

# شرح نهاية الحكمة

للعلامة الطباطبائي قدس سره

تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء الثاني

الوجود المستقلّ والرابط؛ الوجود الذهني والخارجي؛ موادّ القضايا

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه

السلام

للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقيلين للثقافة

والإعلام

العراق - كربلاء - شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله

عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق - النجف - سوق الحويش -

مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة -

باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

## مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان - بيروت - الغيري -

مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## الفصل الرابع

### في شطر من أحكام العدم

- (١) أمور تمهيدية
- (٢) الأقوال في تمايز الأعدام
- (٣) نسبة العقل العلية والمعلولة إلى العدم



## الفصل الرابع

### في شطر من أحكام العدم

قد تقدّم: أنّ العدم لا شيء له، فهو محض الهلاك والبطلان. ومما يتفرّع عليه: أن لا تمايز في العدم، إذ التمايز بين شيئين: إمّا بتمام الذات (كالنوعين تحت مقولتين) أو ببعض الذات (كالنوعين تحت مقولة واحدة) أو بما يعرض الذات (كالفردين من نوع)، ولا ذات للعدم.

نعم، ربّما يضاف العدم إلى الوجود، فيحصل له حظ من الوجود، ويتبعه نوع من التمايز، كعدم البصر الذي هو العمى، المتميّز من عدم السمع الذي هو الصمم، وكعدم زيد وعدم عمرو المتميّز أحدهما من الآخر.

وبهذا الطريق ينسب العقل إلى العدم، العلّة والمعلولة حذاء ما للوجود من ذلك، فيقال: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، حيث يضيف العدم إلى العلّة والمعلول فيتميّز العدمان، ثمّ يبنى عدم المعلول على عدم العلّة، كما كان يتوقّف وجود المعلول على وجود العلّة، وذلك نوع من التجوّز، حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقّف.

ونظير العدم المضاف، العدم المقيّد بأيّ قيد يقيّده، كالعدم الذاتي والعدم الزماني، والعدم الأزلي. ففي جميع ذلك يتصوّر مفهوم العدم، ويُفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم، ثمّ يقيّد المفهوم فيتميّز

المصدق، ثم يحكم على المصدق - على ما له من الشبوت المفروض - بما يقتضيه من الحكم كاعتبار عدم العدم قبالة العدم، نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبالة الوجود.



## الشرح

### (١) أمور تمهيدية

تقدّم البحث في: أنّ العدم بطلانٌ محضٌ لا شيءٌ له، وفي هذا الفصل يبحث المصنّف قدّس سرّه في بعض أحكام العدم، وقبل الولوج في البحث ينبغي تقديم بعض الأمور التمهيديّة:

#### ١. السبب في طرح مبحث العدم في الفلسفة

ذكر البعض: أنّ البحث عن العدم وأحكامه، يعدّ بحثاً استطرادياً في الفلسفة؛ وذلك لما تقدّم من: أنّ موضوع الفلسفة هو (الموجود من حيث هو موجود)، ومن الواضح: أنّ العدم وأحكامه يقابل الوجود، فلا مجال له في مسائل هذا الفنّ، إنّما يُتعرّض له لأجل أنّ جملة من أحكام الوجود يتوقّف فهمها على فهم العدم وأحكامه.

وهذا ما ذكره المحقّق محمد تقي الآملي في درر الفوائد، حيث قال: «لا يخفى: أنّ البحث عن المعدم وعن أحكام العدم في طيّ البحث عن الأمور العامّة استطراديّ بمناسبة الوجود الذي هو من الأمور العامّة»<sup>(١)</sup>.

قال الشيخ مصباح اليزدي: «البحث عن أحكام العدم في الفلسفة - التي موضوعها الوجود - استطراديّ»<sup>(٢)</sup>.

لكنّ الصحيح هو ما ذكره جملة من المحقّقين من: «أنّ العدم وإن لم يكن له تحقّق في متن الأعيان، لأنّه يُقابل الوجود، إلّا أنّ مفهوم العدم له تحقّق في

---

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ١٥٠.

(٢) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٤٨، رقم (٣٣).

الذهن الإنساني والواقع ونفس الأمر كأَيِّ مفهوم فلسفيٍّ آخر، ومن هنا نجد أنّ هذا المفهوم يختلف عن مفهوم الوجود، وعن باقي المفاهيم الفلسفية والماهوية، ولهذا لا تقلُّ القضايا التي يُستعمل فيها العدم والمعدوم عن تلك القضايا التي يرد فيها مفهوم الوجود والموجود. إذن، فالعدم وإن لم يكن له تحقّق في الأعيان، إلّا أنّه من المفاهيم الأساسية التي تدخل في بناء المعرفة الإنسانية.

وهذا ما ذكره جملة من المحقّقين:

قال الشيخ المطهري: «إنّ العدم وإن لم يكن له دورٌ في متن الأعيان، لأنّه بطلان محض، إلّا أنّ هذا المفهوم يعدّ من الأركان الأساسية لنظرية المعرفة، فكما أنّه لا يمكن الاستغناء عن المفاهيم الفلسفية والمنطقية للوقوف على حقائق هذا العالم، كذلك لا يمكن الاستغناء عن هذا المفهوم لبناء المعرفة الإنسانية»<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتألّهين: «فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه، كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني، حتّى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود، بما هي مفهومات متمثّلات ذهنية، لا بما هي سلوب وأعدام»<sup>(٢)</sup>.  
ومن هنا يتّضح: أنّ البحث عن العدم وأحكامه ليس أمراً استطرادياً، وإنّما يُعدّ أحد أهمّ الأركان التي يتكوّن منها الأساس المعرفي للوقوف على حقائق هذا العالم.

## ٢. أهمية البحث في العدم في المسائل الفلسفية

إنّ مفهوم العدم من المفاهيم والمعقولات العامة الفلسفية التي تشكّل موضوعات الأبحاث الفلسفية، ولا تقلُّ أهميّة مفهوم العدم عن المفاهيم

(١) شرح منظومة، مطهري: ج ١ ص ١٤٧ (بالفارسية).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٤٥.

الأخرى الفلسفية، مثل الوجود والإمكان والوحدة والكثرة والقوة والفعل والعلة والمعلول... لاسيما المباحث المرتبطة بنظرية المعرفة.

ولذا يقول الشهيد المطهري: «لا شك أنه ليس للعدم واقعٌ عيني، ولكن من دون شك أن له مفهوماً في ذهننا يغير مفهوم الوجود، ويغير أيضاً مفاهيم الماهيات، ولا يمكن القول: أن القضايا التي يدخل في تركيبها العدم والمعدوم أقل من القضايا التي يدخل في تركيبها الوجود والموجود، فتصوراتنا وأفكارنا الذهنية كما تختلط مع سلسلة من الماهيات، تختلط أيضاً بالعدم والمعدوم. فالعدم والمعدوم كما الماهيات، وإن لم يكن لها حساب في دفتر الواقع، ولكن لها حساب في دفتر تفكير الذهن... فإذا لم نعرف الذهن بشكل كامل، وأسلوب تفكيره، لا يمكن أن نمتلك فلسفة بالمعنى الواقعي.

بعبارة أخرى: ليس للعدم والمعدوم دور في مرحلة العينية والواقع، ولكنه من الأركان الضرورية للمعرفة، فكما أنه بدون تصور الوجود والكلية والجزئية وسائر المقولات الثانية الفلسفية والمنطقية لا تتيسر المعرفة، فهي أيضاً لا تتيسر بدون تصور العدم والمعدوم»<sup>(١)</sup>.

وعلى سبيل المثال: بعض أبحاث الفلسفة ناظرة إلى آراء وأفكار بعض المتكلمين لرد ما ذهبوا إليه في بحث مساوقة الوجود للشيئية، كما أن من شبهاتهم التي أدت إلى القول بالثبوت للمعدوم، مسألة المعدوم المطلق والإخبار عنه بأنه لا يمكن أن يُخبر عنه، ومسألة امتناع إعادة المعدوم.

ولكي يُجيب الفلاسفة على هذه الشبهات، وأن العدم ليس له أي حكم من حيث هو حكم، مثل الثبوت والشيئية والتمايز والعلية ونحوها، كل ذلك اقتضى البحث في العدم وأحكامه.

(١) شرح مختصر المنظومة: ج ١ ص ١٤٧.

### ٣. كيفية تعرّف الذهن على مفهوم العدم

لا يخفى أنّ هذا البحث لا يختصّ بمفهوم العدم فحسب، بل يشمل كلّ المفاهيم الاعتباريّة (المعقولات الثانية الفلسفيّة).

وسيّأتي تفصيل هذا البحث في خاتمة المرحلة الرابعة، ونقتصر في المقام على ما ذكره العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار، بقوله: «إنّا نجد الكثرة من الموجودات كزيد وعمرو وغيرهما، ثمّ نقيس بعضاً إلى بعض، مثل أنّنا نتصوّر زيداً، ثمّ إذا تصوّرنا عمراً لم نجد زيداً عند هذا التصوّر، فيغلط الذهن فيتوهم عدم الوجدان وجدان العدم، فينتزع عدم زيد من وجود عمرو وعدم عمرو من وجود بكر مثلاً، فيحصل الأعدام الخاصّة بمنزلة الأفراد الكثيرة، ثمّ ينتزع العدم المطلق منها كانتزاع الكلّي من أفرادهِ»<sup>(١)</sup>.

### (٢) الأقوال في تمايز الأعدام

#### القول الأوّل: لا تمايز بين الأعدام

هذا القول اختاره الفلاسفة والمحقّقون من المتكلّمين المسلمين، وقالوا: لا مجال للتمايز في العدم من حيث هو (أي: العدم المطلق). أمّا العدم المضاف فسيأتي البحث فيه.

إنّ تصوّر العدم بصورة دقيقة يبيّن أنّ العدم المطلق لا تمايز فيه، من دون الحاجة إلى البرهان؛ لأنّ التمايز فرع وجود واقعيّة، والعدم بطلانٌ محض لا شيء له، كما تقدّم في الفرع الثامن في الفصل الثاني.

ولكي يتّضح هذا المدعى، ساق المصنّف البرهان التالي، وهو يبتني على مقدّمتين:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٤٩.

في شطر من أحكام العدم ..... ١٣

**المقدمة الأولى:** ذكر الحكماء أنّ التمايز على أقسام ثلاثة، وهي: التمايز إمّا بتمام الذات أو بجزء الذات أو خارج عن الذات<sup>(١)</sup>.

**القسم الأول:** التمايز بتمام الذات؛ وهو أن لا يوجد بين الشيئين المفروضين أيّ مشترك ذاتيّ، كالتمايز بين نوعين من مقولتين، فكلّ ماهيّة داخلية تحت مقولة، ولا توجد جهة ذاتيّة مشتركة بينهما؛ من قبيل التمايز بين الإنسان والبياض، فالإنسان داخل تحت مقولة الجوهر، والبياض داخل تحت مقولة الكيف، ومن الواضح: عدم وجود أيّ مشترك ذاتيّ بين الجوهر (الإنسان) وبين العرض (البياض الذي هو الكيف)، وكذلك من قبيل التمايز بين الكميّة والكيفيّة أو بين اللون الأخضر والعدد خمسة، إذ لا يوجد أيّ مشترك ذاتيّ بينهما، لا جنس قريب ولا متوسط.

**القسم الثاني:** التمايز بجزء الذات؛ وهو التمايز بين شيئين مختلفين بجزء الذات، يعني: أنّ الشيئين مشتركان؛ إمّا في الجنس القريب أو المتوسط أو البعيد، أو على الأقلّ مشتركان في المقولة ومختلفان في الفصل؛ من قبيل: الإنسان والفرس، حيث إنّهما مشتركان في الجنس القريب وهو الحيوان، ومتمايزان في الفصل (الناطق، والصاهل).

**القسم الثالث:** التمايز بأمور خارجة عن الذات؛ أي: إنّ الشيئين مشتركان بتمام الذات، كما لو كانا داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة، ولكنّهما متفاوتان ومتمايزان بالعوارض المشخّصة، كالطول والعرض والعمق ونحو ذلك، كالتمايز بين الأفراد الداخلة تحت مقولة نوعيّة واحد، مثل التمايز بين زيد وعمرو، حيث إنّهما يشتركان بتمام الذات، وهي الحيوانيّة والناطقيّة، ويمتازان بأمور خارجة عن ذات الإنسان.

---

(١) وهناك قسم آخر من التمايز، وهو التمايز في الوجود، فما له وجود يمكن أن يتميّز بعضه عن بعضه الآخر، ويرجع ما به الامتياز هنا إلى ما به الاشتراك.

قال الفيض الكاشاني في «أصول المعارف»: «وأما تعدّد العدم للحادث الزمانيّ من حيث السبق واللاحق، فهو من تصرّفات الوهم؛ إذ العدم لا يتعدّد عند العقل إلا بتعدّد الملكات، فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتّى يقال إنّها واحدة أو متعدّدة متماثلة، وإنّما يضيف العقل نسبة العدم إلى ذات يختصّ وجوده بزمانٍ معيّن قبل وجوده وبعد وجوده، ومرجعه إلى انحصار وعائه الوجوديّ وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقاً ولاحقاً، إلّا أنّ المحجوب لقصور نظره عن الإحاطة يتوهم أنّ العدم يطرأ على الشيء ويرفع وجوده الخاصّ عن متن الواقع»<sup>(١)</sup>.

المقدّمة الثانية: لا شيءيّة للعدم. وهذه المقدّمة واضحة؛ لأنّ العدم نفّيّ وسلبيّ للواقعيّة.

النتيجة: بناء على هاتين المقدّمتين (التمايز فرع الشيءيّة، وأنّ العدم لا شيءيّة له) يتّضح: أنّ لا تمايز في العدم من حيث العدم.

ولا يخفى: أنّ هذا القيد (من حيث العدم) هو لأجل الإشارة إلى أنّه قد يكون هناك تمايز بين العدم إذا أُضيف إلى وجود، كالتمايز بين عدم زيد وعدم عمرو، لكنّ هذا التمايز للوجودين أوّلاً وبالذات، وثانياً وبالعرض للعدمين؛ كما سيأتي بيانه في البحث اللاحق. ولذا قال المحقّق السبزواري في منظومته:

لا ميز في الأعدام من حيث العدم وهو لها إذن بوهم ترتسم<sup>(٢)</sup>

القول الثاني: الأعدام تتمايز فيما بينها

اختار هذا القول مجموعة من المتكلّمين، وممن ذهب إلى هذا القول المحقّق الطوسي، حيث قال: «قد يتمايز الأعدام، ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم

(١) أصول المعارف: ص ١٨.

(٢) شرح المنظومة: ص ١٩.

العلّة لا غير<sup>(١)</sup>. وقد استدلل المحقق الطوسي لذلك بثلاثة أدلة:

**الدليل الأوّل:** أنّ عدم المعلول يستند إلى عدم العلّة، ولا يستند إلى عدم غيرها. فلو لا امتياز عدم العلّة من عدم غيرها، لم يكن عدم المعلول مستنداً إليه دون غيره. وكذلك أنّا نحكم بأنّ عدم المعلول لعدم علّته، ولا يجوز العكس، فلو لا تمايزهما لما كان كذلك.

**الدليل الثاني:** أنّ عدم الشرط ينافي وجود المشروط؛ لاستحالة الجمع بينهما، لأنّ المشروط لا يوجد إلّا مع شرطه، وإلّا لم يكن الشرط شرطاً، وعدم غير الشرط لا ينافي المشروط، فلو لا الامتياز لم يكن كذلك.

**الدليل الثالث:** أنّ عدم الضدّ عن المحلّ يصحّ وجود الضدّ الآخر فيه؛ لانتفاء صحّة وجود الضدّ الطارئ مع وجود الضدّ الباقي، وعدم غيره لا يصحّ ذلك، فلا بدّ من التمايز<sup>(٢)</sup>.

إلّا أنّه يمكن الجمع بين القولين بـ«أنّه لم يقل أحد بتمايز الأعدام مطلقاً، كما لم يقل أحد بعدم تميّزها كذلك، بل المتفق عليه: أنّ الأعدام إنّ أخذت مضافة إلى الوجودات فتكون متمايزة، وإن أخذت بما هي أعدام، ومن دون إضافتها إلى الوجودات فلا تكون متمايزة، وبهذا يمكن الجمع بين مذهب الحكماء والمحقق الطوسي»<sup>(٣)</sup>.

### تمايز الأعدام المضافة

قد يقال: إنّنا حينما نرجع إلى الوجدان نجد أنّ الأعدام تتمايز فيما بينها، فكما

---

(١) كشف المراد، المحقق الطوسي، تحقيق: الشيخ حسن زادة آملي: ص ٦٤؛ وانظر: شوارق الإلهام: ص ٦٦.

(٢) كشف المراد، تحقيق: الشيخ حسن زادة: ص ٦٤.

(٣) تعلية الشيخ زارعي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٣٨.

توجد الكثرة والمغايرة بين وجود الأشياء، توجد بين الأعدام أيضاً، ومن ثمّ نلاحظ: أنّ قضيتي (زيد معدوم) و(عمرو معدوم) لهما معنيان متميزان، كما هو الحال في قضيتي (زيد موجود) و(عمرو موجود). إذن، فكيف نوفّق بين مقولة: «لا ميز في الأعدام من حيث العدم» وبين ما نجده من تمايز الأعدام فيما بينها؟

الجواب: لما كانت الوجودات الخاصّة متميزة بأحد أنحاء التمايز التي ستأتي الإشارة إليها في الفصل الثاني من المرحلة الخامسة، فعندما يُضاف العدم إلى هذا الوجود أو ذاك، يتميّز هذا العدم عن ذاك، كما لو أُضيف العدم إلى السمع والبصر، فيُقال: إنّ عدم السمع يغيّر عدم البصر، لأنّ الإنسان قد يكون بصيراً إلّا أنّه فاقد للسمع، وقد يكون العكس، وهنا يتميّز العدمان، ولكن لا من حيث إنّهما عدم، بل من خلال ما أُضيف إليهما من الوجودات الخاصّة، وهما السمع والبصر، فإنّ لكلّ منهما نحواً من الوجود يختلف عن الآخر.

من هنا تختلف أحكام العدم المطلق عن العدم المضاف، فإنّ الأوّل لا يتميّز فيه؛ لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع، بخلاف العدم المضاف فإنّه تقع فيه الكثرة، ولكنّ هذه الكثرة ليست للعدم حقيقة، بل هي للمضاف إليه. وعلى أساس هذه الكثرة يقع التمايز بين الوجودات أوّلاً وبالذات، ويُنسب إلى العدم المضاف إليها ثانياً وبالعرض والمجاز.

هذا هو معنى القول المشهور: «إنّ لعدم الملكة نحواً من الثبوت». فليس مرادهم من ذلك: أنّ العدم من حيث إنّهُ عدم، له نحو من الثبوت، وإلّا يلزم اجتماع النقيضين، لأنّ الثبوت - أيّ ثبوت كان - يقابل العدم.

فمثلاً: زيد يتميّز عن خالد بنحو من أنحاء التمايز أوّلاً وبالذات، فإذا أُضيف إليهما العدم، تمايز العدمان أيضاً، لكن بعرض تمايز الوجودين، فيتميّز عدم زيد عن عدم خالد.



في شطر من أحكام العدم ..... ١٧

ومّا يجدر الالتفات إليه: أنّ قول المصنّف: «ربّما يُضاف العدم إلى الوجود فيحصل به حظّ من الوجود» لا يعني أنّ العدم بإضافته إلى الوجود يكتسب الوجود والعينيّة حقيقةً، حتّى تكون الإضافة إلى الوجود واسطةً في ثبوت الوجود للعدم أيضاً، بل مراده قدّس سرّه: أنّ الإضافة إلى الوجود تصير واسطةً لعروض أحكام الوجود إلى العدم أيضاً، ويحصل له حظّ من الوجود في اعتبار العقل، ويشهد لذلك كلامه الآتي وهو: «وذلك نوع من التجوّز». فلو حصل لعدم العلّة حظّ من الوجود حقيقة، وكذا لعدم المعلول، لم يكن في إسناد العلّية والمعلوليّة إليهما شيءٌ من التجوّز.

بعبارة أخرى: يسند أحكام الوجود (وهو المضاف إليه) إلى العدم (وهو المضاف) من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له.

### الفرق بين العدم المضاف وعدم الملكة

من الجدير التنبيه إلى هذه المسألة: أنّ اصطلاح العدم المضاف يفتقر عن اصطلاح عدم الملكة، بمعنى: أنّ العدم المضاف أعمّ من عدم الملكة؛ لأنّ العدم المضاف هو العدم الخاصّ - في مقابل العدم المطلق - سواء كان المضاف إليه جوهرًا أو عرضاً، لكنّ المقصود من عدم الملكة عدم واقعيّة عرض (صفة) لموضوع له قابليّة ظهور تلك الصفة فيه، من قبيل العمى الذي هو عدم الصفة أو قدرة البصر في الإنسان، ومن قبيل الجهل الذي هو عدم صفة العلم في الإنسان. أمّا العدم المضاف الذي هو محلّ البحث في المقام فهو العدم المقيّد والخاصّ، لا عدم الملكة بالمعنى الذي يُبحث عنه في مبحث الوحدة والكثرة، وأنّه من الأقسام الأربعة للتقابل.

وإلى هذا الفرق أشار صدر المتألّهين بقوله: «إنّ العدم الخاصّ كما أنّ مفهومه كالعدم المطلق، باعتبار التمثّل العقليّ له حصّة من الوجود المطلق، كذلك موصوفه

بخصوصه له حظّ ما من الوجود؛ ولهذا حكم بافتقاره إلى الملكة إليه»<sup>(١)</sup>.  
وقال العلامة الطباطبائي في بيان الفرق بين تقابل السلب والإيجاب والعدم والملكة: «وأما تقابل العدم والملكة، للعدم فيه حظّ من التحقّق؛ لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتّصف بها فينتزع عدمها منه...»<sup>(٢)</sup>.

### (٣) نسبة العقل العلّية والمعلوليّة إلى العدم

هذا هو الحكم الثاني من أحكام العدم، وحاصله: أنّه لا مجال للعلّية في العدم، وذلك لأنّ العلّية والمعلوليّة مرجعهما إلى التأثير والتأثر، وبتعبير آخر: إلى الإيجاد. ومن الواضح: أنّ العدم ليس بشيء كي يكون له تأثير في شيء، أو يتأثر بشيء آخر.

لكنّ السؤال: كيف يعبرون بأنّ عدم العلة علّة لعدم المعلول؟  
وقد أجاب المصنّف عن ذلك بأنّ قولنا: «عدم العلة علّة لعدم المعلول» وكذلك في الموارد الأخرى، ليس هو من باب تحقّق العلّية والتأثير في العدم، بل هو قول على سبيل التقريب والمجاز.

توضيح ذلك: أنّ هناك علّة وسببيّة بين الموجودات كما سيأتي بيانه، فالنار سبب لتحقّق الإحراق، والسحاب سبب لنزول المطر... وهكذا، فإذا أردنا بيان عدم تحقّق المسبّب والمعلول، نبين ذلك من خلال نفي السببيّة بين الوجودين. ومن الواضح: أنّه مع عدم تحقّق المقتضي للإحراق، أو عدم وجود الشرط، أو حصول المانع، فإنّه لا يمكن أن يتحقّق الإحراق في الخارج. وليس قولنا: «عدم العلة علّة لعدم المعلول» للإشارة إلى تحقّق السببيّة والعلّية بين العدمين، حتّى يقال: إنّ التأثير والتأثر لا معنى له في العدم، بل المقصود: أنّ تلك السببيّة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٤٤.

(٢) بداية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل العاشر: ص ١٠٩.

في شطر من أحكام العدم ..... ١٩

والعلاقة بين الوجودين غير متحققة في المقام، ومع عدمها لا يتصور تحقق المعلول خارجاً.

بتعبير آخر: هناك فرق كبير بين أن تُثبت من خلال القول المتقدم عدم تحقق السبب؛ فيلزمه عدم تحقق المسبب خارجاً، وبين أن نثبت عدم تحقق السبب؛ فيترتب عليه تحقق عدم المسبب، والذي صار منشأً للإشكال هو التصور الثاني دون الأول.

والحاصل: أن قول الحكماء: إنَّ عدم العلة علة لعدم المعلول، ليس إلا بيان العلاقة الوجودية بين العلة والمعلول، وأنه كلما تحقق أحدهما لابد أن يتحقق الآخر، وإذا أُضيفت العلوية إلى العدم، فمنشؤها ما بين الوجودين من السببية والتوقف، كما تقدّم في العدم المضاف إلى الوجودات، والكثرة الحاصلة في تلك الأعدام.

وليس هذا بعزيز، بل له شواهد كثيرة، فمثلاً: تقسم القضية الحملية في علم المنطق إلى: موجبة وسالبة، والمراد من الحملية: إثبات شيء لشيء، فقولك: (زيد قائم) معناه ثبوت القيام لزيد، وهذا واضح في الموجبة، ولكن ما معنى قولهم: إنَّ الحملية سالبة؟ فهل يريدون سلب الحمل أو يقصدون إثبات عدم الحمل؟ الصحيح: أنهم يريدون سلب الحمل، أي: إنَّ القيام غير متحقق لزيد، لا أنهم بصدد إثبات: أنَّ عدم القيام ثابت لزيد، وذلك لأنَّ عدم القيام ليس بشيء، بل هو بطلان محض، فلا يُعقل أن يكون ثابتاً لشيء آخر.

لذلك قد يُسأل: لماذا عبّروا عن مثل هذه القضايا بالحملية السالبة، مع أنه لا وجود للحمل، بل هو سلب الحمل؟ ربّما كان ذلك من باب المشابهة، وإلا فلا تقسم الحملية إلى موجبة وسالبة بنحوٍ يحمل الإيجاب مرةً والسلب أخرى. فالقضية السالبة لا يُحمل فيها السلب، بل يُسلب الحمل، ومن الواضح: أنَّ سلب الحمل شيء، وحمل السلب شيء آخر. وكذلك الأمر في الشرطية، حيث

تنقسم إلى: الموجبة والسالبة، والموجبة: هي ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، والسالبة: هي سلب الجزاء عند عدم الشرط، فلا توجد عندنا شرطية سالبة، بل هو سلب تلك الشرطية الموجبة، وهكذا في أنواع أخرى من القضايا كالمنفصلة الموجبة والسالبة.

إلا أنه قد يُطرح التساؤل التالي: إن هذا الذي تقدّم بالنسبة لعلية العدم للعدم صحيح، ولكن كيف نوجّه علية العدم للوجود، أو علية الوجود للعدم؟ أما بالنسبة لعلية العدم للوجود كأن نقول: حيث لم تأت سيارة الإطفاء فقد احترق البيت بكامله، فالجواب: إننا هنا اعتبرنا عدم المجيء علة لا احتراق البيت بكامله، في حين أن المسألة ليست كذلك في نفس الأمر والواقع، فعوامل الاحتراق متعددة، منها وجود المواد القابلة للاشتعال، ومنها وجود النار بواسطة الكهرباء أو اشتعال عود الكبريت... والعوامل في هذا العالم جميعها عوامل وجودية تتزاحم فيما بينها ويؤثر بعضها ببعضها الآخر ويتأثر به، ونتيجة هذا التأثير المتبادل يتغيّر مسار الحركة ومجراها، وبواسطة هذا التغيّر لا يتحقّق الأثر المعلول الذي يمثل نهاية الحركة، في حين لو لم يقع ذلك التأثير والتأثر لحصلت النتيجة بنفسها. فالأثر في مثل هذه الموارد نتيجة تلك العوامل الموجودة لا المعدومة، ولكن بحكم كوننا ننظر إلى سلسلة عوامل أخرى، يمكن أن تؤثر في تلك العوامل المفروضة وتغيّر مجراها، وحيث لم تتحقّق تلك العوامل، وأثرت العوامل الأولى في النتيجة وتركت أثرها؛ لذا نقول: إن عدم العوامل الأخرى علة وجود الأثر المفروض، في حين أن الأثر المفروض في الواقع هو نتيجة مباشرة للعوامل الأولى.

على الأساس ذاته ننظر لعلية الأمر الوجودي للأمر العدمي، فهنا نفترض العوامل من الصنف الثاني، علة لعدم المعلول، في حين أن المعلول نتيجة مباشرة للعوامل الأولى، وعدم العوامل الأولى بدوره لا يتعدّى كونه تغييراً

في شطر من أحكام العدم ..... ٢١

لمجرى ومسير سلسلة عوامل.

والحاصل: أنه لا تمايز ولا عليّة في العدم من حيث هو عدم، لا على مستوى التصورات ولا على مستوى التصديقات.

قال الحكيم السبزواري في منظومته:

لا مَيَز في الأعدام من حيث العدم      وهو لها إذن بوهم ترتسم  
كذلك في الأعدام لا عليّة      وإن بها فاهوا فتقريبية<sup>(١)</sup>

### العدم المقيّد نظير العدم المضاف

قبل بيان كيف أنّ العدم المقيّد مثل العدم المضاف، لابدّ أن نبين: ما هو المراد من العدم المقيّد؟

العدم المضاف ينشأ من فرض العقل نحواً من التحقق للعدم، وذلك من خلال إضافة العدم إلى الوجود، أي: يكون له حظّ من الوجود - بمعنى تسند إليه أحكام الوجود - وهو المضاف إليه (إلى العدم) وهو المضاف (من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له كما تقدّم). ثم يأتي العقل فيعزل الإضافة عن العدم، فيكون مفهوم العدم مطلقاً، وهو الذي قبال الوجود المطلق.

فإذا فرض العقل للعدم إطلاقاً، أي: فرض مفهومه مطلقاً للعدم، فيستطيع العقل أن يقيّد هذا العدم المطلق بحصّة معينة، فيكون عدماً مقيّداً، من قبيل العدم الذاتي أو العدم الأزلي أو العدم الزماني.

إذن، العدم المقيّد: تقييد العقل للعدم المطلق بحصّة خاصّة. والعدم المقيّد من قبيل:

---

(١) شرح غرر الفرائد: ص ٨.

١. **العدم الذاتي**: وهو عدم الشيء في حد ذاته المجمع لوجوده بعد استناده إلى العلة، ولذا يُسمّى بالعدم المجمع، كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجة عن ذواتها، وليس لها في حد ذاتها إلا العدم، ويقابله العدم الغيري، وهو عدم الشيء بانعدام علته، وهذا العدم لا يُجمع الوجود.

٢. **العدم الزماني**: وهو الذي لا يُجمع الوجود، أي: عدم الشيء في زمان. ويقابله العدم غير الزماني، وهو انعدام الشيء لا في زمان.

٣. **العدم الأزلي**: وهو الذي لا أول له، كعدم المعدومات التي لم يوجد أصلاً. ويقابله العدم الذي له أول، كعدم الموجودات بعد وجودها.

إذا تبين ذلك، يقول المصنّف: إنَّ العقل في جميع موارد العدم المقيّد، يتصوّر مفهوم العدم مطلقاً، أي: مفهوم العدم من غير أن يُضاف أو يُقيّد بشيء ويُفرض له مصداق، فيكون ذلك المصداق مصداقاً لمفهوم العدم المطلق، أي: مصداقاً لمفهوم العدم المجرد من كلّ من الإضافة أو التقييد، ثمَّ يُقيّد مفهوم العدم المطلق بقيد معيّن، ومن هذا الباب يميّز العقل بين العدم الزماني والعدم الذاتي والعدم الأزلي، وكذلك يمكن للعقل أن يُقيّد مفهوم العدم المطلق بقيد العدم، فيكون العدم مقيّداً بالعدم، أي: عدم العدم المقابل للعدم.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «فهو محض الهلاك والبطلان»، الظاهر: أنّ الفاء للسببية، أي: فإنّه هو محض الهلاك والبطلان.

• قوله قدّس سرّه: «إذ التمايز بين شيئين»، ذكر الشيخ الفيّاض في تعليقه على نهاية الحكمة: أنّ القسم الأوّل من أقسام التمايز - وهو التمايز بتمام الذات - يشمل تمايز الوجودين أيضاً. فإنّ الوجود على ما مرّ من بساطته، يتمايز شخصان منه بتمام ذاتيهما اللّتين ليستا إلاّ الوجود، على ما مرّ في الفصل

السابق، من: أن ما به الامتياز بين الوجودات عين ما به الاشتراك، وهو الوجود. وعلى هذا يتم الحصر، ولا يرد عليه النقض بتمايز الوجودين»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدس سره: «وذلك نوع من التجوز حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقف»، أي: المجاز في الإسناد؛ لأن إسناد العلّة إلى عدم العلّة إسناد إلى غير ما هو له حقيقة؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، لكن العقل يعتبر لعدم العلّة ثبوتاً فرضياً، فيجعله من الموجودات، ثم يسند العلّة إليه، مثلاً قولنا: (عدم الغيم علّة لعدم المطر) فهو كناية عن قولنا: (الغيم علّة للمطر) لأن القول الأوّل من لوازم القول الثاني.

• قوله قدس سره: «ونظير العدم المضاف: العدم المقيّد بأيّ قيد يقيّده»، أي: إنّ العدم المقيّد يتميّز عن عدم آخر مقيّد بقيد آخر، كما يتميّز العدم المضاف إلى شيء عن العدم المضاف إلى شيء آخر.

• قوله قدس سره: «يُتصوّر مفهوم العدم ويُفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم»، المراد من ذلك: أن مفهوم العدم مطلقاً، أي: مفهوم العدم من غير أن يُضاف أو يُقيّد بشيء، يُتصوّر ويُفرض له مصداق. فيكون ذلك المصداق مصداقاً لمفهوم العدم المطلق، أي: مصداقاً لمفهوم العدم المجرد من كلّ من الإضافة أو التقييد، فيعمّ كلّ عدم. فالإطلاق هنا قيد لمفهوم العدم، أي: للعدم بالحمل الأوّل، فهو غير العدم المطلق الذي يراد به أن لا يكون هناك شيء أصلاً من الواجب والممكن، حيث إنّ الإطلاق فيه قيد للعدم بالحمل الشائع، أعني: مصداق العدم. ويُقصد من الإطلاق انبساط العدم على جميع ما يفرض من الظروف بأن لا يبقى هناك ظرف للوجود.

والعدم المطلق بالمعنى الثاني: هو الذي يعدّ من المحالات الذاتية على ما له

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٩٩.

من الثبوت المفروض، بما يقتضيه من الحكم، كاعتبار عدم العدم قبال العدم، نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبال الوجود.

• قوله قدس سره: «ويُفرض له مصداق»، بمعنى: أن العقل يفرض له مصداقاً فيعتبر اللاواقعية واقعية، ثم يراها مصداقاً للعدم.

• قوله قدس سره: «كاعتبار عدم العدم قبال العدم»، هذا التركيب الإضافي مأخوذ من قضية: (العدم معدوم) وهي تُتصوّر على ثلاثة أنحاء:

**النحو الأول:** أن تكون نظير: (الوجود موجود) ومفادها: أن مصداق مفهوم العدم غير موجود في الخارج، ويُراد بها: أن العدم معدوم بنفس ذاته لا بعدم زائد عليه، كما أن معنى الوجود موجود: أن موجودية الوجود بنفس الوجود، لا أنه موجود بوجود زائد عليه. وهذا ما ذكره المحقق السبزواري بقوله: «فعدم العدم نفسه لا نوع منه ولا مقابله، كما أن وجود الوجود نفسه»<sup>(١)</sup>.

**النحو الثاني:** أن يراد بها زوال العدم الثابت في الذهن، بأن يتصوّر مفهوم العدم، فيوجد هذا المفهوم في الذهن، ثم يزول هذا التصوّر ويُحكى زواله: بأنه معدوم، فمعنى هذا الحمل: أن مفهوم العدم الذي كان موجوداً في الذهن ليس بموجود بالفعل<sup>(٢)</sup>.

**النحو الثالث:** وهو ما أشار إليه المصنّف في المتن، وهو: أن يفرض العدم أمراً ثابتاً، ثم يُسلب بتبدّله إلى الوجود، ويُحكى عن سلبه: بأنه معدوم، بمعنى: أن العقل يتصوّر مفهوم العدم ويفرض له مصداقاً، ثم يُضيفه إلى العدم، فيتميّز المصداق - وهو عدم العدم - من عدم الوجود، ثم يحكم على عدم العدم بأنه مقابل للعدم، كما أن عدم الوجود مقابل للوجود.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٥٣.

(٢) انظر: شوارق الإلهام، الفصل الأول، المسألة السادسة عشر: ص ٦٦-٦٧.



## الإشكالات المرتبطة بمبحث العدم

- (١) عدم العدم نقيض العدم لا نوعه
- (٢) قضية «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه» تناقضٌ نفسها
- (٣) وجود تناقض في المقام



وبذلك يندفع الإشكال في اعتبار عدم العدم: بأنّ العدم المضاف إلى العدم نوعٌ من العدم، وهو بما أنّه رافعٌ للعدم المضاف إليه، يُقابله تقابلُ التناقض. والنوعيّة والتقابل لا يجتمعان البتّة.

وجه الاندفاع كما أفاده صدرُ المتأهّلين رحمه الله: أنّ الجهة مختلفة. فعدم العدم بما أنّه مفهومٌ أخصّ من مطلق العدم مأخوذٌ فيه العدم، نوعٌ من العدم، وبما أنّ للعدم المضاف إليه ثبوتاً مفروضاً يرفعه العدم المضاف رفع النقيض للنقيض، يقابله العدم المضاف.

وبمثل ذلك يندفع ما أُوردَ على قولهم: «المعدوم المطلق لا يُخبرُ عنه»، من أنّ القضية تناقضُ نفسها، فإنّها تدلُّ على عدم الإخبار عن المعدوم المطلق، وهذا بعينه خبرٌ عنه. ويندفع بأنّ المعدوم المطلق، بما أنّه بطلانٌ محضٌ في الواقع لا خبرٌ عنه، وبما أنّ لمفهوميّه ثبوتاً ما ذهنيّاً يُخبرُ عنه بأنّه لا يُخبرُ عنه، فالجهتان مختلفتان. وبتعبيرٍ آخر: المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يُخبرُ عنه، وبالحمل الأوّل يُخبرُ عنه: بأنّه لا يُخبرُ عنه. وبمثل ما تقدّم أيضاً، يندفع الشبهة عن عدّة من القضايا توهمُ التناقض، كقولنا: الجزئيُّ جزئيٌّ، وهو بعينه كلٌّ يصدق على كثيرين، وقولنا: اجتماعُ النقيضين ممتنعٌ، وهو بعينه ممكنٌ موجودٌ في الذهن، وقولنا: الشيء إمّا ثابتٌ في الذهن، أو لا ثابتٌ فيه، واللا ثابتٌ في الذهن ثابتٌ فيه؛ لأنّه معقولٌ موجودٌ بوجودٍ ذهنيّ.

فالجزئيُّ جزئيٌّ بالحمل الأوّل، كلٌّ صادقٌ على كثيرين بالحمل الشائع، واجتماعُ النقيضين ممكنٌ بالحمل الأوّل، ممتنعٌ بالحمل الشائع، واللا ثابتٌ في الذهن لا ثابتٌ فيه بالحمل الأوّل، ثابتٌ فيه بالحمل الشائع.

## الشرح

### (١) عدم العدم نقيض العدم لا نوعه

حاصل هذا الإشكال: أنّه تقدّم في المبحث السابق: أنّ العقل يمكن أن يُقيّد العدم المطلق بحصّة خاصّة منه، فيقول: عدم زيد وعدم عمرو وعدم العدم وهكذا، وتقدّم أيضاً: أنّ العدم المقيّد بالعدم (عدم العدم) حصّة من العدم، أي: نوع من العدم، وعلى هذا الأساس يكون عدم العدم نوعاً من العدم المطلق، كما يقال: عدم العدم عدم، أو عدم العدم نوع من العدم. وحينئذٍ يُستشكل: بأنّ عدم العدم هو نفي السلب، ومن الواضح: أنّ نفي السلب أو سلب السلب إثبات، وعليه يكون عدم العدم وجوداً، أي: إنّ الذهن يفرض العدم أمراً ثابتاً، ثمّ يُسلب بتبدّله إلى الوجود، ويحكي عن سلبه بأنّ العدم مسلوب، فيقول: عدم العدم عدم، وعلى هذا الأساس إذا كان عدم العدم إثباتاً ووجوداً، فيكون الموضوع - وهو عدم العدم (الذي هو وجود) - نقيضاً للمحمول وهو عدم، والحال أنّ النقيضين متقابلان لا يجتمعان، فلا يكون عدم العدم نوعاً من العدم، لأنّ نوع الشيء هو الشيء مقيّداً بقيد يُخصّصه، فالحيوان الناطق نوع من الحيوان، والحيوان الصاهل نوع آخر من الحيوان وهكذا.

فنوع الشيء هو الشيء مقيّداً بحصّة خاصّة منه؛ لضرورة تحقّق المقسم في كلّ الأقسام، ويُحمل المقسم على القسم، كالحَيوان يُحمل على الإنسان، فيقال: الإنسان حيوان، والوجود يُحمل على واجب الوجود، فيقال: واجب الوجود موجود، وهكذا. إذن، نوع الشيء هو الشيء، وأمّا مقابل الشيء كنقيض الشيء، فهو غيره غيريّة ذاتيّة، ولا يمكن حمله عليه. فالهوية والغيريّة الذاتيّة لا يجتمعان.

