الضرورة عن الجانب المخالف.  
و ثانيهما: الإمكان الاستعدادي. وهو - كما ذكره<sup>٢</sup> - نفس الاستعداد ذاتاً،

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و هو سلب الامتناع عن الجانب الموافق؛ كما ..."  
الظاهر منه أنه في مقام بيان الفرق بين الإمكان العامّ والإمكان الوقوعي.  
لكن فيه: أن سلب الامتناع عن الجانب الموافق مساوق لسلب الضرورة عن الجانب المخالف؛  
فإن امتناع الوجود هو ضرورة العدم.

فليتة اكتفى بما ذكره في تعريف الإمكان الوقوعي بما لا يلزم من فرض وقوعه محال. كما في  
شرح المنظومة وفي النهاية. وعليه فالفرق بينهما أن الإمكان الوقوعي أخصّ من الإمكان العامّ؛  
فإن معنى كون الممكن بالإمكان الوقوعي غير متمتع بالذات كونه ممكناً بالإمكان العامّ، ولما  
كان يزيد على ذلك بعدم كونه متمتعاً بالغير فالممكن الوقوعي يكون أخصّ من الممكن العامّ،  
لكونه هو الممكن العامّ الذي ليس متمتعاً بالغير، والممكن العامّ هو ما ليس متمتعاً بالذات سواء  
كان متمتعاً بالغير أم لم يكن.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كما ذكره"

قال الحكيم اللاهيجي قدّس الله سرّه في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الأوّل من المقصد  
الأوّل من شوارق الإلهام، ج: ١، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: ٢، ١٤٢٨هـ. ق. ص: ٣٨٠ - ٣٨١.  
«اعلم أن لفظ الإمكان قد يطلق على معنى آخر غير المذكورة، وهو تهَيُّو الشيء لصيرورته  
شيئاً آخر، كتهَيُّو النطفة لصيرورتها إنساناً و تهَيُّو الطفل لصيرورته كاتباً. وهذا المعنى له نسبة إلى  
الشيء الأوّل ونسبة إلى الشيء الثاني؛ فبالاعتبار الأوّل يقال له: "الاستعداد"، فيقال: إن النطفة  
مستعدة لأن تصير إنساناً؛ وبالاعتبار الثاني يقال له: "الإمكان الاستعدادي" والإمكان الوقوعي أيضاً،  
فيقال: إن الإنسانيّة يمكن أن توجد في النطفة ولا يمكن أن توجد في المدرة. ولو قيل: إن النطفة  
يمكن أن تصير إنساناً، كان معناه ما ذكرناه. وهذا أعني: كون الإنسان ممكناً أن يوجد في النطفة،  
غير الإمكان الذاتي للإنسان؛ فإن معنى ذلك أن وجود الإنسان قد صار بعض شرائطه متحقّقاً و  
بعض موانعه مرتفعاً، وليس ذلك بمعبر في الإمكان الذاتي؛ فإن الإمكان الذاتي للإنسان بالنسبة  
إلى النطفة والمدرة على السواء، بخلاف الإمكان الاستعدادي؛ فإن الإمكان الاستعدادي إمكان  
ذاتي مأخوذ مع تحقّق بعض الشرائط و ارتفاع بعض الموانع، فيغيّره لا محالة مغيّرة الكلّ للجزء».

و غيره اعتباراً؛ فإن تهيؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعدّ، و نسبة إلى الشيء المستعدّ له؛ فبالاعتبار الأول يسمّى "استعداداً"، فيقال مثلاً: "النفطة لها استعداد أن تصير إنساناً؛ و بالاعتبار الثاني يسمّى "الإمكان الاستعدادي"، فيقال: "الإنسان يمكن أن يوجد في النفطة".

و الفرق بينه و بين الإمكان الذاتي<sup>١</sup>: أن الإمكان الذاتي - كما سيجيء<sup>٢</sup> - اعتبار تحليلي عقلي<sup>٣</sup> يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، و الإمكان الاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة. فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الإنسانية المأخوذة من حيث هي، و الإمكان الاستعدادي يلحق النفطة الواقعة في مجرى تكوّن الإنسان.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و الفرق بينه و بين الإمكان الذاتي"

الفرق من وجوه أربعة، ذكرها في الإمكان الاستعدادي، ثمّ عقبها بذكر ما يخالفها في الإمكان الماهوي، على نحو اللفّ و النشر المرتبين. و هي أن الإمكان الاستعدادي:

أ - صفة وجودية.

ب - يقبل الشدّة و الضعف.

ج - موضوعه المادة الموجودة.

د - يبطل بوجود المستعدّ له.

بخلاف الإمكان الماهوي.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كما سيجيء"

في الفصل الآتي.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "اعتبار تحليلي عقلي"

حيث إنّه أمر عدميّ يعتبر العقل له ثبوتاً؛ فإنّ العقل يعتبر اللاواقعية واقعية للعدم و يصف بها الماهية. و بما ذكرنا ظهر أن المراد بالمعنى هنا هو الأمر القائم بالغير، أعني الوصف.

ولذا كان الإمكان الاستعدادي قابلاً للشدة والضعف؛ فإمكان تحقّق الإنسان في العلة أقوى منه في النطفة؛ بخلاف الإمكان الذاتي، فلا شدة ولا ضعف فيه.

ولذا أيضاً كان الإمكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن<sup>٢</sup>؛ فإنّ الاستعداد يزول بعد تحقّق المستعدّ له بالفعل؛ بخلاف الإمكان الذاتي، فإنّه لازم الماهية، هو معها حيثما تحقّقت. ولذا أيضاً كان الإمكان الاستعدادي - ومحله المادة بالمعنى الأعم<sup>٣</sup> -

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "قابلاً للشدة والضعف"

فالنطفة إذا كانت لزوجين شابين سالمين قويين أشدّ استعداداً لصيرورتها جيناً من ما إذا كانت لزوجين لا يكونان كذلك. و أيضاً استعداد النطفة بعد نموها أشهراً من بعد تكوّنها في الرحم أقرب إلى الإنسائية من استعدادها في بدء تكوّنها.

قال المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة:

«فالنطفة التي فيها إمكان أن تصير إنساناً أقرب إلى الإنسائية من الغذاء الذي يتبدّل نطفةً، و الإمكان فيها أشدّ منه فيه.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كان الإمكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن"

لأنّ الفعلية التي يستعدّ لها الممكن إذا وجدت، بطلت القوة والاستعداد التي كانت له قبلها؛ فإنّ الفعل والقوة متقابلان ولا يجتمعان. وذلك لأنّ القوة متقومة بالفقدان، والفعل مساوق للوجدان.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و محله المادة بالمعنى الأعم"

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على المقام:

«المادة بالمعنى الأعمّ تشمل المادة بالمعنى الأخصّ، و هي الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها، كمادة العناصر لصورها؛ و تشمل متعلّق النفس المجردة، كالبدن للنفس الناطقة؛ و تشمل موضوع العرض، كالجسم للمقادير و الكيفيات.»

يتعين معه الممكن المستعد له، كالإنسانية التي تستعد لها المادة؛ بخلاف الإمكان الذاتى الذي فى الماهية، فإنه لا يتعين معه لها الوجود أو العدم. و الفرق بين الإمكان الاستعدادى و الوقوعى: أن الاستعدادى إنما يكون فى الماديات، و الوقوعى أعم مورداً.

---

قوله قدس الله تعالى سره: "و محلّه المادة بالمعنى الأعم"

جملة حالية معترضة بين اسم كان و خبرها، أتى بها تمهيداً لقوله: "تستعد لها المادة"؛ فالواو حالية؛ و لو كانت عاطفةً للفظه "محلّه" على اسم كان و كانت لفظه "المادة" بدلاً عن المعطوف، أعني: "محلّه"، وجبت التثنية فى ضمير "معه".

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و الوقوعى أعم مورداً"

لتطرّقه إلى المجردات أيضاً و لا استعداد فيها.

الفصل السابع: في أن الإمكان اعتبار عقلي<sup>١</sup>، و أنه لازم للماهية  
أما أنه اعتبار عقلي<sup>٢</sup>، فلائنه يلحق الماهية المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن  
الوجود و العدم؛ و الماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب<sup>٣</sup>، فما يلحق بها  
بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب.

و هذا الاعتبار العقلي لا ينافي<sup>٣</sup> كونها بحسب نفس الأمر إمّا موجودة أو

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في أن الإمكان اعتبار عقلي"

أي: إن وجوده إنما هو في اعتبار العقل و لحاظه، و لا تحقّق له في الأعيان.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و الماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب"

حتّى عند القائل بأصالة الماهية؛ لأنّه يعترف بأن الماهية من حيث هي هي اعتبارية، و إنما  
يقول بأصالتها بعد انتسابها إلى الجاعل.

و الوجه في اعتبارية الماهية من حيث هي هي أن ما في نفس الأمر إمّا موجود أو معدوم؛ و  
أما الماهية من حيث هي هي، فهي لا موجودة و لا معدومة، فلا تحقّق لها إلا في اعتبار العقل.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و هذا الاعتبار العقلي لا ينافي"

و ذلك لأنّ الإمكان اعتبار عقلي، و الوجود أو العدم و بالتالي الوجوب و الامتناع أمر واقعي.  
و إن شئت فقل: الإمكان ذاتي، فهو وصف لها من جهة ذاتها؛ و الوجود أو العدم و الوجوب  
أو الامتناع و وصف لها بسبب إيجاد العلة لها أو عدم إيجاد العلة لها، فالوجود و العدم و بتبعهما  
الوجوب و الامتناع غيرية، أي: حاصلة لها لا من ذاتها، بل من علّتها.

و سيأتي منه في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة قوله:

«فالماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة و لا لا موجودة، و لا شيئاً آخر.

و هذا معنى قولهم: "إنّ التقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية"، يريدون به: أن شيئاً من  
التقيضين غير مأخوذ في الماهية، و إن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة.  
فماهية الإنسان - و هي الحيوان الناطق - مثلاً و إن كانت إمّا موجودة و إمّا معدومة، لا يجتمعان  
و لا يرتفعان؛ لكن شيئاً من الوجود و العدم غير مأخوذ فيها؛ فلإنسان معنى، و لكل من الوجود

معدومةً، و لازمه كونها محفوفةً بوجوبين أو امتناعين.

و أما كونه لازماً للماهية، فلأننا إذا تصوّرنا الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كلّ ما سواها، لم نجد معها ضرورة وجود<sup>١</sup> أو عدم؛ و ليس الإمكان إلّا سلب الضرورتين، فهي بذاتها ممكنة<sup>٢</sup>. و أصل الإمكان و إن كان هذين السلبين<sup>٣</sup>، لكنّ العقل يضع لازم هذين السلبين، و هو استواء النسبة، مكانهما؛ فيعود الإمكان معنى ثبوّتيّاً، و إن كان مجموع السلبين منفيّاً.

---

و العدم معنى آخر. و كذا الصفات العارضة، حتّى عوارض الماهية؛ فلماهية الإنسان مثلاً معنى و للإمكان العارض لها معنى آخر؛ و للأربعة مثلاً معنى و للزوجيّة العارضة لها معنى آخر. «  
و على ذلك فلا تنافي هذه القاعدة كونها واجبةً أو ممتنعةً من غير أن يؤخذ الوجود أو الامتناع في حدّها.

و يؤيد ذلك أن الماهية من حيث هي ليست ممكنةً أيضاً، كما صرّح قدّس الله تعالى سرّه به، مع أن الإمكان لازم للماهية لا ينفك عنها مطلقاً.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لم نجد معها ضرورة وجود"

الأولى أن يقال: "نجد أنّها لا ضرورة لوجودها و لا عدمها"، حتّى لا يرد عليه أن عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فهي بذاتها ممكنة"

و إذا كان كذلك، كان الإمكان لازماً لها، فإنّ كلّ ما بالذات يكفي الذات لتحقّقه، فلا بدّ من تحقّقه كلّما تحقّقت الذات، و استحالة انفكاكه عنها، و هو معنى اللزوم.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و أصل الإمكان و إن كان هذين السلبين"

جواب عن ما قد يورد على كون الإمكان وصفاً ثابتاً للممكن يحاذي الوجود، و انقسام الموجود بذلك إلى واجب و ممكن، من أن الإمكان سلب و عدم فكيف يكون وصفاً ثابتاً للممكن؟

الفصل الثامن: في حاجة الممكن إلى العلة، و ما هي علة احتياجه إليها<sup>١</sup>  
 حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية، التي مجرد تصور موضوعها  
 ومحمولها كافٍ في التصديق بها؛ فإن من تصور الماهية الممكنة المتساوية

١- قوله قدس الله تعالى سره: "ما هي علة احتياجه إليها"

العلة تنقسم نوع انقسام إلى الخارجية والتحلّية؛ فإنّ العلية والمعلولة متقومة بتغاير العلة و  
 المعلول؛ فإذا كان تغايرهما في الوجود الخارجي، فالعلية خارجية، كعلية الواجب تعالى  
 للممكنات؛ وإذا كان تغايرهما في تحليل العقل و كانا في الخارج موجودين بوجود واحد،  
 كانت العلية تحلّية، كما في علية ثبوت الأوساط للأصغر لثبوت الأكبر للأصغر في البراهين اللّميّة  
 التي في صورة القياس الاقترانيّ الحملّي.

و المراد بالعلة هنا هي العلة التحلّية؛ لأنّ الإمكان أو الحدوث و حاجة الممكن موجودات  
 في الخارج بوجود واحد.

قوله قدس الله تعالى سره: "ما هي علة احتياجه إليها"

قال شيخنا المحقق دام ظلّه في الحاشية: ٧٢ من التعليقة على نهاية الحكمة، انتشارات مؤسسه

آموزشي و پژوهشي امام خميني قدس الله تعالى سره، ط: ١، ١٣٩٣هـ.ش. ص: ١٢٠:

«يعنون بالعلة الجهة التي بالنظر إليها يحكم العقل بالاحتياج إلى العلة.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "التي مجرد تصور موضوعها و محمولها كافٍ في التصديق بها"

هكذا عرّف الأوّليات في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشر أيضاً؛ وهكذا في الفصل

التاسع من المرحلة الحادية عشرة نهاية الحكمة. و مثله في الفقرة: ٣٠ من حكمة الإشراق. راجع:

مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج: ٢، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٧هـ.ق. ص: ٤٠-٤١؛

و كذا في الفقرة: ٢٨١ في الفصل الخامس من الجوهر النضيد، انتشارات بيدار، ط: ١، ١٤٢٣هـ.ق.

١٣٨١هـ.ش. ص: ٢٠٠؛ و في القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، ط: ١، مؤسسة النشر

الإسلامي، ١٤١٢هـ.ق. ص: ٣٩٣-٣٩٥؛ و في الفصل الثامن من الباب الثالث من القسم الثاني من

شرح المطالع، ج: ٣، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٣هـ.ش. ص: ٤٥٢؛ و في

النسبة إلى الوجود والعدم، و تصور توقّف خروجها من حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه، لم يلبث أن يصدّق به.

و هل علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الإمكان، أو الحدوث؟

الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكتاب المعتبر في الحكمة، ج: ١، ط: ٢، دانشگاه اصفهان، ١٣٧٣هـ.ش. ص: ٢٠٥.

ولكن لا يخفى أن القضية الأولى إنما يحصل التصديق بها بعد تصور جميع أجزاء القضية، من الطرفين والنسبة؛ وأما مجرد تصور ذات الموضوع وذات المحمول، فلا يكفي في حصول التصديق؛ فإنه إذا تصورنا الموضوع والمحمول كلاً منهما منفكاً عن الآخر من دون نسبة أحدهما إلى الآخر لا يحصل لنا التصديق بالضرورة. ولعلّه لذا عرفها المولى عبد الله قدس الله تعالى سرّه، في الحاشية بما يكون تصور طرفيها مع النسبة كافياً في الحكم والنسبة؛ ومثله في الفصل الأول من الفن الثالث من المقالة الثالثة من البصائر النصيرية في علم المنطق، ط: ١، شمس تبريزي، تهران، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ٣٧٣؛ وكذا في شرح التلويحات اللوحية والعرشية، ج: ١، مركز پژوهشي ميراث مكتوب، ط: ١، ١٣٨٧هـ.ش. ١٤٣٠هـ.ق. ص: ٢٧٢-٢٧٣؛ وفي شرح المنظومة للحكيم السبزواري قدس الله سرّه، ج: ١، نشر ناب، ١٣٦٩هـ.ش. ص: ٣٢٤-٣٢٥.

هذا مضافاً إلى أن الأوليات لا تنحصر في القضايا الحملية، فكان على المصنّف قدس الله تعالى سرّه أن يقول: التي مجرد تصور طرفيها من الموضوع والمحمول أو المقدّم والتالي كافٍ في التصديق بها.

ولعلّ مراد المصنّف من المحمول، المحمول بما أنّه محمول على الموضوع ومنتسب إليه، و لذا أتى بالضمير الراجع إلى الماهية - وهي الموضوع - في قوله: "و تصور توقّف خروجها من حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه". و واضح أنّ المحمول بما هو محمول لا يتصور إلا إذا كان هناك حمل وقضية، فيرجع إلى ما عول عليه الطائفة الثانية في تفسير الأوليات.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "أو الحدوث"

المراد من الحدوث هنا هو الحدوث الزماني، فإنه الذي يراه الخصم علّة للحاجة، كما سيصرّح به المصنّف قدس الله تعالى سرّه في طي هذا الفصل.

الحقّ هو الأوّل، و به قالت الحكماء. و استدللّ عليه بـ:

- أنّ الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود، و باعتبار عدمها ضرورية

العدم، و هاتان الضرورتان بشرط المحمول؛

- و ليس الحدوث إلا ترتّب إحدى الضرورتين على الأخرى؛ فإنّه كون

وجود الشيء بعد عدمه؛ و معلوم أنّ الضرورة مناط الغنى عن السبب و

ارتفاع الحاجة؛

- فما لم تعتبر الماهية بإمكانها، لم يرتفع الوجوب، و لم تحصل الحاجة

إلى العلة.

برهان آخر:

- إنّ الماهية لا توجد إلا عن إيجاد من العلة؛

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "معلوم أنّ الضرورة مناط الغنى عن السبب و ارتفاع الحاجة"

قال قدّس الله تعالى سرّه في نهاية الحكمة في هذا المقام:

«و الضرورة مناط الغنى عن العلة، بمعنى أنّ الموجود بما أنّه موجود لا يحتاج إلى

موجوديّة أخرى تطرأ عليه.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنّ الضرورة مناط الغنى عن السبب و ارتفاع الحاجة"

فإن كانت ضرورة ذاتية، كانت مناط الغنى الذاتي؛ و إن كانت ضرورةً غيريّة، فهي مناط

الغنى الغيري، بمعنى ارتفاع الحاجة بسبب الغير.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "إنّ الماهية لا توجد إلا عن إيجاد من العلة"

و هذا ما يقال: إنّ الشيء تقرّر فأمكن فاحتاج فأوجب فأوجد فوجد فحدث.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "برهان آخر: إنّ الماهية لا توجد إلا عن إيجاد من العلة"

ردّها أصحاب الحكمة المتعالية سرّه بالمعارضة بأنّ الإمكان أيضاً لازم الماهية فهو مسبوق

- و إيجاد العلة لها متوقف على وجوب الماهية المتوقف على إيجاب العلة، وقد تبين مما تقدم؛
- و إيجاب العلة متوقف على حاجة الماهية إليها؛
- و حاجة الماهية إليها متوقفة على إمكانها، إذ لو لم تمكن، بأن وجبت أو امتنعت، استغنت عن العلة بالضرورة؛
- فلحاجتها توقف ما<sup>٣</sup> على الإمكان بالضرورة.

بالماهية، و الماهية مسبوقة بالوجود، فإنها حدّ الوجود، و الوجود مسبوق بالإيجاد إلى آخر ما ذكر. فلو كان الإمكان علة للحاجة، لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب أكثر. ثم ذهبوا أنفسهم إلى القول بأن علة الحاجة إلى العلة هو الإمكان الوجودي، بمعنى الفقر. و لكن لو صحّت الحجة، لجرت في الإمكان الفقري أيضاً، لأنّ الإمكان الفقري، و هو الفقر، من صفات الوجود، فهو مسبوق بالوجود، و الوجود مسبوق بالإيجاد، إلى آخر ما ذكر. فلو كان الإمكان الفقري علة للحاجة، لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب، مثل ما لو كان الحدوث علة.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و قد تبين من ما تقدم"

في صدر هذا الفصل و في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و إيجاب العلة متوقف على حاجة الماهية إليها"

إذ لو لم يحتج المعلول إلى الإيجاب، لم يكن معنى لإعطاء العلة. فإنّ الإعطاء إنّما يمكن بالنسبة إلى ما يحتاج إليه الآخذ؛ إذ لو كان غنياً عنه، كان الإعطاء تحصيلاً للحاصل، و هو محال.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "فلحاجتها توقف ما"

هذا إنّما هو على ما ثبت إلى هنا، و لكن بانتهاج البرهان يثبت أنّ الحاجة لاتتوقف إلا على الإمكان، فهو المتوقف عليه على الإطلاق. و لا توقف للحاجة على الحدوث. سواء كان مقتضياً أو شرطاً أو جزء مقتض أو عدمه مانعاً.

- ولو توقفت مع ذلك على حدوثها<sup>١</sup> - وهو وجودها بعد العدم - سواء كان الحدوث علة<sup>٢</sup> و الإمكان شرطاً، أو عدمه مانعاً، أو كان الحدوث جزء علة و الجزء الآخر هو الإمكان، أو كان الحدوث شرطاً، أو عدمه الواقع في مرتبته<sup>٣</sup> مانعاً، فعلى أي حال يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب؛

١- قوله قدس الله تعالى سره: "ولو توقفت مع ذلك على حدوثها"

الاحتمالات التي ذكرها هنا خمسة، كما أن ما ذكره في نهاية الحكمة خمسة أيضاً. إلا أنه لم يذكر هنا الاحتمال الأول من الاحتمالات المذكورة في نهاية الحكمة، لكنه قدس الله تعالى سره ذكر هنا احتمال كون الحدوث علة و عدم الإمكان مانعاً، و لم يذكره هناك.

فالحق أن الاحتمالات ستة، هي الاحتمالات الخمسة المذكورة هنا، مع احتمال كون الحدوث وحده علة؛ و لكن لما أثبت في صدر الدليل كون الإمكان علة بالضرورة، لم يكن لذكر هذا الاحتمال هنا موقع.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "سواء كان الحدوث علة"

العلة هنا و في الجملة اللاحقة - أعني قوله: "أو كان الحدوث جزء علة" - بمعنى المقتضي، بينما هي في سائر الموارد إما بمعنى ما يتوقف عليه الشيء، أعم من أن يكون مقتضياً أو علة مادية أو شرطاً أو غير ذلك من أقسام العلة، و تسمى العلة بالمعنى الأعم؛ و إما بمعنى ما يجب بوجوده الشيء، و هي العلة التامة، و تسمى العلة بالمعنى الأخص.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "أو عدمه الواقع في مرتبته"

قيد العدم بقوله: "الواقع في مرتبته"، لأن الذي يعقل كونه مانعاً عند الخصم هو عدم الحدوث الواقع في مرتبة الحدوث؛ و أما عدم الحدوث في مرتبة سابقة أو لاحقة، فلا يعقل كونه مانعاً؛ لأن الحدوث قبل وجوده و كذا بعد انقضاء أمد وجوده معدوم، و الشيء محتاج مع ذلك إلى العلة؛ فيستكشف من ذلك أن العدم السابق أو اللاحق لا يكون مانعاً عن الحاجة.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب"

فإن الحدوث لكونه صفة للوجود متأخر عن الوجود، و الوجود متأخر عن الإيجاد، و الإيجاد

- وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه؛  
 - فلم يبق إلا أن يكون الإمكان وحده علة للحاجة؛ إذ ليس في هذه  
 السلسلة المتصلة المترتبة عقلاً قبل الحاجة إلا الماهية وإمكانها.  
 وبذلك يندفع ما احتج به بعض القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هو  
 الحدوث دون الإمكان، من أنه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدوث،  
 جاز أن يوجد القديم الزماني<sup>١</sup>، وهو الذي لا أول لوجوده ولا آخر له<sup>٢</sup>؛ و  
 معلوم أن فرض دوام وجوده يغنيه عن العلة؛ إذ لا سبيل للعدم إليه حتى  
 يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الاندفاع: أن المفروض أن ذاته هو المنشأ لحاجته، والذات محفوظة  
 مع الوجود الدائم؛ فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته؛ وإن كان

---

متأخر عن الوجوب، والوجوب متأخر عن الإيجاب، والإيجاب متأخر عن الحاجة، والحاجة  
 متأخر عن علتها. فلو كان الحدوث دخيلاً في الحاجة بأحد الوجوه الخمسة، لزم تقدمه على نفسه  
 بمراتب ست.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "جاز أن يوجد القديم الزماني"  
 أي: أمكن إيجاده ولم يمتنع أن تجده العلة، سواء وجد بالفعل أم لم يوجد، أي جاز أن توجد  
 العلة معلولاً هو قديم زماني. وبما ذكرنا ظهر أن قوله قدس الله تعالى سره: "يوجد" مضارع مجهول  
 من الإيجاد، لا من الوجود.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و هو الذي لا أول لوجوده ولا آخر له ..."  
 لا يخفى أن القديم هو ما لا أول له، لا ما لا أول له ولا آخر له معاً. ولعله زاد قوله: "ولا آخر  
 له" لا لتفسير القديم، بل لتكميل المقصود؛ حيث إن علة الحاجة إذا كان هو الإمكان، فكما جاز  
 كون المعلول قديماً لا أول له جاز كونه أزلياً لا آخر له.

مع شرط الوجود له، بنحو الضرورة بشرط المحمول، مستغنياً عن العلة، بمعنى ارتفاع حاجته بها<sup>١</sup>.

و أيضاً سيجيء<sup>٢</sup>: أن وجود المعلول، سواء كان حادثاً أو قديماً، وجود رابط متعلق الذات بعلة، غير مستقل دونها؛ فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له.

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "مستغنياً عن العلة، بمعنى ارتفاع حاجته بها"

أي: إنه لا ارتفاع حاجته بعلة يكون مستغنياً عن علة أخرى.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و أيضاً سيجيء"

في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

## الفصل التاسع: الممكن محتاج إلى علته بقاءً، كما أنه محتاج إليها حدوثاً

١- قوله قدس الله تعالى سره: "الممكن محتاج إلى علته بقاءً، كما أنه محتاج إليها حدوثاً" خلافاً للمتكلمين القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث؛ فإنهم يعتقدون أن المعلول لا يحتاج في بقاءه إلى علة، نظراً إلى أن علة الحاجة منتفية عند البقاء؛ إذ الحدوث، الذي هو علة الحاجة، هو الوجود بعد العدم، ولكن البقاء هو الوجود بعد الوجود. فهؤلاء يقولون: إن الممكن إنما يحتاج إلى العلة لحدوثها؛ وإذا حدث استغنى عن العلة في بقاءه، حتى صرح بعضهم بأنه لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرر عدمه وجود العالم". فراجع: الفصل الأول من النمط الخامس من الإشارات والتنبهات، ط: ١، بوستان كتاب قم، ١٤٢٣هـ. ق. ص: ٢٧٩-٢٨٠؛ وكذا المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول من شوارق الإلهام، ج: ١، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: ٢، ١٤٢٨هـ. ق. ص: ٥٢٩-٥٣٠.

و استدكوا على ذلك بأثلة عامية، كمثل البناء والبناء. مع أن البناء ليس علة حقيقية لحدوث البناء، بل إنما هو علة معدة. والعلة الحقيقية لجواهر البناء هو الفاعل المفيض للوجود، وأعراضها ليست إلا شؤوناً لها، فهي أيضاً معلولة لذلك الفاعل بعين معلولية جواهرها له.

قوله قدس الله تعالى سره: "الممكن محتاج إلى علته بقاءً"

مرّ أنفاً أن القائلين بكون علة الحاجة إلى العلة هي الحدوث يعتقدون بعدم الحاجة إلى العلة في البقاء. و يستدلون على ذلك بأن الحدوث هو الوجود بعد العدم، والبقاء هو الوجود بعد الوجود، فلا يحتاج المعلول إلى العلة في البقاء لعدم تحقق علة الحاجة إلى العلة عند البقاء.

و يرد عليهم أن في استدلالهم مغالطة من باب اشتراك لفظ الحدوث بين معنيين:

أحدهما: كون الوجود مسبوقاً بالعدم الزماني. و يقابله القدم الذي هو عدم كون الوجود مسبوقاً بعدم زمني.

ثانيهما: خروج الشيء من العدم إلى الوجود، أي: حصول الشيء بعد أن لم يكن. و يقابله البقاء الذي هو استمرار الوجود.

و المعنى الأول وصف ثابت لوجود الحادث مادام موجوداً؛ فإن الحادث بذلك المعنى لا يخرج

و ذلك لأنَّ علَّة حاجته إلى العلَّة إمكانه اللازم لماهيته، و هي محفوظة<sup>١</sup> معه في حال البقاء، كما أنَّها محفوظة معه في حال الحدوث، فهو محتاج إلى العلَّة حدوثاً و بقاءً، مستفيض في الحالين جميعاً.

برهان آخر:

أنَّ وجود المعلول<sup>٢</sup> - كما تكررَّت الإشارة إليه<sup>٣</sup> و سيجيء بيانه<sup>٤</sup> - وجود رابط،

البقاء عن الحدوث إلى القدم، بل هو حادث مهما طال عمره. و المعنى الثاني أمر آني لا يتحقَّق إلا في آن كينونة وجود الشيء.

و يفرقان أيضاً في أنَّ الأوَّل صفة للوجود بينما الثاني صفة للماهية.

و الذي كانت علَّة الحاجة إلى العلَّة عندهم إنما هو المعنى الأوَّل - لأنه المقابل للقدم - دون المعنى الثاني، بينما المراد من الحدوث المستعمل في استدلالهم هذا هو المعنى الثاني.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و هي محفوظة"

أي: و الماهية محفوظة كما في نهاية الحكمة. و يجوز أن يرجع الضمير إلى قوله: "علَّة حاجته"

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "برهان آخر: أنَّ وجود المعلول"

الفرق بين هذا البرهان و البرهان السابق أنَّ الأوَّل كان من ناحية الماهية و هذا من جهة الوجود.

و لا يخفى عليك: أنه يرجع في الحقيقة إلى فرقين:

الأوَّل: أنَّ الأولى تثبت حاجة الممكن بالنظر إلى ماهيته، و الثانية تثبتها بالنظر إلى وجوده.

الثاني: أنَّ الوسط في الأولى هو الإمكان الماهوي، و في الثانية الإمكان الوجودي.

وبما ذكرنا يتبين: أنه لا فرق في الاستدلال بالحجَّة الأولى بين القول بأصالة الوجود و القول بأصالة

الماهية. و ذلك لأنَّ موضوع الإمكان هي الماهية من حيث هي، و هي اعتبارية على كلا القولين.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "كما تكررَّت الإشارة إليه"

في الفصل الثاني من المرحلة الثالثة و الفصل السابق من هذه المرحلة.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "و سيجيء بيانه"

في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

متعلّق الذات بالعلّة، متقومّ بها، غير مستقلّ دونها؛ فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً و بقاءً واحداً، و الحاجة ملازمة.

و قد استدلّوا على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عاميّة؛ كمثل البناء و البناء، حيث إنّ البناء يحتاج في وجوده إلى البناء، حتّى إذا بناه استغنى عنه في بقاءه.

و ردّ بأنّ البناء ليس علةً موجدةً للبناء؛ بل حركات يده علةٌ معدّةٌ لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، و اجتماع الأجزاء علةٌ لحدوث شكل البناء، ثمّ اليبوسة علةٌ لبقائه مدّةً يعتدّ بها<sup>١</sup>.

### خاتمة:

قد تبيّن من الأبحاث السابقة أنّ الوجود و الإمكان و الامتناع كميّات ثلاث لنسب القضايا؛ و أنّ الوجود و الإمكان أمران وجوديان<sup>٢</sup>؛ لمطابقة القضايا

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "علل معدّة"

و العلة الحقيقيّة للاجتماع هي طبائع نفس الأجزاء؛ فإنّ جميع أعراض الجسم معلولة لجوهره، أي: لصورته النوعيّة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "مدّة يعتدّ بها"

لا يخفى أنّ الطبيعة يكون اقتضاؤها الأوّليّ الذاتيّ بقاء أعراضها مادامت الطبيعة باقية، لا محدودةً بمدّة، و من أعراضها الاجتماع؛ و إنّما غلبة العوامل المزاحمة من الحرارة و البرودة و الانسباط و الانقباض الحاصلين منهما و الصدى الحاصل من الرطوبة توجب تفكّك الأجزاء و انهيار البناء؛ و لكنّ لما كانت العوامل تلك معدّات، و العلة الحقيقيّة للتفكّك و الانهيار نفس طبيعة الأجزاء، تمّ بالنظر إلى وجود العوامل القاسرة المزاحمة قوله: "علة لبقائه مدّةً يعتدّ بها".

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الوجود و الإمكان أمران وجوديان"

و لكن يفترق الوجود عن الإمكان بأنّ الوجود أمر ثبوتيّ فوجوده في الخارج و وجود

الموجهة بهما للخارج<sup>١</sup> مطابقة تامّة بما لها من الجهة؛ فهما موجودان، لكن بوجود موضوعهما<sup>٢</sup>، لا بوجود منحاز مستقل؛ فهما كسائر المعاني الفلسفية -

حقيقي. وهذا بخلاف الإمكان الذي قد مرّ أنه اعتباري. وذلك لأن الإمكان أمر عدمي لا وجود له إلا باعتبار العقل، كالعنى والجهل.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج" هذا استدلال على وجود الوجوب والإمكان في الخارج بنفس البيان الذي استدلل به في الفصل الأول من المرحلة الثالثة على وجود النسبة في الخارج.

وحاصله: أن هناك قضايا موجبة من الهليات البسيطة موجهة بهما، تكون صادقة، وصدق القضية مطابقتها للخارج، فيعلم أن في الخارج موضوعاً، ومحمولاً، ونسبة، وكيفية للنسبة، هو الوجوب أو الإمكان؛ وإلا، لم تكن تلك القضايا صادقة بما أنها موجهة.

ويرد عليه أولاً: نفس ما أوردناه هناك على ذلك الاستدلال. وثانياً: أنه قد مرّ منه في الفصل الأول من المرحلة الثالثة أن الرابط إنما يتحقّق في مطابق الهليات المركبة. والقضايا الموجهة بالموادّ الثلاث في الفلسفة هليات بسيطة، فلا رابط في مطابقتها فضلاً عن وجود كيفية ذلك الرابط.

قوله قدس الله تعالى سره: "لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج" يعني: القضايا الموجبة الصادقة الموجهة بهما.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "فهما موجودان، لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل" المراد بالوجود المنحاز المستقل هو الوجود في نفسه. أعمّ من أن يكون وجوداً لنفسه أو يكون وجوداً لغيره. فيشمل الوجود الناعت. وقد مرّ البحث عنه بالتفصيل في المرحلة الثالثة.

ومن يقول بوجود الإمكان بوجود منحاز مستقل يقول بأنه وجود ناعت؛ حيث إنه يعتقد بأن الإمكان صفة وجودية موجودة في الخارج بنفسها، لا بمنشأ انتزاعها.

وبعبارة أخرى: هذا القائل يعتقد بأن الإمكان من المحمولات بالضميمة. بينما المصنّف قدس الله تعالى سره يعتقد بأنه من الخارج المحمول.

قوله قدس الله تعالى سره: "فهما موجودان"

من الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والقوة والفعل، وغيرها - أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق<sup>١</sup>؛ بمعنى كون الأتصاف بها في الخارج و عروضها في الذهن<sup>٢</sup>؛ وهي المسماة بـ "المعقولات الثانية" باصطلاح الفلسفة.

لكن وجود الوجود وجود حقيقي، حيث إنه وصف ثبوتي لأمر موجود؛ ووجود الإمكان وجود اعتياري شأن الأعدام المضافة، لأن الإمكان هو سلب ضرورة الوجود والعدم، فهو أمر عديم حظّه من الوجود إنمّا هو كونه ناعماً لموضوع موجود. قال في الفصل الأول من المرحلة الرابعة من نهاية الحكمة:

«فهو [الإمكان] معنى عديم له حظّ من الوجود، والماهية متّصفة به في الأعيان. و إذ كانت متّصفة به في الأعيان، فله وجود فيها على حدّ الأعدام المضافة التي هي أوصاف عدمية ناعته لموضوعاتها.»

وبهذا يتبيّن الفرق بين الإمكان وبين الامتناع، حيث إن الامتناع أمر عديم ولا يوصف به بالأعدام. وإن كان العقل يعتبر لاواقعية الأعدام واقعية لها.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "للموجود المطلق"

أي: للموجود الأعمّ من الموجود الحقيقيّ والموجود المجازي؛ فإنّ الوجود صفة له تعالى وهو وجود، والإمكان صفة للماهية، والوجود موجود بالذات، والماهية موجودة بالعرض.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بمعنى كون الأتصاف بها في الخارج و عروضها في الذهن" الفرق بين العروض و الأتصاف، أنّ العروض متوقّف على تعدّد العارض والمعروض و الأتصاف أعمّ منه، فإنّ الوصف قديكون عين الموصوف، و قد يكون أمراً عدمياً، كما قد يكون أمراً وجودياً عارضاً لموصوفه.

فأوصاف الوجود الحقيقية كالوحدة والعلية والتشخص ونحوها عين الوجود في الخارج، فلا يعقل عروضها له في الخارج. والإمكان والحدّ والنقص ونحوها موجودة بوجود موصوفاتها، ولا يعقل عروضها لها بعد ما كانت أموراً عدمية لا وجود لها حقيقة، بل إنمّا الموجود الحقيقي هو وجود موصوفاتها، ثمّ لعدم أتصافها بكالمالات هي مقابلات هذه الأوصاف يعتبر العقل عدم أتصافها هذا وصفاً لها، وهذا معنى كون الأتصاف بها في الخارج.

و ذهب بعضهم إلى كون الوجوب و الإمكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقل<sup>١</sup>. و لا يعأ به.

هذا في الوجوب و الإمكان؛ و أما الامتناع، فهو أمر عديمي بلا ريب<sup>٢</sup>. هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات و المفاهيم موضوعات للأحكام. و أما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة<sup>٣</sup>، لأصالته، فالوجوب: كون الوجود في نهاية الشدة قائماً بنفسه مستقلاً في ذاته على

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و ذهب بعضهم إلى كون الوجوب و الإمكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقل"

هذا هو المشهور من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول. فراجع: الفصل السادس من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ١٦٢.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و أما الامتناع، فهو أمر عديمي بلا ريب" لانتفاء الموضوع و المحمول في القضايا الموجهة به، فهو أولى بالعدم. فإذا كان معنى قولنا: اجتماع التقيضين محال، أن الموضوع ليس موجوداً، و المحمول و هو الامتناع ليس إلا البطلان المحض، فما ظنك بكيفية النسبة، و هو الامتناع!؟

و بعبارة أخرى: مثل قولنا: "اجتماع التقيضين معدوم بالضرورة" قضية سالبة بسيطة، و إن كانت معدولة في الظاهر، فهو و السالبة سواء؛ لأن مفاد السالبة البسيطة هو انتفاء الموضوع و مفاد القضية التي محمولها العدم أيضاً انتفاء الموضوع، فلا فرق معنوي بين المعدولة و السالبة في الهليات البسيطة.

و إذا كانت القضية سالبة، فلا رابط في مطابقتها، كما مر في مباحث الفصل الأول من المرحلة الثالثة؛ و إذا لم يكن الرابط موجوداً في مطابقتها، فكيفيته ليست بموجودة بالطريق الأولى.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و أما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة" و على هذا لا يكونان جهات للقضية، بل هما من صفات الوجود، و صفات الوجود عينه.

الإطلاق<sup>١</sup>، كما تقدّمت الإشارة إليه<sup>٢</sup>؛

و الإمكان: كونه متعلّق النفس بغيره متقومّ الذات بسواه، كوجود الماهيات.  
فالوجوب و الإمكان وصفان قائمان بالوجود، غير خارجين من ذات  
موضوعهما.

---

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "مستقلّاً في ذاته على الإطلاق"

أي من جميع الجهات؛ فإنّ المستقلّ نسبيّ و مطلق، فهو تعالى مستقلّ مطلقاً، و ما سواه من  
العلل مستقلّات بالنسبة إلى معاليها متعلّقات بالنسبة إلى الله تعالى و إلى عللها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كما تقدّمت الإشارة إليه"

في الفصل الثالث من هذه المرحلة.



## المرحلة الخامسة في الماهية وأحكامها<sup>١</sup> وفيها ثمانية فصول

### الفصل الأول: ليست الماهية من حيث هي إلا هي<sup>٢</sup>

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في الماهية وأحكامها"

الماهيات من العوارض الذاتية للوجود، ولذا يبحث عنها في الفلسفة الباشة عن أحكام الوجود و عوارضه الذاتية.

قال الآخوند قدس الله سره في الفصل الثالث من المنهج الأول من المرحلة الأولى من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ١٣٨٣هـ. ش. ط: ١، ص: ٣٢.

«الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود، كما أن الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "ليست الماهية من حيث هي إلا هي"

الحكم في قولهم: "الماهية ليست من حيث هي إلا هي؛ لا يختص بالماهية؛ فإن كل معنى مفروض ليس من حيث هو إلا هو.

فما أفادوه من أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي وإن كان صحيحاً، إلا أن هذا الحكم

لا يختصّ بالماهية؛ فإنّ كلّ معنى فرضته، فهو من حيث هو لا يكون إلا هو؛ وكلّ ما يفرض غير الوجود والعدم، خلو عن الوجود والعدم؛ إذ لم يؤخذ الوجود أو العدم في حده. فكما أنّ الإنسان خلو في حدّ ذاته عن الوجود والعدم، فكذلك العلة والوحدة و سائر المعاني الفلسفيّة والمنطقيّة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ليست الماهية من حيث هي إلا هي"

المراد من الماهية في قولهم: "الماهية ليست من حيث هي إلا هي" هي الماهية في ذاتها الخالية عن كلّ ما سواها. وقد يعبر عنها بالطبيعة المرسلّة أو الماهية المهملة. وإن شئت، فقل: هي الماهية الملحوظة في نفسها، التي لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار؛ وهو المقسم بما هو مقسم، ذلك المقسم الأوّل الذي هو الكلّي الطبيعيّ عندنا.

وهذا الاعتبار لا ينافي كونها لا تخلو عن الوجود والعدم بحسب الواقع؛ فإنّ العقل يحلّل الموجود من الماهية إلى ماهية و وجود والمعدوم منها إلى ماهية و عدم، ويحصل بذلك على الماهية الخالية عن الوجود والعدم كليهما؛ فهي من الاعتبارات النفس الأمرية.

ونظيره ما هو المراد من الشيء في قولهم: كلّ شيء من حيث هو هو ليس إلا هو؛ فإنّ كلّ شيء من حيث هو هو ليس إلا هو، كالماهية.

ومن هنا يعلم أنّ الماهية من حيث هي هي في قولهم: "الماهية ليست من حيث هي إلا هي" اعتبارية، وكذا كلّ شيء من حيث هو هو في قولنا: "كلّ شيء ليس من حيث هو هو إلا هو".

والسرّ في ذلك أنّ المراد من الموضوع من حيث هو هو في قولهم هذا هو المعنى في مرتبة ذاتها الخالية عن كلّ ما سواها؛ فقولنا: "ألف من حيث هي" في قولهم هذا يعني: ألفاً في مرتبة ذاتها الخالية عن ما سواها. و واضح أنّ الذات الخالية عن ما سواها اعتبارية؛ لأنّ ما في الواقع الحقيقيّ ذات موجودة أو معدومة؛ لمكان استحالة ارتفاع التقيضين.

و إن شئت، فقل: إنّ المراد من الماهية من حيث هي هي هو المقسم بما هو مقسم. وذلك لأنّ المقسم بما هو مقسم خالٍ عن جميع خصوصيات الأقسام، وإن كان بحسب الواقع لا وجود له إلا بوجود الأقسام.

وبعارة أخرى: إنّ المراد من الماهية من حيث هي هي هو الماهية لا بشرط الملحوظة في نفسها، وإن لم تخل عن الوجود والعدم بحسب الواقع؛ فإنّ الماهية لا بشرط كما يجوز أن تجتمع مع كلّ شرط، يجوز أن تلاحظ خالية عن كلّ شرط، وهو المقسم بما هو مقسم.

الماهية - و هي ما يقال فى جواب ما هو - لما كانت تقبل الأتصاف بأنّها موجودة أو معدومة<sup>١</sup>، أو واحدة أو كثيرة، أو كلىّة أو فرد<sup>٢</sup>، و كذا سائر الصفات المتقابلة<sup>٣</sup>، كانت فى حدّ ذاتها مسلوبةً عنها الصفات المتقابلة. فالماهية من حيث هي ليست إلاّ هي، لا موجودة و لا لا موجودة، و لا شيئاً آخر.

و هذا معنى قولهم: "إنّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية"<sup>٤</sup>، يريدون به:

- ١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لما كانت تقبل الأتصاف بأنّها موجودة أو معدومة" لا حاجة إلى هذا الاستدلال؛ إذ تصوّر قضية "ليست الماهية من حيث هي إلاّ هي" كافر فى التصديق بها؛ فإنّ مفادها أنّ الماهية فى حدّ ذاتها ليست إلاّ ذاتها، بمعنى أنّها ليست شيئاً غير ذاتها. و بعبارة أخرى: مفاد القضية أنّ كلّ ما هو خارج عن ذات الماهية خارج عنها. و بما ذكرنا تمّ القاعدة فى لوازم الماهية أيضاً، بينما لايجرى الاستدلال المذكور فيها.
- ٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بأنّها موجودة أو معدومة أو واحدة أو كثيرة، أو كلىّة أو فرد" كما نقول: ماهية الإنسان موجودة و ماهية العنقاء معدومة و ماهية الشمس واحدة و ماهية الإنسان كثيرة - من باب وجود الكلّيّ الطبيعيّ فى أفرادها - و ماهية الإنسان المطلق كلىّة و ماهية الإنسان بشرط انضمامه إلى خصوصيات زيد فرد.
- ٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الصفات المتقابلة"

المراد من التقابل معناه اللغويّ، أي: الصفات المتنافية، سواء كان تقابلها من التقابل المصطلح، كالوجود و العدم، و الكلىّة و الفردية، أم لا، كالوحدة و الكثرة.

- ٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و هذا معنى قولهم: إنّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية" قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه:

«كلمات صدر المتألهين قدّس الله تعالى سرّه و الحكيم السبزواريّ قدّس الله تعالى سرّه صريحة فى أنّ هذا القول جواب مستقلّ عن شبهة لزوم ارتفاع النقيضين. حيث يجيئون تارةً بأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين فى مرتبة الذات التي هي إحدى مراتب الواقع غير مستحيل، و إنّما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع بجميع مراتبه من مرتبة الذات و مرتبة الوجود الذهنيّ و مرتبة

أن شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهية، وإن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة. فماهية الإنسان - وهي الحيوان الناطق - مثلاً وإن كانت إما موجودة وإما معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكن شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها؛ فلإنسان معنى، ولكل من الوجود والعدم معنى آخر.

الوجود الخارجي؛ وأخرى بأن نقيض الوجود المأخوذ في المرتبة ليس هو العدم المأخوذ في المرتبة. فراجع الفصل الأول من المرحلة الرابعة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٠، ص: ٤؛ والفصل الثلاثين من شرح المنظومة، للحكيم السبزواري قدس الله سره، ط. ناب، ج: ٢، ص: ٣٣٣-٣٣٥.

ولكن المصنف قدس الله تعالى سره: لما رأى بطلان الجواب الأول حيث إن عقلية الأحكام لا تخصص، وإن ارتفاع النقيضين محال في مرتبة الذات والماهية كما أنه محال في الذهن وفي الخارج، ويشهد له أن اجتماع النقيضين محال في كل من المراتب، ولم يتفوه أحد بأن اجتماع النقيضين في مرتبة الذات أو في مرتبة أخرى جائز وإنما المستحيل اجتماعهما في الواقع بجميع مراتبه - تصدى قدس الله تعالى سره لتوجيه كلامهم، ففسره بما يرجع إلى الجواب الثاني.

قوله قدس الله تعالى سره: "و هذا معنى قولهم: إن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية" يعني أن المستحيل إنما هو ارتفاعهما عن الواقع في خارج مرتبة الذات، فإن انضم إلى ارتفاعهما عن مرتبة الذات ارتفاعهما عن خارج تلك المرتبة أيضاً كان من ارتفاع النقيضين، وأما ارتفاعهما عن مرتبة الذات فليس من ارتفاع النقيضين في شيء؛ لأن نقيض الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات هو عدم ذلك الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات. وهذا العدم ليس بمرفوع، لأن معنى رفع الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات هو عدم وجود ذلك الوجود في مرتبة الذات. وأما العدم المقيّد بكونه في مرتبة الذات، فهو وإن كان مرفوعاً إلا أنه ليس نقيضاً للوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات حتى يلزم ارتفاع النقيضين.

و كذا الصفات العارضة، حتّى عوارض الماهية؛ فلما هيّة الإنسان مثلاً معنى، و للإمكان العارض لها معنى آخر؛ و للأربعة مثلاً معنى، و للزوجيّة العارضة لها معنى آخر<sup>٢</sup>.

و محصل القول: أنّ الماهية يحمل عليها بالحمل الأولي نفسها<sup>٣</sup>، و يسلب

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "حتّى عوارض الماهية".

العوارض على قسمين:

١- عوارض الماهية و هي التي تعرضها من حيث هي هي.

٢- عوارض الوجود و هي التي تعرضها بعد عروض الوجود بعدية رتيبة أو زمائية.

و لكنّ الظاهر أنّ مراده من عوارض الماهية هنا لوازم الماهية التي لايجري الدليل المذكور فيها حيث لا تقبل الماهية الأنصاف بمقابلاتها. و يلوح ذلك من التمثيل بإمكان الماهية و زوجيّة الأربعة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و للأربعة مثلاً معنى، و للزوجيّة العارضة لها معنى آخر".

إن قلت: كيف تكون الزوجيّة عرضياً لا ذاتياً، مع أنّه لو سُلبت الزوجية عن الأربعة لم تبق

أربعة!؟

قلت: وجود الأربعة لا ينفك عن وجود زوجيته في الخارج، بحيث لو انتفت الزوجية انتفت الأربعة، و لكن ماهية الأربعة تتصوّر من دون أن تتصوّر الزوجية، فيعلم أنّ الزوجية ليست ذاتية للأربعة، أي: جنساً لها أو فصلاً، و إنّما هو عرضي لازم، و لكونه لازماً لا يتصوّر عقلاً انفكاكه عن ملزومه.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بالحمل الأولي نفسها".

من ذاتها و ذاتياتها، فإنّ الذاتيات من الجنس و الفصل كلّ منها عنده قدّس الله تعالى سرّه نفس الماهية، و لذا يرى أنّ حملها عليها حمل أولي مفاده ثبوت الشيء لنفسه، كما سيأتي تفصيله في الفصل الرابع.

فلا يخفى عليك: أنّ عدّه هذا الحمل حملاً أولياً مبتن على ما يراه هو قدّس الله تعالى سرّه، من

عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك.

---

أن حمل ذاتي الشيء عليه حمل أولي. فلو حمل الوجود بهذا الحمل على الماهية، استلزم كون الوجود ذاتياً لها، فسلب الوجود عنها بحسب هذا الحمل يفيد أنه ليس بذاتي لها. و أما على المشهور من اختصاص الحمل الأولي بحمل الشيء على نفسه، فحمل الوجود على الماهية ليس حملاً أولياً، سواء أكان ذاتياً للماهية مأخوذاً في حد ذاتها، أم لم يكن. فسلبه عنها بحسب هذا الحمل لا يفيد عدم كونه مأخوذاً في ذاتها و ذاتياً لها.

## الفصل الثاني: في اعتبارات الماهية<sup>١</sup> و ما يلحق بها من المسائل

للماهية بالإضافة إلى ما عداها، من ما يتصور لحوقه بها<sup>٢</sup>، ثلاث اعتبارات<sup>٣</sup>: إمّا

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في اعتبارات الماهية"

أي: في أنحاء ملاحظة الماهية؛ فهي أمور عقلية. و سيعرّض المصنّف قدّس الله تعالى سرّه لما هو الموجود منها.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "اعتبارات الماهية"

و لما كان اللحاظ و الاعتبار عين الملحوظ و المعبر، فالماهية المعبرة أيضاً على ثلاثة أقسام. فكون اعتبارات الإنسان الملحوظ مع العلم ثلاثة لا معنى له إلا أن الإنسان الملحوظ مع العلم في الذهن، إمّا هو الإنسان المشروط بالعلم أو هو الإنسان المشروط بعدم العلم و إمّا هو الإنسان الملحوظ مطلقاً أعمّ من أن يكون مع العلم أو مع عدمه. صرّح بذلك الأستاذ الشهيد المطهري قدّس الله تعالى سرّه. فراجع: مجموعة الآثار له قدّس الله سرّه، ج: ١٠، انتشارات صدرا، ط: ٢، ١٣٧٦هـ. ش. ص: ٥٨٣.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "للماهية بالإضافة إلى ما عداها، من ما يتصور لحوقه بها"

لا يخفى عليك: أن المراد من الخصوصيات هي العرضيات، كما هو الظاهر من العبارة. و أمّا ذاتي الماهية، فهو مأخوذ معها البتّة، فلا يجري فيه الاعتبارات الثلاثة؛ فإن أخذ الماهية بشرط لا عن ذاتها يستلزم سلب الشيء عن نفسه، كما أن أخذه لا بشرط بالنسبة إليه يستلزم جواز سلب الشيء عن نفسه.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "للماهية بالإضافة إلى ما عداها"

لا يخفى عليك أن المقسم في هذا التقسيم و إن كان لا بشرط مقسمياً بالإضافة إلى أقسامه، و لكنّه بشرط شيء في تقسيم آخر، و هو أن الماهية إمّا أن يشترط فيها لحاظ إضافتها إلى ما عداها، أو يشترط فيها عدم لحاظ إضافتها إلى ما عداها، كما قد يلاحظ عدم اشتراطها بأحدهما. و المقسم في هذا التقسيم الثاني هي الطبيعة المهملة على الإطلاق، و يبدو أنّها هي الكلّي الطبيعي. فتدبّر.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ثلاث اعتبارات"

أن تعتبر بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط شيء؛ والقسمة حاصرة!

وللتقريب إلى الذهن يمكن تطبيق الاعتبارات الثلاث على دعوة زيد للضيافة بالإضافة إلى كونه مع عمرو؛ فإنه ندعو تارةً زيداً بشرط كونه مع عمرو، وأخرى بشرط كونه وحده، وثالثة ندعوه ملاحظين عدم اشتراط وجود عمرو معه ولا عدم وجوده معه مجوزين كونه مع عمرو وعدم كونه معه.

فالأول: بشرط شيء.

والثاني: بشرط لا.

والثالث: هو الالبشرط القسمي.

كما أن دعوة زيد بلحاظ إضافته إلى ما عداه، وهو المقسم للأقسام الثلاثة، لا بشرط مقسمي، ولذا لا وجود له إلا في الأقسام.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و القسمة حاصرة"

لأنها تنحل إلى منفصلتين حقيقتين.

قال الآخوند قدس الله سره في الفصل التاسع من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ١٨٦:

«قسمة الشيء إلى الواجب والممكن والمنتع منفصلة حقيقة؛ إذ كل مفهوم فهو في ذاته إما ضروري الوجود، أو لا؛ فإما ضروري العدم، أو لا - وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقتان، كل واحدة منهما يتركب من الشيء ونقيضه. وهكذا حال كل قضية منفصلة تكون أجزاؤها أكثر من اثنين؛ فإنها تكون بالحقيقة منفصلتين أو أكثر.»

قوله قدس الله تعالى سره: "و القسمة حاصرة"

فإنه حينما تلاحظ ماهية مع غيرها، فإما أن يعتبر إطلاقها بالنسبة إلى الغير، بمعنى أنها تعتبر بحيث لا يفرق فيها بين أن تكون مع ذلك الغير أو بدونه، أو لا تعتبر كذلك. وعلى الثاني فإما أن يعتبر فيها وجود ذلك الغير، أو يعتبر فيها عدمه.

أما الأول، فإن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات، فتصدق على المجموع؛ كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد، فيصدق عليه. و أما الثاني، فإن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها. وهذا يتصور على قسمين:

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و هذا يتصور على قسمين"

عبارته قدس الله تعالى سره توهّم أن بشرطلا وهو أحد اعتبارات الماهية على قسمين.

و ليس الأمر كذلك؛ لأن لمصطلح "بشرطلا" معنيين.

الأول: ما هو المستعمل في اعتبارات الماهية، وهو الماهية المجردة في مقابلة الماهية

المخلوطة والمطلقة، وهو الماهية التي اعتبر تجرّدها عن ما عداها.

الثاني: ما هو المستعمل في الفرق بين الجنس وبين المادة وكذا بين الفصل وبين الصورة، و

يقابلها "بشرطلا" فيه، وهو أن تؤخذ الماهية وحدها بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض كان زائداً

عليها، غير داخل فيها. والنظر فيه إلى أن الماهية مقارنة لغيرها إلا أن المقارن مغاير للماهية غير

محمول عليها. وبعبارة أخرى: اعتبرت الماهية تامةً و جزءاً من ماهية أخرى. ولما كان من

خواصّ الجزء مغايرته للكلّ ولغيره من الأجزاء بحيث لا يحمل على شيء منهما، قيل لها: إنها

بشرطلا بالنسبة إلى ما قارنها، أي: زائد عليها غير متّحد معها، وكذا بشرطلا بالنسبة إلى الكلّ. و

يقابلها اللابشرط الذي هو نفس الماهية إذا اعتبرت ناقصةً تستكمل بمقارنها فتصير ماهية تامةً، و

هي الجنس؛ أو تكملّ مقارنها، وهي الفصل؛ و عليه فلا تعتبر جزءاً من ماهية أخرى حتّى تكون

مغايرة للكلّ ولغيره من الأجزاء و لا تحمل على شيء منهما، بل تحمل على مقارنها و على

الماهية التامة الحاصلة منها.

فهذا المعنى من "بشرطلا" لا يعني التجرد، بل يعني المغايرة و عدم الاتّحاد.

ثمّ لا يذهب عليك: أن بشرطلا بالمعنى الثاني، يقابله لابشرط بمعنى آخر غير ما يعدّ في

اعتبارات الماهية من اللابشرط المقسمي و اللابشرط القسمي. فكما أن لبشرطلا معنيين،

فكذا للابشرط.

أحدهما: أن يقصر النظر في ذاتها، و أنها ليست إلا هي، و هو المراد من

١- قوله قدس الله تعالى سره: "أحدهما: أن يقصر النظر في ذاتها"

ثم الفرق بين معني "بشرط لا" من وجوه خمسة:

الأول: أن ما أخذت الماهية مجردة عنه في المعنى الأول هو أي شيء من ما هو غيرها، سواء كان جميع ما عداها أم بعضها؛ و ما أخذت مجردة عنه في المعنى الثاني هو الشيء المخصوص، و هو الذي لو قارنها لحصل من انضمامه إليها مجموع مركب لاتصدق تلك الماهية على هذا المركب بهذا الاعتبار، أي: باعتبارها مجردة عن ما ينضم إليها، كما لا تصدق على المقارن.

الثاني: أن السلب في بشرط لا بالمعنى الأول المستعمل في مباحث الماهية متوجه إلى وجود الأمور الزائدة عليها، و يكون المراد سلبها عنها و اعتبارها بحيث تكون مع عدم وجود ما عداها معها، سواء كان من أعراضها اللازمة أو المفارقة؛ و في المعنى الثاني متوجه إلى صدقها عليها، و المراد سلب اتحادها معها في الوجود و إن كانت موجودة معها؛ و ليس متوجهاً إلى وجود الأمور الزائدة عليها؛ لأن وجود الأمر الزائد مفروض.

الثالث: أن الماهية بشرط لا بالمعنى الأول قسيمة و مقابلة لأمرين: المخلوطة و هو البشرط شيء، و المطلقة و هو اللابشرط القسيمي، كما عرفت؛ بخلافها بالمعنى الثاني؛ فإنها مقابلة لأمر واحد فقط، و هو اللابشرط.

الرابع: أن اللابشرط القسيم و المقابل للماهية بشرط لا بالمعنى الأول هو اللابشرط القسيمي؛ بينما اللابشرط القسيم و المقابل للماهية بشرط لا بالمعنى الثاني هو المعنى الرابع للابشرط، و هو المستعمل في الفرق بين الجنس و بين المادة و كذا بين الفصل و بين الصورة.

الخامس: أن الماهية بشرط لا بالمعنى الأول قد يمتنع وجودها في الخارج، كما إذا أخذت مجردة عن جميع ما عداها؛ بخلاف المعنى الثاني؛ فإنها ممكنة الوجود في الخارج، كما هو واضح. و قال الحكيم المتأله الأملّي قدس الله تعالى سره في تعليقه شرح المنظومة. راجع: درر الفوائد، ج: ١، مركز نشر الكتاب بطهران، ط: ٢، ١٣٧٧هـ.ق. ص: ٣٠٣.

«و الفرق بينه و بين المعنى الثاني من وجوه ثلاثة:

الأول: أن ما أخذت الماهية مجردة عنه في هذا الاصطلاح هو جميع ما عداها حتى الوجود و العدم؛ و لذا لا تكون الماهية بهذا الاعتبار في الذهن فضلاً عن الخارج؛ إذ الكون في الذهن شيء

كون الماهية بشرطاً لا في مباحث الماهية<sup>١</sup>، كما تقدّم<sup>٢</sup>؛

و ثانيهما: أن تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض، كان زائداً عليها، غير داخل فيها؛ فتكون إذا قارنها جزء من المجموع "مادة" له<sup>٣</sup> غير

ما عداها، و المفروض اعتبار تجرّدها عن جميع ما عداها حتّى الكون في الذهن؛ و ما أخذت مجردة عنه في الاصطلاح الثاني هو الشيء المخصوص، و هو الذي لو قارنها لحصل من انضمامه إليها مجموع مركب لا تصدق تلك الماهية على هذا المركب بهذا الاعتبار، أي: باعتبارها مجردة عن ما ينضم إليها.

الثاني: أن السلب في بشرطاً لا بالاصطلاح الأوّل المستعمل في مباحث الماهية متوجّه إلى وجود الأمور الزائدة عليها، و يكون المراد سلبها عنها و اعتبارها بحيث تكون مع عدم وجود شيء من ما عداها معها، سواء كان من أعراضها اللازمة أو المفارقة؛ و في الاصطلاح الثاني متوجّه إلى صدقها عليها، و المراد سلب اتّحادها معها في الوجود و إن كانت معها.

الثالث: أن الماهية بشرطاً لا بالمعنى الأوّل غير موجودة، كما عرفت؛ بخلاف المعنى الثاني؛ فإنّها موجودة، كما هو واضح.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و هو المراد من كون الماهية بشرطاً لا في مباحث الماهية يستفاد منه أنه جعل البشرطاً لخصوص ما شرط معه عدم جميع أغيارها، كما صرح بذلك المحقّق الآملي قدس الله تعالى سرّه في تعليقه الآنفه على شرح المنظومة. لكن يبدو أن البشرطاً أعمّ منه و من الماهية إذا شرط معها عدم أمر أو أكثر، و إن لم يبلغ جميع ما عداها. فالإنسان الملحوظ بشرط عدم الفسق مثلاً إنسان بشرطاً، و هكذا.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "كما تقدّم"

يعني في الفصل السابق.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "جزء من المجموع مادة له"

أي: مادة له و محلاً.

و لا يخفى عليك: أنه لا يختص بشرطاً لا بهذا المعنى بالمادة و هو الجنس المأخوذ بشرطاً، و ذلك لأن الصورة و هو الفصل المأخوذ بشرطاً أيضاً تكون بشرطاً لا بهذا المعنى.

## محمولة عليه<sup>١</sup>.

قوله قدس الله تعالى سره: "مادة"

أو صورة؛ فإن بشرط لا بهذا المعنى كما عرفت آنفاً لا يختص بالمادة بالنسبة إلى الصورة، بل الصورة كذلك بالنسبة إلى المادة. وسيأتي تفصيله في الفصل الرابع من هذه المرحلة. بل لا يختص بهذه الأمور أيضاً؛ فإن النوع أيضاً إذا أخذ بشرط لا بهذا المعنى، كان موضوعاً و العرضي إذا أخذ بشرط لا، كان عرضاً.

قال الآخوند قدس الله سره في تعليقاته على الفصل الثالث من المقالة الخامسة من إلهيات

الشفاء، ج: ٢، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٢هـ.ش. ص: ٨٧٠-٨٧١

«اعلم أن المدلول عليه بلفظ الجنس أو النوع أو الفصل أو الخاصة أو العرض، أعني: كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على أفرادها، ليس مدلولاً عليه بذلك اللفظ إلا ببعض الاعتبارات، لا بجمعها؛ فإنها باعتبار آخر مادة و موضوع و صورة و عرض غير محمول. فالمعنى الجنسي بأحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه، وبالأعتبار الآخر جزء مادي له و مادة لفصله.

و الفصل بأحد الاعتبارين فصل محمول على أفراد النوع المتقوم به، وبالأعتبار الآخر صورة لمادة النوع -التي هي باعتبار آخر جنس له- و جزء و علة صورية للنوع.

و النوع بأحد الاعتبارين نوع محمول على أشخاصه، وبالأعتبار الآخر جزء مادي لأشخاصه و مادة و موضوع لتشخصاته.

و كذا العرض الخاص و العام كل منهما عرضي محمول على أفرادها حملاً بالعرض بأحد الاعتبارين، و بالأعتبار الآخر عرض غير محمول على تلك الأفراد، و هي موضوعات له بذلك الاعتبار، لا الأفراد.

فذكر الشيخ البيان مخصوصاً بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "مادة له غير محمولة عليه"

أي: تكون مادة لذلك الجزء و ذلك الجزء صورته. و الصورة غير المادة، فلا تحمل عليها، و كذا لا تحمل المادة على المجموع؛ لأن الجزء غير الكل.

و أمّا الثالث، فإن لا يشترط معها شيء، بل تؤخذ مطلقةً مع تجويز أن يقارنها<sup>١</sup> شيء أو لا يقارنها.

فالقسم الأوّل هو الماهية بشرط شيء، وتسمّى "المخلوطة"؛ والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا، وتسمّى "المجردة"؛ والقسم الثالث هو الماهية لا بشرط، وتسمّى "المطلقة".

و الماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلّي الطبيعي<sup>٢</sup>. وهي التي تعرضها

١- قوله قدس الله تعالى سره: "بل تؤخذ مطلقةً مع تجويز أن يقارنها شيء أو لا يقارنها" قوله: "مع تجويز ... بيان للإطلاق فإن إطلاق الالبشرط القسمي، إنّما هو بمعنى لحاظ الطبيعة مجوّزاً أن يقارنها شيء وأن لا يقارنها، أي سواء قارنها أم لم يقارنها. والإطلاق بهذا المعنى اعتبار متّحد مع المخلوطة في المصداق وكذا مع المجردة؛ كالممكن العام الذي يتّحد في المصداق مع الواجب بالغير والممتنع بالغير. ولذا حكم المصنّف قدس الله تعالى سره كما سيأتي بعد أسطر بأن المطلقة موجودة في الخارج كالمخلوطة.

قوله قدس الله تعالى سره: "بل تؤخذ مطلقةً مع تجويز أن يقارنها شيء أو لا يقارنها" فلو حظ فيها كونها مطلقة، أي: لو حظ فيها جواز مقارنتها وعدم مقارنتها لما عداها، فيصدق مع كلّ من بشرط شيء وبشرط لا. فيفترق الالبشرط القسمي عن الالبشرط المقسمي بأن الأوّل لو حظ فيه الإطلاق، لأنّه أخذ فيه الإطلاق؛ والثاني مبهم لا وجود له إلا في أقسامه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و الماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلّي الطبيعي" لا خلاف بينهم في أن الكلّي الطبيعي هو معروض الكليّة نفسه، أي: كلّ أمر يقبل الصدق على كثيرين؛ ولكن اختلفت الحكماء في مصداق الكلّي الطبيعي علي خمسة أقوال. ولا بدّ لتوضيح ذلك من تمهيد مقدّمتين:

الأولى: أنّه ذهب أفلاطون، مضافاً إلى ما كان يعتقد من وجود عالم المثال الذي يسمّى بالمثل المعلّقة، إلى أن لكلّ نوع من الأنواع الجوهرية الجسمانية فرداً عقلياً هو ربّ سائر أفراد النوع، وهي فروعه ومعاليله وآثاره.

الثانية: المشهور أن للماهية بالإضافة إلى غيرها اعتبارات ثلاثة: بشرط شيء، وبشرط لا، و لا بشرط، أعني: القسمي. ومقسم الأقسام الثلاثة هو الالبشرط المقسمي. وقال الحكيم الإصفهاني قدس الله سره: إن الماهية تنقسم إلى ما لوحظت بالإضافة إلى غيرها وإلى ما لم تلاحظ مع غيرها. والقسم الأول هو الالبشرط المقسمي الذي هو المقسم للاعتبارات الثلاثة: بشرط شيء، وبشرط لا، و لا بشرط، أعني: القسمي. والمقسم للقسامين الأولين هو الماهية المهملة.

و نقول: الحق أن جميع ما ذكره لا يختص بالماهية، بل هو جارٍ في كل معنى، سواء كان ماهية أم غيرها؛ فإن ملاحظة الماهية مع غيرها، وكذا لحاظ إطلاقها، لا تدخل لشيء منهما في عروض الكلية للماهية. فمعرض الكلية هي الماهية نفسها، إذ الكلي الطبيعي ليس إلا ما هو معروض للكلية ولا تحتاج الطبيعة في أنصافها بالكلية إلى ملاحظتها بالإضافة إلى ما عداها، كما لا تحتاج إلى لحاظ إطلاقها بالنسبة إلى ما عداها مع تجويز أن يقارنها وأن لا يقارنها. إذا تمهدت هاتان المقدمتان، فنقول:

اختلفت الحكما في مصداق الكلي الطبيعي علي خمسة أقوال:

القول الأول: لأفلاطون، وهو أن الكلي الطبيعي هو رب النوع المسمى بالمثال.

القول الثاني: للمحقق الطوسي ومن تبعه، وهو أن الكلي الطبيعي هو الماهية الالبشرط القسمي.

القول الثالث للحكيم السبزواري والمصنف قدس الله سره ومن تبعهما، وهو أن الكلي

الطبيعي هو الماهية الالبشرط المقسمي.

القول الرابع: للأخوند قدس الله سره وتبعه الحكيم الإصفهاني قدس الله تعالى سره، وهو أن

الكلي الطبيعي هو الماهية المهملة.

القول الخامس: ما هو المختار، وهو أن الكلي الطبيعي هو الطبيعة المهملة، سواء كانت ماهية

أم غيرها.

قوله قدس الله تعالى سره: "و الماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة"

لا يخفى: أن المقسم للأقسام الثلاثة هي الماهية الملحوظة مع ما عداها المقيسة إليها. وأما

الماهية المحضة، فهي الطبيعة المهملة، وهي أعم من الالبشرط المقسمي؛ فإن الالبشرط

الكليّة في الذهن، فتقبل الانطباق على كثيرين؛ وهي موجودة في الخارج؛ لوجود

المقسمي، وهي الماهية الملحوظة مع ما عداها، قسم من الماهية؛ حيث إنّ الماهية تنقسم إلى الماهية المشروطة بملاحظتها مع ما عداها، وهي اللابشرط المقسمي؛ وإلى الماهية غير المشروطة بذلك.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و هي موجودة في الخارج"

ولا يخفى عليك: أنّ هذه المسألة وهي مسألة وجود الكليّ الطبيعي ليست نفس مسألة أصالة الوجود ولا من متفرعاته.

وذلك لأنّه يتكلّم هنا عن وجود الكليّ بعد فرض وجود الفرد، ويبحث هناك عن وجود الفرد. فالقائل بأصالة الماهية يعتقد بأنّ فرد الماهية موجود في الخارج حقيقةً، والقائل بأصالة الوجود يعتقد بأنّه موجود في الخارج بعرض الوجود. والقائل بوجود الكليّ يحكم بوجود الكليّ حقيقةً بوجود فرده، سواء كان وجود الفرد بذاته أم بعرض الوجود. ومنكر وجود الكليّ ينفي وجوده مع اعتقاده بوجود الفرد بالذات أو بالعرض.

وبعبارة أخرى: يبحث في تلك المسألة عن أنّه هل يكون الوجود واسطةً في عروض الوجود لفرد الماهية أو لا؟ فالقائل بأصالة الوجود يذهب إلى الأول والقائل بأصالة الماهية إلى الثاني. و يبحث في هذه المسألة عن أنّه هل يكون الفرد واسطةً في عروض الوجود للكليّ أم لا؟ فمنكر وجود الكليّ يقول بالأول والقائل بوجوده يذهب إلى الثاني. فلا القول بأصالة الوجود ينافي القول بوجود الكليّ الطبيعي في الخارج، ولا القول بأصالة الماهية يحتم القول بوجود الكليّ الطبيعي في الخارج.

نعم! وجود الكليّ الطبيعي عند القائل به لمّا كان بوجود فرده، فهو لا يزيد على وجود فرده. فعلى القول بأصالة الوجود وكون الوجود لفرد الماهية بعرض الوجود يكون وجود الكليّ أيضاً بعرض الوجود. هذا على ما ذهبوا إليه من كون الكليّة من عوارض الماهية؛ حيث إنّ المتّصف بالكليّة هو الوجود الذهنيّ وليس الوجود الذهنيّ عندهم إلّا الماهية الموجودة في الذهن بما أنّها حاكية لما وراءها؛ وأما على ما هو الحقّ، وقد مرّت الإشارة إليه، من أنّ الوجود الذهنيّ هو المفهوم بما أنّه حاله و مرآة للخارج، و يلزمه أنّ الكليّ الطبيعيّ وهو معروض الكليّة أعمّ من الماهية ومن المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة، فالفرق بين المسألتين أوضح.

قسمين من أقسامها<sup>١</sup> - أعني المخلوطة و المطلقة - فيه<sup>٢</sup>، و المقسم محفوظ في أقسامه، موجود بوجودها<sup>٣</sup>.

و الموجود منها في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد؛ و لو

١- قوله قدس الله تعالى سره: "لوجود قسمين من أقسامها"

و المجردة لا وجود لها، حتى في الذهن، إلا بحسب اعتبار العقل، حيث يعتبر الماهية في الذهن مجردة عن الوجود مطلقاً مع أنها موجودة في الذهن، و بعبارة أخرى: يعتبرها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن، حين كونها موجودة فيه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "أعني المخلوطة و المطلقة فيه"

فإن المطلقة تصدق مع المخلوطة، أي: إنهما تصدقان على الفرد الخارجي، و إن كانت المطلقة أعم بحسب المصداق.

فإن قلت: كيف يمكن في التقسيم كون أحد الأقسام شاملاً للآخر.

قلت: الانقسام هنا بحسب الاعتبار و للحاظ الذهني، و الاعتبار الثلاثة متباينة في الذهن الذي يتحقق فيه الاعتبار؛ و أما العموم و الخصوص، فبحسب الصديق في الخارج.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و المقسم محفوظ في أقسامه، موجود بوجودها"

و ذلك لأن التقسيم عبارة عن ضمّ المختص إلى المشترك ليحصل القسم. فكل قسم مشتمل على المشترك الذي هو المقسم.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "و الموجود منها في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد"

خلافاً لما ذهب إليه الرجل الهمداني، على ما حكاه عنه الشيخ في رسالته بعثها إلى علماء مدينة السلام. فراجع: رسائل ابن سينا، ج: ١، انتشارات بيدار، ١٤٠٠هـ. ق. ص: ٤٦٦.

و خلافاً لما تخيله منكره وجود الكلّي الطبيعي؛ حيث توهموا أن القائل بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج يذهب إلى مثل ما ذهب إليه الرجل الهمداني؛ و لذا أنكروه و ردّوا عليه بما ردّ المصنّف قدس الله تعالى سره به على قول الرجل الهمداني من الوجهين.

كان واحداً<sup>١</sup> موجوداً بوحده في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيراً بعينه، و هو محال؛ و كان الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة، و هو محال.

---

قوله قدس الله تعالى سره: "غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد"

و إن كان عينه بالنوع؛ فالإنسان الذي هو زيد غير الإنسان الذي هو عمرو غيرية بالعدد، و إن كان كل منهما عين الآخر بالنوع.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و لو كان واحداً ..."

أي: لو كان واحداً بالعدد. و بعبارة أخرى: لو كان واحداً بالوحدة الشخصية.

و لا يخفى عليك أن الكلي الطبيعي واحد نوعاً أو جنساً و كثير عدداً. و الواحد النوعي و

الجنسي عين الكثير العددي، فالإنسان نوع واحد و عدد أفراده كثيرة.

### الفصل الثالث: في معنى الذاتيّ والعرضيّ

المعاني المعبرة في الماهيات، المأخوذة في حدودها، وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها، تسمى "الذاتيات"؛ وما وراء ذلك "عرضيات" محمولة؛ فإن توقّف انتزاعها وحملها على انضمام، سميت "محمولات

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و هي التي ترتفع الماهية بارتفاعها"

أي: يكون ارتفاعها ارتفاع الماهيات، لأن ارتفاعها مستلزم لارتفاع الماهيات، فإن العرضيات اللازمة أيضاً كذلك. وبعبارة أخرى: الذاتيّ ما يرتفع الماهية في حد ذاتها بارتفاعه. وأما اللازم، فارتفاعه ليس ارتفاع الماهية في حد ذاتها، وإنما ارتفاع لشيء خارج عن ذاتها وإن كان ارتفاعه مستلزماً لارتفاعها.

وبعبارة أخرى: ارتفاع الذاتيات هو بعينه ارتفاع الماهيات، لأن ارتفاعها مستلزم لارتفاع الماهيات. وهذا بخلاف العرضيات اللازمة؛ لأن ارتفاع اللازم ليس ارتفاع الماهية في حد ذاتها، وإنما هو ارتفاع لشيء خارج عن ذاتها وإن كان ارتفاع اللازم مستلزماً لارتفاع الماهية.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "الذاتيات"

يطلق الذاتيّ في باب إيساغوجي على معنيين:

الأول: معنى أعم، وهو ما ليس بخارج عن الذات، سواء كان نفس الذات أم جزءاً؛ فيشمل النوع، كما يشمل الجنس والفصل. وهو المراد في انقسام الكليات الخمسة إلى ذاتيّ وعرضيّ. والثاني: معنى أخص، وهو جزء الذات؛ فلا يشمل إلا الجنس والفصل. والذاتيّ بالمعنى الأخص هو المراد هنا بقرينة مقابله لذي الذاتيّ وللعرضيّ كليهما.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "فإن توقّف انتزاعها وحملها على انضمام"

تقسيم العرضيّ إلى المحمول بالضعيفة والخارج المحمول إنما هو عند الحكماء المتقدمين على صدر المتألهين قدس الله تعالى سره. وأما عند صدر المتألهين وأصحاب الحكمة المتعالية ومنهم المصنّف قدس الله تعالى سره، فالعرضيّ منحصر في الخارج المحمول؛ لأنهم يرون الأغراض بأجمعها شوقاً للجوهر الموضوع لها موجودة بعين وجوده، كما صرح بذلك في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة.

بالضميمة<sup>١</sup>، كانتزاع الحارّ و حملها على الجسم من انضمام الحرارة إليه<sup>٢</sup>؛ و  
إلّا، ف"الخارج المحمول"، كالعالي و السافل<sup>٣</sup>.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فإن توقّف انتزاعها و حملها ..."

فانتزاع الحارّ من الجسم متوقّف على انضمام الحرارة إليه، كما أنّ حمل الحرارة عليه أيضاً  
يتوقّف على هذا الانضمام؛ فإنّه لو زالت الحرارة عن الجسم، لم يجز حمل الحرارة عليه، و لم  
يكن حملها عليه إلاّ كذباً.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فإن توقّف انتزاعها و حملها على انضمام سمّيت  
محمولات بالضميمة"

قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة بعد تقسيم  
العرضيّ إلى المحمول بالضميمة و الخارج المحمول:

«هذا هو المشهور. و قد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر.»

يريد أنّ كلّ عرضيّ من الخارج المحمول، فلا موقع لهذا التقسيم.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كانتزاع الحارّ و حملها على الجسم من انضمام الحرارة إليه"  
لا يخفى: أنّ معنى الانضمام ليس هو انفصال الحرارة عن جسم آخر و انضمامها إلى هذا  
الجسم؛ بل إنّما المراد أنّه تحدث الحرارة منضمةً إلى هذا الجسم بسبب. و قد ذكروا في  
الكيفيات المحسوسة أنّ فعلها بطريق التشبيه؛ فحرارة النار تجعل مجاورها شبيهاً بها، و الحرارة  
الحاصلة ثانياً تجعل مجاورها حاراً أيضاً، و هكذا.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و حملها"

أي: حمل الحرارة المستفادة من الحارّ.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إلّا، فالخارج المحمول، كالعالي و السافل"

الخارج بمعنى المستخرج، أي: المستخرج من ذات الشيء المحمول عليه؛ فإنّ العلوّ  
يستخرج من ذات "العالي" و السفّل يستخرج من ذات "السافل" من دون حاجة إلى ضمّ  
ضميمة إلى المعروض.

و بعبارة أخرى: إنّ العالي و السافل مضافان، و الإضافة و إن كانت موجودةً في الخارج، و لكن

## و الذاتيّ يميّز من غيره بوجوه من خواصّه<sup>١</sup>؛ منها: أنّ الذاتيات بيّنة، لاحتجاج في ثبوتها لذي الذاتيّ إلى وسط<sup>٢</sup>؛

نحو وجودها إنّما هو بأنّ العقل يتترع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكرّرة المتلازمة وصفاً ناعثاً لهما انتزاعاً من غير ضميمية؛ فهي موجودة بوجود موضوعها، كما صرح قدس الله تعالى سرّه بذلك في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة. وإذا لم يكن للإضافة وجود منحاظ، فلا مجال لانضمامه إلى شيء هو الذات.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و الذاتيّ يميّز من غيره بوجوه من خواصّه"  
أقول: تنتقض الخاصّة الأولى باللوازم البيّنة، فإنّ اللازم البيّن، أعمّ من البيّن بالمعنى الأخصّ و البيّن بالمعنى الأعمّ، ضروريّ الثبوت لمعروضه، مع أنّه عرضيّ له؛ كالبيض للعاج، والحرارة للنار، والزوجيّة للأربعة.

و تنتقض الثانية بالعرضيّ اللازم؛ حيث إنّ السبب الموجد لمعروضه سبب موجد له أيضاً.  
فالحقّ أنّ شيئاً منهما ليس خاصّةً للذاتيّ، حتّى يميّز به الذاتيّ عن العرضيّ.  
و قد صرح بما ذكرناه المحقّق الطوسيّ قدس الله سرّه القدوسيّ في الفصل العاشر من النهج الأول من شرح الإشارات، ج: ١، المطبعة الحيدريّة، ١٣٧٧ هـ. ق، ص: ٤٠-٤١.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "أنّ الذاتيات بيّنة، لاحتجاج في ثبوتها لذي الذاتيّ إلى وسط"  
و ذلك لأنّ ثبوت الشيء لنفسه بديهياً؛ وإذا كان ثبوت الذات لنفس الذات بديهياً، كان ثبوت الذاتيات لها أيضاً بديهياً؛ لاشتغال الذات على الذاتيات؛ فإنّ الحيوان مثلاً إنّما يثبت للإنسان بما أنّ الإنسان حيوان، و الناطق يثبت له بما أنّه ناطق؛ فيكون ثبوت كلّ منهما من ثبوت الشيء لنفسه.

و بعبارة أخرى: القضية الدالّة على ثبوت الذاتيّ للذات قضية تحليّية، و القضايا التحليليّة نوع من الأوّليات.

هذا على المشهور. و أمّا على ما ذهب إليه المصنّف قدس الله تعالى سرّه، فالأمر أوضح؛ لأنّ الذاتيّ ليس إلاّ الجنس و الفصل، و كلّ منهما عند المصنّف قدس الله تعالى سرّه عين ذي الذاتيّ مفهوماً، كما سيأتي في الفصل اللاحق.

و منها: أنها غنيّة عن السبب، بمعنى أنّها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتي؛ فعلة وجود الماهية بعينها علة أجزائها الذاتية<sup>١</sup>؛  
 و منها: أنّ الأجزاء الذاتية متقدّمة على ذي الذاتي<sup>٢</sup>.  
 و الإشكال في تقدّم الأجزاء على الكلّ بـ "أنّ الأجزاء هي الكلّ بعينه فكيف تتقدّم على نفسها؟! من دفع بأنّ الاعتبار مختلف؛ فالأجزاء بالأسر<sup>٣</sup>

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فعلة وجود الماهية بعينها علة أجزائها الذاتية"

و هي عين عليتها الماهية علة للأجزاء أيضاً؛ فإنّ الذاتيات لا تحتاج إلى جعل و إيجاد مستقلّ.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنّ الأجزاء الذاتية متقدّمة على ذي الذاتي"

أي: في مقام تقوّم جوهر الماهية و تبلورها في الذهن.

قال الشيخ في الفصل الحادي عشر من النهج الأوّل من الإشارات و التنبهات، بوستان كتاب

قم، ط: ١، ١٣٨١هـ. ش. ص: ٤٨:

«فجميع مقومات الماهية داخلية مع الماهية في التصوّر، و إن لم تخطر بالبال مفصّلة؛ كما

لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنّها إذا أخطرت بالبال تمثّلت».

و قال في الفصل السادس من الفنّ الأوّل من المقالة الأولى من البصائر النصيرية في علم

المنطق، ط: ١، شمس تبريزي، تهران، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٦٨:

«إذا أخطرت الماهية بالبال و أخطرت أجزائها التي التأمّت منها، لم يمكن أن تعقل الماهية

إلّا و تكون أجزاؤها معقولةً أوّلاً، مثل الحيوان و الناطق الذين هما داخلان في ماهية الإنسان،

فلا يمكن أن يعقل الإنسان إلّا و قد عقل أوّلاً الحيوان و الناطق. نعم ربما لم يكونا مفصّلين في

الذهن، و ليس كلّ ما ليس مفصّلاً لا يكون معلوماً، فكثير من المعلومات ليس مفصّلاً».

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فالأجزاء بالأسر"

أي: ذوات الأجزاء من دون شرط و وصف الاجتماع؛ و بعبارة أخرى: الأجزاء لا بشرط

الاجتماع، مقدّمة على الأجزاء بشرط الاجتماع؛ و إن شئت فقل: الحيوان و الناطق متقدّم على

الحيوان الناطق.

متقدّمة على الأجزاء بوصف الاجتماع و الكليّة<sup>١</sup>. على أنّها إنّما سمّيت أجزاء<sup>٢</sup> لكون الواحد منها جزءاً من الحدّ؛ وإلّا، فالواحد<sup>٣</sup> منها عين الكلّ،

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الاجتماع و الكليّة"

الكليّة مصدر جمليّ. و هو مشترك لفظاً بين مصدر الكلّ و مصدر الكلّيّ. و المراد منه هو المعنى الأوّل، أي: أنّه هنا مصدر جمليّ من "الكلّ"، لا من "الكلّيّ".

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "على أنّها إنّما سمّيت أجزاء"

لا يخفى عليك أنّ هذا ليس جواباً ثانياً عن الإشكال، بل إنّما هو تنبيه على أمرين: الأوّل: أنّ للذاتيات اعتبارين:

الاعتبار الأوّل: اعتبار كونها أجزاءً من الحدّ.

و الاعتبار الثاني: اعتبار كون كلّ منها عين المحدود.

و أنّه إنّما يصحّ الفرق الثالث بالاعتبار الأوّل؛ إذ أجزاء الحدّ متقدّمة على المحدود؛ فإنّه ما لم يعرف أجزاء الحدّ، لم يعرف المحدود؛ و أمّا على الاعتبار الثاني، فلا يبقى موقع للفرق الثالث؛ و إلّا، لزم تقدّم الشيء على نفسه.

فيرجع حاصل الكلام إلى أنّ المراد بتقدّم الذاتيات على الذات ليس هو تقدّمها عليه في الواقع الذي هو مقام العينيّة و موطنها؛ و إنّما المراد تقدّمها عليه في مقام تقرر الماهيّة و تألّفها في الذهن، أعني: مقام التعريف و التحديد؛ و لذا عدّوا تقدّم الذاتيّ على ذي الذاتيّ من التقدّم بالتجوهر، لا تقدّمًا بالطبع.

و هذا الكلام مبنيّ على ما تفرّد به من كون الحمل بين كلّ من الجنس و الفصل و بين النوع حملاً أوّلياً. كما يأتي تفصيله في الفصل اللاحق، و نبّه على ضعفه هناك.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إلّا، فالواحد"

و بهذا الاعتبار ليست الذاتيات أجزاءً للماهيّة و لا يبقى موقع للفرق الثالث، و هو أنّ الأجزاء الذاتيّة متقدّمة على ذي الذاتيّ؛ حيث إنّها لا أجزاء هناك، و إنّما الموجود أمور كلّ واحد منها عين الكلّ، و لا معنى حينئذ لتقدّم أحدهما على الكلّ؛ لأنّه من تقدّم الشيء على نفسه.

## أعني ذي الذاتي<sup>١</sup>.

---

قال المحقق الطوسي قدس الله سره القدوسي في الفصل العاشر من النهج الأول من شرح الإشارات، ج: ١، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٧ هـ. ق، ص: ٤١-٤٢:

«و قد يقال له [الذاتي]: جزء الماهية بالمجاز؛ فإن الجزء الحقيقي لا يحمل على كنهه بالمواطاة، والذاتي يحمل على الماهية؛ بل إنما يكون اللفظ الدال عليه جزءاً من حدها، فهو يشبه الجزء لذلك. وقد اضطرر إلى إطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: "عين الكل، أعني ذي الذاتي"

لما سيجيء في الفصل الآتي أن الجنس هو النوع مبهماً و الفصل هو النوع محصلاً.

**الفصل الرابع: في الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك**  
**الماهية التامة**، التي لها آثار خاصة حقيقية، من حيث تمامها تسمى "نوعاً"،

١- قوله قدس الله تعالى سره: "الماهية التامة"

المراد من التامة هنا هي التامة بالمعنى الأعم؛ فيشمل التعريف ما كان تاماً في الجملة، كما يشمل ما كان تاماً على الإطلاق. وذلك لأن الماهية التامة قد تكون تامة مطلقاً فلا إبهام لها من جهة من الجهات أصلاً، و هو النوع الحقيقي الذي لا إبهام له أصلاً في ثبوته العقلي و وجوده في الذهن؛ و قد تكون تامة في الجملة، فخرجت عن الإبهام بالنسبة إلى فصل أو فصول، و إن بقيت مبهمه بالنسبة إلى فصل آخر أو فصول، و هو النوع الإضافي، كالجسم الذي خرج من الإبهام بالنسبة إلى كونه ذا أبعاد أو مجرداً غير ذي أبعاد، و لكنه باقٍ على الإبهام بالنسبة إلى كونه نامياً أو جماداً و بالنسبة إلى كونه حساساً أو غير حساس أو جامداً أو مانعاً.

و بهذا التعريف الذي ذكره قدس الله تعالى سره للنوع يتصحح كون النوع مشتركاً معنى بين الحقيقي و الإضافي. و لكن لم أر أحداً فسّر النوع بما فسره؛ فإنهم يعرفون النوع الحقيقي بالمقول على الكثرة المتفقه الحقيقة في جواب ماهو، و الإضافي بالماهية التي إذا سئل عنها مع غيرها بما هو، أجيب بالجنس. و لذا يصرح المحققون منهم بأن لفظ النوع مشترك بين المعنيين اشتراكاً لفظياً. ثم إنه على ما قرره قدس الله تعالى سره تكون النسبة بين النوع الحقيقي و الإضافي تبايناً كلياً على ما هو مقتضى القسمة و كون كل منهما قسيماً للآخر، بينما النسبة بينهما على المشهور عموم و خصوص من وجه، يجتمعان في مثل الإنسان، و يفرقان في الحيوان و النوع المفرد كالنقطة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "تسمى نوعاً"

قد عرفت أن مراده قدس الله تعالى سره، من النوع هو الأعم من الحقيقي و الإضافي، و من هنا صح منه تقسيمه إلى عالٍ و متوسط و سافل. هذا.

و لكن المشهور بينهم أن لفظ النوع مشترك بين معنيين:

الأول: ما يقال على الكثرة المتفقه الحقيقة في جواب "ماهو"، و يسمى النوع الحقيقي.

الثاني: الماهية التي يقال عليها و على غيرها الجنس في جواب ما "ماهو"، و يسمى النوع الإضافي.

كالإنسان و الفرس.

ثمّ إننا نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحیوان المشترك بين الإنسان و الفرس و غيرها، كما أنّ فيها ما يختصّ بنوع، كالناطق المختصّ بالإنسان؛ و يسمّى المشترك فيه "جنساً" و المختصّ "فصلاً".

و ينقسم الجنس و الفصل إلى قريب و بعيد. و أيضاً ينقسم الجنس و النوع إلى عالٍ و متوسط و سافل. و قد فصل ذلك في المنطق.

ثمّ إننا إذا أخذنا ماهية "الحيوان" مثلاً، و هي مشترك فيها أكثر من نوع، و عقلناها بأنّها جسم نامٍ حسّاس متحرّك بالإرادة، جاز أن نعقلها وحدها، بحيث

و أن المنقسم إلى العالی و السافل و المتوسط هي الأنواع الإضافية؛ إذ ليس في سلسلة واحدة إلا نوع حقيقي واحد، فلا معنى لترتب الأنواع الحقيقية.

ثمّ لا يخفى أنّ النسبة بين النوعين على المشهور، عموم و خصوص من وجه، و على ما ذهب إليه المصنّف قدّس الله تعالى سرّه هي التباين.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "جاز أن نعقلها وحدها"

أي: جاز أن نعقلها محصلة على أنّها ماهية تامّة مستقلة قبال الماهية المقارنة لها و قبال الكلّ. و بعبارة أخرى: جاز أن نعقلها على أنّها جزء من الماهية فتغاير الجزء الآخر و الكلّ، كما هو الشأن في كلّ جزء؛ فإنّ النوع الحقيقي المركّب في وجوده الخارجيّ من مادة و صورة يمكن تصوّر كلّ من جزئيه مستقلاً و على أنّه جزء من المركّب، و بذلك يحصل المادة و الصورة الذهنيّتان، فمادة الإنسان مثلاً و هو البدن، أعني: الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة، إذا لوحظت و تصوّرت على ما هي عليه في الخارج من كونها جزءاً من الإنسان و له معنى محصّل على حياله، فهو بشرطاً بالنسبة إلى الإنسان، لانحتمل عليه و لا يحمل هو عليها، كما هو كذلك في كلّ جزء و كلّ، فتكون مادةً ذهنيّة له. و إذا لوحظت و تصوّرت بما أنّها مبهمّة لانحصّل لها تتحد و تلبّس

يكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها خارجاً عن ذاتها، وتكون هي مباينةً للمجموع غير محمولة عليه، كما أنها غير محمولة على المقارن الزائد؛ فإذا عقلناها كذلك، كانت الماهية المفروضة<sup>١</sup> مادةً بالنسبة إلى ما يقارنها، و "علةً ماديةً" للمجموع. و جاز أن نعقلها مقيسةً إلى عدة من الأنواع؛ كأن نعقل

بالجزء الآخر و تحصل به و يكون هو الكل بعينه، كانت لا بشرط بالنسبة إلى الكل و تحمل عليه و يحمل هو عليها و تكون جنساً له.