في شطر من أحكام العدم ..... ٢٩

ولا يخفى: أنّ التعبير بالنوعية هنا في قوله: (عدم العدم نوع من العدم) لا يراد بها النوع المصطلح من معنييه في المنطق، لأنّ النوع في المنطق على نحوين: الأول: النوع الحقيقي؛ وهو المقول على الكثرة المتّفة الحقيقة في جواب ما هو. فالنوع بهذا المعنى هو الماهية التامة، كما سيأتي من المصنّف قدس سرّه أيضاً في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، والعدم ليس ماهية. الثاني: النوع الإضافي؛ وهو ماهية أيضاً، يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو.

فالمراد بالنوع هنا: معناه اللغوي، وهو القسم. وهذا المعنى يعمّ النوع الإضافي والصنف وغيرهما. كما أنّ النوع الإضافي يعمّ النوع الحقيقي وغيره. وهذا نظير قولهم: إنّ الوجود نوعان: مجرد ومادي، والوجود ليس ماهية.

### جواب المصنّف على الإشكال الأوّل

قبل الإجابة على هذا الإشكال، نوّد أن نشير إلى أنّ هذا الإشكال ونحوه من الإشكالات الآتية مشكلتها واحدة، وهي التي أدّت بكثير من الفلاسفة لأنّ يشكّك في قضية «اجتماع النقيضين محال» لأنّ صحّة حمل أحد النقيضين على الآخر - كما في عدم العدم عدم - دليل على إمكان اجتماع النقيضين، لأنّ خير دليل على الإمكان الوقوع.

أمّا بيان الجواب على هذا الإشكال ونحوه من الإشكالات الآتية، فيتوقّف على بيان مقدّمة في التمييز بين الحمل الأوّل الذاتي والحمل الشائع الصناعي. وقبل بيان ذلك، نذكر بأنّ الحمل الأوّل والشائع الصناعي من المشتركات اللفظية، بمعنى: أنّه يوجد عندنا معنيان للحمل الأوّل، ومعنيان للحمل الشائع. وعلى هذا يجب الالتفات عند مطالعة الأبحاث الفلسفية وملاحظة أنّ الحمل في ذلك المورد، أيّ معنى من الحمل يراد به، لكي لا يقع الخلط والاشتباه. وعلى أيّ

٣٠.....شرح نهاية الحكمة - ج ٢

حال، نبين معاني الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي؛ فنقول: إنَّ الحمل على قسمين:

١. الحمل الأولي.

٢. الحمل الشائع.

وهذان - الحمل الأولي والشائع الصناعي - قيدان، تارةً يُقَيَّد بهما الموضوع، وأخرى يُقَيَّد بهما القضية. ويختلف المراد منهما بحسب اختلاف الموردين:

١. إذا كانا قيداً للموضوع، فالمراد بالحمل الأولي هو المفهوم، بمعنى: أنَّ مفهوم الموضوع كذا، فيقال مثلاً: (الإنسان بالحمل الأولي حيوان ناطق) أي: مفهوم الإنسان حيوان ناطق. والمراد بالحمل الشائع هو المصداق، بمعنى أنَّ مصداق الموضوع كذا، فيقال: (الإنسان بالحمل الشائع كاتب) ومعناه: أنَّ مصداق الإنسان كاتب.

فإذن تارةً ننظر إلى الموضوع بما هو مفهوم في الذهن وهو الحمل الأولي، وأخرى ننظر إلى الموضوع بما هو مفهوم حاكٍ عن مصاديقه وهو الحمل الشائع الصناعي.

ولكي يفترق هذا القسم من الحمل (الأولي والشائع) عن القسم الآخر، يقدّمون الحمل على المحمول، فيقال: (الإنسان بالحمل الأولي حيوان ناطق) و(الإنسان بالحمل الشائع كاتب).

٢. وإذا كانا (أي: الحمل الأولي والشائع الصناعي) قيداً للقضية، أي: قيداً للحمل بين الموضوع والمحمول، فيكون المراد من الحمل الأولي: أنَّ اتِّحاد المحمول بالموضوع اتِّحاداً مفهوميّاً، كقولنا: (الإنسان إنسان بالحمل الأولي) أي: مفهوم الإنسان (الموضوع) نفس مفهوم الإنسان (المحمول) وهو الحيوان الناطق. فالجزئيّ جزئيّ بالحمل الأولي، أو الإنسان إنسان بالحمل الأولي، وسمّي بالحمل الأولي لأنّ ثبوت الشيء لنفسه أولي، وسلب الشيء عن نفسه

في شطر من أحكام العدم ..... ٣١

محال. إذن، كلّ شيء ثابت لنفسه، فيكون الحمل أوليّاً، ويكون الموضوع والمحمول شيئاً واحداً. نعم، قد يختلفان بالاعتبار بالإجمال والتفصيل ولكنهما شيء واحد حقيقة، مثل: الإنسان حيوان ناطق.

ويكون المراد بالحمل الشائع: أنّ بينهما اتحاداً مصداقياً، بمعنى: أنّ الموضوع مصداق لمفهوم المحمول، والموضوع إمّا أن يكون مفهومه مصداق مفهوم المحمول، كقولنا: (الإنسان كلّ بالحمل الأوّلي) أي: مفهوم الإنسان - وهو حيوان ناطق - مصداق لمفهوم الكلّي، أو يكون مصداقه مصداق مفهوم المحمول، كقولنا: (الإنسان أبيض بالحمل الشائع) أي: مصداق الإنسان مصداق لمفهوم الأبيض.

بعبارة أخرى: إذا كان الموضوع غير المحمول فالحمل شائع، مثل: زيد قائم، فإنّ مفهوم «زيد» شيء، ومفهوم «قائم» شيء آخر، أو اجتماع النقيضين محال، فإنّ مفهوم «اجتماع النقيضين» شيء، ومفهوم «محال» شيء آخر، أو شريك الباري ممتنع، وهكذا.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ من شروط تحقّق التناقض بين القضيتين، وحدتهما في الموضوع والحمل. والتهافت المتوهم في المقام يُرفع، إمّا باختلاف الموضوع وإمّا باختلاف الحمل.

أمّا في مثال: (عدم العدم عدم) فيُرفع التهافت باختلاف الموضوع في قضية: (عدم العدم ليس بعدم) وقضية (عدم العدم عدم) فإنّ الموضوع (عدم العدم ليس بعدم) مقيّد بقيد الحمل الشائع، فيرجع إلى قولنا: (عدم العدم بالحمل الشائع ليس بعدم) أي: مصداق عدم العدم (وهو الوجود) ليس بعدم، أمّا الموضوع (عدم العدم عدم) فمقيّد بالحمل الأوّلي، فيرجع إلى قولنا: (عدم العدم بالحمل الأوّلي عدم)، أي: مفهوم عدم العدم - الذي هو نوع من العدم - عدم، لأنّه أخصّ مفهوماً من العدم المطلق، فهو بالحمل الأوّلي نوع من العدم،

فلا تناقض بين القضيتين؛ لأنّ الموضوع في إحداها (وهو عدم عدم الحمل بالأولى) غير الموضوع في الأخرى (وهو عدم الحمل بالشائع). إذن، لا تناقض بين قولنا: عدم عدم نوع من عدم، وبين قولنا: عدم عدم وجود؛ وذلك لاختلاف الجهة، وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «فموضوع النوعية والتقابل مختلف. كيف، والنوعية من أحوال المعقول بما هو معقول؟! لأنه كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات والتقابل من الأحوال الخارجية للأشياء؛ لأنّ المتقابلين ممّا يجتمعان في الذهن»<sup>(١)</sup>.

## (٢) قضية «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه» تناقضُ نفسها

قبل الإجابة لابدّ من بيان المراد من هذا الاصطلاح في كلمات القوم. المعدوم المطلق: هو ما لا تحقّق ولا ثبوت له في أيّ مرتبة من مراتب الوجود؛ لما سيأتي في المرحلة الثالثة: أنّ الوجود ينقسم قسمه حقيقة حاصرة إلى الخارجي والذهنيّ، ثمّ الوجود الخارجي له تقسيمات عديدة، فهو إمّا واجب أو ممكن، وإمّا بالقوّة أو بالفعل، وإمّا علّة أو معلول، وإمّا ثابت أو متغيّر... وهكذا. فهذه مراتب الوجود. فإذا لم يكن للشيء تحقّق في أيّ مرتبة من المراتب، يكون معدوماً مطلقاً.

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «مطلق الوجود للشيء المتحقّق بأيّ نحو من الأنحاء وطور من الأطوار، يقابله عدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات»<sup>(٢)</sup> وهو المعبر عنه في كلماتهم بـ(المعدوم المطلق). وليس المراد منه هو الذي لا تحقّق له في الخارج وإن كان له وجود في الذهن كما في المفاهيم المنطقية، فإنّها ليست من مصاديق المعدوم المطلق، لأنّ الذهن مرتبة من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٣.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٤٥.



مراتب الوجود الخارجي.

ومن الواضح: أنّ الذي لا تحقّق له في خارج ولا في ذهن، لا يمكنه أن يقع موضوعاً في قضية من القضايا، لأنّه بطلان محض لا شيء له أصلاً، ومن ثمّ فلا يُحمل على شيء ولا يُخبر عنه بشيء، لأنّ الإخبار والحكم إنّما يكون لما له تحقّق وشيئية، والمعدوم المطلق ليس بشيء فيُخبر عنه بشيء.

وإذا تبين ذلك فإنّ حاصل الإشكال هو أنّ القضية القائلة «إنّ المعدوم المطلق لا يُخبر عنه بشيء» تُناقض نفسها؛ لأنّها بنفسها إخبار عن المعدوم المطلق، أي: إنّ مدلول هذه القضية بعينه إخبار عن المعدوم المطلق. ونتعرّف من خلال مدلول هذه القضية على واحدة من أهمّ أحكام المعدوم المطلق، التي يفترق بها عن الوجود الذي يُخبر عنه. وعلى هذا الأساس قد يقال: إنّ هذه القضية تناقض نفسها، لأنّ نفس هذه القضية إخبار عن المعدوم المطلق بأنّه لا يُخبر عنه<sup>(١)</sup>.

### جواب الإشكال

إنّ الموضوع مختلف. فالمعدوم المطلق بالحمل الأوّلي مفهوم ثابت في الذهن، والمفهوم يُخبر عنه: بأنّه لا يُخبر عنه. أمّا المعدوم المطلق بالحمل الشائع، أي: مصاديقه، فهي معدومة لا شيء، واللاشيء لا وجود له لا خارجاً ولا ذهنًا، وعليه فلا يُخبر عنه، وعلى هذا فلا تناقض بينهما<sup>(٢)</sup>.

(١) هذا الإشكال أورده الكاتب في حكمة العين، انظر: إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد: ص ٢٧؛ وتعرّض له صدر المتأهّين في الأسفار: ج ١ ص ٣٤٧؛ وفي شرح المطالع: ص ١٣٤؛ وشرح المنظومة: ص ٥١؛ وكشف المراد: ص ١٠٢؛ وشوارق الإلهام: ص ١٢١؛ وشرح التجريد للقوشجي: ص ٥٥؛ وشرح المقاصد: ج ١ ص ٩٢.

(٢) يجدر الالتفات إلى أنّ هذا البيان لا يتناسب مع عبارة بداية الحكمة، وستعرّض لها في

ولا يخفى: أن المراد بأنّ المعدوم المطلق في الحمل الأوّلي يخبر عنه بأنّه لا يخبر عنه: هو أنّ «هذا العنوان - أي: مفهوم المعدوم المطلق الصادق على نفسه بالحمل الأوّلي الموجود في الواقع والمعلوم لنا بالحقيقة - بأنّه لو صار بحيث يُشير إلى أمر خارج عنه، ويصير صورةً مشيرةً إلى ذي صورة، وذاتٍ يصدق هو عليها ويُعبّر به عنها، يمتنع الحكم عليه بحيث يسري إليه لا أنّه في الوقت هكذا، وبالفعل بهذه الصفة فإنّه في الوقت معنى ومفهوم فقط ليس بحيث يُشير إلى أمر خارج عنه مصداق له بالفعل وإلاّ لم يكن عنواناً لأمر باطل بالذات رأساً، فليُتفطن فإنّه غامضٌ جدّاً، مع أنّ البيان الذي أُلقيتُ إليك بلغ حدّاً لم يُتصوّر أبلغ منه، فأحسن التأمل فيه»<sup>(١)</sup>.

إذن المعدوم المطلق بالحمل الأوّلي يُخبر عنه بعدم الإخبار، والمعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يخبر عنه، فلا تناقض بين القضيتين.

### (٣) وجود تناقض في المقام

حاصل هذا الإشكال هو وجود تناقض بين قولنا: (الجزئيّ جزئيّ) و(الجزئيّ كليّ)، وكذلك بين قولنا: (اجتماع النقيضين ممتنع) وقولنا: (اجتماع النقيضين موجود ثابت في الذهن) وكذلك بين قولنا: (الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه) لأنّ اللائحة في الذهن ثابت فيه؛ لأنّه موجود في الذهن كمفهوم من المفاهيم الذهنيّة؟

### جواب الإشكال

إنّ جواب هذا الإشكال عين ما تقدّم في الجواب على الإشكال السابق

آخر البحث في التعليق على النصّ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، تعلّيق العلامة آغا علي بن جمشيد النوري الأصفهاني (ت: ١٢٤٦هـ): ج ١ ص ٢٣٩، رقم (١).

وهو عدم وجود أيّ تناقض بين هذه القضايا؛ لاختلاف الحمل.  
فإنّ قضية الجزئيّ جزئيّ، بالحمل الأوّلي؛ لأنّ كلّ شيء ثابت لنفسه بالضرورة، من قبيل: (الإنسان إنسان)؛ فإنّ سلب الشيء عن نفسه محال وممتنع. ولكن قضية (الجزئي ليس بجزئيّ، بل كلّ) بالحمل الشائع؛ لأنّ مفهوم الجزئي في الذهن كلّ، أي: من مصاديق الكلّ؛ لأنّ مفهوم الجزئي ينطبق على كثيرين، فلا يكون مفهوم الجزئي مصداقاً من مصاديق مفهوم الجزئي، بل من مصاديق الكلّ.  
أمّا قولنا: (الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه) فالجواب عنه هو عين الجواب المتقدّم على الجزئيّ جزئيّ، فإنّ (اللا ثابت في الذهن لا ثابت بالذهن بالحمل الأوّلي، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ. أمّا قولنا: (اللا ثابت في الذهن ثابت بالذهن) فهو بالحمل الشائع، أي: مفهوم اللا ثابت في الذهن موجود في الذهن بوجود ذهنيّ.

أمّا الجواب على إشكال التناقض بين (اجتماع النقيضين ممتنع) وبين كون (اجتماع النقيضين موجود ثابت في الذهن) فيرتفع التناقض باختلاف الموضوع، أي: إنّ اجتماع النقيضين بالحمل الأوّلي (وهو مفهوم اجتماع النقيضين) ممكن؛ واجتماع النقيضين بالحمل الشائع (أي: مصداق اجتماع النقيضين) ممتنع<sup>(١)</sup>.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «والنوعيّة والتقابل لا يجتمعان البتّة»، وذلك لأنّ نوع الشيء هو نفس الشيء، لأنّ المقسم متحقّق وموجود في كلّ من الأقسام، وأمّا مقابل الشيء فهو غيره غيريّة ذاتيّة، ولا يمكن حمله عليه. ومن الواضح: أنّ الهوويّة والغيريّة الذاتيّة لا تجتمعان.

• قوله قدّس سرّه: «بما أنّه مفهومٌ أخصّ من مطلق العدم، مأخوذ فيه

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٩٢.

العدم»، لأن موضوع النوعية هو مفهوم عدم العدم، أمّا موضوع التقابل فهو مصداق عدم العدم، وهو المصداق المفروض.

• قوله قدّس سرّه: «وبالحمل الأوّلي...»، ويسمّى (الأوّلِي الذاتي) أمّا كونه (أوّلِيًّا) فلكونه بديهيّ الصدق والكذب، فلا يحتاج في صحّة المحمول على الموضوع أو عدمه إلى دليل. وأمّا كونه (ذاتيًّا) فلكونه لا يجري ولا يصدق إلّا في الذاتيات، وهو المتعارف في التعاريف الحقيقية.

• قوله قدّس سرّه: «بالحمل الشائع»، وإنّما سُمّي بذلك لأنّه هو الشائع في الاستعمالات المتعارفة في صناعة العلوم. وهو ينقسم إلى ما يكون المحمول ذاتيًّا للموضوع، أو عرضيًّا. فالحمل في الأوّل بالذات، وفي الثاني بالعرض. «وقد يُسمّى (الحمل الشائع) بـ (الحمل العرضي) بجميع أقسامه، وذلك لأنّ الحمل لا يكون إلّا بواسطة الوجود»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل...»، تقدّم الجواب على هذا الإشكال، وقُلنا: إنّ الموضوع مختلف. فالمعدوم المطلق بالحمل الأوّلي مفهوم ثابت في الذهن، والمفهوم يُخبر عنه بأنّه: لا يُخبر عنه. أمّا المعدوم المطلق بالحمل الشائع، أي: مصاديقه، فهي معدومة لا شيء، واللاشيء لا وجود له لا خارجاً ولا ذهنًا، وعليه فلا يُخبر عنه، وعلى هذا، فلا تناقض بينهما، كما تقدّم.

لكنّ المصنّف ذهب في متن بداية الحكمة إلى عكس ما ذكره في نهاية الحكمة، حيث قال: «المعدوم المطلق، معدوم مطلق بالحمل الأوّلي ولا يُخبر عنه، وليس بمعدوم مطلق، بل موجود من الموجودات الذهنية، بالحمل الشائع، ولذا يُخبر عنه بعدم الإخبار عنه، فلا تناقض»<sup>(٢)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليق: الشيخ حسن زاده: ج ١ ص ٤٩٣.

(٢) بداية الحكمة المرحلة الأولى، الفصل الحادي عشر: ص ٢٣.

ويمكن توجيه كل من عبارة نهاية الحكمة وبداية الحكمة بالشكل الذي يؤدي إلى مطلب واحد صحيح، وبيان ذلك: إنَّ الحمل في بداية الحكمة وقع وصفاً وقيداً للقضية، حيث قال: المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي، أي: إنَّ مفهوم كل من الموضوع والمحمول هو المعدوم المطلق، ولا شك أنَّ المعدوم المطلق باطلٌ محض، أي: إنَّ ذات المعدوم المطلق باطل، ويمتنع الإخبار عنه، أمَّا قولنا: المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلق، بل هو من موجودات الذهن، وهو مصداق المعدوم المطلق الفرضي والتقديري في الذهن، فيُخبر عنه بعدم الإخبار عنه أنَّها باطلة. أمَّا في نهاية الحكمة فقد وقع الحمل وصفاً للموضوع لا للقضية، كما تقدّم.

بعبارة واضحة: إنَّ الحمل الأولي والشائع ذُكرا في البداية كقيدين للقضية، وذُكرا في النهاية كقيدين للموضوع، فلا تهافت بينهما. وهكذا قوله: «المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلق، بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع» ولذا يُخبر عنه بعدم الإخبار، حيث جعل الحمل الشائع قيداً في القضية، ولكن لم يُشر إلى أنَّ الموضوع مأخوذ بنحو الحمل الأولي أو الشائع، إلَّا أنَّه من خلال قوله: «يُخبر عنه بعدم الإخبار» نستكشف أنَّ الموضوع مأخوذ بنحو الحمل الأولي، بمعنى: أنَّ الحكم في المحمول ناظر إلى المفهوم بما هو موجود من الموجودات الذهنية. ومن الواضح: أنَّ المفهوم بهذا اللحاظ، له وجودٌ يمكن أن يُخبر عنه، ولو من خلال قولنا: (لا يُخبر عنه)، فيكون الأمر بهذا النحو: (المعدوم المطلق بالحمل الأولي ليس بمعدوم مطلق، بل هو موجود ذهني بالحمل الشائع) فيمكن أن يُخبر عنه، فلا تهافت أيضاً.

• قوله قدّس سرّه: «بأنَّ المعدوم المطلق بما...»، لا يخفى وجود شبهة قريبة من شبهة المعدوم المطلق، وهي شبهة المجهول المطلق التي ترتبط بامتناع الإخبار بالمجهول المطلق، وما يرتبط بالمعدوم المطلق هو امتناع الحكم، وإن كان الإخبار

نوعاً من الحكم، وفي النتيجة يمكن القول أنّ شبهة المجهول المطلق تعدّ من مصاديق شبهة المعدوم المطلق، ولكنّ الخبرة تتناسب مع المعلوماتية، وكذلك الحكم مع الثبوت، ولذا طُرحت هاتان الشبهتان منفصلتين في كلام صدر المتألهين. وفيما يختصّ بشبهة المعدوم المطلق، قال: «لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية، كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً. وحيث إنّ مطلق اعتبار الشيء وتصوّره - وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصوّر - نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء، فكان هو متّصفاً بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه، وهذا منشأ صحّة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه، فإذن فيه جهتان مصحّحتان لصحّة مطلق الحكم وسلبه»<sup>(١)</sup>.

وإليه أشار المحقّق الطوسي قدّس سرّه في نقد المحصّل حيث قال: «رفع الثبوت الشامل للخارجيّ والذهنيّ يتصوّر بما ليس بثابت ولا متصوّر أصلاً، فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصوّر، ولا يصحّ من حيث هو ليس بثابت، ولا يكون متناقضاً؛ لاختلاف الموضوعين، ولا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء باعتبار، وقسماً منه باعتبار آخر. مثلاً: إذا قلنا: الموجود إمّا ثابت في الذهن، وإمّا غير ثابت في الذهن، فالأمر موجود في الذهن قسيم للموجود من حيث أنّه مفهوم أضيف فيه كلمة: لا إلى الموجود، ومن حيث أنّه مفهوم قسم من الثابت في الذهن»<sup>(٢)</sup>.

أمّا فيما يرتبط بشبهة المجهول المطلق فقال صدر المتألهين: «إنّ مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتباراً لكون الشيء منسلخاً عن جميع أنحاء المعلوماتية، ففي هذه الملاحظة معرّى عن كافة أقسام المعلوماتية حتّى عن المعلوماتية بهذا الوجه، وهذا هو

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٤٧.

(٢) تلخيص المحصّل، المحقّق الطوسي، دار الأضواء: ص ٣٠.

في شطر من أحكام العدم ..... ٣٩

مناطق امتناع الإخبار عنه. وحيث إنّ هذه الملاحظة نحو من أنحاء معلوميّة هذا الشيء، فكان هو مشوباً بالمعلوميّة في ضمن سلب المعلوميّة، وهذا هو مناط صحّة الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «اللاثابت في الذهن»، أي: اللاموجود في الذهن. وهو الذي ليس موجوداً في الذهن سواء أكان موجوداً في الخارج أم معدوماً فيه أيضاً. وقال الشيخ مصباح اليزدي: «إنّ حلّ هذه الشبهات التي تُسمّى باللغات الأوربيّة بـ(بارادوكس) هو رهن معرفة مراتب الذهن التي أشرنا إليها في البحث عن نفس الأمر، فلا ينافي ثبوت شيء بحسب مرتبة من مراتب الذهن، نفية بحسب مرتبة أخرى وبالعكس، ولأصحاب مدرسة التحليل اللغوي أو (لينكويستيك) تعبير آخر هو تعدّد اللغات، وهو مبنيّ على مذهبهم الراجع إلى أصالة التسمية في المفاهيم الكلية»<sup>(٢)</sup>.

وقد نُقل عن كوركياس (الذي هو من الوجوه المعروفة ومن رؤساء المذهب السوفسطائي) كلامٌ يشبه شبهة المعلوم المطلق، حيث ادّعى عدم الفرق بين الوجود والعدم، إذ قال: «لا يستطيع أحد أن ينكر أنّ العدم عدم، ولكن عندما نصدّق هذه العبارة فنحن مضطّرون لأنّ نصدق أنّ العدم موجود، أي: إنّ قضية العدم عدم قضية موجبة، وقد أثبت فيها العدم للعدم، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فقد فرض الثبوت والوجود للعدم في القضية المذكورة، فقد صدّقنا من جهة أنّ الوجود موجود، وأثبتنا من جهة أخرى: أنّ العدم موجود، فلا فرق بين الوجود والعدم، وفي النتيجة: الوجود كالعدم، ليس موجوداً»<sup>(٣)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٣٤٧.

(٢) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٥٠-٥١، رقم (٣٥).

(٣) سير حكمت در أوروبا: ج ١ ص ١٢.

والجواب على ذلك: أنّه خلط بين مفهوم العدم ومصادقه في قضية (العدم عدم) فقد أثبت الوجود للعدم، وأيضاً نفى الوجود عنه، لكن إثبات الوجود يرتبط بمفهوم العدم، ومن الواضح: أنّ مفهوم العدم من مصاديق مطلق الوجود، في حين أنّ نفى الوجود عن المصادق الفرضي للعدم، فالعدم بالحمل الأوّلي (أي: مفهوم العدم) موجود، ولكن العدم بالحمل الشائع (أي: مصادق العدم) عدم، وأيضاً يمكن القول: إنّ العدم عدم بالحمل الأوّلي، أي: إنّ ذات العدم هو ذات العدم وليس له أيّ ثبوت، والعدم موجود بالحمل الشائع، أي: إنّ مفهوم العدم من مصاديق الموجود.

• قوله قدّس سرّه: «الجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّلي»، الفاء للسببية. أي: فإنّ الجزئيّ جزئيّ... والجملة تعليل لقوله قدّس سرّه: «وبمثل ما تقدّم أيضاً تندفع الشبهة».

• قوله قدّس سرّه: «واللاّثابت في الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأوّلي»، ما ذكر في مسألة «الجزئيّ جزئيّ وكلّيّ» جارٍ بعينه في هذه المسألة، طابق النعل بالنعل، والقذّة بالقذّة، لكن مع الفارق، وهو: أنّ الموضوع للكلّي هو مفهوم الجزئيّ بما أنّه مفهوم ووجود ذهنيّ، والموضوع للثبوت هو مفهوم اللاّثابت بما أنّه وجود خارجيّ وعلم، أي: بما أنّه أمر ثابت في الذهن.

بعبارة أخرى: الموضوع في الأوّل هو المفهوم من جهة أنّه ما به يُنظر، وفي الثاني هو المفهوم من حيث أنّه ما فيه يُنظر.



## الفصل الخامس

# في أنه لا تكرر في الوجود

- (١) تحرير محلّ النزاع في المسألة
- (٢) أهميّة المسألة وسبب طرحها
- (٣) استدلال المصنّف على استحالة تكرّر الوجود
- (٤) استحالة اجتماع المثليين



## الفصل الخامس

### في أنّه لا تكرر في الوجود

كلّ موجودٍ في الأعيانِ فإنّ هويّته العينيّة وجوده، على ما تقدّم من أصالة الوجود، والهويّة العينيّة تأتي بذاته الصدق على كثيرين، وهو التشخّص، فالشخصيّة للوجود بذاته. فلو فرض لموجود وجودان، كانت هويّته العينيّة الواحدة كثيرة، وهي واحدة، هذا محال.

وبمثل البيان يتبيّن استحالة وجود مثليين - من جميع الجهات - لأنّ لازم فرض مثليين اثنين: التمايز بينهما بالضرورة، ولازم فرض التماثل من كلّ جهة: عدم التمايز بينهما، وفي ذلك اجتماع النقيضين؛ هذا محال.

وبالجملة: من الممتنع أن يوجد موجود واحدٌ بأكثر من وجود واحد، سواء كان الوجودان - مثلاً - واقعين في زمانٍ واحدٍ من غير تخلّل العدم بينهما، أو منفصلين يتخلّل العدم بينهما، فالمحذور (وهو لزوم العينيّة مع فرض الاثنيّة) في الصورتين سواء.

## الشرح

الغرض الأصلي من طرح هذا البحث هو بيان امتناع إعادة المعدوم بعينه، وقد جاء هذا البحث في نهاية الحكمة بعنوان (لا تكرّر في الوجود) أمّا في بداية الحكمة فقد جاء تحت عنوان (إعادة المعدوم بعينه ممتنع أو محال) وبهذا العنوان جاء في كلمات صدر المتألهين وبقية الفلاسفة.

وبناءً على هذا العنوان (إعادة المعدوم بعينه ممتنع أو محال) يكون هذا البحث خارجاً عن مباحث الفلسفة؛ لذا يكون بحثاً استطرادياً؛ لأنّ البحث عن إعادة العدم هو بحث عن أحكام العدم، وقد قلنا في الفصل السابق: أنّ البحث عن العدم وأحكامه هو بحث استطراديّ في الفلسفة على قول بعض الحكماء<sup>(١)</sup>.

ولكن السيّد الطباطبائي طرح البحث في نهاية الحكمة بعنوان (لا تكرّر في الوجود) وقد أخذ قدّس سرّه هذا العنوان من مقدّمة ذكرها صدر المتألهين بيّن فيها امتناع فرض وجودين لذاتٍ بعينها، وحمل عليه قول العرفاء: «إنّ الله لا يتجلّى في صورةٍ مرّتين» ونظير قولهم: «لا تكرّر في التجلي» وقد أخذ الطباطبائي عنوان هذا البحث (لا تكرّر في الوجود) من تلك المقدّمة، ولذا يكون عنوان هذه المسألة من مبتدعات السيّد الطباطبائي قدّس سرّه<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى: أنّ عنوان هذه المسألة - لا تكرّر في الوجود - أولى من عنوان امتناع إعادة المعدوم؛ لما يلي:

أولاً: إنّ عنوان (لا تكرّر في الوجود) أشمل من عنوان (امتناع إعادة

(١) تقدّم الكلام في كون مباحث العدم مباحث استطراديّة في الفلسفة في بداية الفصل الرابع.

(٢) انظر: تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٥٣، رقم (٣٦).

في أنّه لا تكرر في الوجود..... ٤٥

المعدوم) لأنّه يشمل تكرر الوجود من دون انعدام وجوده الأوّل، بخلافه في مسألة امتناع إعادة المعدوم بعينه.

ثانياً: إنّ (لا تكرر في الوجود) داخل في مباحث الفلسفة؛ لأنّ موضوعه الوجود، وذلك بخلاف امتناع إعادة المعدوم، فإنّ موضوعه المعدوم، والبحث عن العدم في الفلسفة ليس إلّا استطراداً، على قول بعض الحكماء.

ثالثاً: إنّ التعبير بالتكرر أولى من الإعادة، لأنّ كون الإعادة متعدّياً، يوهّم أنّ الممتنع إنّما هو صدوره عن الفاعل لا نفسه، بخلاف التكرر فإنّه لكونه لازماً يفيد أنّ المستحيل نفس التكرر.

وبما ذكرنا يظهر أنّه كان الأولى تقديم هذا الفصل على مباحث العدم وذكره في كليّات مباحث الوجود، ولعلّه أخره عن مباحث العدم لتوقّف دفع الاعتراض الأوّل على عدم التمايز في الأعدام، وعلى هذا الأساس سوف نلج في هذا البحث ضمن الهيكلية التالية:

المبحث الأوّل: تحرير محلّ النزاع في المسألة.

المبحث الثاني: أهميّة المسألة وسبب طرحها.

المبحث الثالث: استدلال المصنّف على استحالة تكرر الوجود.

المبحث الرابع: استحالة اجتماع المثليين.

### (١) تحرير محلّ النزاع في المسألة

المطلب المهمّ في هذه المسألة هو بيان محلّ النزاع بشكل يتّضح منه ما هو المراد من إعادة المعدوم، لأنّه إذا تصوّر الإنسان المسألة بشكل واضح وصحيح، فحيث إنّ لا يكون لديه أدنى تردّد في امتناعه، ولذا عدّ الشيخ الرئيس مسألة امتناع المعدوم بعينه بديهية كما ستأتي الإشارة إليه، وعليه تكون الأدلّة والبراهين على هذه المسألة من قبيل المنبّهات لذلك الأمر البديهيّ، وهذا ما أشار إليه

المصنّف في المتن بقوله: «والقائلون بنظرية المسألة احتجّوا عليه بوجوه». ولكي يتّضح المراد من إعادة المعدوم نقول: إنّ الإعادة تُستعمل في موارد ومعانٍ مختلفة:

**المعنى الأوّل:** الإعادة بمعنى جمع الأجزاء المتفرّقة، ولا إشكال في إمكان هذا المعنى، إذا كان للمعيد القدرة على أداء هذا العمل، وعليه فلا يوجد مانع عقليّ في تحقّق الإعادة<sup>(١)</sup> كما في قصّة إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْأً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦٠) وعليه فلا يُبحث هنا هذا المعنى للإعادة.

**المعنى الثاني:** الإعادة بمعنى إيجاد موجود مشابه ومماثل للموجود الأوّل، فإنّ الموجود الثاني غير الأوّل من ناحية الهوية والذات، لكنّه يشابهه بشكل كامل من ناحية الشكل والصورة الظاهريّة والكميّة واللون وأمثالها، بحيث لا يظهر أيّ تفاوت بينهما في النظرة العاديّة والتشخيص العرفي، وهذا المعنى ليس مورداً للبحث في إعادة المعدوم لأنّه لا يوجد أيّ إشكال عقليّ في إمكان إيجاد موجود كهذا ولا ينكره أحد.

**المعنى الثالث:** الإعادة بمعنى إعادة عين المعدوم من كلّ جهة، أي: تكرار وجود الهوية، حيث إنّ كلّ موجود ليس له أكثر من ذات وهويّة، وبناء على أصالة الوجود فإنّ هويّة وذات كلّ موجود هي عين وجوده، ولذا فكما أنّه ليس لكلّ موجود أكثر من ذات وهويّة فلن يكون له أكثر من وجود. ولتقريب الفرق بين المعنى الثاني والثالث نقول: لو حرّكت يدي فتارة يمكن

(١) أنوار الملكوت: ص ١٩١.

في أنّه لا تكرر في الوجود..... ٤٧

أنَّ أحركَّ يدي حركة ثانية تماثل الحركة الأولى بصورة تامّة، ومن الواضح: أنَّ هذه الحركة اللاحقة ليست هي إعادة للحركة السابقة التي انعدمت، لأنَّ هذه حركة وتلك حركة غيرها، فهما أمران اثنان، أي: إنَّ الحركتين هما وحدتان من وحدات الحركة، فلا إعادة للمعدوم هنا، وإنَّما إيجاد شيء يشابه المعدوم ويأثله من كلّ الجهات، وذلك لفرض أنَّهما مختلفان من حيث الزمان.

وأخرى نقول: إنَّ الحركة التي حصلت في الزمان الثاني هي عين الحركة الأولى، وهذا يعني أنَّ شيئاً واحداً وُجد في زمانين.

فعندما يقال: إنَّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة، ليس مرادهم إعادة مثل المعدوم وشبيهه، بل إعادة بالمعنى الفلسفيّ وهو أن يكون المُعاد عين المبتدأ بلا أيّ فارق حتّى في الخصوصيّات الزمانيّة، فمثلاً عندما أُمات الله عزيراً مئة عام ثمّ بعثه، ولنفترض أن عزيراً كان قد عاش قبل هذه الإمامة خمسين سنة ثمّ بعثه الله وعاش خمسين سنة أخرى، فهل هذه الخمسون الثانية هي عين الخمسين الأولى أم غيرها؟

هنا يقول الفلاسفة: إنَّها غيرها، ويستحيل أن تكون عين الأولى، والشاهد على ذلك أنَّنا نقول: إنَّ عزيراً عاش مئة عام، ولو كانت هذه الخمسون الثانية عين الأولى وبخصوصيّاتها الزمانيّة لكان ينبغي أن نقول: إنَّه عاش خمسين سنة فقط لا غير.

بتعبير واضح: إنَّ الشيء الذي وُجد في يوم السبت وعُدم في يوم الأحد، ثمّ وُجد في يوم الاثنين، هل هو عين الموجود في يوم السبت حتّى في خصوصيّته الزمانيّة أو هو مثله؟ الجواب واضح: إنَّه ليس مثله بجميع الخصوصيّات.

ثمّ إنَّه لا بدّ أن يُعلم: أنَّ محلّ الكلام هو في الوجود وأنَّه يستحيل أن يتكرّر بعينه، وإلاّ فلا محذور في إعادة الماهيّة بعينها، فمثلاً: الإنسانيّة التي كانت في عزير قبل الإمامة هي بعينها التي وُجدت فيه بعد الإمامة، فمحلّ النزاع هو في

إعادة المعدوم بعينه وجوداً لا ماهية.

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «هذا ما رامه بعض العرفاء بقولهم: إنَّ الله لا يتجلّى في صورةٍ مرتين»<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أنَّ المدعى في هذا الفصل هو استحالة أن يكون للموجود الواحد - الذي له شخصٌ واحد - أكثر من وجود، وهذا المدعى يُتصوّر على نحوين:

١. الموجود الواحد في زمان واحد، يستحيل أن يوجد بوجودين.
٢. الموجود الواحد يستحيل أن يوجد بوجودين في زمانين، أي: يوجد الموجود الأوّل ثمّ يعدم، وبعد مدّة يوجد نفس الموجود الأوّل مرّة أخرى، وباصطلاح الفلاسفة: إنَّ العدم متخلّل بين وجود الشيء. وهذا هو البحث المشهور عند الفلاسفة بامتناع إعادة المعدوم بعينه.

## (٢) أهمية المسألة وسبب طرحها

ذكرنا: أنَّ الغرض الأصلي من طرح هذه المسألة هو بيان امتناع إعادة المعدوم بعينه، التي هي من المسائل المهمّة في الفلسفة، وذلك لاعتقاد جملة من الأعلام أنَّ الإيمان بالمعاد الذي هو أصل من أصول الدين لا يتيسّر إلا بالإيمان بجواز إعادة المعدوم بعينه.

وربّما يعود منشأ البحث إلى المتكلّمين ثمّ أدرج في الأبحاث الفلسفيّة. والسبب الذي دعا المتكلّمين للبحث في موضوع امتناع إعادة المعدوم بعينه أو جوازه، هو تصوّرهم: أنَّ الإنسان بعد موته ينعدم انعداماً تامّاً؛ وذلك بالاستناد إلى مجموعة من الآيات والروايات التي دلّت بظاهرها على أنَّ الإنسان يُفنى ويُعدم قبل قيام الحشر الأكبر على الأقلّ، وحيث إنَّ الشرائع الحقّة نطقّت بأنّ هناك نشأة أخرى وراء هذه النشأة، هي الدار الآخرة (المعاد بتعبير المتكلّمين). إذن، لابدّ من

(١) الحكمة العقليّة في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٣٥٣.



الالتزام بإعادة الشيء الذي انعدم وفني بالمعنى الفلسفيّ ليعود مرّة أخرى إلى الوجود، فتكون حقيقة المعاد هي إعادة المعدوم بعينه.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في بداية الحكمة بقوله: «وعمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة: زعمهم أنّ المعاد - وهو ممّا نطقت به الشرائع الحقّة - من قبيل إعادة المعدوم»<sup>(١)</sup>. فمن الآيات التي استند إليها القوم في إثبات الفناء والعدم للإنسان قبل الحشر الأكبر قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوٍّ دَاخِرِينَ﴾ (النمل: ٨٧) وقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ (الزمر: ٦٨) وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) حيث فسروا الهلاك بالانعدام، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (الروم: ٢٧) وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (الأنبياء: ١٠٤).

وحيث إنّ البدء من العدم، فكذا العود، وأيضاً إعادة الخلق بعد إبدائه لا يتصور بدون تحلل العدم.

هذه بعض الآيات التي استدللّ بها القائلون بجواز الإعادة لإثبات أنّ المعاد هو من مصاديق إعادة المعدوم، وقد أورد العلامة المجلسي عمدة أدلّتهم في موسوعته (بحار الأنوار) وذكر ما يرد عليها<sup>(٢)</sup>.

### (٣) استدلال المصنّف على استحالة تكرّر الوجود

قلنا: إنّ المدّعى في هذا الفصل هو استحالة أن يكون للموجود الواحد - الذي له شخص واحد - أكثر من وجود، وهذا المدّعى يتصور على نحوين:

(١) بداية الحكمة: المرحلة الأولى، الفصل الثاني عشر.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٦ ص ٣٣٢.

١. الموجود الواحد في زمان واحد يستحيل أن يوجد بوجودين.  
 ٢. الموجود الواحد يستحيل أن يوجد بوجودين في زمانين، أي: يوجد الموجود الأول ثم يُعدم وبعد مدّة يوجد نفس وعين الوجود الأول مرّة أخرى، وباصطلاح الفلاسفة: إنّ العدم متخلّل بين وجود الشيء، وهو المشهور بامتناع إعادة المعدوم.

وبناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة يكون التشخّص عين الوجود ذاتاً، فلو فرض لموجودٍ وجودان، لزم أن تكون هويّته الشخصيّة الواحدة كثيرة؛ لأنّ تعدّد الوجود يلزم تعدّد التشخّص، فيلزم أن يكون الموجود الواحد في عين أنّه واحد أشخاصاً متعدّدة وهو باطل بالضرورة.

بعبارة أخرى: بما أنّ الوجود مساوق للتشخّص، فمعنى كون شخص واحد بعينه ذا وجودين، هو كونه ذا شخصين، وهو خلف الفرض من كونه شخصاً واحداً.

فالقضيّة من القضايا التي يستتبع مجرّد تصوّرها تصديقها. ولعلّه لما ذكرنا عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم من البديهيّات، حيث قال في إلهيّات الشفاء: «إنّ العقل يدفع هذا دفعاً لا يحتاج فيه إلى بيان، وكلّ ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم»<sup>(١)</sup> بمعنى أنّه يكون على سبيل التنبيه.

وقد جعل الشيخ هذه المسألة متفرّعة على عدم شيءيّة العدم، فإنّه إذا كان المعدوم باطل الذات، لم يصحّ إثبات حكم الإعادة له<sup>(٢)</sup>، وتبعه في التحصيل<sup>(٣)</sup>. وقال الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة: «نعم، ما قال الشيخ من: أنّ كلّ

(١) إلهيّات الشفاء: ص ٣٦.

(٢) انظر: آخر الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء.

(٣) التحصيل: ص ٢٩٠.

في أنه لا تكرر في الوجود..... ٥١

من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية، شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً، وكما أنه قد يتوهم في غير البديهي أنه بديهي؛ لأسباب خارجة، فكذلك قد يتوهم في البديهي أنه غير بديهي؛ لموانع من خارج<sup>(١)</sup>.

قال صدر المتألهين: «فصل في أن المعدوم لا يُعاد: العدم ليس له ماهية إلا رفع الوجود، وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته، فكما لا يكون لشيء واحد إلا هويته واحدة، فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه. فهذا ما رامه العرفاء بقولهم: إن الله لا يتجلى في صورة مرتين؛ فإذا المعدوم لا يعاد بعينه»<sup>(٢)</sup>.

وقال المحقق السبزواري في تعليقه على الأسفار، في بيان مراد العرفاء في مسألة (أن الله لا يتجلى في صورة مرتين): «وكذا قولهم لا تكرر في التجلي: إن كل تجلٍ منه جديد وكل يوم هو في شأن. هذا بمقتضى الصور القابلة، وأما بمقتضى المعنى وإسقاط إضافته عن القوابل فلا تكرر في التجلي؛ لأنه واحد بسيط ليس فيه مضي واستقبال ولا حدوث؛ إذ لا زوال. فلم يُعدم حتى يعاد مكرراً أو جديداً. واعتبر بالوجود حتى تفهم أمر الوجوب، حيث إن الوجود ساقط الإضافة عن الماهيات، ليس جوهرًا ولا عرضاً كيفاً أو كمًا، وإذ لا كم له فلا زمان ولا دثور ولا حدوث ولا أجزاء مقدارية، فلا تغير ولا تبدل، والكل باعتبار القوابل من المواد والماهيات. فهذا روح هذه المسألة وباطنها، ولا خصوصية لها بالدنيا أو الآخرة»<sup>(٣)</sup>.

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٤٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٥٣.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٥٣، تعليقة رقم (١).

### (٤) استحالة اجتماع المثليين

ذكر المصنّف البرهان على استحالة اجتماع المثليين، بنفس البيان المتقدّم على استحالة تكرّر الوجود، والمراد من المثليين هما المشاركان في الماهيّة النوعيّة - كما تقدّم في الفصل الثاني - فهما يتحدان في الذات والذاتيّات، وإن كانا مختلفين في العرضيّات، ومن العرضيّات الوجود، وعلى هذا فلو وجد مثل الشيء في جميع الجهات، وهو بأن يشتركا في جميع العرضيّات، كالوجود والزمان والمكان كما يشتركان في الماهيّة النوعيّة، يلزم أن يكون الواحد اثنين، لأنّ فرض العينيّة والمثليّة من كلّ جهة هو فرض عدم التمايز، وحيث إنّهما اثنان، فيلزم التمايز بينهما، فيكون المثلان متمايزين وغير متمايزين، ومن الواضح: أنّ الجمع بين التمايز وعدم التمايز جمعٌ بين النقيضين.

#### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «لا تكرّر في الوجود»، التكرّر، وهو وجود الشيء مرّة بعد أخرى، قد يُطلق ويُراد به: تكرّر الشيء بمثله، كما يقال في العدد: إنّهُ يحصل من تكرّر الواحد. وقد يراد به: تكرّر الشيء بعينه، وهو المراد هنا. وبعبارة أخرى: المراد من التكرّر هنا: هو التكرّر بالدقّة العقليّة؛ بأن يوجد موجودٌ واحدٌ ثانياً بعين الوجود الأوّل، بأن يكون الثاني هو نفس الأوّل حقيقةً من دون أيّ تمايز. والاثنيّة تستلزم التمايز، فتكرّر الوجود بعينه يشتمل على التناقض، وهو اجتماع التمايز وعدم التمايز. فالقضيّة من القضايا التي يستتبع مجرّد تصوّرها تصديقها. ولعلّه لما ذكرنا عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم من البديهيّات.

• قوله قدّس سرّه: «كل موجود في الأعيان فإنّ هويّته العينيّة وجوده»، أي: إنّ هويّته العينيّة هو ما به هو هو، والهويّة العينيّة المذكورة، وهو الوجود. فاللام للعهد

الذكرى.

• قوله قدّس سرّه: «الشخصية للوجود بذاته»، فالفاء للسببية. أي: فإنّ الشخصية للوجود.

• قوله قدّس سرّه: «وبمثل البيان يتبيّن استحالة وجود مثلين من جميع الجهات»، هذه قاعدة غير قاعدة استحالة تكرّر الوجود، وإن كانت العلة في امتناعها واحدة، وهي امتناع وحدة الكثير. بمعنى: أنّ المحذور في كلتا القاعدتين واحد، وهو لزوم العينية مع فرض الاثنيّة، ولكنّها قاعدتان لكلّ منهما موضوعها الخاصّ.

• قوله قدّس سرّه: «سواء كان الوجودان مثلاً واقعين في زمان واحد من غير تخلّل العدم بينهما أو منفصلين»، واقعين في زمان واحد: هو تكرّر الوجود العرضيّ الذي لا يتخلّله العدم من غير أن يتخلّل العدم بين الوجودين المتكرّرين. أو منفصلين، يعني: في التكرّر الطولي يتخلّل العدم بينهما. إذن فالمحذور هو لزوم العينية مع فرض الاثنيّة في الصورتين، أي: سواء في التكرّر الطولي أم العرضيّ.

وأتى بقوله: (مثلاً)؛ لعدم انحصار التكرّر في الوجودين، فإنّ تكرّر الوجود هو وجوده بأكثر من وجود واحد، سواء كان وجودين أو أكثر.



## **إشكالان أو محاولتان للقول بإمكان اجتماع المثليين**

(١) إمكان التمايز بين المثليين بالعدم

(٢) الوحدة والعينية بين المثليين بأمر خارج الوجود





والقول: (بأنّ الوجودَ الثاني متميّزٌ من الأوّل، بأنّه مسبوقٌ بالعدم بعدَ الوجودِ بخلافِ الأوّل، وهذا كافٍ في تصحيحِ الاثنيّةِ، وغيرُ مضرٍّ بالعينيّةِ، لأنّه متميّزٌ بعدم) مردودٌ؛ بأنّ العدمَ بطلانٌ محضٌ، لا كثرةٌ فيه ولا تميّزٌ، وليس فيه ذاتٌ متّصفَةٌ بالعدم، يلحقها وجودٌ بعدَ ارتفاعِ وصفه، فقد تقدّمَ أنّ ذلك كلّهُ اعتبارٌ عقليٌّ بمعونةِ الوهم، الذي يُضيفُ العدمَ إلى الملكةِ فيتعدّدُ العدمُ، ويتكثّرُ بتكثّرِ الملكات. وحقيقةُ كونِ الشيءِ مسبوقَ الوجودِ بعدمٍ وملحوقَ الوجودِ به - وبالجملةِ: إحاطةُ العدمِ به من قبلُ ومن بعد - اختصاصٌ وجوده بظرفٍ من ظروفِ الواقع، وقصوره عن الانبساطِ على سائرِ الظروفِ من الأعيان، لا أنّ للشيءِ وجوداً واقعاً في ظرفٍ من ظروفِ الواقع، وللعدمِ تقررٌ واقعٌ منبسطٌ على سائرِ الظروف، ربّما وردَ على الوجودِ فدفعه عن مستقرّه واستقرّ هو فيه، فإنّ فيه إعطاءَ الأصالةِ للعدمِ واجتماعَ النقيضين.

والحاصلُ: أنّ تميّزَ الوجودِ الثاني تميّزٌ وهميٌّ، لا يوجبُ تميّزاً حقيقياً. ولو أوجبَ ذلك، أوجبَ البينونةَ بينَ الوجودين، وبطلتِ العينيّةُ.

والقول: (بأنّه لم لا يجوزُ أن يوجَدَ الموجدُ شيئاً، ثمّ يُعدمُ، وله بشخصه صورةٌ علميّةٌ عنده، أو عندَ بعضِ المبادئِ العاليةِ، ثمّ يوجَدُ ثانياً على ما علِمَ، فيستحفظُ الوحدةُ والعينيّةُ بينَ الوجودينِ بالصورةِ العلميّةِ؟) يدفعه: أنّ الوجودَ الثاني كيفما فُرِضَ، وجودٌ بعدَ وجودٍ، وغيريّتهُ وبينونتهُ للوجودِ الأوّلِ بما أنّه بعده ضروريٌّ، ولا تجتمعُ العينيّةُ والغيريّةُ البتّةُ.

## الشرح

### (١) إمكان التمايز بين المثليين بالعدم

بيان الإشكال: إن البرهان المتقدم يعتمد على أن الشخص ذاتي للوجود، وأن الوحدة والتعدد والتكرار وعدم التكرار، يدور مدار الوجود، فلا يمكن أن يكون الشيء متعدداً ولكن وجوده واحد، بل إذا كان الوجود متعدداً، فلا بد أن يكون الشيء متعدداً أيضاً.

والمخالفون للحكماء يقبلون ذلك أيضاً، أي: إن تعدد الوجود ووحدة الوجود دائر مدار الوجود، وأن المحال هو كون الوجودين حقيقتيهما واحدة بالذات وبينهما عينية.

لكن إذا كانت جهة الاختلاف بين الشئيين هي أمراً خارجاً عن وجودهما؛ وذلك بأن يتمايز المثالان بالعدمين السابقين عليهما، فالوجود الثاني مسبوق بالعدم المسبوق بالوجود الأول، أما الوجود الأول فهو مسبوق بالعدم فقط، لا أنه مسبوق بالعدم المسبوق بالوجود، فيتميز الوجودان بأن الوجود الأول مسبوق بالعدم غير المسبوق بالوجود، أما الوجود الثاني فهو مسبوق بالعدم المسبوق بالوجود، وهذا يكفي لإثبات الاختلاف والتمايز بين المثليين، ولا ينافي مثلية الوجودين من جميع الجهات الراجعة إلى الوجود. فالتمايز بالحقيقة ليس بالوجودين، بل بالعدمين.

### مناقشة المصنف للإشكال

المناقشة الأولى: تقدم في الفصل السابق: أن عدم لا تمايز فيه، وأما تمايز الأعدام المضافة من قبيل قولنا: عدم زيد غير عدم عمرو، فهو تمايز بتبع الوجودين، وعليه فإن فرض حصول التمايز بين الوجودين بسبب تمايز

العدمين يستلزم الدور.

وعلى هذا الأساس فإنّ الوجودين المفروضين لا يوجد بينهما أيّ جهة اختلاف وتفاوت من جميع الجهات، وهو فرض وجود المثليين، وهو باطل كما تقدّم.

والسبب في ذهابهم إلى إمكان اجتماع المثليين بالبيان المتقدّم، هو أنّهم توهموا أنّ للعدم نوع وجود وتشخص، وأنّ للمعدوم ذاتاً متّصفة بالعدم، فيتّم سلب صفة العدم من تلك الذات، أو تفقد تلك الذات صفة العدم؛ لتلبس ثوب الوجود وتّصف به في الإيجاد الثاني، والحال أنّ العدم ليس له ذات لكي تّصف بالعدم؛ لأنّ العدم هو اعتبار عقليّ محض بمعونة الوهم الذي يُضيف العدم إلى الملكة؛ وذلك لأنّ الوهم يُضيف العدم إلى أمور وجوديّة وإلى ذواتٍ موجودة، فيعتبر العقل أنّ هذا الموجود معدوم، فيتعدّد العدم ويتكثّر بتكثّر الملكات والوجودات، كما تقدّم.

والحاصل: أنّ إحاطة العدم بوجود الشيء من قبل ومن بعد، عبارة عن اختصاص وجود ذلك الشيء في زمان خاصّ وبطرف زمانيّ من ظروف الواقع، وعبارة أيضاً عن قصور ذلك الشيء عن الانبساط على سائر الظروف من الأعيان، فلا يسع لسائر الأزمنة، وليس أنّ للشيء الواحد وجوداً واقعياً في ظرف زمانيّ من ظروف الواقع وأنّ للعدم أيضاً تقررّاً وثبوتاً منبسطاً على سائر الظروف، فيكون لكلّ ذات وجود وعدم، شامل لسائر الأزمنة لكي يرد هذا العدم على الوجود، فيدفعه عن مستقرّه ومحلّه الخاصّ له ويستقرّ العدم في محلّ الوجود، فإنّ ذلك باطل؛ وذلك لأنّ فرض أنّ للعدم ذاتاً، فيه إعطاء الأصالة للعدم، وأنّ له نحوه من الثبوت، وهو محال؛ لأنّه من اجتماع النقيضين، لأنّ العدم والثبوت - الوجود - متناقضان، فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد، في آن واحد، وبكيفية واحدة.

المناقشة الثانية: لو سلّمنا وقلنا: أنّ التميّز الوهميّ يوجب تميّز الوجود الأوّل عن الثاني تميّزاً حقيقياً لا اعتبارياً، بأن قلنا: الوجود الثاني مسبوق بالعدم المسبوق بالوجود، والوجود الأوّل مسبوق بالعدم غير المسبوق بالوجود؛ لزم من هذا التميّز الحقيقي الانفكاك والبينونة بين الوجود الأوّل والثاني، وبطلت العينّة التي زعمها القوم، فلا يكون الوجود الثاني عين الوجود الأوّل، وإلاّ وقع في محذور اجتماع النقيضين.

## (٢) الوحدة والعينيّة بين المثليين بأمر خارج الوجود

هذا الإشكال محاولة أخرى للقول بإمكان اجتماع المثليين وهو عكس المحاولة السابقة، ففي المحاولة السابقة - أي: في الإشكال الأوّل - تُجعل العينّة بين الوجودين، أمّا تمايز الوجودين فهو من طريق أمر خارج عن حقيقة الوجود، وهو التمايز بالأعدام.

أمّا هذه المحاولة - أي: في الإشكال الثاني - فهي على العكس من سابقتها لأنّها تجعل الوجودين متمايزين، ولكنّ الوحدة والعينيّة بين هذين الوجودين يجعلها في أمر خارج الوجود وهي الصورة العلميّة.

لتوضيح ذلك، يقولون: إنّ الله سبحانه وتعالى - أو بعض المبادئ العالية، كبعض الموجودات المجردة - يعلم صورة هذا الشيء قبل إيجادها، ثمّ يوجد هذا الشيء على الصورة الموجودة عنده ثمّ يُعدم هذا الشيء، فإذا أعدمه تنعدم تلك الصورة، ثمّ يوجد موجوداً على نفس تلك الصورة التي علمها. فهنا إذا نظرنا إلى الوجودين، فيوجد تمايز بينهما، لأنّ هذا وجودٌ أوّل، وذاك وجودٌ ثانٍ، ولكن إذا نظرنا إلى الصورة التي هي منشأ لوجود هذين الوجودين، فهي صورة واحدة. وبهذا يتّضح: أنّ العينّة في الصورة المحفوظة عند الفاعل، والتمايز بين الوجودين. وبهذا المقدار من البيان يثبت: أنّ الوجود الثاني مثل الأوّل.

السبب في ذهابهم إلى هذا القول: هو تصوّرهم بأنّ امتناع إعادة المعدوم نتيجة لقصور قدرة الفاعل، لأنّ الشيء إذا عُدّ فلا يبقى شيء، لكي يستطيع الفاعل أن يوجد مثل الأوّل، وبزعمهم وجدوا حلاً لهذه المشكلة وهو: أنّ صورة الوجود الأوّل الذي عُدّ، محفوظة لدى الواجب تعالى، فيمكنه أن يوجد موجوداً آخر مثل الأوّل، طبقاً لتلك الصورة.

بعبارة أخرى: إنهم تخيّلوا أنّ الممتنع في إعادة المعدوم هو صدوره عن الفاعل لكونه خارجاً عن قدرته، وهي في نفسها ممكنة، وتخيّلوا أيضاً أنّ منشأ عجز الفاعل عن إعادة المعدوم هو عدم وجود مثال للمعدوم لكي يوجدّه على طبقه، وحيث إنّ الصورة المحفوظة عند الفاعل هي مثال للمعدوم، فيمكن أن يوجد الفاعل موجوداً آخر طبق الصورة المحفوظة عنده.

### مناقشة الإشكال

إنّ الوجود الثاني كيفما فُرض، وجودٌ تابعٌ لوجودٍ آخر ولاحقٍ له. ولما كان كذلك، لزم أن يكون مغايراً له. ولما كان مغايراً له، استحال أن يكون نفسه وعينه؛ لأنّ الغيريّة والعينيّة أمران متقابلان، والمتقابلان لا يجتمعان.

بعبارة أخرى: إنّ وحدة الصورة العلميّة صفة حقيقيّة لنفس الصورة، فهي صورة علميّة واحدة، ومجرد انطباق هذه الصورة على شيئين مختلفين، لا يلزم اتّحاد وجودهما وصيرورتهما شيئاً واحداً.

نعم، يمكن فرض ماهيّة واحدة تنطبق على فردين مثلاً، كالإنسان الذي يصدق على زيد وعمرو في آن واحد، فهذه صورة علميّة عقليّة، لكنها لا تستلزم وجود زيد وعمرو، بل لازم ذلك اتّحاد ماهيّتهما بالوحدة الماهويّة التي هي من سنخ الوحدة الكلّيّة، مع أنّ كلامنا في وجود الوجودين بوجود واحد.

### تعليق على النص

• قوله قدس سره: «والقول بأن الوجود الثاني متميز من الأول»، لما كان المخالف في المسألة إنما يدعي جواز تكرّر الوجود بعد انعدامه، وهو المعبر عنه بإعادة المعدوم، تصدّى للدفاع عنه. وأمّا تكرّر الوجود من غير تخلّل العدم، فلما لم يخالف أحد في استحالته، لم يكن هناك من يدافع عنه.

• قوله قدس سره: «يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه»، أي: بعد ارتفاع وصفه الذي هو العدم، فالإضافة بيانية.

• قوله قدس سره: «فقد تقدّم: أن ذلك اعتباراً عقلياً بمعونة الوهم»، تقدّم في الفصل السابق.

• قوله قدس سره: «الذي يضيف العدم إلى الملكة»، يتّضح المراد من الوهم في المرحلة الحادية عشرة، وهي مرحلة اتحاد العاقل والمعقول حيث يذكر أنّ التعقّل ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الحسّ وهو العلم الحاصل بالمادّيات من طريق إحدى الحواسّ الخمس عند الاتّصال بها بآلة تلك الحاسة.

القسم الثاني: الخيال، ويُسمّى تخيلاً أيضاً، وهو العلم بما يقبل أن يكون محسوساً من دون اتّصال فعليّ بواقعه الخارجي المادّي.

القسم الثالث: العقل، ويُسمّى تعقلاً، وهو العلم بالمعاني والمفاهيم الكلّية. وقد ذكر مشهور الحكماء: أنّ هناك قسمًا آخر يُسمّى الوهم أو التوهم. وهو العلم بالمعاني الغير المحسوسة، الموجودة في المحسوسات الجزئية، كما عرّفه الشيخ بذلك في النجاة<sup>(١)</sup>.

قال صدر المتألّهين: «التوهم: إدراكٌ لمعنى غير محسوس، بل معقول، لكن

(١) النجاة: ص ٣٢٩.

في أنّه لا تكرر في الوجود..... ٦٣

لا يتصوره كلياً، بل مضافاً إلى جزئي محسوس، ولا يُشاركه غيره، لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي<sup>(١)</sup>.

ولأجل ما نبّه عليه في ذيل كلامه هذا، قد يعرف الوهم بإدراك المعاني الجزئية.

ولكن صدر المتألهين قدّس سرّه ذهب إلى: أنّ الإدراك الوهمي ليس إلّا نفس الإدراك العقلي، مضافاً إلى إدراك خيالي. فالمحبة أمر معقول يضاف إلى زيد، وهو متخيّل جزئي. ولا يصحّ عدّ المركّب من قسمين من الإدراك قسماً آخر، وإلّا لم تنحصر الأقسام.

قال في الأسفار: «واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل بأمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها. فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع، كما أنّ العوالم ثلاثة أنواع. والوهم كأنّه عقل ساقط»<sup>(٢)</sup>.

والمصنّف قدّس سرّه وإن تبع صدر المتألهين في إسقاط الإدراك الوهمي، إلّا أنّه نسبّه إلى الحس المشترك، حيث قال: «لا ينال الوهم كلّ صورة عقلية مضافة إلى الجزئي كالإنسان والفرس والسواد والبياض مثلاً، وإنّما ينال أموراً جزئية موجودة في باطن الإنسان كالمحبة والعداوة والسرور والحزن ولا مانع من نسبة إدراكها إلى الحس المشترك، كما سيأتي في سفر النفس. ومجرد تسميتها معاني في مقابل الصور المدركة من طريق الحواس الظاهرة، لا يوجب مباينة نوعية في الفعل حتّى يحوج إلى إثبات قوّة أخرى، فالحق إسقاط الوهم من رأس، وإسناد فعله إلى الحس المشترك»<sup>(٣)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣٦٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٦١-٣٦٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٦٢، تعليقة رقم (١).

• قوله قدّس سرّه: «ولو أوجب ذلك أوجب بينونة بين الوجودين»، هذا جوابٌ آخر، على فرض غصّ النظر عن الجواب الأوّل، وتسليم حصول التميّز بالأعدام.

• قوله قدّس سرّه: «وله بشخصه صورة علميّة عنده أو عند بعض المبادئ العالية»، السبب في هذا التردد وهو كون الصورة إمّا محفوظة لدى الواجب تعالى أو عند بعض المبادئ العالية، هو لما سيأتي إن شاء الله في علم الحقّ، وأنّه تعالى يعلم الأشياء قبل إيجادها، وحيث يوجد خلاف بين الفلاسفة مفاده: أنّ الواجب تعالى هل يعلم بتلك الصورة بذاته أم بعلم خارج عن ذاته؟ ذهب أفلاطون ومن تبعه من المدرسة الإشرافيّة إلى أنّه تعالى يعلم الأشياء قبل الإيجاد بعلم هو خارج عن ذاته، وهو المسمّى في كلماته بالمثل الأفلاطونيّة. وذهبت مدرسة الحكمة المتعالية إلى أنّه تعالى يعلم الأشياء قبل إيجادها بذاته، ولهذا يردّد السيّد العلامة بين كون هذه الصورة محفوظة إمّا لدى الواجب تعالى (كما هو اختيار مدرسة الحكمة المتعالية) أو محفوظة عند بعض المبادئ العالية (كما هو اختيار المدرسة الإشرافيّة).

• قوله قدّس سرّه: «وحقيقة كون الشيء مسبوق الوجود بعدم، وملحوق الوجود به»، هذا مبتدأ وخبره قوله: اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع.



## الأدلة على امتناع إعادة المعدوم

- (١) تخلل العدم بين الشيء ونفسه
  - (٢) إعادة المعدوم تستلزم وحدة الكثرة
  - (٣) إعادة المعدوم تستلزم الانقلاب أو الخلف
  - (٤) جواز الإعادة يستلزم عودات لا متناهية
- مباحث تفصيلية

- ١. قاعدة اجتماع المثليين محال
- ٢. قاعدة حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد



وهذا الذي تقرّر من استحالة تكرّر الوجود لشيء مع تخلّل  
العدم، هو المراد بقولهم: «إنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنع»، وقد عدّ  
الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضرورياً.  
وقد أقاموا على ذلك حُججاً، هي تنبيهات بناءً على ضروريّة  
المسألة:

منها: أنّه لو جاز للموجود في زمانٍ أن يندمَ زماناً، ثمّ يوجد  
بعينه في زمانٍ آخر، لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو مُحال؛  
لاستلزامه وجود الشيء في زمانين بينهما عدمٌ متخلّل.  
ومنها: أنّه لو جاز إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما  
يمثله من جميع الوجوه ابتداءً وهو مُحال.  
أمّا الملازمة فلأنّ الشيء المُعاد بعينه وما يمثله من جميع الوجوه  
مثلان، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. فلو جاز  
إيجاده بعينه ثانياً بنحو الإعادة، جاز إيجاد مثله ابتداءً.  
وأما استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم  
التمييز بينهما، وهما اثنان متمايزان.  
ومنها: أنّ إعادة المعدوم بعينه، توجب كون المُعاد هو المبتدأ؛ لأنّ  
فرض العينيّة يوجب كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع  
الخصوصيّات المشخّصة حتّى الزمان، فيعود المُعاد مبتدأً، وحيثيّة  
الإعادة عين حيثيّة الابتداء.  
ومنها: أنّه لو جازت الإعادة، لم يكن عدّد العود بالغاً حدّاً معيّناً

يقفُ عليه، إذ لا فرقَ بينَ العودةِ الأولى والثانيةِ والثالثة، وهكذا إلى ما لا نهايةَ له، كما لم يكنْ فرقٌ بينَ المُعادِ والمبتدأ، وتعيّنُ العددُ من لوازمِ وجودِ الشيءِ المتشخّص.

وذهبَ جمعٌ من المتكلمين - نظراً إلى أنّ المعادَ الذي نطقَتْ به الشرائعُ الحقّة، إعادةٌ للمعدوم - إلى جوازِ الإعادة. واستدلّوا عليه: بأنّه لو امتنعتْ إعادةُ المعدومِ بعينه، لكانَ ذلكَ إمّا لماهيّته، أو لأمرٍ لازمٍ لماهيّته - ولو كانَ كذلك، لم يوجدْ ابتداءً - أو لأمرٍ مفارقٍ فيزولُ الامتناعُ بزواله.

ورُدَّ: بأنّ الامتناعَ لأمرٍ لازمٍ لوجوده لا لماهيّته، وأمّا ما نطقَتْ به الشرائعُ الحقّة، فالحشرُ والمعادُ انتقالٌ من نشأةٍ إلى نشأةٍ أخرى، وليسَ إيجاداً بعدَ الإعدام.

## الشرح

مّا تقدّم في البرهان السابق يتّضح استحالة تكرّر الوجود، فلا يمكن لشيء واحد أن يكون ذا وجودين سواء مع تخلّل العدم في زمانين مختلفين، أو بدون تخلّل الزمان. وهذا مراد الفلاسفة بقولهم: «إعادة المعدوم بعينه ممتنعة». وهذه المسألة في غاية الوضوح؛ لذا عدّها الشيخ الرئيس من الضروريات التي لا تحتاج إلى دليل<sup>(١)</sup>.  
والحاصل: إنّ الحكماء أجمعوا على امتناع إعادة المعدوم بعينه واستحالة تكرّر الوجود لشيء مع تخلّل العدم، وتبعهم على ذلك بعض المتكلّمين وبعض الكراميّة وبعض المعتزلة - دون مشايخهم؛ فإنّهم كالأشاعرة في جواز إعادة المعدوم بعينه<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا المبحث يبدأ المصنّف قدّس سرّه بمعالجة صلب المسألة بعد تشييد مبانيها، ويذكر وجوهاً لبيان امتناع إعادة المعدوم<sup>(٣)</sup>، وهي أربعة:

### (١) تخلّل العدم بين الشيء ونفسه

لو فرض وجود شيء بعد انعدامه في زمان مع حفظ الوحدة والعينيّة، لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه؛ لأنّ المفروض أنّ المعاد هو نفس المعدوم بعينه، ومن المعلوم أنّ تخلّل العدم يوجب انقطاع الوجود وتعدّده المنافي للوحدة

(١) انظر: إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الخامس؛ واستحسنه فخر الدين الرازي في المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٤٨.

(٢) انظر: شرح التجريد للقوشجي: ص ٦٠-٦٣؛ قواعد المراد: ص ١٤٧.

(٣) انظر: المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٤٧؛ الحكمة المتعالية للأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٦٤؛ كشف المراد: ص ٧٥؛ شوارق الإلهام: ص ١٢٢؛ شرح التجريد للقوشجي: ص ٦٠-٦٥.

والعينية، لأنه لا تتحقق وحدة الوجود في الزمانيات إلا باتصال امتداده المنبسط في وعاء الزمان.

وقرر صدر المتألهين بطلان التالي بوجه آخر، هو: لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان، وذلك دور؛ لأن الدور هو تقدم الشيء على نفسه<sup>(١)</sup>.

وقال المحقق محمد تقي الآملي: «إذا فرض موجود في الزمان الأول وانعدم في الزمان الثاني وبطلت شيئية وجوده وشيئية ماهيته فيه، بحيث لم يبق في الزمان الثاني شيء أصلاً، ثم وجد في الزمان الثالث، وكان وجوده في الزمان الثالث بعينه هو الوجود في الزمان الأول، والهوية التي في الزمان الثالث بعينها هي الهوية في الزمان الأول، فكان الشخص في الزمان الثالث بعينه هو الشخص في الزمان الأول، فيكون العدم الواقع في الزمان الثاني متخللاً بين الشخص ونفسه؛ إذ المفروض كون الموجود في الزمان الأول والثالث شخصاً واحداً، ومن الواضح: أن تخلل العدم بين الشخص ونفسه بديهى البطلان»<sup>(٢)</sup>.

وقد أشار السبزواري إلى هذا الدليل بقوله:

إعادة المعدوم مما امتنعا      وبعضهم فيه ضرورة ادعى  
فإنه على جوازها حُتم      في الشخص تجويز تخلل العدم<sup>(٣)</sup>

## (٢) إعادة المعدوم تستلزم وحدة الكثير

لو جازت إعادة المعدوم بعينه طويلاً (أي: في الزمان الثاني)، لجاز إيجاد ما يماثله عرضاً (أي: في نفس الزمان الأول). بتعبير آخر: لو جاز تكرّر الوجود

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٥٦.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ١٧٠.

(٣) شرح غرر الفوائد: ص ٨.

طولاً لجاز تكررّه عرضاً، والتالي - أي: التكرر العرضي - باطل جزماً، فالمقدم مثله، وهو إعادة المعدوم بعينه.

أمّا وجه الملازمة بين جواز الإعادة بعينه بعد انعدامه (أي: طولاً) وبين إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً (أي: عرضاً) فيبانه: أنّ الوجود العرضي والوجود الطولي للمعدوم متماثلان، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فإذا جاز إيجاد ما يماثل المعدوم بعينه من كلّ جهة طولاً، فإنّه يجوز إيجاد ما يماثل المعدوم عرضاً، فمثلاً إذا فرضنا: أنّ هذه القطعة من الحديد تقبل التمدد بالحرارة، فلا بدّ أن تقبل القطعة الأخرى هذه الخاصية أيضاً لأنّهما متماثلتان من هذه الجهة، وحكم الأمثال فيما يجوز عليهما وفيما لا يجوز واحد، وهذه القاعدة العقلية ممّا اتفقت عليها كلمة الحكماء والمتكلمين.

قال الفخر الرازي: «الثالثة أنّ حكم الشيء حكم مثله، وذلك لأنّه إذا دلّت الدلالة على أنّ التعيّن الذي به الامتياز غير داخل في المناط، فحينئذ لم يبقَ إلّا الماهية، فلو صارت تلك الماهية محكوماً عليها بحكم في موضع، ويُسلب منها ذلك الحكم في موضع آخر؛ لزم اجتماع النفي والإثبات، وهذه مقدّمة يتفرّع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية»<sup>(١)</sup>.

أما بطلان اللازم فلأنّه لو جاز إيجاد ما يماثل المعدوم بعينه عرضاً، للزم اجتماع المثليين من كلّ جهة، وهو محالّ، لأنّ مرجعه إلى اجتماع النقيضين. وبيانه: أنّ فرض كونها اثنين، يستلزم التميّز بينهما؛ لأنّ الكثرة بلا تميّز ممتنعة، وفرض كونها مثليين من كلّ جهة، يقتضي عدم التميّز، وإلّا لو تميّزا لما كانا مثليين من كلّ جهة، وهذا معناه: أنّ اجتماع المثليين من كلّ جهة، مرجعه

(١) قواعد كلي فلسفي در فلسفه إسلامي غلام حسين إبراهيم دنياني (بالفارسية): ج ١ ص ٢١٠، نقلاً عن الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي: ص ٤٨٠.

إلى وحدة الكثير من حيث هو كثير، ومن الواضح: أن وحدة الكثير مرجعها إلى اجتماع النقيضين الممتنع عقلاً.

### (٣) إعادة المعدوم تستلزم الانقلاب أو الخلف

لكي يتّضح وجه استلزام إعادة المعدوم للخلف أو الانقلاب، لابدّ من الوقوف على الخصوصيّات التي يتميَّز بها هذا الوجه عن الوجوه الأخرى: الخصوصيّة الأولى: أن إعادة المفروضة هنا تشمل حتّى الزمان، فالإعادة ليست هي للمعدوم بما هو هو، وإنّما المعاد يُماثل المبتدأ من كلّ جهة حتّى في خصوصيّة الزمان.

الخصوصيّة الثانية: أن هناك نحواً من التمايز بينهما، فالأوّل يتّصف بحيثيّة الابتداء، والثاني يتّصف بحيثيّة العود، ومن الواضح: أن هاتين الحثيّتين إحداهما لا تجتمع مع الأخرى.

إذا اتّضح ذلك فالفروض المتصوّرة في المقام ثلاثة:

الأوّل: أن تكون حيثيّة العود عين حيثيّة الابتداء وبالعكس، وهذا هو الانقلاب المحال؛ لأنّ هذه الحثيّات أمور واقعيّة نفس أمريّة، فلو انقلبت عمّا هي عليه للزم اجتماع حيثيّة الابتداء مع عدمها، وهو جمع للنقيضين.

الثاني: أن هذا الموجود يتّصف بإحدى الحثيّتين دون الأخرى، كأن يتّصف بالابتداء دون العود أو بالعكس، وهذا خلاف المفروض لما ذكرناه في الخصوصيّة الثانية.

الثالث: أن وجوداً واحداً يتّصف بكلتا الحثيّتين من الابتداء والإعادة، وهذا مرجعه إلى اجتماع الضدّين وهو محال عقلاً، وهذا ما أشار إليه السبزواري في شرح المنظومة بقوله: «أو اجتماع المتقابلين في الهوية الواحدة»<sup>(١)</sup>.

(١) شرح غرر الفرائد، إعداد: مهدي محقق وثوشي هيكوايزوتسو: ص ٧٩.



#### (٤) جواز الإعادة يستلزم عودات لا متناهية

لو جازت إعادة المعدوم بعينه، لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عنده، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وهذا قياس استثنائي لا بدّ فيه من إثبات الملازمة بين المقدّم والتالي، ثمّ بيان بطلان التالي.

أمّا بيان الملازمة فهو أنّه كلّما جازت إعادة المعدوم بعينه فإنّ عدد العود سيستمرّ لا إلى نهاية، وذلك كما أنّ المعاد الأوّل لا يختلف عن المبتدأ، كذلك المعاد الثاني والثالث، وهكذا يتسلسل العود. ومن ثمّ فلا مانع من حيث الإمكان العقلي أن يستمرّ عدد العود بلا توقّف على حدّ معين.

إنّما الكلام في بطلان اللازم، وأنّه ما المحذور في أن يتسلسل عدد العودات لا إلى نهاية.

الجواب: إنّ المحذور ما ذكره المصنّف بقوله: «تعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص» أي: كما أنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، كذلك المتشخص ما لم يتعيّن عدده وأنّه الأوّل أو الثاني أو الثالث لم يوجد، فلو قلنا بجواز إعادة المعدوم لا يتعيّن العدد، فلم يكن فرق بين العود في الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، فلو فرض الإعادة في كلّ واحد منها للزم الترجيح بلا مرجّح وهو محال.

بيان الملازمة: أنّ المعاد إذا كان مُبهماً بأن لم يتعيّن أنّه هو المعاد الأوّل أو الثاني أو الثالث أو غير ذلك، لزم وجود ما لم يتشخص، وهو محال، لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فلا بدّ أن يتعيّن عدد العود فيه، لكنّ عدد العود في المعاد ممّا لا مرجّح له؛ إذ كلّ ما يتعيّن به عدد العود ويكون سبباً لاتّصاف المعاد بالأوّلية مثلاً، يوجد في الثاني وغيره، فلا مرجّح لكون المعاد متّصفاً بالأوّلية مثلاً، فوجوده يستلزم الترجيح بلا مرجّح وهو محال.

وقد أوضح المحقق الآملي وجه الاستحالة بأنّه لا يخلو الأمر من أحد فروض ثلاثة:

- الأوّل: أن يقع بعض دون بعض، وهذا محال لأنّه تخصيص من غير مخصّص.  
 الثاني: أن يقع الجميع وهذا محال أيضاً؛ لأنّ لازمه التسلسل لا إلى نهاية.  
 الثالث: أن لا يقع أيّ فروضها وهو المطلوب.

### استدلال مشهور المتكلمين على جواز إعادة المعدوم بعينه

اختار مشهور المتكلمين جواز إعادة المعدوم بعينه، والسبب في ذهابهم إلى هذا القول هو أنّ المعاد يوم القيامة عبارة عن إعادة المعدوم، كما أشرنا لذلك في بداية هذا الفصل، ومن ذهب إلى هذا القول التفتازاني في شرح المقاصد<sup>(١)</sup>، وقال ابن ميثم في قواعد المراد: «واتّفقت جملة مشايخ المعتزلة على أنّ إعادته ممكنة...»<sup>(٢)</sup>، وقال صدر المتألمين: «القائلون بجواز إعادة المعدومات جمهور أهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك...»<sup>(٣)</sup>.

واستدلّوا لذلك بأنّ ملاك الامتناع المدعى في كلمات الحكماء وما يمكن أن يكون مناطاً له، هو أحد أمور:

الأوّل: أن يكون ملاك ومنشأ الامتناع هو ماهيّة المعدوم، ومن الواضح: أنّ الماهيّة بما هي، لا يمكن أن تكون ملاكاً لامتناع الإعادة، وإلّا لما وجدت أوّلاً، ولما وصلت النوبة إلى الإعادة، وهذا خلاف المفروض، وهذه هي الاستحالة الذاتيّة في كلمات القوم.

الثاني: أن يكون منشأ الامتناع أمراً عارضاً على الماهيّة ولكنّه لازم غير

(١) شرح المقاصد: ج ٢ ص ٢٠٧-٢١٠.

(٢) قواعد المرام: ص ١٤٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٦١.

مفارق لها، وهذا مرجعه إلى الفرض الأوّل، لأنّه في هذه الحالة ينبغي أن لا يوجد أولاً، والمفروض أنّها وجدت وتحقّقت، وهذا هو المحال الوقوعي، أي: ما يلزم من وقوعه محال، أمّا نفس ذاته فلا امتناع بسببه.

الثالث: أن يكون ملاك الاستحالة أمراً عارضاً على الماهيّة مفارقاً لها. ومن الواضح أنّه مع وجود هذا العارض تستحيل الإعادة، ومع عدمه فيمكن الإعادة. وهذا لازمه أن إعادة المعدوم بعينه ممكنة ذاتاً، فتكون الإعادة جائزة، وهو المطلوب.

والحاصل: أن الاستحالة إمّا لماهيّة المعدوم أو لازمها، فيلزم أن لا يوجد ابتداءً، وإمّا لعارضها المفارق ومع زواله يزول الامتناع.

### مناقشة المصنّف لمشهور المتكلمين

وقد ردّ المصنّف دليل المشهور: بأنّ هذا الحصر ليس بحاصر، بل هناك شقّ رابع هو الملاك في الامتناع والاستحالة، وهو ما يكون لازماً لوجود الشيء وهويّته، بمعنى: أن المانع من الإعادة بعد العدم هو الوجود الأوّل، والوجود وإن كان عرضاً مفارقاً للماهيّة، إلّا أن الحكم لما كان لازماً لنفس هذا العرضيّ وهو الوجود لا للماهيّة، فعليه لا يصحّ قولهم، فيزول الامتناع بزواله.

بعبارة أخرى: الممتنع إعادة وجود الماهيّة بعينه، فإذا تحقّق الوجود امتنعت إعادته وتكرّره، ولا دخل للماهيّة في هذا الحكم أصلاً، ولذا يجري الحكم في الوجود الذي لا ماهيّة له أيضاً؛ لأنّه مع إعادة الشيء يكون الوجود الثاني للمعاد عين وجوده الأوّل، فالمعاد عين المبتدأ، وكذلك كان المعاد مغايراً للمبتدأ؛ لأنّ الوجود الثاني غير الوجود الأوّل، وهو عبارة عن اجتماع النقيضين، فالوجود الثاني محال، فضلاً عن الوجودات الأكثر والأعلى كالثالث والرابع والعاشر....