وهذا معنى قولهم: الجنس هو المادة و لكن لا بشرط و المادة هو الجنس و لكن بشرط لا. و هكذا الكلام في الفصل و الصورة؛ فإن معنى الناطق إذا لوحظ مستقلاً و على أنه جزء من ماهية الإنسان يتركب هو منه و من الحيوان، كان صورة؛ و إذا لوحظ لباساً للحيوان يتحد به و يحصله فيصير إنساناً، بحيث كل ما أشرت إليه و قلت: إنه ناطق يصدق عليه أنه حيوان و أنه إنسان، كان فصلاً.

و بعبارة أخرى: الناطق فصل للإنسان بما أنه محصل لمفهوم الحيوان المبهم يتحد به و يجعله إنساناً، و أما باعتبار كونه مفهوماً تاماً ملحوظاً في نفسه، فهو صورة غير محمول على الحيوان و على الإنسان. و سيأتي في الفصل السادس أن الفصل مفهوم مضاف إلى الجنس، حيثيته أنه مميّز ذاتي للنوع، وجوده للجنس، فلا ماهية له من حيث إنه فصل.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "فإذا عقلناها كذلك، كانت الماهية المفروضة"

لا يوجد قولنا: "فإذا عقلناها كذلك" في النسخ. و الصحيح ما أثبتناه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و جاز أن نعقلها مقيسةً إلى عدة من الأنواع"

بأن نعقلها على أنها أمر عامّ و مبهم تندرج تحتها أنواع، و تحمل على كل من تلك الأنواع، فتكون كما قيل في تعريف الجنس: إنه يصدق على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ماهو.

و لا يخفى أن هذا النحو من التعقل و اللحاظ أيضاً لحاظ نفس الأمري؛ فإن المادة و الصورة، كما أن كلياً منهما جزء من المركب و مغاير للجزء الآخر و للمركب، كذلك هما متحدان، و باعتبار اتحادهما يؤخذ منهما الجنس و الفصل، كما أنهما باعتبار مغايرتهما كان يؤخذ منهما المادة و الصورة الذهنيّتان.

ماهية الحيوان بأنها الحيوان الذي هو إما إنسان، وإما فرس، وإما بقرة، وإما غنم، فتكون ماهية ناقصة غير محصلة حتى ينضم إليها فصل أحد تلك الأنواع فيحصلها نوعاً تاماً، فتكون هي ذلك النوع بعينه. وتسمى الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار "جنساً"، والذي يحصله "فصلاً".

و الاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختص؛ و يسمى بالاعتبار الأول "صورة"، و يكون جزءاً لا يحمل على الكلّ و لا على

١- قوله قدس الله تعالى سره: "فتكون ماهية ناقصة غير محصلة ..."

أي: غير محصلة ذهنياً. كما سيصرّح به في الفصل السادس من هذه المرحلة بقوله: "و أما في الذهن، فهي متغايرة بالإبهام و التحصل؛ و تتحصل ذهنياً بالفصل، فتكون هي النوع بعينه في الوجود الذهني. و قد صرّح بما ذكرنا في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة.

قوله قدس الله تعالى سره: "فتكون ماهية ناقصة غير محصلة ..."

معنى نقصانها أنها تنتظر لحوق فصل بها حتى تصير به نوعاً، أي: ماهية تامة؛ فإن الحيوان الجنسي مثلاً هو الحيوان الذي هو إما ناطق و إما صاهل و ... أي: لم يتم، و يطلب فصلاً حتى يتم. و بعبارة أخرى: الجنس هو ما يكون مقسماً للأنواع، و المقسم هو الأمر المشترك لا تحصل له بحاله، و إنما يتحصل باتحاده بالمختص و صيرورته قسماً و نوعاً.

قوله قدس الله تعالى سره: "غير محصلة"

أي: في موجوديتها الذهنية و كينونتها العقلية، كما صرّح قدس الله تعالى سره بذلك في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة؛ فلا ينافي ذلك كونه مفهوماً واضحاً.

قال الحكيم السبزواري قدس الله سره في شرح المنظومة، ج: ١، نشر ناب، ١٣٦٩هـ. ش. ص:

١٥٦-١٥٧:

«إبهام الجنس بحسب وجوده؛ فإن وجوده دائر بين وجودات أنواعه؛ لأن فصوله المقسمة علّة تحصله؛ بخلاف النوع؛ فإن له وجوداً في العقل منفكاً عن هذه المصنّفات و المشخصات الكوتية، و بالجملة عن المادة و العوارض المفارقة؛ و أما بحسب الماهية، فكلّ منهما متعين لا إبهام فيه.»

الجزء الآخر؛ و بالاعتبار الثاني "فضلاً" يحصل الجنس و يتمم النوع و يحمل عليه حملاً أولياً.

و يظهر ممّا تقدّم:

أولاً: أنّ الجنس هو النوع مبهماً، و أنّ الفصل هو النوع محصلاً؛ و النوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل.<sup>١</sup>

و ثانياً: أنّ كلاً من الجنس و الفصل محمول على النوع حملاً أولياً.<sup>٢</sup> و أمّا

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "أنّ الجنس هو النوع مبهماً"

فالجنس بشرط لا بالنسبة إلى التحصل؛ فإنّ الإبهام هو عدم ملكة التحصل؛ و الفصل بشرط شيء بالنسبة إليه؛ و النوع لا بشرط. و لكون النوع لا بشرط، يجتمع مع الجنس المبهم و يكون هو إياه، و كذا يجتمع مع تحصيل الفصل و يكون نفسه؛ فإنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل"

فهو لا بشرط بالنسبة إليهما، و لذا يجتمع مع إبهام الجنس و كذا مع تحصيل الفصل. و لذا يحكم المصنّف قدس الله تعالى سرّه بكون الحمل بين كلّ منهما و بينه حملاً أولياً.

و لا يخفى عليك: أنّه لا بشرط مقسمي، لا قسمي. و ذلك لأنّه لم ينظر فيه إلى الإبهام و التحصل، لأنّه نظر فيه إلى الإبهام و التحصل و أخذ مطلقاً بالنسبة إليهما حتّى يكون اللابشرط قسماً.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "أنّ كلاً من الجنس و الفصل محمول على النوع حملاً أولياً"

و الوجه في عدّه قدس الله تعالى سرّه هذا الحمل حملاً أولياً أنّ كلاً من الجنس و الفصل هو النوع بحسب كينونه العقلية و موجوديته في الذهن، و الوجود الذهني هو نفس المفهوم، فيكون اتحادهما في الوجود الذهني نفس اتحادهما في المفهوم؛ و إذا كان الموضوع و المحمول متحدّين بحسب المفهوم، كان الحمل حملاً أولياً.

و لكن يرد عليه: أنّ المفهوم إنّما يكون مفهوماً من حيث حكاية عن مصداقه، و هي الحيثية التي اصطالحوا عليها بالوجود الذهني؛ و أمّا من حيث موجوديته في الذهن و كينونه في العقل،

النسبة بينهما أنفسهما، فالجنس عرض عام<sup>١</sup> بالنسبة إلى الفصل، و الفصل

فهو وجود خارجي بخارجية النفس موجود بوجودها؛ و اتحاد كل من الأمرين بالنوع إنما في الكينونة العقلية و الموجودية في الذهن، لا في المفهوم و الوجود الذهني، فلا يتم مارامه من الحمل الأولي.

و لعل منشأ المغالطة اشترك لفظة الوجود الذهني بين ما هو المصطلح من معناها، أعني: ما هو المرادف للمفهوم، و بين ما هو معناه بحسب اللغة و العرف، و هي الموجودية في الذهن و الكينونة في العقل.

و الحاصل: أن ما ثبت في هذا الفصل إنما هو وحدة الجنس و المادة و كذا الفصل و الصورة مفهوماً و اختلافهما اعتباراً. و أما الجنس و النوع و كذا الفصل و النوع، فلم يثبت وحدتهما مفهوماً، و إنما ثبت وحدتهما في الكينونة العقلية، و الوحدة في الكينونة العقلية لم تكن إلا بمعنى أن الماهية الناقصة الجنسية المرذدة بين هذه و تلك، تصير ماهيةً متعينةً متحصلةً بالفصل و تصير نوعاً، و ليس ذلك إلا بأن الحيوان الذي لوحظ مبهماً يتعين بلحوق الناطق به فيصير حيواناً ناطقاً، أي: إنساناً. و أما المعنيان، فهما متباينان بالضرورة، فلا يمكن أن يكون الحمل بينهما حملاً أولياً، لأن الحمل إنما يكون أولياً إذا كان مفهوم الموضوع بعينه هو مفهوم المحمول.

ثم لا يخفى عليك: أن هذا الرأي، أعني عدّ حمل كل من الجنس و الفصل على النوع حملاً أولياً، رأي لم يسبقه إليه أحد؛ فإن الحكماء قبله عدّوا هذا الحمل حملاً شائعاً.

و لو صح ما ذكره المصنّف قدّس الله تعالى سرّه، لزم كون حمل كل من الجنس و الفصل على الآخر أيضاً أولياً. و كون أحدهما بشرط الإبهام و الآخر بشرط التحصيل لو منع عن ذلك لمنع من أصل الحمل أيضاً؛ فإن المبهم كيف يكون هو المحصل؟! مع أنه لو صح، لمنع من كون حمل الجنس و كذا الفصل على النوع أيضاً حملاً أولياً؛ إذ يختلف اللابشرط القسمي، و هو المراد هنا، عن البشروط شيء، كما تختلف ماهيتان كل منهما بشرط شيء غير ما شرط في الآخر.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل"

خاصة<sup>١</sup> بالنسبة إليه.

و ثالثاً: أن من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة<sup>٢</sup>، وكذا فصلان

أي: فالجنس عرضي عام بالنسبة إلى الفصل.

ولا يخفى عليك: أن العروض إنما هو في ظرف التحليل. وإلا، فهما موجودان في الخارج بوجود واحد. قال في الفصل الرابع من مقدمة الفن الرابع في أحكام الجواهر من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٤، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ٤٣٣:

«و بالجملة: ما يقال: "إن الفصل من عوارض الجنس" أو "الجنس من عوارض الفصل" أو "الوجود من عوارض الماهيات"، فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هو العروض بحسب الوجود، بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروف؛ بل هذا النحو من العروض إنما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و الفصل خاصة"

الخاصة كما قد تكون مساوية للمعروض، كذلك قد تكون أخص. و الفصل بالنسبة إلى

الجنس من القسم الثاني.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "أن من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة"

و ذلك لأن كلاً من الجنسين يتحصل بفصله و يصير ماهية تامة هو النوع؛ فتكثر الأنواع، بينما المفروض نوع واحد؛ فيلزم أن يكون كثيراً مع وحدته، و هو محال.

قوله قدس الله تعالى سره: "أن من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة"

أي: جنسان لا يندرج بعضها في بعض. و هذا بخلاف ما لم يكونا في مرتبة واحدة؛ فإن كثرة الأجناس و الفصول كذلك بمكان من الإمكان. أ لا ترى أن الإنسان له أجناس كثيرة هي الجوهر و الجسم و الجسم النامي و الحيوان؛ و كذلك فصول كثيرة هي ذوالأبعاد و النامي و الحساس المتحرك بالإرادة و الناطق. و ذلك لأن الجوهر يكون مبهماً من جهة كونه ذا أبعاد و عدمه، فينضم إليه فصل الجسم و يصير نوعاً من الجوهر، و لكنه مبهم بعد من جهة كونه نامياً و عدمه، فينضم إليه النامي و يصير نوعاً من الجسم، و هكذا.

فى مرتبة واحدة لنوع؛ لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين<sup>١</sup>.  
 و رابعاً: أن الجنس و المادة متّحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً؛ فالمادّة إذا أخذت لا بشرط، كانت جنساً؛ كما أن الجنس إذا أخذ بشرط لا، كان مادّةً؛ و كذا الصورة فصل إذا أخذت لا بشرط؛ كما أن الفصل صورة إذا أخذ بشرط لا.

و اعلم أن المادّة فى الجواهر المادّية موجودة فى الخارج، على ما سيأتى<sup>٢</sup>؛ و أمّا الأعراض، فهى بسيطة غير مركّبة فى الخارج؛ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز<sup>٣</sup>، و إنّما العقل يجد فيها مشتركات و

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و كذا فصلان فى مرتبة واحدة لنوع" لأن تعدّد الفصل فى مرتبة واحدة يستلزم تعدّد النوع؛ لأن انضمام كلّ فصل إلى الجنس يوجد نوعاً؛ فتتكثر الأنواع، بينما المفروض نوع واحد؛ فيلزم أن يكون كثيراً مع وحدته، و هو محال.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين" تعليل لكلا الحكمين، كما يتّينا.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "على ما سيأتى" فى الفصل الرابع من المرحلة السادسة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و أمّا الأعراض فهى بسيطة غير مركّبة فى الخارج" و كذا الجواهر المجردة، كما صرّح بذلك فى الفصل الخامس من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز" كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز من خواصّ الوجود. و أمّا الماهية، فيستحيل فيها أن يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز. فالمراد من كون ما به الاشتراك فى الأعراض أو فى

مختصات<sup>١</sup>، فيعتبرها أجناساً و فصولاً؛ ثمّ يعتبرها بشرطاً، فتصير موادّ و صوراً عقلية<sup>٢</sup>.

---

الجواهر المجردة عين ما به الامتياز أنها ليس لها ما به الاشتراك في ذاتها أصلاً، فهي بسائط متباينات بتمام الذوات.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "يجد فيها مشتركات و مختصات"

أي: يجد في وجوداتها لا في ماهياتها، و بعبارة أخرى: يجد في ما يحمل عليها، من الأمور التي لا تكون إلا عرضيات لها، مشتركات، كالماهية و العرض في تعريف الكمّ مثلاً، و مختصات، كقبول الانقسام الوهمي فيه.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "ثمّ يعتبرها بشرطاً، فتصير موادّ و صوراً عقلية"

و من هنا يتبين أن المادة و الصورة الحقيقيتين -كالتالي في الجواهر المادية- متقدّمان على الجنس و الفصل الحقيقيين، و المادة و الصورة الاعتباريان -كالتالي في الأعراض و الجواهر المجردة- متأخرتان عن الجنس و الفصل الاعتباريين. بل الأمر كذلك في كلّ ذي ماهية بسيطة. و بعبارة أخرى: في كلّ ذي ماهية غير الجسم؛ إذ الماهية المركّبة منحصرة في الجسم المركّب من المادة و الصورة، و ما سواه من الماهيات بسائط.

قوله قدس الله تعالى سره: "فتصير موادّ و صوراً عقلية"

صريح -كما أن ما قبله ظاهر- في أن الجنس إذا أخذ بشرطاً كان مادةً عقليةً، لا مادةً خارجيةً؛ و كذا الفصل إذا أخذ بشرطاً كان صورةً عقليةً، لا صورةً خارجيةً.

## الفصل الخامس: في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل نوع انقسام<sup>١</sup> إلى المنطقيّ و الاشتقائيّ<sup>٢</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "ينقسم الفصل نوع انقسام"

كما ينقسم في نوع آخر من الانقسام إلى القريب و البعيد، و في نوع آخر إلى غير ذلك.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "ينقسم الفصل نوع انقسام إلى المنطقيّ و الاشتقائيّ"

الأولى أن يقال: يطلق لفظ الفصل في كلماتهم على معنيين.

و ذلك لأنّ التقسيم يتوقّف في صحته على وجود مقسم مشترك بين الأقسام موجود فيها، و

الفصل بالمعنى الذي مرّ في الفصل السابق لا ينطبق إلا على الفصل الاشتقائيّ، و لم يذكر له معنى

آخر يكون جامعاً بين الفصل المنطقيّ و الاشتقائيّ.

توضيح ذلك: أن معنى الفصل هو الذاتيّ المختصّ، و لكنّه قد يتوسّع فيه فيطلق مجازاً على

أخصّ اللوازم و أعرفها، فهو مصداق مجازيّ للفصل، يطلق عليه لفظ الفصل من باب إسناد

الشيء إلى غير ما هو له. ففي الحقيقة اللفظ مشترك بين معنيين.

قال المصنّف قدس الله تعالى سره في الفصل السادس من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة:

«يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين:

أحدهما: أخصّ اللوازم التي تعرض النوع و أعرفها؛ و هو إمّا بعدّ فصلاً و يوضع في الحدود

موضع الفصول الحقيقيّة لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقيّة التي تقوم الأنواع، أو لعدم وجود

اسم دالّ عليها بالمطابقة في اللغة؛ كالناطق المأخوذ فصلاً للإنسان؛ فإنّ المراد بالنطق، إمّا التكلم،

و هو بوجه من الكيفيّات المسموعة، و إمّا إدراك الكلّيّات، و هو عندهم من الكيفيّات النفسانيّة، و

الكيفيّة كيفما كانت من الأعراض، و الأعراض لا تقوم الجواهر. و يسمّى فصلاً منطقيّاً.

و الثاني: ما يقوم النوع و يحصل الجنس حقيقة، و هو مبدأ الفصل المنطقيّ، ككون الإنسان ذا

نفس ناطقة فصلاً للنوع الإنسانيّ. و يسمّى فصلاً اشتقائيّاً.»

و قد ظهر بما ذكرنا أنّ الأولى أن يعبرّ بدل ما في المتن بقولنا: يطلق لفظ الفصل في كلماتهم

على أمرين.

فالفصل المنطقي<sup>١</sup>: هو أخصّ اللوازم<sup>٢</sup> التي تعرض النوع و أعرفها. و هو إنما يؤخذ و يوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقيّة لصعوبة الحصول غالباً على الفصل الحقيقي الذي يقوم النوع؛ كالناطق للإنسان، و الصاهل للفرس؛ فإنّ المراد بالنطق، مثلاً، إمّا النطق بمعنى التكلّم، و هو من الكيفيات

و يشهد و يشعر بكون إطلاق الفصل على أخصّ اللوازم مجازاً قوله قدّس الله تعالى سرّه: و هو إنّما يعدّ فصلاً و يوضع في الحدود موضع الفصول الحقيقيّة. كما يشعر به أيضاً تسمية مقابله بالفصل الحقيقي.

و يدلّ على ما ذكرناه كلمات الشيخ في الفصل السابع من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي قم، ١٤١٨، ص: ٢٣٩ - ٢٤٠.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "إلى المنطقي و الاشتقائي"

و المنطقي بهذا الاصطلاح غيره بالاصطلاح الذي يكون فيه قسيماً للطبيعي و العقلي.

فالفصل المنطقي مشترك لفظاً بين ما يقابل الاشتقائي، و هو المراد هاهنا؛ و بين ما يقابل الطبيعي و العقلي، و هو الذي يعرف بأنّه نفس و صف المقول في جواب أي شيء هو في ذاته، أي: نفس و صف الفصلية. و الطبيعي معروض هذا الوصف و الموصوف به. و العقلي مجموع الموصوف و الوصف.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فالفصل المنطقي"

و يسمّى الفصل المشهور أيضاً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "هو أخصّ اللوازم"

لازم النوع هو العرضي الذي يتمتع انفكاكه عنه، فهو جامع لجميع أفرادها، فيكون كالجزء في وجوده في جميع الأفراد. و لكنّ اللازم يمكن أن يكون أعم، بحيث يشمل نوعاً آخر، أو أنواعاً أخرى، و أخصّ اللوازم، و هو الذي لا يتصور أخصّ منه، هو اللازم الذي يختصّ بالنوع و يساويه. فأخصّ اللوازم جامع لجميع أفراد النوع مانع عن غيرها، و لذا يمكن أن يقام مقام الفصل الذي هو الجزء المختصّ بالماهية.

المسموعة<sup>١</sup>، وإما النطق بمعنى إدراك الكليات، وهو عندهم من الكيفيات النفسانية<sup>٢</sup>، والكيفية كيفما كانت من الأعراض، والعرض لا يقوم الجوهر<sup>٣</sup>؛ و

١- قوله قدس الله تعالى سره: "إما النطق بمعنى التكلم، وهو من الكيفيات المسموعة"

فإن التكلم هو إيجاد الكلام، والإيجاد والوجود متحدان ذاتاً، فالتكلم هو نفس الكلام. و الكلام صوت معتمد على مخارج الفم مفيد للمعنى تام. والصوت عند جمهور القدماء: كيفة مسموعة قائمة بالهواء، سببها تموج الهواء الحاصل من قلع عنيف أو قرع عنيف. وعن بعضهم: أن التموج الحاصل من القرع أو القلع إذا وصل إلى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت، ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ. وعلى أي القولين هو كيف مسموع. راجع: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج: ٢، مكتبة لبنان ناشرون، ط: ١، ١٩٩٦ م. ص: ١٩٩٨-١٩٩٩.

ولكن للمتأخرين من علماء الطبيعة تشكيل في كون الصوت موجوداً في الخارج كما هو عند الحس. ولعله لأجل هذا زاد قوله "بوجه". وعلى قولهم يكون المتيقن من الصوت هي الكيفية الحاصلة للسمع عند تأثر الصماخ والأعصاب والمخ بالارتعاشات الخاصة، فيكون الكلام من الكيفيات النفسانية.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و إما النطق بمعنى إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية"

و أما عند أفلاطون، فهي المثل، وهي الجواهر المجردة المسماة بالعقول العرضية؛ وعند المحقق السيزواري قدس الله تعالى سره وجود، والوجود ليس ماهية.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "العرض لا يقوم الجوهر"

إذ المقوم موجود بنفس وجود المقوم؛ فلو كان المقوم عرضاً والمقوم جوهرًا، لزم كون وجود واحد عرضاً وجوهرًا معاً، أي: لزم كون وجود واحد موجوداً في موضوع وموجوداً لافي موضوع، وهو محال.

كذا الصهيل. ولذا ربما كان أخصّ اللوازم أكثر من واحد، فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقي، كما يؤخذ "الحساس" و "المتحرك بالإرادة" جميعاً فصلاً للحيوان؛ و لو كان فصلاً حقيقياً، لم يكن إلا واحداً، كما تقدّم<sup>٢</sup>.  
و الفصل الاشتقاقي<sup>٣</sup>: مبدأ الفصل المنطقي، وهو الفصل الحقيقي المقوم

١- قوله قدس الله تعالى سره: "ربما كان أخصّ اللوازم أكثر من واحد" لا يخفى أنه لا يمكن كون أخصّ اللوازم أكثر من واحد؛ لأن مفهومه يقتضي الوحدة و ينافي الكثرة.  
قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ٣٥١-٣٥٢.

«ربما لا يكون الفصل الحقيقي معلوماً، فيوضع أقرب لوازمه مكانه. و قد يشتهه أقرينة لازمين متساويين بالنسبة إليه، فيوضعان معاً مكانه، فيتوهم أنهما فصلان في مرتبة واحدة، كالحساس و المتحرك بالإرادة في الحيوان، و ليس كذلك؛ لأن الفصل ملزومهما، و هو واحد».  
٢- قوله قدس الله تعالى سره: "كما تقدّم" في الفصل السابق.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و الفصل الاشتقاقي" و يسمّى الفصل الحقيقي أيضاً. و الاشتقاق هنا مصدر مجهول يكون وصفاً للمشتق منه. سمي الفصل الحقيقي به لكون الفصل المنطقي مشتقاً منه مأخوذاً عنه.  
قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل الثالث من الباب السابع من علم النفس من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ط: ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ١٣٨٣، ج: ٨، ص: ٥٧٣.

«قوله قدس الله تعالى سره: "النفس فصل اشتقاقي مقوم لماهية النوع المركب منها و من الجسد في الخارج" و هو الفصل الحقيقي الذي هو مبدأ الفصل المنطقي. فالاشتقاقي منسوب إلى المشتق منه، أي: المأخوذ منه. و المشتق هو المنطقي».

للتنوع؛ ككون الإنسان ذا نفس ناطقة في الإنسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة في الفرس.

ثم إن حقيقة النوع هي فصله الأخير<sup>١</sup>؛ وذلك لأن الفصل المقوم هو محصل نوعه، فما أخذ في أجناسه و فصوله الأخر على نحو الإبهام مأخوذ<sup>٢</sup> فيه

١- قوله قدس الله تعالى سره: "إن حقيقة النوع هي فصله الأخير" ليس المراد من الفصل الأخير هو الذي ذكر أخيراً في هذا الفصل وهو الفصل الاشتقاقي؛ فإن الصورة الجسميّة مثلاً فصل اشتقاقي للإنسان لأنها فصل للجسم الذي هو جنسه مع أنها ليست تمام حقيقة الإنسان، بل المراد بالفصل الأخير هو آخر فصول النوع الذي ليس بعده فصل، وهو الفصل القريب، في مقابل الفصل البعيد.

قوله قدس الله تعالى سره: "إن حقيقة النوع هي فصله الأخير" يدل على ذلك أن الفصل هي الصورة، وجميع الآثار المترتبة على النوع إنما هي للصورة؛ لأن فعلية المادة بالصورة، وليس لشيء واحد إلا فعلية واحدة؛ فإن الفعلية مساوقة للوجود. فلو كان لشيء واحد فعليتان، كان له وجودان، وهو كثرة الواحد.

قال قدس الله تعالى سره في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة: «المادة الأولى موضوع للصورة الأولى، ثم هما معاً موضوع الصورة الثانية، ... و الصورة الثانية في هذه المرتبة هي فعلية النوع، ولها الآثار المترتبة إذ لاحقكم إلا للفعلية، ولا فعلية إلا واحدة، وهي فعلية الصورة الثانية. وهذا معنى قولهم: إن الفصل الأخير جامع لجميع كمالات الفصول السابقة.»

و يناسبه ما جاء في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "فما أخذ في أجناسه و فصوله الأخر على نحو الإبهام مأخوذ" فالجوهرية و الجسميّة و النموّ و الحركة بالإرادة و الحسّ مأخوذات في أجناس الإنسان و فصوله البعيدة، و لكنها لما كانت في مسير وجود الإنسان لم تكن هذه الأمور فيها محصّلة، بل مبهمه؛ فإذا تعيّنت للموجود صورة الإنسان، كان في تلك الصورة جميع تلك الأمور محصّلة.

على وجه التحصل.

و يتفرّع عليه: أنّ هذية النوع به، فنوعية النوع محفوظة به و لو تبدّل بعض أجناسه<sup>١</sup>، و كذا لو تجرّدت صورته<sup>٢</sup>- التي هي الفصل بشرط لا- عن المادة التي هي الجنس بشرط لا، بقي النوع على حقيقة نوعيته<sup>٣</sup>؛ كما لو تجرّدت النفس

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره قدّس الله تعالى سرّه مبني على استحالة اجتماع الفعليتين في شيء واحد و إن كان مركّباً، و صيرورة المادة و الصورة السابقة في الحركات الاستكمالية قوة للصورة اللاحقة، و كون الصورة اللاحقة بوحدتها مبدءاً لجميع آثار الصور السابقة. كما صرح بذلك في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فما أخذ في أجناسه و فصوله الأخر على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصل"

قال الحكيم السبزواري قدّس الله سرّه في شرح المنظومة، ج: ١، نشر ناب، ١٣٦٩هـ. ش. ص: ٢٠٧: «كلّ تالٍ في السلسلة الصعوديّة جامع لجميع كمالات المتلوّ بنحو أتمّ و أعلى؛ ففعليات الفصول السابقة و تحصّلات أجناسها بها جميعاً منظوية في الفصل الأخير الحقيقي؛ إذ الكامل الحقيقيّ مشتمل على ما هو فعليّة الناقص و زائد.»

فهو من قبيل أنّ العلة الفاعليّة واجدة لكمالات معاليلها.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و لو تبدّل بعض أجناسه"

فإنّ البدن يتبدّل مراراً في هذه الحياة الدنيا و الشخص باقي بعينه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و كذا لو تجرّدت صورته"

و لم تفارق إلاّ المادة و القوة التي ليست إلاّ النقص و فقدان، فالنوع باقي بجميع كمالاته. فالإنسان بعد مفارقة البدن أيضاً جسم حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق؛ فإنّ الصورة و هي الفصل الأخير تمام حقيقة النوع، فهي بوحدتها واجدة لجميع كمالات النوع.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بقي النوع على حقيقة نوعيته"

و يرد عليه: أنّ النوع إذا كان مركّباً من الجنس و الفصل، و كان الجنس و الفصل ذاتيّاته،

فكيف يمكن أن يزول الذاتيّ المقومّ و يبقى النوع على حقيقته؟!

الناطقة عن البدن<sup>١</sup>.

ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه<sup>٢</sup>، بمعنى أن الجنس غير مأخوذ

نعم! إذا تجردت النفس الناطقة عن البدن، يبقى الإنسان على نوعيته؛ لكن لا لما ذكره من بقاء النوع مع زوال جنسه، بل لأن حقيقة الإنسان هي نفسه، و البدن ليس إلا راحلة لها تستخدمه في سبيل الوصول إلى غاياتها.

قوله قدس الله تعالى سره: "بقي النوع على حقيقة نوعيته"

ليت شعري! إذا لم تكن الأجناس إلا مبهمة و هي بأجمعها مأخوذة في الفصل علي وجه التحصيل، كيف يتبدل الأجناس و تبقى الفصول؟

قوله قدس الله تعالى سره: "و لو تبدلت بعض أجناسه"

فالبدن في تغير دائماً و نوعية الإنسان بل شخصيته محفوظة. هذا.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "كما لو تجردت النفس الناطقة عن البدن"

و ذلك بالموت، اختيارياً كان أو اضطرارياً.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "إن الفصل غير مندرج تحت جنسه"

أي: إن الفصل غير مندرج تحت الجنس الذي يكون هذا الفصل خاصة له و يكون تحصله به، سواء كان جنسه القريب أو غيره، فالناطق لم يؤخذ في مفهومه الحيوان و لا الجسم و لا الجوهر.

قوله قدس الله تعالى سره: "إن الفصل غير مندرج تحت جنسه"

سواء كان جنساً قريباً له أم بعيداً أو متوسطاً. كما لا فرق بين الفصل بين أن يكون فصلاً قريباً للنوع أو فصلاً للجنس القريب أو للجنس البعيد أو المتوسط؛ فشيء من النامي و الحساس و المتحرك بالإرادة و الناطق لم يؤخذ في مفهومه الحيوان و لا الجسم و لا الجوهر.

و يظهر من بعض كلماتهم جواز تركب الفصل، غير الفصل العالي، من الجنس و الفصل.

قال المحقق الطوسي قدس الله سره القلديسي في الفصل الخامس عشر من النهج الأول من

شرح الإشارات، ج: ١، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٧ هـ. ق، ص: ٦٤.

«... و يخرج عنه المقومات البعيدة، كأجناس الأجناس و الفصول و فصولهما.»

في حدّه؛ وإلا، احتاج إلى فصل يقومه<sup>١</sup>، و ننقل الكلام إليه<sup>٢</sup>، و يتسلسل  
بترتّب فصول غير متناهية<sup>٣</sup>.

---

و قال القطب الرازي في المحاكمات. راجع: شرح الإشارات، ج: ١، مطبعة الحيدري  
تهران، ١٣٧٧هـ. ق. ص: ٨٧:

«من أصولهم أنّ الفصل محصل للطبيعة الجنسيّة؛ و منها أنّ الفصل العالي لا يجوز أن يكون له  
فصل مقوم؛ و منها أنّ الفصل القريب لا يمكن أن يكون متعدداً.»

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "احتاج إلى فصل يقومه"

لأنّ الجنس مبهم يحتاج في تحصيله إلى الفصل؛ و من هنا يقال: كلّ ما له جنس فله فصل.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و ننقل الكلام إليه"

فإنّه أيضاً فصل لذلك الجنس، و المفروض أنّه مندرج تحت جنسه الذي هو نفس جنس

الفصل الأوّل.

قوله قدس الله تعالى سرّه: "و ننقل الكلام إليه"

فيه: أنّه يمكن أن يكون فصل مركباً من جنس و فصل، و يكون فصل ذلك الفصل بسيطاً أو

مركباً من جنس و فصل بسيطين، فلا يلزم التسلسل؛ كما هو كذلك في الجنس؛ حيث إنّ هناك

أجناساً مركبةً من أجناس و فصول كلّ منهما بسيط، أو مركب ينتهي إلى بسائط.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و يتسلسل بترتّب فصول غير متناهية"

فيلزم تركّب فصل واحد من جنس و فصول غير متناهية، و هو يستلزم عدم كونه مفهوماً؛ لأنّ

الإنسان لا يقدر على تصوّر مفاهيم غير متناهية.

## الفصل السادس: في النوع و بعض أحكامه

الماهية النوعية توجد أجزاؤها<sup>١</sup> في الخارج بوجود واحد؛ لأن الحمل بين كل منها و بين النوع أولي<sup>٢</sup>، و النوع موجود بوجود واحد. و أما في الذهن، فهي متغايرة بالإبهام و التحصل؛ و لذلك كان كل من الجنس و الفصل عرضياً للآخر زائداً عليه؛ كما تقدم<sup>٣</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سره: 'الماهية النوعية توجد أجزاؤها'

لا يخفى عليك، بعد ما مر في الفصل الرابع و في آخر الفصل الثالث، أن الجنس و الفصل ليسا أجزاء النوع، بل كل منهما هو النوع؛ فسميتهما بالأجزاء إنما هي لكونهما أجزاء للحد.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: 'الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد'

يعني أن الجنس و الفصل، و هما مختلفان مفهوماً، موجودان بوجود واحد، و لذا يحمل كل منهما على الآخر بالحمل الشائع؛ فلا اثبتية في الخارج حتى يكون هناك تقويم و تقوم؛ لأن المتحدين في ظرف لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجوداً في ذلك الظرف؛ فالمتحدان في الخارج لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر في الوجود الخارجي.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: 'لأن الحمل بين كل منها و بين النوع أولي'

و الجنس هي المادة الذهنية، و الفصل هي الصورة الذهنية؛ و المادة و الصورة الخارجيتان مصداقان للمادة و الصورة الذهنتين، فهما مصداقان للجنس و الفصل أيضاً.

قوله قدس الله تعالى سره: 'لأن الحمل بين كل منها و بين النوع حمل أولي'

قد مر ما فيه في بعض تعاليفنا على الفصل الرابع. و لكن لا يضر بطلان هذه المقدمة في الاستدلال هنا؛ لأن وجود الجنس و الفصل بوجود واحد لا يتوقف على كون الحمل بين كل منهما و بين النوع أولياً؛ بل إذا كان حملهما عليه حملاً شائعاً أيضاً، كفي في ثبوت وجودهما بوجود واحد؛ فإن الحمل سواء كان أولياً أو شائعاً لا يتحقق إلا إذا كان الموضوع و المحمول موجودين بوجود واحد.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: 'كما تقدم'

في الفصل الرابع من هذه المرحلة.

ومن هنا ما ذكروا<sup>١</sup> أنه لا بدّ في المركبات الحقيقيّة - أي: الأنواع المادّيّة<sup>٢</sup> المؤلفة من مادّة و صورة - أن يكون بين أجزائها فقر و حاجة من بعضها إلى بعض<sup>٣</sup> حتّى ترتبط و تتحد حقيقةً واحدةً. و قد عدّوا المسألة

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و من هنا ما ذكروا"

أي: و من أن الماهيّة النوعيّة توجد أجزاءها في الخارج بوجود واحد، نشأ ما ذكروا من أنه لا بدّ في المركبات الحقيقيّة، و هي الأنواع المادّيّة المؤلفة من مادّة و صورة، أن يكون بين أجزائها فقر و حاجة من بعضها إلى بعض.

و ذلك لأنّ أجزاء الماهيّة النوعيّة، و هي الجنس و الفصل، ليست إلّا نفس المادّة و الصورة ذاتاً؛ فإذا كانت أجزاء الماهيّة النوعيّة موجودةً في الخارج بوجود واحد، كانت المادّة و الصورة موجودةً في الخارج بوجود واحد؛ و هما إنّما تكونان موجودةً بوجود واحد إذا كان بعضها محتاجاً إلى آخر، و هو كذلك؛ فإنّ المادّة لافعليّة لها، و إنّما تصير فعليّةً بفعليّة الصورة، فلا فعليّة إلّا فعليّة واحدة هي فعليّة الصورة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أي: الأنواع المادّيّة"

أي: الأنواع الجوهريّة المادّيّة؛ فإنّ المركّب الحقيقيّ منحصر في الأنواع الجوهريّة المادّيّة. و يستفاد من الفصل الخامس من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة أنّ المركّب الحقيقيّ منحصر في الأنواع الجوهريّة المادّيّة، و هي أنواع الأجسام المركّبة من المادّة و الصورة؛ و أنّ ما سواها بسائط حقيقةً.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "من بعضها إلى بعض"

مراده كما يظهر من صدر الفصل السابع من المرحلة السادسة أنّ كلّاً منهما لا بدّ أن يكون محتاجاً إلى الآخر، حيث استدلّ هناك على احتياج كلّ من المادّة و الصورة إلى الأخرى بما ذكره هاهنا.

و لكن لا يخفى أنه لا يتوقّف التركيب الحقيقيّ على ذلك، بل يحصل باحتياج أحد الجزئين مثلاً إلى الآخر، كما يحتاج المادّة إلى الصورة. فإنّ مجرد كون المادّة صرف القوة و كونها محتاجة في فعليّتها إلى صورة يكفي في ارتباطهما و اتحادهما حقيقةً واحدةً.

ضرورية<sup>١</sup> لا تفتقر إلى برهان.

و يمتاز المركب الحقيقي<sup>٢</sup> من غيره بالوحدة الحقيقية؛ وذلك بأن يحصل من تألف الجزئين، مثلاً<sup>٣</sup>، أمر ثالث<sup>٤</sup> غير كل واحد منهما، له آثار خاصة غير

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و قد عدوا المسألة ضرورية"

قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١،

١٤١٣هـ. ق. ص: ٣٦٨.

«الفقر في ما بين الأجزاء وجبا»؛ و إلا، لا تمتنع أن يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقة بالضرورة، كما في الحجر الموضوع بجانب الإنسان. و هذه إحدى المسائل التي لم يبرهنوا عليها لكونها ضرورية.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "المركب الحقيقي"

اعلم أنهم قد يقسمون المركب إلى ثلاثة أقسام: حقيقي وصناعي واعتباري. و قد يقسمونه

إلى قسمين: حقيقي واعتباري.

فالمراد من الاعتباري في التقسيم الثاني هو الاعتباري بالمعنى الأعم الشامل للصناعي أيضاً. و هذا المعنى هو مراد المصنف قدس الله تعالى سره ها هنا فيشمل المركبات الصناعية كالبيت و الكرسي، و المركبات الاعتبارية بالمعنى الأخص كالعسكر و القوم.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "من تألف الجزئين، مثلاً"

عبر بقوله: "مثلاً لأن المركب الحقيقي لا ينحصر في ما تألف من جزئين، بل لا يوجد مركب حقيقي كذلك؛ فإنه لا أقل من أن يتركب من مادّة و صورة جسميّة و صورة نوعيّة. و قد تزداد الأجزاء بوقوع هذا المركب مادّةً لصورة نوعيّة أخرى، كالعناصر للمعدنيّات، و هكذا.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "أمر ثالث"

و ذلك يتحقّق بأن يكون أحد الجزئين قوّةً للآخر و الآخر فعليّته؛ كما في الجسم المركب من المادّة و الصورة؛ فإن الصورة هي تمام حقيقة الجسم و فعليّته، و ليست المادّة إلا قوّةً حاملةً لها و لكل فعليّته، و لا فعليّته إلا فعليّته الصورة؛ و كما في المركب من الصورة المائيّة و مادّة ثانية و هي الاوكسيجن و الهيدروجن. و لذا حكموا بانحصار المركب الحقيقي في الأنواع المادّيّة المركبة من المادّة و الصورة.

آثارهما الخاصة؛ كالأموار المعدنية التي لها آثار خاصة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركب من أفراد<sup>١</sup>، و البيت المؤلف من اللبن و الجصّ و غيرها.  
و من هنا أيضاً، يترجّح القول<sup>٢</sup> بأن التركيب بين المادة و الصورة اتّحاديّ، لا انضماميّ، كما سيأتي<sup>٣</sup>.

ثمّ إنّ من الماهيات النوعية، ما هي كثيرة<sup>٤</sup> الأفراد، كالأنواع التي لها تعلق ما بالمادة<sup>٥</sup>، مثل الإنسان؛

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "كالعسكر المركب من أفراد"

ففي هذه و نحوها من التركيبات الاعتبارية، و كذا التركيبات الصناعية مثل البيت و نحوها، يكون أثر المجموع مجموع الآثار و لكن في التركيبات الحقيقية أثر المجموع المركب شيء وراء آثار الأجزاء.

و ينبغي أن يعلم أن المركبات الحقيقية التي يقال لها الطبيعية أيضاً هي التي لا دخالة لاعتبار المعبر و لا ليد الصانع فيها. فما لم يكن كذلك فهو صناعي أو اعتباري.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و من هنا أيضاً، يترجّح القول ..."  
رجحاناً مانعاً من التقيض.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "كما سيأتي"  
في الفصل السابع من المرحلة السادسة.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: "ثمّ إنّ من الماهيات النوعية، ما هي كثيرة الأفراد"  
مادة هذه القضية هي الإمكان، أي من الماهيات النوعية ما يمكن الكثرة في أفرادها. و يقابله ما ليس يمكن أن يكون كثير الأفراد، فيكون منحصرأ في فرد بالضرورة. فالجهة في القضية الأولى الإمكان و في القضية الثانية الضرورة. و ذلك لأن التقسيم لا يصحّ إلا أن تكون الأقسام جامعة مانعة، و لا تكون الأقسام جامعة مانعة إلا أن تكون الجهة في القضية الأولى الإمكان و في القضية الثانية الضرورة.

٥- قوله قدس الله تعالى سرّه: "تعلق ما بالمادة"

فقد يكون مادياً محضاً، كأنواع الجمادات و النبات؛ و قد يكون مجرداً لها تعلق بالمادة، مثل النفس.

و منها ما هو منحصر في فرد، كالأنواع المجردة<sup>١</sup> تجرداً تاماً، من العقول. و ذلك لأن:

- كثرة أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهية النوع<sup>٢</sup>، أو بعضها، أو لازمة لها؛

- ١- قوله قدس الله تعالى سره: "و منها ما هو منحصر في فرد، كالأنواع المجردة" قد عرفت آنفاً أن مادة هذه القضية هي الضرورة، أي: يتمتع كثرة أفرادها. فحاصل التقسيم أن النوع ينقسم إلى ما تمكن الكثرة في أفرادها و إلى ما تمتع فيها.
- ٢- قوله قدس الله تعالى سره: "كالأنواع المجردة تجرداً تاماً"

الأنواع المجردة تنقسم إلى مجرد تام، و هو المجرد ذاتاً و فعلاً، و مجرد ناقص، و هو المجرد ذاتاً المتعلق بالمادة فعلاً. و المجرد التام منها منحصر في العقول عند المشائين و ينقسم إلى المثالي و العقل عند الإشراقين و أصحاب الحكمة المتعالية. و المصنف تكلم هنا على مذهب المشائين حيث بين الأنواع المجردة تجرداً تاماً بقوله: من العقول؛ فإن الظاهر أن من فيه بيانية.

- ٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و ذلك لأن كثرة أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهية النوع" أتى بهذا الدليل في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشر أيضاً مع اختلاف يسير.
- قوله قدس الله تعالى سره: "و ذلك لأن كثرة أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهية النوع" أي: بيان كلا الأمرين من إمكان الكثرة الأفرادية في الأنواع المادية و استحالتها في الأنواع المجردة. و ذلك لأن الثاني هو مفاد عكس النقيض الآتي ذكره و الأول هو مفاد الأصل.

قوله قدس الله تعالى سره: "و ذلك لأن كثرة أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهية النوع" لمأ كانت الكثرة من أنحاء الوجود و صفاته، لا من الماهيات، كان الأولي أن يقول: إن الكثرة إما أن تكون مقتضى ذات الماهية أو جزئها أو لعرضي لازم أو مفارق.

و هذا المعنى هو المراد، و إن كان قد تقصر عنه العبارة. و ذلك لوجوه:

الأول: قوله في الشق الرابع: «و إما أن تكون لعرض مفارق...»؛ و كذا قوله في الفصل السابع من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة: «و على التقدير الرابع، كانت الكثرة بعرض مفارق يعرض النوع، تتحقق بانضمامه إليه و عدم انضمامه الكثرة»

- و على جميع هذه التقادير لا يتحقق لها فرد؛ لوجوب الكثرة في كل ما صدقت عليه، ولا كثرة إلا مع الآحاد؛

- هذا خلف؛

- وإما أن تكون لعرض مفارق<sup>١</sup> تتحقق بانضمامه و عدم

الثاني: أن الكثرة من المفاهيم الفلسفية وليست من المفاهيم الماهوية، حتى يمكن أن تكون ذاتاً أو جزء ذات.

الثالث: قوله قدس الله تعالى سره في تعليقه له على الفصل السادس من الموقف الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٦، المكتبة المصطفوية بقم، ١٣٨٦هـ. ق. ص: ٦٣:

«إن كثرة الأفراد إن كان باقتضاء من تمام الماهية أو جزئها أو أمر لازم لها لم يتحقق لها فرد ... وإن كانت لأمر مفارق ...»

قوله قدس الله تعالى سره: "و ذلك لأن كثرة أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهية النوع" وعبارة أخرى: سبب الكثرة إما داخلي أو خارجي، و على الأول لا يخلو إما أن يكون تمام الذات أو بعضها، و على الثاني لا يخلو إما أن يكون لازماً أو مفارقاً.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و إما أن تكون لعرض مفارق"

فيه: أنا نختار أن الكثرة بعرضي مفارق هو الوجود الخارجي - فإن الوجود الخارجي عرضي للماهية غير لازم لها؛ لإمكان كون الماهية معدومة في الخارج - و تتكرر أفراد الماهية بكثرة الوجودات العارضة لها. و لا حاجة في التكرر إلى أكثر من الوجود بعد ما كان كل وجود متشخصاً بنفس ذاته.

و من ما ذكرنا يتبين أن قوله قدس الله تعالى سره: "و من الواجب حيثئذ أن يكون في النوع إمكان العروض و الانضمام، و لا يتحقق ذلك إلا بمادة ممنوع؛ فإن ذلك إنما يصح في العوارض الخارجية؛ و أما العوارض التحليلية، فلا عروض حقيقي فيها حتى يتوقف على استعداد سابق.

قال صدر المتألهين قدس الله تعالى سره في الفصل الرابع من مقدمة الفن الرابع في أحكام

## انضمامه الكثرة<sup>١</sup>؛

- و من الواجب حينئذٍ أن يكون في النوع إمكان العروض و الانضمام<sup>٢</sup>،  
و لا يتحقق ذلك إلا بمادة - كما سيأتي<sup>٣</sup> - فكلّ نوع كثير الأفراد  
فهو مادّيّ؟

الجواهر من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٤، انتشارات بِنِادِ حَكَمَتِ اسْلَامِي صَدْرَا،  
ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٤٣٣:

«بالجملة ما يقال إنَّ الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل أو  
الوجود من عوارض الماهيات، فليس المراد بالعروض في هذه المواضع و أمثالها هو  
العروض بحسب الوجود، بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروف، بل هذا  
النحو من العروض إنَّما يتحقَّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد.»

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «تتحقق بانضمامه و عدم انضمامه الكثرة»  
أي تتحقَّق الكثرة بسبب انضمامه إلى فرد و عدم انضمامه إلى فرد آخر.  
٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و من الواجب حينئذٍ أن يكون في النوع إمكان العروض  
و الانضمام»

المراد بالإمكان هنا هو الإمكان الاستعدادي الذي هو نفس الاستعداد ذاتاً و إنَّما يختلفان  
بالاعتبار، و قد مرَّ في الفصل السادس من المرحلة الرابعة قوله:

«وثانيهما: الإمكان الاستعدادي. و هو كما ذكره نفس الاستعداد ذاتاً و غيره اعتباراً؛ فإنَّ  
تهيؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر له نسبة إلى الشيء المستعدّ و نسبة إلى الشيء المستعدّ له؛  
فبالاعتبار الأوّل يسمّى استعداداً، فيقال مثلاً: النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً؛ و بالاعتبار الثاني  
يسمّى الإمكان الاستعدادي، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة.»

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «كما سيأتي»

في الفصل الرابع من المرحلة السادسة.

- و ينعكس إلى أن "ما لا مادة له"، و هو النوع المجرد، ليس بكثير الأفراد؛ و هو المطلوب.