قال المحقق السبزواري - تقريراً للجواب :- «إنّ الامتناع لأمرٍ لازم لا للماهية، فللهوية أو لماهية الموجود بعد العدم»<sup>(١)</sup>.  
وقال العلامة الحلي: «الامتناع لأمرٍ لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود»<sup>(٢)</sup>.

أمّا المحقق الطوسي فقد أجاب بجواب آخر حيث قال: والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية، أي: لأمر لازم لماهية الموجود بعد العدم (كما في شرح المنظومة) أو لأمر لازم لماهية المعدوم بعد الوجود (كما في شوارق الإلهام)<sup>(٣)</sup> والمراد واحد، وذلك الأمر هو وصف الوجود بعد العدم أو وصف العدم بعد الوجود، فإنّ الشيء بعد الوجود ممتنع العدم المقيد بأنّه بعد الوجود، كما أنّه بعد العدم ممتنع الوجود المقيد بأنّه بعد العدم.  
أمّا ما ذهب إليه المتكلّمون من أنّ المعاد والحشر يوم القيامة هي عين إعادة المعدومات، بمعنى أنّ الأشياء أو على الأقلّ بني البشر يعدمهم الله تعالى مرّة ويعيدهم مرّة أخرى، وحيث إنّ موضوع المعاد من ضروريّات الدين، لذا اعتقدوا بجواز إعادة المعدوم، بل اعتبروا وقوعه من ضروريّات الدين.  
والمناقشة في قولهم هذا هي: أنّ موضوع المعاد والحشر والقيامة أمر لا ربط له بمسألة إعادة المعدوم، وما ورد من نصوص قرآنية وروائية لا تتضمّن حتّى الإشعار بإعادة المعدوم، وكلّ ما جاء من مضامين هذه النصوص هو وجود نشأة أخرى غير نشأة الدنيا وهي القيامة والحشر.  
فالمعاد لا يعني إعادة المعدوم، فإنّ الإنسان حين موته لا يُعدم لكي يُخلق

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ٥١.

(٢) كشف المراد: ص ٧٥.

(٣) شوارق الإلهام: ص ١٣٠.

من جديد بعد العدم، بل العدم هو عدم نسبيّ، فلو مات الإنسان فهو يُعدم من الحياة التي هو فيها، لكنّه لم يُعدم من الوجود تماماً.

والحاصل: إنّ شخصيّة الإنسان بروحه لا بدنه المتغيّر، فإنّ الإنسان يتبدّل بدنه في طول عمره مرّات متعدّدة، حتّى يقال أنّه في كلّ سبع سنين يتبدّل مجموع أجزاء البدن ومع ذلك تبقى شخصيّة الإنسان محفوظة في طول عمره. وبناءً على هذا فإنّ الإنسان الموجود في القيامة مع بدنه المناسب لنشأة القيامة، يختلف عن الإنسان الذي كان في الدنيا؛ يدلّ على ذلك أنّ الكتاب العزيز يعبر عن الموت بالتوفيّ؛ قال تعالى: ﴿وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ \* قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (السجدة: ١٠-١١) والتوفيّ هو أخذ الشيء وافياً تامّاً.

يقال: توفيّ فلان حقّه، إذا أخذه وافياً. وتقول: توفّيت منه مالي. أي: لم يبقَ لي عليه شيء<sup>(١)</sup>.

ونظيره ما ورد من التعابير في رواياتنا عن الأئمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين؛ فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ما خلّقتُم للفناء، بل خلّقتُم للبقاء وإتّما تنتقلون من دار إلى دار»<sup>(٢)</sup> وفي خطبة مولانا سيّد الشهداء صلوات الله عليه يوم عاشوراء: «صبراً بني الكرام فما الموت إلّا قنطرة»<sup>(٣)</sup>. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: أنّ عينيّة البدن الأخروي والديني بمعناها الفلسفي

(١) انظر: مفردات غريب القرآن: ص ١٣٣.

(٢) علل الشرائع، الشيخ الصدوق: ص ٤٠.

(٣) بحار الأنوار: ج ٦ ص ١٥٤.

بحيث لم يكن بينهما أي فرق حتى في الزمان والمكان والوضع وغيرها ليست  
 قطعية، بل المسلم الضروري أن البدن الأخروي عين البدن الدنيوي عينه  
 عرفية، بحيث إذا رأى الناس زيدا مثلاً في القيامة يقولون إنه هو الذي كان  
 يعيش في الدنيا، ويدل على ما ذكر قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ  
 وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس: ٨١) فإن مثل  
 الشيء لا يكون عينه عينه فلسفية، وإن كان عينه عرفاً، وكذلك قوله تعالى:  
 ﴿كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (النساء: ٥٦) صريح في عدم  
 العينية بمعناها الفلسفية، وفي ذيل هذه الآية ورد حديث في مجالس الشيخ:  
 «بإسناده عن حفص بن غياث القاضي، قال: كنت عند سيد الجعافرة جعفر  
 بن محمد عليه السلام، لما قدمه المنصور، فأناه ابن أبي العوجاء وكان ملحداً،  
 فقال: ما تقول في هذه الآية: ﴿كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾  
 هذه الجلود عصيت فعُذبت، فما بال الغير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام:  
 ويحك هي هي، وهي غيرها. قال: أعقلني هذا القول. فقال له: أرايت لو أن رجلاً  
 عمد إلى لبنة فكسرها، ثم صب عليها الماء وجبلها، ثم ردها إلى هيئتها الأولى، ألم  
 تكن هي هي، وهي غيرها؟ فقال: بلى، أمتع الله بك»<sup>(١)</sup> وهو صريح في أن  
 التغير بين البدنين بوجه واتحادهما بوجه، ينافي العينية الفلسفية.

### تعليق على النص

• قوله قدس سره: «وعدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضرورياً»، أي:  
 من الفطريات كما في بداية الحكمة، والمراد من الفطريات: «القضايا التي لا  
 يصدق العقل بها بمجرد تصوّر طرفيها كالأوليات، بل لابد لها من وسط، إلا

(١) أمالي الطوسي: ص ٥٨١.

أنّ هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذهن حتّى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلمّا أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه. وهي المعروفة بالقضايا التي قياساتها معها؛ مثل حكمنا بأنّ الاثنين خمس العشرة، فإنّ هذا حكمٌ بديهيّ إلاّ أنّه معلومٌ بوسط، لأنّ الاثنين عددٌ قد انقسمت العشرة إليه وإلى أربعة أقسام أخرى، كلّ منها يساويه، وكلّ ما ينقسم عدد إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه فهو خمس ذلك العدد، فالاثنتان خمس العشرة. ومثل هذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «حُجَجاً هي تنبيهات بناء على ضرورة المسألة»، الحجة - وتسمّى الدليل أيضاً - معلوم تصديقيّ موصل إلى مجهول تصديقيّ. فعلى هذا إن كان المطلوب مسألةً مجهولةً نظريّةً، أمكن أن يُسمّى ما يؤتى به للوصول إليه حجةً. وأمّا إن كان المطلوب بديهيّاً - كما في ما نحن فيه - فما يُذكر من المعلوم التصديقيّ لا يكون إلاّ تنبيهاً على ما هو معلومٌ قبله.

• قوله قدّس سرّه: «فلأنّ الشيء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلاً»، لأنّهما عينان، والعينان أخصّ من المثلين. فإنّ المثلين هما المشتركان في الماهيّة النوعيّة، والعينان هما المشتركان من جميع الجهات، فيصحّ في حقّهما أن يقال: هما مثلاً، وحكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد.

فإن قلت: المثليّة ممنوعة؛ لأنّ زمان المعاد يغيّر زمان المبتدأ؟

قلت: هذا صحيح في نفس الأمر، لكنّ الخصم لا يجعل هذا موجباً للفرق، ولذا جعل معاد الشيء عين الشيء مع أنّ زمانها مختلف.

• قوله قدّس سرّه: «جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء وهو محال»، المراد بابتداء، أي: من غير أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم المسبوق

بالوجود، بأن يوجد مثلاً في الزمان الذي يوجد الشيء نفسه فيه.

• قوله قدس سره: «وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان»، لما كان قدس سره في مقام حكاية ما استدلل به جمهور الفلاسفة على امتناع إعادة المعدوم، وهم قائلون بأن التشخص بالأعراض لا بالوجود، فأتى بالاستدلال على منهجهم. وإلا فالحق عنده قدس سره كما صرح به في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة: أن التشخص إنما هو بالوجود.

• قوله قدس سره: «كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ»، كما تبين في الدليل السابق. فالجملة معترضة لا دخل لها في هذا الدليل.

قوله قدس سره: «وتعين العدد من لوازم وجود الشيء»، أي: العدد الأصلي، كما هو الظاهر، لا الترتيبي.

ثم لا يخفى: أن المراد من العدد هنا ما يدخل تحت العدّ فيشمل الواحد فما فوقه، لا العدد المصطلح، وهو الكم المنفصل الذي لا يشمل الواحد، حيث إن الكم يقبل الانقسام والواحد لا يقبله، ولذا عرفوا العدد بما يحصل من تكرّر الواحد.

• قوله قدس سره: «ورد: بأن الامتناع لأمر لازم لوجوده»، وهو تشخص الشيء فإن وجود الشيء ملازم للتشخص، والتشخص يأبى عن التكرار؛ لما تقدّم بيانه في أول الفصل. فيما أن التشخص أمر لازم لا يمكن زواله عن الشيء فلا يمكن زوال الامتناع بما أنه لازم لوجود الشيء لا يمتنع تحقق الشيء ابتداءً؛ لأن لازم الوجود مؤخر عن الوجود، فلا يمنع عن الوجود الذي هو مقدّم عليه.

• قوله قدس سره: «وأما ما نطقت به الشرائع الحقّة فالحشر...»، وقع البحث بين الأعلام في أن الفناء والهلاك الذي نطق به القرآن الكريم هل هو بمعنى العدم والانعدام الفلسفي، والمعاد هو إعادة المعدوم بعينه؟ الأقوال في ذلك ثلاثة:



**القول الأول:** انعدام جميع المخلوقات عند انقضاء العالم. وقد ذهب إليه جماعة من متكلمي العامة<sup>(١)</sup>.

**القول الثاني:** عدم الانعدام بالكلية، وإنما تتفرق الأجزاء ثم تُعاد. وهو ما ذهب إليه أكثر متكلمي الإمامية؛ قال المحقق الطوسي: «والسمع دلّ عليه، ويتأوّل في المكلف بالتفريق كما في قصّة إبراهيم عليه السلام»<sup>(٢)</sup>.

وقال الشارح العلامة الحليّ في ذيل العبارة: «المحقّقون على امتناع إعادة المعدوم، وسيأتي البرهان على وجوب المعاد، وهاهنا قد بينّ أنّه تعالى يعدم العالم، وذلك ظاهر المناقضة، فبيّن المصنّف مراده من الإعدام بتفريق أجزائه، ولا امتناع في ذلك، فإنّ المكلف بعد تفريق أجزائه يصدق عليه أنّه هالك، فإذا فرّق أجزائه كان هو العدم، فإذا أراد الله تعالى إعادته جمع تلك الأجزاء وألّفها كما كانت فذلك هو المعاد، ويدلّ على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال إبراهيم عليه السلام عن كيفية الإحياء للأجزاء في الآخرة، فأمره تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج الأجزاء ببعضها ببعض، ثمّ يفرّقها ويضعها على الجبال ثمّ يدعوها، فلما دعاها ميّز الله تعالى أجزائها كلّ طير عن الآخر وفرّقها عن أجزاء الآخر حتّى كملت البنية التي كانت عليها أولاً، ثمّ أحيّاها الله تعالى، ولم يعدم تلك الأجزاء، فكذا في المكلف»<sup>(٣)</sup>.

وقال العلامة الطباطبائي في حاشيته على البحار: «لما كان انعدام كلّ شيء إلاّ الله سبحانه يُبطل التقدّم والتأخّر وكلّ معنى حقيقيّ، ويبطل به النسبة بين

(١) انظر: بحار الأنوار: ج ٦ ص ٣٣١؛ كشف المراد، تعليق: الأستاذ حسن زاده آملي، المقصد

السادس، المسألة الثالثة: ص ٤٠٣.

(٢) شرح تجريد الاعتقاد: ص ٤٠٢.

(٣) المصدر السابق.

الدنيا والآخرة والمبتدأ والمعاد وجميع المعارف الإلهية المبينة تلو ذلك في الكتاب والسنة القطعية، لم يكن مجال لاحتماله، وما ظاهره ذلك من النصوص مبين بما يعارضه، وأمّا أحاديث الصور فهي آحاد لا تبلغ حدّ التواتر، ولا يؤيد الكتاب تفاصيل ما فيها من صفة الصور والأمور المذكورة مع نفخه، ولا دليل على حجّة الآحاد في غير الأحكام الفرعية من المعارف الأصلية لا من طريق سيرة العقلاء ولا من طريق الشرع، على ما بيّن في الأصول؛ فالواجب هو الإيمان بإجمال ما أريد من الصور لوروده في كتاب الله، وأمّا الأخبار فالواجب تسليمها وعدم طرحها؛ لعدم مخالفتها الكتاب والضرورة وإرجاع علمها إلى الله ورسوله والأئمة من أهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين<sup>(١)</sup>.

**القول الثالث: التوقّف، وهو اختيار إمام الحرمين الجويني حيث قال:** «يجوز عقلاً أن تُعدم الجواهر ثم تُعاد، وأن تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تُعاد بنيتها، ولم يدلّ قاطعٌ سمعيّ على تعيين أحدهما، فلا يبعد أن يُغيّر أجساد العباد على صفة أجسام التراب ثم يُعاد تركيبها إلى ما عهد، ولا يحيل أن يُعدم منها شيء ثم يُعاد»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ممّن ذهب إلى التوقّف: العلامة المجلسي قدّس سرّه حيث قال: «إنّه لا يمكن الجزم في تلك المسألة بأحد الجانبين؛ لتعارض الظواهر فيها، وعلى تقدير ثبوته لا يتوقّف انعدامها على شيء، سوى تعلّق إرادة الربّ تعالى بإعدامها»<sup>(٣)</sup>.

من الواضح: أنّ القول بالتوقّف مرجعه إلى جواز إعادة المعدوم؛ لأنّ البحث ليس في الوقوع وعدمه، بل في الإمكان والاستحالة، والقول الأخير

(١) بحار الأنوار: ج ٦ ص ٣٣٦، الحاشية رقم (٢).

(٢) المصدر السابق: ص ٣٣٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٣٦.

يذهب إلى الإمكان.

من خلال ما تقدّم يتجلّى الفارق المنهجيّ بين الفلاسفة والمتكلّمين، حيث وجدنا أنّ الحكماء بعد أن ثبت عندهم استحالة إعادة المعدوم بعينه، جاءوا إلى النصوص القرآنية وغيرها وأولّوها بما ينسجم مع تلك القاعدة العقلية، بخلاف المنهج الكلامي الذي جعل الأصل ظواهر الأدلّة. ولما كانت القاعدة العقلية لا تنسجم مع هذه الظواهر أنكرها وناقش فيها، وهذا ما أشرنا إليه مفصّلاً في مقدّمة هذه الأبحاث عند الكلام عن الفوارق المنهجية بين المتكلّمين والفلاسفة، ومنه يتّضح سبب ذهاب أكثر المتكلّمين إلى جواز إعادة المعدوم بعينه خلافاً للفلاسفة.

### خلاصة الفصل الخامس

- الغرض الأصلي من طرح هذا البحث هو بيان امتناع إعادة المعدوم بعينه.
- المراد من إعادة المعدوم إعادة عين المعدوم من كلّ جهة، أي: الإعادة بالمعنى الفلسفيّ وهو أن يكون المعاد عين المبتدأ بلا أيّ فارقٍ حتّى في الخصوصيّات.
- السبب الذي دعا المتكلّمين للبحث في موضوع امتناع إعادة المعدوم بعينه أو جوازه، هو تصوّرهم: أنّ الإنسان بعد موته ينعدم انعداماً تامّاً.
- استدللّ المصنّف على استحالة تكرّر الوجود: بأنّه لو فرض لموجود وجودان، لزم أن تكون هويّته الشخصيّة الواحدة كثيرة؛ فيلزم أن يكون الوجود الواحد في عين أنّه واحد أشخاصاً متعدّدة، وهو باطل بالضرورة.
- ذكر الطباطبائي هذه المناسبة البرهان على استحالة اجتماع المثليين، بنفس البيان المتقدّم على استحالة تكرّر الوجود، وهو لزوم أن يكون الواحد اثنين.
- أورد على امتناع إعادة المعدوم بإمكان التمايز بين المثليين بالعدم، بأنّ يتمايز المثالان بالعدمين السابقين عليهما.

وأجاب المصنّف على ذلك بأنّ العدم لا تمايز فيه.

• أورد أيضاً على امتناع إعادة المعدوم بأن تكون الوحدة والعينيّة بين المثليين بأمر خارج الوجود وهي الصورة العلميّة المحفوظة عند الواجب تعالى.

وأجاب المصنّف على ذلك بأنّ الوجود الثاني كيفما فُرض، فهو وجودٌ تابعٌ لوجودٍ آخر ولاحقٍ له. ولما كان كذلك، لزم أن يكون مغايراً له. ولما كان مغايراً له، استحال أن يكون نفسه وعينه؛ لأنّ الغيريّة والعينيّة أمران متقابلان، والمتقابلان لا يجتمعان.

• ذكر المصنّف الوجوه التي استدلّ بها الحكماء على امتناع إعادة المعدوم، وهي:

١. تخلّل العدم بين الشيء ونفسه.
  ٢. إعادة المعدوم تستلزم وحدة الكثير.
  ٣. إعادة المعدوم تستلزم الانقلاب أو الخلف.
  ٤. جواز الإعادة يستلزم عودات لا متناهية.
- استدلّ مشهور المتكلّمين على جواز إعادة المعدوم بعينه، بأنّ ملاك الامتناع المدّعى في كلمات الحكماء، هو أنّ الاستحالة إمّا لماهيّة المعدوم أو لازمها فيلزم أن لا يوجد ابتداءً، وإمّا لعرضها المفارق ومع زواله يزول الامتناع.
- وردّ المصنّف مشهور المتكلّمين بأنّ الملاك في الامتناع والاستحالة، هو ما يكون لازماً لوجود الشيء وهويّته.

## مباحث تفصيلية

### ١. قاعدة اجتماع المثليين محال

تقدّم في ثنايا البحث الدليل على استحالة اجتماع المثليين، وهو: أنّه لو وجد مثل الشيء في جميع الجهات وهو بأن يشتركا في جميع العرضيات كالوجود والزمان والمكان كما يشتركان في الماهية النوعية، يلزم أن يكون الواحد اثنين. ويبدو أنّ معظم من ذكر هذه القاعدة واستند إليها اعتبرها بديهية، وقد ذكر صاحب المحاكمات (ميرزا جان) أنّ وجه الاستحالة يتمثل في رفع الامتياز، أي: إذا وجد مثلاً من جميع الجهات ومجتمعان في محلّ واحد، فلا يوجد لأحدهما أي امتياز على الآخر، وحينئذ لا يصحّ إطلاق كلمة (اثنين) عليهما. وبهذا يتّضح: أنّ اجتماع المثليين في محلّ واحد بحيث لا يوجد بينهما أي امتياز هو أمر مستحيل.

والدليل الآخر الذي يمكن أن يظهر من عبارات صاحب المحاكمات: هو أنّ اجتماع المثليين يستلزم وجودين بوجود واحد، وهو محال عقلاً، لأنّ كلّ موجود فهو موجود بوجود واحد، وعلى هذا فيستحيل اجتماع موجودين متمثلين في محلّ واحد.

### موارد تطبيقية لقاعدة اجتماع المثليين

من أهمّ موارد تطبيق هذه القاعدة: مسألة إثبات أنّ علم النفس الناطقة حضوري لا حصولي.

توضيح ذلك: إنّ النفس لا تغفل عن نفسها قطّ، ولديها علم حضوري بذاتها دائماً؛ وعليه فلو فرض أنّ لديها علماً حصولياً أيضاً إضافة إلى العلم الحضوري، للزم اجتماع المثليين في الخارج، وحيث إنّ اجتماع المثليين محال،

ينتج: أن علم النفس الناطقة بنفسها حضوريّ لا حصوليّ.  
وهذه المسألة طُرحت في كتاب المحاكمات، وأنكر صاحب المحاكمات أن  
علم النفس بذاتها حصوليّ<sup>(١)</sup>.

إلا أن (ميرزاجان) رفض هذا الاستدلال قائلاً: «فلأن قوله (وهو محال  
لاستحالة الجمع بين المثليين) منظور فيه؛ لأن اجتماع المثليين المستحيل أن  
يوجد في محلّ ثالث، وهاهنا يوجد أحدهما في الآخر، وأيضاً لا يتّحد الوجود  
فيها، بل يوجد أحدهما بوجود عينيّ والآخر بوجود ظليّ، وهذا الفرق كافٍ في  
التمايز بين المثليين ولم يلزم رفع الامتياز، وهو الدليل على امتناع الاجتماع»<sup>(٢)</sup>.

## ٢. قاعدة حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد

مفاد هذه القاعدة واضح وهو: لو حكم على شيء بحكم منفيّ أو مثبت،  
يلزم أن يثبت ذلك الحكم لمثله.

وهذه القاعدة لم يبحثها الفلاسفة بصورة مستقلة، إلا الفخر الرازي أفرد  
لها فصلاً مستقلاً في كتاب (الأربعين في أصول الدين) واستدلّ على إثباتها،  
حيث قال: «الثالثة: أن حكم الشيء حكم مثله؛ وذلك لأنه إذا دلت الأدلة  
الدالة على أن التعيين الذي به الامتياز غير داخل في المناط، فحينئذ لم يبق إلا  
الماهية، فلو صارت تلك الماهية محكوماً عليه بحكم في موضوع ويُسلب منها  
ذلك الحكم في موضع لآخر، لزم اجتماع النفي الإثبات، وهذه مقدّمة يتفرّع  
عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية»<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا فإن الفخر الرازي جعل هذه القاعدة أساساً لكثير من المسائل

(١) انظر: قواعد كلّ فلسفي: ج ١ ص ٨٤.

(٢) حاشية المحاكمات: ص ٢٤٠، نقلاً عن قواعد كلّ: ج ١ ص ٨٤.

(٣) الأربعين حديثاً، نقلاً عن قواعد كلّ: ج ١ ص ٨٤.

الكلامية والفلسفية.

ومن الموارد التطبيقية لهذه القاعدة هي:

## ١. الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الله تعالى

وذلك من خلال إثبات وحدة العالم وأن كل نوع فلكي لا مثيل له في عالم الأفلاك، بسبب القسر الدائم.

وهذا ما ذكره المحقق السبزواري في تعليقه على الأسفار بقوله: «معنى الكلام أن تعدد أفراد نوع واحد بالقسر، فوجود شمسين أو قمرين أو فلكي شمسين مثلاً بالقسر ولا قسر في الفلكيات فضلاً عن دوامه، وكذا وجود كرتي نار مثلاً في عالمين، فلو كان التعدد والانفصال في تلك العوالم دائماً لزم القسر دائماً، وهو باطل كما تقرّر في محله، فلا بد أن يزول وتعود هي إلى الاتصال. فهي مجتمعة لذلك وغير مجتمعة؛ لاستلزامه الحركة المستقيمة في الأفلاك والمحذورات الثلاثة المذكورة في الأسطوسات. وأمّا تعدد أفراد نوع واحد في عالمنا هذا فليس من باب القسر الدائم؛ لأن كل واحد من الأشخاص غير دائم، والنوع لا وجود له إلا في ضمن الشخص، فليس واحد بالعدد دائماً، بل نوع القسر هنا دائم.

ثم إن هذا - أي: عدم قبول الأفلاك القسر والفك - هو الدليل على انحصار نوعها في شخصها وكذا الفلكيات»<sup>(١)</sup>.

وقد أورد المحقق السبزواري إشكالاً ثم أجاب عنه من خلال الاستعانة بهذه القاعدة، حيث قال: «إن قلت: لم لا يجوز التعدد الفرادي لكل نوع هناك بلا فك وقسر بأن يكون مفطوراً على التعدد من أول الأمر لا التعدد بعد الاتحاد.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٩٥، تعليقة رقم (١).

قلت: لا يمكن ذلك؛ لأنّ الأجزاء المفروضة في كلّ واحد متشابهة ومشابهة أيضاً للكلّ - وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد - فلو كان الفردان مثلاً من نوع مفطورين على الانفصال، كانت الأجزاء المفروضة في كلّ واحد أيضاً منفصلة، بل يلزم الكثرة بلا وحدة، وقد بيّن نظير ذلك في إبطال مذهب ديمقراطيس<sup>(١)</sup>.

## ٢. تقدّم الأرواح على الأبدان

ذهب صدر المتألهين إلى أنّ النفوس الناطقة تتقدّم على الأبدان بحسب الذات، حيث قال: «إنّ تلك الأرواح - أعني النفوس بحسب ذاتها - متقدّمة على الأبدان ضرباً من التقدّم، وهي المخصّصة للأبدان بهيئاتها وأشكالها وأعضائها التي تناسب لمعانيها وصفاتها الذاتية وفصولها المنوّعة لتكون مظهرًا لحقائقها وموضوعة لأفاعيلها وقابلة لأعمالها التي بها يخرج كمالاتها من القوّة إلى الفعل، فالأبدان تابعة في الوجود للأرواح بالذات لا بالعكس»<sup>(٢)</sup>.

ويكتب المحقّق السبزواري في تعليقه على الأسفار: بأنّ تقدّم النفوس على الأبدان تقدّم ذاتيّ ودهريّ، ويستند بذلك على قاعدة (حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد) حيث قال: «أي: التقدّم الذاتي والدهريّ، وهي المشخّصة لها، وهي الفصول الحقيقية التي هي علل الأجناس، وهي المبادئ للآثار الخاصّة. فإذا لم يكن فصل، لم يكن جنس، وقد مضى في المباحث السابقة لزوم الترجيح بلا مرجّح عند مطالبة المخصّص؛ لاختصاص الجسم المتّحد الحقيقة بالصورة المنوّعة. ودفعه: بأنّ الجسم لا تقدّم له على الصور المنوّعة والفصول المقسّمة حتّى يقال: إنّ متشابه الأجزاء ومتماثلها وحكم الأمثال فيما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٩٥، تعليقة رقم (١).

(٢) المصدر السابق: ج ٩ ص ٢٥٣.



في أنّه لا تكرر في الوجود..... ٨٩

يجوز وفيما لا يجوز واحد، والمغالطة من باب اشتباه ما في الخارج بما في الذهن، فتذكر<sup>(١)</sup>.

### منكرو قاعدة حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد

تقدّم أنّه لا يوجد أحد من الفلاسفة والحكماء أنكر هذه القاعدة التي تعدّ من القوانين العقلية التي لا تقبل الاستثناء، لكنّ علماء العلوم التجريبية أنكروا هذه القاعدة؛ منهم (هايزنبرغ) الذي طرح مبدأ عدم الثبات وعدم التعيين في الطبيعة وأخذ يثير الشكّ في كلفة مبدأ العلّية، فيقول: إنّ حالة الإلكترونات ليست متشابهة في الظروف المتماثلة، وعليه فالطبيعة ليست على وتيرة واحدة في عالم الذرّات، وتتفاوت سرعة الذرّات ومواضعها في الظروف المتشابهة، ويتعدّر التكهن بها.

وعلى هذا الأساس فإنّ حكم الأمثال في عالم الذرّات ليس لها حكم واحد، وإن كانت في ظروف متماثلة، وبذلك يرفض عمومية هذه القاعدة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٩٥، تعلّيق رقم (٢).

(٢) انظر: الفلسفة لعلّي شريعتمداري: ص ٤٨٢؛ قواعد كلي فلسفي: ج ١ ص ١٧١.



## المرحلة الثانية

# في الوجود المستقلّ والرابط

وفيها ثلاثة فصول:

- (١) في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرابط
- (٢) في كَيْفِيَّة اختلاف الوجود الرابط والمستقلّ
- (٣) في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره



## الفصل الأول

# في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرابط

وفيه مباحث:

(١) المراد من الوجود الرابط والمستقلّ

(٢) الدليل على انقسام الموجود إلى مستقلّ ورابط

• بحث تفصيليّ في أدلّة أخرى على وجود الرابط والمستقلّ

١. تحليل القضية الحملية

٢. البحث الفلسفي



## الفصل الأول

### في انقسام الوجود إلى المستقل والرابط

ينقسم الموجود إلى: ما وجوده في نفسه؛ ونسميه الوجود المستقل والمحمولي أو النفسي، وما وجوده في غيره، ونسميه الوجود الرابط. وذلك أنّ هناك قضايا خارجية، تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج، كقولنا: زيد قائم، والإنسان ضاحك مثلاً، وأيضاً مركبات تقييدية مأخوذة من هذه القضايا، كقيام زيد وضحك الإنسان، نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذي نسميه نسبة وربطاً، ما لا نجده في الموضوع وحده، ولا في المحمول وحده، ولا بين الموضوع وغير المحمول، ولا بين المحمول وغير الموضوع. فهناك أمرٌ موجود وراء الموضوع والمحمول، وليس منفصل الذات عن الطرفين، بحيث يكون ثالثهما ومفارقاً لهما، كمفارقة أحدهما الآخر، وإلا احتاج إلى رابطٍ يربطه بالموضوع، ورابطٍ آخر يربطه بالمحمول، فكان المفروض ثلاثة خمسة، واحتاج الخمسة إلى أربعة روابطٍ أخرى، وصارت تسعة وهلم جرّاً، فتتسلسل أجزاء القضية أو المركب إلى غير النهاية، وهي محصورة بين حصرين، هذا محال. فهو إذن موجودٌ في الطرفين، قائمٌ بهما، بمعنى ما ليس بخارج منهما، من غير أن يكون عينهما، أو جزءهما، أو عين أحدهما، أو جزءه، ولا أن ينفصل منهما. والطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه.

فثبت: أنَّ مِنَ الموجودِ ما وجودُهُ في نفسه، وهو المستقلّ، ومنه ما وجودُهُ في غيره، وهو الرابط.

وقد ظهرَ ممّا تقدّم: أنَّ معنى توسّطِ النسبةِ بين الطرفين، كونُ وجودِها قائماً بالطرفين، رابطاً بينهما.



## الشرح

### تمهيد

المباحث المتقدمة في المرحلة الأولى كانت تدور حول البحث عن المحمولات التي تساوي الوجود المطلق، من قبيل: «الوجود أصيلاً» و«الوجود بسيط»، ونحوهما من المباحث المختصة بالمحمولات التي تساوي الوجود المطلق، وذلك بناءً على ما تقدّم من تقسيم مسائل الفلسفة إلى قسمين؛ أحدهما: المسائل التي يكون فيها المحمول مساوياً للموضوع، والثانية: المسائل التي يكون المحمول فيها أخصّ من الموضوع، أي: يكون المحمول وما يقابله يساوي الموضوع، وهذا ما تقدّم الكلام والبحث فيه في المرحلة الأولى.

أمّا المرحلة الثانية وما يليها من المراحل الأخرى، فيدور البحث فيها حول مسائل القسم الثاني؛ وهي المسائل التي يكون فيها المحمول أخصّ من الموضوع، من قبيل: «الوجود إمّا واجبٌ وإمّا ممكن»، أو «الموجود إمّا علّةٌ وإمّا معلول»، أو «الموجود إمّا حادثٌ وإمّا قديم»، أو «الموجود إمّا خارجيٌّ وإمّا ذهنيٌّ».

ومن جملة هذه التقسيمات: أنّ الموجود: إمّا في نفسه، وإمّا في غيره. وقد خصّص المصنّف قدّس سرّه هذه المرحلة للبحث في هذا التقسيم. وقد تناول المصنّف - في هذا الفصل - البحث في تقسيم الوجود إلى وجود في نفسه، وهو: الوجود المستقلّ، وإلى وجود في غيره، وهو: الوجود الرابط، وذلك لأجل إثبات مطابق القضية في الواقع الخارجي، وهو يتوقّف على وجود الموضوع والمحمول والنسبة القائمة (التي هي الوجود الرابط)، لأنّه لو لم تكن النسبة موجودة في الخارج لكانت كلّ قضية صادقة، ولصدق قولنا:

«الإنسان حجر»، مع أنه لا إشكال ولا شبهة في عدم صدق قولنا: (الإنسان حجر)؛ مع أن الموضوع والمحمول كليهما موجودان في الخارج، وعدم صحة هذه القضية هو لعدم وجود الرابط بين الموضوع (الإنسان) وبين المحمول (الحجر)؛ وبهذا يتضح ضرورة تحقق الوجود الرابط في الخارج.

ولذا كان البحث في تقسيم الموجود إلى موجود بنفسه، وموجود بغيره - أو يُعبّر عنهما بالوجود المستقلّ والوجود الرابط - بحثاً استطرادياً؛ لأن غاية البحث هو إثبات صدق ومطابق القضية في الخارج. ولذا يقرّر الفصل حسب المباحث التالية:

١. المراد من الوجود الرابط والمستقلّ.

٢. الدليل على انقسام الموجود إلى مستقلّ ورابط.

٣. النتائج المترتبة على الوجود الرابط<sup>(١)</sup>.

### (١) المراد من الوجود الرابط والمستقلّ

لكي يتضح المراد من التقسيم المذكور، وليبيان المراد من الوجود المستقلّ والرابط، نأتي بمقدمة - ذكرها اللغويون - في تقسيم المعاني التي تردّ الذهن إلى المعنى الاسميّ والمعنى الحرفيّ.

المعنى الاسميّ: هو المفهوم الذي يوجد في الذهن مستقلاً عن غيره من المفاهيم، ويمكن تصوّره بنحو الاستقلال، فمثلاً: عندما نسمع لفظ (زيد) تحضر في أذهاننا - تبعاً لذلك - صورة مستقلة بالمفهومية، ولا حاجة لتصور أيّ مفهوم آخر لكي نتصوّر (زيد)، وإنّا نتصوره مستقلاً عن أيّ مفهوم آخر. لذلك عرّفوا الاسم بأنّه: «ما دلّ على معنى في نفسه» وربّما أخذ الفلاسفة تسمية الوجود المستقلّ أنّه «في نفسه» من علماء اللغة.

(١) وهذا ما سنتناوله في المقطع اللاحق.

المعنى الحرفي: وهو غير مستقلّ بالمفهوميّة، ولذا عرّفوه بأنّه: «ما دلّ على معنى في غيره» أي: إنّ الحرف ليس له مفهومٌ يتحقّق في الذهن بصورةٍ مستقلّةٍ عن المفاهيم الأخرى. وكلّما تصوّر الذهن الحرف، فلا بدّ أن يكون من خلال المفاهيم الأخرى التي يقع الحرف رابطاً بينها.

وتؤدّي المعاني الحرفيّة وظيفّةً أساسيّةً في تعقّل الإنسان وفي تكلمه تبعاً لذلك. فلو لا تعقّل الإنسان وإدراكه للمعاني الحرفيّة، لا يكون قادراً على التفكير، إذ يكون تفكيره حيثنّ عبارةً عن سلسلة من المفاهيم المتناثرة المنقطعة بعضها عن بعض.

والحاصل: أنّ هناك جملةً من المعاني الحرفيّة تكوّن ركناً أساسياً في تعقّلنا وكلامنا، لا يمكن من دونها لأيّ معنى أن يكون قابلاً للتعقّل والتفهّم، وهذه المعاني الحرفيّة عندما تقترن بالمعاني الاسميّة يكون للجملة معنى مفيد.

وبذلك يتّضح دور كلّ منهما بالنسبة إلى الآخر. فالمعاني الاسميّة وحدها لا تؤلّف سوى مجموعة من المفاهيم التصرّورية المنفصلة والمبعثرة، والمعاني الحرفيّة هي الأخرى ليس لها بمفردها معنى قابلاً للتصوّر. فمثلاً: عندما نواجه ناراً في الموقد، ننتزع في الذهن عدّة مفاهيم:

الأوّل: مفهومٌ بإزاء النار.

الثاني: مفهومٌ بإزاء الموقد.

الثالث: مفهومٌ بإزاء العلاقة والنسبة الخاصّة القائمة بين النار والموقد، وتُشير إليه كلمة «في» التي تدلّ على ربطٍ مخصوصٍ بين مفهومين اسميين، هما: النار والموقد.

إن قيل: كيف لا يكون لـ«في» معنىً مستقلّ بالمفهوميّة، أليست «في» تفيد الظرفيّة و«من» تفيد الابتداء و«إلى» تفيد الانتهاء... وهكذا؟

الجواب: لو كان معنى «في» هو الظرفيّة، لصحّ وضع أحدهما في موضع

الآخر، كما هو الشأن في المترادفين عادةً، مع بقاء الجملة على نفس تركيبها ومعناها، في حين إنّ تركيب الجملة بعد الاستبدال يكون بهذا النحو: (النار الظرفيّة الموقد). ومن الواضح: أنّ هذه الجملة مفكّكةٌ وغير مترابطة، وهي غير الجملة السابقة (النار في الموقد) المترابطة المفيدة.

هذا هو الفارق الأساسي بين المعاني الحرفيّة والاسميّة، فإنّ الأولى لا يمكن أن تُفصل عن أطرافها التي رُبطت فيما بينها، بخلاف الثانية.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ المدّعى في المقام: أنّ مفهوم الوجود يُلاحظ أيضاً على نحوين: فتارةً يُلاحظ باعتباره أحد المفاهيم المستقلّة، كالإنسان والسماء والأرض ونحوها. وهذا هو الوجود في نفسه، ولذا يقع موضوعاً ومحمولاً، ويُسمّى الوجود المحمولى أيضاً. ويُلاحظ أخرى باعتباره معنىً حرفيّاً، وذلك عندما يقع رابطاً بين الموضوع والمحمول. فمثلاً قد نقول: (زيدٌ موجود) فالوجود هنا معنىً اسميٌّ يقع محمولاً في القضية، وقد نقول: (زيدٌ عالم) فهنا يكون «الوجود» المدلول عليه بهيئة الجملة هو الرابط الذي أوجد النسبة بين «زيد» و«العلم». ودوره دور المعنى الحرفي الذي في قولنا: (النار في الموقد)، فكما أنّ «في» قامت بدور الرابط بين النار والموقد، كذلك الوجود الرابط في المقام، وهذا هو الوجود في غيره<sup>(١)</sup>.

إن قيل: إنّ البحث عن المفاهيم وتقسيماتها خارجٌ عن دائرة البحوث الفلسفيّة؛ لأنّ الفلسفة تبحث عن الواقعيّات الخارجيّة، ولذا لا مجال للبحث عن تقسيم مفهوم الوجود إلى «في نفسه» و«في غيره» في المسائل الفلسفيّة، بل هو أشبه بالبحوث المنطقيّة. وهذا ما ذكره الشيخ مصباح يزدي بقوله: «المعنى الحرفي هو في الأصل اصطلاحٌ منطقيٌّ للحكاية عن الرابطة بين المحمول

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص ٩٦؛ شرح المنظومة: ج ٣ ص ٦٣.

والموضوع في القضايا الحملية<sup>(١)</sup>.

فالجواب على ذلك: إنّ ما ذكرنا في هذه المقدمة لأجل تقريب الفكرة إلى الأذهان، أمّا المصنّف قدّس سرّه فقد أثبت: أنّ الوجود العينيّ ينقسم إلى مستقلّ و رابط بالشكل الذي ينسجم مع البحث الفلسفيّ، كما سيّضح من خلال المبحث التالي:

## (٢) الدليل على انقسام الوجود إلى مستقلّ و رابط

هذا الدليل يبتني على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ القضية الموجبة كقولنا: (الإنسان ضاحك) و(زيد قائم) تتركّب من أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما. والدليل على ذلك: أنّنا نجد بالوجدان: أنّ مدلول هذه الجمل مترابط الأجزاء، ولا شكّ أنّ هذا المدلول المترابط يشتمل على ربطٍ ومعانٍ مرتبطة، ولا يمكن أن يحصل هذا الربط ما لم يكن هناك دالٌّ عليه، وإلاّ أتت المعاني إلى الذهن وهي متناثرة غير مترابطة. وليس الاسم هو الدالّ على هذا الربط، بل هو أمرٌ آخر به يرتبط، ويتّصل أحدهما بالآخر، ولا يمكن أن يكون من سنخ الوجود الذي في الموضوع والمحمول، بل يباينه ذاتاً وحقيقةً؛ وذلك لأنّه لو كان وجوداً من سنخ الموضوع والمحمول، لكان وجوداً ثالثاً في قباهما مستقلاًّ عنهما، ولو كان كذلك لاحتاج إلى رابطٍ يربطه بالموضوع و رابطٍ آخر يربطه بالمحمول، فتكون أجزاء القضية خمسةً بعد أن كانت ثلاثة، واحتاجت الخمسة إلى أربعة روابطٍ آخر فصارت تسعة، وهلمّ جرّاً، فتتسلسل أجزاء القضية الواحدة إلى غير النهاية، والمفروض أنّها محصورةٌ بين حاصرين، هذا محالٌ عقلاً.

---

(١) تعلّيق على نهاية الحكمة: ص ٢٠، التعلّيق رقم (١٠).

إذن، يتّضح من هذه المقدّمة: أنّ القضية الموجبة مركّبة من أجزاءٍ ثلاثة، هي: الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما.

وهناك وجهٌ آخر ذكره مشهور محقّقي علماء الأصول؛ حاصله: «أنّ المعاني الرابطة إنّ كانت صفةً الربط عرضيّةً لها طارئةٌ عليها، فلا بدّ أن تكون هذه الصفة مستمدّةً من غيرها؛ لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، وبهذا تنتهي إلى معانٍ يكون الربط ذاتيّاً لها، وليس شيءٌ من المعاني الاسميّة يكون الربط ذاتيّاً له. وبعبارةٍ أخرى: عين حقيقته، يستحيل تصوّره مجرّداً عن طرفيه، لأنّه مساوٍ لتجرّده عن الربط، وهو خلف ذاتيّته له. وكلّ مفهوم اسميّ قابلٌ لأن يُتصوّر بنفسه مجرّداً عن أيّ ضميمة، وهذا يُثبت: أنّ المفاهيم الاسميّة غير تلك المعاني التي يكون الربط ذاتيّاً لها، وهذه المعاني هي مداليل الحروف، إذ لا يوجد ما يدلّ على تلك المعاني بعد استثناء الأسماء، إلّا الحروف»<sup>(١)</sup>.

وبهذا يتحصّل: أنّ هناك أمراً موجوداً وراء الموضوع والمحمول قائماً بهما، ولكن لا قيام العرض بالجوهر، وإلّا كان ماهيّة مستقلّةً وموجوداً في نفسه، ولا هو عينهما أو جزؤهما أو عين أحدهما أو جزؤه، وإلّا كان مستقلاً لا رابطاً، لأنّ جزء المستقلّ مستقلٌّ مثله. إذن الوجود الرابط أمرٌ وراء وجود الموضوع والمحمول.

المقدّمة الثانية: أنّ صدق القضايا الخارجيّة إنّما يكون بمطابقتها للخارج، وذلك يستلزم أن تكون القضية الصادقة بما لها من الأجزاء مطابقةً للواقع الخارجيّ، أي: كما أنّ الموضوع والمحمول متحقّقان في الخارج، فلا بدّ من تحقّق النسبة بينهما أيضاً في نفس الوعاء الذي وُجد فيه الطرفان، وإلّا لو قلنا:

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص ٩٦.

في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرابط..... ١٠٣

إنّه يكفي في صدق القضية الخارجيّة وجود الموضوع والمحمول في الخارج، بلا تحقّق الوجود الرابط بينهما، لصدق قولنا: (الإنسان حجر) أيضاً، لتحقّق الطرفين في الواقع الخارجيّ، وهذا باطل بالضرورة.

فنتج: أنّ مفهوم الوجود ينقسم إلى محموليّ مستقلّ بالمفهوميّة، ورابط غير مستقلّ بالمفهوميّة، وكذلك الوجود الخارجيّ ينقسم إلى ما وجوده في نفسه وهو المستقلّ، وما وجوده في غيره وهو الرابط.

قال المصنّف في تعليقه على الأسفار: «إنّ من الموجود ما ليس له استقلالٌ نفسيّ بوجه من الوجوه أصلاً، كالنسب الموجودة الرابطة بين الموجودات، فلو كان لها استقلالٌ بوجه، كان المفروض وسطاً رابطاً، طرفاً مربوطاً إليه، هذا خلف. وإذ كان كلّ وجودٍ خارجيّ لا يخلو عن استقلالٍ ما معه، أنتج ذلك: أنّ الوجود الرابط لا يتحقّق إلّا مع وجودٍ نفسيّ يتقوّم به ولا ينحاز عنه، أي: إنّّه لا يوجد خارجاً عنه، فهو داخلٌ فيه بمعنى ما ليس بخارج»<sup>(١)</sup>.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «ينقسم الموجود إلى ما وجوده في نفسه»، المراد من الوجود في نفسه: الوجود الذي يطرد العدم عن ماهيّته أو عن مفهومه المستقلّ - كما سيصرّح قدّس سرّه به في الفصل الثالث - سواء كان هذا الوجود وجوداً في موضوع، وهو العرض، أم وجوداً لا في موضوع، وهو الجوهر، ومن هنا يتّضح: أنّ تسمية الوجود في نفسه بالوجود المستقلّ هو اصطلاحٌ فلسفيّ. أمّا الوجود الرابط فهو الوجود الذي ليس له ماهيّة ولا مفهومٌ مستقلّ حتّى يطرد العدم عنه، فيقابل الوجود في نفسه.

• قوله قدّس سرّه: «وذلك: أنّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٢٧.

ومحمولاتها على الخارج»، تقدّم: أنّ الوجود الرابط موجودٌ في الخارج، كالموضوع والمحمول، وإن كان الوجود الرابط غير مستقلٍّ في نفسه، واستدلّ عليه بأنّ القضية الصادقة لا بدّ أن يكون مطابقها في الخارج بما لها من الأجزاء، ولذا لا بدّ أن يكون الوجود الرابط موجوداً في الخارج أيضاً.

وقد أورد عليه الشيخ الفيّاض بأنّ النسبة - الوجود الرابط - وإن كانت موجودةً في نفس القضية، إلّا أنّ الاستدلال بصدق القضية على وجود النسبة في الخارج، مخدوشٌ بوجوه:

**الوجه الأوّل:** أنّ مفاد القضية الحملية ليس هو وجود الرابطة بين الموضوع والمحمول، حتّى يستلزم صدقها وجود الرابطة، وإنّما مفادها: أنّ الموضوع هو المحمول، ولذا يعبر عن الحمل بالهويّة. وفي الحمل الشائع (الذي هو محلّ الاستدلال) مفاد القضية: أنّ الموضوع هو المحمول مصداقاً ووجوداً، فصدقها لا يقتضي وجود النسبة في الخارج بين الموضوع والمحمول، بل يقتضي اتّحادهما وجوداً، بأن يكون وجودهما واحداً.

قال المصنّف قدّس سرّه في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة في بيان حقيقة الحكم: «فحقيقة الحكم في قولنا (زيدٌ قائم) مثلاً: أنّ النفس تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً، هو زيد القائم، ثمّ تنال عمراً قائماً وزيداً غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومي: زيد وقائم، فتجزئهما وتخزنهما عندها. ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج، أخذت زيداً والقائم المخزونين عندها - وهما اثنان - ثمّ جعلتهما واحداً. وهذا هو الحكم...».

فكلام المصنّف صريحٌ في أنّ ما في الخارج موجودٌ واحد، وأنّ الاثنيّة والحصول على موضوع ومحمول، إنّما هو في الذهن وبعد تجزئة النفس ما ناله من الأمر الواحد. وليت شعري، كيف يتصوّر وجود النسبة الرابطة فيما لا يوجد فيه اثنيّة، وهو قدّس سرّه يصرّح بأنّه لا يُعقل وجود النسبة بين الشيء



ونفسه؟!

**الوجه الثاني:** لو تمّ ما ذكره قدّس سرّه من الدليل، للزمه القول بوجود النسبة في سائر الهليّات المركّبة أيضاً، ومنها المؤلّفة من الوجود وصفاته، كقولنا: وجود الممكن معلولٌ ووجود العقل مجردٌ - وذلك لأنّه يُعترف بوجود النسبة في جميع الهليّات المركّبة الموجبة كما سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة - مع أنّ صفات الوجود عينه في الخارج، ولا يُتصوّر دوران النسبة بين الشيء ونفسه. ومثلها القضايا المشتملة على صفات الواجب الذاتيّة، كقولنا: الله تعالى عالمٌ أو قادرٌ أو حيٌّ. وهكذا.

**الوجه الثالث:** الحقّ أنّ النسبة كما توجد في الهليّات المركّبة من الحمل الشائع، توجد في الهليّات البسيطة، وفي الحمل الأوّلي أيضاً - وإن كان هو قدّس سرّه ينكر ذلك كما سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة - فلو تمّ ما تمسّك به، من استلزام صدق القضية وجوداً جميع أجزائها في الخارج، للزمه القول بوجود النسبة في مطابق هذه القضايا أيضاً، مع أنّه لا معنى لوجود النسبة بين الشيء وبين نفسه أو وجوده في الخارج<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذي نسمّيه نسبةً ورابطاً»، أي: إنّ وجود النسبة في القضية من قسم الوجدانيّات من البديهيّات، وهي القضايا التي يُدرّكها الإنسان بحسّه الباطن، كالعلم بأنّ له خوفاً وألماً ولذّةً ونحوها، وهذا واضح؛ لأنّ النفس في مرتبة الذهن تجدّ فرقاً واضحاً بين تصوّر الإنسان والضاحك، وبين العلم بقضيّة (الإنسان ضاحك)، ففي الثاني (العلم بقضيّة الإنسان ضاحك) يوجد ربطٌ ونسبةٌ تفيدها هيئة الجملة بخلاف الأوّل، وهو تصوّر الإنسان والضاحك.

(١) تعلّيق الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٢١.

• قوله قدّس سرّه: «ما لا نجده في الموضوع وحده ولا في المحمول»، من الجدير بالالتفات: أنّ هذه النسبة هي ما يتعلّق به الحكم في القضايا الموجبة، حيث يُحكم فيها بوجود النسبة بين الموضوع والمحمول في الواقع. وهي غير النسبة الحكميّة التي هي عبارة عن مقايضة المحمول بالموضوع، ليُعلم أنّه هل يقبل الحمل عليه أم لا.

والفرق بين النسبتين: أنّ الأولى متعلّق بالحكم والثانية من مقدّمات الحكم، ولا يختصّ بالقضايا الموجبة، وسيأتي أنّها ليست من أجزاء القضية. وقد تُطلق النسبة الحكميّة في كلامهم على النسبة التي هي من أجزاء القضية، ويتعلّق بها الحكم.

• قوله قدّس سرّه: «وليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما»، أي: إنّ الوجود الرابط ليس منفصلاً بوجوده عن الطرفين.

• قوله قدّس سرّه: «إذن هو موجودٌ في الطرفين قائمٌ بهما، بمعنى: ما ليس بخارج منهما»، أي: إنّ قيامه بالطرفين ليس بمعنى قيام العرض - الذي هو ماهيّة مستقلّة وموجودٌ في نفسه - بالجوهر.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ معنى توسّط النسبة بين الطرفين»، فليس وجود الرابط بمعنى كونه أمراً مستقلاً واقعاً بينهما، وليس خارجاً عنهما.

• قوله قدّس سرّه: «كون وجوده قائماً بالطرفين»، أنّ الوجود الرابط لا يمكن تصوّره بصورةٍ مستقلّة الوجود لضعفه، وعلى هذا يتّضح: أنّ عدم إمكان تصوّر الشيء هو لأحد سببين:

الأول: لشدّة وجوده كالواجب سبحانه وتعالى.

الثاني: لضعف وجوده كالوجود الرابط، لأنّ هذا الوجود الرابط سنخ وجودٍ لا هو عين المحمول والموضوع، ولا هو عين أحدهما، ولا هو جزؤهما، ولا هو جزء أحدهما، ولا هو خارجٌ منهما، فهو داخلٌ وليس بداخل، خارجٌ

في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرابط..... ١٠٧

وليس بخارج؛ لأنّه داخلٌ في الموضوع والمحمول؛ لأنّه قائمٌ فيهما، وهو خارجٌ عنهما، لأنّه لا هو عينهما ولا هو جزؤهما؛ وذلك لضعف وجوده.

ومن هنا تتّضح تلك الكلمة المنقولة عن مولى الموحدين أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام حيث روي أنّه: «سُئِلَ عليه السلام بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ فَقَالَ: بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ. قِيلَ: وَكَيْفَ عَرَفَكَ نَفْسُهُ؟ فَقَالَ: لَا تُشَبِّهُهُ صُورَةً، وَلَا يُحْسُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ. قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ. فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ، وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ. أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ، وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ، لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ. وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ، لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ. سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا هَكَذَا غَيْرُهُ وَلِكُلِّ شَيْءٍ مَبْدَأٌ»<sup>(١)</sup> لأنّه إذا كان داخلياً في الأشياء بممازجةٍ تلزم العينيّة والجزئيّة، وإن كان خارجاً عنها بالمباينة يلزم أن يكون وجوداً في قبالتها.

فالمعنى الرابط سنخ معنى هو داخلٌ لا كدخول شيءٍ في شيء - أي: ليس العينيّة - وخارج عنها لا كخروج شيءٍ عن شيء، وإلا لكان وجوداً مستقلاً في قبال الموضوع.

---

(١) الكافي: ج ١ ص ٦٧.

## بحث تفصيلي

### في الأدلة الأخرى على وجود الرابط والمستقل

يمكن إثبات الوجود الرابط من طريقين؛ الأول: تحليل القضية الحملية وهو مرتبط بعلم المنطق، والثاني: بواسطة البحث الفلسفي، وذلك من خلال تحليل العلوية والمعلولية.

#### ١. تحليل القضية الحملية

لهذا الطريق تقريرات متعددة؛ منها:

التقرير الأول: ما ذكر المصنّف في المتن، فلا نعيد.

التقرير الثاني: ما ذكره الشيخ جواد آمل في الرحيق المختوم بشكل قياس استثنائي، حاصله: إذا لم يكن في كلّ قضية رابط واقعي مطابق للنسبة الحكمية، يلزم إمكان تبديل الموضوع أو المحمول في كلّ قضية مع موضوعات ومحمولات أخرى، ويلزم أن لا يوجد تفاوت في صدق تلك القضايا، والتالي باطل؛ لأنّ كلّ قضية، يكون بين موضوعها ومحمولها اتصال وربط خاص، وهو الضامن لصدق تلك القضية، فيثبت وجود الرابط. ثمّ يضيف: بأنّ هذا الرابط في غاية الضعف، وهو فاقد للماهية المستقلة، وإنّما واقعيتها وثبوته تتبع واقعية وثبوت الموضوع والمحمول، وإدراكه أيضاً بتبعهما<sup>(١)</sup>.

وأما نظر الشيخ الآمل حول موطن الوجود الرابط، فهو مطابق لنظر العلامة الطباطبائي، من أنّ موطن الوجود الرابط تابع لموطن الموضوع

(١) انظر: رحيق مختوم، القسم الثاني من الجزء الأول: ص ٣٩٠.

في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرابط..... ١٠٩

والمحمول؛ لأنّ الوجود الرابط عين التعلّق بهما، ومن الواضح: أنّ موطن الموضوع والمحمول ينحصر في أربع حالات:

الأولى: أنّ موطنهما (الموضوع والمحمول) في الخارج، من قبيل: الإنسان عالم.

الثانية: أنّ موطنهما في الذهن، من قبيل: الإنسان نوع.

الثالثة: أنّ موطن الموضوع في الخارج، وموطن المحمول في الذهن، مثل: زيدٌ ممكن.

الرابعة: عكس الحالة الثالثة، أي: إنّ موطن الموضوع في الذهن، وموطن المحمول في الخارج.

والحالة الرابعة واضحة البطلان؛ لأنّ الموضوع الذهني لا يمكن أن يتّصف بأمرٍ خارجي.

أمّا الحالة الثالثة فتواجه إشكالاً أيضاً، وهو عدم إمكان وجود الرابط بين الأمر الذهني وبين الوجود العيني الخارجي.

وعلى هذا الأساس ذهب الطباطبائي إلى أنّ المحمولات مثل الإمكان تابعة لموضوعاتها المتحقّقة في الخارج، حيث قال: «الإمكان موجودٌ بوجود موضوعه في الأعيان، وليس اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له في الأعيان، كما قال به بعضهم، ولا أنّه موجودٌ في الخارج بوجودٍ مستقلٍّ منحاز، كما قال به آخرون. أمّا أنّه موجودٌ في الأعيان بوجود موضوعه؛ فلاّ أنّه قسيمٌ في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الأعيان، فارتفاع الضرورة الذي هو الإمكان [هو] في الأعيان، وإذ كان موضوعاً في التقسيم - المقتضي لا تصاف المقسم بكل واحدٍ من الأقسام - كان في معنى وصفٍ ثبوتيّ يتّصف به موضوعه، فهو معنىٌ عديميٌّ له حظٌّ من الوجود، والماهيّة متّصفّةٌ به في الأعيان، وإذ كانت متّصفّةٌ به في الأعيان، فله وجودٌ فيها على حدّ الأعدام المضافة التي هي أوصافٌ عديميّةٌ ناعتهٌ لموصوفاتها، موجودةٌ بوجودها، والآثار

المرتبة عليه في الحقيقة هي ارتفاع آثار الوجود، من صرافة الوجود، وبساطة الذات، والغنى عن الغير، وغير ذلك.

وقد اتضح بهذا البيان فساد قول مَنْ قال: (إنَّ الإمكان من الاعتبار العقلية المحضة، التي لا صورة لها في خارج، ولا ذهن) وذلك لظهور: أنَّ ضرورة وجود الموجود أمرٌ وعاءُه الخارج، وله آثارٌ خارجيةٌ وجوديةٌ<sup>(١)</sup>.

وأما الحالتين الأوليين فإنَّ الوجود الرابط متحقّقٌ فيهما، فإذا كان موطن الموضوع والمحمول هو الذهن، فيكون الذهن موطن تحقّق الرابط أيضاً، وكذلك إذا كان موطن تحقّق الموضوع والمحمول هو الخارج، فيكون موطن تحقّق الرابط هو الخارج أيضاً.

## ٢. البحث الفلسفي

حاصل هذا الطريق: أنّه بناءً على قبول أصل العلية - على أساس أصالة الوجود والإمكان الفقري - تكون الرابطة بين العلة والمعلول رابطةً وجوديةً، كما سيأتي بيانه في مرحلة العلة والمعلول.

### الفرق بين الوجود الرابط في العلية والوجود الرابط في القضايا

يمكن تلخيص الفرق بين الوجود الرابط في العلية والوجود الرابط في القضايا بما يلي:

- الرابط في القضايا قائمٌ بطرفين، هما: الموضوع والمحمول، أمّا الرابط الخارجيّ فهو قائمٌ بوجودٍ واحد، وهو العلة الحقيقية، وهو الواجب تعالى.
- الرابط في القضايا نوعٌ من الإضافة المقولية، أمّا الرابط في مبحث العلية فهو حاصلٌ من الإضافة الإشرافية.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الرابعة، الفصل الأوّل: ص ٥٩.

في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرابط..... ١١١

- موضوع بحث الرابط في القضايا هو علم المنطق، أمّا موطن بحث الرابط في العلّية فهو في الفلسفة.
  - الرابط في القضية هو مفهوم، أمّا الرابط في العلّية والمعلوليّة، فله تحقّق في الخارج وليس مفهوماً.
- وستكون دراسة المبحث الثالث (النتائج المترتبة على الوجود الرابط) في الصفحات الآتية.





## النتائج المترتبة على الوجود الرابط

- (١) وعاء الوجود الرابط هو وعاء طرفيه
  - (٢) الوجود الرابط يوجب اتّحاد طرفيه
  - (٣) القضايا في الحمل الأوّلي لا رابط فيها
  - (٤) لا رابط في العدم
  - (٥) الوجود الرابط لا ماهيّة له
- بحث إضافيّ: نظريّة الإمام الخميني حول الوجود الرابط والنسبة في القضايا



ويتفرّع عليه أمور:

الأول: أنّ الوعاء الذي يتحقّق فيه الوجود الرابط: هو الوعاء الذي يتحقّق فيه وجود طرفيه، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن؛ وذلك لما في طباع الوجود الرابط، من كونه غير خارج من وجود طرفيه. فوعاء وجود كلّ منها هو بعينه وعاء وجوده؛ فالنسبة الخارجية إنّما تتحقّق بين طرفين خارجيين، والنسبة الذهنية إنّما تتحقّق بين طرفين ذهنيين، والضابط: أنّ وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما، وبالعكس.

الثاني: أنّ تحقّق الوجود الرابط بين طرفين، يوجب نحواً من الاتحاد الوجودي بينهما؛ وذلك لما أنّه متحقّق فيهما، غير متميّز الذات بينهما، ولا خارج منهما. فوحدته الشخصية تقضي بنحو من الاتحاد بينهما، سواء كان هناك حمل كما في القضايا، أو لم يكن، كغيرها من المركّبات. فجميع هذه الموارد لا يخلو من ضرب من الاتحاد.

الثالث: أنّ القضايا المشتملة على الحمل الأولى، كقولنا: الإنسان إنسان، لا رابط فيها، إلّا بحسب الاعتبار الذهني فقط. وكذا الهليات البسيطة، كقولنا: الإنسان موجود؛ إذ لا معنى لتحقّق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه.

الرابع: أنّ العدم لا يتحقّق منه رابط؛ إذ لا شيء له ولا تميّز فيه. ولازمه: أنّ القضايا الموجبة التي أحد طرفيها أو كلاهما العدم - كقولنا: زيد معدوم، وشريك الباري معدوم - لا عدم رابطاً فيها؛ إذ

لا معنى لقيام عدمٍ بعدمين، أو بوجودٍ وعدم، ولا شيءٌ له ولا تميز،  
اللَّهُمَّ إِلَّا بحسب الاعتبار الذهني.

ونظيرتها القضايا السالبة، كقولنا: ليس الإنسانُ مجبر، فلا عدمٌ  
رابطاً فيها، إِلَّا بحسب الاعتبار الذهني.

الخامس: أنَّ الوجوداتِ الرابطة لا ماهية لها؛ لأنَّ الماهياتِ هي  
المقولة في جوابِ ما هو، فهي مستقلة بالمفهومية، والوجوداتُ الرابطة  
لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومية.

## الشرح

### (١) وعاء الوجود الرابط هو وعاء طرفيه

إنّ ظرف الوجود الرابط هو نفس ظرف طرفيه، فإن كان ظرف طرفيه بالذهن، فظرف الوجود الرابط هو الذهن، وإن كان ظرف طرفيه في الخارج، فظرف الوجود الرابط في الخارج أيضاً، ويمكن تقريب الاستدلال على ذلك بالشكل التالي:

المقدمة الأولى: إنّ تحقّق الوجود الرابط في ظرف غير ظرف طرفيه، يستلزم انفكاك الوجود الرابط عن طرفيه، وهذه المقدمة واضحةٌ بديهيةٌ لا تحتاج إلى توضيح؛ لما تقدّم من أنّ الوجود الرابط قائمٌ بطرفيه.

المقدمة الثانية: استحالة انفكاك الوجود الرابط عن طرفيه، وهذه المقدمة واضحةٌ أيضاً؛ لما تقدّم من: أنّ الوجود الرابط قائمٌ بطرفيه، فلو فرض انفكاك الوجود الرابط عن طرفيه فهو يستلزم ما فرض رابطاً ليس برابط، وهو محال؛ لأنّه تناقض.

فينتج: أنّ الطرفين إذا كانا في الخارج فلا بدّ أن يكون الرابط بينهما في الخارج أيضاً، وإن كانا في الذهن فلا بدّ أن يكون الرابط بينهما في الذهن أيضاً، أي: إنّ الوجود الرابط لا بدّ أن يكون مسانخاً لوجود الموضوع والمحمول. فالضابط في ذلك: أنّ وجود الطرفين مسانخٌ لوجود النسبة الدائرة بينهما، وبالعكس.

ولا يخفى: أنّ ما يسمّى بالوجود الرابط أو النسبة في الذهن هو المفهوم الحرفي. وكذلك يتّضح: استحالة تحقّق الوجود الرابط في الذهن بين وجودين خارجيين.

## (٢) الوجود الرابط يوجب اتحاد طرفيه

الوجود الرابط إذا تحقق بين طرفين فهو يوجب نحواً من الاتحاد الوجودي بينهما؛ وذلك لأنّ الوجود الرابط متحقق فيهما غير متميّز الذات منهما ولا خارج منهما، وهذا يعني: أنّ الوحدة الشخصية للوجود الرابط تقتضي نحواً من الاتحاد بين الموضوع والمحمول، ويمكن تقريب ذلك بالشكل التالي:

**المقدمة الأولى:** الوجود الرابط غير خارج عن وجود طرفيه. وهذه المقدمة واضحة كما تقدّم آنفاً، أي: إنّ الوجود الرابط لا يخرج من طرفيه، بمعنى: أنّ الرابط ليس له وجودٌ مستقلّ، بل هو عين الربط بطرفيه، وليس أنّه جزءٌ من طرفيه أو عينهما، وكذلك ليس خارجاً منهما، فهو متّحدٌ بطرفيه.

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ قولنا بأنّ الوجود الرابط متّحدٌ بالطرفين، لا يعني أنّ الوجود الرابط شيءٌ والاتحاد مع كلّ طرفٍ من طرفيه شيءٌ آخر، كالعارض مع المعروض، فيتحقّق المعروض ثمّ يعرض عليه العارض، بل المراد من اتحاد الوجود الرابط مع طرفيه: أنّ الواقعيّة واحدة؛ وهي باعتبار تكون رابطاً وباعتبار آخر تكون اتّحاداً، وبعبارة أخرى: إنّ الواقعيّة واحدة من جهة حيثيّة الربط ومن جهة حيثيّة الاتّحاد أيضاً.

**المقدمة الثانية:** إنّ الرابط بين الطرفين هو واحدٌ شخصيٌّ وليس أشخاصاً متعدّدة من الروابط.

**النتيجة:** بناءً على المقدمة الأولى وهي أنّ الوجود الرابط له حيثيّة اتّحادٍ مع طرفيه، وبناءً على المقدمة الثانية التي تقول: إنّ الوجود الرابط واحدٌ شخصيٌّ وليس أشخاصاً متعدّدة، فهو واحدٌ متّحدٌ مع الطرف الأوّل، ومتّحدٌ أيضاً مع الطرف الآخر، فعلى هذا يلزم أن يوجد نحو اتّحاد بين الطرفين، أي: بين الموضوع والمحمول، لأنّ الواحد الشخصي لا يمكن اتّحاده مع أمرين متغيّرين، وحيث إنّ

الوجود الرابط متّحدٌ مع كلّ من طرفيه، فيجب أن يكون طرفاه متّحدين في الوجود.

واتّحاد طرفي الرابط في الوجود يكون الحمل، كما في القضايا؛ من قبيل: زيدٌ قائمٌ والإنسان ضاحكٌ. وكذلك يتّحد الطرفان إذا لم يكن هناك حملٌ كغير القضايا، من قبيل المركّبات التقيديّة التي تكون مأخوذةً من القضايا؛ من قبيل قيام زيد، وضحك الإنسان. فإنّ قولنا: ضحك الإنسان مأخوذٌ من قضية: الإنسان ضاحك.

أمّا المركّبات التقيديّة التي لا تكون مأخوذةً من القضايا، فليس بين طرفيها اتّحادٌ؛ من قبيل حمار زيدٍ وثوب عمرو، أو غلام بكر؛ إذ لا يتصوّر الاتّحاد بين الحمار وزيد، ولا بين الثوب وعمرو، ولا بين الغلام وبكر، والشاهد على عدم الاتّحاد بين هذه المركّبات هو عدم صحّة قولنا: الحمار زيد، أو الثوب عمرو.... وهذا ما أشار إليه المصنّف في البداية حيث قال: «هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها على الخارج... وأيضاً مركّباتٌ تقيديّةٌ مأخوذةٌ من هذه القضايا كقيام زيد وضحك الإنسان».

بعبارةٍ أخرى: إنّ المركّب الناقص ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: المركّب التقيدي الناقص، وهو على نحوين:

النحو الأوّل: المركّب التقيدي الناقص الذي يكون مأخوذاً من مفاد قضيةٍ من القضايا، كعلم زيد وضحك الإنسان؛ حيث إنّ الأوّل مفاد قولنا: (زيد عالم) والثاني مضمون قولنا: (الإنسان ضاحك) وإلى ما ليس كذلك، كالأمثلة السابقة.

النحو الثاني: المركّب التقيدي الناقص الذي يكون الجزء الثاني فيه قيداً للأوّل، نحو غلام زيد، ورجلٌ فاضلٌ، وقائمٌ في الدار.

القسم الثاني: المركّب غير التقيديّ، وهو بخلاف المركّب التقيدي، نحو:

في الدار، وخمسة عشر.

والتّحاد طرقيّ الرابط في الوجود يكوّن الحمل، كما في القضايا وفي غير القضايا، من قبيل المركّبات الناقصة التقيديّة التي تكون مأخوذةً من القضايا.

### (٣) القضايا في الحمل الأولي لا رابط فيها

هذه النتيجة والتي تليها تحتاج إلى مقدّمة في بيان أجزاء القضية؛ إذ من الواضح: أنّ القضية سواءً كانت موجبةً أم سالبةً تتألّف من أجزاء، وقد تنوّعت كلمات الحكماء المتقدّمين والمتأخّرين في عدّها إلى أقوال:

#### ١. رأي قدماء الفلاسفة في عدد أجزاء القضية

ذهب المتقدّمون من الفلاسفة إلى ما يلي:

أ. الهليّات البسيطة الموجبة، تتكوّن من أجزاءٍ ثلاثة هي عبارةٌ عن: (الموضوع) و(المحمول) و(الحكم) فقط، ولا نسبة حكميّة فيها؛ وذلك لأنّ مفاد النسبة الحكميّة هو الحكم بثبوت الموضوع، لا ثبوت شيءٍ للموضوع، ولا معنى للنسبة بين الشيء ونفسه.

ب. الهليّات البسيطة السالبة، تتكوّن من جزئين فقط، هما: (الموضوع) و(المحمول) بلا أن يكون حكمٌ فيها، فضلاً عن نسبة حكميّة؛ لأنّ مفاد السالبة هو نفي الموضوع، لا نفي شيءٍ عن الموضوع الثابت، ولا مطابق له في الخارج، بل هو أمرٌ عديمي.

ج. الهليّات المركّبة الموجبة؛ نظير (الإنسان ضاحك) فهي تتكوّن من أجزاءٍ أربعة، هي: (الموضوع) و(المحمول) و(النسبة الحكميّة) و(الحكم) الذي يتعلّق بهذه النسبة الحكميّة.

د. الهليّات المركّبة السالبة تتألّف من أجزاءٍ ثلاثة فقط، وهي: (الموضوع) و(المحمول) و(النسبة الحكميّة)، ولا يوجد حكمٌ فيها، بل فيها عدم الحكم.



## ٢. رأي المتأخرين في أجزاء القضية

استظهر المصنّف في حاشيته على الأسفار: بأنّ ظاهر كلام أكثرهم أنّ القضايا سواء أكانت بسيطةً أم مركّبة، موجبةً أو سالبة، فهي ذات أجزاء أربعة: الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة والحكم، وقد عوّلوا في قولهم هذا على أنّه هو المعقول من القضايا من غير فرق بين الهليّات؛ «فإنّ المعقول من قولنا: (الإنسان موجودٌ) هو إثبات المحمول للموضوع، أي: جعل وجوده له، كما أنّ المعقول من قولنا: (الإنسان كاتبٌ) هو ذلك أيضاً، من غير فرق بين الإيجاب والسلب، فإنّ قولنا: (لا شيء من الإنسان بحجرٍ بالضرورة)، نعقل منه انسلاّب الحجريّة عن الإنسان انسلاّباً ضرورياً، لا سلب ثبوتها الضروريّ للإنسان، حتّى يرتفع التناقض بين قولينا: الإنسان حجر بالإمكان، وليس الإنسان حجر بالضرورة»<sup>(١)</sup>.

## ٣. رأي المصنّف في عدد أجزاء القضية

ذهب المصنّف إلى اختيار قول القدماء مع شيءٍ من الإضافة، حيث قرّر: بأنّ النسبة الحكميّة والتي يرى المناطقة اعتبارها جزءاً في القضية، ليست بجزءٍ في القضية، بل هي شرطٌ لتحقيق الحكم، وليست جزءاً مقوّماً للقضيّة. ونحن لا نريد الخوض في تفاصيل هذا البحث لأنّه سيأتي تفصيله في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة.

## الدليل على عدم وجود رابط في الحمل الأوّلي والهلّية البسيطة

ذكروا في علم المنطق: أنّ القضايا إمّا تكون من قبيل الحمل الأوّلي وإمّا تكون من قبيل الحمل الشائع، والقضايا بالحمل الشائع أيضاً على نحوين

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعلّيق الطباطبائي: ج ١ ص ٣٦٥-٣٦٦، رقم (١).

فهي، إمّا تكون هليّة بسيطةً وإمّا تكون هليّة مركّبةً.

والمصنّف قدّس سرّه يقول: إنّنا حينما نقول بوجود الرابط والنسبة بين الموضوع والمحمول نريد به: أنّ الرابط يتحقّق في الهليّات المركّبة فقط، أمّا في الحمل الأوّلي فلا نقول بوجود الرابط فيها؛ لأنّ النسبة تتخلّل بين شيئين؛ وفي الحمل الأوّلي لا يوجد عندنا شيان، بل شيءٌ واحد. ولا معنى لوجود النسبة بين الشيء ونفسه، فحينما نقول: الإنسان إنسان، لا يعني وجود شيئين، بل هو شيءٌ واحد، ولا معنى لتخلّل النسبة بين الشيء ونفسه.

وكذلك لا معنى لتخلّل النسبة في الهليّات البسيطة؛ ففي قولنا: الإنسان موجود، لا توجد اثنيّة بين الإنسان والوجود، بل هما شيءٌ واحدٌ في الخارج، لأنّ المحمول (موجود) هو نفس وجود الموضوع (الإنسان) ومن الواضح: أنّ وجود الشيء هو نفس الشيء. وهذا ما أشار إليه المصنّف في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة، حيث قال: «الهليّات البسيطة التي يكون المحمول فيها هو وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان موجود، فهي مركّبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والحكم؛ إذ لا معنى لتخلّل النسبة - وهي وجود رابط - بين الشيء ووجوده الذي هو نفسه»<sup>(١)</sup> وذلك لأنّ مفاد الهليّات البسيطة هو الحكم بثبوت الموضوع، لا ثبوت شيءٍ للموضوع لكي تتخلّل النسبة بينهما. ويمكن صياغة هذا الاستدلال بالشكل التالي:

**الصغرى:** في القضايا بالحمل الأوّلي والقضايا في الهليّة البسيطة، يكون المحمول فيهما نفس الموضوع، كما في (الإنسان إنسان) و(الإنسان موجود) كما هو واضح.

**الكبرى:** القول بوجود النسبة بين الشيء ونفسه باطل.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثامن.

**النتيجة:** لا نسبة حكميّة في القضايا بالحمل الأوّلي وفي الهليّة البسيطة.  
نعم، توجد نسبة بيّنة في القضايا بالحمل الأوّلي وفي القضايا بالهليّة البسيطة، لكنّ هذه النسبة ليست في الواقع الخارجي، بل بحسب الاعتبار الذهنيّ.  
بيان ذلك: أنّ الحمل هو الذي يتّحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً مع اختلافهما بنوع من الاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: الإنسان حيوانٌ ناطق، فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً، وإنّما يختلفان بالإجمال والتفصيل، والاختلاف بالإبهام وغيره في قولنا: الإنسان حيوان، فإنّ الجنس هو النوع مبهماً، والاختلاف بالتحصيل وغيره في قولنا: الإنسان ناطق، فإنّ الفصل هو النوع محصّلاً... وكالاختلاف بفرض شيءٍ مسلوباً عن نفسه، فيغاير نفسه بنفسه، ثمّ يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة، فيقال مثلاً: الإنسان إنسان<sup>(١)</sup>. وهذا يعني وجود اتّحادٍ من جهةٍ ووجود مغايرةٍ من جهةٍ أخرى، والاتّحاد بين الموضوع والمحمول متحقّق في الواقع الخارجي، أمّا التغاير فهو بالمفهوم، فلو لم يوجد اتّحادٌ بين الموضوع والمحمول، لكان الحمل باطلاً، من قبيل: الإنسان حجيرٌ.  
والمغايرة في الحمل الأوّلي كقولنا: الإنسان إنسان، هي أنّ نفترض أنّ الموضوع (وهو الإنسان) مغايرٌ للمحمول (وهو الإنسان أيضاً)؛ كما لو توهم شخصٌ أنّ الإنسان لا يكون إنساناً، فيقول: الإنسان ليس إنساناً، فيأتيّ الجواب على هذا السؤال بالقول: الإنسان إنسان، وهذا يعني أنّنا نفترض أنّ الإنسان الثاني (المحمول) غير الإنسان الأوّل (الموضوع)، ثمّ نحمله على الموضوع، ومن الواضح: أنّ افتراض الموضوع غير المحمول إنّما هو بحسب الاعتبار الذهنيّ وليس في الواقع الخارجي.  
وكذلك الأمر بالنسبة للهليّة البسيطة، فهي بحسب الاعتبار الذهنيّ

(١) انظر: نهاية الحكمة، الفصل الثالث من المرحلة السابعة: ص ١٤٢.

يوجد فيها رابطٌ ونسبةٌ حكميّة، حيث إنّ الذهن يفترض المغايرة بين مفهوم الموضوع وبين مفهوم المحمول، فإنّ مفهوم الإنسان غير مفهوم وجوده، فهما شيئان في الذهن، وعليه فلا محذور في وجود نسبة ذهنيّة بين المفهومين، وإن كانا في الخارج شيئاً واحداً؛ لاتّحاد الوجود مع الماهيّة.

#### (٤) لا رابط في العدم

تقدّم: أنّ العدم بطلانٌ محض لا شيءيّة له، وتقدّم أيضاً: أنّ العدم بالرغم من كونه بطلاناً محضاً، إلّا أنّه تجري عليه جملةٌ من أحكام الوجود، إذ كما يوجد وجودٌ مضاف، كذلك يوجد عدمٌ مضاف، مثل عدم زيد. وكما يوجد وجودٌ مقيّد، كذلك يوجد عدمٌ مقيّد. وكما يوجد وجودٌ مطلق، كذلك يوجد عدمٌ مطلق، فهذه جملةٌ من أحكام الوجود تجري على العدم كما تقدّم بيانه.

وفي المقام يأتي هذا السؤال: إنّنا قسّمنا الوجود في هذا الفصل إلى وجودٍ مستقلٍّ ووجودٍ رابط؛ وعلى هذا، فهل يمكن إجراء هذا التقسيم على العدم فنقول: إنّ العدم ينقسم إلى عدم مستقلٍّ وإلى عدم رابط؟

أجاب المصنّف بعدم إمكانه، وأنّ هذا التقسيم لا يجري في العدم؛ لأنّ العدم لا شيءيّة له، ولا تمايز فيه لكي يمكن تقسيمه إلى عدم مستقلٍّ وعدم رابط.

بيان ذلك: إنّ القضايا على أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: أن تكون وجوداً من كلا الطرفين، مثل: زيدٌ موجودٌ.

النحو الثاني: أن تكون وجوداً من أحد الطرفين، مثل: زيدٌ معدومٌ.

النحو الثالث: أن تكون عدماً من كلا الطرفين، مثل: شريك الباري معدومٌ.

أمّا النحو الأوّل - وهو: أن يكون كلا الطرفين وجوداً - فمن الواضح أنّ العدم لا يستطيع أن يكون رابطاً بين الوجودين؛ لأنّ العدم ليس بشيءٍ لكي

يستطيع أن يربط بين وجودين، أي: بين الموضوع وبين المحمول.  
أمّا في النحويين الثاني والثالث - إذا كان كلا الطرفين عدماً، أو أحد الطرفين عدماً والآخر وجوداً - فمن الواضح: أنّ العدم لكي يكون رابطاً بين الطرفين لا بدّ أن يكون العدم الرابط متميّزاً عن العدم الذي هو إمّا المحمول وإمّا الموضوع. وإمّا المحمول والموضوع، وهو باطل؛ لأنّه لا ميز في الأعدام من حيث العدم. وعلى هذا ينتج: أنّ العدم لا يكون رابطاً.

### العدم يكون رابطاً بحسب الاعتبار الذهنيّ

نعم، يمكن أن يكون عدماً متميّزاً عن عدم بحسب الاعتبار الذهنيّ، مثلاً في قضية «شريك الباري معدوم»، يفرض الذهن للموضوع المعدوم نحواً من الثبوت إذا كان معدوماً، ويفرض للمحمول المعدوم نحواً من الثبوت أيضاً، هذا في القضية التي يكون كلا الطرفين فيها عدماً.

وكذا في القضية التي يكون أحد طرفيها عدماً، مثل قولنا: زيدٌ معدوم، فنفرض للمحمول (معدوم) نحواً من الثبوت، ثمّ نفرض للعدم الرابط نحواً آخر من الثبوت، وفي هذه الحالة يمكن التمييز بين العدمين، وهذا التمييز جاء من خلال التمييز بين الوجودين، أي: بعد أن فرضنا للعدم في المحمول نحواً من الثبوت، والعدم الرابط له نحواً آخر من الثبوت، وحيثُ تشكّل قضية، وهي: شريك الباري معدوم، أو زيدٌ معدومٌ أيضاً، ونفرض باعتبار العقل: أنّ العدم الرابط عدماً بين الموضوع والمحمول، فيكون من قبيل وجود الرابط.