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و ينعكس إلى أن "ما لا مادة له"

و هذا العكس هو عكس النقيض على طريقة القدماء، و هو تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف.

## الفصل السابع: في الكلّيّ و الجزئيّ و نحو وجودهما

ربما ظن<sup>١</sup>: أنّ الكلّيّة و الجزئية إنّما هما في نحو الإدراك<sup>٢</sup>؛ فالإدراك الحسّي لقوّته يدرك الشيء بنحو يمتاز من غيره مطلقاً، و الإدراك العقليّ لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقاً و يقبل الانطباق على أكثر من واحد<sup>٣</sup>؛ كالشبح المرئيّ من بعيد، المحتمل أن يكون هو زيداً، أو عمراً، أو خشبةً منصوبةً، أو غير ذلك، و هو أحدها قطعاً؛ و كالدهرم الممسوح القابل الانطباق على دراهم مختلفة.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ربما ظنّ"

قال المحقّق الدوانيّ في تعليقه له على الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من شرح التجريد للقوشجيّ، ج: ١، انتشارات راند قم، ط: ١، ١٣٩٣ هـ. ش. ص: ٤٨٥:

«الحقائق إذا أدركت بالحواس، كان صورها الإدراكية جزئية؛ و إذا أدركت بالعقل، كان صورها كليّة. فالاختلاف بالكلّيّة و الجزئية لاختلاف نحو الإدراك، لا لاختلاف المدرك.»

و نسه الحكيم اللاهيجيّ قدّس الله سرّه في المسألة السادسة من الفصل الثاني من المقصد الأوّل من شوارق الإلهام، ج: ٢، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: ٢، ١٤٢٨ هـ. ق. ج: ٢، ص: ١٥٠، إلى السيّد السند أيضاً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنّ الكلّيّة و الجزئية إنّما هما في نحو الإدراك"

و أمّا الوجود، فليس إلّا جزئياً عند هذا القائل؛ فلا يكون هناك وجود تكون الكلّيّة من خواصّه.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و يقبل الانطباق على أكثر من واحد"

أي: يحتمل أن يكون كلّ واحد من الكثيرين على البدل، من دون أن يكون صادقاً و منطبقاً حقيقةً على كلّ من الكثيرين.

و يدفعه: أن لازمه<sup>١</sup> أن لا يصدق المفاهيم الكلّية، كالإنسان مثلاً، على  
أزيد من واحد من أفرادها حقيقة<sup>٢</sup>؛ وأن يكذب القوانين الكلّية المنطبقة  
على مواردها اللامتناهية إلا في واحد منها، كقولنا: "الأربعة زوج"، و "كلّ  
ممكّن فلو وجوده علّة"؛ و صريح الوجدان يبطله.  
فالحق: أن الكلّية و الجزئية نحوان من وجود الماهيات<sup>٣</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و يدفعه: أن لازمه"

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره لا يجري في الكلّيات التي ليس لها فرد محسوس، كالواجب و  
العقل و النفس و المعدوم و الممتنع و أمثالها.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "أن لا يصدق المفاهيم الكلّية، كالإنسان مثلاً، على أزيد  
من واحد من أفرادها حقيقة"

فإنّه لم يفهم إلا من واحد من الأفراد، فهو مفهوم ذلك الفرد فقط، و إن لم يعلم ذلك  
لإبهام المفهوم و كونه باهتاً.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "فالحق: أن الكلّية و الجزئية نحوان من وجود الماهيات"  
فالماهية الموجودة بالوجود الخارجي جزئية شخصية، و الماهية الموجودة بالوجود الذهني  
كلّية مشترك فيها. كما شرح ذلك في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة من نهاية الحكمة.

## الفصل الثامن: في تميّز الماهيات و تشخصها<sup>١</sup>

تميّز ماهية من ماهية أخرى بينونها منها، و مغايرتها لها، بحيث لا تصادقان؟  
كتميّز الإنسان من الفرس باشماله على الناطق.

و التشخص: كون الماهية بحيث يتمتع صدقها على كثيرين؛ كشخص  
الإنسان الذي هو زيد.

و من هنا يظهر:

أولاً<sup>٢</sup>: أن التميّز وصف إضافي للماهية؛ بخلاف التشخص، فإنه نفسي غير إضافي؛

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في تميّز الماهيات و تشخصها"

قد مرّ في مبحث التشكيك أن تمايز الوجودات بنفس الوجود؛ فإن ما به الامتياز فيها هو عين ما به الاشتراك. و أما التشخص، فهو وصف للوجود بالذات و تصف الماهية به بالوجود، كما سيأتي في آخر الفصل، و كذا في مبحث انقسام العلم الحسولي إلى جزئي و كلي، و قد مرّت الإشارة إليه في الفصل السابق.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "بحيث لا تصادقان"

إن قلت: أ و ليس الإنسان و الضاحك يتصادقان؟! فهل يكونان غير متمايزين، أو هما متمايزان بتمام الذات؟! و على الثاني فما معنى التصادق؟

قلت: إن الضاحك ليس ماهية نوعية حقيقية، و الماهية الحقيقية هو الضحك، و هو متمايز عن الإنسان بتمام الذات و لا يتصادقان؛ إذ لا شيء من الضحك بإنسان، و لا شيء من الإنسان بضحك. و السرّ في ذلك أن الضاحك ليس إلا مجموع المبدأ و نسبه إلى الذات؛ و المبدأ ماهية حقيقية؛ و أما النسبة، فليس لها مفهوم مستقل حتى تكون ماهية. و لذا قالوا: مفاهيم المشتقات ليست من الماهيات في شيء.

و يمكن أن يقال: المراد من التصادق حمل كل منهما على الآخر مواطأة، لا مطلق الحمل و إن كان بالاشتقاق.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و من هنا يظهر أولاً"

كما يظهر ثالثاً أن بين التشخص و التميّز عموماً و خصوصاً من وجه بحسب المورد.

و ثانياً: أن التميّز لا ينافي الكليّة؛ فإنّ انضمام كليّ إلى كليّ لا يوجب الجزئية ولا ينتهي إليها وإن تكرر؛ بخلاف الشخص.

ثمّ إنّ التميّز بين ماهيتين:

إمّا بتمام ذاتيهما؛ كالأجناس العالية البسيطة<sup>٣</sup>؛ إذ لو كان بين جنسين

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أَنَّ التميّز لا ينافي الكليّة"

بل المتمايزان قد يكونان كليّين، كالجوهر والكيف، وقد يكونان جزئيين، كهذا الجوهر وهذا الكيف فيما كان التمايز بتمام الذات؛ كالإنسان والفرس أو هذا الإنسان وهذا الفرس، فيما كان التمايز ببعض الذات؛ كالإنسان الطويل والإنسان القصير أو هذا الإنسان الطويل وذاك الإنسان القصير، فيما كان التمايز بالعرضيات المفارقة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فإنّ انضمام كليّ إلى كليّ"

القسمان الأولان من التمايز لا يتوهم فيهما الملازمة للجزئية، كما لا يخفى، سيّما القسم الأوّل؛ فلا يتوهم أحد استلزامه للجزئية، حتّى يتصدّى لدفعه، كالأجناس العالية، وكذا كلّ من أنواع كلّ منها مع كلّ نوع من أنواع غيره، كالإنسان والبياض مثلاً. وهذا بخلاف الثالث، وهو التمايز بالأعراض المفارقة، حيث إنّ تلك الأعراض من المشخصات عندهم؛ فلمّا كان لتوهم ملازمة التميّز للجزئية فيه مجال، دفع توهم ملازمته للجزئية بأنّ الأعراض كذات الماهية المعروضة كليّة، وانضمام الكليّ إلى الكليّ لا يوجب الجزئية ولا ينتهي إليها وإن تكرر؛ فإنّ تكرر انضمام القيد وإن كان يضيّق دائرة الكليّ في صدقه على الأفراد بحيث قد ينحصر الفرد الموجود منه في واحد، بل قد يجعل الكليّ بحيث لا يوجد له فرد؛ إلاّ أنّ شيئاً من ذلك لا ينافي الكليّة، فإنّ الكليّ هو ما لا يكون نفس تصوّره مانعاً عن وقوع الشركة فيه - وبعبارة أخرى هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين - وإن لم يوجد له إلاّ فرد واحد، كالواجب تعالى، بل وإن لم يكن بل لم يمكن له فرد أصلاً.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كالأجناس العالية البسيطة"

و كذا تمايز كلّ نوع منها عن نوع آخر من جنس آخر، كما يمايز الجسم عن البياض و تمايز

عاليين مشترك ذاتي، كان جنساً لهما واقعاً فوقهما، و قد فُرضاً جنسين عاليين؛ هذا خلف؛

و إما ببعض الذات؛ و هذا في ما كان بينهما جنس مشترك، فتمايزان بفصلين؛ كالإنسان و الفرس؛

و إما بالخارج من الذات؛ و هذا في ما إذا اشتركتا في الماهية النوعية، فتمايزان بالأعراض المفارقة؛ كالإنسان الطويل المتميز بطوله من الإنسان القصير.

و هاهنا قسم رابع، أثبتته من جوّز التشكيك في الماهية<sup>١</sup>؛ و هو: اختلاف نوع

الزوجية عن الأبوة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «أثبتته من جوّز التشكيك في الماهية»

هو الشيخ الإشراقي. قال في الفقرة: ٩٠ من المشارع و المطارحات. راجع: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج: ١، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٦هـ.ق. ص: ٣٣٣-٣٣٤.

«و المشتركان في أمر كليّ يفترقان بأحد أمور أربعة: فإن كان الاشتراك في عرضي لا غير، يفترقان بنفس الماهية. و إن لم يكن الشركة في عرضي خارج، يفترقان بفصل، إن كانت الشركة في معنى جنسي، أو بعرضي غير لازم للماهية، إن كانت الشركة في معنى نوعي؛ فإن لازم الماهية يتفق في أعدادها، و إن كان يجوز أن يكون المميز لازم الشخص، لا لازم النوع.

و الرابع من الوجوه التي تميز المشتركات الأنثوية و الأنقصية؛ فإنك عرفت ضعف طريقة المشائين في وجوب اختلاف حقيقة التام و الناقص من ما سبق. فيجب أن يكون المميز بين المقدار التام و الناقص، من حيث هما كذلك، الكمالية و النقص؛ لما علمت أنه ما زاد أحدهما على الآخر إلا بالمقدار. فمن المميزات الكمالية و النقص. و إن سمى مسم الكمالية و النقص فصلاً، فيجب أن يعتقد أن فصليتهما تخالف في المعنى سائر الفصول؛ إذ لا يكون فصل من جوهر ما يخصّه.»

واحد بالشدة والضعف، و التقدّم و التأخّر، و غيرها، في عين رجوعها إلى ما به الاشتراك.

و الحق: أن لا تشكيك إلا في حقيقة الوجود<sup>١</sup>، و فيها يجري هذا القسم من الاختلاف و التمايز.

و أما التشخيص، فهو في الأنواع المجردة من لوازم نوعيتها؛ لما عرفت<sup>٢</sup> أن النوع المجرد منحصر في فرد. و هذا مرادهم بقولهم: "إنها مكتفية بالفاعل"<sup>٣</sup>

و تبعه المحقق الداماد قدس الله تعالى سره في الفقرة: ٢٩ من التقديسات. فراجع: مصنفات مير داماد، ج: ١، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ط: ١، ١٣٨١هـ. ش. ص: ١٣٦؛ و كذا صدر المتألهين قدس الله تعالى سره في الأسفار، فراجع: الفصل الثاني من المرحلة الرابعة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٠، ص: ٧-٨

١- قوله قدس الله تعالى سره: "لا تشكيك إلا في حقيقة الوجود"

فلا تشكيك في الماهية؛ لأنه إن أخذت الشدة في الماهية، لم تصدق على الأضعف؛ و إن أخذ الضعف فيها، لم تصدق على الأشد؛ و إن أخذت الشدة و الضعف كلاهما فيها، لم تصدق على شيء من الفردين؛ و إن لم يؤخذ فيه شيء منهما، كان اختلاف الأشد و الأضعف بأمر خارج عن الماهية، و لم يتحقق التشكيك في الماهية، و هو المطلوب.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "لما عرفت"

في الفصل السادس من هذه المرحلة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و هذا مرادهم بقولهم: إنها مكتفية بالفاعل ..."

و فيه: أن مفاد قولهم هذا غير الذي يكون المصنّف بصدده. فأين مسألة انحصار النوع المجرد في فرد و مسألة اكتفاء المجردات بالفاعل؟

نعم هما يرتضعان بلبن واحد، حيث إن اكتفائها بالفاعل مسببة عن عدم المادة، كما أن انحصارها في فرد أيضاً مسببة عن ذلك.

توجد بمجرد إمكانها الذاتي؛

و في الأنواع المادّية، كالعنصريّات<sup>١</sup>، بالأعراض اللاحقة؛ و عمدتها: الأين، و متى، و الوضع؛ و هي تشخّص النوع بلحوقها به في عرض عريض بين مبدأ تكوّنه إلى منتهاه؛ كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا و حجم كذا و مبدأ زمانيّ كذا إلى مبدأ زمانيّ كذا؛ و على هذا القياس. هذا هو المشهور عندهم<sup>٢</sup>.  
و الحقّ، كما ذهب إليه المعلّم الثاني و تبعه صدر المتألّهين: أنّ التشخّص بالوجود<sup>٣</sup>؛ لأنّ انضمام الكلّيّ إلى الكلّيّ لا يفيد الجزئية<sup>٤</sup>. فما سمّوها أعراضاً

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كالعنصريّات"

من الجماد و النبات و الحيوان.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "هذا هو المشهور عندهم"

أي: كون التشخّص على قسمين: قسم منه من لوازم النوعيّة، و قسم منه بالأعراض اللاحقة هو المشهور عندهم.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أنّ التشخّص بالوجود"

مطلقاً في جميع الأنواع من المجرّدة و المادّية

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لأنّ انضمام الكلّيّ إلى الكلّيّ لا يفيد الجزئية"

هذا ناظر إلى القسم الثاني من التشخّص، و هو التشخّص بالأعراض. و أمّا القسم الأوّل، فهو أوضح من أن يذكر؛ فإنّ النوع المجرّد إذا لوحظ مع قطع النظر عن الوجود كان كليّاً؛ و إلّا، لم يكن نوعاً؛ فكونه متشخصاً بذاته مع أنّه بذاته كليّ اجتماع للمقابلين.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لأنّ انضمام الكلّيّ إلى الكلّيّ لا يفيد الجزئية"

فإنّ المخصّص و إن كان يضيّق دائرة شمول المفهوم للأعيان و الأفراد الخارجيّة، و لكن حاله بعد التخصيص يساوي حاله قبل التخصيص في قابليّة انطباقه على ما لا يتناهى من الأفراد. فكما أنّ الإنسان قابل للصدق على ما لا يتناهى من أفراد، كذلك الإنسان العالم، و الإنسان العالم العادل الشجاع.

## مشخصة هي من لوازم التشخيص و أماراته<sup>١</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "هي من لوازم التشخيص و أماراته"

فهي من قبيل الوساطة في الإثبات فقط. دون ما راموه من كونها وسائط في ثبوت التشخيص.

قوله قدس الله تعالى سره: "هي من لوازم التشخيص و أماراته"

يعني في الماديات. و أما في المفارقات، فالمعلية منها فاقدة لجميع ذلك، و المثلية منها إنما تكون

واجدة لبعضها.

ثم لا يخفى عليك: أنه لا تكون عامة الأعراض من لوازم التشخيص مطلقاً، حتى في الماديات

أيضاً؛ فإن هذا الحجر و يواضعه متشخصان و ليس لهما فعل و لا انفعال و لا جدة مثلاً.

المرحلة السادسة  
في المقولات العشر<sup>١</sup>  
وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات  
و فيها أحد عشر فصلاً

الفصل الأول: في تعريف الجوهر و العرض و عدد المقولات  
تنقسم الماهية، انقساماً أولياً، إلى جوهر و عرض:

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "في المقولات العشر"  
لما كان البحث عن الماهية بحثاً عن العوارض الذاتية للوجود، كان البحث عن انقساماتها و  
أقسامها على وجه كليّ داخلياً في الفلسفة.

قوله قدس الله تعالى سره: "في المقولات"  
فالمقولة في الاصطلاح أخص من المقول في جواب ما هو؛ لأن المقول في جواب ما هو إنما  
يسمى مقولة إذا كان لا يقال عليها في جواب ما هو شيء غيرها.  
و بعبارة أخرى: المقولة هي ما تكون ذاتية لغيرها و تحمل عليه و ليس لها ذاتي يحمل عليها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "تنقسم الماهية، انقساماً أولياً"  
إن قلت: كيف يكون التقسيم أولياً مع خروج الماهيات البسيطة عن المقولات؟ أفليس ينقسم

فإنها إما أن تكون بحيث "إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها" في وجوده، سواء وجدت لا في موضوع أصلاً، كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، أو وجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده، كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقومة بها؛

و إما أن تكون بحيث "إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها"، كما هيّة القرب و البعد بين الأجسام، و كالقيام و القعود و الاستقبال و الاستدبار من الإنسان.

الماهية أولاً إلى بسيطة و مركبة، ثم تنقسم في المرتبة الثانية الماهية المركبة إلى جوهر و عرض؟ و قد صرح المصنف قدس الله تعالى سره في الفصل الأول من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة بخروج الماهيات البسيطة عن المقولات.

قلت: كون ماهية جوهر لا يتوقف على كون الجوهر جنساً لها، بل هو أعم من أن يكون الجوهر ذاتياً لها أو عرضياً محمولاً عليها حملاً شائعاً. و يشهد لذلك أن العرض ليس مفهوماً ماهوياً عندهم. فالمراد من كون كل ماهية إما جوهر أو إما عرضاً أنه إما مصداق للجوهر و إما مصداق للعرض، سواء أ كان الجوهر أو العرض جنساً له أم لم يكن.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "لا في موضوع مستغن عنها"

يعني أن القيد احترازي يخصص الموضوع بالموضوع المستغني عن الحال فيه، و القيد إذا لم يكن توضيحياً، فهو في الإثبات مخصص مخرج و في النفي معمم موجب للدخول؛ لأن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، فقولنا: "لا في موضوع مستغن عنها"، كما يعم ما لا موضوع له، يعم ما له موضوع و لكن موضوعه ليس مستغنياً عنه، كالصور الجوهرية؛ فإنها و إن كانت حالة في موضوع و محل هو المادة، إلا أن المادة لكونها صرف القوة محتاجة إلى الصورة في تحققها و فعليتها، أي في وجودها.

و وجود القسمين في الجملة ضروري<sup>١</sup>. فمن أنكر وجود الجوهر، لزمه جوهرية الأعراض؛ فقال بوجوده من حيث لا يشعر<sup>٢</sup>.  
و الأعراض تسعة، هي المقولات و الأجناس العالية<sup>٣</sup>. و مفهوم العرض<sup>٤</sup>

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و وجود القسمين في الجملة ضروري"  
أي: و وجود القسمين على نحو القضية المهملة ضروري. فمن الجواهر لاريب في وجود الجسم، كما سيأتي في صدر الفصل الرابع؛ و من الأعراض لاريب في وجود الجسم التعليمي و العدد، كما سيأتي في الفصل التاسع.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "لزمه جوهرية الأعراض"  
فإنه حيث أنكر الجوهر يجب أن يلتزم بأن الأعراض لا تحتاج إلى موضوع، فتكون جواهر.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "فقال بوجوده من حيث لا يشعر"  
لا يخفي: أن الذي يستدعيه وجود الأعراض ليس إلأ وجوداً قائماً بنفسه، سواء أكان ذا ماهية أم لا. و على فرض كونه ذا ماهية لا فرق بين كونه ذا ماهية بسيطة أم مركبة. و على تقدير كونها مركبة لا فرق بين كون جنسها الجوهر أو غيره.

و بعبارة أخرى: العرض يحتاج إلى موجود يكون مصداقاً للجوهر، سواء كان الجوهر جنساً له أم عرضياً خارجاً عن ماهيته، كما هو مختار من يرى الجوهر عرضياً للأنواع الجوهرية.  
و هذا من ما يؤدياد ما مرّ آنفاً، من أن المراد من كون كل ماهية إما جوهر أو إما عرضاً أنه إما مصداق للجوهر و إما مصداق للعرض، سواء أ كان الجوهر أو العرض جنساً له أم لم يكن.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "هي المقولات و الأجناس العالية"  
اللام في الخبر و إن كان يفيد الحصر، إلأ أن الحصر هنا حصر إضافي لنفي كون مفهوم العرض مقولة و جنساً عالياً، كما يدل عليه الجملة اللاحقة. و ليس الحصر حقيقياً؛ فإن الجوهر أيضاً مقولة و جنس عالٍ.

٥- قوله قدس الله تعالى سره: "و مفهوم العرض"  
قال شيخنا المحقق دام ظلّه في الحاشية: ١١٢ من التعليقة على نهاية الحكمة، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس الله تعالى سره، ط: ١، ١٣٩٣ه.ش. ص: ١٥٥:

عرض عام لها، لا جنس فوقها؛ كما أن المفهوم من الماهية<sup>٢</sup> عرض عام

«الفرق بين مفهوم العرض و مفهوم الجوهر بأن الأول متتبع من نحو وجود الشيء دون الثاني تحكّم؛ فإن الجوهر هو الذي يوجد لا في موضوع، و العرض هو الذي يوجد في موضوع، و لازمه أن يكون كلاهما من الاعتبارات العقلية و المعقولات الثانية الفلسفية كما اختاره في حكمة الإشراق.»

أقول: إن كلامه دام ظلّه في إنكار الفرق بين مفهومي الجوهر و العرض في غاية المثانة، و لكن لا يستلزم ذلك كونهما من الاعتبارات العقلية، كما ذهب إليه صاحب حكمة الإشراق القائل بأصالة الماهية، بل الحقّ أنّهما أمران حقيقيّان عينيّان؛ لأنّهما من صفات الوجود، و صفات الوجود عين الوجود.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و مفهوم العرض عرض عام لها"

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على هذه الجملة:

«و إلّا، انحصرت المقولات في مقولتين، و العروض قيام وجود شيء بشيء آخر يستغني عنه في وجوده، فهو نحو الوجود.»

و لا يخفى أن هذا التعليل جارٍ في الجوهر أيضاً، حيث إنّه أيضاً كون وجود الشيء غير قائم بشيء آخر يستغني عنه في وجوده، فيترجّح كون ما عدّوه أنواعاً للجوهر مقولات و أجناساً عالية، لا نفس الجوهر.

قوله قدّس الله تعالى سرّه في التعليقة المذكورة: "فهو نحو الوجود"

فهو من المعاني الفلسفية، و ليس بماهية.

و لكن يبقى عليه ما مرّ آنفاً، من أنّ الجوهر مثله؛ فإنّهما عدلان؛ فينبغي أن يلتزم بعدم كون الجوهر أيضاً جنساً عالياً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كما أن المفهوم من الماهية"

قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على ذلك:

«و هو ما يقال في جواب ما هو.»

يعني أنّ وصف المقولة في جواب ما هو، و هو الماهية بالحمل الأولي، ليس جنساً للماهيات

لجميع المقولات العشر، و ليس بجنس لها.

و المقولات التسع العرضية هي: الكم، و الكيف، و الأين، و متى، و الوضع، و الجدة، و الإضافة، و أن يفعل، و أن يفعل. هذا ما عليه المشاؤون من عدد المقولات، و مستندهم فيه الاستقراء<sup>١</sup>.

بالحمل الشائع؛ بل هي من المعقولات الثانية الفلسفية؛ فإن الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها، لا من حيث إنها موجودة أو معقولة؛ فالماهية من حيث هي هي ماهية، كما أن الماهية الموجودة أو المعدومة ماهية.

قال العلامة الحلبي قدس الله سره في المسألة السادسة و الثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول من كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.ق. ص: ٦٦:

«قال: (و الماهية)

أقول: الماهية أيضاً من المعقولات الثانية؛ فإن الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها، لا من حيث إنها موجودة أو معقولة، و إن كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الأولى، و ليس البحث فيه، بل في الماهية، أعني: العارض؛ فإن كون الإنسان ماهية أمر زائد على حقيقة الإنسانيّة.»

راجع أيضاً: المسألة الخامسة عشرة من الفصل الأول من المقصد الأول من شوارق الإلهام، ج: ١، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: ٢، ١٤٢٨هـ.ق. ص: ٢٨٧-٢٩٢.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و مستندهم فيه الاستقراء"

إن قلت: مقتضى تعريفهم الجوهر و العرض بما هما في قوة النقيضين، فلا يخرج منهما ماهية؛ لأنها إما أن تكون إذا وجدت في الخارج ووجدت لا في موضوع، و إما أن تكون إذا وجدت في الخارج ووجدت في موضوع، بضميمة تعريفهم الكيف بما هو في قوة قولنا: "عرض ليس بكم و لا من الأعراس النسبية" انحصار المقولات عقلاً في ما ذكره.

قلت: كلاً؛ فإن جميع ذلك لا تمنع عن وجود أعراس نسبية غير السبعة التي عثروا عليها.

و ذهب بعضهم<sup>١</sup> إلى أنها أربع، بجعل المقولات النسبية<sup>٢</sup>، وهي المقولات السبع الأخيرة، واحدة.

و ذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس<sup>٣</sup>، و زاد على هذه الأربعة

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و ذهب بعضهم"

نسبه شيخ الإشراق إلى صاحب كتاب "البصائر النصيرية" في الفقرة: ٥٥ من المشارع و المطارحات. راجع: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج: ١، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٦هـ.ق. ص: ٢٧٨؛ و كذا في الفقرة: ٢٣ من كتاب المقامات. راجع: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج: ١، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٦هـ.ق. ص: ١٤٦. و قال في مقدمة أحكام الأعراض من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٤، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ٧.

«و من الناس من جعل المقولات أربعاً: الجوهر، و الكم، و الكيف، و جعل النسبة جنساً للسبعة الباقية. و وافقهم صاحب البصائر.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "بجعل المقولات النسبية"

بالتزام كون النسبة ذاتياً لها و جنساً عالياً فوقها.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و ذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس"

و ذلك في الفقرة: ٥٥ من المشارع و المطارحات. راجع: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج: ١، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٦هـ.ق. ص: ٢٧٨-٢٧٩؛ و كذا في الفقرة: ٢٣ من كتاب المقامات. راجع: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج: ١، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٦هـ.ق. ص: ١٤٦-١٤٧.

قوله قدس الله تعالى سره: "و ذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس"

و يرد عليه أن المقولات السبع النسبية ليس شيء منها نفس النسبة، وإنما كل منها هيئة و عرض يحصل للموضوع من نسبه إلى أمر من الزمان أو المكان أو ... كما سيصرح المصنف قدس الله تعالى سره بذلك في الفصل الحادي عشر. و ما أبعد ما بين الوصف الحاصل للشيء من نسبه إلى شيء آخر و بين نفس النسبة.

الحركة<sup>١</sup>. و الأبحاث في هذه المقولات و انقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جداً؛ و نحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين، مع إشارات إلى غيره.

---

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و زاد على هذه الأربعة الحركة"  
قال المصنّف قدس الله تعالى سرّه في تعليقه له على هذه الجملة:  
«فالمقولات عنده هي: الجوهر و الكمّ و النسبة و الحركة.»

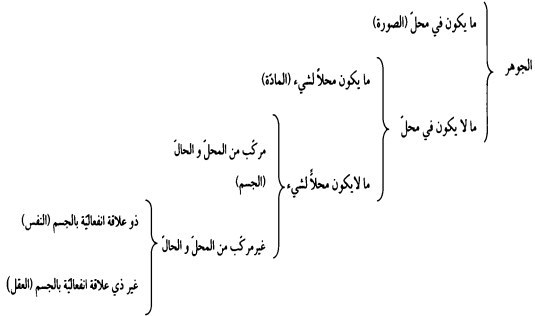
## الفصل الثاني: في أقسام الجواهر<sup>١</sup>

قسّموا الجواهر، تقسيماً أولياً، إلى خمسة أقسام<sup>٢</sup>: المادّة، والصورة، والجسم، والنفس<sup>٣</sup>، والعقل. و مستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر<sup>٤</sup>.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في أقسام الجواهر"

الأقسام وإن كانت أعمّ من الأنواع، حيث إن التقسيم كما يمكن أن يكون تنوعاً يمكن أن يكون تصنيفاً أو تفريداً أيضاً، إلا أنّ المراد منها هنا هي الأنواع. كما لا يخفى.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "إلى خمسة أقسام"



٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و النفس"

النفس النباتيّة والحيوانيّة مادّيّة عند المشائين، فهما داخلان في الصورة، فلا يصحّ جعلهما قسيماً للصورة. فالمراد بالنفس التي عدّوها من أنواع الجواهر قسيماً للصورة، هي النفس الإنسانيّة، وهي التي يصحّ تعريفها بالجواهر المجردّ عن المادّة ذاتاً المتعلّق بها فعلاً.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر"

فالقول: هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً و فعلاً؛  
و النفس: هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً؛

أي: استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر عند المشائين. و المصنف صرح في الفصل الأول بأنه يتكلم في المقولات على ما هو المشهور من مذهب المشائين؛ و إلا، فيصرح في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة بقيام البرهان على وجود عالم المثال، كما سيصرح في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة بأن في عالم المثال صوراً جوهرية جزئية.  
قوله قدس الله تعالى سره: "ما قام على وجوده البرهان من الجواهر"

البرهان في اللغة هو السبب الموجب لليقين. فالبرهان في الوجدانيات هو العلم الحضوري بمفاد القضية، و في الأوثيات هو التصور الصحيح للقضية، و في الفطريات هو القياس المرتكز في الذهن، و في النظريات هو البرهان المصطلح عليه في المنطق. فالبرهان في اللغة أعم من البرهان بمعناه المنطقي.

و المراد بالبرهان هنا هو البرهان في اللغة. و ذلك لأن الجسم من أنواع الجوهر و لم يثبت عندهم بالبرهان بمعناه المنطقي، بل وجوده بديهي؛ و لذا قال في صدر الفصل الثالث من هذه المرحلة:  
«لا ريب أن هناك أجساماً مختلفة تشترك في أصل الجسمية.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و النفس هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً" يعني أن النفس و إن كانت في ذاتها مجردة و ليست بمادية، إلا أنها تحتاج إلى البدن و الأعضاء في أفعالها، فتحتاج في رؤيتها إلى العين و ما يتعلق بها، و في سماعها إلى الأذن و ما يتعلق بها، و في حركتها إلى الرجل و ما يتعلق بها.

ثم ليعلم أن المراد من تعلقها بالمادة في فعلها التعلق في الجملة، في مقابل العقل المستغني عن المادة في فعله بالجملة؛ فلا ينافي ذلك استغناءها في بعض أفعالها عن المادة، كالتعقل. و لا يخفى عليك أن هذا التعريف إنما يصح على مبنى القائلين بأنها روحانية الحدوث و البقاء، كالمشائين. و أما على ما ذهب إليه صدر المتألهين من كونها جسمانية الحدوث و روحانية البقاء، فلا يصح هذا التعريف، بل لا بد أن يعرف بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي.

قال الحكيم المدرس الآشتياني قدس الله تعالى سره في تعليقه على قسم الحكمة من شرح

و المادة: هي الجوهر الحامل للقوة<sup>١</sup>؛  
و الصورة الجسميّة<sup>٢</sup>: هي الجوهر المفيد لفعليّة المادة من حيث  
الامتدادات الثلاثة؛

و الجسم: هو الجوهر الممتدّ في جهاته الثلاث.  
و دخول الصورة الجسميّة في التقسيم دخول بالعرض<sup>٣</sup>؛ لأنّ الصورة هي

المنظومة، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه ملك گيل كانادا با همكاري دانشگاه تهران،  
١٣٥٢هـ.ش. ص: ٤٦٥:

«هذا الرّسم للنفس أيضاً على مذاق القوم. و أمّا على مذاق التّحقيق، فالنفس مفتاقة في بدء  
وجودها إلى المادة و المحلّ، من جهة كونها جرماتيّة الحدوث روحاتيّة البقاء. و الإضافة إلى  
البدن مقوّمّة لها.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «المادة هي الجوهر الحامل للقوة»  
أي: الحامل للاستعداد. و ذلك لأنّ المادة نفسها قوة؛ فإنّها قوة جوهرية مبهمّة تتعيّن بما يعرضها  
من الاستعداد.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و الصورة الجسميّة»  
لا يخفى أنّ الذي من أنواع الجوهر هي الصورة بإطلاقها، و الصورة الجسميّة نوع منها. فكان  
ينبغي أن يذكر مطلق الصورة و يعرفها بتعريفها -و هو أنّها هي الجوهر المفيد لفعليّة المادة- حتّى  
تشمل الصورة النوعيّة أيضاً.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و دخول الصورة الجسميّة دخول بالعرض»  
كما أنّ دخول النفس و العقل أيضاً عنده قدّس الله تعالى سرّه اعتباري، لا حقيقي؛ إذ هما  
بسيطان، و لا مادة و لا صورة لهما حقيقة، فلا جنس لهما و لا فصل عنده، كما مرّ في الفصل  
الرابع من المرحلة الخامسة؛ فالجنس و الفصل فيهما اعتباريان؛ فالنوع الحقيقيّ للجوهر ينحصر  
عنده في الجسم.

الفصل مأخوذاً بشرطاً، و فصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجواهر<sup>١</sup>، و إن صدق عليها الجواهر<sup>٢</sup>؛ كما عرفت في بحث الماهية<sup>٣</sup>. و يجري نظير الكلام في النفس<sup>٤</sup>.

و الحاصل أن غير الجسم لا يكون نوعاً حقيقياً للجواهر؛ إذ كلٌّ من الأربعة الباقية بسيط، و قد مرّ أن الماهيات البسيطة خارجة عن المقولات. و لا اختصاص لذلك بالصورة الجوهرية. هذا هو الذي ذهب إليه المصنّف قدّس الله تعالى سرّه.

فتبيّن لك أنّ هذا الحكم مبنيّ على ما اختاره من اختصاص الجنس و الفصل الحقيقيين بالمركبات الخارجيّة، و على بساطة الفصول مطلقاً. و شيء منهما لا يرتضيه المشاؤون، فالجمع عندهم أنواع حقيقية للجواهر.

و الحقّ أنّ الماهيات غير المركبة من المادّة و الصورة يمكن أن تكون مركبة في العقل حقيقة من الجنس و الفصل، كما هو مختار صدر المتألهين قدّس الله تعالى سرّه.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "غير مندرجة تحت مقولة الجواهر"

بمعنى أنّ الجواهر غير مأخوذ في حدّها. فراجع الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إن صدق عليها الجواهر"

صدق عرضيّ عامّ على معروضه.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كما عرفت في بحث الماهية"

أي: في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة؛ و كذا في الفصل الرابع من تلك المرحلة. و ذلك لأنّه تبين في الأوّل أنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه، و في الثاني أنّ الجنس عرضيّ عامّ للفصل.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و يجري نظير الكلام في النفس"

التي هي الصورة النوعية للإنسان، و فصل الإنسان مأخوذ منه.

## الفصل الثالث: في الجسم<sup>١</sup>

لا ريب أن هناك أجساماً مختلفةً تشترك في أصل الجسميّة التي هي الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث؛ فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضة<sup>٢</sup>، وله وحدة اتّصالية عند الحسن. فهل هو متّصل واحد في الحقيقة<sup>٣</sup>

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "في الجسم"

البحث هنا في الجسم الطبيعي، كالماء والأرض والحجر والشجر وأمثالها، لا الجسم الصناعي، كالبيت.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "قابل للانقسام في جهاته المفروضة"

و هو فصل الجسم؛ فإنّ الجسم هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة من دون تعيّن كلّ من هذه الأبعاد، فهي أبعاد مبهمّة، تتعيّن بأبعاد الجسم التعليمي.

ولا يخفى عليك: أن المراد بالأبعاد في تعريف الجسم هي الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم؛ وإلا، فالامتداد في الجهات الثلاث متحقّق في الجسم بالفعل، لا يحتاج إلى فرض.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فهل هو متّصل واحد في الحقيقة"

محلّ النزاع هو الجسم البسيط، وهو العنصر، لأنّ الحكماء يعتقدون بتركّب الجسم المركّب من أجزاء بالفعل.

قال الحكيم السيزواري قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٤، نشر ناب، ط: ١، ١٤٢٢هـ.ق.

ص: ١١٧-١٢٠:

«المراد به الجسم البسيط، وهو ما لم يتألّف من أجسام مختلفة الطابع.

وإنّما خصّصناه بالبسيط لأنّه محلّ النزاع؛ فإنّ المركّب الذي يقابله لا يمكن أن يقال: إنّه متّصل واحد وليس بذّي مفاصل؛ فإنّ المزاج إنّما يحصل بتصغّر أجزاء بسيط من بسائط الممتزج و تماسّها للأجزاء المتصغّرة من بسائطه الأخرى. وكذا في الامتزاج بدون المزاج. وعند ذلك لا يبقى الاتّصال.»

و يظهر ذلك من المصنّف قدّس الله تعالى سرّه حيث قيّد الجسم بالبسيط في قوله:

«و يدفع القول الثاني وهن الوجوه التي أقيمت على كون الجسم البسيط ذا اتّصال واحد جوهرّي.»

كما هو عند الحسن، أو مجموعة أجزاء ذوات فواصل على خلاف ما عند الحسن؟

و على الأول، فهل الأقسام التي له بالقوة متناهية، أو غير متناهية؟

و على الثاني، فهل الأقسام التي هي بالفعل - وهي التي انتهى التجزّي إليها- لاتقبل الانقسام خارجاً، لكن تقبله وهماً و عقلاً، لكونها أجساماً صغيراً ذوات حجم؟ أو أنها لاتقبل الانقسام لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً، لعدم اشتمالها على حجم، وإنما تقبل الإشارة الحسيّة؟ و هي متناهية أو غير متناهية؟  
و لكلّ من الشقوق المذكورة قائل؛ فالأقوال خمسة:

الأول: أن الجسم متّصل واحد بحسب الحقيقة، كما هو عند الحسن، و له أجزاء بالقوة متناهية<sup>١</sup>. و نسب إلى الشهرستاني<sup>٢</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و له أجزاء بالقوة متناهية"

أي: تقبل القسمة إلى أجزاء تنتهي عندها القسمة، فلا تقبل الأجزاء بعد ذلك قسمةً أصلاً، لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً.

قوله قدس الله تعالى سرّه: "و له أجزاء بالقوة"

لأنّ الاتّصال يتنافى كون الأجزاء بالفعل.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "و نسب إلى الشهرستاني"

في المطالب العالية من العلم الإلهي، ج: ٦، دار الكتاب العربي بيروت، ط: ١، ١٤٠٧هـ. ق. ص: ٢٠:  
«و أمّا الوجه الرابع، و هو أن يقال: الجسم البسيط شيء واحد في نفسه كما أنه واحد عند الحسن إلاّ أنه قابل لانقسامات متناهية، فهذا القول لم يقل به أحد إلاّ محمّد الشهرستاني في الكتاب الذي سمّاه بـ"المناهج والبيانات".»

قوله قدس الله تعالى سرّه: "و نسب إلى الشهرستاني"

و إلى الرازي.

الثاني: أنه متصل حقيقةً كما هو متصل حساً و هو منقسم انقسامات غير متناهية، بمعنى لاتقف<sup>١</sup>؛ أي: إنه يقبل الانقسام الخارجي بقطع أو باختلاف عرضين و نحوه، حتى إذا لم يعمل الآلات القطّاعة في تقسيمه لصغره، قسّمه الوهم؛ حتى إذا عجز<sup>٢</sup> عن تصوّره لصغره البالغ، حكم العقل كلياً بأنه كلّمًا

قال ميرك البخاري في البحث الثاني من المقالة الثالثة من الهيّات شرح حكمة العين،  
انتشارات دانشگاه فردوسی، ١٣٥٣هـ.ش. ص: ٢١٥:

«و ذهب بعض كمحمد الشهرستاني و الرازي إلى أنه متصل واحد في نفسه كما هو عند  
الحسن لكنّه قابل لانقسامات متناهية.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الشهرستاني"

هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد المتكلّم الفيلسوف الأشعري، صاب كتاب الملل  
و النحل، المتوفى سنة: ٥٤٨هـ.ق.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و هو منقسم انقسامات غير متناهية، بمعنى لاتقف"

هذا النحو من عدم التناهي يكون في العدد من طرف الزيادة و في انقسامات الجسم من  
طرف النقص. و يسمّى عدم التناهي بالقوة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بمعنى لاتقف"

و هو المسمّى بغير المتناهي بالقوة، الذي لا يوجد في الواقع منه إلا العدد المتناهي، و لكن أيّ  
عدد فرض لا يكون نهاية الأعداد.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "قسّمه الوهم؛ حتى إذا عجز ..."

الفرق بين تقسيم الوهم و تقسيم العقل: أن الوهم يقسّم الصورة الشخصية التي تكون عند النفس  
من الجسم الخارجي، و هو هناك ذلك الجسم الذي لم يعمل الآلات القطّاعة في تقسيمه؛ و أمّا  
العقل، فليس من شأنه التصرف و الحكم في الصورة، بل يحكم كلياً بأن "كلّ ما له حجم فهو قابل  
للقسمة"، و الجسم الخارجي، و كذا الصورة التي توجد منها لدى الذهن، ذو حجم، فهو منقسم.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "قسّمه الوهم"

قسّم إلى أجزاء، كان الجزء الحاصل - لكونه ذا حجم، له طرف غير طرف - يقبل القسمة من غير وقوف؛ فإن ورود القسمة لا يعدم الحجم. و نسب إلى الحكماء.

الثالث: أنه مجموعة أجزاء صغار صلبة لا تخلو من حجم، تقبل القسمة الوهيمية والعقلية، دون الخارجية. و نسب إلى ذييمقراطيس.

الرابع: أنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وإنما تقبل الإشارة الحسية؛ و هي متناهية؛ ذوات فواصل في الجسم، تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل. و نسب إلى جمهور المتكلمين.

الخامس: تألف الجسم منها، كما في القول الرابع، إلا أنها غير متناهية.

الوهم هي القوة المدركة للمعاني المضافة إلى الجزئيات. و يدرك هنا قسمة الجزء المدرك بالحسّ و الخيال، فتحكم مثلاً بأن له ميماً و شمالاً و هكذا، فيدرك القسمة كمعنى مضاف إلى ذلك الجزء الذي هو جزئي.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "كلما قسّم"

أي كلما قسّم الجسم.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "أجزاء لا تتجزأ، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً"

و يسميها المتكئون جواهر فردة؛ لأنها ليس لها الامتدادات الثلاثة؛ فلا تتجزأ على الإطلاق.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "الخامس: تألف الجسم منها"

و هذا مذهب النظام من المعتزلة، المتوفى سنة ٢٣١ هـ.ق.

و قال الرازي في المطالب العالية من العلم الإلهي، ج: ٦، دار الكتاب العربي بيروت، ط: ١،

١٤٠٧ هـ.ق. ص: ٢٠.

«و أما الوجه الثاني، و هو أن يقال: الجسم مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل، فهذا هو

مذهب النظام من المعتزلة. و هو أيضاً منسوب إلى جمع من قدماء الفلاسفة.»

و يدفع القولين الرابع و الخامس، أن ما ادعى من الأجزاء التي لا تتجزأ إن لم تكن ذوات حجم، امتنع أن يتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة؛ وإن كانت ذوات حجم، لزمها الانقسام الوهمي و العقلي بالضرورة، و إن فرض عدم انقسامها الخارجي لنهاية صغرها.

على أنها لو كانت غير متناهية<sup>١</sup>، كان الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهي الحجم؛ بالضرورة.

و قد أقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ وجوه من البراهين المذكورة في المطولات.

و يدفع القول الثاني و هن الوجوه<sup>٢</sup> التي أقيمت على كون الجسم

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "على أنها لو كانت غير متناهية"

إشكال ثانٍ يرد على القول الخامس على التقدير الثاني، و هو كون الأجزاء ذوات حجم.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "وهن الوجوه"

مثل ما أقامه ابن سينا في الحكمة العلائية بقوله:

«جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودى.»

و وجه و هه أن من يقول بتركّب الجسم من أجزاء ذوات مفاصل يعتقد بأن الجسم لا يقبل الأبعاد إلا في الحسن. و بعبارة أخرى مرجع النزاع في اتصال الجسم و انفصاله إلى أنه هل هو قابل للأبعاد حقيقةً أو ليس ذلك إلا في الحسن.

و نظيره في الوهن استنتاج أن الجسم متصل من إبطال قول القائلين بتركّبه من أجزاء لا تتجزأ متناهية أو غير متناهية، كما فعله هو أيضاً في الإشارات. فراجع: الفصل الثالث من النمط الأول من شرح الإشارات، ج: ٢، مطبعة الحيدريّ تهران، ١٣٧٨هـ. ق. ص: ٢٨-٢٩.

و وجه و هه - كما تبه عليه في المحاكمات - أن بطلان القولين المذكورين لا يستلزم

البيسط<sup>١</sup> إذا اتّصل واحد جوهرِيّ من غير فواصل، كما هو عند الحسن. وقد تسلّم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علمية ممتدة أن الأجسام مؤلفة من أجزاء صغار ذرية مؤلفة من أجزاء أخرى، لا تخلو من نواة مركزية ذات جرم؛ وليكن أصلاً موضوعاً لنا<sup>٢</sup>.

و يدفع القول الأول أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس؛ لجمعه بين القول باتّصال الجسم بالفعل، وبين انقسامه بالقوة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق<sup>٣</sup>.

فالجسم - الذي هو جوهر ذو اتّصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاث<sup>٤</sup> -

اتّصال الجسم، بل هو أعمّ منه و من تركيبه من أجزاء قابلة للتجزّي و لو وهماً أو عقلاً، كما في قول ديمقراطيس.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "الجسم البسيط"

قال قدس الله تعالى سره في تعليقه له على هذا العنوان:

«و هو الجسم غير المؤلف من أجسام مختلفة الطابع، كأجسام العناصر الأولية.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و ليكن أصلاً موضوعاً لنا"

لأن المسألة من القضايا التجريبية التي تكون الإجابة عنها من شؤون العلوم الطبيعية، وليست من القضايا العقلية الفلسفية. فلا بد للفيلسوف تسلّمها من أهلها. و هذا معنى كونها أصلاً موضوعاً.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "تقف القسمة دونها على الإطلاق"

قوله: "على الإطلاق" متعلّق بقوله: "تقف" أي: لا تقبل الأجزاء الحاصلة أي نحو من القسمة، سواء في ذلك القسمة الخارجية والوهمية والعقلية، و هو القول بالأجزاء التي لا تتجزأ.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاث"

لما كان الامتداد من الطول والعرض والعمق خطأً مستقيماً و لم يكن هذه الخطوط أو بعضها موجودة بالفعل في بعض الأجسام - كالكرة مثلاً -، يعيرون بإمكان الفرض؛ فإنه ما من جسم إلا و يمكن أن يفرض فيه خطوط متقاطعة على زوايا قوائم.

ثابت لا ريب فيه؛ لكن مصداقه الأجزاء الأولية<sup>١</sup> التي يحدث فيها الامتداد الجرمي، و إليها تنجزاً الأجسام النوعية، دون غيرها؛ على ما تقدمت الإشارة إليه؛ وهو قول ذيمقراطيس مع إصلاح ما<sup>٢</sup>.

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "لكن مصداقه الأجزاء الأولية"

و هي أجزاء الذرة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "مع إصلاح ما"

و هو أن ذيمقراطيس كان منكراً لانتصال الجسم، ولكن المصنف قدس الله تعالى سره مع قبول قوله في الأجسام المرئية يعتقد بوجود الجسم بمعنى الجوهر المتصل، و يجعل مصداقه أجزاء الذرة.

و بهذا يعلم أنه قول الحكماء مع إصلاح ما، و هو كون الجسم متصلاً في الواقع كما هو عند الحسن، لكن الحكماء كانوا يجعلون مصداقه الأجسام المحسوسة، و هو قدس الله تعالى سره يجعل مصداقه أجزاء الذرات التي يتألف منها الجسم المحسوس.