وبهذا يتّضح: أنّ العدم يمكن أن يكون رابطاً لكن بحسب اعتبار العقل.  
بعبارة أخرى: إنّ العقل يعتبر للعدم الرابط في هذه القضايا وجوداً، ثمّ يعتبره رابطاً بين الطرفين، فهو عدماً رابط، ورابطيته من جهة ما له من الوجود الاعتباري، وهذا نظير ما ذهب إليه المصنّف قدّس سرّه في الفصل العاشر من المرحلة الحادية

عشرة، من: أن النفس في القضايا السالبة تعتبر عدم الحكم فعلاً لها وحكماً، حيث قال: «إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة فاخترنته، ثم نالت ماهيةً أخرى مباينةً لها، لم تجد الثانية عين الأولى، منطبقّةً عليها، كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة. فإذا أحضرتهما بعد الاختزان، لم تفعل فيهما ما كانت تفعله في الصورة السابقة، في الماهية المكررة من الحكم، لكنها اعتبرت ذلك فعلاً لها، وهو سلب الحمل المقابل للحمل، ثم نظرت إليه مستقلاً، مضافاً، فتصورته سلب المحمول عن الموضوع، ثم مطلقاً، فتصورته سلباً وعدمًا، ثم اعتبرت له خواص اضطراباً، كعدم الميز بين الأعدام، وتمييزها بالإضافة إلى الموجودات»<sup>(١)</sup>.

وبهذا يتحصّل: أن مختار المصنّف: أن القضايا السالبة تتألف من جزئين، هما: الموضوع والمحمول، ولا يوجد فيها رابط، أي: نسبة حكمية، إلا بحسب اعتبار الذهن؛ وهذا ما ذكره بقوله: «إن القضايا الموجبة سواء كانت هليّات بسيطة أو مركبة، ذوات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، والسوالب كائنة ما كانت ذوات جزئين: الموضوع والمحمول.

وأما النسبة الحكمية فإنما هي تُصاحب القضايا من جهة كون المحمولات في الهليّات المركبة موجودةً للموضوعات، فيضطرّ الذهن إلى تصوّر ارتباطها بالموضوعات، ثم يعمّم الذهن ذلك إلى عامّة القضايا غلطاً منه، وبعبارة أخرى: مفاد القضية الموجبة هو الحمل، وجعل وجودهما واحداً، ومفاد القضية السالبة سلب الحمل، أي: إن الذهن لم يأت بفعله الذي هو الحكم وتوحيد الموضوع والمحمول وجوداً، لكن لما كان وجود المحمول في الهليّات المركبة وجوداً غيرياً، أوجب أن يتصور الذهن ربطه بالموضوع، وهو النسبة الحكمية»<sup>(٢)</sup>.

(١) نهاية الحكمة: المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة الطباطبائي: ج ١ ص ٣٦٦، رقم (١).

### (٥) الوجود الرابط لا ماهيّة له

في هذه النتيجة يبيّن المصنّف: أنّ الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها، وذلك لأنّ الماهيّة هي ما تُقال في جواب ما هو، فلو سألنا عن الإنسان ما هو؟ لكان الجواب: حيوانٌ ناطق، أي: إنّ الإنسان يُحمل عليه: «حيوانٌ ناطق». وعلى حدّ تعبير النحويّين: هو خبرٌ لمبتدأٍ مقدّر، حُذف لدلالة السؤال عليه، ومن الواضح: أنّ المحمول لا يكون إلّا مفهوماً مستقلاً، ولذلك سُمّي الوجود المستقلّ بالوجود المحمولى.

بعبارة أخرى: إنّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وهي التي تُقال في جواب «ما هو؟» تُتنزع من حدّ الوجود الخارجيّ، فإذا لم يكن للشيء وجودٌ خارجيّ مستقلاً في نفسه، لا يمكن أن يكون منشأً لانتزاع الماهيّة.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه»، الطباع هنا مفردٌ بمعنى الطبع، وهذا بخلاف ما تقدّم في مدخل نهاية الحكمة حيث عبّر قدّس سرّه: «وأشياء تشتهيها طباعنا» حيث جاءت الطباع هناك بمعنى الجمع للطبع.

• قوله قدّس سرّه: «يوجد الاتحاد الوجودي بينهما؛ لما أنّه متحقّق فيهما غير متميّز الذات منهما ولا خارج منهما»، أورد الشيخ الفيّاضى على الاتحاد الوجودي بين طرفي الوجود الرابط بإيرادين:

«الأوّل: أنّ هذا الدليل لو تمّ، لاقتضى وحدة طرفي النسبة، ولا يكفي فيه اتّحادهما؛ لأنّ وجود النسبة في طرفين يوجب تعدّدها، وإن كان الطرفان متّحدين. ووحدة الطرفين، مع كونها خلفاً في كونها اثنين، ناقضةٌ لوجود النسبة؛ إذ لا معنى لوجود النسبة بين الشيء ونفسه.

الثاني: أن النسبة كما قد تكون اتّحادية، ربّما تكون غير اتّحادية أيضاً، كالنسبة في القضايا الشرطيّة والنسبة في المقولات السبع النسبيّة، فكيف يحكم باستلزام وجود النسبة مطلقاً نحواً من الاتّحاد. فهل يمكن الالتزام باتّحاد السواد والبياض من أجل أنّ بينهما نسبة التقابل، وهي التضادّ؟! وسيصرّح قدّس سرّه في الفصل السادس من المرحلة السابعة: أنّ التقابل نسبة قائمة بطرفين.

وهل يمكن الالتزام باتّحاد العالي والسافل من جهة دوران النسبة بينهما؟!<sup>(١)</sup>. ثمّ ذكر بأنّه يذهب إلى عكس ما ذهب إليه المصنّف، حيث قال: «إنّ تحقّق نسبة بين طرفين، يستلزم تغايرهما، غاية الأمر أنّ التغاير على قسمين: حقيقيّ، كتغاير طرفي النسبة في التقابل، أو تغاير طرفي النسبة في المقولات النسبيّة»<sup>(٢)</sup>. • قوله قدّس سرّه: «لا رابط فيها... وكذا الهليّات البسيطة»، أي: إنّ القضايا البسيطة كالـ«الإنسان موجود»، لا رابط في أنفسها ولا في مطابقتها أيضاً، إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ، لأنّ المحمول فيها هو وجود الموضوع، فلا يتصوّر النسبة بين الشيء ونفسه، لأنّ وجود الشيء نفسه. نعم، العقل يعتبر الماهيّة التي هي الموضوع شيئاً، والوجود شيئاً آخر، فيعتبر وجود النسبة بينهما. وقد أورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «الحقّ: أنّ النسبة فيها أيضاً موجودة بين الموضوع والمحمول في الذهن، أي: إنّ القضية مركّبة من الموضوع والمحمول والنسبة؛ لما أنّ مفهوم الوجود غير مفهوم الماهيّة ونحوها التي هي الموضوع، وقد مرّ: أنّ الوجود زائدٌ على الماهيّة. فالعقل يتصوّر الإنسان، ويتصوّر الوجود، ثمّ يرى وجود النسبة بينهما، فيحكم بأنّ الإنسان موجود. نعم، لا رابط في مطابقتها؛ حيث إنّّه ليس في الخارج إلّا أمرٌ واحد، هو

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٢٢.

(٢) المصدر السابق.



في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرابط..... ١٢٩

الماهيّة أو الوجود. وإذا قلنا بوجودهما فهما موجودان بوجودٍ واحد، لأنّ الوجود عين الماهيّة في الخارج، ولا يعقل وجود النسبة بين الشيء ونفسه<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «وكذا الهليّات البسيطة... إذ لا معنى لتحقيق النسبة

بين الشيء ونفسه»، قسّم المناطقة القضايا إلى قسمين:

القسم الأوّل؛ القضية الثنائيّة: وهي القضية التي يحكم فيها بوجود شيء، من قبيل (زيدٌ موجود)، حيث حكمنا فيها بوجود زيد، والغرض من هذه القضية هو إثبات الوجود لزيد.

القسم الثاني؛ القضية الثلاثيّة: وهي التي يحكم فيها بوجود شيءٍ لشيء، من قبيل (زيد عالم)، حيث حكمنا بوجود العلم لزيد. ومن الواضح: أنّ الهدف منها ليس إثبات الوجود لزيد، لأنّ زيدا أخذ مفروض الوجود، بل الغرض منها إثبات العلم لزيد المفروض الوجود.

ولا شك أنّ هناك ترتّباً طولياً بين هذين اللونين من القضايا، أي: إنّ الذهن في المرحلة الأولى لابدّ له من الانتهاء إلى الحكم بوجود شيء، ثم تأتي المرحلة الثانية ليحكم بوجود شيءٍ آخر لذلك الشيء.

### الآراء في القضايا الثنائيّة والثلاثيّة

#### رأي المناطقة

يقول المناطقة: إنّ القسم الأوّل من القضايا وهي الثنائيّة، هي التي تقع في جواب هل البسيطة، أمّا القسم الثاني وهي القضايا الثلاثيّة، فهي التي تقع في جواب هل المركّبة.

توضيح ذلك: أنّ «هل»، يمكن أن تأتي في الاستفهام عن الوجود المطلق،

---

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٢٧.

ويمكن أن تأتي في الاستفهام عن الوجود المقيّد والمركّب. فإذا قلنا: هل زيدٌ موجود؟ فقد سألنا عن وجوده المطلق، أمّا إذا قلنا: هل زيدٌ عالم؟ فقد سألنا عن وجوده المقيّد والمركّب.

ويشتمل القسم الأوّل من القضايا (القضايا الثنائية) من وجهة نظر المنطقيين على جزئين، الموضوع والمحمول، ويشتمل القسم الثاني (القضايا الثلاثية) على ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والوجود الرابط، ومن هنا أطلقوا على القسم الأوّل: «القضية الثنائية» وعلى النوع الثاني: «القضية الثلاثية».

### رأي النحاة

للنحاة اصطلاحٌ في باب الأفعال الناقصة، حيث يقسمون: «كان» إلى قسمين: القسم الأوّل: (كان) التامة: وهي التي لا تحتاج إلى خبر، بل تستغني باسم هو فاعلها، مثل أن نقول: «كان الله ولم يكن معه شيء». القسم الثاني: (كان) الناقصة: وهي تحتاج إلى اسم وخبر، كقولنا: «كان زيد قائماً» فإذا قلنا: «كان الفرزدق شاعراً» فهي تامة، وإذا قلنا: «كان الفرزدق» فهي ناقصة.

### رأي الفلاسفة

الفلاسفة طرّحوا «الوجود» باعتباره موضوع بحثهم، وقالوا: إنّ الوجود إمّا أن يكون محمولاً أو رابطاً، وطرح المناطقة «القضية» لأنّها من المعقولات الثانية التي هي موضوع بحثهم، فقالوا: القضية إمّا ثنائية أو ثلاثية. وطرح النحاة كلمة «كان» باعتبار أنّ موضوع بحثهم الألفاظ والكلمات، فقالوا: «كان» إمّا أن تكون تامة أو ناقصة. فجاء اصطلاح الفلاسفة تعبيراً عينيّاً لهذه الفكرة، وجاء اصطلاح المناطقة تعبيراً ذهنيّاً عنها، وجاء اصطلاح النحاة تعبيراً لفظيّاً عنها<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: شرح المنظومة، للشيخ المطهري: ص ٢١٦.

نعم، هناك بحث آخر يتعلّق بالقضيّة الثنائيّة، وهو: هل فيها نسبة؟ وهذا ما سيعرض له المصنّف في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة.

• قوله قدّس سرّه: «ونظيرتها القضايا السالبة»، وقع الخلاف في أنّ القضايا السالبة، هل فيها وجود رابط أم لا؟ إلى خمسة أقوال وهي:

القول الأوّل: أنّها مركّبةٌ كالموجبة من موضوعٍ ومحمولٍ ونسبةٍ وحكم. والفرق بينهما: أنّ النسبة في القضايا الموجبة تدور بين الموضوع وثبوت المحمول، وأمّا في السالبة فهي تدور بين الموضوع وانتفاء المحمول. وعلى هذا فمفاد القضيّة السالبة سلب الربط. فقولنا: ليس زيدٌ بقائم، بمعنى: أنّه غير قائم.

القول الثاني: أنّها مركّبةٌ من الأربعة المذكورة، وهي الموضوع والمحمول والنسبة والحكم، كالقضايا الموجبة، إلّا أنّ النسبة فيها عدم رابط، بخلاف الموجبة فإنّه فيها وجوداً رابطاً.

القول الثالث: أنّها مركّبةٌ من الأربعة، وهي: الموضوع والمحمول والنسبة والحكم كالموجبة. لكنّ الفرق بينهما: أنّ الحكم في القضايا السالبة رفعٌ وانتزاع، وفي الموجبة وضعٌ وإيقاع. وأمّا النسبة، ففي كليهما وجودٌ رابط. وقد ذهب إليه الشيخ وصدر المتأهّلين قدّس سرهما.

القول الرابع: أنّها مركّبةٌ من ثلاثة، هي الطرفان والحكم، ولا نسبة فيها. فإنّ العقل بعدما يرى عدم وجود النسبة بين الطرفين في الخارج، يحكم بعدم وجودها، فلا تدور نسبةٌ بينهما في الذهن أيضاً.

القول الخامس: أنّها مركّبةٌ من الطرفين فقط. ولا حكم فيها ولا نسبة؛ وإنّما العقل يزعم كون عدم الحكم فيها حكماً. وهذا هو مختار المصنّف قدّس سرّه<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «لأنّ الماهيّات هي المقولة»، المراد من المقولة هي ما يقال

---

(١) انظر: تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٢٩.

في جواب ما هو، فإذا قيل: ما هو الإنسان؟ فالجواب: حيوان ناطق، فيكون «حيوان ناطق» محمولاً على «الإنسان»، على غرار تعبير النحويين بأنّ الجواب «حيوان ناطق» خبر لمبتدأ مقدّر هو الإنسان، حذف لدلالة السؤال عليه. ومن الواضح: أنّ المحمول لا يكون إلّا مفهوماً مستقلاً؛ ولذلك سُمّي الوجود المستقلّ بالوجود المحموليّ.

• قوله قدّس سرّه: «الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها»، بناءً على أنّ الوجود الرابط لا ماهيّة له سوف تُثار عدّة من الإشكالات المهمّة، والتي لا بدّ من طرحها والإجابة عنها، ومنها:

١. ما سيأتي من المصنّف في مرحلة العلّة والمعلول. وهو: إذا كانت الوجودات الإمكانية وجوداتٍ رابطةٍ إذا ما قيسَتْ إلى الواجب تعالى، فحيث إنّ الوجود الرابط لا ماهيّة له، فلا بدّ أن تكون الوجودات الإمكانية لا ماهيّة لها. وإذا كانت الوجودات الإمكانية لا ماهيّة لها، فلماذا يُبحث عن الماهيّات وأحكامها كما في المرحلة الخامسة؟

٢. لا يبقى مجالٌ للبحث عن المقولات وأقسامها الجوهرية والعرضية، كما تعرّض لها في المرحلة السادسة.

٣. لا مجال للبحث عن أهمّ مسألة في الحكمة الصدرائية، متمثّلة في: أنّ الماهيّة هل هي أصيلةٌ أو اعتباريّة، لأنّ الوجود الإمكانى لا ماهيّة له لكي يبحث عن ذلك.

٤. ينسَدّ باب البحث في مسألة الجعل، وهل يتعلّق بالوجود أو الماهيّة أو صيرورة الماهيّة موجودة، كما أشار إليه في الفصل الأوّل من المرحلة السابعة، لأنّ ذلك فرع أن يكون للوجود الإمكانى ماهيّة، فيصحّ السؤال: بماذا يتعلّق الوجود؟

٥. انسداد باب العلم الحسوليّ بالواقع الخارجيّ، وهو من أخطر النتائج المترتبة على هذا الركن الأساسيّ في الحكمة المتعالية؛ وذلك لما تقدّم من

في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرابط..... ١٣٣

المصنّف وأكّده الشهيد مطهري في مواضع متعدّدة من مصنّفاته: أنّ العلم الحصوليّ لا يتحقّق إلّا من خلال «التطابق الماهويّ بين الذهن والعين، وإذا ما سلبنا الإنسان هذه العلاقة، فسوف ينسدّ باب العلم والإدراك بشكل تامّ، ولا يبقى أيّ فرق بين العلم والجهل، ويصبح كلّ علم جهلاً مركّباً»<sup>(١)</sup>.

ومن جميع ما تقدّم من إثارات يتضح: كيف تقترب مباني الحكمة المتعالية من وحدة الوجود الشخصية للعرفاء شيئاً فشيئاً، وتبتعد عن مباني الحكمة المشائيّة وقواعدها؟

لقد حاول المصنّف أن يُجيب عن بعض هذه التساؤلات واللوازم، من خلال ما ذكره في الفصل الثاني، كما سيأتي.

### خلاصة الفصل الأوّل

• عقد المصنّف قدّس سرّه هذا الفصل لأجل إثبات مطابق القضية في الواقع الخارجيّ، وهو يتوقّف على وجود الموضوع والمحمول والنسبة القائمة، التي هي الوجود الرابط.

• المراد من الوجود الرابط هو أمرٌ موجودٌ في القضية وراء الموضوع والمحمول، قائمٌ بهما ولكن لا كقيام العرض بالجوهر، وإلّا كان ماهيّةً مستقلّةً وموجوداً في نفسه، ولا هو عينهما، أو جزؤهما، أو عين أحدهما، أو جزؤه، وهذا هو الوجود الرابط في القضايا، وهو موجودٌ في الخارج؛ لأنّ صدق القضية الخارجيّة يستلزم تحقّق أجزائها في الواقع الخارجيّ.

• النتائج المترتبة على تحقّق الوجود الرابط في القضايا هي:

١. أنّ ظرف الوجود الرابط هو نفس ظرف طرفيه، فإن كان طرفاه بالذهن فظرف الوجود الرابط هو الذهن أيضاً، وإن كان ظرف طرفيه في الخارج فظرف

---

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ٢٠٥.

الوجود الرابط في الخارج.

٢. الوجود الرابط إذا تحقّق بين الطرفين، فهو يوجب نحواً من الاتحاد الوجوديّ بينهما.

٣. عدم وجود رابط في الحمل الأوّلي والهلّيّة البسيطة. نعم، يوجد رابط في القضايا بالحمل الأوّلي وبالهلّيّة البسيطة بحسب الاعتبار الذهنيّ، لا بحسب الواقع الخارجيّ.

٤. لا رابط في العدم؛ لأنّ العدم لا شيء له ولا تمايز فيه لكي يكون له رابط. نعم، يمكن للعقل أن يعتبر للعدم الرابط وجوداً، ثمّ يعتبره رابطاً بين الطرفين، فهو عدم رابط، ورابطيّته من جهة ما له من الوجود الاعتباريّ.

٥. إنّ الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها؛ وذلك لأنّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ - وهي التي تُقال في جواب ما هو - تُنتزع من حدّ الوجود الخارجيّ، فإذا لم يكن للشيء وجود خارجيّ مستقلّ في نفسه، لا يمكن أن يكون منشأ لانتزاع الماهيّة.

## بحث إضافي

### نظرية الإمام الخميني حول الوجود الرابط والنسبة في القضايا

وحاصل هذه النظرية: عدم وجود أي نوع من النسبة والرابط في أي من أنواع القضايا، لا في القضايا الموجبة ولا في القضايا السالبة، لا باعتبار الخارج ولا باعتبار التصوّر الذهني والتكلم والتلفظ. ولتوضيح هذا المطلب نقول: ينقسم الحمل إلى حملٍ ذاتيٍّ وحملٍ شائعٍ صناعيٍّ. والحمل الشائع على قسمين:

١. الحمل الشائع بالذات. ٢. الحمل الشائع بالعرض.  
فإذا ضمّنا إليهما قضايا الحمل الأولي وقضايا هل البسيطة، فسيكون البحث في قضايا هذه الأقسام من حيث وجود النسبة والرابط في الواقع الخارجي كالآتي:

#### ١. قضايا الحمل الأولي

لا يوجد في قضايا الحمل الأولي أية نسبة؛ من قبيل: «الإنسان إنسان»، و«الإنسان حيوان ناطق»، لأنّه في المثال الأول مفهوم المحمول عين مفهوم الموضوع، وفرض وجود الرابط فيها يستلزم جواز سلب الشيء عن نفسه، وأن يكون الخارج شيئاً غير نفسه.  
وفي المثال الثاني الحدّ عين المحدود، وتفاوتهما الوحيد بالإجمال والتفصيل، فلا توجد مغايرة حتّى يكون هناك حاجة إلى الربط والنسبة.

#### ٢. قضايا هل البسيطة

لا توجد في الهيئات البسيطة أية نسبةٍ ورابطٍ أيضاً، لأنّه لا يتصوّر تحقّق

الإضافة والنسبة بين موضوعها ومحمولها بحسب الخارج، وإلا لوجب أن يكون الوجود زائداً على الماهية في الخارج حتى يكون هناك حاجة إلى إيجاد الربط والنسبة بينهما، وهذا على خلاف القول الحق في أن الوجود والماهية متحدان في الخارج.

### ٣. قضايا الحمل الشائع بالذات

القضايا التي يكون فيها الموضوع مصداقاً حقيقياً وذاتياً للمحمول، لا توجد فيها أية نسبة ورابط أيضاً، من قبيل: الوجود موجودٌ والبياض أبيض والله تعالى موجود، والسبب في عدم وجود النسبة فيها، هو لعدم وجود مغايرة بين المحمول والمصداق في هذه القضايا لكي يتحقق الربط والنسبة.

### ٤. قضايا الحمل الشائع بالعرض

مثل (الجسم أبيض) حيث لا يكون الموضوع مصداقاً حقيقياً وذاتياً للمحمول، فلا تتحقق للنسبة والربط في المحكي عنه والمطابق لهذه القضايا، لأنه إذا اعتبر المشتق مركباً، وأخذنا الذات (الجسم) في المشتق (الأبيض) سيكون حكم هذه القضايا حكم القضايا السابقة، لأنه في هذه الصورة سيكون الموضوع المصداق الحقيقي للمحمول.

وإذا اعتبرنا المشتق بسيطاً، وقلنا: إن الفرق بين المشتق والمبدأ (الأبيض والبياض) هو من قبيل الفرق بين «اللابشرط» وال«بشرط لا». وفي هذه الصورة ومع الالتفات إلى أن المشتق مأخوذ لا بشرط، واللابشرط لا يأبى عن الحمل والاتحاد مع الغير، فلن يأبى الموضوع عن الاتحاد مع المحمول، وفي النتيجة تتحقق الهووية بين الموضوع والمحمول، وتحكي القضية المذكورة عن هذه الهووية والاتحاد الواقعي، ولن يكون هناك مجال للنسبة والربط، مع فرض الهووية والاتحاد العيني، فالنسبة متفرعة على المغايرة الواقعية. ومن



هنا يتّضح وضع القضايا السالبة، لأنّ نظر المحقّقين: أنّ مفاد القضايا السالبة هو سلب الحمل ونفي الهويّة، لا حمل السلب أو الحمل المسمّى سلباً. وهذا ما ذكره السيّد الخميني قدّس سرّه بقوله: «الحقّ خلوّ صحيفة الوجود عن النسبة والربط والإضافة في جميع هذه الموارد؛ لبداهة امتناع دعوى النسبة في محكيّ الأوّليات والبسائط بحسب نفس الأمر، فإنّ الحدّ عين المحدود وتفصيل نفس حقيقته، فلا يمكن فرض إضافة واقعيّة بينهما في وعاء تقرّر الماهيّة.

وكذا الحال في الهليّات البسيطة؛ فإنّه لا يُعقل تحقّق الإضافة بين موضوعها ومحمولها، وإلّا لزم زيادة الوجود على الماهيّة في الخارج، وغيرها من المحاذير. كما أنّه لا يُعقل في حمل الشيء على نفسه أو حمّله على مصداقه الذاتي، وكذلك ما يكون كمصداقه الذاتي، مثل قولنا: (الوجود موجود) أو (الله تعالى موجود). فتبيّن: أنّ محكيّات تلك القضايا الكثيرة خالية عن الإضافة والنسبة، هذا حال الخارج»<sup>(١)</sup>. هذا كلّ حكم الواقع الخارجي.

أمّا الحال بالنسبة للقضايا المعقولة واللفظيّة، فأيضاً لا توجد أيّة نسبة ورابط فيها؛ وذلك لأنّ القضايا المعقولة واللفظيّة تطابق الواقع الخارجي، وإذا كانت مطابقةً للواقع الخارجي، فهي لا تحكي إلّا عمّا هو محقّق في الخارج، وعليه فإذا قلنا بأنّ القضايا المعقولة واللفظيّة فيها نسبة ورابط، فمع كون الواقع الخارجي خالياً من النسبة والرابط، فحينئذٍ ستكون جميع هذه القضايا كاذبةً وغير مطابقةً للواقع، وعلى هذا الأساس فلا يوجد لأيّ من القضايا نسبةً لا باعتبار الخارج ولا باعتبار التعقّل والتصور الذهنيّ ولا باعتبار اللفظ.

وهذا ما ذكره قدّس سرّه بقوله: «أمّا القضايا اللفظيّة والمعقولة فلا شكّ في كونها مطابقةً للخارج، فلا تحكي إلّا عمّا اشتملت عليه صحيفة الوجود، بلا

(١) تهذيب الأصول: ج ١ ص ٥٠.

زيادة ولا نقصان؛ لأنّه لا معنى لاشتغالها على الإضافة والنسبة بلا حكاية عن الخارج، ومع الحكاية عن الخارج تصير كاذبةً غير مطابقةٍ للواقع ونفس الأمر. فتلخص من جميع ذلك: أنّه لا وجود للنسبة فيها لا في الخارج، ولا في القضية المعقولة، ولا في القضية اللفظية، ولا المفهوم منها.

وأما الشائعات من الحملية، التي لا يحمل فيها المحمول على مصداقه الذاتي، مثل (زيد أبيض) فالمختار فيها: أنّها أيضاً لا تدلّ إلا على الهووية؛ لأنّا إن قلنا بكون الذات مأخوذةً في المشتقّ فحالتها حال الحمل الشائع بالذات؛ لعدم تعقّل النسبة بين الذات وبين الموضوع خارجاً.

وإن قلنا ببساطة المشتقّ، وأنّ الفرق بينه وبين مبدئه هو اللا بشرية والبشرطانية، فيما أنّ اللا بشرط لا يأبى عن الحمل وعن الاتحاد مع الغير يكون الموضوع في هذه الموارد متحدّاً مع المحمول، وتحقّق الهووية التي هي المقصود، والقضية حاكيةٌ عنها، وكونها عرضية الحمل إنّما هو بالبرهان الدقيق، كمجودية الماهية بالعرض.

فإذن لم يبقَ من الحملات الموجبة ما يتوهم اشتغالها على النسبة، سوى الحملات المؤولة ممّا يتخلّل فيها الأداة، نحو قولنا: (زيد في الدار) و(زيد على السطح) وهي ليست حملاتٍ حقيقية؛ ولذلك تتأوّل بكائنٍ أو حاصل. ودلالاتها - لفظاً - على النسبة الخارجية ممّا لا إشكال فيه، كما أنّ الإضافات لها نحو تحقّق في الخارج؛ إذ هي بشهادة التبادر تحكي عن النسبة بين الأشياء بعضها مع بعض، ولفظة (في) وما أشبهها تدلّ على نحو إضافة وحصول بينهما. هذا حال الموجبات في الحملات<sup>(١)</sup>.

(١) تهذيب الأصول: ج ١ ص ٥١.

## الفصل الثاني

# في كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقلّ

- (١) المراد من الاختلاف النوعي
- (٢) الغرض من عقد هذا البحث
- (٣) الأقوال في المسألة
- (٤) استدلال المصنّف على عدم التخالف النوعي
- النتائج المترتبة على عدم وجود الاختلاف بين الوجودين
  - ١. كلّ مفهوم في حدّ نفسه فهو مبهم
  - ٢. أقسام الوجود الرابط
  - ٣. لا مستقلّ في الوجود إلّا الواجب تعالى



## الفصل الثاني

### في كَيْفِيَّةِ اخْتِلَافِ الوجودِ الرابِطِ والمستقلِّ

هل الاختلافُ بين الوجودِ المستقلِّ والرابِطِ اختلافٌ نوعيٌّ، أو لا؟  
بمعنى: أنَّ الوجودَ الرابِطَ، وهو ذو معنىٍ تعلّقيٍّ، هل يجوزُ أن ينسلخَ  
عن هذا الشأنِ، فيعودُ معنىً مستقلاً بتوجيه الالتفاتِ إليه مستقلاً  
بعد ما كان ذا معنىٍ حرفيٍّ، أو لا يجوز؟

الحقُّ هو الثاني؛ لما سيأتي في أبحاثِ العلةِ والمعلولِ: أنَّ حاجةَ  
المعلولِ إلى العلةِ مستقرّةٌ في ذاته، ولازمُ ذلك أن يكونَ عينَ  
الحاجةِ، وقائمَ الذاتِ بوجودِ العلةِ، لا استقلالَ له دونَها بوجهٍ.  
ومقتضى ذلك: أن يكونَ وجودُ كلِّ معلولٍ - سواءً كان جوهراً أو  
عرضاً موجوداً في نفسه - رابطاً بالنظرِ إلى علته؛ وإن كان بالنظرِ إلى  
نفسه، وبمقاييسه بعضه إلى بعض، جوهراً أو عرضاً موجوداً في نفسه.  
فتقرّر: أنَّ اختلافَ الوجودِ الرابِطِ والمستقلِّ ليس اختلافاً نوعياً،  
بأن لا يقبلَ المفهومُ غيرُ المستقلِّ الذي يُنتزعُ من الربطِ التبدّلَ إلى  
المفهومِ المستقلِّ المنتزعِ من المستقلِّ.

ويتفرّعُ على ما تقدّمَ أمور:

الأوّل: أنَّ المفهومَ في استقلاله بالمفهوميّةِ وعدمِ استقلاله، تابعٌ  
لوجوده الذي يُنتزعُ منه، وليس له من نفسه إلاّ الإبهام. فحدودُ  
الجواهرِ والأعراضِ ماهيّاتٍ جوهريّةٍ وعرضيّةٍ بقياس بعضها إلى

بعض، وبالنظر إلى أنفسها، وروابط وجودية بقياسها إلى المبدأ الأول - تبارك وتعالى - وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة ولا رابطة.

الثاني: أن من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد، كوجود المعلول بالقياس إلى علته؛ كما أن منها ما يقوم بطرفين، كوجودات سائر النسب والإضافات.

الثالث: أن نشأة الوجود لا تتضمن إلا وجوداً واحداً مستقلاً، هو الواجب عز اسمه، والباقي روابط ونسب وإضافات.

## الشرح

بعد أن أثبت المصنّف قدّس سرّه في الفصل السابق: أنّ الوجود العينيّ ينقسم إلى وجودٍ مستقلٍّ قائم في نفسه، وإلى وجودٍ رابطٍ قائم في غيره، شرع في هذا الفصل في البحث في أنّه هل يوجد اختلافٌ نوعيّ بين مفهوم الوجود المستقلّ وبين مفهوم الوجود الرابط؟

وتوضيح ذلك: أنّ الوجود المستقلّ يُنتزع منه مفهوم الوجود المحموليّ، ويُنتزع من الوجود الرابط مفهوم الوجود الرابط، لأنّ المفهوم تابعٌ في استقلاله وعدم استقلاله إلى الوجود الذي يُنتزع منه، فإذا كان الوجود الذي يُنتزع منه مستقلاًّ، كان المفهوم المنتزع منه مستقلاًّ أيضاً. وإن كان الوجود الذي يُنتزع منه غير مستقلّ، يكون المفهوم المنتزع منه غير مستقلّ أيضاً، أي: يكون مفهوماً رابطاً.

وإذا تبين ذلك، يُطرح هذا السؤال: هل يوجد اختلافٌ نوعيّ بين مفهوم الوجود المستقلّ ومفهوم الوجود الرابط؟ ولكي يتّضح الجواب، لا بدّ من بيان المراد من الاختلاف النوعيّ، وسيّضح عند الولوج في مباحث هذا الفصل، حسب المباحث التالية:

### (١) المراد من الاختلاف النوعيّ

لكي يتّضح المراد من الاختلاف النوعيّ، لا بدّ من بيان ما هو النظر الاستقلاليّ والنظر الآليّ، أي: غير الاستقلاليّ.

ولبيان ذلك نقول: إنّ المفهوم الواحد يمكن النظر إليه من جهتين مختلفتين؛ الأولى: أن يُنظر إليه بما هو مفهومٌ حاكٍ عن الخارج، أي: إنّهُ مرآةٌ إلى الخارج، بمعنى: أنّ النفس تتوجّه إلى الخارج ولا تنظر إلى نفس المفهوم، وهذا

النظر إلى المفهوم هو نظر آلي غير استقلالي، والمفهوم عبارة عن طريق ومرآة إلى الخارج، كما لو نظرنا إلى مفهوم الإنسان بما هو آلة إلى مصاديقه في الخارج، فهو طريق إلى مصاديقه في الخارج ولا يتوجه إليه، وفي هذه الحالة إذا حمل شيء على هذا المفهوم، فذلك المحمول في الواقع هو من خصائص المصادق لا من خصائص المفهوم. ومن الواضح: أن جميع المفاهيم التي ترد في المحاورات العرفية هي مفاهيم آلية غير استقلالية، كما لو قلنا: الجدار أبيض، والجسم له وزن، ونحو ذلك.

أما النظر الاستقلالي: فهو الذي يكون الالتفات فيه إلى المفهوم فقط من دون النظر إلى مصاديقه، فلا يكون المفهوم في هذه الحالة مرآة إلى الخارج. وعلى هذا، لو وقع المفهوم الاستقلالي موضوعاً وحمل عليه شيء آخر، فإن هذا المحمول هو للمفهوم ومن خصائص المفهوم، كما لو قلنا: الإنسان نوع، أو الإنسان كلي، فإن النوع والكلي من خصائص مفهوم الإنسان، لا من خصائص مصاديقه وأفراده الخارجية.

وبهذا يتضح: أن النظر الاستقلالي هو النظر إلى المفهوم فقط دون النظر إلى أفراده ومصاديقه الخارجية، أما النظر الآلي غير الاستقلالي فهو نظر إلى المفهوم بما أنه مرآة وطريق وآلة إلى أفراده ومصاديقه الخارجية.

إذا تبين ذلك، نقول: إن المراد من الاختلاف النوعي بين مفهوم الوجود المستقل وبين مفهوم الوجود الرابط، هو عدم إمكان تبدل مفهوم الوجود الرابط إلى مفهوم الوجود المستقل بتوجيه الالتفات إليه.

والمراد من عدم الاختلاف النوعي: إمكان النظر إلى الوجود بنظر آلي تارة فنتزع منه مفهوماً رابطاً، ويمكن أن ينظر إليه - أي: الوجود الرابط - بنظر استقلالي، فنتزع منه مفهوماً مستقلاً. أي: إن مفهوم الوجود الرابط يقبل التبدل إلى المفهوم المستقل، فيكون نظير المعاني الحرفية التي تفسر بالمعاني



الاسميّة الموازية لها، فيقال مثلاً: (إلى) تفيد الانتهاء، و(من) تفيد الابتداء، و(في) تفيد الظرفيّة وهكذا. وليس الغرض من ذلك: أنّ (الابتداء) الذي هو معنى اسميّ يحكي (من) التي هي معنى حرفيّ، وإنّما للإشارة إلى أنّ المعاني الحرفيّة القائمة في غيرها إذا توجّهت النفس إليها بنحو الاستقلال، يمكن أن تتبدّل إلى معنى إسميّ<sup>(١)</sup>.

### إطلاقات أخرى للاختلاف النوعي

قبل الشروع في بيان كون الاختلاف نوعيّاً أم لا، ينبغي بيان الاستعمالات الأخرى للاختلاف النوعي؛ لارتباط بحثنا بهذه الإطلاقات والاستعمالات. فالاختلاف النوعي له استعمالات متعدّدة، وهي:

١. يُطلق - الاختلاف النوعي - حسب اصطلاح المناطقة، ويُراد به: تخالف ماهيتين في النوع، كالإنسان والغنم مع اتّحادهما في الجنس.
٢. يُطلق ويُراد به حسب اصطلاح الحكمة المشائية: التخالف في الوجود لا الماهيّة، ومعناه: تباين الوجودات بتام الذات.
٣. يُطلق ويُراد به حسب الحكمة المتعالية: الاختلاف التشكيكيّ الذي ثبت في المرحلة الأولى، فتكون كلّ مرتبة نوعاً من الأنواع.
- وقد يُطلق - كما تقدّم في كلام صدر المتألّهين - ويُراد به: الاشتراك اللفظيّ.

٤. يُطلق ويُراد به عدم إمكان النظر الاستقلاليّ إلى الرابط، وعدم إمكان اعتباره وفرضه مستقلاًّ حتّى يصير ذا مفهوم مستقلّ، بعدما كان رابطاً ذا مفهوم غير مستقلّ. وهذا هو المراد به في المقام، حيث لم يستعمل المصنّف الاختلاف النوعي الاصطلاحيّ بأحد المعاني المتقدّمة إلّا في هذا المعنى.

---

(١) انظر: حاشية حسن زادة الأملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢٢.

## (٢) الغرض من عقد هذا البحث

قد يُطرح هذا السؤال: لماذا طرح المصنّف هذا البحث، وما هي الفائدة المترتبة على ذلك؟ خصوصاً بعد أن اتّضح أنّ الأمر يدور مدار عالم المفاهيم والاعتبارات العقلية.

والجواب على ذلك: لأجل بيان كيفية نشوء البحث عن الماهيّات والمقولات، وغيرهما من المباحث الفلسفية

توضيح ذلك: بناءً على ما تقدّم من أنّ الوجودات الرابطة لا ماهية لها، وأنّ الممكن لا ماهية له أيضاً لشدة ضعفه وفقره الوجودي، وذلك لأنّه وجوداً رابط، والوجود الرابط لا ماهية له كما تقدّم في الفصل الأوّل؛ وأنّ الواجب تعالى لا ماهية له، لشدة وجوده وعدم تناهيه، كما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة والفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة؛ فعلى هذا يلزم: أن لا يبقى مجال للبحث عن الماهية وأحكامها والمقولات وأقسامها، وكذا غيرهما من المسائل الفلسفية التي موضوعها الماهية بالمعنى الأخصّ، ومن هنا حاول المصنّف في هذا الفصل أن يُبيّن كيفية نشوء البحث عن الماهيّات والمقولات وغيرهما من المباحث الفلسفية، التي تعرّض لها أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، ومنهم المصنّف قدّس سرّه، لأنّه بناءً على تلك القواعد التي أسسوها، لا مجال لبحث مثل هذه الموضوعات في الفلسفة. أجل، لو آمنّا بمباني الحكمة المشائية مثلاً، أو فسّرنا أصالة الوجود بالنحو الذي لا ينفي تحقّق الماهية في الواقع الخارجي كما هو المختار عندنا، عندئذ تكون هذه البحوث من صميم المسائل الفلسفية.

## (٣) الأقوال في المسألة

في المسألة قولان:

الأوّل: وجود اختلافٍ نوعيٍّ بين مفهوم الوجود المستقلّ ومفهوم الوجود

في كَيْفِيَّةِ اختلاف الوجود الرابط والمستقل ..... ١٤٧

الرابط، لكنّ هذا الاختلاف النوعي ليس هو المعنى المستعمل عند المصنّف، بل بمعنى آخر عند صدر المتأهّين، وهو: أنّ إطلاق الوجود على الرابط والمستقلّ ليس بالاشتراك المعنويّ، وإنّما هو بنحو الاشتراك اللفظيّ، وحيث إنّ المصنّف لم يتعرّض لهذا القول، لذا نؤجّل بيانه إلى آخر البحث.

الثاني: - وهو اختيار المصنّف - أنّه لا يوجد اختلاف نوعيّ بين مفهوم الوجود الرابط ومفهوم الوجود المستقلّ، فيمكن أن ننظر إلى مفهوم الوجود بنظرٍ آليّ تارة، فيكون مفهوماً رابطاً، ويمكن أن ننظر إليه بنظرٍ استقلاليّ، فيكون مفهوماً مستقلاً، أي: إنّ مفهوم الوجود غير المستقلّ يقبل التبدّل إلى المفهوم المستقلّ.

#### (٤) استدلال المصنّف على عدم التخالف النوعي

استدلّ المصنّف لإثبات عدم التخالف النوعي من خلال بيان مقدّمتين: المقدمة الأولى: ملاك الحاجة للعلّة هو الإمكان الفقري. من الأصول الأساسية التي نفّحتها الحكمة المتعالية: أنّ سرّ حاجة الممكنات إلى العلّة هو إمكانها الوجوديّ وفقرها الذاتيّ، في قبال واجب الوجود والغنى بالذات. ومعنى إمكانها الوجوديّ بحسب التحليل الفلسفيّ: أنّها عين الربط والتعلّق، لا أنّها ذات لها الربط والتعلّق، وإلاّ لكانت في ذاتها غنيّةً وغير مفتقرة إلى المبدأ؛ وفي ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب، والفقير إلى الغنيّ، وهو محال.

قال صدر المتأهّين: «إنّ العاقل اللبيب بقوّة الحدس يفهم ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه، حيث يحين حينه، من: أنّ جميع الوجودات الإمكانية لا استقلال لها بحسب الهوية، ولا يمكن ملاحظتها ذواتاً<sup>(١)</sup> منفصلةً وإنيّاتٍ مستقلةً، لأنّ التبعية والتعلّق بالغير والفقير والحاجة عين حقائقها، لا أنّ لها

---

(١) هكذا في الأصل والصحيح: ذواتٍ.

حقائق على حيالها عرض لها التعلّق بالغير والحاجة إليه، بل هي في ذاتها محض الفاقة والتعلّق»<sup>(١)</sup>.

وقال في موضع آخر: «إنّ الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجودٍ ونسبةٍ إلى الباري، بل هو مُنتسبٌ بنفسه لا بنسبةٍ زائدة، مرتبطٌ بذاته لا بربطٍ زائد، فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم ورابطاً عندنا»<sup>(٢)</sup>.

وهذا معنى قول المصنّف: «إنّ الوجودات الممكنة روابط بالنسبة إلى الوجود الحقّ جلّت عظمته، وإنّّه هو المقوم لها، القائم على كلّ نفس بما كسبت»<sup>(٣)</sup>. إذن، الموجودات الإمكانية تفتقر إلى علّتها افتقاراً ذاتياً، غير قابلٍ للانفكاك، قائماً بها وجوداً واستمراراً، فوجودها - الممكنات - وجودٌ رابطيٌّ تعلّقيٌّ بالنسبة إلى علّتها، وهي الواجب تعالى.

المقدّمة الثانية: الوجودات الرابطة بعضها قائمٌ لا في موضوع وبعضها في موضوع. إنّ هذه الوجودات الرابطة القائمة في غيرها، يمكن للذهن أن يتصوّرّها ويلحظها في حدّ ذاتها لحاظاً استقلالياً، من غير التفات إلى علّتها وهو الواجب تعالى، فينتزع منها مفهوماً مستقلاً، ويمكن كذلك أن ينظر إليها بنظرٍ آليٍّ فتكون قائمةً بغيرها، فينتزع منها مفهوم الوجود الرابط.

بتعبير آخر: عندما تقع المقارنة الداخلية بين هذه المفاهيم الذهنية بعد أن تتوجّه إليها النفس، نرى: أنّ بعضها يحتاج إلى بعضٍ ونسمّيه العرض، وبعضها مستغنٍ عن بعضٍ ونسمّيه الجوهر. ولذا قال المصنّف في «بداية الحكمة»: «إنّ منها ما وجوده جوهريّ، ومنها ما وجوده عرضيّ، وهي جميعاً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٣٠.

(٣) حاشية الطباطبائي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٢٧.

وجوداتٌ محموليَّةٌ مستقلَّةٌ، تختلف حالها إلى عللها وأخذها في نفسها، فهي بالنظر إلى عللها وجوداتٌ رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجوداتٌ مستقلَّة»<sup>(١)</sup>.

والنتيجة من هاتين المقدمتين: عدم وجود اختلافٍ نوعيٍّ بين مفهوم الوجود الرابط وبين الوجود المستقل؛ لأنَّ الذهن يمكن أن يلحظ نفس الوجود الرابط بلحاظٍ استقلاليٍّ من غير التفاتٍ إلى علته، فيتزعم من ذلك الوجود الرابط مفهوماً مستقلاً.

بعبارةٍ أخرى: إنَّ الوجودات الإمكانية من خلال النظر الأول (أي: بالحمل الشائع) يستحيل أن تنسلخ عما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، وإلاَّ يلزم الانقلاب المحال. أمَّا من خلال النظر الثاني (أي: بالحمل الأولي) فهي قابلةٌ للتبدل والتحوُّل من معنىٍ تعلقيٍّ ربطيٍّ لا يمكن تعقله على الاستقلال، إلى معنىٍ اسميٍّ مستقلٍّ، وذلك بتوجيه الالتفات إليه.

قال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «نظير الالتفات إلى المعاني الحرفية وتفسيرها بالمعاني الاسمية، كما يقال: (من لا ابتداء الغاية) وهذا دليلٌ على إمكان تبدل الوجود الرابط إلى الوجود المستقل في اللحاظ العقلي»<sup>(٢)</sup>.

والحاصل ممَّا تقدَّم: أنَّ أيَّ مفهومٍ إذا اعتبر في نفسه وبقطع النظر عن الوجود الذي انتزع عنه، فهو لا بشرطٍ من حيث الاستقلال والربط، وإنَّما يتَّصف بأحدهما تبعاً للوجود المنتزع عنه، فإن كان مستقلاً أو رابطاً فالمفهوم كذلك؛ فيكون من قبيل ما يقال: إنَّ الماهية من حيث هي هي، لا موجودةٌ ولا معدومة، فإن تحققت علّة الوجود فهي موجودةٌ، وإلاَّ فهي معدومة.

(١) بداية الحكمة: المرحلة الثالثة، الفصل الثاني.

(٢) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٦٢، رقم (٤١).

## رأي صدر المتألهين في الاختلاف النوعي

ذكرنا آنفاً الجواب على السؤال القائل: هل يوجد اختلاف نوعي بين مفهوم الوجود المستقل ومفهوم الوجود الرابط؟ وقلنا: إنه يوجد قولان في المسألة، أحدهما قول المصنّف قدّس سرّه، وهو: عدم وجود اختلاف نوعي بينهما. أمّا القول الآخر، فهو الذي اختاره صدر المتألهين قدّس سرّه، لكنّ المراد من الاختلاف النوعي عنده ليس المعنى المستعمل عند المصنّف، بل بمعنى آخر وهو: أنّ إطلاق الوجود على الرابط والمستقل ليس بالاشتراك المعنوي، وإنّما هو بنحو الاشتراك اللفظي، وهو ما ذكره صدر المتألهين في بعض المواضع من الأسفار بقوله: «وقد اختلفوا في كون (الوجود الرابط) غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا؟ والحقّ هو الأوّل، والاتّفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقاً عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية، كما سيّضح لك مزيد إيضاح، على أنّ الحقّ: أنّ الاتّفاق بينهما في مجرّد اللفظ»<sup>(١)</sup>.

وهذا الكلام «ظاهر في أنّ الوجود الرابط والوجود المحمولي، كما أنّهما متخالفان معنى ومفهوماً، كذلك متخالفان حقيقة، فهذه حقيقة وتلك حقيقة أخرى، وإنّما يُطلق لفظ الوجود عليهما كما تُطلق لفظة (الجوّن) على الأسود والأبيض»<sup>(٢)</sup>.

لذلك أشكلوا على هذا الكلام بالقول: كيف يمكن الجمع بين ما ذهب إليه صدر المتألهين من: أنّ الوجود بجميع أنحائه ومراتبه ودرجاته حقيقةً واحدةً مشكّكةً ذات مراتب، وأنّ الوجود الرابط ليس بخارج عن هذه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٢٧.

(٢) حاشية حسن زادة الأملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢١.

الحقيقة، بل هو أيضاً مرتبةً من مراتبها ودرجةً من درجاتها، وإن كان في الدرجة النازلة بالنسبة إلى المراتب العالية. وهذا ما حققه هو قدس سره حيث قال: «وأيضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضربٌ من الوجود، وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنىً واحداً»<sup>(١)</sup> وبين قوله: «إنّ الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ»؟

وقد ذكر المحققون من أتباع هذه المدرسة وجوهاً لرفع التنافي المتراءى في كلماته قدس سره. وأفضل ما قيل في المقام ما أشار إليه الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار حيث قال: «لعلّ مراده: أنّه لما كان بينهما غاية التباعد، كاد أن يكون كالمشترك اللفظي، كما مرّ نظيره في اتّصاف الماهية بالوجود، وإلاّ كان خلاف التحقيق الذي عنده، كيف وهو قدس سره قد حقق في هذا السّفر: أنّ الانتزاعات والإضافات وأعدام الملكات، لها حظوظٌ من الوجود... بل لو لم يكن هذا الوجود الرابط إلاّ في الذهن لكفى، إذ الوجود سنخٌ واحدٌ وإن كان ذهنيّاً أو خارجيّاً، أو في غاية الشدّة ونهاية الضعف؛ إذ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاتفاق»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٦.

(٢) تعليقه المحقق السبزواري على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٨٠.

## النتائج المترتبة

### على عدم وجود اختلاف نوعي بين الوجود الرابط والمستقل

ثبت آنفاً: أنَّ المفهوم المستقلَّ والرابط المنتزَعان من الوجود الرابط، فيهما قابلية التبدُّل، أي: تبدُّل مفهوم الوجود الرابط إلى مفهوم مستقلَّ، بملاحظته استقلالاً، وهذا يعني عدم وجود اختلافٍ نوعيٍّ بين مفهوم الوجود الرابط ومفهوم الوجود المستقلَّ، ويترتب على ذلك عددٌ من النتائج وهي:

#### ١. كلُّ مفهوم في حدِّ نفسه فهو مبهم

إنَّ المفهوم الماهويَّ في حدِّ نفسه - أي: خالياً عن خصوصية الاستقلال وخصوصية الربط - هو مفهومٌ مبهم، لا رابطٌ ولا مستقلَّ. بيان ذلك: إنَّ الوجود إمَّا مستقلُّ أو رابط، والمقسم فيهما هو الوجود، فيلحظ المقسم بالنسبة إلى أقسامه لا بشرط، فلم يلحظ في نفس المقسم حيثية هذا القسم ولا حيثية ذاك القسم، وإنَّما ينقسم المقسم إليهما بضميمة خصوصية ما، فإذا انتزعنا من هذا الوجود مفهوماً، فهذا المفهوم تارةً نتزعه من وجودٍ مستقلَّ فيكون المفهوم مستقلاً، ونقول: الإنسان جوهر ذو ماهية خاصة، وتارةً أخرى نتزع المفهوم من وجودٍ رابطٍ فيكون رابطاً، فالوجود المحمول عليهما يتبع لحاظنا للمصداق الخارجي باعتباراه لحاظاً مستقلاً أو رابطاً، فإن لا حظنا المصداق مستقلاً فإنَّ المفهوم المنتزع منه مفهومٌ مستقلَّ، وإن لا حظنا الوجود بالمعنى الحرفي والرابطي فإنَّ المفهوم المنتزع منه مفهومٌ رابطيٍّ، وإلا فإنَّ المفهوم في حدِّ نفسه وبقطع النظر عن لحاظنا واعتبارنا لا يكون مستقلاً ولا رابطاً.



وهذا يعني: أنَّ المفهوم إذا اعتبر في حدِّ نفسه يكون لا بشرطٍ بالنسبة إلى كلٍّ من الاستقلال والربط، أي: إنَّ العقل يعتبره في حدِّ نفسه، بقطع النظر عما انتزع عنه، فيجده غير مشروطٍ بالربط أو الاستقلال.

فإن قلت: إنَّ المفهوم في الذهن إمَّا مستقلُّ أو رابط، ولا يخلو الأمر عن أحدهما، لأنَّ الوجود الخارجي المنتزع عنه إمَّا مستقلُّ أو رابط، فكيف يعقل أن يكون لا بشرطٍ من الاستقلال والربط، وبتعبير المصنّف: «ليس له من نفسه إلا الإبهام»؟

قلت: هذا نظير ما يقال: إنَّ الماهية في حدِّ ذاتها ممكنة، أي: مسلوبٌ عنها الضرورتان، مع أنَّها لا تخلو في الواقع ونفس الأمر عن الوجود والعدم، إذ إنَّها إمَّا موجودةٌ محفوفةٌ بضرورتين، أو معدومةٌ محفوفةٌ بامتناعين، كما سيأتي بيانه في المباحث اللاحقة، ولكن للعقل أن يقطع النظر عن وجودها وعدمها، ويرأها وحدها، فيجدها لا بشرطٍ بالنسبة إلى كلٍّ من الوجود والعدم، فيصفها بالإمكان.

## ٢. أقسام الوجود الرابط

ينقسم الوجود الرابط إلى قسمين:

القسم الأوّل: الوجود الرابط الذي يقوم بطرفين، كالرابط في القضايا والنسب والإضافات.

والمراد بالإضافة هنا: المعنى اللغوي، وهي النسبة التي يطلق عليها في مصطلحهم اسم الوجود الرابط، وهي غير الإضافة التي هي من المقولات، فإنَّها هيئةٌ حاصلةٌ من النسبة المتكرّرة؛ فالأبوة والبنوة مثلاً، وهما هيئتان عارضتان لزيد وعمرو، إضافتان مقوليتان، ونفس النسبة الموجودة بينهما، القائمة بهما، إضافةٌ بالمعنى اللغوي، ووجودٌ رابط، كما سيأتي من المصنّف

التصريح بذلك في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة.

فهذه الإضافة - وهي الإضافة بالمعنى اللغوي - على نحوين:

الأول: ما يكون كلٌّ من الطرفين فيها مستقلاً عن الآخر، لا علّية ولا معلوليّة بينهما، وتكون الإضافة فيها متفرّعةً على الطرفين قائمةً بهما. وتسمّى الإضافة المقوليّة.

الثاني: ما يكون أحد طرفي الإضافة فيها علّةً لتحقيق الطرف الآخر وعلّةً للإضافة. وإن شئت فقل: إنّ الطرف الآخر يوجد بالإضافة، بل هو عين الإضافة. وتسمّى الإضافة الإشراقية. فإنّ الإضافة الإشراقية عند المشائين نسبةٌ توجد بين المعلول وعلّته. والمعلول وهو الطرف الموجود بالإضافة موجودٌ مستقلٌّ، بينه وبين الطرف الآخر نسبة المعلوليّة.

القسم الثاني: الوجود الرابط الذي يقوم بطرف واحد، من قبيل وجود المعلول بالنسبة إلى علّته المفيضة؛ حيث إنّ الوجود الرابط ليس بين العلّة وشيءٍ آخر، لأنّ المعلول هو عين الربط والتعلّق بعلّته، وما يعبر عنه بالوجود الرابط بين المعلول وعلّته هو تعبيرٌ مجازيٌّ؛ فالمعلول هو رابطٌ ومربوطٌ في آنٍ واحد، وهذا بخلاف الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول الذي يكون الرابط فيه رابطاً بين شيئين.

### ٣. لا مستقلّ في الوجود إلاّ الواجب تعالى

يمكن بيان هذه النتيجة من خلال مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: سيأتي في المرحلة الثانية عشرة: أنّ واجب الوجود - وهو الموجود الذي يكون علّةً وليس معلولاً - واحد.

المقدّمة الثانية: المعاليل وجوداتٌ رابطة، وهذا ما ثبت في هذا الفصل، من أنّ جميع الموجودات الإمكانية هي وجوداتٌ رابطة.

ينتج: أن لا مستقل في الوجود إلا الواجب تعالى  
بعبارة أخرى: حيث إن ما سوى الواجب تعالى معلول، والمعلول وجوده  
رابط، ينتج: أن لا مستقل إلا وجود الواجب تعالى.

### تعليق على النص

- قوله قدس سره: «بمعنى: أن الوجود الرابط وهو ذو معنى تعلقي...»،  
هذا تفسير لعدم الاختلاف النوعي بين الوجود الرابط والمستقل، وقوله: «أو  
لا يجوز» تفسير للاختلاف النوعي، وعليه فالوجود الرابط في هذه العبارة وما  
قبلها من التعبير بالوجود المستقل والرابط من اللف والنشر المشوشين.
- قوله قدس سره: «فيعود معنى مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً»، الباء  
للسببية، أي: بسبب توجيه الالتفات إليه مستقلاً، فالباء متعلقة بقوله: (فيعود).
- قوله قدس سره: «الحق هو الثاني»، أي: الثاني في اللف، وهو عدم وجود  
اختلاف نوعي بين الوجود الرابط والمستقل.
- قوله قدس سره: «لما سيأتي في أبحاث العلة والمعلول»، أي: في الفصل  
الأول من المرحلة الثامنة.

وحاصل ما سيأتي يمكن بيانه من خلال المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: المعلول مرتبط بالعلة.

المقدمة الثانية: المعلول محتاج إلى علته.

المقدمة الثالثة: ذات المعلول وهويته عين الحاجة؛ إذ لو كانت الحاجة  
زائدة على هويته وذاته، كانت هويته في ذاتها غير محتاجة إلى العلة، وهذا خلف  
كونه معلولاً. وكذا لو كانت الحاجة جزء ذاته وهويته. فذات المعلول وهويته  
عين الحاجة.

النتيجة: لما كانت الحاجة هي نفس ارتباطه بالعلة فوجوده عين الربط.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ حاجة المعلول إلى العلة مستقرّة في ذاته»، أي: في وجوده وهويّته، ولا يخفى: أنّ حاجة المعلول إلى العلة هي نفس ارتباطه بعلّته؛ فإذا كانت الحاجة مستقرّة في وجوده، أي: كانت الحاجة عين وجوده، فوجوده عين الربط؛ لأنّها لو لم تكن مستقرّة في ذاته، بأن كان لوجوده وجودٌ ولحاجته وجودٌ آخر، كان إسناد الحاجة إلى وجوده إسناداً إلى غير ما هو له، فلم يكن وجوده محتاجاً إلى العلة حقيقةً، بل كان غنياً، وهو خلف كونه معلولاً.

ولا يخفى: أنّ المراد بالحاجة والفقر، هو نفس ارتباط وجود المعلول بالعلّة وتعلّقه بها. فإنّ ارتباط المعلول بالعلّة ليس إلّا حاجته إليها وتعلّقه بها. فالحاجة والتعلّق وإن كانت ملازمة النقص، إلّا أنّها ليست بنفسه؛ وذلك لأنّ النقص أمرٌ عدميّ، والحاجة والتعلّق والارتباط أمرٌ وجوديّ.

• قوله قدّس سرّه: «وإن كان بالنظر إلى نفسه»، النظر إلى نفسه هو الالتفات إليه مستقلاً، وإلّا فلا نفسيّة للوجود الرابط، لأنّه ليس موجوداً في نفسه، بل هو في غيره. فيكون نظير الالتفات إلى المعاني الحرفيّة وتفسيرها بالمعاني الاسميّة، كالابتداء المستفاد من حرف (من) الجارّة الابتدائيّة في قولنا: (سرت من البصرة إلى الكوفة) والابتداء الملحوظ مستقلاً في قولنا: (الابتداء خيرٌ من الانتهاء) مثلاً. ومن الواضح: أنّ هذا التبدّل لا يكون إلّا في اللحاظ العقلي. ومنه يتّضح: أنّ تقسيم عالم الإمكان إلى جوهرٍ وعرضٍ وتقسيماتهما ليس إلّا بحسب الاعتبار العقلي، ليُشار من خلالهما إلى ما بين الوجودات الإمكانية الرابطة من احتياج بعضها إلى بعض، وقيام بعضها ببعض. وتعبير أدق: كون بعضها واسطةً للفيض لبعضها الآخر.

• قوله قدّس سرّه: «ليس اختلافاً نوعياً بأن لا يقبل المفهوم...»، تفسيرٌ للمنفيّ وقيدٌ له، لا للنفي.

• قوله قدس سره: «إنَّ نشأة الوجود لا تتضمن إلّا وجوداً واحداً مستقلاً»، ينبغي الالتفات إلى أنَّ المصنّف لا يُريد استفادة التوحيد من مباحث هذا الفصل، فإنّه ليس فيه ما يكفي لإثباته؛ بل مراده قدس سره: أنّه بعدما ثبت في محله: أنَّ واجب الوجود - وهو الوجود الذي يكون علّة وليس بمعلول - واحد، يتّضح من مباحث هذا الفصل: أنَّ المعاليل وجودات رابطة، وأنّ ليس في الوجود إلّا مستقلّ واحد.

### خلاصة الفصل الثاني

• المراد من الاختلاف النوعي بين مفهوم الوجود المستقلّ ومفهوم الوجود الرابط: عدم إمكان تبدّل مفهوم الوجود الرابط إلى مفهوم الوجود المستقلّ، بتوجيه الالتفات إليه، والمراد من عدم الاختلاف النوعي: أنَّ مفهوم الوجود الرابط يقبل التبدّل إلى المفهوم المستقلّ.

• الغرض من عقد هذا البحث هو بيان كيفية نشوء البحث عن الماهيّات والمقولات، وغيرهما من المباحث الفلسفيّة.

• في المسألة قولان:

الأوّل: وجود الاختلاف النوعي، وهو الذي ذهب إليه صدر المتألّهين، لكنّ هذا الاختلاف النوعي ليس المعنى المستعمل عند المصنّف، بل بمعنى اصطلاح آخر عند صدر المتألّهين وهو: أنَّ إطلاق الوجود على الرابط والمستقلّ ليس بالاشتراك المعنويّ، وإنّما هو بنحو الاشتراك اللفظيّ.

الثاني: أنّه لا يوجد اختلافٌ نوعيٌّ، وهو مختار المصنّف، فيمكن أن ننظر إلى الوجود بنظرٍ آليّ تارة، فننتزع منه مفهوماً رابطاً، ويمكن أن ننظر إليه بنظرٍ استقلاليّ، فننتزع منه مفهوماً مستقلاً.

• استدللّ المصنّف لإثبات عدم التخالف النوعي من خلال مقدّمتين:

المقدمة الأولى: ملاك الحاجة للعلّة هو الإمكان الفقري.

المقدمة الثانية: الوجودات الرابطة بعضها قائم لا في موضوع، وبعضها قائم في موضوع.  
والنتيجة: عدم وجود اختلاف نوعي بين مفهوم الوجود الرابط والوجود المستقل.

- النتائج المترتبة على وجود اختلاف نوعي بين الوجود الرابط والمستقل:
- ١. أنّ المفهوم الماهوي في حدّ نفسه - أي: خالياً عن خصوصيّة الاستقلال وخصوصيّة الربط - مفهومٌ مبهم، لا رابطٌ ولا مستقلّ.
- ٢. انقسام الوجود الرابط إلى قسمين: الوجود الرابط الذي يقوم بطرفين، كالرابط في القضايا والنسب والإضافات. والوجود الرابط الذي يقوم بطرف واحد، من قبيل وجود المعلول بالنسبة إلى علّته المفيضة.
- ٣. لا مستقلّ في الوجود إلا الواجب تعالى؛ لأنّ ما سوى الواجب معلول، والمعلول وجوده رابط، ينتج: أنّ لا مستقلّ إلا وجود الواجب تعالى.

## الفصل الثالث

### في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

(١) المراد من الوجود في نفسه لنفسه ولغيره

(٢) النتائج المتحصّلة

• بحوث تفصيليّة

١. منشأ ظهور بحث الوجود الرابط

٢. إشكالات على الوجود الرابط

٣. آثار وثمرات الوجود الرابط





### الفصل الثالث

في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

ينقسم الموجود في نفسه إلى: ما وجوده لنفسه، وما وجوده لغيره. والمراد بكون وجود الشيء لغيره: أن يكون وجوده في نفسه - وهو الوجود الذي يطرد عن ماهيته العدم - هو بعينه طارداً للعدم عن شيء آخر، لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر وذاته، وإلا كانت لموجود واحد ماهيتان، وهو محال؛ بل لعدم زائد على ماهيته وذاته، له نوع من المقارنة له؛ كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهية نفسه، وهو بعينه يطرد الجهل، الذي هو عدم ما عن موضوعه.

والحجة على تحقق هذا القسم - أعني الوجود لغيره - وجودات الأعراض، فإن كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد عن موضوعه عدماً ما زائداً على ذاته، وكذلك الصور النوعية المنطبعة، فإن لها نوع حصول لموادها، تطرد به عن موادها - لا عدم ذاتها، بل - نقصاً جوهرياً تكمل بطرده، وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً.

ويُقابله: ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهية نفسه فحسب، وهو الوجود لنفسه؛ كالأنواع التامة الجوهرية، كالإنسان والفرس وغيرهما.

فتقرر: أن الوجود في نفسه، ينقسم إلى: ما وجوده لنفسه وما

وجوده لغيره، وذلك هو المطلوب.

ويتبين بما مرّ: أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التي هي موضوعاتها، وكذلك وجود الصور المنطبعة، غير مباينة لوجود موادّها.

ويتبين به أيضاً: أنّ المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعية التي هي أوصاف لموضوعاتها، ليست بماهيات لها ولا لموضوعاتها؛ وذلك لأنّ المفهوم المنتزع عن وجود، إنّما يكون ماهيةً له، إذا كان الوجود المنتزع عنه يطرّد عن نفسه العدم، والوجود الناعى يطرّد العدم لا عن نفس المفهوم المنتزع عنه. مثلاً: وجود السواد في نفسه يطرّد العدم عن نفس السواد، فالسواد ماهيته. وأمّا هذا الوجود من حيث جعله الجسم أسود، فليس يطرّد عدماً، لا عن السواد في نفسه، ولا عن ماهية الجسم المنعوت به، بل عن صفة يتصفّ بها الجسم خارجة عن ذاته.

## الشرح

تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة تقسيم الوجود إلى قسمين؛ الأوّل: الوجود في نفسه وهو الوجود المستقلّ. والثاني: الوجود في غيره وهو الوجود الرابط.

وفي هذا الفصل تعرّض المصنّف إلى تقسيم ثانويّ، وهو تقسيم القسم الأوّل (أي: الوجود في نفسه) إلى قسمين أيضاً هما:  
القسم الأوّل: الوجود في نفسه لنفسه  
القسم الثاني: الوجود في نفسه لغيره  
وعلى هذا يتضمّن هذا الفصل المباحث التالية:

### (١) المراد من الوجود في نفسه لنفسه ، ولغيره

١. المراد من الوجود في نفسه لنفسه: هو الذي يكون طارداً للعدم عن ماهيّة نفسه، وذلك لأنّ الماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، فإذا جاءت علّة وجود الماهيّة فهي تتّصف بأنّها موجودة، من قبيل الأنواع التامة الجوهرية كالإنسان والفرس، فإنّها وجوداتٌ لنفسها، إذا وُجدت فهي تطرد العدم عن ماهيّاتها وذواتها.

٢. المراد من الوجود في نفسه لغيره: هو الذي يرفع العدم عن ماهيّة نفسه، ويرفع عدماً مقارناً للموضوع الذي يحلّ فيه. والدليل على هذا القسم هو الأعراض من قبيل العلم، فحينما يتحقّق العلم فإنّه يطرد العدم عن ماهيّة الكيف النفساني كما هو المشهور عند فلاسفة المشاء؛ بمعنى: أنّ هذه الماهيّة كانت معدومةً بالحمل الشائع، وبالعلم يتبدّل ذلك العدم إلى الوجود. ولكن لما كان العلم وصفاً ناعماً لموجودٍ آخر كزيد، فإنّه يرفع نقصاً وعدماً مقارناً

للموصوف وهو الجهل، وهذا هو المصداق الأول للوجود في نفسه لغيره، وهذا المصداق اتفق عليه المشاؤون والإشراقيون، وأمّا المصداق الثاني للوجود في نفسه لغيره الذي قال به المشاؤون وكذلك صدر المتألهين فهو الصور النوعية المنطبعة، حيث إنّ الصور النوعية المنطبعة في المادة لها نوع حصول لموادها، أي: تحصل في المادة، تطرد بالحصول العدم عن موادها، بمعنى: تطرد نقصاً جوهرياً، ومن ثمّ تكتمل المادة بطرد ذلك النقص الجوهري؛ فالصورة النباتية مثلاً، عندما تحلّ في مادة خالية من النمو، فهي تمنحها النمو وتجعلها نامية، فتصير تلك المادة بما حصل لها من النمو كاملة.

إن قيل: كيف يُعقل لوجود واحد أن يكون رافعاً لعدمين اثنين، لأنّ نقيض الواحد واحد أيضاً، ولما كان الوجود واحداً، فالعدم الذي هو نقيضه لابد أن يكون واحداً أيضاً؟

الجواب: إنّ هذا الوجود الواحد لا يرفع حقيقة إلاّ عدماً واحداً، الذي هو نقيضه. إلاّ أنّ هذا العدم المرفوع - كالعلم - يكون وصفاً ناعياً لموجود آخر كزيد، فيكون رافعاً أيضاً لنقصٍ مقارنٍ للموصوف، وهو الجهل، أي: يرفع الجهل عن زيد.

فالفرق بين (الوجود لغيره) و(الوجود لنفسه) بعد اشتراكهما في طرد عدم واحد، وهو عدم ماهية نفسها: أنّ العدم المرفوع في الوجود لغيره هو عدمٌ نعتيٌّ، له نوع مقارنةٍ لشيء، أمّا المطرود بالوجود لنفسه، فليس له تلك الناعتية والمقارنة؛ ولذا قال في المتن: «والمراد بكون وجود الشيء لغيره: أن يكون الوجود الذي له (في نفسه) وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم، هو بعينه يطرد عدماً عن شيء آخر».

والوجه في استحالة أن يكون الوجود لغيره رافعاً للعدم عن ذات وماهية ذلك الشيء الآخر الذي يعرضه: هو أنّ الوجود لغيره لو كان يطرد العدم عن

في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره..... ١٦٥

ماهية الغير، والمفروض أنه يطرد العدم عن ماهية نفسه أيضاً، فلازمه وجود ماهيتين بوجود واحد، وبتعبير آخر: أن يكون لوجود واحد ماهيتان، وهو محال؛ لأنه يلزم أن يكون الواحد كثيراً؛ لما تقدّم: أن الماهية حدّ الوجود، ولا يمكن أن يكون لوجود واحد حدّان فلسفيّان.

إن قيل: إذا كان وجوده لغيره، فمن أين جاءت له نفسية، لكي يقال له: إن وجوده في نفسه عين وجوده للغير؟

الجواب: كما ذكره السبزواري في شرح المنظومة: «له وجود في نفسه لكونه محمولاً، وله ماهية تامة ملحوظة بالذات في العقل، ولكن ذلك الوجود في غيره (لغيره) لأنه في الخارج نعت للموضوع»<sup>(١)</sup>. ولذا يقال: البياض لون مفرّق لنور البصر، فماهيته ملحوظة بالذات في العقل بدون موضوعه، ولكن وجوده في الخارج لغيره؛ لأنه نعت للموضوع.

ولا يخفى: أن هذا التقسيم يكون تقسيماً حقيقياً خارجياً على مباني المدرسة المشائية، التي تعتقد بتغاير الجوهر والعرض وجوداً وماهية، وأن الأعراض هي من المحمولات بالضميمة. وأما على مباني الحكمة المتعالية التي سيصرّح بها المصنّف في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة، فإن وجود الأعراض هو من مراتب وشؤون وجود الجوهر، وإن جميع الأعراض من الخارج المحمول، فإنه لا يبقى عرض إلا وهو موجود بعين وجود موضوعه، وهذا ما صرّح به في جملة من الأعراض كالزمان، حيث قال: «إن لكل حركة - أي حركة كانت - زماناً خاصاً بها متشخصاً بتشخصها مقدراً لها»<sup>(٢)</sup>. فعندئذ لا مانع لوجود واحد أن يكون وجوداً لماهية الجوهر الموضوع، ولماهيات

(١) شرح غرر الفرائد: ص ٩٤.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢١٥.

الأعراض القائمة به، ولا يلزم محذور كثرة الواحد.  
نعم، ينقسم الموجود الممكن إلى هذين القسمين، بناءً على ما مرّ في الفصل السابق من اعتبار الرابط مستقلاً، وذلك بتوجيه الالتفات إلى الوجودات الرابطة، والنظر إليها على الاستقلال، فيحصل لها وجودٌ في نفسه، وبذلك يتم هذا التقسيم. ومن الواضح: أنّه لا يكون تقسيماً حقيقياً لأنّه مبتنيّ على اللحاظ العقلي.

## (٢) النتائج المتحصّلة

مّا تقدّم يتبيّن ما يلي:

### ١. وجود الأعراض شأنٌ من شؤون الجوهر

يتحصّل ممّا تقدّم: أنّ لوجود الأعراض ارتباطاً بالجواهر، وأنّها من شؤون الجواهر ومراتب وجودها؛ وذلك لأنّ وجود الأعراض يرفع عن الجوهر نقصاً وعدمًا، مقارنةً له - للجوهر - ورفع النقص عن شيءٍ كمالٌ له. فالوجود لغيره كمالٌ لذلك الغير.

ومن الواضح: أنّ الشيء لا يكون كمالاً لشيءٍ إلّا إذا زاد في وجود ذلك الشيء ودخل في حدّ وجوده، فالعلم إنّما يكون كمالاً للإنسان، إذا كان وجود الإنسان يتّسع بالعلم، وأمّا لو كان وجود الإنسان بعد حصول العلم هو نفس وجوده قبل العلم (لم يختلف عمّا كان عليه في ذاته، بل إنّما جاوره وجودٌ آخر هو العلم) لم يكن من الاستكمال في شيء، وكان نفس الإنسان في حالة الجهل ونفسه بعد صيرورته علامةً في أنواع العلوم، في درجة واحدة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ كون شيءٍ شأن الوجود، له معنيان:

المعنى الأوّل: يقال لشيءٍ أنّه شأن الوجود، ويُراد به أنّه صفةٌ من صفاته، وصفات الوجود عينه، كما مرّ في الفصل الثاني من المرحلة الأولى، حيث قال:

في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره..... ١٦٧

«رابعاً: أنّ ما يلحق الوجود حقيقةً من الصفات والمحمولات أمورٌ غير خارجةٍ عن ذاته؛ إذ لو كانت خارجةً كانت باطلة»<sup>(١)</sup> وهذا المعنى لشأن الوجود ليس هو المقصود في المقام.

المعنى الثاني: أنّه شأنٌ لشيءٍ بمعنى أنّه مرتبةٌ من مراتب وجوده، وهذا المعنى هو المراد في المقام، ومراد المصنّف: أنّ الجوهر يتكامل وجوده بحصول عرضٍ من الأعراض فيه. فينال مرتبةً من الوجود لم يكن حاصلًا عليها من قبل. فيصير وجوداً ذا مرتبتين، بعد ما كان ذا مرتبةٍ واحدة.

ومّا يؤكّد ذلك: ما سيأتي في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة، مشيراً إلى ما ذكره هنا، وهو قوله: «وقد تقدّم: أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر». وكذا ما مرّ منه آنفاً من: «أنّ الوجود لغيره لا يطرد العدم عن ماهيةٍ منعوته، وإلاّ لكان لموجودٍ واحدٍ ماهيتان».

وفي تعليقه على الأسفار، عند قول صدر المتأهّلين: «وقد صحّ عند جميع الحكماء: أنّ الصورة المعقولة بالفعل، وجودها في نفسها ووجودها للعقل شيءٌ واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ بلا اختلاف»<sup>(٢)</sup> حيث قال قدّس سرّه: «قولهم هذا متفرّعٌ على مسألة أنّ ما وجوده لشيءٍ، فوجوده في نفسه عين وجوده لذلك الشيء. فالكلام جارٍ في جميع موارد الوجود لغيره، كالأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها، والصور المنطبعة بالنسبة إلى المادة.

ويتبيّن بهذا البيان: أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر، وأنّ التركيب بين المادة والصورة اتّحاديّ... وأمّا اتّحاد العاقل والمعقول بالذات (بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل والوجود المنسوب إلى المعقول وجوداً واحداً ذا

---

(١) نهاية الحكمة: المرحلة الأولى، الفصل الثاني.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣١٣.

مرتبة واحدة) فلا ينتج هذا البيان<sup>(١)</sup>.

فتحصّل: أنّ المراد من كون العرض من شؤون الجوهر، كونه مرتبة من وجوده. فالجوهر بحصول العرض له، يصير وجوداً واحداً ذا مرتبتين، كالنفس التي تكون لها مرتبة الطبيعة الجسمانية، وبحصول العلم لها تصير ذات مرتبة أخرى أيضاً، وهي مرتبة المثال إن كان علمها حسياً أو خيالياً، ومرتبة العقل إن كان علمها عقلياً.

## ٢. وجود الصور المنطبعة غير مباين لوجود موادّها

سيأتي الكلام في المرحلة السادسة حول المراد من الصور النوعية المنطبعة في المادّة وحاصله: أنّ الماهية تنقسم انقساماً أولياً إلى الجوهر والعرض، والجوهر ينقسم إلى: المادّة، والصورة الجسميّة، والجسم، والنفس، والعقل. وإنّ المادّة هي قابليّة الأشياء وقوتها، ولا فعليّة لها إلا فعليّة قبول الأشياء، والذي يخرجها من القوّة إلى الفعل هو الصورة النوعيّة، كالشجرية مثلاً، فإنّها تطرد العدم عن ماهية ذاتها، ثم تطرد عدماً مقارناً لموضوعها الذي هو المادّة، فيكون لهذه الصورة النوعيّة خاصيّة «الوجود لغيره». فلذا قال في المتن: «فإنّ لها نوع حصول لموادّها، تكملها وتطرد عنها نقصاً جوهرياً» لا عرضياً كما في الأعراض. وقد ميّز أئمة الحكمة بين ما يقع معروضاً للعرض فسمّوه الموضوع، وما يقع معروضاً للجوهر فسمّوه المحلّ، تمييزاً لأحدهما عن الآخر.

والصورة الجسميّة وإن كانت داخلة في «الوجود لغيره» إلا أنّه لم يذكرها، لأنّها مبنية على القول بوجود «المادّة الأولى» ولم يثبت بعد.

وبناءً على ما تقدّم من: أنّ الصور الجوهرية المنطبعة في المادّة كالصورة الحيوانية والصورة النباتية ونحوهما لها نوع حصول لموادّها، وبواسطة هذا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣١٣، تعلية رقم (١).



في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره..... ١٦٩

الحصول تطرد نوعاً من العدم عن موادّها، وهذا العدم عبارة عن نقصٍ جوهريّ في المادّة، تكمل المادّة بطرد ذلك النقص، فالصورة النباتيّة مثلاً عندما تحلّ في مادّة خالية من النموّ، تمنحها النموّ وتجعلها ناميةً، فتصير تلك المادّة بما حصل لها من النموّ كاملة. ونستنتج من ذلك: أنّ الصور الجوهريّة المنطبعة في المادّة غير مباينةٍ لوجود موادّها وبينهما اتّحاد، وسيأتي من المصنّف قدّس سرّه في ذيل الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة: أنّ تركيب المادّة والصورة اتّحاديّ لا انضماميّ

إن قيل: لما لا تُعدّ الصورة من مراتب وجود المادّة، كما عُدّ العرض من مراتب وجود الجوهر؟

الجواب: إنّ المادّة قوّة محضة، لا فعليّة لها إلّا بالصورة. وإذا كانت فعليّة بالصورة، لم تكن الصورة من مراتب وجودها، بل العكس أولى.

### ٣. المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعثة لا ماهيّة لها

المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعثة: هي المفاهيم المنتزعة عن الوجودات لغيرها من حيث إنّها لغيرها، لا من حيث كونها في أنفسها؛ من قبيل مفهوم العالم والأسود والقادر والأبيض ونحوها، فهذه المفاهيم ليست مفاهيم ماهويّة، وإن كان مفهوم العلم أو السواد ماهيّة. أي: ليست ماهيّاتٍ لنفس الوجودات الناعثة، التي انتزعت منها ولا ماهيّات لموضوعات الموجودات الناعثة. مثلاً: مفهوم الأبيض المنتزع من وجود البياض الذي وقع وصفاً للجسم، فهو ليس ماهيّةً لوجود البياض ولا ماهيّةً لوجود الجسم. كذلك مفهوم العالم المنتزع من وجود العلم الذي وقع وصفاً لزيد، فهو ليس ماهيّةً لوجود العلم ولا ماهيّةً لوجود زيد.

بعبارة أخرى: إنّ الأبيض والعالم ليسا ماهيّةً لوجود الأبيض والعلم

للذات، تم اشتقاقهما وانتزاعهما منهما، ولا ماهية لوجود الجسم وزيد، اللذين وقعا موضوعين لهما، وذلك لأن المفهوم المنتزع عن وجود ما، يكون ماهية إذا كان الوجود المنتزع منه يطرد العدم عن نفسه، وأن يكون الوجود المنتزع منه قادراً على طرد العدم عن نفس ذلك المفهوم الذي تم انتزاعه منه، والحال: أن الوجود الناعت وهو الأبيض مثلاً، لا يطرد العدم لا عن البياض ولا عن ماهية الجسم المنعوت به. نعم، يطرد العدم عن صفة يتصف بها الجسم وهي تلك الصفة خارجة عن الجسم.

ولا يخفى: أن المراد بالعالم والأسود هنا هي نفس العالمية والأسودية ونحوهما من المعاني التي تدل على الاتصاف، وهي حيثية كون الشيء لغيره وناعتاً. وبعبارة أخرى: المراد بالعالم مثلاً هو العالم من حيث هو عالم، وهي العالمية.