## الفصل الرابع: في إثبات المادة الأولى و الصورة الجسميّة

إنّ الجسم من حيث هو جسم<sup>١</sup> - و نعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي<sup>٢</sup> أولاً و بالذات - أمر "بالفعل"؛ و من حيثما يمكن<sup>٣</sup> أن يلحق به شيء من الصور النوعيّة و لواحقها؛ أمر "بالقوة". و حيثيّة الفعل غير حيثيّة القوة؛ لأنّ الفعل متقوم بالوجدان،

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "إنّ الجسم من حيث هو جسم" و يسمّى هذا البرهان برهان القوة و الفعل.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و نعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي" المراد بالامتداد الجرمي هو الجسم التعليمي؛ فإنّه هو الذي يحدث في الجسم -الذي له الامتداد المبهم في الجهات الثلاث- و يعينه. و ليس المراد به الصورة الجسميّة؛ فإنّه نفس الجسميّة، و لا يصدق في حقّها أنّها من ما يحدث في الجسم أولاً و بالذات.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "من حيثما يمكن" ما في قوله: "ما يمكن" مصدرية أو زائدة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و لواحقها"

أي عوارض الصورة، و هي الأعراض التي تنشأ منها، كما سيأتي بيانه في الفصل الخامس.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و حيثيّة الفعل غير حيثيّة القوة"

فإنّ الفعلية مساوقة للوجود الذي هو الوجدان، و لا ريب في أنّ التقابل بين الوجدان و الفقدان هو تقابل الملكة و عدمها، فهما لا يجتمعان في شيء واحد، كسائر المتقابلات.

و لكن فيه: أنّ وجدان الامتداد الجوهرية و فقدان الكمالات الأولى و الثانية و إن كان أحدهما ملكة و الآخر عدم ملكة، إلا أنّ عدم الملكة منهما ليس عدماً لنفس الملكة منهما. و بعبارة أخرى: لا يتعلّق الفقدان بنفس ما يتعلّق به الوجدان؛ فلا يمتنع اجتماعهما، كما لا يمتنع اجتماع البصر، و هو ملكة، مع الصمم، و هو عدم الملكة.

و بعبارة أخرى: إنّما يجب الالتزام بالأمرين -المادة و الصورة- في الخارج إذا كان الفعل و القوة متوجهة إلى أمر واحد. و أمّا إذا كانت الجهات مختلفة، كما في المقام حيث إنّ للجسم

و القوة متقومة بالفقدان؛ ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية<sup>١</sup>، بحيث إنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوة محضة<sup>٢</sup>، وهذا نحو وجودها؛ والجسمية التي بها

فعلية الامتداد وقوة الصور-، فلا مانع من أن يكون هناك أمر واحد بسيط له فعلية الامتداد وقوة الصور؛ فيبقى احتمال كون الجسم بسيطاً ولا يثبت كونه مركباً من أمرين.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و القوة متقومة بالفقدان"

وفي نهاية الحكمة: "و القوة تلازم الفقدان". وهو أولى؛ لأن القوة عندهم موجودة، والفقدان عدم، فليس أحدهما مقوماً للآخر. بخلاف الفعل والوجدان.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية"

المراد من الصور الجسمانية، هي كل صورة لها نسبة إلى الجسم، كما هو مقتضى بقاء النسبة، فتعم الصورة الجسمية والصورة النوعية، وليس المراد منها الصورة الجسمية فقط؛ فلا وجه للتقيد. مضافاً إلى أنه لا يبقى وجه لإتيان الصور بلفظ الجمع.

و من ما ذكرنا ظهر لك الفرق بين مصطلحي "الصور الجسمانية" و "الصورة الجسمية" عندهم، وإن كانتا بحسب اللغة مترادفتين.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "إنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوة محضة"

قال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي قم، ط: ١، ١٤١٨هـ. ق. المقالة الثانية، الفصل الثاني، ص: ٨١-٨٢:

«و لسائل أن يسأل و يقول: فالهولي أيضاً مركبة. و ذلك لأنها في نفسها هيولي و جوهر بالفعل، و هي مستعدة أيضاً.

فقول: إن جوهر الهولي و كونها بالفعل هيولي ليس شيئاً آخر إلا أنه جوهر مستعد لكذا؛ و الجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء، بل تعدها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصورة. و ليس معنى جوهريتها إلا أنها أمر ليس في موضوع. فالإثبات هاهنا هو أنه أمر؛ و أما أنه ليس في موضوع، فهو سلب. و أنه أمر ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيناً بالفعل؛ لأن هذا عام و لا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالأمر العام ما لم يكن له فصل يخصه، و فصله أنه مستعد لكل شيء؛ فصورته التي تظن له هي أنه مستعد قابل.

## الفعلية، صورة مقومة لها.

فإذن: ليس هاهنا حقيقة للهولي تكون بها بالفعل و حقيقة أخرى بالقوة، إلا أن يطرأ عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل، و تكون في نفسها و اعتبار وجود ذاتها بالقوة. و هذه الحقيقة هي الصورة.»

أي: قوتها هي فعليتها، فلا فعلية لها غير كونها قوة. و المقصود من كونها بالفعل أن كونها قوة ليس أمراً بالقوة؛ و إلا فليس هي إلا صرف القوة، و لذا تحتاج إلى موجود فعلي تتحد به، فتحصل بتحصّلها، و هي الصورة، كما سيأتي في صدر الفصل اللاحق.

قال في الفصل الرابع من الفن الثاني من المطلب الأول من الفن الرابع من أحكام الجواهر من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٥، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨١هـ. ش. ص: ١٨٧:

«فعلية الهولي فعلية القوة، و جوهريتها جوهرية القبول للأشياء، لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة و جوهرية حقيقة من الحقائق المتأصلة؛ و لا يستوجب بهاتين الجهتين أن يكون ذات جزءين بأحدهما يكون بالفعل و بالأخرى يكون بالقوة.»

و قال في الفصل السادس من الفن الثالث من أحكام الجواهر من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٥، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨١هـ. ش. ص: ٢٤٩:

«فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية بإذن رب الصور المجردة، و يقيم الهولي بذات الصورة من حيث هي مطلقه، دون العكس بأن يقيم الصورة بذات الهولي؛ إذ لا ذات لها أصلاً إلا بالصور، كما مر.»

و قال في الفصل السادس من الفن السادس من أحكام الجواهر من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٥، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨١هـ. ش. ص: ٤٦١:

«الهولي الأولى في نفسها ليست إلا قوة لقبول الأشياء من غير تخصّص لها في ذاتها؛ و إلا، لكانت مركبة من قوة و فعلية و مادة و صورة؛ فلا تحصل لها إلا بالصور. و لأجل ذلك يكون التركيب بينها و بين الصور اتحادية.»

فتبين أن الجسم مؤلف من مادة و صورة جسميّة؛ و المجموع المركب منهما هو الجسم.

تتمّة

فهذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانيّة جميعاً؛ و تسمّى "المادة الأولى" و "الهيولى الأولى".

ثمّ هي مع الصورة الجسميّة مادة قابلة<sup>٢</sup> للصورة النوعيّة اللاحقة؛ و تسمّى "المادة الثانية"<sup>٣</sup>.

---

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و الهيولى الأولى"

للهيولى معنيان: المادة الأولى، و مطلق المادة.

و عبارة أخرى: للهيولى إطلاقان في أحدهما يطلق على المادة الأولى، و عليه يكون قيد "الأولى" توضيحياً؛ و في ثانيهما ترادف المادة، فيحتاج إرادته المادة الأولى منها إلى التقييد.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ثمّ هي مع الصورة الجسميّة مادة قابلة"

و ذلك بأن تفقد الصورة الجسميّة فعليّتها، فتصير جزءاً من المادة بالنسبة إلى الصورة النوعيّة. و ذلك بعد كون الصورة النوعيّة واجدةً بوحدتها كمال الصورة الجسميّة. و قد صرّح المصنّف قدّس الله تعالى سرّه بما ذكرنا في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و تسمّى المادة الثانية"

لا يخفى أن الثانية هنا بمعنى ما ليس بأولى، فتشمل المادة الأولى مع الصورة الجسميّة من جهة قبولها لصورة العناصر، و تشمل العناصر -و هي المادة الأولى و الصورة الجسميّة و صور العناصر- عند ما تصير مادةً للصورة المعدّية، كما سيصرّح بذلك في تتمّة الفصل الآتي. و هكذا.

## الفصل الخامس: في إثبات الصور النوعية

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافاً بيناً من حيث الأفعال<sup>١</sup> و الآثار. وهذه الأفعال لها مبدأ جوهرية<sup>٢</sup> لا محالة؛ و ليس هو المادة الأولى، لأن شأنها القبول و الانفعال دون الفعل؛ و لا الجسمية المشتركة، لأنها واحدة مشتركة، و هذه الأفعال كثيرة مختلفة، فلها مبادئ مختلفة. و لو كانت هذه المبادئ أعراضاً مختلفة، و جب انتهاؤها إلى جواهر مختلفة؛ و ليست هي الجسمية، لما سمعت من اشتراكها بين الجميع<sup>٣</sup>؛ فهي جواهر متنوعة تنوع بها الأجسام، تسمى "الصور النوعية".

١- قوله قدس الله تعالى سره: "من حيث الأفعال"

أي: التأثيرات، و هي نفس الآثار ذاتاً و غيرها اعتباراً. و لعلّه لذا اكتفى بذكر الأفعال فقط في الجملة اللاحقة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "مبدأ جوهرية"

لفظة المبدأ تستعمل في كلماتهم في أربعة معان:

الأول: المقدمة، كقولهم: المبادئ التصورية و التصديقية و مبادئ الأقيسة.

الثاني: الأول و المبتدأ، في مقابل الآخر و المنتهى، كقولهم: مبدأ الحركة و منتهائها.

الثالث: العلة الحقيقية بإطلاقها.

الرابع: خصوص العلة الفاعلية و هو الفاعل.

و المراد منه هنا هو المعنى الرابع.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "لما سمعت من اشتراكها بين الجميع"

فلو كانت تلك المبادئ - التي فرض كونها أعراضاً - أعراض الجسمية لزم وجودها في

جميع الأجسام.

## تَمَّة

أول ما تنوع<sup>١</sup> الجواهر المادّية، بعد الجسميّة المشتركة، إنّما هو بالصور النوعيّة التي تتكوّن بها العناصر<sup>٢</sup>؛ ثمّ العناصر<sup>٣</sup> موادّ لصور أخرى تلحق بها. و كان القدماء من علماء الطبيعة يعدّون العناصر أربعاً<sup>٤</sup>، وأخذ الإلهيون ذلك أصلاً موضوعاً؛ وقد أنهاها الباحثون<sup>٥</sup> أخيراً إلى ما يقرب من مائة<sup>٦</sup> و بضع عنصر.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "أول ما تنوع"  
"ما" مصدرية ظرفية.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "بالصور النوعيّة التي تتكوّن بها العناصر"  
و يبقى بعد سؤال أنه لِمَ تصوّرت حصّة خاصة بصورة الماء وأخرى بصورة التراب وثالثة بصورة الريح ورابعة بصورة النار مثلاً؟ وما هو المرجّح في تنوع تلك الحصص بهذه الصور؟ أي: ما هو المخصّص لكلّ منها بصورة تخصّه؟

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "العناصر"

العناصر وإن كانت تسمّى أجساماً بسيطةً عند الحكيم الطبيعي، لعدم تركيبها من أجسام مختلفة الطابع؛ لكنّها عند الحكيم الإلهي مركّبة من المادّة والصورة الجسميّة مع صورة نوعيّة. وقد يقال: إنّها عند علماء علوم الطبيعة المعاصرين أيضاً مركّبة من إلكترونات و بروتونات و نوترونات.

و لكن لا يخفى: أنّ العنصر بالمعنى المصطلح عليه في الحكمة حينئذ ينطبق على كلّ جزء من أجزاء الذرّة، لاعلى مجموعها.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "العناصر أربعاً"  
هي الماء والتراب والهواء والنار.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و قد أنهاها الباحثون"  
و هذا أيضاً أصل موضوعي لنا.

٦- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "إلى ما يقرب من مائة ..."  
و هي أربع و مائة عنصر.

## الفصل السادس: في تلازم المادة و الصورة

المادة الأولى و الصورة متلازمتان، لا تنفك إحداهما عن الأخرى.

أما أن المادة لا تتعزى عن الصورة، فلأن المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوة من جميع الجهات، فلا توجد إلا متقومةً بفعليّة جوهرية متّحدة بها؛ إذ لا تحقّق لموجود إلا بفعليّة؛ و الجوهر الفعليّ الذي هذا شأنه هو الصورة؛ فإذا ن المطلوب ثابت.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "إذ لا تحقّق لموجود إلا بفعليّة"

سواء كانت هذه الفعليّة لذاته، كالصورة، أو لغيره، كما في المادة؛ فإن فعليّة الصورة إنّما هي بذاتها و فعليّة المادة بصورتها، كما أن موجوديّة الوجود بذاته و موجوديّة الماهية بوجودها. ثمّ إذا صحّ أن لا تحقّق لموجود إلا بفعليّة، و كانت حقيقة المادة الأولى أنها بالقوة من جميع الجهات و لا فعليّة لها، أنتج ذلك أن المادة ليست بموجودة حتّى بالصورة إلا بالعرض؛ فإن الفعليّة - و يساوقها الوجود - إنّما هي للصورة و تنسب إلى المادة بالعرض. فالمادة عدم، و ينسب إليها الوجود بالعرض، فهي نظير عدم الملكة الذي هو عدم و ينسب إليه الوجود لآتحاده بالموضوع الموجود.

قال في الفصل الرابع من الفنّ الثالث من المطلب الأوّل من الفنّ الرابع من أحكام الجواهر من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٥، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨١، ج: ٥، ص: ٢٣٩-٢٤٠:

«من هاهنا ينكشف لدى العاقل البصير أن الجسم لا يكون سبباً لوجود أصلاً، لا بتمامه و لا بأحد جزأيه. و ذلك لأنّ المادة أمر عديمي؛ و كذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها. و أمّا الصورة، فلأنّ تأثيرها في شيء بتوسط المادة؛ لأنّها لو استغنت عن المادة في فعلها، فالأولى أن تستغني عنها في وجودها في نفسها؛ إذ الإيجاد يتقوم بالوجود. و التالي محال، كما علمت. فكذا المقدّم. فإذا كان تأثيرها بواسطة المادة، فيكون المادة علّة قريبة لوجود الشيء، و هو محال.»

و أما أن الصور التي من شأنها أن تقارن المادة لانتجّد عنها، فلاّن شيئاً من الأنواع التي ينالها الحسّ و التجربة لا يخلو من قوّة التغيّر و إمكان الانفعال - و هذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعيّة -، و ما فيه القوّة و الإمكان لا يخلو من مادة؛ فإذن المطلوب ثابت.

---

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و أما أن الصور التي من شأنها أن تقارن المادة لانتجّد عنها لا يخفى عليك، أولاً: أنه استمداد من برهان القوّة و الفعل، الذي استدلّ به على إثبات المادة. و ثانياً: أنه لم يعبر بالصورة الجسميّة، مع أن الكلام إنّما هو فيها، و عبّر بالجسم، من أجل أن الصورة هي التي بها فعلية المادة، فما لم يثبت عدم تعرّي الجسم عن المادة، لم يتجه التعبير بالصورة. و هذا بخلاف الجسم الذي لا ريب في وجوده. و ثالثاً: أن قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فلاّن شيئاً من الأنواع التي ينالها الحسّ و التجربة لا يخلو من قوّة التغيّر و إمكان الانفعال" أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعيّة؛ فقيمة هذا الاستدلال تساوي قيمة العلم التجريبيّ.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "من شأنها أن تقارن المادة" هذا القيد لإخراج صور المجردات التي ليس من شأنها أن تقارن المادة. و يجوز أن يكون القيد توضيحياً؛ لما أن الصورة المبحوث عنها هنا هي الصورة بمعنى "ما به فعلية المادة"، لا مطلق الفعلية.

## الفصل السابع: فى أنّ كلاً من المادّة و الصورة محتاجة إلى الأخرى

بيان ذلك:

أمّا إجمالاً، فإنّ التركيب بين المادّة و الصورة تركيب حقيقيّ اتّحاديّ ذو وحدة حقيقيّة؛ و قد تقدّم<sup>١</sup> أنّ بعض أجزاء المركّب الحقيقيّ محتاج إلى بعض. و أمّا تفصيلاً، فالصورة محتاجة إلى المادّة فى تعينها<sup>٢</sup>؛ فإنّ الصورة إنّما يتعين نوعها باستعداد سابق تتحمّله المادّة، و هى تقارن صورةً سابقةً، و هكذا<sup>٣</sup>. و أيضاً، هى محتاجة إلى المادّة فى تشخصها، أى: فى وجودها الخاصّ بها من حيث ملازمتها للعوارض المسماة بالعوارض المشخصّة<sup>٤</sup>، من الشكل، و

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و قد تقدّم"

فى الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و قد تقدّم"

و قد مرّ أنّ لا ضرورة فى التركيب الحقيقيّ أن يكون كلّ جزء محتاجاً إلى الآخر، بل يكفى كون أحدهما محتاجاً إلى الآخر.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فى تعينها"

أى فى تعين نوعها، كما سيظهر من قوله: "فإنّ الصورة إنّما يتعين نوعها".

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و هكذا"

حتىّ تنتهى إلى العناصر. و أمّا صور العناصر فلا تجري فيها هذا الوجه؛ لأنّ تعينها ليست باستعداد سابق، فاحتياجها إلى المادّة إنّما يثبت بالوجه الثانى، و هو احتياجها فى تشخصها إلى المادّة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "من حيث ملازمتها للعوارض المسماة بالعوارض المشخصّة"

أى من حيث ملازمة التشخصّ للعوارض المسماة بالعوارض المشخصّة، و العوارض لا تتحقّق إلاّ مع قابليّة الموضوع لعروضها، و لا قابليّة إلاّ بالهولى.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "من حيث ملازمتها"

الوضع، والأين، ومتى، وغيرها.

وأما المادة، فهي متوقفة الوجود حدوثاً وبقاءً على صورة ما من الصور الواردة عليها، تتقوم بها.

ولست الصورة علة تامّة<sup>١</sup> ولا علة فاعليّة<sup>٢</sup> لها؛ لحاجتها في تعينها وفي تشخيصها إلى المادة، والعلة الفاعليّة<sup>٣</sup> إنّما تفعل بوجودها الفعليّ.

فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق<sup>٤</sup> للمادة من جميع الجهات؛ فهو عقل

في النسخ الموجودة: من حيث ملازمتها. والصحيح ما أثبتناه.

قوله قدس الله تعالى سرّه: "بالعوارض المشخّصة"

أي العوارض التي كانت الحكماء يستونها بالعوارض المشخّصة. ولكن ثبت من زمان الفارابي أنّها ليست مشخّصات، بل هي لوازم التشخيص وأماراته. كما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة الخامسة.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "ولست الصورة علة تامّة"

أي فاعلاً هو علة تامّة؛ إذ الصورة أمر واحد، ولا يتصور علة تامّة من دون الفاعل؛ فإذا كان أمر واحد علة تامّة، كان فاعلاً لا يحتاج حصول الفعل منه إلى غيره.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "ولا علة فاعليّة"

في ضمن علة مركبة منه ومن غيرها، فتكون علة ناقصة.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "والعلة الفاعليّة"

سواء كانت علة تامّة أم ناقصة.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: "فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق"

أي: إذا لم يمكن كون الصورة، سواء كانت الصورة الجسميّة أم النوعيّة، فاعلاً للمادة، وواضح أنّ الأعراض - وهي معاليل للصورة - أيضاً لا يمكن أن تكون فاعلة لها، كما أنّ الشيء لا يكون فاعلاً لنفسه. وليس في عالم المادة بعد المادة التي هي المعلول إلا الصور - من الجسميّة والنوعيّة - والأعراض. فلا يبقى إلا أن يكون فاعل المادة أمراً مجرداً عن المادة.

مجرد<sup>١</sup> أو وجد المادة، و هو يستحفظها بالصورة بعد الصورة<sup>٢</sup> التي يوجد فيها في المادة. فالصورة جزء للعلّة التامة، و شريكة العلة للمادة<sup>٣</sup>، و شرط لفعليّة وجودها.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فهو عقل مجرد"

هذا على منى المشائين، حيث يعتقدون بأنّ العلة لعالم المادة بما فيه من الموجودات هي العقل العاشر من العقول الطولية المسمّى بالعقل الفعّال. و أمّا المصنّف، فهو يعتقد تبعاً لصدر المتألهين بأنّ الفاعل المفيض لجميع الموجودات هو الله تعالى. فراجع الفصل الثامن من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة، و الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة منها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و هو يستحفظها بالصورة بعد الصورة"

أي: يفعل وجودها بإيجاد صورة مشتملة عليها، و يحفظ وجودها بإيجاد صورة عليها بعد صورة. هذا هو المعنى الصحيح للعبارة، كما يقتضيه كون الصورة شريكة العلة لوجود المادة. و لكنّ المصنّف قدّس الله تعالى سرّه لم يرد ذلك، بل أراد ما هو الظاهر من عبارته بمقتضى إطلاق قوله، قدّس الله تعالى سرّه: "يفعل المادة". و حاصله: أن المجرد يفعل المادة قبل الصورة، ثمّ يحفظها بإيجاد صورة عليها بعد صورة. و من هنا استنتج كون المادة متقدّمة على الصورة زماناً. قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل السادس من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة:

«و قد تبين بما تقدّم:

أنّ كلّ فعليّة و تحصيل تعرض المادة فإنما هي بفعليّة الصورة ...

و أنّ الصورة متقدّمة على المادة وجوداً، و إن كانت المادة متقدّمة عليها زماناً.»

و عليه يتفرّع ما ذهب إليه من الجمع بين كون المادة قديمة زماناً و كون الجسم حادثاً زماناً.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و شريكة العلة للمادة"

أي شريكة العلة الفاعليّة - كما سيصرّح بذلك في الفصل العاشر من المرحلة السابعة -، بمعنى أنّها شرط لفاعليّة الفاعل و تتمّم لها؛ فإنّ الشرط لا يعدّه الحكماء علةً بحاله، بل يقولون: إنّهُ إمّا تتمّم لفاعليّة الفاعل أو تتمّم لقابليّة القابل. و هذا بخلاف المتكلمين حيث يقسمون العلة إلى الفاعل و العلة الغائيّة و المادة و الصورة و الشرط و المعدّ و عدم المانع.

و قد شبهوا استبقاء العقل المجرد المادّة بصورة ما بمن يستحفظ سقف بيت بأعمدة متبدّلة، فلا يزال يزيل عموداً و ينصب مكانه آخر.

و اعترض عليه بأنهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحدة بالعدد؛ فكون

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحدة بالعدد" نسبه إلى القوم للتلويح إلى عدم ارتضائه قدّس الله تعالى سرّه لما ذكروه. و ذلك لما صرّح قدّس الله تعالى سرّه به في الفصل السادس من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة، من قوله: «كلّ فعلية و تحصلّ تعرض المادّة فإنما هي بفعلية الصورة؛ لما أنّ تحصلها بتحصل الصورة.» فإنّ من تلك الفعليات الوحيدة؛ فالمادّة إنّما تكون واحدة إذا كانت صورتها واحدة. و أمّا إذا كانت الصور كثيرة، فلا يعقل وحدتها بعد كونها محض القوة لافعلية لها إلا بفعلية الصورة. و قد صرّح قدّس الله تعالى سرّه بذلك في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة، حيث قال:

«المادّة الأولى بما أنّها قوّة محضة، لافعلية لها أصلاً إلا فعلية أنّها قوّة محضة، فهي في أيّ فعلية تعربها تابعة للصورة التي تقيمها؛ فهي متميزة بتميز الصورة التي تتحد بها، متشخصّة بتشخصّها، تابعة لها في وحدتها و كثرتها؛ نعم لها وحدة مبهمّة شبيهة بوحدة الماهية الجنسية.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كون هيولى عالم العناصر واحدة بالعدد" و استدلوا على ذلك بأنّ المادّة صرف القوة، و صرف الشيء لا يتكرّر. و على هذا فما يرى من التعدّد فيها فإنّما هو بعرض الصورة؛ فمادّة الماء و مادّة التراب، أو مادّة هذا الماء و مادّة ذلك الماء، إنّما تعدّد بتعدّد صورة التراب و الماء، أو صورة هذا الماء و صورة ذلك الماء؛ بحيث لو لم تعدّد الصور، لم تكن هناك إلا مادّة واحدة.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ المراد بالواحد بالعدد ما هو المصطلح عليه بين الحكماء، و هو الواحد بالشخص، لا الواحد الذي هو مبدأ الأعداد، لأنّ صرف الشيء لا يتكرّر، و لا معناه الآخر؛ فإنّ الواحد العدديّ أو الواحد بالعدد يطلق على ثلاثة معان:

الأول: الواحد الذي هو مبدأ للأعداد، و هو الذي يتصور من نوعه أو جنسه آحاد أخرى ذهنياً أو خارجاً تندرج معه تحت طبيعة واحدة.

صورةً ما، و هي واحدة بالعموم، شريكة العلة لها يوجب كون الواحد بالعموم علةً للواحد بالعدد، و هو أقوى وجوداً من الواحد بالعموم؛ مع أن العلة يجب أن تكون أقوى<sup>٢</sup> من معلولها.

و يقابل الواحد بهذا المعنى الواحد بالوحدة الحقة، و هي الوحدة التي يستحيل معها فرض التكرّر، و هي وحدة الصرف من كلّ حقيقة؛ إذ كلّ ما فرض ثانياً له عاد أولاً؛ لعدم الميز. و لذا قالوا: "صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر".

الثاني: الواحد بالتحصّص، و لما كان الشخصّ عين الوجود فكلّ وجود و كلّ ماهية موجودة يتّصف بالوحدة بهذا المعنى.

و يقابل الواحد بهذا المعنى الواحد بالعموم، كالواحد بالوحدة النوعية أو الجنسية. و قد ذكر الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه على الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرها، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٥٠٧ أن الواحد العدديّ المصطلح عليه بين الحكماء هو هذا المعنى. و بهذا المعنى يتّصف الواجب تعالى بالوحدة العددية.

الثالث: الواحد بالوحدة اللاشروط التي في الأعداد و التي يقال: إنها آية التوحيد الخاصّي. و قد فسّر الحكيم السبزواري قدّس الله تعالى سرّه قوله عليه السلام: "يا إلهي لك وحدانية العدد" بهذا المعنى.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و هو أقوى وجوداً من الواحد بالعموم" وجه أقوايته: أن الواحد بالعموم هو الكلّي الطبيعي، و الكلّي الطبيعي إنّما يوجد بوجود فردة الذي هو الواحد بالخصوص و يعبر عنه بالواحد بالعدد أيضاً.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "مع أن العلة يجب أن تكون أقوى" و يمكن الجواب عن هذا الاعتراض -مضافاً إلى ما يأتي من المصنّف، قدّس الله تعالى سرّه- بأنّ العلة التي يجب أن تكون أقوى من معلولها إنّما هي العلة الفاعلة فقط -سواء كانت علة تامّة أو ناقصة- لا كلّ علة، قال في الفصل الرابع عشر من المرحلة السادسة من المسلك الأوّل من

و لو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب أن تبدل الصور يستوجب بطلان الصورة السابقة و تحققّ اللاحقه في محلّها؛ و إذ فرض أن الصورة جزء العلة التامة للمادة، فبطلانها يوجب بطلان الكلّ، أعني العلة التامة، و يبطل بذلك المادة. فأخذ صورة ما شريكة العلة لوجود المادة يؤدي إلى نفي المادة.

و الجواب: أنه سيأتي في مرحلة القوة و الفعل<sup>١</sup> أن تبدل الصور في الجواهر الماديّة ليس بالكون و الفساد و بطلان صورة و حدوث أخرى؟ بل

---

الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٢٢٣ - ٢٢٤.

«و ما قيل: من أن العلة يجب أن تكون أقوى تحصلاً و أشدّ وحدة من المعلول، فالمراد منها العلة الفاعليّة؛ دون الضمانم و الشرائط و المعدّات.»  
و صورة ما ليست إلا شرطاً لوجود المادة، كما عرفت.

هذا مضافاً إلى أن ما توقّف عليه المادة هي الصورة الموجودة، و هي ليست إلا واحدة بالخصوص. و إنّما عبروا بصورة ما من جهة أن المادة و إن تقوّمت فعلاً بصورة خاصّة إلا أنها إن زالت و حلّ محلّها صورة خاصّة أخرى، كفت تلك الصورة الخاصّة لتقويم المادة. فصورة ما جامع انتزاعيّ منتزع من مجموع الصور الموجودة التي كلّ منها على حدة واحد بالخصوص.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أنه سيأتي في مرحلة القوة و الفعل»  
في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ليس بالكون و الفساد و بطلان صورة و حدوث أخرى»

بل بلبس صورة هي أكمل من سابقتها، فهي بوحدتها و بساطتها مشتتلة على كمال السابقة و أزيد، لا بأن تكون الصورة السابقة باقية و تزداد عليها صورة أخرى. بل ليس هناك تعدّد في الصّور أصلاً، و إنّما هي صورة واحدة سيّالة تكون في كلّ حدّ من حدودها أقوى منها في الحدّ السابق.

و بما ذكرناه ظهر: أن التعبير باللبس بعد اللبس لا يخلو عن تسامح. كما صرّح به شيخنا الأستاذ دام ظلّه.

الصور المتبدلة موجودة بوجود واحد سيال<sup>١</sup> يتحرك الجوهر المادي<sup>٢</sup> فيه، و كل واحد منها حد من حدود هذه الحركة<sup>٣</sup> الجوهرية؛ فهي موجودة متصلة واحدة بالخصوص، و إن كانت وحدة مبهمه تناسب إبهام ذات المادة<sup>٤</sup> التي

١- قوله قدس الله تعالى سره: "بل الصور المتبدلة موجودة بوجود واحد سيال"

لا يخفى عليك: أن الصورة واحدة متصلة سيالة، و تكثرها إنما هو في الوهم؛ حيث إن العقل ينتزع من كل حد من حدود تلك الصورة الواحدة السيالة ماهية هي غير ما ينتزع عن سائر الحدود، بالفرد أو بالثبوت.

قال قدس الله تعالى سره في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة:

«الصور الطبيعية المتبدلة صورة بعد صورة على المادة بالحقيقة صورة جوهرية واحدة سيالة تجري على المادة، و ينتزع من كل حد من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره.»  
قوله قدس الله تعالى سره: "بل الصور المتبدلة"

قد تبين لك بما مر أن التعبير بالصور بصيغة الجمع و بالتبدل بعد ما كانت الصورة واحدة مسامحة، فالمعنى أن ما تظنونه صوراً متبدلة هي في الحقيقة صورة جوهرية واحدة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "يتحرك الجوهر المادي"

أي: يتحرك الجسم الذي هو المادة للصورة النوعية السيالة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "حد من حدود هذه الحركة"

لا يخفى أن الحد هنا يراد به معناه المراد منه في تعريف الكم المتصل. و ليس المراد منه الجزء و القطعة؛ لأنه لا يمكن انتزاع الصورة من قطعة من الحركة؛ و إلا، للزم التشكيك في الماهية. و يشير إلى ذلك في الفصل التاسع من المرحلة العاشرة.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "و إن كانت وحدة مبهمه تناسب إبهام ذات المادة"

فإن وحدتها وحدة مبهمه ضعيفة شبيهة بوحدة الماهية الجنسية. و ذلك لإبهام وجودها و كونها محض القوة.

قال قدس الله تعالى سره في الفصل السادس من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة:

هي قوّة محضة. و قولنا: "إِنَّ صَوْرَةً مَّا وَاحِدَةً بِالْعَمُومِ شَرِيكَةُ الْعَلَّةِ لِلْمَادَّةِ"،  
 إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ مَا يَطْرَأُ عَلَيْهَا مِنَ الْكثْرَةِ بِالْانْقِسَامِ<sup>١</sup>.

---

«إِنَّ الْمَادَّةَ وَ إِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً بِالْعَدَدِ، لَكِنْ وَحْدَتُهَا مَبْهَمَةٌ ضَعِيفَةٌ، لِإِبْهَامِ وَجُودِهَا وَ كَوْنِهَا  
 مَحْضُ الْقُوَّةِ.»

و قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة:  
 «لِهَا وَحْدَةٌ مَبْهَمَةٌ شَبِيهَةٌ بِوَاحِدَةِ الْمَاهِيَةِ الْجَنَسِيَّةِ.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "باعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالانقسام"  
 و هذا الانقسام إنّما هو في الوهم، دون الخارج، كما سيصرّح في الفصل الثاني عشر من  
 المرحلة العاشرة بكون الانقسام وهمياً غير فكّي.

## الفصل الثامن: النفس و العقل موجودان

أما النفس - وهي الجوهر المجرد من المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً- فلما نجد في النفوس الإنسانية من خاصّة العلم؛ و سيأتي في مرحلة العاقل و المعقول<sup>١</sup>: "أن الصور العلميّة مجردة من المادة، موجودة للعالم، حاضرة عنده"<sup>٢</sup>؛ و لولا تجرّد العالم بتزّده عن القوّة و محوضته في الفعلية، لم يكن معنى لحضور شيء عنده<sup>٣</sup>؛ فالنفس الإنسانية العاقلة<sup>٣</sup> مجردة من المادة؛ و هي جوهر، لكونها

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و سيأتي في مرحلة العاقل و المعقول"

في الفصلين الأوّل و الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لم يكن معنى لحضور شيء عنده"

فإنّ الحضور في الاصطلاح هو حصول أمر مجرد عن المادة خالٍ عن غواشي القوّة؛ و واضح أنّه لو كان العالم مادّيّاً، للزم منه كون العلم الحاصل له الحال فيه حالاً في المادة، فلم يتحقّق الحضور.

قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة:

«فحصول العلم للعالم من خواصّ العلم، لكن لا كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعلية محضة لا قوّة فيه لشيء مطلقاً؛ فإنّا نشاهد بالوجدان أنّ المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر، و لا يقبل التغيّر عن ما هو عليه؛ فهو حصول أمر مجرد عن المادة خالٍ من غواشي القوّة، و نسّمّي ذلك "حضوراً".»

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فالنفس الإنسانية العاقلة"

أي: المدركة و العالمة، على ما يذهب إليه المصنّف تبعاً لصدر المتألّهين من تجرّد الصور العلميّة مطلقاً. و أمّا عند المشاء القائل بتجرّد الصور العقلية فقط دون الحسيّة و الخيالية، فالمراد بالعاقلة هي المتعلّقة، أي: المدركة بالإدراك العقليّ.

صورة لنوع جوهرِيّ، و صورة الجوهر جوهر، على ما تقدّم!

و أمّا العقل، فلما سيأتي: "أنّ النفس في مرتبة العقل الهيلولانيّ" أمر بالقوّة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها؛ فالذي يفيض عليها الفعلية فيها يمتنع أن يكون نفسها و هي بالقوّة، و لا أيّ أمر مادّي مفروض؛ فمفيضها جوهر مجرد منزّه عن القوّة و الإمكان، و هو العقل.

و أيضاً تقدّم: "أنّ مفيض الفعلية للأنواع المادّية، يجعل المادّة و الصورة و

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و صورة الجوهر جوهر، على ما تقدّم"  
من كونها جوهرأ بالحمل الشائع، لا بالحمل الأوّلِيّ. كما تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "فلما سيأتي"

في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "مرتبة العقل الهيلولانيّ"

في مقابل العقل بالملكة و العقل بالفعل و العقل المستفاد، و هي مرتبة خلوّ النفس الإنسانيّة عن كافّة المعقولات. و سيأتي في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "يتمتع أن يكون نفسها و هي بالقوّة"

لأنّ القوّة ملازمة للفقدان، و مفيض الشيء لا بدّ أن يكون واجداً له بنحو أعلى و أشرف.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و لا أيّ أمر مادّي مفروض"

لأنّ المادّي أضعف وجوداً من المجرد، فلا يمكن أن يكون مفيضاً للمجرد فاعلاً له؛ فإنّ

العلة الفاعلية لا بدّ من أن تكون أقوى من معلولها.

٦- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "منزّه عن القوّة و الإمكان"

أي منزّه عن المادّة و الإمكان الاستعدادي.

٧- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "تقدّم"

في الفصل السابق.

استحفاظ المادة بالصورة، عقل مجرد؛ فالمطلوب ثابت.  
و على وجودهما براهين كثيرة أخرى، ستأتى الإشارة إلى بعضها<sup>١</sup>.

### خاتمة:

من خواصّ الجوهر<sup>٢</sup> أنه لا تضادّ فيه؛ لأنّ من شرط التضادّ تحقّق موضوع

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "ستأتى الإشارة إلى بعضها"

فى الفصل الثانى من المرحلة الحادفة عشرة، و فى الفصل الحادف عشر من المرحلة الثانية عشرة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "من خواصّ الجوهر"

أى: من أحكام الجوهر. و ذلك لما سياتى فى تمة الفصل الآتى من عدم وجود التضادّ بين شيء من أنواع الكمّ أيضاً؛ فليس هذا الحكم من مختصات الجوهر. و الخاصّة مشتركة لفظاً بين معنيين:

أحدهما: ما يخصّ الشيء بالقياس إلى كلّ ما يغيره. و تسمى خاصّة مطلقّة. و هى التى عدت من الكليات الخمسة. و رسموها بأنّها الكليّ المقول على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولاً غير ذاتيّ.

و ثانيهما: ما يخصّ الشيء بالقياس إلى بعض ما يغيره، و إن كان يوجد فى أشياء أخرى. و تسمى خاصّة إضاقيّة.

فراجع: الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من المدخل من منطق الشفاء، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٤هـ.ق. ص: ٨٣ و شرح المطالع، ج: ١، مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران، ١٣٩٣هـ.ش. ص: ٣١٩-٣٢١.

فالخاصّة هنا أريد منها الخاصّة الإضاقيّة، و هى ما يختصّ بالشيء بالإضافة إلى بعض الأشياء و إن كان توجد فى أشياء أخرى. و هذا كما يقال: من خواصّ هذا الدواء رفع العفونة، بينما هناك دواء أو أدوية أخرى لها هذه الصفة أيضاً.

يعتوره الضدان، ولا موضوع للجوهر.

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: "تحقق موضوع اعتوره الضدان"

و الموضوع هي المحل المستغني. هذا.

و سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الثامنة قوله:

«و قد بدّل بعضهم الموضوع [في تعريف المتضادين] بالمحلّ حتّى يشمل مادّة الجواهر، و

على هذا يتحقّق التصادّ بين الصور الجوهرية الحالة في المادّة.»

## الفصل التاسع: في الكمّ و انقساماته و خواصّه

الكمّ عرض يقبل القسمة الوهميّة<sup>١</sup> بالذات<sup>٢</sup>.

و قد قسّموه قسمةً أوّليّةً إلى المتّصل<sup>٣</sup> و المنفصل:

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الكمّ عرض يقبل القسمة الوهميّة"

قال قدّس الله تعالى سرّه، في تعليقه على المقام:

«و أمّا القسمة الخارجيّة، فهي تعدم الكمّ و تفيته.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "يقبل القسمة الوهميّة"

الوهم هي القوّة المدركة للمعاني المضافة إلى الجزئيات. و يدرك في كلّ كمّ أدركه الحسّ

أو الخيال بأنّ له أجزاء، فيدرك القسمة كمعنى مضاف إلى ذلك الكمّ الذي هو جزئيّ.

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه:

«و القسمة أعمّ من الفرق الذي يجري في المنفصلات، و من الفصل الذي يجري

في المتّصلات.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: "يقبل القسمة الوهميّة"

المراد بالقسمة هنا هي القسمة الطبيعيّة التي هي قسمة الكلّ إلى أجزائه، و يرادفها التجزئة.

و أمّا القسمة في قوله: "و قد قسّموه قسمةً أوّليّةً إلى المتّصل و المنفصل"، فالمراد بها هي

القسمة المنطقيّة التي هي قسمة الكلّيّ إلى جزئياته. فلا تغفل.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "يقبل القسمة الوهميّة بالذات"

و التقييد بقولهم: "بالذات" لإخراج سائر المقولات من ما يقبل القسمة بعرض كمّه، كاليابض

يقبل القسمة بعرض انقسام السطح العارض هو له.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "المتّصل"

الاتّصال لفظ مشترك بين ثلاثة معان:

أحدهما: نفسيّ، و هو الامتداد، سواء كان جوهرياً، و هو الصورة الجسميّة، أم عرضياً، و هو

الكمّ المتّصل. و يقابله الانفصال.

و المتّصل: ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حدّ مشترك. و الحدّ المشترك ما إن اعتبر بدايةً لأحد الجزئين، أمكن أن يعتبر بدايةً للآخر؛ و إن اعتبر نهايةً لأحدهما، أمكن أن يعتبر نهايةً للآخر؛ كالنقطة بين جزئي الخطّ، و

و ثانيهما: نسبي، و يعرف بكون امتدادين نهايتهما واحدة، كخطي الزاوية. و يقابله الانفصال. و ثالثهما: نسبي أيضاً، و يعرف بكون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر، كما في حلق القيد من الحديد. و يقابله الانفصال.

فالأتصال هنا بمعنى الامتداد، و هو المعنى الأوّل.

قال في الفصل الثالث من الفن الأوّل من أحكام الأعراض من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٤، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ.ش. ص: ٢٣-٢٤:

« يطلق لفظ المتّصل لمعنيين: حال المقدار في نفسه، و حاله بالإضافة إلى مقدار آخر. فالأوّل فصل الكمّ، و له تعريفان:

أحدهما: كون الكمّ بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة. و الحدّ المشترك ما يكون بدءاً لجزء و نهايةً لآخر.

و ثانيهما: كونه قابلاً للانقسامات الغير المتناهية بالقوة. و المنفصل يقابله في كلا المعنيين.

و الثاني، و هو المعنى الإضافي، و هو أيضاً على وجهين:

أحدهما: كون مقدارين نهايتهما واحدة، كخطي الزاوية و كقسمي الجسم الأبلق.

و ثانيهما: كون مقدارين نهاية أحدهما ملازمةً لنهاية الآخر في الحركة.

و المنفصل أيضاً يقابله فيهما جميعاً.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أمكن أن يعتبر بدايةً للآخر»

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه:

«أو نهايةً له.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أن يعتبر نهايةً للآخر»

الخطّ بين جزئي السطح، و السطح بين جزئي الجسم التعليمي<sup>١</sup>، و الآن بين جزئي الزمان.

و المنفصل: ما كان بخلافه؛ كالخمس مثلاً، فإنّها إن قسّمت إلى ثلاثة و اثنين، لم يوجد فيها حدّ مشترك؛ و إلّا، فإن كان واحداً منها، عادت الخمسة أربعة؛ و إن كان واحداً من خارج، عادت ستّة؛ هذا خلف.

الثاني، أعني المنفصل، هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد، و إن كان الواحد

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه:

«أو بداية له.»

و على ذلك فالاحتمالات أربعة: كونه بدايتهما، و كونه نهايتهما، و كونه نهاية الأوّل و بداية الثاني، و بالعكس.

و الحاصل: أن الحدّ المشترك هو ما يشترك فيه الجزءان بكونه طرفاً لهما. و لا يخفى: أن السّرّ في كونه بوحدته طرفاً لكلّ الجزئين أنه ليس له امتداد مجانس لامتداد الكمّ الذي يكون حدّاً مشتركاً له؛ فإنّ الحدّ المشترك بين أجزاء الخطّ هي النقطة التي لا بُعد لها، و الحدّ المشترك بين جزئي السطح هو الخطّ الذي ليس ممتداً من جهتين كالسطح، و الحدّ المشترك بين جزئي الحجم هو السطح الذي ليس ممتداً في الجهات الثلاث كالجسم.

نقول من رأس: إن طرف الأمر الممتدّ لا يمكن أن يكون ممتداً بمثل امتداد ذلك الأمر الممتدّ، و إلّا لكان للطرف طرف، و لم يتنه إلى طرف.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الجسم التعليمي"

أي: الحجم. و إنّما يسمّى جسماً تعليمياً لأنّه يبحث عنه في التعليم، أي: الرياضيات.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "العدد الحاصل من تكرّر الواحد"

يعني: تكرّره بمثله، و هو التكرّر في العرف و اللفّة. و أمّا تكرّر الشيء بعينه، و هو التكرّر

بالدقّة العقلية، فقد مرّ امتاعه في الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

نفسه ليس بعدد؛ لعدم صدق حدّ الكمّ عليه<sup>٢</sup>. وقد عدّوا كلّ واحدة من مراتب العدد نوعاً على حدة؛ لاختلاف الخواص<sup>١</sup>.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و إن كان الواحد نفسه ليس بعدد"

أي: ليس بعدد في مصطلح الفلاسفة، حيث إن العدد عندهم نوع من الكمّ، و الكمّ عرض يقبل القسمة الوهميّة بالذات.

و هذا لا ينافي كونه عدداً عند العرف و الرياضيين، حيث إنّ العدد عندهم هو ما يدخل في العدّ، و لذا قد يعدّون الصفر أيضاً عدداً.

و عبارة أخرى: العدد في مصطلح الحكماء الإلهيين هو الكمّ المنفصل، أعني: ما يحصل من تكرّر الواحد. فالواحد عندهم ليس بعدد.

و له في الرياضيات معنى أعمّ، و هو مطلق ما يقع في العدّ، فيشمل الواحد.

قال شيخنا الجامع دام ظلّه في حاشية له على الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج:

١، مؤسّسة الطباعة و النشر، ط: ١، ١٤١٤هـ.ق. ص: ٣٨١ ما حاصله:

«العدد عند الرياضي: ما يقع في العدّ؛ فيشمل الواحد. كما صرّح بذلك غياث الدين جمشيد

الكاشاني في مفتاح الحساب، ص: ٨

و العدد عند الحكيم: هو الكميّة المتألّفة من الوحدات، كما صرّح بذلك في صدر المقالة

السابعة من أصول أقليدس بتحرير المحقّق الطوسي قدّس الله سرّه القدوسي. و قد يعرف بقولهم:

نصف مجموع حاشيته، كما في خلاصة الحساب للشيخ البهائي قدّس الله سرّه.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لعدم صدق حدّ الكمّ عليه"

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه:

«و ذلك لعدم انقسامه؛ لأنّ الواحد لا ينقسم بما هو واحد.»

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و قد عدّوا كلّ واحدة من مراتب العدد نوعاً على حدة"

قال صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة من المسلك

الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرها، ط:

والأول، أعني المتصل، ينقسم إلى قارّ و غير قارّ.  
و القارّ: ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود؛ كالخطّ مثلاً؛  
و غير القارّ بخلافه، و هو الزمان؛ فإنّ كلّ جزء منه مفروض لا يوجد إلاّ و  
قد انصرم السابق عليه و لمأ يوجد الجزء اللاحق.  
و المتصل القارّ على ثلاثة أقسام:  
جسم تعليميّ: و هو الكميّة السارية في الجهات الثلاث من الجسم  
الطبيعيّ المنقسمة فيها؛

و سطح: و هو نهاية الجسم التعليميّ المنقسمة في جهتين؛  
و خطّ: و هو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة.  
و للقائلين بالخلاء<sup>٢</sup> - بمعنى الفضاء الخالي من كلّ موجود شاغل يملؤه -

---

«و أمّا كون مراتب العدد متخالفة الحقائق، كما هو عند الجمهور، فلاختلافها باللوازم و الأوصاف، من الصمم و المنطقية، و التشارك و التباين، و العاذية و المعدودية، و التجذير و المايّة و التكبّ و أشباحها و اختلاف اللوازم يدلّ على اختلاف الملزومات.»  
١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لاختلاف الخواصّ"

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه:

«فمجدور كلّ عدد و مكته غير مجدورات سائر الأعداد و مكتهاتها، و هكذا جذره و كعبه،  
و أيضاً بعضها زوج و بعضها فرد. و بالجملة كلّ مرتبة منه له خاصّة لا توجد في غيره، فما للثنين  
من الآثار لا يوجد في عدد آخر. و هكذا.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و للقائلين بالخلاء"

و هم بعض الحكماء و كثير من المتكلّمين. بل حكى العلامة الحلبيّ قدّس الله تعالى سرّه  
اتفاق المتكلّمين على ذلك.

قال في المسألة السادسة من المقصد الثاني من أنوار الملكوت في شرح الياقوت، انتشارات  
الرضي و انتشارات بيدار، ط: ٢، ١٣٦٣هـ. ش. ص: ٢٢-٢٣:

شك في الكم المتصل القار؛ لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى<sup>٢</sup>.

تتمّة

يختص الكمّ بخواص<sup>٣</sup>:

الأولى: أنه لا تضادّ بين شيء من أنواعه؛ لعدم اشتراكها في الموضوع؛ و

«قال: (و لا بدّ في العالم من الخلاء؛ و إلا، لزم أن العالم لا يزال متقللاً عند تنقل بعوضة واحدة، و

هذا محال.)

أقول: المتكلمون اتفقوا على إثباته، و خالف فيه الأوائل.»

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: "شك في الكمّ المتصل القار"

فإنهم، عند مواجهة كلّ ما فرض كمّاً متصلاً، يجوزون وجود خلاء فيه، و بذلك يحصل لهم الشك في وجود الكمّ المتصل القار.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: "لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى"

لا يخفى عليك: أن الشك في وجود الكمّ المتصل القار الذي أشار إليه لا يحتاج إلى إثبات وجود الخلاء، بل يكفي احتمال وجود الخلاء في كلّ شيء و عدم استحالة. فكان الأولى أن يقول قدس الله تعالى سرّه: "لكن الشأن في إثبات إمكان الخلاء بهذا المعنى."

قوله قدس الله تعالى سرّه: "لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى"

مضافاً إلى أنه لو كان هناك خلاء لم يمكن نفي الكمّ المتصل القار؛ إذ لا ريب في وجود الحجم؛ و إلا، لم يكن تراحم بين الأجسام، و إن كان بين الأجسام المحسوسة خلاء، فإنه ينتهي الأمر إلى أجزاء ذوات أحجام؛ و إلا، لم يحصل من اجتماعها جسم له حجم محسوس.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: "يختص الكمّ بخواص"

قد مرّ أن الخاصّة في مثل المقام يراد منها الخاصّة الإضاقيّة، و هي ما يختص بالشياء بالإضافة إلى بعض الأشياء، و إن كان توجد في أشياء أخرى. و هذا كما يقال: من خواصّ هذا الدواء رفع العفونة، بينما هناك دواء أو أدوية أخرى لها هذه الصفة أيضاً؛ و إلا، فكيف يكون عدم التضادّ من الخواصّ المختصّة بالكمّ، مع أنه قد سبق في الفصل السابق أن الجوهر أيضاً لا تضادّ فيه؟!

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: "لعدم اشتراكها في الموضوع"

الاشترك في الموضوع من شرط التضاد.

الثانية: قبول القسمة الوهيمية بالفعل<sup>١</sup>، كما تقدم<sup>٢</sup>.

فموضوع الجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي، و موضوع السطح هو الجسم التعليمي، و موضوع الخط هو السطح، و موضوع الزمان هو الحركة، و موضوع كل مرتبة من العدد آحاد معينة خاصة، فموضوع الاثنين هو ما حصل من تكرّر الواحد مرة، و موضوع الثلاثة ما حصل من تكرّره مرتين، و هكذا. و لا يمكن عروض الثلاثة مثلاً لموضوع أي عدد غيرها.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "قبول القسمة الوهيمية بالفعل"

قبول القسمة الوهيمية بالفعل يختص بالكم المتصل؛ و أما الكم المنفصل، فهو منقسم بالفعل.

ففي الفصل العاشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة:

«قد تقدّمت الإشارة إلى أن من خواص الكم المساواة و المفاوتة؛ و منها الانقسام، خارجاً،

كما في العدد، أو وهماً، كما في غيره.»

و قال قدس الله تعالى سره في الفصل التاسع من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة في ما

يخص العدد: «منقسم إلى أجزاء بالفعل»،

و في ما يخص الجسم التعليمي: «هو القابل للانقسام في جهاته الثلاث: العرض و الطول و العمق»،

و في ما يخص السطح: «هو القابل للانقسام في الجهتين: العرض و الطول»،

و في ما يخص الخط: «هو القابل للانقسام في جهة واحدة».

و نظيره قوله قدس الله تعالى سره في ما يخص الزمان و هو كم متصل غير قار:

«هو الذي لا يجتمع أجزاءه المفروضة بالفعل»، حيث يعدّ الأجزاء مفروضة، لا محققة.

و لا يخفى عليك: أن الانقسام غير قبول القسمة؛ و إن شئت، فقل: الانقسام بالفعل غير

قبول القسمة بالفعل؛ فإن الأول هي فعلية كون الشيء أقساماً، و الثاني ليس إلا فعلية قوة الشيء

على كونه أقساماً، الملازمة لعدم كونه بالفعل أقساماً. و من هنا عرفوا الكثرة بالانقسام.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "كما تقدم"

في صدر الفصل عند رسم الكم.

الثالثة: وجود ما يعده، أي: يفنيه، بإسقاطه منه مرةً بعد مرةً. فالكمّ المنفصل، و هو العدد، مبدؤه الواحد، و هو عادٌ لجميع أنواعه؛ مع أن بعض أنواعه عادٌ لبعض، كالاثني للأربعة، و الثلاثة للتسعة. و الكمّ المتصل منقسم ذو أجزاء، فالجزء منه يعدُّ الكلّ.

الرابعة: المساواة و اللامساواة<sup>١</sup>؛ و هما خاصّتان للكمّ، و تعرضان غيره بعروضه.

الخامسة: النهاية و اللانهاية<sup>٢</sup>؛ و هما كسابقتيهما.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "المساواة و اللامساواة"

لا يخفى عليك أن المساواة في هذا المقام ليست هي المساواة بالمعنى اللغوي؛ لأنها لا تختصّ بالكمّ، كما تقول: زيد و عمرو متساويان في العلم، و تراهم يقولون:

«العلّة المفوضة لا بدّ أن تكون أقوى من معلولها. و لا يجوز أن تكون مساويةً له أو أضعف.»

فتصّف العلّة المفوضة بعدم كونها مساويةً لمعلولها من دون أن يكون لها كمّ. فالمساواة و

اللامساواة بالمعنى اللغوي ليستا من خواصّ الكمّ.

و إنّما المساواة في هذا المقام هي المساواة بالمعنى المصطلح عليه في الحكمة، كما سيّ تعرض

له المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة بقوله:

«فالحلقة في معنى النوع يسمّى تمانلاً، و في معنى الجنس تجانساً، و في الكيف تشابهاً، و في

الكمّ تساويًا.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "النهاية و اللانهاية"

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه: نفس الكمّ من حيث هو يقبل الاتّصاف باللانهاية، و لكن أبطله

برهان خارجي هو برهان تناهي الأبعاد.

## الفصل العاشر: في الكيف

و هو عرض لا يقبل القسمة<sup>١</sup> و لا النسبة<sup>٢</sup> لذاته.  
 و قد قَسَمُوهُ بالقسمة الأُوَلِيَّةِ إلى أربعة أقسام:  
 أحدها: الكيفيات النفسانية؛ كالعلم، و الإرادة<sup>٣</sup>، و الجبن، و الشجاعة، و اليأس،  
 و الرجاء.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "لا يقبل القسمة"  
 بخلاف الكم.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و لا النسبة"  
 بخلاف الأعراض السبعة النسيبة.

و لا يخفى أن هذه التعريفات تعريفات رسمية؛ لعدم إمكان تعريف الأجناس العالية بالحد.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و الإرادة"

المراد من الإرادة هنا هو العزم و الإجماع و القصد، كما صرح بذلك صدر المتألهين قدس الله تعالى سره في الفصل الثاني من القسم الثالث من الفن الثاني من أحكام الأعراض من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٤، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٢٠٢ و ٢٠٣؛ بل يدل عليه إرداف المصنف قدس الله تعالى سره إياها بالإجماع في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة. و للإرادة إطلاقات أخرى ليس شيء منها محل الكلام هنا:

منها: الإرادة بمعنى الحبّ و الرغبة. و يقابلها الكراهة. و هذا المعنى أعمّ مورداً من المعنى الأول. و كثير و منهم المصنف قدس الله تعالى سره لم يفرقوا بين المعنيين. يشهد لذلك مواضع من كلماتهم في هذا المقام؛ حيث عدّوا الكراهة مقابلاً للإرادة المبحوث عنها.

و منها: الإرادة بمعنى الميل و الرغبة إلى ما يوافق العقل. و هي من خواصّ الإنسان، كالعقل، فهي داعية إنسانية تدعو إلى ما ينفع في المال، كما أنّ الشهوة و الغضب دواع حيوانية تدعوان إلى ما ينفع في الحال. و هذا المعنى أخصّ من المعنى الثاني، كما أنّها أخصّ مورداً من الأول.

و منها: الإرادة بمعنى الاختيار و الانتخاب العملي، أعني أعمال النفس قدرتها في الفعل أو الترك. و هذه هي التي تكون من صفات الفعل.

و ثانياً: الكيفيات المختصة بالكميات؛ كالاستقامة والانحناء والشكل، من ما يختصّ بالكمّ المتّصل؛ و كالزوجية و الفردية في الأعداد ممّا يختصّ بالكمّ المنفصل.

و ثالثها: الكيفيات الاستعدادية؛ و هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال، و تسمّى "لاقوة"٢، كاللين؛ و الاستعداد الشديد نحو اللانفعال، و تسمّى

١- قوله قدس الله تعالى سره: "و الشكل"

بناءً على أنّ الشكل هي الهيئة الحاصلة للكمّ من إحاطة حدّ أو حدود به، كالدائرة و الكرة و المخروط و المثلث و المربع و المكعب و غيرها.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و تسمّى لاقوة"

و تسمّى اللاقوة ضعفاً أيضاً، كما تسمّى القوة لضعفاً أيضاً.

قال السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني في شرح المواقف، ج: ٦، منشورات الشريف الرضي، إيران، ط: ١، ١٤١٢هـ.ق. = ١٣٧٠هـ.ش. ص: ١٥٨:

«الفصل الرابع من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية). و هي (إمّا) استعداد (نحو القبول) و الانفعال، (و يسمّى ضعفاً) و لاقوة، كالمراضية؛ (و إمّا) استعداد (نحو الدفع) و اللاقبول، و يسمّى قوّة و لضعفاً، كالمصاحية.»

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ القوة هنا بمعناه اللغويّ المقابل للضعف، و أثرها المقاومة، و لذا تسمّى اللاقوة ضعفاً أيضاً و تسمّى القوة لضعفاً أيضاً. فهي غير القوة بمعنى مبدأ الفعل، و غير القوة بمعنى الاستعداد، و غير القوة مقابل الفعلية.

قال في الإشراق السابع من الشاهد الرابع من المشهد الأوّل من الشواهد الربوبية، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٢، ص: ١٠٥-١٠٦:

«و أمّا إمكان الحادث، فهو قبل وجود الحادث؛ إذ كلّ كائن فإنّه قبل كونه ممكن الوجود، لا واجب، و لا ممتنع؛ فلا بدّ له من مادة، أو موضوع، أو متعلّق به، يحمل إمكانه.

”قوة“، كالصلابة<sup>١</sup>.

و ينبغي أن يعدّ منها مطلق الاستعداد القائم بالمادة.  
و نسبة الاستعداد إلى القوة الجوهرية التي هي المادة<sup>٢</sup>، نسبة الجسم  
التعليمي - الذي هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث - إلى الجسم

و هذا الإمكان ليس مجرد ممكنة الشيء، بل ما به يصير ممكن الوجود؛ ولهذا يتفاوت قريباً و  
بعداً، فالقريب استعداد و البعيد قوة.

و القوة قد يقال لمبدء التغيير في آخر من حيث هو آخر، سواء كان فعلاً أو انفعالاً.  
و يقال لما به يجوز أن يصدر عن الشيء فعل أو انفعال و أن لا يصدر، و هي القوة التي  
يقابل الفعل.

و يقال لما به يكون الشيء غير متأثر عن مقاوم. و يقابله الضعف.  
قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سرّه في تعليقاته على الشواهد الربوبية. راجع: الشواهد  
الربوبية، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٠، ص: ٥١٥-٥١٦:

«ثم إن القوة بالمعنى الأول، أي: مبدأ التغيير، تستعمل في مباحث القوى و الطبايع و مباحث  
النفوس؛ و القوة التي تقابل الفعل تستعمل في مباحث المواد؛ و التي تقابل الضعف في مباحث  
الكيفيات من القوة و اللاقوة.»

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: ”الكيفيات الاستعدادية ... كالصلابة“  
و في النسخ المطبوعة: ”الكيفيات الاستعدادية؛ و تسمى أيضاً القوة و اللاقوة، كالاستعداد  
الشديد نحو الانفعال كاللين، و الاستعداد الشديد نحو الانفعال، كالصلابة.“ و الصحيح ما أثبتناه.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: ”إلى القوة الجوهرية، التي هي المادة“  
قال في الفصل الخامس من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة:

«فنسبة الاستعدادات المتفرقة المتعينة إلى الاستعداد المبهم الذي للمادة في ذاتها، نسبة  
الأجسام التعليمية و الامتدادات المقدارية - التي هي تعينات للامتداد و الأتصال الجوهري - إلى  
الأتصال الجوهري.»

الطبيعي<sup>١</sup>، الذي فيه إمكانه<sup>٢</sup>.

ورابعها: الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة؛ وهي إن كانت سريعة الزوال، كحمرة الخجل و صفرة الوجل<sup>٣</sup>، سميت "انفعالات"؛ وإن كانت راسخة، كصفرة الذهب و حللوة العسل، سميت "انفعالات".  
ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في كون الكيفيات المحسوسة موجودة في الخارج<sup>٤</sup>،

١- قوله قدس الله تعالى سره: "نسبة الجسم التعليمي .... إلى الجسم الطبيعي" وهي نسبة المتعين إلى المبهم.

قوله قدس الله تعالى سره: "نسبة الجسم التعليمي .... إلى الجسم الطبيعي" قد تعرض لهذه النسبة أيضاً في الفصلين الأول والثالث عشر من المرحلة العاشرة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "الذي فيه إمكانه"

لا يخفى عليك أن الذي فيه إمكان الامتداد هي المادة؛ وأما الجسم، فإن له فعلية الامتداد في الجهات الثلاث، كما مرّ تعريفه في الفصل الثالث من هذه المرحلة بأنه الجوهر الممتد في الجهات الثلاث. و كلامه هنا غير مطابق لما جاء في الفصل الأول والثالث عشر من المرحلة العاشرة من أن الامتدادات في الجسم الطبيعي مبهمة و في الجسم التعليمي متعينة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "كحمرة الخجل و صفرة الوجل"

لابد أن يقرأ بفتح الجيم حتى يكونا مصدرين، لا بكسر الجيم حتى يكونا وصفين. اللهم إلا أن لا يراود هنا الثبوت من الصفة المشبهة.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: "تشكيك في كون الكيفيات المحسوسة موجودة في الخارج" كما أنه أنكر وجود الكيفيات المحسوسة طائفة من الأقدمين، كديمقراطيس وغيره، فراجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من النفس من الشفاء، مركز انتشارات دفتر تليغات

على ما هي عليه في الحسن؛ مشروح في كتبهم.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "على ما هي عليه في الحسن"

حيث يقولون: لا ريب في اختلاف الأجسام بسطوحها، فمنها ما يجذب جميع الأمواج النورية، ومنها ما يعكس جميعها، و باقي الأجسام تختلف في جذب بعضها و عكس بعضها. ففي الأول نرى الجسم أسود، و في الثاني نراه أبيض، و في الباقي نرى كلاً بلون من الألوان المختلفة، من دون أن نتيقن بوجود الألوان في نفس الأجسام، و إنما المتيقن إحساسنا بها.

و نظير القول يجري في الطعوم، حيث يقولون: إنه لا ريب في اختلاف الأجسام في تأثيراتها و تفاعلها مع ذائقتنا، فنحس بعد التفاعل في بعضها بالحلاوة، و في بعضها بالمرارة و هكذا، و لا ريب في وجود الطعوم في إحساسنا، من دون نتيقن بوجودها في الأجسام.

و هكذا الكلام في الأصوات و الروائح و غيرها.

و الحاصل: أن الكيفيات المحسوسة تكتسب قيمتها من الحسن، فإذا ثبت أن الاحساس لا قيمة له، حيث يحتمل كون العلم الحسيّ حاصلًا من تفاعل المحسوس و الجهاز الحسيّ، لم يبق قيمة للكيفيات المحسوسة.

## الفصل الحادي عشر: في المقولات النسبية

و هي: الأين، و متى، و الوضع، و الجدة، و الإضافة، و الفعل، و الانفعال.

أما الأين<sup>١</sup>، فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان<sup>٢</sup>.

و أما متى، فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان<sup>٣</sup>. و نسبة الشيء إلى

١- قوله قدس الله تعالى سره: "أما الأين"

و سيأتي منه قدس الله تعالى سره، في الفصل العاشر من المرحلة العاشرة، إنكار كون الأين مقولةً برأسها، و الذهاب إلى أنه ضرب من الوضع.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "إلى المكان"

قال قدس الله تعالى سره في الفصل السابع عشر من المرحلة السادسة من كتاب نهاية الحكمة: «و قد اختلفوا في حقيقته على أقوال خمسة».

ثم ذكر بعده الأقال.

و يبدو أن الصحيح في حقيقة المكان، هو أن يقال: إنه الفضاء الذي يشغله الجسم.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و أما متى، فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان"

و نسبة الشيء إلى الزمان، أعم من كونه في نفس الزمان، أو في طرف الزمان. و لذا تنقسم الحوادث الزمانية إلى تدريجية و دفعية، كما سيصرح المصنف قدس الله تعالى سره بذلك في هذا الفصل.

و لأجل ذلك عرف صدر المتألهين قدس الله تعالى سره متى بقوله: و هو كون الشيء في زمان واحد، أو في حده منه.

قال قدس الله تعالى سره في الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن الثالث من أحكام الأعراض من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٤، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٣هـ. ش. ص: ٣٨٤.

«من جملة ما عده من المقولات متى؛ و هو كون الشيء في زمان واحد أو في حده منه؛ فإن كثيراً من الأشياء تقع في أطراف الأزمنة و لاتقع في الأزمنة مع أنه يسأل عنها بمعنى، كالوصلات و المماسات و سائر الأشياء الواقعة؛ لوقوعها في أمر له تعلق ما بالزمان».

الزمان أعم<sup>١</sup> من كونه في نفس الزمان، كالحركات، أو في طرفه، وهو الآن، كالموجودات الآتية الوجود، من الأتصال و الانفصال و المماسّة و نحوها<sup>٢</sup>. و كونه في الزمان أعمّ من كونه على وجه الانطباق، كالحركة القطعيّة<sup>٣</sup>، أو لا على وجهه، كالحركة التوسّطيّة<sup>٤</sup>.

ثم لا يخفى عليك: أن المراد بالزمان هو الزمان العامّ، كما سيّضح ذلك من تصريحاتهم. و هذا الزمان تكون للأشياء المادّية نسبة حقيقيّة إليه. و أمّا زمان كلّ حركة بالنسبة إلى نفسها، فهو موجود بعين وجودها؛ فلانسبة حقيقيّة بينه و بين تلك الحركة، إذ لامعنى لنسبة الشيء إلى نفسه. ما قد يعبر من النسبة فإنّما هو باعتبار أن العقل في تحليلاته يعتبر الزمان منفكاً عن الحركة.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و نسبة الشيء إلى الزمان أعمّ"

في النسخ: و كونه فيه أعمّ . و الصحيح ما أثبتناه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "الأتصال و الانفصال و المماسّة و نحوها"

فإنّها لما لم تكن لها امتداد لاتقع في الزمان، و إنّما تقع في طرفه؛ فإنّ كلّاً منها إنّما هو طرف لأمر ممتدّ، و هو الحركة، و الحركة تقع في الزمان، فطرفها لا يقع إلا في طرف الزمان، و هو الآن.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كالحركة القطعيّة"

و هي الحركة المبحوث عنها في الفلسفة التي يعرفونها بالتغيّر التدريجي، أو الخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً، أو الكمال الأوّل لما هو بالقوة من حيث إنّهُ بالقوة.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "كالحركة التوسّطيّة"

الحركة التوسّطيّة هي كون المتحرك بين المبدأ و المنتهى بحيث كلّ حدّ من حدود المسافة فرض فهو ليس قبله و لا بعده فيه. و هي و إن كانت لا تتحقّق إلا في ظرف الزمان، إلا أنّها ليس لها امتداد حتّى تطبق على الزمان في امتداده؛ فإنّ المتحرك يوماً مثلاً يكون في جميع ذلك اليوم متوسّطاً بين المبدأ و المنتهى بحيث كلّ حدّ من حدود المسافة فرض فهو ليس قبله و لا بعده فيه. و من هنا قالوا: إنّ نسبة الحركة التوسّطيّة إلى كلّ حدّ من حدود المسافة نسبة الكلّي إلى أفرادها، بينما نسبة الحركة القطعيّة إلى كلّ جزء من أجزاء المسافة المفروضة نسبة الكلّ إلى الأجزاء.

و أما الوضع، فهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض و المجموع إلى الخارج؛ كالقيام الذي هو هيئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصة بين أعضائه نفسها و بينها و بين الخارج من كون رأسه إلى فوق و قدميه إلى تحت.

و أما الجدة، و يقال له: "الملك"، فهو هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط؛ سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة، كالتجلبب؛ أو إحاطة ناقصة، كالتقمص و التنعل.

و أما الإضافة، فهي هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين؛<sup>١</sup> فإن مجرد

١- قوله قدس الله تعالى سره: "فهو هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث يتقل المحيط بانتقال المحاط"

و بعبارة أخرى: هي الهيئة الحاصلة للشيء من نسبه إلى ما أحاط به بحيث يتقل المحيط بانتقال المحاط، سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة أم ناقصة.

قوله قدس الله تعالى سره: "فهو هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث يتقل المحيط بانتقال المحاط"

كان الأولى أن يقال: "فهو هيئة حاصلة للجسم من إحاطة جسم آخر به، بحيث يتقل المحيط بانتقال المحاط".

قوله قدس الله تعالى سره: "بحيث يتقل المحيط بانتقال المحاط"

قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ. ق. ص: ٩٢؛ «و بهذا يفرق عن الأين؛ إذ لا يتقل المحيط بانتقال المحاط هناك.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و أما الإضافة، فهي هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين أقول: الأولى أن يقال: الإضافة هيئة حاصلة من نسبة شيء إلى شيء آخر له هيئة حاصلة من نسبه إلى الشيء الأول المنسوب إليه؛ أو يقال: الإضافة هيئة متكررة حاصلة من النسبة بين شيئين.

النسبة لا يوجب إضافة مقولية، وإنما تفيدها نسبة الشيء الملحوظ من حيث إنه متسبب إلى شيء هو متسبب إليه لهذا المنتسب؛ كالأب المنسوب، من حيث إنه أب لهذا الابن، إليه من حيث إنه ابن له.

و تنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف<sup>١</sup>، كالأخوة والأخوة، و مختلفة

و ذلك لأن النسبة أمر واحد يوجد بين الطرفين، فكلمة كان لشيء نسبة إلى شيء، كان لذلك الشيء أيضاً نسبة إليه، و لا فرق في ذلك بين الإضافة و بين غيرها من المقولات النسبية. و لا حاجة في الإضافة إلى فرض نسبة أخرى. و إنما الفرق بين الإضافة و بين غيرها من المقولات النسبية أن في سائر المقولات النسبية تكون المقولة حياةً حاصلة من نسبة الشيء إلى شيء آخر من دون أن يكون هناك للشيء الآخر حياة حاصلة من نسبه إلى الشيء الأول، بخلاف الإضافة؛ فالمتكرر هي الهيئة، لا النسبة.

فالإضافة مشاركة لسائر المقولات النسبية في كون النسبة فيها واحدة متقومةً بطرفين، إلا أن النسبة في مقولة الإضافة نوع من النسبة توجب لكل من طرفي النسبة وصفاً، بخلاف النسبة في سائر المقولات النسبية، فإنها لا ينشأ منها إلا وصف واحد لأحد طرفي النسبة.

و لعل ما ذكره قدس الله تعالى سره من التعريف من آثار القول بأن المقولات النسبية هي نفس النسبة، لا الهيئة الحاصلة من النسبة.

١- قوله قدس الله تعالى سره: "متسبب إلى شيء هو متسبب إليه لهذا المنتسب"

لفظاً متسبب الأولى و الثالثة بصيغة اسم الفاعل، و قوله: "متسبب إليه" بصيغة اسم المفعول.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "و تنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف"

هذا التعبير من بقايا القول بأن الإضافة هي نفس النسبة؛ فإن النسبة هي التي لها أطراف. و أما على الحق من كون الإضافة هي الهيئة الحاصلة من النسبة، فلا بد أن يقال: الإضافة في الطرفين إما متماثلتان و إما متخالفتان.

فالإضافة في الطرفين في القسم الأول فردان من نوع واحد، كالأخوة؛ فأخوة هذا الأخ فرد من الأخوة، و أخوة ذلك فرد آخر منها. و هذا بخلافها في القسم الثاني؛ حيث إن الإضافة في كل من الطرفين نوع مابين لما في الطرف الآخر، فالأبوة مثلاً نوع من الإضافة مابين للبنوة.

الأطراف، كالأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية.

ومن خواص الإضافة أن المضافين متكافئان وجوداً وهدماً<sup>١</sup> وفعلاً وقوة، لا يختلفان من حيث الوجود والعدم والفعل والقوة.

واعلم: أن المضاف قد يطلق على نفس الإضافة، كالأبوة والبنوة، ويسمى "المضاف الحقيقي"<sup>٢</sup>؛ وقد يطلق على معروضها، كالأب والابن، ويسمى "المضاف المشهور"<sup>٣</sup>.

وأما الفعل، فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر، ما دام يؤثر؛ كالهيئة

١- قوله قدس الله تعالى سره: "أن المضافين متكافئان وجوداً وهدماً

يعني المضافين الحقيقيين، وهما نفس الإضافتين القائمة إحداهما بأحد الطرفين وأخرهما بالطرف الآخر. وذلك أما أولاً، فلأن إطلاق المضاف من الحكيم الإلهي منصرف إلى ما هو مضاف عنده، وهو المضاف الحقيقي؛ وأما ثانياً، فلأن وجود أحد المضافين المشهورين لا يلازم وجود الطرف الآخر، فذات زيد لا يلازم وجود ذات ابنه وهو عمرو.

قوله قدس الله تعالى سره: "متكافئان وجوداً وهدماً

وذلك لأنهما وصفان حاصلان من نسبة واحدة، فهما معلولان لعلّة واحدة. ومن المعلوم أن معلولي علّة واحدة متلازمان: فهما متكافئان وجوداً وهدماً وقوة وفعلاً.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: "أن المضاف قد يطلق على نفس الإضافة"

نظيره أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود الذي هو الموجود الحقيقي، وقد يطلق على الماهية التي هي الموجودة بالعرض، كما صرح بذلك في الفرع الخامس من فروع أسالة الوجود واعتبارية الماهية في نهاية الحكمة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: "و يسمى المضاف الحقيقي"

فإن المضاف -أي: المتصف بالإضافة- بالحقيقة نفس الإضافة؛ ويطلق على الموصوف بها بعرضها؛ كما أن الأبيض الحقيقي نفس البياض، والقطن أبيض بعرضه.

الحاصلة من تسخين المسخّن، ما دام يسخّن.  
 و أمّا الانفعال، فهو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر؛ كالهيئة  
 الحاصلة من تسخّن المتسخّن، ما دام يتسخّن.  
 و اعتبار التدرّج<sup>١</sup> في تعريف الفعل و الانفعال لإخراج الفعل و  
 الانفعال الإبداعيين<sup>٢</sup>؛ كفعل الواجب تعالى بإخراج العقل المجرد من  
 العدم إلى الوجود، و انفعال العقل<sup>٣</sup> بخروجه من العدم إلى الوجود  
 بمجرد إمكانه الذاتي.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و اعتبار التدرّج"

التدرّج يفهم من قولنا: "مادام" فإنّ "ما" طريقة زمانية، و الزمان تدريجيّ.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "لإخراج الفعل و الانفعال الإبداعيين"

فإنهما ليسا من الماهية في شيء، بل من صفات الوجود؛ فإنّ وجود المعلول إذا قيس إلى ذاته  
 و ماهيته، و هي القابل، كان انفعالاً؛ و إذا قيس إلى العلّة، و هي الفاعل، كان فعلاً. و بعبارة أخرى:  
 الفعل و الانفعال الإبداعيان هما الإيجاد و الوجود، و الإيجاد هو الوجود، و الاختلاف بالاعتبار، و  
 الوجود ليس ماهيةً.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: "و انفعال العقل"

و هذا الانفعال انفعال اعتباري، حيث إنّ العقل يفرض الماهية قابلة للوجود، و لا قبول حقيقيّ  
 هناك؛ إذ ليس هناك شيء قبل الإيجاد حتّى يصحّ القول بانفعاله و قبوله.



## المرحلة السابعة

### في العلة و المعلول<sup>١</sup>

### و فيها أحد عشر فصلاً

#### الفصل الأول: في إثبات العلية و المعلولية<sup>٢</sup> و أنّهما في الوجود

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «المرحلة السابعة: في العلة و المعلول»

هذه المرحلة أيضاً من المباحث التفسيرية للوجود، حيث نقول: الوجود إمّا علة فقط أو معلول فقط أو علة و معلول معاً. و بعبارة أخرى: نقول: الوجود إمّا علة فقط أو لا، و على الثاني فهو إمّا معلول فقط أو لا.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «في إثبات العلية و المعلولية»

قد مرّ منه قدس الله تعالى سرّه في الفصل السادس من المرحلة الرابعة أنّ حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية؛ فليس المراد من الإثبات هنا ما هو المتبادر منه، أعني الاستدلال و إقامة البرهان، بل المراد منه بيان ثبوت العلية و المعلولية في الخارج بالتبني عليه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الذي مرّ إنّما هو حاجة الممكن إلى العلة، و هو من الضروريات، و الذي جاء في هذا الفصل هو حاجة الماهية إلى العلة، و هي من النظريات؛ لحاجتها إلى وساطة الإمكان، فيقال: الماهية ممكنة تتساوى نسبتها إلى الوجود و العدم، و كلّ ممكن محتاج إلى العلة. و يستتج

قد تقدّم<sup>١</sup> أنّ الماهية في ذاتها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، و أنّها في رجحان أحد الجانبين محتاجة إلى غيرها<sup>٢</sup>. و عرفت<sup>٣</sup> أنّ القول بحاجتها

منه أنّ الماهية محتاجة إلى العلة. هذا.

ولكن لا يخفى: أنّ ثبوت العلية و المعلولية أعمّ من أن يكون موضوع المعلولية هو الماهية. فافهم.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «قد تقدّم»

في الفصلين الخامس و الثامن من المرحلة الرابعة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أنّها في رجحان أحد الجانبين محتاجة إلى غيرها»

لأن كونها بذاتها مرجحة لأحد الجانبين مستلزم لكونها في ذاتها غير متساوية النسبة إليهما، و هي متساوية النسبة إليهما، و هو تناقض واضح؛ حيث إنه مستلزم لكونها غير متساوية النسبة إلى الوجود و العدم في حدّ نفسها حال كونها متساوية النسبة إليهما.

ثم لا يخفى عليك: أنّه كان الأولى أن يقال: الماهية لما كانت في حدّ ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود و العدم، احتاجت في وجودها إلى مرجح غيرها؛ و إلّا، لزم عدم كونها متساوية النسبة إلى الوجود و العدم سواء أ كانت ذاتها مرجحة لوجودها أم لم يكن هناك مرجح أصلاً؛ فإنّ كلا التقديرين مستلزم لترجح وجودها بمجرد ذاتها، فلم تكن في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود و العدم، هذا خلف.

ولكن بعد التّياتي و التي يبقى هيها إشكال و هو أنّ الماهية عندهم اعتبارية، و كذلك إمكانها، فلا يمكن أن توجب الحاجة إلى العلة مع أنّ الحاجة أمر حقيقي. و بعبارة أخرى: لا يمكن بناء أمر حقيقي و هي العلية على أمر اعتباري هو الإمكان. فكان اللازم أن يستفاد في الاستدلال من الإمكان بالمعنى الذي مرّ منّا في مباحث الموادّ الثلاث، و هو كون الوجود بحيث يقبل بذاته أن يخلفه العدم، فيقال: إنّ الوجود الذي بذاته يقبل أن يخلفه العدم يكون مستوي النسبة إلى الوجود و العدم، فيحتاج ترجيح وجوده إلى مرجح خارج عن ذاته... إلى آخر الاستدلال.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و عرفت»

في الفصل العاشر من المرحلة الأولى.

في رجحان عدمها إلى غيرها نوع تجوّز، و إنّما الحاجة في الوجود؛ فلو وجودها توقّف على غيرها. و هذا التوقّف لا محالة على وجود الغير؛ فإنّ المعدوم من حيث هو معدوم لا شَيْئَة له<sup>١</sup>. فهذا الموجود المتوقّف عليه في الجملة<sup>٢</sup> هو الذي نسمّيه "علّة"، و الماهية المتوقّفة عليه في وجودها معلولته<sup>٣</sup>.

ثمّ إنّ المجعول للعلّة<sup>٤</sup> و الأثر الذي تضعه في المعلول<sup>٥</sup>، إمّا أن يكون هو

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإنّ المعدوم من حيث هو معدوم لا شَيْئَة له»

و التوقّف عليه توقّف على لاشيء، و هو في معنى التوقّف لا على شيء، المؤدّي إلى عدم التوقّف على شيء، هذا خلف.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «المتوقّف عليه في الجملة»

أي سواء كان علّة تامّة أم ناقصة، و سواء كانت علّة فاعليّة أم غائيّة أو مادّيّة أو صورّيّة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «معلولته»

في جميع النسخ: معلولتها. و الصحيح ما أثبتناه.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ثمّ إنّ المجعول للعلّة»

هذا البحث يعبر عنه ببحث الجعل. و لا يخفى أنّ مجراه هي العلل الخارجيّة لا الداخليّة. و

يفترق من بحث أصالة الوجود و الماهية بأمرين:

الأوّل: أنّ بحث الجعل متفرّع على ثبوت العليّة و المعلوليّة؛ بخلاف مبحث أصالة الوجود

أو الماهية؛ فإنّ من ينكر العليّة في العالم يمكنه أن لا ينكر كون شيء في الخارج أصيلاً، و جوداً

كان أو ماهية؛ فالقائل بالبحث و الاتفاق ينكر مباحث الجعل، و لا ينكر مبحث أصالة الوجود أو

الماهية.

الثاني: أنّ الأقوال في تلك المسألة اثنان و هنا ثلاثة.

٥- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إنّ المجعول للعلّة و الأثر الذي تضعه في المعلول»

لا يخفى عليك: أنّه بعد ما ثبت أنّها آتفاً أنّ المتوقّف و المعلول هو الوجود، كما أنّ المتوقّف عليه

و العلة هو الوجود، أنّصح أنّ المجعول هو الوجود، و لكنّه لمّا كان مبحث الجعل من المباحث

وجوده، أو ماهيته، أو صيرورة ماهيته موجودة:

لكن يستحيل أن يكون المجمعول هو الماهية؛ لما تقدّم<sup>٢</sup> أنها اعتبارية، و

المعنونة في الكتب الفلسفية، وقد تضمن الاستدلال عليه بما ذكره قدس الله تعالى سره رداً على الأقوال الأخر مع زيادة إيضاح للقول الحق، عنوانه واستأنف الاستدلال عليه.

وحاصل الكلام في مبحث الجعل: أنه بعد ما ثبت أن الماهية تحتاج إلى العلة في وجودها، فإذا وجدت ماهية، كالإنسان، بالعلّة، حتى صدق قولنا "الإنسان موجود"، فهل الذي أنشأته العلة هي ماهية الإنسان، بمعنى أن العلة تجعل الماهية أمراً عينياً منشأً للأثار، وبذلك يضطرّ العقل إلى اعتبار مفهوم الوجود للحكاية عن هذه العينة، وهذا القول هو الذي يذهب إليه القائل بأصالة الماهية؛ أو أن الذي أنشأته العلة هو وجود الإنسان كما يذهب إليه القائل بأصالة الوجود، أو هو صيرورة الإنسان موجوداً، أي نسبة الوجود إلى الإنسان؟ هذا.

وهنا قول آخر يقتضيه ما ذهبنا إليه من عينية الوجود والماهية كليهما، وهو أن المجمعول هو الوجود والماهية كلاهما، بمعنى أن جعل الوجود عين جعل الماهية، وجعل الماهية عين جعل الوجود، وإن كان المجمعول بالذات هو الوجود، كما أن الموجود بالذات هو الوجود.

قوله، قدس الله تعالى سره: «والأثر الذي تضعه في المعلول»

لا يخفي: أن مجمعول العلة هو نفس المعلول، وليس أثراً في المعلول؛ لكن العقل يحلّل المجمعول إلى شيء أثرت فيه العلة، فيصح عند ذلك أن يعبر عن المجمعول بالأثر الذي تضعه العلة في المعلول.

ونظير الكلام يجري في قوله، قدس الله تعالى سره: "والذي يستفيده المعلول من علته".

١- قوله قدس الله تعالى سره: «إمّا أن يكون هو وجوده»

حيث إن جعل العلة يوجب أن يصدق قولنا: الماهية صارت موجودة، بينما كان كاذباً قبله. فالمجمعول إمّا الماهية، أو الصيرورة، أو الوجود. ذهب الإشرافيون إلى الأول، ومتأخروا المشائين إلى الثاني، والمحققون من المشائين وصدرا المتألهين قدس الله تعالى سره وأتباعه إلى الثالث.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «لما تقدّم»

في الفصل الرابع من المرحلة الأولى.

الذي للمعلول من علته أمر أصيل؛ على أن الذي تستقر فيه حاجة الماهية المعلولة و يرتبط بالعلّة هو وجودها، لا ذاتها؛  
و يستحيل أن يكون المجعول هو الصيرورة؛ لأنها معنى نسبي قائم بطرفيه<sup>٢</sup>،

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و الذي للمعلول من علته أمر أصيل»

و ليست أمراً ذهنيّاً محضاً، كما يذهب إليه هيوم و أمثاله من الغربيين.

ثم لا يخفى عليك: أن كون العليّة و المعلولة رابطة عينية بين العلة و المعلول لا نفس وجود المعلول إنّما هو في اعتبار العقل، حيث يعتبر العقل المعلول وجوداً مستقلاً كالعلة. و أمّا بحسب الحقيقة و الوجود الخارجي، فالرابطة المذكورة نفس وجود المعلول - كما سيصرّح قدّس الله تعالى سرّه به في آخر الفصل - و ليست متحققة بين العلة و المعلول.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لا ذاتها»

قال المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على هذا المقام في وجه ذلك:

«لأنّ الماهية في حدّ نفسها هي هي، من غير أن ترتبط بشيء وراء نفسها.»

أي: لا تحتاج الماهية في كونها هي إلى شيء غير ذاتها؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري و سلبه عنها محال. و معلوم أنّه لا حاجة إلا مع الإمكان.

قال الحكيم اللاهيجي قدّس الله سرّه في المسألة الخامسة و الثلاثين من الفصل الأوّل من

المقصد الأوّل من شوارق الإلهام، ج: ١، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: ٢،

١٤٢٨هـ.ق. ص: ٥٢٨:

«و هذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسألة و هو يأكل المشمش:

الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً، بل جعل المشمش موجوداً.»

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «معنى نسبي قائم بطرفيه»

لا يخفى عليك: أن الصيرورة و هي الأتصاف هي نفس النسبة التي بين الماهية و الوجود، و

ليست كالمقولات النسبية منسوبة إلى النسبة.

و من المحال أن يقوم أمر أصيل خارجيّ بطرفين اعتباريّين غير أصيلين!  
فالمجْعول من المعلول و الأثر الذي تفيده العلة هو وجوده، لا ماهيته، و لا  
صيرورة ماهيته موجودة؛ و هو المطلوب.

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: «بطرفين اعتباريّين غير أصيلين»

حيث إنّ المفروض عدم تعلّق الجعل بالطرفين اللذين هما الماهية و الوجود، فهما على ما  
كانا عليه قبل إفاضة العلة و جعلها، و لا ريب أنّ الماهية حيث هي و وجود الممكن قبل إيجاد  
العلة له اعتباريان.

## الفصل الثاني: في انقسامات العلة<sup>١</sup>

تنقسم العلة إلى تامة و ناقصة؛ فإنها إما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد، و هي "العلة التامة"؛ و إما أن تشتمل على البعض دون الجميع، و هي "العلة الناقصة". و تفرقان من

١- قوله قدس الله تعالى سره: «في انقسامات العلة»

كان الأولى أن يقول: في انقسامات للعلة. لأن الجمع المضاف ظاهر في العموم، و ما جاء في هذا الفصل ليس جميع انقسامات العلة.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد»

هذه الجملة ليست من تامة التعريف، بل إنما هو بيان لحكم العلة التامة؛ و هو مبني على أحد الأمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: وجوب وجود المعلول بوجود علة التامة، كما مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

ثانيهما: وجوب وجود المعلول بالقياس إلى وجود علة التامة، كما سيأتي في الفصل اللاحق.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و إما أن تشتمل على البعض دون الجميع»

يعني: أن العلة الناقصة هي بعض ما يتوقف عليه المعلول، سواء أ كان واحداً من أجزاء العلة التامة أم أكثر، ما لم يكن جميعها.

ثم لا يخفى عليك: أن العلة الناقصة هو بعض ما يتوقف عليه المعلول على نحو الابطسوط، أي: سواء كان معه غيره من أجزاء العلة التامة أم لم يكن، و سواء أ تمت العلة بذلك الغير أم لم تتم. و ليس كما توهمه بعضهم من أنها بعض ما يتوقف عليه وجود المعلول بشرط أن لا يكون معه باقي الأجزاء.

وعلى ما ذكرنا فبعض أجزاء العلة التامة علة ناقصة، و إن كان في ضمن العلة التامة، أو في ضمن مركب هو نفسه أيضاً علة ناقصة.

حيث إن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول، و من عدمها عدمه<sup>١</sup>؛ و العلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، و لكن يلزم من عدمها عدمه. و تنقسم أيضاً إلى الواحدة و الكثيرة<sup>٢</sup>.

و تنقسم أيضاً إلى البسيطة، و هي ما لا جزء لها، و المركبة، و هي بخلافها. و البسيطة إما بسيطة بحسب الخارج<sup>٣</sup>، كالعقل المجرد و

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و من عدمها عدمه»

قد يشكل ذلك بما إذا لم تكن العلة التامة منحصرة، بل كانت ذات بدل؛ حيث إن كلاً منهما يصدق عليه أنه علة تامة و لا يلزم من عدمه عدم المعلول؛ إذ يمكن أن يتحقق المعلول بالآخر.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «تنقسم أيضاً إلى الواحدة و الكثيرة»

قال المصنف قدس الله تعالى سره في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة:

«لأن المعلول من لوازم وجود العلة، و اللازم قد يكون أعم»

فالعلة الواحدة كالواجب تعالى بالنسبة إلى الصادر الأول.

ثم لا يخفى: أن العلة الكثيرة لا يمكن أن تكون علة لواحد شخصي، و إنما يمكن أن تكون علة لواحد نوعي أو جنسي، كالشمس و النار و الاصطكاك تكون علة للحرارة، و كالفصول المختلفة التي تكون محصلة للجنس، أو كالصور المختلفة التي هي شريكة للعلة للمادة و الهولي، بناءً على مبنى المشائين من الكون و الفساد.

و لا يخفى: أنه على هذا يكون كل علة علة لشخص خاص أو لصفة خاص من النوع أو لصفة خاصة من الجنس؛ فإن الوحدة النوعية لاتنافي الكثرة الصنفية أو الفردية، كما أن وحدة الجنس لاتنافي كثرة الأنواع و الحصص.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و البسيطة إما بسيطة بحسب الخارج»

لا يخفى عليك: أن البسيط عدم ملكة المركب؛ فلما كان التركيب على أقسام ثلاثة، كانت البساطة أيضاً كذلك. فالمركب قد يكون تركيبه خارجياً، كما في الأجسام المركبة من المادة و الصورة، و يقابله البسيط الخارجي، كالعقل و الأعراض؛ و قد يكون تركيبه عقلياً، كالعقل و

الأعراض<sup>١</sup>؛ و إمّا بحسب العقل، و هي ما لا تركيب فيه خارجاً من مادة و صورة و لا عقلاً من جنس و فصل<sup>٢</sup>. و أبسط البسائط<sup>٣</sup> ما لم يتركب من وجود و ماهية، و هو الواجب عزّ اسمه.

و تنقسم أيضاً إلى قريبة و بعيدة. و القريبة ما لا واسطة بينها و بين معلولها، و البعيدة بخلافها، كعلة العلة.

و تنقسم العلة إلى داخلية و خارجية<sup>٤</sup>. و العلل الداخلية، و تسمّى أيضاً علل

الأعراض، و يقابله البسيط العقلي، كالأجناس العالية و كذا الأنواع البسيطة إن كانت؛ و قد يكون تركيبه تحليلياً، كالأنواع البسيطة المركبة من الماهية و الوجود، و يقابله البسيط التحليلي، و هو الواجب تعالى.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالعقل المجردّ و الأعراض»

فإنهما بسيطان في الخارج و لكن ينحلّان إلى أجناس و فصول في العقل.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لا عقلاً من جنس و فصل»

و مثاله الأجناس العالية و الفصول البسيطة التي هي مقومات للماهيات و علل لها.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أبسط البسائط»

يعنى أن غيره و إن كان بسيطاً في الخارج، أو فيه و في العقل، و لكنّه مركّب من الماهية و الوجود، فيجئ في التركيب من هذه الجهة، و لكنّه تعالى لا ماهية له أيضاً، فهو أبسط البسائط.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و تنقسم العلة إلى داخلية و خارجية»

لا يخفى عليك: أن المقسم في هذا التقسيم هي العلة الناقصة، كما صرح الآخوند قدّس الله تعالى سرّه بذلك في الأسفار.

قال في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بِنِادِ حِكْمَتِ اسْلَامِي صَدْرَا، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ١٣١:

«العلة لها مفهومان:

أحدهما: هو الشيء الذي يحصل من وجوده و وجود شيء آخر و من عدمه عدم شيء آخر.

القوام<sup>١</sup> هي المادة والصورة المقومتان للمعلول<sup>٢</sup>. والعلل الخارجيّة، وتسمّى أيضاً "علل الوجود" هي الفاعل والغاية. وربما سمّي الفاعل "مابه الوجود"، والغاية "مأجله الوجود".

و تنقسم العلة إلى العلل الحقيقيّة والمعدّات<sup>٣</sup>. وفي تسمية المعدّات عللاً

و ثانيهما: هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعده، ولا يجب بوجوده.

والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى: علة تامّة، وهي التي لا علة غيرها، وهي العلة على الاصطلاح الأوّل، وإلى: علة غير تامّة تنقسم إلى: صورة، ومادة، وغاية، و فاعل.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و تسمّى أيضاً علل القوام»

لا يخفى عليك: أنّ علل القوام كما تطلق على المادة والصورة، وهما أمران عينيّان يتوقّف عليهما وجود الجسم الذي هو وجود خارجي، كذلك تطلق على الجنس والفصل اللذين يقومان الماهية من حيث هي، ويتقدّمان عليها تقدّماً بالماهية؛ فإنّ العقل حين يلاحظ الماهية في حدّ نفسها، يراها تتوقّف في تقوّمها على أجزائها. قال الحكيم السيزواري قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومه ط. ناب، ص ٣٠٨ في توضيح قوله: "السبق بالماهية والسبق بالتجوهر، وهو تقدّم علل القوام على المعلول:

«فلو جاز تقرّر الماهيات منفكّة عن كافّة الوجودات، كما زعمته المعتزلة، لكانت ماهية

الجنس و ماهية الفصل متقدّمتين على ماهية النوع بالتجوهر.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هي المادة والصورة المقومتان للمعلول»

مرّ أنّاً أنّ علل القوام لا تختصّ بالمادة والصورة، بل تعمّ الجنس والفصل المقومين للماهية المركّبة منهما، كما سيصرّح بذلك في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة.

و الفرق بين القبيلتين أنّ المادة والصورة مقومتان لوجود الجسم، والجنس والفصل مقومان

للماهية من حيث هي.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و تنقسم العلة إلى العلل الحقيقيّة والمعدّات»

يستعمل المعدّ في كلماتهم في معنيين:

الأول: المعنى المصطلح عليه بين الحكماء والمتكلمين، وهو ما يتوقف المعلول على عدمه بعد وجوده، كالحركة إلى غاية للوصول إليها. وقد يسمّى المعدّ بالمعنى الأخصّ. وهذا المعنى هو المراد في قول الحكماء: "تنقسم العلة إلى حقيقية ومعدّة؛ فهو ليس بعلّة حقيقية؛ لأنّ العلة هي ما يتوقف عليه الشيء، فيجب وجودها عند وجود معلولها، وينعدم المعلول بانعدامها، والمعدّ ليس كذلك.

و أيضاً: هو المراد من قول المتكلمين: "تنقسم العلة إلى سبعة أقسام: الصورة، والمادة، والفاعل، والعلة الغائية، والشرط، وعدم المانع، والمعدّ؛ لأنّ العلة، وهي ما يحتاج إليه الشيء في وجوده، إمّا أن تكون جزءاً للمحتاج أو لا. والأول إمّا أن يكون به الشيء بالفعل، وهو الصورة، وإمّا أن يكون به الشيء بالقوّة، وهو المادة. والثاني إمّا منه الشيء، وهو الفاعل، وإمّا لأجله الشيء، وهو العلة الغائية، وإمّا ليس شيئاً منهما، وحينئذٍ إمّا أن يكون الموقوف عليه وجوده، وهو الشرط، أو عدمه، وهو المانع، أو كليهما، وهو المعدّ.

الثاني: المعنى اللغوي، وهو مطلق المهين لوجود المعلول. وهذا المعنى يشمل جميع الأقسام السبعة للعلّة غير الفاعل المفيض الذي قد يعبر عنه بـ"ما منه الوجود". يدلّ على ذلك جعلهم إيّاه قسيماً للفاعل والواهب والمؤثر في كلماتهم. وقد يسمّى المعدّ بالمعنى الأعمّ. وبهذا المعنى يطلق الآخوند قدس الله سرّه المعدّ على ما كان المشاؤون يطلقون اسم الفاعل عليه من الممكنات. وقد يعبر عن الفاعل بهذا المعنى بـ"ما به الوجود".

قوله قدس الله تعالى سرّه: «و تنقسم العلة إلى العلل الحقيقية والمعدّات» فالمقسم في هذا التقسيم هي العلة بالمعنى الأعمّ من العلة الحقيقية والعلة المجازية، من باب عموم المجاز. وذلك بخلاف سائر التقسيمات، حيث إنّ المقسم فيها ليس إلاّ العلة الحقيقية. وبما ذكرنا تبين أنّ هذا التقسيم تقسيم غير حقيقي، خلافاً للتقسيمات السابقة. قوله قدس الله تعالى سرّه: «و تنقسم العلة إلى العلل الحقيقية والمعدّات» إن قلت: إن كانت العلة بالمعنى الأعمّ، أعني: المتوقّف عليه في الجملة، فلماذا لاتعدّ المعدّات عللاً حقيقية؟ وإن كانت العلة هي العلة المفضية للوجود، فغير الفاعل من العلل لا تكون علّة حقيقية. قلت: العلة هنا بمعناها الأعمّ، ولكنّ العلل المعدّة لا تكون متوقفاً عليها؛ إذ يعدم المعدّ ويبقى المعلول، فيظهر عدم توقّف وجود المعلول على المعدّ.

تجوّز؛ فليست عدلاً حقيقيّةً، وإنّما هي مقرّبات<sup>١</sup> تقرّب المادّة إلى إفاضة الفاعل؛ كورود المتحرّك في كلّ حدّ من حدود المسافة، فإنّه يقربّه إلى الورود في حدّ يتلوّه؛ و كانصرام القطعات الزمانيّة، فإنّه يقرب موضوع الحادث إلى فعليّة الوجود.

---

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و إنّما هي مقرّبات»

و بعبارة أخرى: شأن المعدّ تهيئة الاستعداد. و لمّا كان الاستعداد من شؤون المادّة، علم أنّ المعدّات تختصّ بالأموال المادّية، بمعنى أنّ المحتاج إليها إنّما هي المادّيات فقط.

الفصل الثالث: في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، و  
وجوب وجود العلة عند وجود المعلول<sup>١</sup>

إذا كانت العلة التامة موجودة، وجب وجود معلولها؟ وإلا، جاز عدمه مع  
وجودها؛ و لازمه تحقّق عدمه - المعلول لعدم العلة - من دون علة.

و إذا كان المعلول موجوداً، وجب وجود علته؛ وإلا، جاز عدمها مع

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «في وجوب وجود المعلول ...، و وجوب وجود ... المعلول»  
قال قدّس الله تعالى سرّه في تعليقه له على هذا المقام:

«الفرق بين هذه المسألة و مسألة: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، أنّ المراد بالوجوب هنا  
الوجوب بالقياس إلى الغير، و في تلك المسألة الوجوب بالغير.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إذا كانت العلة التامة موجودة، وجب وجود معلولها»  
صورة الحجّة في الحقيقة قياس استثنائي اتصالي، رفع فيه التالي و استتج منه رفع المقدّم؛ و  
هو أنّه لو لم يجب وجود المعلول مع وجود علته التامة، لجاز عدمه مع وجودها. لكنّ التالي باطل  
فيجب وجوده مع وجودها. و الملازمة بيّنة.

و يستدلّ على بطلان التالي بقياس استثنائي اتصالي تالي المتصلة فيه منفصلة حقيقة، صورته:  
لو جاز عدم المعلول مع وجود علته التامة، فإما أن تكون علة عدمه - و هي عدم علة الوجود -  
موجودة، أو لا. و التالي بقسميه باطل؛ لأنّ القسم الأوّل منه مستلزم لاجتماع النقيضين: وجود العلة  
و عدمها، و القسم الثاني منه مستلزم لتحقّق المعلول - و هو عدم المعلول - من دون علته التي هي  
عدم علة الوجود.

و يرد عليه: منع انحصار علة عدم المعلول في عدم العلة؛ لأنّ الخصم يعتقد بأنّ الفاعل  
المختار كما أنّه علة بوجوده لوجود المعلول، كذلك هو علة لعدم المعلول. و في الحقيقة هذا  
الاستدلال مصادرة؛ لأنّ انحصار علة عدم المعلول في عدم علة الوجود لا يتمّ إلا بعد إثبات  
وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة.

وجود المعلول، وقد تقدّم<sup>١</sup> أنّ العلة، سواء كانت تامّةً أو ناقصةً، يلزم من عدمها عدم المعلول.

و من هنا يظهر<sup>٢</sup>: أنّ المعلول لا ينفكّ وجوده عن وجود علته، كما أنّ العلة التامة لا تنفكّ عن معلولها.

فلو كان المعلول زمانياً موجوداً في زمان بعينه، كانت علته موجودةً واجبةً في ذلك الزمان بعينه؛ لأنّ توقّف وجوده على العلة في ذلك الزمان<sup>٣</sup>، فترجيح العلة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان<sup>٤</sup>. و لو كانت العلة موجودةً في زمان آخر معدومةً في زمان وجود المعلول، والإفاضة قائمة بوجودها، كانت مفيضةً للمعلول و هي معدومة؛ هذا محال.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و قد تقدّم»

في الفصل السابق.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و من هنا يظهر»

أي من جميع ما ذكرنا من أوّل الفصل إلى هنا.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لأنّ توقّف وجوده على العلة في ذلك الزمان»

قوله: "في ذلك الزمان" خبر أنّ.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فترجيح العلة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان»

قوله: "في ذلك الزمان" خبر لقوله: "فترجيح".

## برهان آخر:

- حاجة الماهية المعلولة إلى العلة ليست إلا حاجة وجودها إلى العلة؛
- وليست الحاجة خارجة عن وجودها، بمعنى أن يكون هناك "وجود" و "حاجة"؛ بل هي مستقرة في حد ذات وجودها؛
- فوجودها عين الحاجة و الارتباط؛ فهو "وجود رابط" بالنسبة إلى

١- قوله قدس الله تعالى سره: «برهان آخر ...»

يظهر منه أن المعلول عين الربط بعلة الحقيقية مطلقاً، سواء كانت علة تامّة أم ناقصة؛ لأن المعلول محتاج إلى علة، تامّة كانت العلة أم ناقصة، فالدليل عام ولا يختص بعلة دون علة؛ ولأنه أقام هذا البرهان لإثبات ضرورة وجود العلة مطلقاً عند وجود المعلول.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «وليست الحاجة خارجة عن وجودها»

إذ لو كانت الحاجة خارجة عن وجودها، لزم عدم كون وجودها محتاجاً إلى العلة، وهو خلف في كونه معلولاً.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «فوجودها عين الحاجة و الارتباط؛ فهو وجود رابط»

يطلق الارتباط على معان:

الأول: الانتساب، وهو وصف قائم بكل من طرفي النسبة، حاصل من وجود النسبة. فإذا تحققت نسبة بين شيء و آخر أتصف كل من الشئين بأنه مرتبط بالشيء الآخر. فالانتساب و الارتباط الذي بمعناه من مقولة الإضافة.

الثاني: التعلق و الحاجة. وهو وصف قائم بأحد طرفي النسبة، فإذا كان هناك علة و معلول كان بينهما نسبة خاصة تنشأ منها للمعلول صفة التوقّف و التعلق و الحاجة و الارتباط الذي بمعناها، كما تتّصف العلة بسبب تلك النسبة بأنها متوقّف عليه و محتاج إليه و متعلق به و مرتبط به. و لا يخفى عليك أن الارتباط بهذا المعنى من مقولة الإضافة.

الثالث: النسبة، أعني الوجود في غيره، وهو الوجود الرابط.

و المراد من الارتباط في كلام المصنّف قدس الله تعالى سره هو المعنى الثاني، كما يظهر ذلك من عطفه على الحاجة. فاستنتاج كون المعلول وجوداً رابطاً من كونه عين الارتباط و الحاجة يشتمل على مغالطة اشتراك الاسم.

- علته<sup>١</sup>، لا استقلال له دونها؛ وهي مقومة له؛  
 - وما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلا متقوماً بعلته، معتمداً عليها؛  
 - فعند وجود المعلول يجب وجود علته؛ وهو المطلوب.

---

١- قوله قدس الله تعالى سره: «فهو وجود رابط بالنسبة إلى علته»

حاصله أن:

- أ- الفقر والحاجة إنما هو لوجود المعلول. وذلك لأنه هو المجموع، لا الماهية، ولا الصيرورة.  
 ب- وهو ذاتي له بمعنى ما ليس بخارج - لا عرضي؛ وإلا، لكانت الحاجة عارضة، و كان مستغنياً في ذاته، ولا معلولة مع الاستغناء.  
 ج- ذاتي الوجود عين الوجود، إذ لاجزاء للوجود، ولذا كانت صفات الوجود عين الوجود.  
 فالفقر والحاجة عين وجود المعلول.  
 والحاصل: أن ارتباط المعلول بالعلّة هو حاجته إليها وفقره؛ فإذا كانت الحاجة والفقر عين وجود المعلول كان الارتباط عين وجوده، وهو كون وجود المعلول عين الربط. وهو المطلوب.  
 وقد عرفت ما فيه.

## الفصل الرابع: قاعدة الواحد

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد<sup>١</sup>. و ذلك:

أن من الواجب أن يكون بين العلة و معلولها سنخية

١- قوله قدس الله تعالى سره: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»

قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه:

«قال سيدنا الاستاذ الإمام الخميني قدس الله تعالى سره: من تصور معنى هذه القاعدة و فهمها

على ما هي عليه لم يلبث أن يصدق بها؛ لبدايتها.»

قوله قدس الله تعالى سره: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»

قد يستظهر من التعمير بالصدور أن موضوع القاعدة هي العلة الفاعلية؛ لأن الفاعل هو الذي

يصدر عنه وجود المعلول. و قد يشهد له ما سيأتي في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة من نهاية

الحكمة من قوله قدس الله تعالى سره:

«فلأن جعل القبول أثراً صادراً عن القابل يوجب كون القابل علةً فاعليةً للقبول.»

و لكن لا يمكن المساعدة عليه، لوجوه:

الأول: أن دليل القاعدة عامّ يشمل جميع العلل؛ فإنه يجب وجود سنخية ذاتية بين المعلول و

بين علته أيما كانت. و إلا، لجاز كون كل شيء علةً لكل شيء، و كل شيء معلولاً لكل شيء.

الثاني: أنهم يعتقدون عن كون الصور المتعددة المتواردة على الهولي علةً لها، بضعف وحدة

الهولي، لا بعدم كون الصورة علةً فاعليةً للهولي؛ فيفهم أن مرادهم من موضوع القاعدة ليس

خصوص العلة الفاعلية.

الثالث: استدلال الحكماء على عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً و

قابلاً مطلقاً بأن الفعل و القبول أثران متغايران، فلا يصدران عن الواحد من حيث هو واحد. فراجع:

الفصل العاشر من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة.

و أما ما استشهدوا به من عبارة المصنّف قدس الله تعالى سره في الفصل العاشر من المرحلة

الثامنة من نهاية الحكمة، فقد دفعناه في تعليقه منّا على تلك العبارة.

ذاتية<sup>١</sup> ليست بين الواحد منهما و غير الآخر؛ و إلا، جاز كون كل شيء علة لكل شيء، و كل شيء معلولاً لكل شيء؛ ففي العلة جهة مسانحة لمعلولها، هي المخصّصة لصدوره عنها. فلو صدرت عن العلة الواحدة - و هي التي ليست لها في ذاتها إلا جهة واحدة<sup>٢</sup> - معاليل كثيرة بما هي كثيرة<sup>٣</sup> متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة<sup>٤</sup> بوجه من الوجوه، لزمه

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «من الواجب أن يكون بين العلة و معلولها سنجية ذاتية»

لا يخفى عليك: أن السنجية التي تعتبر بين العلة و المعلول ليست عبارة عن المشابهة، فضلاً عن المماثلة، بل معنى مسانحة العلة للمعلول كونها مشتملة على خصوصية ينشأ منها المعلول؛ فإن الخصوصية بهذا المعنى هي التي تستفاد من برهانهم على ضرورة السنجية. و العقل و إن كان يحكم بضرورة وجود السنجية بهذا المعنى، إلا أنه ربما يعجز عن إدراك حقيقة تلك الخصوصية.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و هي التي ليست لها في ذاتها إلا جهة واحدة»

هذا مبني على ما كان يعتقد كثير من الحكماء المتقدمين على صدر المتألهين شعورياً أو لاشعورياً من استحالة كون مصداق واحد مصداقاً لمعاني مختلفة و مفاهيم متعدّدة. و أما على ما أكد عليه صدر المتألهين من جواز كون واحد مصداقاً لمعاني مختلفة و مفاهيم متعدّدة، فيجوز أن يكون موجود واحد بسيط جامعاً لحقائق مختلفة. و من هنا أسس قاعدته المشهورة: «بسيط الحقيقة كل الأشياء».

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «معاليل كثيرة بما هي كثيرة»

لا بما هي واحدة؛ حيث إنه إذا كان لمعاليل كثيرة جهة وحدة و كانت المعلول تلك الجهة، أمكن بل و جب أن تكون علتها واحدة؛ فإن المعلول في الحقيقة واحد - هو تلك الجهة الجامعة - و إن كانت الوجودات كثيرة.

٤- قوله قدس الله تعالى سرّه: «معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة» و هذا بخلاف ما إذا كانت كثيرة بالعدد متحدة في سنخ الوجود، فإنها لا يمتنع صدورها عن علة واحدة مسانحة لها.

تقرّر<sup>١</sup> جهات كثيرة في ذاتها، و هي ذات جهة واحدة؛ و هذا محال.  
و يتبيّن بذلك: أنّ ما يصدر عنه الكثير، من حيث هو كثيراً، فإنّ في ذاته  
جهة كثرة.  
و يتبيّن أيضاً: أنّ العلل الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد.

---

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لزمه تقرّر ...»

أي لزم ذلك الصدور - صدور المعاليل الكثيرة عن العلة الواحدة - تقرّر ...

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من حيث هو كثير»

لا من حيث هو واحد، لعين ما ذكرنا في الحاشية السابقة.

## الفصل الخامس: في استحالة الدور و التسلسل في العلل

أما استحالة الدور - وهو توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف عليه وجوده؛ إمّا بلا واسطة<sup>١</sup>، و هو الدور المصرّح؛ وإمّا بواسطة أو أكثر<sup>٢</sup>، و هو الدور المضمّر - فلائنه يستلزم توقّف وجود الشيء على نفسه؛ و لازمه تقدّم الشيء على نفسه بالوجود، لتقدّم وجود العلة على وجود المعلول بالضرورة.

و أمّا استحالة التسلسل - و هو ترتّب العلل لا إلى نهاية -، فمن أسدّ البراهين<sup>٣</sup> عليها ما أقامه الشيخ في إلهيات الشفاء<sup>٤</sup>؛ و محصله:

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «إمّا بلا واسطة»

كوقّف الألف على الباء المتوقّف عليه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «أو أكثر»

كوقّف الألف على الباء، و الباء على الجيم، و الجيم على الدال، و الدال على الألف، مثلاً.

و لا يخفى أنّ التوقّف هنا من طرف -توقّف الألف على الدال- بوسائط، و من طرف آخر - توقّف الدال على الألف - بلاواسطة. و هذا، أي: كون التوقّف من طرف بلاواسطة، لازم في كلّ دور، و يختلف كون الدور مضمراً أو مصرّحاً؛ بالنسبة إلى الطرف الآخر؛ إذ لو كان مع الواسطة من الطرفين، كأن توقّف الألف على الباء و الباء على الجيم و الجيم على الباء و الباء على الألف، لم يكن ما هناك دوراً مضمراً يكون مع الواسطة من الطرفين، بل دوران مصرّحان، أو أكثر.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فمن أسدّ البراهين»

قال صدر المتألهين قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الرابع من المرحلة السادسة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرها، ط:

١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ١٥٢، بعد حكاية هذا البرهان:

«و هذا أسدّ البراهين في هذا الباب.»

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «ما أقامه الشيخ في إلهيات الشفاء»

أنا إذا فرضنا معلولاً، وعلته، وعلته، وأخذنا هذه الجملة، وجدنا كلاً من الثلاثة ذا حكم ضروري يختص به، فالمعلول المفروض، معلول فقط؛ وعلته علة لما بعدها، معلولة لما قبلها؛ وعلته العلة علة فقط غير معلولة؛ فكان ما هو معلول فقط طرفاً، وما هو علة فقط طرفاً آخر، وكان ما هو علة ومعلول معاً وسطاً بين طرفين.

ثم إذا فرضنا الجملة أربعة مترتبة، كان للطرفين ما تقدم من حكم الطرفين، وكان الاثنان الواقعان بين الطرفين مشتركين في حكم الوسط؛ وهو أن لهما العلية والمعلولية معاً بالتوسط بين طرفين.

ثم كلما زدنا في عدد الجملة إلى ما لا نهاية له، كان الأمر جارياً على مجرى واحد؛ وكان مجموع ما بين الطرفين - وهي العدة التي كل واحد من آحادها علة ومعلول معاً - وسطاً له حكمه.

---

و يسمى برهان الوسط والطرف، وحاصله أن كل ما هو علة ومعلول معاً وسط محتاج إلى طرفين؛ فلو ترتب العلل لا إلى نهاية، كانت هناك أوساط غير متناهية من دون طرف، وهو خلف في كونها أوساطاً.

قوله قدس الله تعالى سره: «ما أقامه الشيخ في إلهيات الشفاء»

في الفصل الأول من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي

قم، ط: ١، ١٤١٨ هـ. ق. ص: ٣٤٣-٣٤٤.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «ثم كلما زدنا في عدد الجملة إلى ما لا نهاية له»

المراد من «اللانهاية» هنا هو اللانهاية العرفي الذي يطلق على الكثير المتناهي؛ لأنه لا يكون

بعده في مقام إبطال التسلسل، وإنما يشرع فيه من قوله: «فلو فرضنا سلسلة من العلل»، وجميع ما

يتقدمه توطئة له.

فلو فرضنا سلسلةً من العلل مترتبةً إلى غير النهاية، كان ما وراء المعلول الأخير<sup>١</sup> من الجملة غير المتناهية وسطاً لا طرف له؛ وهو محال. وهذا البرهان يجري<sup>٢</sup> في كل سلسلة مترتبة من العلل التي لا يفارق وجودها وجود المعلول، سواء كانت تامةً أو ناقصةً، دون العلل المعدة<sup>٣</sup>.  
و يدل على وجوب تناهي العلل التامة خاصةً، ما تقدم<sup>٤</sup> أن وجود المعلول وجود رابط<sup>٥</sup> بالنسبة إلى علته؛ فإنه لو ترتبت العلية والمعلوية في سلسلة غير

١- قوله قدس الله تعالى سره: «ما وراء المعلول الأخير»

و أما المعلول الأخير، فهو أحد الطرفين، ولكن الطرف الآخر مفقود، وهذا محال؛ لاحتياج الوسط إلى طرفين.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و هذا البرهان يجري»

و أيضاً: هذا البرهان يبطل التسلسل مطلقاً، سواء كان عدم التناهي من طرف العلة كما هو المفروض فيه، أم من طرف المعلول، أم من الطرفين، كما لا يخفى.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «دون العلل المعدة»

فإن العلل المعدة ليست بموجودة بعد وجود المعلول حتى يتحقق فيها الترتب إلى غير النهاية؛ وإلا، فلو كان المعدّات موجودة بالفعل، لجرى في إبطال عدم تناهيها برهان الوسط و الطرف.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «و يدل على وجوب تناهي العلل التامة خاصةً»

كلامه هنا كالصريح في أن الذي يكون المعلول رابطاً به إنما هي العلة التامة، مع أن مقتضى البرهان الذي أقامه في الفصل الثالث من هذه المرحلة أن المعلول رابط بعلة مطلقاً، سواء كانت علة تامة أم ناقصة.

٥- قوله قدس الله تعالى سره: «ما تقدم»

في الفصل الثالث من هذه المرحلة.

٦- قوله قدس الله تعالى سره: «أن وجود المعلول وجود رابط»

متناهية من غير أن تنتهي إلى علة غير معلولة، كانت وجودات رابطةً متحققةً من غير وجود نفسيّ مستقلّ تقوم به؛ و هو محال.  
و لهم على استحالة التسلسل حجج أخرى مذكورة في المطولات<sup>١</sup>.

---

هذا البرهان مما أبدعه المصنّف قدّس الله تعالى سرّه، كما يستفاد من تعليقه له على الفصل الرابع من المرحلة السادسة من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، شركة دار المعارف الإسلاميّة، إيران، ص: ١٦٦. و يمكن أن يسمّى ببرهان الوجود الرابط.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «حجج أخرى مذكورة في المطولات»

و قد ذكر الآخوند قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الرابع من المرحلة السادسة من المسلك الأول من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ١٥٠-١٧٤، عشرة منها.

## الفصل السادس: العلة الفاعلية وأقسامها

العلة الفاعلية، وهي التي تفيض وجود المعلول و تفعله، على أقسام. و قد ذكروا في وجه ضبطها أنّ الفاعل:

إمّا أن يكون له علم بفعله<sup>١</sup>، أو لا؛

و الثاني إمّا أن يلائم فعله طبعه، و هو "الفاعل بالطبع"؛

أو لا يلائم، و هو "الفاعل بالقسر"؛

و الأوّل - و هو الذي له علم بفعله - إن لم يكن فعله بإرادته، فهو

"الفاعل بالجبر"؛

و إن كان بها، فإمّا أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله، بل عين فعله<sup>٢</sup>، و

هو "الفاعل بالرضا"؛

و إمّا أن يكون علمه بفعله قبل فعله، و حينئذٍ إمّا أن يكون علمه مقروناً بداع

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «إمّا أن يكون له علم بفعله»

يعني بالعلم علماً له دخل في الفعل، كما صرح بذلك في الفصل السابع من المرحلة الثامنة من نهايه الحكمة؛ و على هذا فلا عبرة بعلم لا دخل له في الفعل، فإذا ألقى إنسان من شاقق فإنّه يسقط، و له علم بالسقوط، و لكن ليس لعلمه هذا دخل في فعله، فهو فاعل بالطبع؛ كما أنّه إذا رُمي بقوة إلى فوق يتحرك إليه و له علم بحركته، و لكن ليس لهذا العلم دخل في حركته، فهو فاعل بالقسر.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «يكون علمه بفعله في مرتبة فعله، بل عين فعله»

لما كان معنى الفعل غير معنى العلم، فهما حقيقتان موجودتان بوجود واحد. فباعتبار تعدّد حقيقتي العلم و الفعل يقال: علمه في مرتبة فعله؛ و باعتبار وحدتهما مصداقاً و عينيهما في الوجود العينيّ يقال: علمه عين فعله.

زائد<sup>١</sup>، و هو "الفاعل بالقصد"؛

و إما أن لا يكون علمه مقروناً بداع زائد، بل يكون نفس العلم فعلياً<sup>٢</sup> منشأً لصدور المعلول؛ و حينئذٍ فإما أن يكون علمه زائداً على ذاته، و هو "الفاعل بالعبارة"؛

أو غير زائد على ذاته، و هو "الفاعل بالتجلي"؛

و الفاعل في ما تقدم<sup>٣</sup> إذا نسب إلى فعله من جهة أنه و فعله فعل لفاعل آخر، كان "فاعلاً بالتسخير"<sup>٤</sup>.

فللفاعل أقسام ثمانية<sup>٥</sup>:

١- قوله قدس الله تعالى سره: «يكون علمه مقروناً بداع زائد»

أي: يكون علمه مقروناً بداع زائد على علمه. و هو في مقابل الفاعل بالعبارة و الفاعل بالتجلي اللذين يكون العلم نفسه فعلياً منشأً لصدور المعلول.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «نفس العلم فعلياً»

معنى كونه فعلياً أنه منشأً لصدور الفعل، فما بعده تفسير له. فراجع: الفصل الخامس عشر من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة.

٣- قوله قدس الله تعالى سره: «و الفاعل في ما تقدم»

أي: الفواعل السبع المتقدمة.

٤- قوله قدس الله تعالى سره: «فاعلاً بالتسخير»

كون نفسه فعلاً لفاعل آخر أهم من كونه فعلاً مباشراً لذلك الفاعل أو فعلاً لفعله؛ فإن معلول المعلول معلول.

و الوجه في كون فعله فعلاً لذلك الفاعل هو أن معلول المعلول معلول. و إن شئت فقل: هو أن علة العلة علة.

٥- قوله قدس الله تعالى سره: «للفاعل أقسام ثمانية»

لا ينبغي عدّ الفاعل بالتسخير قسيماً للأقسام السبعة السابقة؛ لأنّ الفاعل بالتسخير لا يخرج عن

أحدها: الفاعل بالطبع؛ وهو الذي لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه؛ كالنفس في مرتبة القوى البدئية الطبيعية<sup>١</sup>، تفعل أفعالها بالطبع.

أحد الأقسام السبعة، وليس مابياً لها. ولقد أحسن الفيلسوف الكبير صدر المتألهين الشيرازي قدس الله تعالى سره في تعليقاته على الفصل الثالث من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٢هـ.ش. ص: ١٠٧٦-١٠٧٨، حيث ذكر ما حصله أن للفاعل تسميات:

منها: تسميه إلى ما بالتسخير بالذات و إلى ما بالعرض.

و منها: تسميه إلى ما بالطبع و ما بالقسر و ما بالجبر و ما بالقصد و ما بالعناية و ما بالرضا.

و منها: تسميه إلى ما بالتسخير و غيره.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «كالنفس في مرتبة القوى البدئية الطبيعية»

ما ذكره مبني على ما ذهب إليه صدر المتألهين قدس الله تعالى سره من كون النفس في وحدتها و بساطتها عين القوى، و لذا قال: كالنفس في مرتبة القوى. و أما على الرأي السائد قبل صدر المتألهين قدس الله تعالى سره، من تغاير النفس و كل من القوى، فلا بد من أن يقال: كالقوى الطبيعية البدئية.

قوله قدس الله تعالى سره: «القوى البدئية الطبيعية»

و هي الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة. و هي القوى الخادمة للقوة المغذية، كما صرح بذلك الشيخ في رسالته المختصرة في النفس المسماة بهدية الرئيس. راجع: رسائل ابن سينا، ج: ١، انتشارات بيدار، ١٤٠٠هـ.ق. ص: ١٧٥-١٧٦، حيث قال:

«فالقوة المولدة مخدومة غير خادمة. و بإزائها القوة الغازية خادمة غير مخدومة. و القوة المنمية مخدومة من وجه خادمة من وجه. و القوة المغذية و إن لم توجد مخدومة في القوى النفسانية، فإنها قد تستخدم القوى الأربع من الطبيعية، أعني: الجاذبة، و الماسكة، و الهاضمة، و الدافعة.»

قوله قدس الله تعالى سره: «كالنفس في مرتبة القوى»

اللام للعهد، أي: القوى البدئية الطبيعية.

الثاني: الفاعل بالقسر؛ وهو الذي لا علم له بفعله و لا فعله ملائم لطبعه؛ كالنفس في مرتبة القوى عند المرض؛ فإنّ الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصّحة<sup>١</sup> لعوامل قاسرة.

الثالث: الفاعل بالجبر؛ وهو ما له علم بفعله و ليس بإرادته؛ كالإنسان يكره على فعل ما لا يريد<sup>٢</sup>.

الرابع: الفاعل بالرضا؛ وهو الذي له إرادة، و علمه التفصيليّ بالفعل عين الفعل، و ليس له قبل الفعل إلاّ علم إجماليّ<sup>٣</sup> به بعلمه

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإنّ الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصّحة» فلا يكون الهضم صحيحاً و لا الحركة منتظمة. فالقوة الجاذبة مثلاً تدفع الغذاء بدلاً عن أن تجذبها. و القوة الماسكة تدفع الغذاء بدلاً عن أن تمسكها. و هكذا.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالإنسان يكره على فعل ما لا يريد» كأن يقال لإنسان: لو لم تفعل كذا لقتناك؛ فإنّه يفعل عن إكراه، و لكن لا يخفى أنّه يفعل العمل بإرادته، حيث يحاسب في نفسه أنّ الضرر المتوقع عليه أكثر من ضرر الفعل، فيختاره، فهو الفاعل بالقصد. كما أشار إليه المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في آخر هذا الفصل.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ليس له قبل الفعل إلاّ علم إجماليّ» المراد بالإجمال في هذا القسم هو الإبهام. و هذا بخلاف العلم الإجماليّ في القسم السابع؛ فإنّ الإجمال فيه بمعنى البساطة؛ لأنّه عين الكشف التفصيليّ.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ليس له قبل الفعل إلاّ علم إجماليّ» أي: علم غير تفصيليّ، فالإجماليّ هنا أريد به ما ليس بتفصيليّ. فالفاعل بالرضا، لعلمه بذاته القادرة على الفعل، يعلم أنّ له فعلاً؛ و لكن لا يعلم خصوصيات الفعل و مشخصاته، أي: لا يعلمه تفصيلاً.

فتمثّل الفاعل بالرضا -في علمه بالفعل إجمالاً قبل الفعل و تفصيلاً بعده- ممثّل من يريد أن يرسم

بذاته؛ كالإنسان يفعل الصور الخيالية، و علمه التفصيلي بها عينها، و له قبلها علم إجمالي بها بعلمه بذاته؛ و كفاعلية الواجب للأشياء عند الإشرافيين.

الخامس: الفاعل بالقصد؛ و هو الذي له إرادة و علم بفعله قبل الفعل، بداع زائد؛ كالإنسان في أفعاله الاختيارية<sup>١</sup>.

السادس: الفاعل بالعناية؛ و هو الذي له إرادة و علم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل، نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل، من غير داع زائد؛

صورة و ليس له مهارة في الرسم؛ حيث إنه قبل رسم الصورة يعلم ما يرسمه بعلمه بذاته الفاعلة للرسم، و لكن لا يعلم كيف تكون الصورة التي يرسمها في مشخصاتها. فهو عالم بالصورة إجمالاً قبل الفعل، و لا يعلم بها تفصيلاً إلا بعد الرسم.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «إلا علم إجمالي به بعلمه بذاته»

فإن ذاته علة للفعل؛ فبعلمه بذاته الفاعلة يعلم أنّ له فعلاً بالإجمال. و أما أنه كيف هو بالتفصيل فلا يحصل العلم به إلا بعد الفعل. و ذلك كما مرّ في مثال المبتدي في فنّ التصوير.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «كالإنسان في أفعاله الاختيارية»

هذا الكلام منه قدس الله تعالى سره مبني على ما ذهب إليه، من كون الإنسان في إرادته فاعلاً مضطراً غير مختار.

قال قدس الله تعالى سره في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة:

«المبدأ الفاعلي لأفعال الإنسان الإرادية بما أنها كمالاتها الثانية هو الإنسان بما أنه فاعل علمي. و العلم متمم لفاعليته يميّز به الكمال من غيره. و يتبعه الشوق، من غير توقّف على شوق آخر أو إرادة. و تتبعه الإرادة بالضرورة، من غير توقّف على إرادة أخرى؛ و إلا، لتسلسلت الإرادات.»

و أما على ما هو الحقّ من كونه مختاراً فيها، فلا بدّ أن يقال: كالإنسان في حرّكاته الاختيارية، أو ما يشابه ذلك، حتّى لا يشمل الإرادة؛ لأنّ الإنسان في فعله الإرادة ليس فاعلاً بالقصد، بل فاعل بالتجلي.

كالإنسان الواقع على جذع عالٍ؛ فإنه بمجرد توهم السقوط<sup>١</sup> يسقط على الأرض؛ و كالواجب في إيجاده على قول المشائين<sup>٢</sup>.

السابع: الفاعل بالتجلي؛ و هو الذي يفعل الفعل، و له علم سابق تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته<sup>٣</sup>؛ كالنفس الإنسانيّة

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فإنّه بمجرد توهم السقوط»

أي: بمجرد تصوّر السقوط تصوّراً وهمياً، و هو إدراك المعاني المضافة إلى الجزئيات. و ذلك أنّه يتصوّر سقوط نفسه، فالمتصوّر هو السقوط المضاف إلى جزئيّ هو نفس الفاعل.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالواجب في إيجاده، على قول المشائين»

أي: كالواجب في إيجاده للعالم. و أمّا في إيجاده للصور العلميّة الحاصلة في ذاته التي هي علمه تعالى بما سواه على رأيهم، فهو فاعل بالرضا.

قال في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة من المسلك الأوّل من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط: ١، ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٢٣٧:

«ذهب جمع من الطباعيّة و الدهريّة، خذلهم الله تعالى، إلى أنّ مبدأ الكلّ فاعل بالطبع؛ و جمهور الكلاميين إلى أنّه فاعل بال قصد؛ و الشيخ الرئيس، وفقاً لجمهور المشائين، إلى أنّ فاعليته للأشياء الخارجيّة بالنعانية، و للصور العلميّة الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا.»

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «هو عين علمه الإجمالي بذاته»

العلم الإجماليّ هنا هو النوع الثالث من أنواع التعقّل الذي سيأتي بيانه في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة. و هذا العلم الإجماليّ أقوى من العلم التفصيلي؛ لأنّه مبدأ له.

فالإجماليّ هنا و إن كان مقابلاً للتفصيلي، كما أنّ الإجماليّ الذي مرّ ذكره آنفاً في الفاعل بالرضا أيضاً كذلك، إلا أنّ التفصيل هناك كان بمعنى الانكشاف و ظهور الشيء على ما هو عليه، فكان الإجمال المقابل له بمعنى الإبهام. و هذا بخلاف التفصيل هاهنا؛ فإنّه بمعنى انفصال المعلومات بعضها عن بعض و كثرتها. فالإجمال هنا بمعنى الوحدة و البساطة مع كون المعلومات منكشفةً تمام الانكشاف.

المجرّدة؛ فإنّها لمّا كانت الصورة الأخيرة لنوعها<sup>٢</sup>، كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها<sup>٣</sup> و آثارها الواجدة لها في ذاتها<sup>٤</sup>، و علمها الحضوريّ

فالعلم الإجماليّ هنا هو انكشاف الأشياء تفصيلاً بالمعنى الأوّل للتفصيل، و لكن من دون أن يتميّز بعضها عن بعض في وجودها العلميّ حتّى يحصل بذلك كثرة تستيع كثرة في ذات العالم من جهة كون العلم هنا عين ذات العالم. يدلّ على ما ذكرنا تصريحهم في حقّه بأنّه علم إجماليّ في عين الكشف التفصيليّ.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «كالنفس الإنسانيّة المجرّدة»

في فعلها الإرادة مثلاً؛ فإنّها تعلم بها علماً إجمالياً هو عين الكشف التفصيليّ، بعلمها بذاتها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الصورة الأخيرة لنوعها»

لأنّ الصورة النوعيّة هي المبدأ لجميع الأفعال و الآثار المختصّة بالنوع. على ما مرّ في الفصل الخامس من المرحلة السادسة في إثبات الصور النوعيّة.

و الصورة النوعيّة تسمّى كمالاً أولاً لأنّها التي تكون بها نوعيّة النوع. و الآثار و الأفعال المترتبة عليها تسمّى كمالات ثانية.

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الصورة الأخيرة لنوعها»

هذا مبنيّ على ما ذهب إليه صدر المتألّهين قدّس الله تعالى سرّه من كون النفس جسمانيّة الحدوث وروحيّة البقاء.

قال في الفصل الرابع من الباب السابع من علم النفس من الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٨، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ١٣٨٣، ط: ١، ص: ٤٤٠:

«ليس بين النفس و البدن مجرد معيّة كالحجر الموضوع بجانب الإنسان، بل هي صورة كمالية للبدن و نفس له؛ و يتركّب منهما نوع طبيعيّ.»

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لجميع كمالاتها»

كعلمه بنفسه و إرادته و قدرته و حياته.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الواجدة لها في ذاتها»

بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها، وإن لم يتميّز بعضها من بعض؛ و كالواجب تعالى بناءً على ما سيجيء<sup>١</sup> من أن له تعالى علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي<sup>٢</sup>.

الثامن: الفاعل بالتسخير؛ و هو الفاعل إذا نسب إليه فعله من جهة أن لنفس الفاعل فاعلاً آخر إليه يستند هو و فعله؛ فهو فاعل مسخر في فعله؛ كالقوى الطبيعيّة و النباتيّة و الحيوانيّة المسخرّة في أفعالها للنفس الإنسانيّة<sup>٣</sup>؛ و

و ذلك لمكان عليّتها؛ فإن العلة الفاعليّة واجدة لكمالات معلولها بنحو أعلى و أشرف. قال في الفصل السابع من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة:

«الفاعل بالتجلي، و هو الذي يفعل الفعل و له علم تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته؛ كالنفس الإنسانيّة المجردة؛ فإنها لما كانت صورةً أخيرةً لنوعها، كانت على بساطتها مبدأً لجميع كمالاتها الثانية التي هي لعلّيتها واجدة لها في ذاتها.»

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «ما سيجيء»

في الفصل الخامس من المرحلة الثانية عشرة.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «أن له تعالى علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي»

سيأتي في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة: أن العلم على ثلاثة أنواع: بالقوة، و التفصيلي، و الإجمالي. و أن الإجمالي علم بسيط فيه كلّ التفاصيل، كأنه منبع ينبع و تجري منه التفاصيل، كملكة الاجتهاد. و هذا المعنى من الإجمالي هو المراد هنا.

و ليس المراد منه ما يساوي الإبهام، كما لا يخفى. يدلّ على ذلك أنه عين الكشف التفصيلي. فالإجمالي هنا يغيّر الإجمالي الذي جاء في تفسير الفاعل بالرضا. و بهذا يظهر أن الإجمالي مشترك لفظي بين معنيين.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «كالقوى الطبيعيّة و النباتيّة و الحيوانيّة المسخرّة في أفعالها للنفس الإنسانيّة»

القوى الطبيعيّة هي الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة، و القوى النباتيّة هي المغذّية و المنمية و المولدة، و القوى الحيوانيّة هي الحواس الظاهرة و الباطنة و القوى الشهويّة و الغضبيّة،

## كالفواعل الكونية المسخرة للواجب تعالى<sup>١</sup> في أفعالها.

كما صرح به الشيخ قدس الله تعالى سره في رسالته المختصرة في النفس المسماة بهديّة الرئيس. راجع رسائل ابن سينا، ج: ١، انتشارات بيدار، ١٤٠٠هـ. ق. ص: ١٧٦-١٧٩.

ولا يخفى: أن ما ذكره مبني على الرأي السائد قبل صدر المتألهين قدس الله تعالى سره، من تغاير النفس وكل من القوى وكون القوى خدّمة للنفس، فهي تفعل بتسخيرها. وأما على ما هو الحق، من كون النفس في وحدتها كل القوى، فهي في مرتبة القوى الطبيعيّة تكون قوّة طبيعيّة، و في مرتبة القوى النباتيّة قوّة نباتيّة، وهكذا، فليس هناك إلا فاعل واحد هو النفس، فلا يبقى موقع للتسخير المتوقّف على تعدّد الفواعل.

ولما كان المبنى متروكاً عند المصنّف قدس الله تعالى سره، تصدّى شيخنا الاستاذ دام ظلّه لتأويل كلامه قدس الله تعالى سره، فقال:

«قوله قدس الله تعالى سره: "كالقوى الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة"

أي: كالنفس في مرتبة القوى الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة المسخرة في أفعالها للنفس الإنسانيّة؛ فإنّ الفاعل ليس هو القوى وإنما هي النفس في مرتبة القوى كما صرح نفسه بذلك في الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر. وهذا مبني على ما ذهب إليه صدر المتألهين وسيدنا الاستاذ المصنّف قدس الله تعالى سره من أن النفس وجود واحد ذات مراتب طبع ومثال وعقل، وكلّ دانه معلول لعاليه فإنّ النفس في مرتبة الطبع معلولة للنفس في المراتب العالية، وهي النفس في مرتبة الناطقيّة؛ فإنّ مراتب النفس النازلة شؤون لمرتبة النفس العالية.»

أقول: وما أفاده دام ظلّه يحصل الانسجام بين كلمات المصنّف قدس الله تعالى سره في الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر وبين ما أفاده هنا.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «كالفواعل الكونية المسخرة للواجب تعالى»

هذا على القول بعدم انحصار التأثير والإفاضة فيه تعالى، وأن في الوجود عللاً فاعليّة تنتهي إليه تعالى، وهو الذي يشير إليه في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة بقوله قدس الله تعالى سره:

و في كون الفاعل بالجبر و الفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينةً نوعيّةً - على ما يقتضيه التقسيم - كلاماً!

«و أمّا بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيات الجوهرية و العرضية المتلبّسة بالوجود المستقلّة في ذلك فهو تعالى علّة تنتهي إليها العلل كلّها... و العلل كلّها مسخّرة له». و أمّا على النظر الأدقّ الذي يرى الله تعالى مؤثراً بحقيقة معنى الكلمة، و أنّه لا مؤثّر في الوجود إلا هو، و أنّ مانسبها عللاً فاعليّة ليست إلا معدّات مقرّبة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل تعالى، فليس هناك فواعل في الكون حتّى تكون مسخّرة أو غير مسخّرة.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و في كون الفاعل بالجبر و الفاعل بالعناية ... كلام»

حاصل ما أفاده في الفاعل بالجبر أنّ الفاعل العلمي لا يمكن أن لا يكون مختاراً. و ذلك لأنّ دخل العلم في الفعل ليس إلا بأن يتوقّف الفعل على تصوّر الفعل و التصديق بفائدته؛ و إذا صدق بفائدته، اختاره و رجّح فعله على تركه و أراه. فالذي كان قاعداً تحت جدار إذا هدّده جيّار، قام؛ كما إذا رأى أنّه يريد أن ينقضّ؛ فالقيام في الصورتين إراديّ.

نعم! العقلاء يفرّقون في سننهم الاجتماعية بينهما حفظاً لمصلحة المجتمع. و لذا قالوا: الفعل الإكراهي اختياريّ بمعناه الفلسفيّ، أعني كون الفاعل له بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، و ليس باختياريّ بمعناه الفقهيّ و الحقوقيّ، أعني: كون الفاعل فاعلاً للفعل بطيب نفسه.

و حاصل ما أفاده في الفاعل بالعناية: أنّ تصوّر السقوط لو كان علّةً للسقوط لوجب سقوط البناء و غيره من المعتادين بصعود الجذوع العالية أيضاً عند تصوّر السقوط، و الضرورة تشهد بخلافه؛ فيعلم من ذلك أنّ العلم ليس علّةً، و إلا لم تتخلف؛ و إنّما هناك داع زائد؛ فإنّ البناء لعدم اضطرابه النفسيّ يتصوّر عدم السقوط كما يتصوّر السقوط، و يرى صلاح أمره و كماله في الأوّل، فيختاره و يثبت. و أمّا غيره، فلمكان دهشته و اضطرابه و خوفه لا يمكنه إلا تصوّر السقوط، و لأجل ذلك يسقط؛ و هو و إن كان في فعله هذا فاقداً للغاية الصالحة العقلانية، إلا أنّ الداعي أعمّ من ذلك، كما سيأتي في الكلام على اللعب و العبث. هذا!

و لكن يبدو أن السقوط هنا ليس من فعل الإنسان بما هو إنسان و مرید، بل إنما هو من فعل الجسم بما هو جسم. فهو من الفاعل بالطبع.

و ذلك لأنه لا يريد السقوط و لا يختاره، بل بعد تصوّر السقوط يعرضه الخوف و الدهشة من غير اختيار له في ذلك؛ و إذا استغرقه الخوف و الدهشة، اضطرب بدنه و لم يقدر على حفظ توازنه، من غير اختيار له في ذلك أيضاً؛ و يستلزم ذلك ميله إلى أحد الجانبين من غير اختيار، و عند ذلك يسقط كما يسقط الحجر عند ما يقع فوق جذع عالٍ من دون توازن.

## الفصل السابع: في العلة الغائية

و هي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله<sup>١</sup>.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله»  
الكمال الأخير هو الكمال الثاني المترتب على الفعل الذي هو نفسه كمال أول. و التوجّه إلى شيء تولية الوجه إليه. قال في كتاب العين: توجّه إليك: وكى وجهه إليك. و هو أعمّ من أن يكون فاعله علمياً أو غير علمي؛ كما أن الفاعل في التعريف أعمّ من الفاعل العلمي، كما يستفاد من تفريع بيان العلة الغائية في القسمين من الفاعل على هذا التعريف.  
و قوله: «و هي الكمال الأخير صريح في ما ذهب إليه من وحدة الغاية و العلة الغائية، حيث عرّف العلة الغائية بالكمال الأخير الذي هو الغاية.  
قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هي الكمال الأخير»

لا يخفى أن كلامه هنا ظاهر و في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة صريح في وجود العلة الغائية لكل فاعل، سواء كان ذا شعور أم لا.  
و لكن يبدو أن الحقّ هو ما ذهب إليه شيخنا المحقّق دام ظلّه، من الفرق بين الغاية و العلة الغائية، و أن العلة الغائية للفاعل هي حبه لما يراه كمالاً له، سواء أ كان كمالاً حاصلأ قبل الفعل، فهو يفعل الفعل و يحبه لكونه أثراً لذلك الكمال، أم كان من ما يحصل بالفعل، فهو يفعل الفعل لأجل الوصول إليه، فالفعل في صورتين مقصود بالتبع و المقصود بالذات هو كمال الفاعل.

فالغاية بوجودها العيني معلولة للفعل و متأخرة عنه، و ليست علة؛ و إنّما العلة هي تصوّرها، كما عليه الجمهور، أو حبّها و الشوق إليها، كما عليه شيخنا المحقّق دام ظلّه. و شيء منهما غير متحقّق في الفاعل الذي لا شعور له، فلا علة غائية له، و إن لم يخل عن غاية.  
و منه يتبيّن أولاً: أن العلة الغائية مختصة بالفاعل العالم؛ و أما غيره، فلا علة غائية له، و إن كان لفعله غاية ينتهي إليها فعله.

و ثانياً: أن الفاعل العلميّ المستكمل بفعله، غايته هو الكمال الحاصل بسبب فعله، و علة الغائية هو حبه لذلك الكمال.

فإن كان لعلم الفاعل دخل في فاعليته، كانت الغاية مرادةً للفاعل في فعله. و إن شئت فقل: كان الفعل مراداً له لأجلها<sup>١</sup>.

ولهذا قيل<sup>٢</sup>: "إن الغاية متقدّمة على الفعل تصوّراً، و متأخّرة عنه وجوداً".

و إن لم يكن للعلم دخل في فاعلية الفاعل، كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل؛ و ذلك:

و ثالثاً: أنّ الفاعل العلمي غير المستكمل لا غاية له، و علته الغائية هو حبه للكمال الذي هو عين ذاته، و يكون الفعل أثراً له، فيحبّ الفعل بتبع حبه لذاته، و لأجل ذلك يفعله و يوجد.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «كان الفعل مراداً له لأجلها»

فالغاية مقصودة بالذات، و الفعل لا يقصد إلا للوصول إليه؛ بحيث لو أمكن للفاعل الوصول إلى الغاية من دون الفعل، لما فعله. فإيجاد الفعل و وجوده متوقّف على الغاية، فالغاية متوقّف عليها و علة. فهذه الجملة من المصنّف مبيّنة لكون الغاية علةً غائيةً.

و فيه أنّ الغاية و هي متأخّرة عن الفعل كيف تكون علةً غائيةً للفعل مع وجوب كون العلة متقدّمة على المعلول!؟

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و لهذا قيل»

بيّن ذلك الشيخ في الفقرات: ٦٦٧-٦٦٨ من التعليقات، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران، ط: ١، ١٣٩١هـ.ش. ص: ٣٧٦؛ و كذا في الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي قم، ط: ١، ١٤١٨هـ.ق. ص: ٢٨٨-٢٩٩؛ و هكذا في الفصل الحادي عشر من المقالة الأولى من إلهيات النجاة، دانشگاه تهران، ط: ٢، ١٣٧٩هـ.ش. ص: ٥١٩-٥٢٠.

– أن لكمال الشيء<sup>١</sup> نسبة ثابتة<sup>٢</sup> إليه<sup>٣</sup>، فهو مقتضى لكماله،

١- قوله قدس الله تعالى سره: «و ذلك أن لكمال الشيء»

لا يخفى أنه قدس الله تعالى سره في الفاعل غير العلمي اكتفى بإثبات الغاية بكونها مقتضى طبع الفاعل و اقتضاء العناية الإلهية إيصاله إلى مقتضاه. و لم يبين كيف تكون الغاية علّةً غائيةً؛ و لكنه يبين ذلك في نهاية الحكمة بأن فعل الفاعل غير العلمي لا يكون إلا حركةً، و الحركة متوقفة على وجود الغاية، و هي المنتهي؛ إذ لو لم تكن الحركة إلى غاية كانت سكوناً لا حركةً. و فيه: أن الذي توقّف عليه الحركة هي الجهة، لا الغاية؛ إذ لا تنافي بين الحركة و الأبدية؛ فالحركة الأبدية حركة و لا غاية لها.

و ليت شعري كيف تكون الغاية علّةً و هي متأخرة عن الفعل مترتبة عليه؟!

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «و ذلك أن لكمال الشيء نسبة ثابتة إليه»

قال المصنّف قدس الله سره في الميزان في تفسير القرآن، ج: ١٦، دار الكتب الإسلامية، تهران، ط: ٢، ١٣٩٠هـ.ق، ذيل الآيات: ٢٧-٣٩ من سورة الروم، ص: ١٩٨-١٩٩:

«إذا تأملنا هذه الأنواع الموجودة التي تتكوّن و تتكامل تدريجاً، سواء كانت ذوات حياة و شعور، كأنواع الحيوان، أو ذات حياة فقط، كأنواع النبات، أو ميتة غير ذي حياة، كسائر الأنواع الطبيعية على ما يظهر لنا، وجدنا كل نوع منها يسير في وجوده سيراً تكوينياً معيّناً ذا مراحل مختلفة، بعضها قبل بعض و بعضها بعد بعض، يرد النوع في كل منها بعد المرور بالبعث الذي قبله و قبل الوصول إلى ما بعده، و لا يزال يستكمل بطي هذه المنازل حتّى ينتهي إلى آخرها، و هو نهاية كماله.

نجد هذه المراتب المطوية بحركة النوع يلازم كلّ منها مقامه الخاصّ به لا يستقدم و لا يستأخر، من لدن حركة النوع في وجوده إلى أن تنتهي إلى كماله؛ فينهاد رابطة تكوينية يرتبط بها بعض المراتب ببعض، بحيث لا يتجافى و لا يتنقل إلى غير مكانه. و من هنا يستتج أن للنوع غايةً تكوينيةً يتوجّه إليها من أوّل وجوده حتّى يبلغها.

فالجوزة الواحدة مثلاً إذا استقرت في الأرض استقراراً يهيؤها للنمو على اجتماع من ما يتوقّف عليه النمو، من العلل و الشرائط، كالرطوبة و الحرارة و غيرهما، أخذ لها في النمو و شقّ القشر، و

- ومنعه من مقتضاه دائماً أو في أكثر أوقات وجوده قسر دائمٍ أو أكثرٍ ينافي العناية الإلهية<sup>١</sup> بإيصال كلِّ ممكن إلى كماله الذي أودع فيه استدعاؤه؛  
- فلكلِّ شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه.  
و أما القسر الأقليّ، فهو شرّ قليل، يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير؛ وإنما يقع في ما يقع في نشأة المادة بمزاحمة الأسباب المختلفة.

---

شرع في ازدياد من أقطار جسمه، ولم يزل يزيد و ينمو حتّى يصل إلى حدّ يعود فيه شجرة قويّة خضراء مثمرة؛ ولا يختلف حاله في مسيره هذا التكوينيّ و هو في أوّل وجوده قاصداً قاصداً تكوينياً إلى غايته التكوينيّة التي هي مرتبة الشجرة الكاملة المثمرة.

و كذا الواحد من نوع الحيوان، كالواحدة من الضأن مثلاً، لا نشكّ في أنها في أوّل تكوّنها جنيئاً متوجّهة إلى غايتها النوعيّة التي هي مرتبة الضأنة الكاملة التي لها خواصّها، فلا تفضل عن سبيلها التكوينيّة الخاصّة بها إلى سبيل غيرها، و لا تنسى غايتها يوماً فتسير إلى غير غايتها كغاية الفيلة مثلاً أو غاية شجرة الجوز مثلاً.

فكلّ نوع من الأنواع التكوينيّة له مسير خاصّ في استكمال الوجود، ذو مراتب خاصّة مترتبة بعضها على بعض، تنتهي إلى مرتبة هي غاية النوع ذاتاً، يطلبها طلباً تكوينياً بحرّكه التكوينيّة. و النوع في وجوده مجهّز بما هو وسيلة حرّكه و بلوغه إلى غايته.

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «العناية الإلهية»

و هي اعتناؤه تعالى بفعله و اهتمامه به الموجب لوقوعه على أحسن ما يمكن.

الفصل الثامن: في إثبات الغاية في ما يعدّ لعباً أو جزافاً أو باطلاً، و الحركات الطبيعيّة، و غير ذلك<sup>١</sup>

ربما يظنّ أنّ الفواعل الطبيعيّة لا غاية لها في أفعالها، ظلّناً أنّ الغاية يجب أن تكون معلومةً مرادةً للفاعل. لكنك عرفت<sup>٢</sup> أنّ الغاية أعمّ من ذلك، و أنّ للفواعل الطبيعيّة غايةً في أفعالها، هي ما تنتهي إليه حرّكاتها.

و ربما يظنّ أنّ كثيراً من الأفعال الاختيارية لا غاية لها؛ كملاعب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها؛ و كاللعب باللحية؛ و كالتنفّس؛ و كانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب؛ و كوقوف المتحرّك إلى غاية عن غايته بعروض مانع يمنعه عن ذلك؛ إلى غير ذلك من الأمثلة.

و الحقّ أنّ شيئاً من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية<sup>٣</sup>. توضيح ذلك: أنّ في الأفعال الإرادية مبدأً قريباً للفعل، هو القوّة العاملة المنبئة في العضلات<sup>٤</sup>؛ و مبدأً متوسطاً قبله، و هو الشوق المستتبع للإرادة و الإجماع؛ و

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و غير ذلك»

كالقصد الضروريّ و العادة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لكنك عرفت»

في الفصل السابق.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «شيئاً من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية»

و لكنّ الغايات مسانحة لمبادئها؛ فكما أنّ الغاية في الفواعل غير العلميّة هي ما ينتهي إليه الحركة، كذلك في هذه الأمور؛ لأنّها فاقدة للمبدأ الفكريّ، فلا وجه لانتظار الغاية الفكرية فيها.

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «القوّة العاملة المنبئة في العضلات»

قال في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة:

مبدأً بعيداً قبله، هو العلم، و هو تصوّر الفعل على وجه جزئيّ، الذي ربما قارن

«هي مبدأ طبيعيّ لا شعور له بالفعل؛ فغايتها ما تنتهي إليه الحركة، كما هو شأن الفواعل الطبيعيّة.»

و غاية القوّة العاملة بالمعنى الذي ذكر لا يقطعها شيء؛ بل هي حاصلة دانماً. قال الحكيم السبزواريّ قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق. ص: ٤٢٤:

«فغاية لقوّة في العضلة مثل غاية (الطبايع دوماً حاصلة). فتلك القوّة كأنها طبيعة جمادتيّة. و الطبيعة كأنها قوّة محرّكة حيواتيّة. فكما أنّ المتوقّع من تحريك الطبيعة حاملها ليس إلاّ الإيصال إلى ما إليه الحركة، لا الأشياء الأخر من أغراض ذوي الشعور، فكذلك المتوقّع من القوّة المنبئة في العضلات ليس إلاّ الإيصال إلى ما إليه الحركة. و أمّا ترتّب غرض آخر، كلقاء صديق، فهو من أغراض الشوقيّة.»

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «تصوّر الفعل على وجه جزئيّ»

لا يخفى عليك: أنّ إدراك صورة الفعل جزئياً شرط لانبعاث الفاعل المختار نحو الفعل، لأنّ إدراك الفعل على وجه كليّ لا ينبعث عنه الفاعل، و الإدراك الجزئيّ إمّا إحساس أو تخيل؛ و لكنّ الإحساس لمّا كان مشروطاً بحضور المحسوس بالعرض، و قبل الفعل ليس هناك فعل يتعلّق به الإحساس، انحصر إدراك الفاعل العالم لفعله في التخيل.

ثمّ إنّ قد ينبعث الفاعل نحو الفعل بمجرد التخيل، و قد لا ينبعث إلاّ بعد الحكم بكونه خيراً له، و ذلك بأن يقف عنده و يرى كونه كاملاً له، سواء كان هذا الحكم بديهياً فلم يكن الوقوف عند الفعل لأكثر من الحكم بخيريته، أو كان نظرياً احتاج إلى الترويّ و الفكر بتطبيق عناوين الكمالات عليه حتّى يتوصّل إلى عنوان منطبق عليه، فيستنتج خيريته بإقامة برهان أوسطه ذلك العنوان الكماليّ. و يسمّى هذا الحكم، بديهياً كان أم نظرياً، فكراً؛ لكونه حركةً و تصرّفاً في المعلومات. فالفكر هنا أريد منه مطلق حركة النفس في المعلومات، لا الفكر بالمعنى الأخصّ الذي يختصّ بالعلوم النظرية و يعرف بأنه مجموع حركات ثلاث: الحركة من المطالب إلى المبادئ، و الحركة في المبادئ للحصول على المبادئ المناسبة، ثمّ الحركة من المبادئ المناسبة إلى المطالب و كشفها.

التصديق بأنّ الفعل خير للفاعل.

و لكلّ من هذه المبادئ الثلاثة غاية؛ و ربما تطابقت أكثر من واحد منها في الغاية، و ربما لم تتطابق<sup>١</sup>.

فإذا كان المبدأ الأوّل، و هو العلم فكرياً، كان للفعل الإرادي غاية فكرية. و إذا كان تخيلاً من غير فكر:

فربما كان تخيلاً فقط؛ ثمّ تعلّق به الشوق، ثمّ حرّكت العاملة نحوه العضلات؛ و يسمّى الفعل عندئذٍ "جزافاً"<sup>٢</sup>؛ كما ربما تصوّر الصبيّ حركةً من الحركات، فيشتاق إليها فيأتي بها. و ما انتهت إليه الحركة حينئذٍ غاية للمبادئ كلها.

وقد ظهر بما ذكرنا:

أولاً: أنّ مصداق الفكر هنا هو التصديق بالفائدة، حيث إنه نوع تصرف في الموضوع المتخيّل بالحكم عليه بكونه خيراً.

وثانياً: أنّ التصديق هناك بالفائدة فيما إذا لم يكن المبدأ العلميّ فكرياً.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ربما تطابقت أكثر من واحد منها في الغاية، و ربما لم تتطابق»

الأوّل كما في الجزاف و العادة و القصد الضروريّ. و الثاني كما في الفعل المحكم الذي له مبدأ فكريّ، كمن يطلب العلم للتقرّب إلى الله تعالى.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «جزافاً»

قال الخليل في كتاب العين:

«الجزاف في الشراء و البيع - دخيل - و هو بالحدس بلا كيل و لا وزن. تقول: بعته و اشتريته

بالجزافة و الجزاف. و القياس: جزاف. انتهى. فارسيّ معرّب».

وربما كان تخيلاً<sup>١</sup> مع خلق و عادة<sup>٢</sup>؛ كالعَبَث باللحية؛ و يسمّى "عادة"<sup>٣</sup>؛  
 وربما كان تخيلاً مع طبيعة، كالتنفّس، أو تخيلاً مع مزاج، كحركات  
 المريض، و يسمّى "قصداً ضرورياً"<sup>٤</sup>.

و في كلّ من هذه الأفعال لمبادئها غاياتها، و قد تطابقت في أنّها "ما انتهت  
 إليه الحركة". و أمّا الغاية الفكرية، فليس لها مبدأ فكريّ، حتّى تكون له غايتها.  
 و كلّ مبدأ من هذه المبادئ إذا لم توجد غايتها لانقطاع الفعل، دون البلوغ

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ربما كان تخيلاً»

قال المصنّف قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة:  
 «و لا ضير في غفلة الفاعل و عدم التفاته إلى ما عنده من الصورة الخيالية للغاية في بعض هذه  
 الصور أو جميعها؛ فإنّ تخيل الغاية غير العلم بالتخيّل، و العلم غير العلم بالعلم.»  
 و قريب منه ما في الفصل الثاني و العشرين من المرحلة السادسة من المسلك الأوّل من  
 الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج: ٢، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرها، ط: ١،  
 ١٣٨٠هـ. ش. ص: ٢٧٤-٢٧٥. و زاد فيه:

«و لو كان لكلّ شعور شعور به، لذهب إلى غير النهاية.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و ربما كان تخيلاً مع خلق و عادة»

عطف العادة على الخلق هنا بضميمة تسمية الفعل الذي مبدؤه التخيّل بإعانة من الخلق عادةً  
 يدلّ على أنّ العادة مشترك لفظيّاً يستعمل تارة بمعنى الخلق و أخرى بمعنى الفعل الذي مبدؤه  
 التخيّل بإعانة من الخلق.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و يسمّى قصداً ضرورياً»

أي: يسمّى كلّ من ما كان مبدؤه تخيلاً مع طبيعة و ما كان مبدؤه تخيلاً مع مزاج  
 قصداً ضرورياً، كما صرّح بذلك في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١،  
 ١٤١٣هـ. ق. ص: ٤٢٦.

إلى الغاية<sup>١</sup> بعروض مانع من الموانع، سمي الفعل بالنسبة إليه<sup>٢</sup> "باطلاً".  
و انقطاع الفعل، بسبب مانع يحول بينه و بين الوصول إلى الغاية، غير كون  
الفاعل لا غاية له في فعله.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «دون البلوغ إلى الغاية»

أي: قبل الوصول إلى الغاية. قال في المعجم الوسيط:

«(دُونُ): ظرف مكان منصوب، و هو بحسب ما يُضاف إليه؛ فيكون بمعنى تحت، كقولك: دون قديك يساط؛ و بمعنى فوق، نحو: السماء دونك؛ و بمعنى خَلْف، نحو: جلس الوزير دون الأمير؛ و بمعنى أمام، نحو: سار الرائد دون الجماعة؛ و بمعنى غير، نحو (وَيَغْفُرُ مَا دُونَ ذَلِكَ)؛ و بمعنى قبل، نحو: دون قتل الأسد أهوال. و اسم فعل بمعنى: خُذْ، و توصل بكاف الخطاب، فيقال: دونك الدرهم. و بمعنى الوعيد، كقول السيد لخادمه: دونك عصياني.» انتهى.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «سمي الفعل بالنسبة إليه»

أي بالنسبة إلى ذلك المبدأ.

## الفصل التاسع: في نفي القول بالاتفاق<sup>١</sup>

و هو انتفاء الرابطة بين ما يعدّ غايةً للأفعال و بين العلة الفاعليّة<sup>٢</sup>.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «الاتفاق»

الاتفاق هنا يقابل الذاتية. و يدلّ على ذلك قوله في آخر الفصل: «غايات دائميّة ذاتية لعللها؛ فالغاية إذا كانت مرتبطةً بعللها ارتباطاً ضرورياً، فهي غاية ذاتية؛ و إن لم تكن كذلك، فهي غاية اتّفاقيّة.

هذا هو معنى الاتفاق في العلة الغائيّة. و قد يطلق في العلة الفاعليّة أو العلة التامة و يراد به تحقّق المعلول من دون علة فاعليّة أو من دون علة تامة.

كما قد يطلق و يراد توافق العلة و المعدّات و الشرائط. و من هنا يسمّون عالم المادّة عالم الاتّفاقات؛ حيث إنّ عالم المادّة عالم لا يحدث فيه شيء إلا بعد توافق شرائط و معدّات لوجوده، فلا يكفي بالفاعل؛ بخلاف عالم المجرّدات؛ فإنّ موجوداته مكفّية بالفاعل لا حاجة لها إلى توافق شرائط و معدّات لوجودها.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو انتفاء الرابطة بين ما يعدّ غايةً للأفعال و بين العلة الفاعليّة» و لمّا كان ارتباط الفاعل بالغاية من طريق ارتباط فعله بها، كان الاتّفاق انتفاء الرابطة بين الفعل و الغاية أيضاً.

فالاتفاق في العلة الغائيّة هو ترتّب غاية على فعل ليست غايةً له بالذات، و لذا قد يعبر عن الغاية هناك بالغاية العرضيّة، و تقابلها الغاية الذاتية. قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة:

«فعثور الحافر للبشر على الكنز إذا نسب إلى سببه الذاتي، و هو حفر البشر بشرط محاذاته للكنز الدفين تحته، غاية ذاتية دائميّة، و ليس من الاتّفاق في شيء. و إذا نسب إلى مطلق حفر البشر من غير شرط آخر، كان اتّفاقاً و غايةً عرضيّةً منسوبةً إلى غير سببه الذاتي الدائمي. و كذا موت من انهدم عليه البيت و قد دخله للاستقلال إذا نسب إلى سببه الذاتي، و هو الدخول في بيت مشرف على الانهدام و المكث فيه حتّى ينهدم، غاية ذاتية دائميّة؛ و إذا نسب إلى مطلق دخول البيت للاستقلال، كان اتّفاقاً و غايةً عرضيّةً منسوبةً إلى غير سببه الذاتي.»

ربما يظن<sup>١</sup> أن من الغايات المترتبة على الأفعال ما هي غير مقصودة لفاعلها، ولا مرتبطة به<sup>٢</sup>.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «ربما يظن»

أول من توهم ذلك هو أرسطو، حيث زعم أن الأمور النادرة الوجود تقع لا لغاية، أي: إنها تنتهي عند غايات ليست مهية لها بالذات. فلقد جاء في تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، دار القلم بيروت، ط: ٣، ص: ١٣٩ في مقام حكاية آراء أرسطو ما لفظه:

«نلاحظ أولاً أن من الظواهر ما يقع دائماً على نحو واحد، ومنها ما يقع في الأكثر، ومنها ما يقع استثناءً، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذي يقال عنه: إنه يقع بالاتفاق. ونلاحظ ثانياً أن الظواهر التي تقع دائماً أو في الأكثر، تتبع لأجل غاية هي التي ينتهي إليها البعض بالاختيار، والبعض بالطبع، فإن كل ما يحدث لأجل غاية إنما يحدث عن الفكر أو عن الطبيعة، بينما الظواهر الاتفاقية تقع لا لغاية، أي إنها تنتهي عند غاية ليست مهية لها بالذات. فمثلاً لقاء المدين بالسوق والحصول على الدين، أمر كان يمكن أن يكون غايةً للدائن لو أنه علم أنه سيلقى مدينه، ولكنه ذهب من غير أن يعلم وغير هذه الغاية، فعرض له إذ جاء السوق أنه جاء لقبض دينه، فكان هذا حظاً، أما إذا كان يعلم، أو إذا كان من عادته أن يذهب إلى السوق لاستيفاء أمواله، فإن الأمر لا يعد حينئذ من قبيل الحظ. وعلى ذلك فالاتفاق تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلاً بالعرض من حيث إنها لم تفعل لأجل هذا التقابل.»

ويقول الكاتب بعد حكاية نبذ من آرائه حول ذلك ص: ١٤٠:

«هذا حل أرسطو للمسألة الطبيعية، يخضع المادة للعقل، والآية للغاية، ويحطم النطاق الضروري الذي أقامه قدماء الفلاسفة حول العالم، ويفتح مجالاً للإمكان بنوعه: الاتفاق والحرية.»  
وتشأ من فكرة أرسطو هذه، القاعدة المشهورة: الاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائماً.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «ما هي غير مقصودة لفاعلها، ولا مرتبطة به»

لما بين في الفصل السادس أن الغاية هو الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله. وهي إما مقصودة له، وذلك في ما كان لعلم الفاعل دخل في فاعليته، وإما مرتبطة به ارتباطاً ذاتياً لها

ومثلاً له<sup>١</sup> بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء، فيعثر على كنز؛ و العنور على الكنز ليس غايةً لحفر البئر مرتبطةً به؛ و يسمّى هذا النوع من الاتّفاق "بختاً سعيداً"<sup>٢</sup>؛ و

نسبة ثابتة إليه، و ذلك في ما لم يكن الفاعل عالماً أو كان و لكن لم يكن لعلمه دخل في فاعليته، تصدّى لرفع ما ربّما يورد عليه من أنّ من الغايات ما ليس من القسم الأوّل و لا من القسم الثاني بل هي غايات اتّفاقية.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و مثلاً له»

إن قلت: قد ثبت وجود الرابطة الذاتية بين الفعل على ما هو عليه في الواقع و بين الغاية، و لكن يبقى ما ذكره المتوهم من أنّ هذه الغايات غير مقصودة لفاعلها.

قلت: إذا ثبت وجود رابطة ذاتية بين الفعل و ما يترتب عليه من الغاية، فالفاعل القاصد للفعل قاصد لما يترتب على الفعل و ينتهي هو إليه. غاية الأمر أنّه لمكان جهله بالغاية بعينها و عدم علمه بها علماً تفصيلياً لم يتمكّن أن يقصدها قصداً تفصيلياً، فهو يقصدها بالإجمال بقصده كلّ ما ينتهي إليه الفعل.

قال قدّس الله تعالى سرّه في الفصل التاسع من المرحلة السابعة من بداية الحكمة بهذا الصدق: «وإذا كان الأكثريّ و الأقلّيّ دائميّين بالحقيقة، فالأمر في المساوي ظاهر؛ فالأمر كلّها دائميّة الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف و لا يتخلّف.

وإذا كان كذلك، فلو فرض أمر كماليّ مترتب على فعل فاعل ترتباً دائماً لا يختلف و لا يتخلّف، حكم العقل حكماً ضرورياً فطرياً بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكماليّ المذكور و بين فعل الفاعل، رابطة تقضي بنوع من الاتّحاد الوجوديّ بينهما ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله، و هذا هو الغاية.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بختاً سعيداً»

يفرق أرسطو بين الاتّفاق و البخت بأنّ الأوّل أعمّ من الثاني، حيث إنّ الثاني يطلق على الأمور المتعلقة بالإنسان، بينما الأوّل أعمّ منه و من ما يتعلّق بالأمور الطبيعيّة؛ فلا يقال للحجارة التي يشيّد بها المعبد إنّها سعيدة البخت بالقياس إلى التي توطأ بالأقدام. و لا يطلق البخت إذا كان الفرس نجا بحركة خاصّة من الهلاك، مع أنّه من الاتّفاق. فراجع تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، دار القلم بيروت، ط: ٣، ص: ١٣٩؛ و مثله ما جاء في الفصل الثالث عشر من

بمن يأوي إلى بيت ليستظلّ، فينهدم عليه فيموت؛ و يسمّى هذا النوع من الاتّفاق "بختاً شقيّاً".

و على ذلك بنى بعض علماء الطبيعة<sup>١</sup> كينونة العالم؛ فقال: "إنّ عالم الأجسام مركّبة من أجزاء صغار ذرّيّة مبنوثة في خلاء غير متناهٍ، و هي دائمة الحركة؛ فاتفق أن تصادمت<sup>٢</sup> جملة منها، فاجتمعت، فكانت الأجسام؛ فما صلح للبقاء، بقي؛ و ما لم يصلح لذلك، فني سريعاً أو بطيئاً".  
و الحقّ أنّ لا اتّفاق في الوجود<sup>٣</sup>. و لنقدّم لتوضيح ذلك مقدّمةً، هي:

---

المقالة الأولى من السماع الطبيعيّ من طبيعيات الشفاء، ج: ١، مكتبة آية الله العظمى النجفيّ المرعشي، ١٤٠٥هـ. ق. ص: ٦٦.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بعض علماء الطبيعة»  
و نسب إلى ذيمقراطيس.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «فاتفق أن تصادمت»

أي: من دون رابطة بين تلك الحركة الدائمة التي للأجزاء و بين تصادمها و تحقّق الأجسام. فهذا القائل ذاهب إلى الاتّفاق في العلّة الغائيّة. و أمّا وجود الأجزاء و كذا حركتها، فهي معلولة لعلّتها و بينهما رابطة ضروريّة.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و الحقّ أنّ لا اتّفاق في الوجود»

و إن كان يتوهمه الجاهل بالسبب. قال الحكيم السبزواريّ قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ. ق. ص: ٤٢٢:

«يقول الاتّفاق جاهل السبب.»

٤- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لنقدّم لتوضيح ذلك مقدّمةً»

و الغرض من المقدّمة تبيين الجواب الذي حاصله: أنّ كلّ غاية إذا نسبت إلى علّتها الواقعيّة بتام أجزائها، كانت دائمة الترتّب عليها، نسبتها إليها نسبة الضرورة؛ فكانت غاية ذاتيّة، لا اتّفاقيّة.

أن الأمور الكائنة يمكن أن تتصورَ على وجوه أربعة: منها ما هو دائمي الوجود؛ ومنها ما هو أكثرَي الوجود؛ ومنها ما يحصل بالتساوي، كقيام زيد و قعوده مثلاً؛ ومنها ما يحصل نادراً و على الأقل، كوجود الإصبع الزائد في الإنسان.

و الأمر الأكثرَي الوجود يفارق الدائمي الوجود بوجود معارض يعارضه في بعض الأحيان؛ كعدد أصابع اليد؛ فإنها خمسة على الأغلب، وربما أصابت القوة المصورة للإصبع مادةً زائدةً سالحةً لصورة الإصبع، فصورتها إصبعاً. و من هنا يعلم: أن كون الأصابع خمسةً مشروط بعدم مادة زائدة؛ و أن الأمر بهذا الشرط دائمي الوجود، لا أكثرَيه؛ و أن الأقلَي الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضاً دائمي الوجود، لا أقلَيه.

و إذا كان الأكثرَي و الأقلَي دائمين بالحقيقة، فالأمر في المساوي ظاهر. فالأمور كلها دائميّة الوجود، جارية على نظام ثابت لا يختلف و لا يتخلف. و إذا كان كذلك، فلو فرض أمر كمالَي مترتب على فعل فاعل ترتباً دائميّاً

و إنما يتوهم الاتفاق من الجهل الأسباب و العلل.

١- قوله قدس الله تعالى سره: «أن تتصورَ على وجوه أربعة»

بحسب النظر البدئي؛ و إلا، ففي الحقيقة جميع الأمور دائميّة، كما سيظهر.

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «لا يختلف و لا يتخلف»

الاختلاف هو أن ترتب على فعل غاية تارة و غاية أخرى تارة أخرى، كأن ترتب على النار الحرارة تارة و البرودة أخرى. و التخلف هو أن لا ترتب عليه غايته أحياناً، كأن توجد النار و لا ترتب عليها الحرارة، سواء ترتب عليها أثر آخر.

لا يختلف ولا يتخلف، حكم العقل حكماً ضرورياً فطرياً بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل الفاعل، رابطة تقضي بنوع من الاتحاد الوجودي بينهما، ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية.

و لو جاز لنا أن نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها، مع ما ذكر من دوام الترتب، جاز لنا أن نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها و توقّف الحوادث و الأمور على علّة فاعليّة؛ إذ ليس هناك إلا ملازمة وجودية و ترتب دائمي. و من هنا أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العلّة الفاعليّة، كما أنكروا العلّة الغائيّة، و حصروا العليّة في العلّة الماديّة. و ستجيء الإشارة إليه<sup>١</sup>.

فقد تبين من جميع ما تقدّم:

أن الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق غايات دائميّة ذاتية لعللها<sup>٢</sup>؛ و إنّما تنسب إلى غيرها بالعرض. فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائماً، و هو غاية له بالذات<sup>٣</sup>؛ و إنّما تنسب إلى الحافر للوصول

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و ستجيء الإشارة إليه»

في الفصل الآتي.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «ذاتية لعللها»

أي: منسوبة إليها بالذات، أي بالحقيقة، في مقابل قوله: تنسب إلى غيرها بالعرض، أي: بالمجاز.

و الوجه في كونها ذاتية لها هو ارتباطها الضروري بها .

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و هو غاية له بالذات»

الضمير يرجع إلى العثور على الكنز، المستفاد من قوله: «يعثر على الكنز».

إلى الماء بالعرض. وكذا البيت الذي اجتمعت عليه أسباب الانهدام ينهدم على من فيه دائماً، وهو غاية للمتوقف فيه بالذات<sup>١</sup>؛ وإنما عدّ غاية<sup>٢</sup> للمستظلّ بالعرض.  
فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب.

---

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و هو غاية للمتوقف فيه بالذات»

الضمير يرجع إلى الانهدام المستفاد من قوله: ينهدم على من فيه.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و إنما عدّ غاية»

في النسخ المطبوعة: «و إنما عدّت غاية». و الصحيح ما أثبتناه.

## الفصل العاشر: في العلة الصورية و المادّية

أما العلة الصورية، فهي الصورة - بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل<sup>١</sup> - بالنسبة إلى النوع المركّب منها و من المادّة؛ فإنّ لوجود النوع توقّفاً عليها بالضرورة. و أما بالنسبة إلى المادّة، فهي صورة و شريكة العلة الفاعليّة<sup>٢</sup>؛ على ما تقدّم<sup>٣</sup>.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل»

أقول: العلة الصورية إنّما هي الصورة بمعنى الجوهر المفيد لفعليّة المادّة. و أما الصورة بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل، فهي لمكان كونها أعمّ تشمل الصورة بالمعنى الأخصّ التي هي الجوهر المفيد لفعليّة المادّة - بناءً على أنّ شيية الشيء بصورته لا بمادّته - كما تشمل حقيقة كلّ شيء غيرها؛ فإنّ الواجب تعالى صورته هي حقيقته التي هو بها هو هو بالفعل، و الهيولى صورته هي أنّها صرف القوّة. و هكذا؛ فإنّ كلّ شيء فله ما به هو هو بالفعل، بينما لا علة صورية و لا مادّية إلاّ للجسم المادّي.

و من هنا فسّرنا في تعالينا على نهاية الحكمة كلامه بما يوافق ما ذكرناه، حيث قلنا:

«قوله قدّس سرّه: بمعنى ما به الشيء هو ما هو بالفعل أي: بمعنى ما به النوع المادّي ما هو بالفعل؛ و إلاّ، لعمّ فعليّة المفارقات مع أنّ فعليّتها عين ذواتها و ليست من العلة الصورية في شيء.»

قوله قدّس الله تعالى سرّه: «بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل»

إشارة إلى وجود معانٍ مختلفة للصورة، نشير إليها ذيل قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و قد تطلق

الصورة على معانٍ آخر»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و شريكة العلة الفاعليّة»

فالصورة شرط لوجود المادّة و متّمّ لفاعليّة الفاعل الذي هو من علل الوجود، فهي لها من قبيل علل الوجود، و ليست من علل القوام حتّى يمكن أن تكون علة صورية لها.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «على ما تقدّم»

في الفصل السابع من المرحلة السادسة.

و قد تطلق الصورة على معانٍ أخرى خارجة من غرضنا.  
 و أما العلة الماديّة، فهي المادّة بالنسبة إلى النوع المركّب منها و من  
 الصورة؛ فإنّ لوجود النوع توقّفاً عليها بالضرورة. و أما بالنسبة إلى الصورة، فهي  
 مادّة قابلة معلولة لها؛ على ما تقدّم<sup>٢</sup>.  
 و قد حصر قوم من الطبيعيّين العلة في المادّة<sup>٣</sup>. و الأصول المتقدّمة  
 تردّه؛ فإنّ:

١- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و قد تطلق الصورة على معانٍ أخرى»  
 فهي مشتركة بينها اشتراكاً لفظياً؛ فإنّ الصورة كما تطلق على ما به فعلية المادّة، و هو المعنى  
 المراد هنا، تطلق أيضاً على معانٍ أخرى:  
 منها: ما به الشيء هو هو، و هي الحقيقة، حقيقة كلّ شيء، و جوداً كان أو ماهيةً، جوهرأ كان  
 أو عرضاً.

و منها: الشكل.  
 و منها: حياة الاجتماع، كصورة العسكر، و صورة المقدمات المقترنة.  
 و منها: الوجود الذهنيّ، في قولهم: العلم هي الصورة الحاصلة من الشيء لدى العقل.  
 و منها أمور أخرى.

٢- قوله قدس الله تعالى سرّه: «على ما تقدّم»  
 في الفصل السابع من المرحلة السادسة.

٣- قوله قدس الله تعالى سرّه: «و قد حصر قوم من الطبيعيّين العلة في المادّة»  
 و يجعلون الصورة معلولة لها، و ينكرون الفاعل و الغاية. فالمادّة عندهم علة تامّة  
 لوجود الصورة.

و لا يخفى أنّ مراد هم بالمادّة هي المادّة الثانية، و هي الجسم مجرداً عن كلّ صورة نوعيّة.  
 قوله قدس الله تعالى سرّه: «قوم من الطبيعيّين»  
 و هم الماديّون.

- المادّة، سواء كانت الأولى أو الثانية، حيثّتها القوّة، و لازمها الفقدان؛
- و من الضروريّ أنّه لا يكفي لإعطاء فعليّة النوع و إيجادها؛
- فلا يبقّي للفعليّة إلاّ أن توجد من غير علّة؛ و هو محال.
- و أيضاً: - قد تقدّم<sup>١</sup>
- أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد؛
- و الوجوب الذي هو الضرورة و اللزوم لا مجال لاستناده إلى المادّة التي حيثّتها القبول و الإمكان؛
- فوراء المادّة أمر يوجب الشيء و يوجدّه.
- و لو انتفت رابطة التلازم<sup>٢</sup> - التي إنّما تتحقّق بين العلّة و المعلول، أو بين معلولي علّة ثالثة - و ارتفعت من بين الأشياء، بطل الحكم باستتباع أيّ شيء لأيّ شيء، و لم يجز الاستناد إلى حكم ثابت، و هو خلاف الضرورة العقليّة.
- و للمادّة معانٍ آخر غير ما تقدّم<sup>٣</sup> خارجة عن غرضنا.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أيضاً: قد تقدّم»

في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و لو انتفت رابطة التلازم»

دفع دخل، و هو أنّه لا نسلم الاحتياج إلى أمر يوصل الشيء إلى حدّ الضرورة و اللزوم، فيكونان متلازمين.

٣- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و للمادّة معانٍ آخر غير ما تقدّم»

منها: المادّة بالمعنى الأعمّ الشامل للمادّة المبحوث عنها و موضوع العرض و البدن الذي هو متعلّق النفس.

و منها: المادّة بمعنى كميّة النسبة في نفس الأمر من الوجوب و الإمكان و الامتاع.

## الفصل الحادي عشر: في العلة الجسمانية<sup>١</sup>

العلل الجسمانية<sup>٢</sup> متناهية أثراً، من حيث العدة والمدة و

١- قوله قدس الله تعالى سره: «في العلة الجسمانية»

وقد يعبر عنها بالعلة المادية أيضاً، كما ورد من المصنف قدس الله تعالى سره في الفصل

العاشر من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة، حيث قال:

«إن العلل المادية لاتفعل إلا بتوسط المادة و تخلل الوضع بينها و بين معلولاتها.»

إذن: العلة المادية مشتركة لفظاً بين معنيين:

الأول: المادة بالنسبة إلى النوع المركب منها و من الصورة. و يقابلها العلة الصورية و العلة الفاعلية و

العلة الغائية.

الثاني: العلة الجسمانية. و يقابلها العلة المجردة.

قال العلامة الطباطبائي قدس الله تعالى سره في الفصل العاشر من المرحلة التاسعة من

نهاية الحكمة:

«قد تقدم في مباحث العلة و المعلول أن العلل المادية لاتفعل إلا بتوسط المادة و تخلل الوضع

بينها و بين معلولاتها، فهي إنما تفعل في الخارج من نفسها.»

٢- قوله قدس الله تعالى سره: «العلل الجسمانية»

العلل الجسمانية هي الصور النوعية؛ فإنه قد مر في الفصل الخامس من المرحلة السادسة أن

الأفعال و الآثار التي للأشياء الجسمانية إنما تنشأ من صورها النوعية. و الصور النوعية منطبقة في

الأجسام، و لذا تسمى عللاً جسمانية.

قال الشيخ في الفصل العاشر من المقالة الثالثة من السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء، ج: ١،

مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، ٥١٤٠٥.ق.ص: ٢٢٤-٢٢٥:

«إن قوة الأجسام صورها، و الصور لاتشتد و لاتضعف ... [و لكن] القوة يقع بينها و بين قوة

أخرى تفاوت في أمور:

منها: سرعة ما تفعله و بطؤه.

و منها: طول مدة استبقاء ما تفعله و قصرها.

الشدة<sup>١</sup>. قالوا: لأن:

- الأنواع الجسمائية متحركة بالحركة الجوهرية،  
- فالطبائع والقوى التي لها منحلّة منقسمة إلى حدود وأبعاض<sup>٢</sup> كل منها

ومنها: كثرة عدّة ما تفعله و قوّتها.

مثال الأول: أن أشدّ الرامين قوّة فهو أسرعها بالرمي لمسافة معيّنة قطعاً.

ومثال الثاني: أن أشدّ الرامين قوّة هو أطولهما زمان نفوذ الرمية في الجوّ مع تساوي المعاني الأخر.

ومثال الثالث: أن أشدّ الرامين قوّة هو أكثرهما قدرة على رمي بعد رمي.

و إذا كان التفاوت يقع من هذه الوجوه، فالتزايد يقع على هذه الوجوه، والأزيد يقع على هذه الوجوه، فالذاهب في الزيادة إلى غير غاية يقع على هذه الوجوه.

و لا يخفى عليك: أن ما ذكره الشيخ من عدم اشتداد الصورة و تضعّفها مبني على ما ذهب إليه من امتناع الحركة في الجوهر.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «من حيث العدّة و المدة و الشدة»

لا يخفى أن المعلول مطلقاً - سواء كانت علته جسمائية أم لا - لا يمكن أن يكون غير متناهٍ شدة؛ فإن ذلك يستلزم كون المعلول مساوية للعلّة أو أقوى منها؛ إذ العلة له إما غير متناهية شدة فيلزم الأول، أو متناهية فيلزم الثاني. فالمراد من الشدة هنا الشدة في الكيف، لا في الوجود، يعني أن النار مثلاً إنما توجد حرارة بدرجة مائة أو ألف مثلاً، و لا يمكنها أن توجد حرارة بدرجة لا تتأهي.

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «منقسمة إلى حدود و أبعاض»

أي: منقسمة إلى قطعاعات. و قوله: «أبعاض» عطف تفسير له. فالحدّ هنا بمعنى آخر غير ما مرّ في تعريف الكمّ المتصلّ و المنفصل.

ثمّ اعلم: أن هذا التقسيم وهمي لا فكي، كما سيصرّح به في الفصل الثاني عشر و كذا في الفصل الثالث عشر من المرحلة العاشرة.

نعم! الحركة، لكونها سيّالة غير قارة، لا يوجد منها بالفعل إلا حدّ منه، بمعنى ما كالفصل المشترك بين أجزائه.

محذوف بالعدمين، محدود ذاتاً و أثراً.

و أيضاً: العلل الجسمائية<sup>١</sup> لا تفعل إلا مع وضع خاصّ بينها وبين المادة<sup>٢</sup>.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «و أيضاً: العلل الجسمائية»

هذا حكم ثانٍ من أحكام العلل الجسمائية، و ليس دليلاً ثانياً على الحكم الأول.

قال الحكيم السيزواري قدّس الله تعالى سرّه في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١، ١٤١٣هـ.ق.

ص: ٤٤٣-٤٤٤:

«غرر في بعض أحكام العلة الجسمائية

(قد انتهى تأثير ذات مده)، أي: علة صاحبة مادة، (في مده)، أي: زمان التأثير، (و عده)، أي:

عدد التأثير، (و شدة)، أي: شدة التأثير.

(و ليست أيضاً)، أي: كما أنّ العلة الجسمائية و القوى الجسمائية متناهية التأثير، كذلك ليست

(أثرت إلا بأن منفعل)، أي: منفعلها، (منها بوضع) خاصّ (اقترن). فالقوة النارية لا تتؤثر في ماء

القدر أينما وقعت، بل إذا حصل بينهما وضع خاصّ و محاذاة خاصّة؛ و الشمس لا تضئ الأرض

كيفما تحققت، بل بمقابلة خاصّة أو ما في حكمها.

و لم نشر إلى دليل المسألتين مع طول ذيله في الأولى؛ إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهرية في

القوى و الطابع كلّ قوة تنحل إلى قوى كلّ واحدة منها محذوفة بالعدمين محدودة ذاتاً و أثراً.

و اشتراط الوضع أيضاً سهل النيل بعد تصوّر أنّ احتياج القوة إلى المادة في الوجود يستلزم

احتياجها إليها في الإيجاد؛ لتفرّع الإيجاد على الوجود. و الاحتياج إلى المادة في الإيجاد ليحصل

بها للقوة وضع مع منفعلها؛ و إلا، لم تكن محتاجة إلى المادة في الإيجاد، فلم تكن محتاجة إليها

في الوجود؛ لأنّ الغني في الفعل غني في الذات، فلمزم كونها مفارقةً و قد فرضناها ذات المادة،

هذا خلف. فنفس تصوّر أنّ القوة جسمائية و ذات مادة أدتنا إلى المطلوب.»

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «لا تفعل إلا مع وضع خاصّ بينها و بين المادة»

لا يخفى عليك: أنهم و إن قالوا بأنصاف غيره تعالى بالفاعلية حقيقة، لكن لا يقولون بفاعلية

العلل الجسمائية إلا بالنسبة إلى ما فيها من الأفعال و الآثار، و هي الأعراض الحالة فيها؛ و أمّا

## قالوا:

بالنسبة إلى الخارج عنها - من الأجسام و موادها-، فهي لا تكون إلا عللاً إعداديةً، و الفاعل ليس إلا تلك الأجسام. فالنار مثلاً إنما هي علّة معدة لاحتراق الحطب، و الفاعل لها نفس طبيعة الحطب. فالتعبير بالفعل و الإيجاد إنما هو مطابق لمصطلح الحكيم الطبيعي حيث يسمّى ما هو معدة لتغيير جسم آخر فاعلاً.

وبما ذكرنا ظهر أن المراد من الفعل في هذا الحكم الإعداد، بينما المراد منه في الحكم السابق الإيجاد، أو الأعمّ من الإيجاد و الإعداد.

قوله قدس الله تعالى سره: «الإ مع وضع خاص»

الوضع هنا بمعنى جزء المقولة، و هو الحالة الحاصلة للشيء من نسبته إلى الخارج عنه.

قوله قدس الله تعالى سره: «الإ مع وضع خاص بينها و بين المادة»

أي: بينها و بين المادة المنفصلة، كما في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة.

قوله قدس الله تعالى سره: «لا تفعل إلا مع وضع خاص»

قال الحكيم السبزواري قدس الله تعالى سره في شرح المنظومة، ج: ٢، نشر ناب، ط: ١،

١٤١٣هـ.ق. ص: ٤٤٣:

«فالقوة النارية لا تؤثر في ماء القدر أينما وقعت، بل إذا حصل بينهما وضع خاصّ و محاذاة

خاصّة؛ و الشمس لانضيء الأرض كيفما تحققت، بل بمقابلة خاصّة أو ما في حكمها.»

١- قوله قدس الله تعالى سره: «قالوا»

في نسبته إلى القوم إشعار بضعف استدلالهم.

و وجه الضعف هو أن المراد من الفاعل إما أن يكون هو الفاعل الإلهي، و هو الذي يفيض

الوجود، أو هو الفاعل الطبيعي، و هو المعدّة لحركة جسم آخر.

فعلى الأول، فنعدم أن الصور النوعية علّة فاعلية لأعراضها، مع أنه لا يعقل هناك ما ذكره؛ إذ

الصور النوعية و الأعراض كلتاها حائلتان في مادة واحدة، فلامعنى لوجود وضع خاصّ بين العلّة و

هي الصورة المتّحدة بالمادة مع المادة المنفصلة بعد كون المادة المنفصلة نفس المادة المتّحدة بالعلّة.

و على الثاني لا يتم الاستدلال؛ لأنّ العلّة المعدّة لا تكون موجودة حتى يصحّ أن يقال: إنّها لمأ

احتاجت إلى المادة في وجودها احتاجت إليها في إيجادها الذي هو فرع وجودها.

- لأنها لما احتاجت في وجودها إلى المادّة، احتاجت في إيجادها إليها؟  
 - والحاجة إليها في الإيجاد هي بأن يحصل لها بسببها وضع خاصّ مع المعلول؛  
 - ولذلك كان للقرب و البعد و الأوضاع الخاصّة دخل في تأثير العلل الجسمانيّة.

١- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «في وجودها إلى المادّة»

أي: إلى المادّة الحالّة فيها صورتها. فهذه المادّة غير المادّة في قوله: "بينها وبين المادّة".

٢- قوله قدّس الله تعالى سرّه: «احتاجت في إيجادها إليها»

يعلم منه أنّ الجسمانيّات تصير عللاً موجدةً لأمر خارج عنها، كما تكون عللاً موجدةً لأعراضها، وإن كانت إيجادها و تأثيرها إنّما هو إحداث أعراض في جسم آخر أو تبديل صورته إلى صورة أخرى، لا إيجاد جسم من أصله.

ولكنّ الحقّ أن يقال: إنّها ليست سوى علل معدّة تعدّ المادّة الموجودة في جسم آخر لقبول الكمال الجديد من واهب الصور. فالأعراض في كلّ جسم معلولة لصورته النوعيّة، و الصورة النوعيّة مخلوقة للعقل المجرد؛ و أمّا المادّة التي نسمّيها علّة لهذه الصورة، فهي ليست إلاّ علّة معدّة لها، لا علّة موجدة.