### تعليق على النص

• قوله قدس سره: «ينقسم الموجود في نفسه إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره»، الوجود في نفسه لنفسه يُسمى بالوجود المستقل، لكن «ليعلم أن لفظة (المستقل) تُطلق بالتشكيك على الموجود بنفسه، والموجود لنفسه، والموجود في نفسه. فالموجود بنفسه الذي ينحصر في الواجب تعالى أشد استقلالاً، ويليه الموجود لنفسه على مراتبه مما لا يحتاج إلا إلى المبدأ المتعالي نازلاً إلى الأنواع الجوهرية التامة في عالم المادة، ويليه الموجود الرابطي المحتاج إلى الموضوع والمحل أيضاً، فإن له استقلالاً بالنسبة إلى النسب والإضافات، التي يكون وجودها في غيرها، ولا استقلال لها بوجه من الوجوه. وينعكس الأمر عندما نأخذ من الأضعف الأحوج صاعداً إلى الوجود الرابطي، ثم إلى النفسي الذي لا يحتاج إلى موضوع أو محل، ثم إلى ما لا يحتاج إلا إلى المبدأ

الأعلى تبارك وتعالى ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «له نوع من المقارنة له، كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيّة نفسه»، التعبير بالعدم المقارن لا يخلو من مسامحة في التعبير، لأنّ العدم ليس بشيء حتّى يُقارن غيره. فحقيقة المقارنة للعدم واتّصافه به مرجعه إلى عدم المقارنة وعدم الاتّصاف. والمراد: أنّ «الوجود لغيره» هو ما يكون وصفاً للغير ناعثاً له، و«الوجود لنفسه» ما لا يكون كذلك، بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما ذو مفهوم مستقلّ وهو معنى «الوجود في نفسه».

• قوله قدّس سرّه: «وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً»، بمعنى: أنّ ما تقدّم من طرد عدم ما عن شيء آخر، هو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً. فوصف «الناعت» كوصف «لغيره» إنّما يوصف به وجودات الأعراض والصور من جهة كونها لغيرها لا من جهة كونها في نفسها.

• قوله قدّس سرّه: «طارداً للعدم عن ماهيّة نفسه فحسب»، المراد بالماهية في هذه العبارة هو مطلق الذات والمفهوم المستقلّ، حتّى يشمل الواجب تعالى، فإنّه موجودٌ في نفسه - كما صرح قدّس سرّه بذلك في الفصل السابق - وليس له ماهيّة.

• قوله قدّس سرّه: «المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعثة»، هذه المفاهيم هي مداليل هيئات المشتقات وما في معناها، من قبيل الضاحك، والأبيض، والعالم، ونحو ذلك، ومن هنا يظهر ما قالوا: إنّ مفاهيم المشتقات ليست من الماهيات في شيء؛ وذلك لأنّ هيئة المشتق كالحروف، لا معنى لها مستقلاً بالمفهوميّة.

• قوله قدّس سرّه: «التي هي أوصاف لموضوعاتها»، صفة للمفاهيم.

---

(١) تعلية الشيخ مصباح البيزدي على نهاية الحكمة: ص ٦٣، رقم (٤٢).

فمفاهيم العالم والأسود ونحوها ليست بماهيات، وإن كان مفهوم العلم أو السواد ماهية.

ولا يخفى عليك: أن المراد بالعالم والأسود هنا هو نفس العالمية والأسودية ونحوهما من المعاني التي تدلّ على الاتّصاف، وهي حيثية كون الشيء لغيره وناعتاً. وبعبارة أخرى: المراد بالعالم مثلاً هو العالم من حيث هو عالم. وهي العالمية.

و(المتزاع عنه) في العبارة هو صفة للوجود، و(عنه) نائب عن الفاعل. والضمير يرجع إلى الألف واللام الموصولة.

• قوله قدّس سرّه: «بل عن صفة يتّصف بها الجسم خارجة عن ذاته»، المراد من الصفة هي الصفة بما هي صفة، وهو الاتّصاف - كما أن الموجود بما هو موجود هو الوجود - والاتّصاف رابط لا مفهوم مستقلاً له. فلا ماهية له. والدليل على ذلك، قوله قدّس سرّه: «يتّصف بها الجسم خارجة عن ذاته» فإنّ نفس العرض من مراتب وجود الجوهر، كما مرّ آنفاً. وإنّما الذي هو خارج عن ذات الجسم هو الرابط، الذي هو موجود في غيره، فلا يمكن أن يكون من مراتب الجسم الذي يكون موجوداً في نفسه.

## بحوث تفصيلية

### ١. منشأ ظهور بحث الوجود الرابط

ابتدأ البحث في الوجود الرابط من علم المنطق، حيث بُحث في عدّة مواضع، ومن هذه المواضع بحث (هل) وأقسامها، والبحث الثاني في القضايا الحملية وأجزائها.

ومن الواضح: أنّ (هل) تنقسم إلى قسمين:

الأول: هل البسيطة، والتي يكون الوجود أو الموجد محمولاً في القضية.

والثاني: هل المركبة، وهي التي لا يكون الوجود محمولاً في القضية، بل يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول.

### تقسيمات الوجود الرابط والمستقل

واحدة من التقسيمات التي جاءت في آثار المتقدمين من أمثال الشيخ الرئيس والشيخ الإشراقي: هو تقسيم الوجود إلى أقسام متعدّدة، بنحو يكون شكل هذه التقسيمات متفاوتاً لكنّ المحتوى واحد.

سار صدر المتألّهين في هذا البحث كعادته في بقية المباحث الفلسفية التي يتماشى فيها مع نظرية المشهور بداية، وبعد ذلك يطرح رؤيته ونظره النهائي. والشيء المهمّ في هذا المبحث: هو ملاحظة ملاك التقسيم، لأنّ الوقوف على ملاك التقسيم يوجب رفع الإبهامات والإشكالات التي قد ترد عليه.

وعند إجراء مسح تاريخي لهذا البحث، نجد أنّ الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ) يعتقد: أنّ وجود الواجب تعالى مبينٌ لسائر الموجودات، لأنّ الحقّ تعالى أعلى وأشرف، بالشكل الذي لا يكون لغيره تعالى وجودٌ حقيقيّ، فما سوى الله

تعالى يُطلق عليه الوجود من باب الاضطرار، لأنّ الممكنات في ذاتها بطلانٌ محض، وأنها عين التعلّق والربط بالواجب تعالى<sup>(١)</sup>.

أمّا الشيخ الرئيس فيقسم الوجود في كتابه التعليقات إلى قسمين: الوجود الذي يحتاج إلى غيره، والوجود المستغني عن الغير.

ويعتقد أنّ هذا الاحتياج والاستغناء حاصلٌ في ذات الوجود المحتاج، بنحو يكون انسلاخه عن الذات موجباً لتبدّل الحقيقة، وهذا ما أشار إليه بقوله: «الوجود إمّا يكون محتاجاً إلى الغير، فتكون حاجته إلى الغير مقومةً له، وإمّا أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوماً له، ولا يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لا يصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً، وإلاّ قد تغيّر وتبدّل حقيقتهم»<sup>(٢)</sup>.

وفي تقسيمات شيخ الإشراق للنور، نجد أنّه يقسم الوجود إلى: «في نفسه لنفسه» و«في نفسه لغيره»، من قبيل النور الذي ينقسم إلى: في نفسه لنفسه، وفي نفسه لغيره، ويعتقد: أنّ الجوهر الغاسق لا يخرج من هذين القسمين، حيث يقول: «النور ينقسم إلى نورٍ في نفسه لنفسه، وإلى نورٍ في نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفت أنّه نورٌ لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه، وإن كان نوراً في نفسه؛ لأنّ وجوده لغيره. والجوهر الغاسق ليس بظاهرٍ في نفسه، ولا لنفسه على ما عرفت. والحياة: هي أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه، والحيّ: هو الدّراك الفعّال. فالإدراك عرفته. والفعل أيضاً للنور ظاهر، وهو فيّاضٌ بالذات، فالنور المحض حيّ، وكلّ حيّ فهو نورٌ محض. والغاسق إن أدرك ذاته، كان نوراً لذاته، فلم يكن جوهرًا غاسقًا»<sup>(٣)</sup>.

(١) فصوص الحكم، الفارابي: ص ٣٢.

(٢) التعليقات: ص ١٧٩.

(٣) مجموعه مصنفات شيخ الإشراق: ص ١١٧.

في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره..... ١٧٥

والجوهر الغاسق: هو الوجود الفاقد للنور في اصطلاح الحكماء غير الحكمة المتعالية، ومن هذه الجهة يُطلق عليه في الحكمة المتعالية بالوجود في غيره. وفي الحكمة المتعالية يقسم الوجود بنفس تقسيمات شيخ الإشراق للنور، ولكن بشكلٍ أكمل.

أمّا المحقق السبزواري فيقسم الوجود في المقام بشكلٍ متطابقٍ مع الحكمة المتعالية، وهذا ما يُشير إليه في المنظومة بقوله:

إنّ الوجود رابطٌ ورابطيّ	ثمّة نفسيّ فهاك واضبط
لأنّه في نفسه أو لا وما	في نفسه إمّا لنفسه سها
أو غيره والحقّ نحو أيّسه	في نفسه لنفسه بنفسه <sup>(١)</sup>

وعلى أساس تقسيم المحقق السبزواري للوجود: إمّا في نفسه وإمّا في غيره، فإنّ الوجود في نفسه هو نفس المحمول في القضايا الحملية، ومن هذه الحيثية يُسمّى بالوجود المحمولى، وهذا الوجود هو مفاد كان التامة في القضايا الهلّية البسيطة.

أمّا الوجود في غيره فهو مفاد كان الناقصة في القضايا المركّبة، وهذا النوع من الوجود يُطلق عليه: الوجود الرابط.

## ٢. إشكالات على الوجود الرابط

بناءً على أنّ الوجود الرابط لا ماهيّة له، وأنّ الممكنات لا ماهيّة لها، يبرز في المقام إشكالان:

**الإشكال الأوّل: المعلول عين الربط بعّلته**

إذا كان المعلول عين الربط بعّلته، فلازم ذلك أن تكون العلّة من مقولة

---

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٣٧.

الإضافة، لأنّه لا يمكن تعقّل أحدهما بدون تعقّل الآخر، ومع قبول كون العلة من مقولة الإضافة، يلزم أن يكون ذات الحقّ تعالى واقعاً تحت مقولة عرضيّة، لأنّ مقولة الإضافة من المقولات العرضيّة، ويترتب على ذلك محذوران.

**الأوّل:** أن يكون للحقّ تعالى ماهيّة.

**الثاني:** أن تكون ذاته تعالى مركّبة من جنس وفصل، لأنّ مقولة الإضافة هي مقولة عرضيّة، وهي من الأجناس العالية، والجنس يحتاج إلى الفصل في تحصيله النوعي.

وهذا ما ذكره صدر المتألّهين في الأسفار بقوله: «يلزم - على ما قرّرت - أن يكون حقيقة الواجب داخلّة في جنس المضاف... والجنس لا يتقوم إلّا بفصل يحصله نوعاً؛ فيلزم أن يكون الواجب الوجود مركّباً من جنس وفصل، وقد ظهرت استحالتة»<sup>(١)</sup>.

أجاب صدر المتألّهين على هذا الإشكال بجوابين:

**الجواب الأوّل:** أنّ الحقّ تعالى صرف الوجود، وصرف الوجود لا ماهيّة له، لأنّ الوجود الصرف لا يأتي إلى الذهن لكي يُنتزع له ماهيّة، وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ المضاف وغيره من أمّهات الأجناس هي من أقسام الماهيات التي هي زائدة على الوجود... والواجب تعالى ليس مفهوماً يمكن وجوده في الذهن، وإنّما هو محض الوجود العينيّ، وصرف النور، والتحصيل الخارجيّ؛ لا يمكن للعقل ملاحظته إلّا بحسب ما يقع عليه من أشعة فيضه...»<sup>(٢)</sup>.

**الجواب الثاني:** كون المعلولات وجوداتٍ رابطة، والوجودات الرابطة لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٠٢.

(٢) المصدر السابق.



في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره..... ١٧٧

ماهية لها، والمتضائفان عبارة عن ماهيتين، بحيث يكون تعقل إحدهما مستلزماً لتعقل الأخرى، ومع فرض عدم الماهية ينتفي أصل الإشكال<sup>(١)</sup>.  
والفرق بين الجوابين: أنّ الجواب الأول يبتني على نفي الماهية عن الساحة المقدسة للواجب تعالى، أمّا الجواب الثاني فهو يبتني على نفي الماهية عن الممكنات.

### الإشكال الثاني: اتّصاف الواجب بسمات الحدوث

يُفيد الإشكال: أنّ الوجودات الإمكانية إذا كانت متعلّقة بعلتها وأنها غير مستقلة، فيلزم «اتّصاف الباري جلّ ذكره بسمات الحدوث وقبوله للتغيرات، وبالجملّة كونه محلاً للممكنات، بل للحادثات»<sup>(٢)</sup>.  
وأجاب صدر المتألهين: إنّ الاحتياج إلى المحلّ من خصوصيات الأعراض، كما ثبت في محله، وإنّ الأمر الحالّ في الشيء من المقولات العرضية، وذلك لأنّ المحلّ يقع تحت مقولة الجوهر، ومع انتفاء الماهية عن دائرة الوجودات الرابطة، تنتفي المقولات الجوهرية والعرضية، وبذلك لا يرد إشكال الحلول، وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ وجود الأعراض والصور الحالة في الموضوعات والموادّ هو من أقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره، الذي هو الموصوف، فلا بدّ أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه، وجودٌ في أنفسها مغايرٌ لوجود ما يحلّ فيها وهاهنا نقول: ليس لما سوى الواحد الحقّ وجودٌ، لا استقلاليٌّ ولا تعلقيٌّ، بل وجوداتها ليس إلّا تطوّرات الحقّ بأطواره، وتشوّناته بشؤونه الذاتية»<sup>(٣)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٠٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٠٥.

(٣) المصدر السابق.

### ٣. آثار وثمرات الوجود الرابط

هنالك آثارٌ وثمراتٌ للوجود الرابط، وتنوّع هذه الآثار في براهين التوحيد، وفي إبطال التسلسل ووحدة الوجود، وملاك احتياج المعلول إلى العلة، ونحوها من المباحث الفلسفية الأخرى، وفيما يلي نتعرّض لأهم هذه الآثار:

#### ١. الرابطة بين العلة والمعلول

بناءً على أصالة الوجود، وأنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويٌّ، وقبول التشكيك في مراتب الوجود، يتبيّن: أنّ الرابطة بين العلة والمعلول هي كون المعلول عين الربط والتعلّق بعلة، كما سيأتي تفصيله في مرحلة العلة والمعلول.

#### ٢. إلحاق المعقولات الأوليّة بالمفاهيم

بناءً على أنّ الوجودات الرابطة عين الربط والتعلّق بالوجود المستقلّ، يتبيّن: أنّ هذه الوجودات لا ماهيّة لها، لأنّ الماهيّات هي التي تقع في جواب ما هو، وهذا يستلزم أن تكون لها استقلالية في مفاهيمها، والحال: أنّ الوجودات الرابطة لا استقلال لها، ولذا تلحق بالمفاهيم، كما تقدّم بيانه في الشرح.

قال المحقّق علي النوري: إنّ الوجودات الرابطة تقع تحت مقولة الإضافة، وهي تعدّ من المعقولات الثانية، وهذا ما ذكره في تعليقه على الأسفار بقوله: «...مقولة الإضافة وهي من المعقولات الثانية، والمعقولات الثانية لها نحو تحقّق ضعيف، وبحسبه تكون من سنخ حقيقة الوجود المحمولي»<sup>(١)</sup>.

إن قيل: بناءً على أنّ جميع الممكنات هي عين التعلّق المحض بالحقّ تعالى،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٧٩، تعليقة رقم (٣).

في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره..... ١٧٩

يلزم أن لا تقع الممكنات في جواب ما هو، ويجب أن لا تلحق بالمفاهيم الأولى؟

وقد أجاب المحقق السبزواري على ذلك بالقول: بأن انتزاع الماهيات من الوجودات الإمكانية في صورة قياس بعضها إلى بعض، أمّا بالقياس مع الحق تعالى، فلا نفسية ولا ماهية لها، بل هي ليست إلا تمويهاً وتمائلاً، وبأنفسها أعدامٌ وأباطيل<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فإن تقسيم الوجود إلى وجود في نفسه لنفسه ولغيره، هو باعتبار قياس الممكنات بعضها إلى بعض، أمّا إذا قيست إلى الواجب تعالى، فسوف ينتفي هذا التقسيم، ويتحوّل إلى قسمين وهما: الوجود في نفسه والوجود في غيره.

أمّا العلامة الطباطبائي، فقد ذكر: أن الماهية بالنظر إلى نفسها لا حكم لها لا استقلالي ولا تعلقي. نعم، تترتب الأحكام على الماهية بعد مقارنتها للوجود، وإذا قارنت الماهية الوجود ونظرنا إليها بنظر تامّ بكونها ماهية موجودة، فحينئذ يتحقق لها معنى اسمي واستقلالي، أمّا إذا نظرنا إليها بنظر غير تامّ، أي: كونها معلولة إلى علّتها، فحينئذ تكون معنى حرفياً وربطياً تعلقياً.

### ٣. ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان الفقري

هنالك نظريات متعدّدة في حاجة المعلول إلى العلة، وفي المقام لا نريد الخوض في تفاصيل هذه النظريات وأدلّتها ومناقشتها، لأننا قد تعرّضنا لها بالتفصيل في مرحلة العلة والمعلول، لذا نقتصر في المقام على إعطاء صورة مختصرة عن هذه النظريات، والتركيز على محلّ الشاهد في المقام، وهو: أن من

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٣٨.

آثار الوجود الرابط: أنّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان الفقري لا غير.

ومن النظريّات في ملاك الحاجة إلى العلة:

النظرية الأولى؛ نظرية الحدوث - أي: الحدوث الزماني -: وهي كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زمنيّ، فكلّ محتاجٍ إلى علةٍ هو حادث، وكلّ حادثٍ بحاجةٍ إلى علةٍ، أمّا القديم فهو مستغنٍ عن العلة، فيكون القديم مساوياً للوجوب الذاتي، والقائلون بكون الحدوث ملاك الحاجة إلى العلة على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: اعتبار الحدوث علةً تامّةً في احتياج المعلول إلى العلة.

القسم الثاني: اعتبار الحدوث جزء العلة.

القسم الثالث: الملاك الأصلي لاحتياج المعلول للعلة هو الإمكان، أمّا الحدوث فهو شرطٌ في تحقّق المعلول.

النظرية الثانية: أنّ الملاك في حاجة المعلول إلى العلة هو الإمكان الماهويّ، وهي نظرية المشاء، التي تفيد: بأنّ مناط الحاجة إلى العلة هو الخاصية الخاصة لماهيته، وهي كونها ممكنة، أي: متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولا بدّ من وجود شيءٍ آخر يُخرجها من حدّ التساوي، وذلك الشيء هو العلة.

النظرية الثالثة: وهي نظرية صدر المتألهين التي تُفيد: أنّ ملاك حاجة المعلول إلى العلة هو الإمكان الفقري، أي: إنّ وجود المعلول عين التعلّق بالعلة المفيضة للوجود، وهذه النظرية قائمةٌ على إثبات الوجود الرابط كما هو واضح.

#### ٤. دوام الفيض وبقاء احتياج المعلول إلى العلة

والسبب في دوام الفيض وبقاء احتياج المعلول إلى العلة: أنّ ذات الوجودات الإمكانية هو عين الفقر والاحتياج، وأنّ الفقر هو عين وجود

المعلول، وهو أمرٌ حقيقيٌّ لا اعتباريٌّ، فالوجود المستفاد من الغير، يكون مقوِّماً له لا ينفك عنه بحال، لا يجوز أن يفارقه، ومن ثمَّ فهو يستفيض منه ويستمدُّ منه في كلِّ آنٍ آن، دون انقطاع، من دون فرقٍ بين الحدوث والبقاء، لأنَّ البقاء هو حدوثٌ متجدِّد، وهذا هو مبنى صدر المتألهين، حيث يقول: «الافتقار للوجود التعلقي ثابتٌ أبداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً، فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت»<sup>(١)</sup> وهذا من قبيل فيضان نور الشمس على الأجسام القابلة، فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه، لكان من جهة هذه الأجسام وليس من جهة الشمس، فذات الحقِّ تعالى دائمة الفيض على الممكنات.

#### هـ. لا وجود للفاعل بالتسخير

سيأتي في بحث العلَّة والمعلول: أنَّ الفاعل له أقسامٌ متعدِّدة؛ من قبيل الفاعل بالطبع، والفاعل بالقسر، والفاعل بالقصد، والفاعل بالجبر، والفاعل بالعناية، والفاعل بالرضا، والفاعل بالتجلي؛ ومحلُّ الشاهد في المقام هو الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل الذي هو وفعله لفاعل، فهو فاعلٌ مسخَّرٌ في فعله، أي: فوقه فاعلٌ يسخره، من قبيل القوى الطبيعيَّة والنباتيَّة والحيوانيَّة المسخَّرة في أفعالها للنفس الإنسانيَّة، وكالعلل الكونيَّة المسخَّرة للواجب تعالى. وعلى مبنى صدر المتألهين الذي يرى أنَّ الموجودات الإمكانية عين الربط والتعلُّق بالحقِّ تعالى، وأنَّه لا مؤثِّر في الوجود إلَّا هو، يتَّضح عدم وجود فاعلٍ بالتسخير، وما نُسمِّيه عللاً، ففاعليَّته ليست إلَّا معنىً يقَرَّب المعاليل إلى فيض المبدأ الأوَّل تعالى، فليس هناك فواعل في الكون لكي تكون مسخَّرة أو غير مسخَّرة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٢٠.

## ٦. إبطال تسلسل العلل اللامتناهية بناء على الوجود الرابط

سيأتي في مرحلة العلة والمعلول عدد من البراهين لإبطال التسلسل في العلل، ومن جملة هذه البراهين: البرهان الذي يبتني على الوجود الرابط، وهذا ما ذكره المصنّف قدّس سرّه بقوله: «إنّ وجود المعلول رابطٌ بالنسبة إلى علته لا يقوم إلاّ بعلة، والعلّة هو المستقلّ الذي يقوم كما تقدّم. وإذا كانت علته معلولةً لثالث وهكذا، كانت غير مستقلةً بالنسبة إلى ما فوقها، فلو ذهبت السلسلة إلى غير النهاية، ولم تنته إلى علةٍ غير معلولة، تكون مستقلةً غير رابطة، لم يتحقّق شيءٌ من أجزاء السلسلة؛ لاستحالة وجود الرابط إلاّ مع مستقلّ»<sup>(١)</sup> بمعنى: أنّنا إذا فرضنا أنّ سلسلة المعلولات لا متناهية، ولم تنته إلى علةٍ مستقلةٍ غير معلولة، لكانت هذه السلسلة من المعلولات مستقلةً غير رابطة، فيلزم أن لا يتحقّق أيّ جزءٍ من أجزاء هذه السلسلة؛ لاستحالة وجود الرابط إلاّ مع مستقلّ، فيلزم من التسلسل نفي الوجود كلّ، وهو ضروريّ البطلان.

## ٧. إثبات كون أثر الجعل هو الوجود

من الثمرات التي تبتني على الوجود الرابط: إثبات أنّ الأثر الذي تعطيه العلة إلى المعلول هو الوجود لا الماهية ولا الاتّصاف، بتقريب: أنّ المعلول بالقياس إلى علته وجودٌ رابط، لأنّ ارتباط المعلول بعلة هو لأجل حاجته وفقره؛ وحيث إنّ الحاجة والفقر عين وجود المعلول، كان الارتباط عين وجوده، وهو كون وجود المعلول عين الربط، لا استقلال له في وجوده. ويتربّب على ذلك: أنّ مستقرّ الحاجة والفقر بالأصالة هو وجود المعلول، لا الماهية ولا الاتّصاف.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الخامس.

## ٨. ربط الحادث بالقديم

من المباحث التي وقعت محلاً للبحث عند الحكماء والمتكلمين منذ قديم الزمان: كيفية ربط الحادث بالقديم، أو ربط المتغيّر بالثابت، وحاصل هذه المشكلة: أنّه بناءً على السنخية بين العلة والمعلول، كيف يكون القديم والثابت - وهو الحقّ تعالى - علةً للمتغيّر والحادث؟

وقد أجيب في محله بعدة إجابات، ولا نريد الخوض في تفصيل هذا البحث، إلّا الإشارة إلى أنّ من جملة هذه الإجابات، ما يبتني على الوجود الرابط، وهو ما ذكره صدر المتأهّلين في الأسفار بقوله: «تحقّق أنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقيقة، والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته... إذ قد انكشف: أنّ كلّ ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحوٍ من الأنحاء، فليس إلّا شأنًا من شؤون الواحد القيوم، ونعتاً من نعوت ذاته، ولمعة من لمعات صفاته؛ فما وضعناه أولاً أنّ في الوجود علةً ومعلولاً بحسب النظر الجليل، قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهةً من جهاته، ورجعت عليه المسمّى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوّره بطورٍ وحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه»<sup>(١)</sup>.

## ٩. إثبات وجود الله تعالى عن طريق الوجود الرابط

من جملة البراهين التي تُثبت وجود الله تعالى: برهان الصديقين، وقد قرّر بتقريراتٍ متعدّدة، من جملتها أحد تقريرات صدر المتأهّلين، الذي يبتني على الوجود الرابط، وحاصله: «أنّ الوجود - كما مرّ - حقيقةٌ عينيةٌ واحدةٌ بسيطةٌ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣٠٠.

لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة... وغاية كمالها ما لا أتم منه، وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، ولا يتصور ما هو أتم منه، إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه. وقد تبين فيما سبق: أن التمام قبل النقص، والفعل قبل القوة، والوجود قبل العدم. وتبين أيضاً: أن تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه. فإذن، الوجود إما مستغن عن غيره، وإما مفتقر لذاته إلى غيره.

والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره، ولا قوام لما سواه إلا به»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى: أن هذا التقرير الذي يبتني على الوجود الرابط، له مزايا مهمة يختلف عن التقارير الأخرى لبرهان الصديقين، ومن جملة هذه المزايا: أن هذا التقرير لا يبتني على بطلان التسلسل، بل هو دليل على بطلان التسلسل، لأن الوجودات الربطية والمعاني الحرفية لا معنى لها إلا مع وجود المستقل، فالوجود هو طرف واحد حقيقي ومستقل، والطرف الآخر هو فعله وأثره. وإلى هذا المعنى يشير المحقق السبزواري بقوله: «المراتب الأخر من حقيقة الوجود متقومة تقوماً وجودياً، ومفتقرة فقراً نورياً إلى الوجوب الذاتي، لما ثبت: أن الموجودات عين الربط والفقر إلى الله تعالى، لا أنها ذوات لها الربط والفقر»<sup>(٢)</sup>.

وسياتي في المرحلة الثانية عشرة: أن تقرير الشيخ لبرهان الصديقين لا يستلزم إبطال التسلسل؛ بل هو يبتني على إبطال التسلسل، لأنه سلوك من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٦.

(٢) المصدر السابق، تعليقة رقم (٢).



في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره..... ١٨٥

المعلول إلى العلة؛ لأنّه يقول: إنّ الوجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجبٍ وممكن، والممكن لذاته لا يترجّح وجوده على عدمه، فلا بدّ له من مرجّحٍ من خارج، لذا لا بدّ من مرجّحٍ وهو واجب الوجود، وسيأتي تفصيله في المرحلة الثانية عشرة.

والمزيّة الثانية لبرهان الصديقين الذي يبتني على الوجود الرابط: هو أنّه كما يثبت الواجب تعالى، كذلك يُثبت وحدته تعالى وسائر صفاته، كما سيأتي تفصيله.

ونكتفي بهذه الثمرات والتطبيقات للوجود الرابط.

### خلاصة الفصل الثالث

- تعرّض المصنّف إلى تقسيم ثانويّ للوجود وهو تقسيم الوجود في نفسه إلى قسمين أيضاً هما: الوجود في نفسه لنفسه، والوجود في نفسه لغيره.
- الوجود في نفسه لنفسه: هو الذي يكون طارداً للعدم عن ماهيّة نفسه، من قبيل الأنواع التامّة الجوهريّة، كالإنسان والفرس. أمّا الوجود في نفسه لغيره: فهو الذي يرفع العدم عن ماهيّة نفسه، ويرفع عدماً مقارناً للموضوع الذي يحلّ فيه، من قبيل وجود العرض بالنسبة إلى الجواهر.
- بناءً على ما تقدّم من هذا التقسيم للوجود في نفسه، يتبيّن ما يلي:
  ١. أنّ وجود الأعراض شأنٌ من شؤون الجوهر.
  ٢. اتّحاد الصور المنطبعة غير مباينة مع موادّها.
  ٣. المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعّة لا ماهيّة لها.



المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ

وفيها فصل واحد



## فصل

# في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ

- أمور تمهيديّة
- النظريّات المطروحة في المسألة



## فصل

### في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي

المعروف من مذهب الحكماء: أنَّ لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر، لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها، وإن ترّبت آثاراً آخر غير آثارها الخارجية. وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني، وهو علمنا بماهيات الأشياء.

وأنكر الوجود الذهني قوم، فذهب بعضهم إلى: أنَّ العلم إنما هو نوع إضافة من النفس إلى المعلوم الخارجي.

وذهب بعضهم - ونسب إلى القدماء -: أنَّ الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباحها المحاكية لها، كما يُحاكي التمثال ذا التمثال، مع مباينتهما ماهيةً.

وقال آخرون بالأشباح، مع المباينة وعدم المحاكاة، ففيه خطأ من النفس، غير أنَّه خطأ منظم، لا يختلُّ به حياة الإنسان، كما لو فرض إنسان يرى الحمرة خضرة دائماً، فيرتب على ما يراه خضرة آثار الحمرة دائماً.

والبرهان على ثبوت الوجود الذهني: أنا نتصور هذه الأمور الموجودة في الخارج، كالإنسان والفرس مثلاً، على نعت الكلية والصرافة، ونحكم عليها بذلك. ولا نرتاب أنَّ لتصورنا هذا ثبوتاً ما

في ظرف وجداننا، وحكمننا عليه بذلك، فهو موجودٌ بوجودٍ ما، وإذ ليس بهذه النعوتِ موجوداً في الخارج؛ لأنّه فيه على نعتِ الشخصية والاختلاط، فهو موجودٌ في ظرفٍ آخر، لا يترتب عليه فيه آثاره الخارجيّة، ونسميه الذهن.

وأيضاً: نتصورُ أموراً عدميّة غيرَ موجودةٍ في الخارج، كالعدم المطلق، والمعدوم المطلق، واجتماع النقيضين، وسائر المحالات؛ فلها ثبوتٌ ما عندنا - لا تصافٍها بأحكامٍ ثبوتيةٍ، كتمييزها من غيرها، وحضورها لنا بعد غيبتها عنّا، وغير ذلك - وإذ ليس هو الثبوت الخارجيّ، لأنّها معدومةٌ فيه، ففي الذهن.

ولا نرتابُ أنّ جميعَ ما نعقله من سنخٍ واحد؛ فالأشياء كما أنّ لها وجوداً في الخارج، ذا آثارٍ خارجيّة، لها وجودٌ في الذهن، لا يترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجيّة، وإن ترتبت عليها آثارٌ أخرى، غير آثارها الخارجيّة الخاصّة.

ولو كان هذا الذي نعقله من الأشياء، هو عينَ ما في الخارج، كما يذهبُ إليه القائلُ بالإضافة، لم يمكن تعقُّلُ ما ليس في الخارج، كالعدم والمعدوم، ولم يتحقّق خطأ في علم.

ولو كان الموجودُ في الذهنِ شبحاً للأمرِ الخارجيّ، نسبتهُ إليه نسبةُ التمثالِ إلى ذي التمثال، ارتفعت العينيّة من حيثُ الماهيّة، ولزمت السفسطة، لعودِ علومنا جهالاتٍ؛ على أنّ فعلية الانتقال من الحاكي إلى المحكي، تتوقّف على سبقِ علمٍ بالمحكي، والمفروضُ توقُّفُ العلمِ بالمحكي على الحكاية.



ولو كان كُلُّ علمٍ مخطئاً في الكشفِ عما وراءه، لزمَت السفسطةُ،  
وأدّى إلى المناقضة، فإنَّ كونَ كُلِّ علمٍ مخطئاً يستوجبُ أيضاً كونَ  
هذا العلمِ بالكليةِ مخطئاً، فيكذب، فيصدقُ نقيضُه، وهو كونُ بعضِ  
العلمِ مصيباً.

فقد تحصّل: أنَّ للماهياتِ وجوداً ذهنيّاً، لا تترتّبُ عليها فيه  
الآثار، كما أنَّ لها وجوداً خارجيّاً، تترتّبُ عليها فيه الآثار، وتبيّنَ  
بذلك انقسامُ الموجودِ إلى: خارجيّ وذهنيّ.

## الشرح

لما كان الوجود الخارجي بديهيًا - كما صرح المصنّف به في مقدّمة الكتاب - والوجود الذهنيّ لم يكن بديهيًا، شرع قدّس سرّه في هذا الفصل في إثباته وإقامة البراهين عليه.

### أمور تمهيدية

وقبل الدخول في الأبحاث التي تعرّض لها المصنّف في المتن، لا بأس بالإشارة إلى عددٍ من الأمور التمهيدية على نحو الإجمال:

#### ١. تعريف الوجود الذهنيّ

الوجود الذهنيّ هو أحد قسمي الوجود المطلق، لأنّ الوجود المطلق ينقسم إلى خارجيّ وذهنيّ، وهذا ما ذكره المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «إنّ الوجود الذهنيّ الذي هو أحد قسمي الوجود المطلق... إنّها يتحقّق بالقياس، وهو قولنا: الوجود إمّا أن يترتب عليه الآثار وهو الخارجي، وإمّا أن لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها، وهو الذهنيّ. والقسمان متقابلان لمكان التقسيم. فالوجود الذهنيّ إنّما هو ذهنيّ من جهة مقابله الوجود الخارجي، وعدم ترتّب آثاره عليه. وأمّا من جهة ترتّب آثار ما عليه، ككونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، وكونه متشخصاً بتشخصّ الذهن، وسائر الآثار، كحمرة الخجل أو الغضب، وصفرة الوجل وغير ذلك، فهو من هذه الجهة وجودٌ خارجيّ وليس بذهنيّ؛ لترتّب الآثار عليه، وعدم كونه مأخوذاً بالقياس إلى الخارج»<sup>(١)</sup> كما سيّضح في ثنايا البحث.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٦٤.

ومنه يتّضح معنى قول الحكماء: إنّ الوجود من حيث هو موجودٌ، يساوق الخارجية المطلقة، فإنّ كلّ موجودٍ فهو خارجيّ في نفسه، وإن كان إذا قيس بعضه إلى بعض فقد يكون خارجياً وقد يكون ذهنيّاً.

وقد يُطلق على الوجود الذهنيّ: «الوجود الظليّ» و«الوجود غير الأصيل». ولا يخفى: أنّه ليس المراد بالوجود الذهنيّ: المعنى اللغويّ، حتّى يصدق على كلّ موجودٍ في الذهن، بل هو مصطلحٌ خاصٌّ يراد به ماهيّات الأشياء الموجودة في الذهن التي هي حاكية لما وراءها.

## ٢. أهميّة البحث وفائدته

يعتبر بحث الوجود الذهنيّ من أهمّ المسائل التي طُرحت في الفلسفة الإسلاميّة، خصوصاً مدرسة الحكمة المتعالية، لأنّها ترتبط بأهمّ مسألةٍ في نظريّة المعرفة، وهي قيمة المعلومات التي يملكها الإنسان عن الواقع الخارجيّ.

والسؤال المطروح هنا: هل يمكن للإنسان الركون إلى أنّ ما يدركه عن طريق الحسّ والعقل موجودٌ في الواقع ونفس الأمر بالنحو الذي أدركه؟

لقد تقدّم: أنّ الوظيفة الأساسيّة للبحوث الفلسفيّة هي تمييز الحقائق عن الاعتباريّات والوهميّات، ومن البديهيّ: أنّ ذلك لا يتحقّق إلّا إذا قلنا: إنّ الإنسان قادرٌ على إدراك الواقع على ما هو عليه، وأمّا إذا لم يكن له القدرة والاستعداد لذلك، تضحى الفلسفة عبثاً.

ومن هنا: «يمكن اعتبار مسألة قيمة المعلومات أساس المسائل الأخرى، لأنّ المذاهب المختلفة تفرق فيها، فعند هذه المسألة تفرق الواقعيّة عن المثاليّة والسوفسطائيّة، وفيها ينفصل سبيل الفلسفة اليقينيّة التي جاء بها أفلاطون وأرسطو وأتباعهما من قدماء اليونان وجميع الحكماء في المرحلة الإسلاميّة، وديكارت وليبنس ومجموعة أخرى من الفلاسفة المحدثين في أوروبا، عن

سبيل فلسفة الشك التي أسسها بيرون زهاء القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان وكان لها أتباع في اليونان ثم في الإسكندرية وأخيراً في أوربا<sup>(١)</sup>.

### ٣. تاريخ المسألة

«تعتبر هذه المسألة من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، فعندما تُرجمت الفلسفة اليونانية لم يكن لبحث الوجود الذهني أي أثر، حيث لا نجد هذا البحث في مؤلفات الفارابي حتى على المستوى اللفظي، إذ لم يرد مصطلح (الوجود الذهني) لديه، وكذلك في مؤلفات ابن سينا، وإن كانت تحتوي على بحث العلم، ولكن لا يوجد فيها بحث بعنوان (الوجود الذهني) كما لم يرد هذا البحث لدى شيخ الإشراق السهروردي<sup>(٢)</sup>.

وأول من تعرّض لهذه المسألة بعنوان بحثٍ مستقل هو الفخر الرازي في (المباحث المشرقية) حيث عقد فصلاً مستقلاً لذلك، تحت عنوان «في إثبات الوجود الذهني»<sup>(٣)</sup> وتبعه على ذلك المحقق الطوسي في التجريد، حيث قال: «وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي، وإلا لبطلت الحقيقة، والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم»<sup>(٤)</sup>.

ولا يخفى: أن الشيخ الرئيس وإن لم يعقد بحثاً مستقلاً للوجود الذهني، إلا أن هذا الاصطلاح ورد في كلماته، حيث قال: «فلأن الخبر يكون دائماً عن شيء متحقق في الذهن، والمعدوم المطلق لا يُخبر عنه بالإيجاب، وإذا أخبر عنه

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تعليقة الشهيد مرتضى مطهري: ص ٢٩٢.

(٢) شرح المنظومة: ج ١ ص ٢٠٩.

(٣) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٤١.

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة الرابعة: ص ٢٨.

بالسلب أيضاً فقد جُعل له وجودٌ بوجهٍ ما في الذهن»<sup>(١)</sup>.

كما يقول في مقام ردّ نظريّة الحال وثبوت المعدومات: «إنّما وقع أولئك فيما وقعوا فيه، بسبب جهلهم بأنّ الإخبار إنّما يكون عن معاني لها وجودٌ في النفس وإن كانت معدومة في الأعيان، فتبيّن: أنّ المخبر عنه لا بدّ من أن يكون موجوداً وجوداً ما في النفس، والإخبار في الحقيقة عن الموجود في النفس، وبالعرض عن الموجود في الخارج»<sup>(٢)</sup>.

إذن لهذه المسألة جذورٌ في كلمات السابقين على الرازي والطوسي، ولكنها كانت مطروحةً بشكلٍ بسيطٍ وساذج، ثمّ توسّعت وتشعّبت بسبب الخلاف والنقاش الذي دار حولها، حتّى غدت واحدةً من أهمّ تقسيمات الفلسفة في مدرسة الحكمة المتعالية.

وهذا لا يعني عدم وجود جذورٍ لهذه المسألة في كلمات المتقدمين على الشيخ في العصر الإسلامي، كالكندي والفارابي، بل وحتى في الفلسفة اليونانية وما بعدها أيضاً، إذ من المحتمل جداً أن تكون قد طُرحت بالفاظٍ وعناوين أخرى، وإن لم تكن بهذا النحو الذي نعهده في الفلسفة الإسلامية، خصوصاً المرحلة المتأخّرة منها.

والحاصل: أنّ هذا البحث بالصيغة المطروحة في الحكمة المتعالية يعتبر «من إنجازات الفلسفة الإسلامية، وقد تطوّر البحث فيها بعد الطوسي، خصوصاً في الفترة الواقعة ما بينه وبين صاحب القبسات المحقّق الداماد، وازداد هذا الجدل بين الشيرازيّين في تلك الفترة، من قبل الخفري والدوّاني والسيد صدر الدين الدشتكي وولده غياث الدين الدشتكي، حتّى جاء صدر

---

(١) الشفاء، الإلهيات: ج ١ ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٤.

المتأهّين الشيرازي، الذي استفاد من دراسات هؤلاء الفلاسفة، فقام بتهذيبها وأعاد إنتاجها، بعد أن مزجها بابتكاراته الفلسفية الخاصة<sup>(١)</sup>.

### النظريات المطروحة في المسألة

بعد أن اتّضحت هذه الأمور التمهيدية، يقع الحديث في النظريات المطروحة وبيان أقوال الأعلام في هذه المسألة الحيوية، ولكن قبل ذلك لابدّ من الإشارة إلى مقدّمة حاصلها: أنّه ثبت في الأبحاث السابقة: أنّ هناك واقعية خارج ذواتنا، وأنّ تلك الواقعية متكرّرة وليست واحدة، وأنّ كلّ حقيقة من تلك الحقائق عندما تنعكس في الذهن يُنتزع منها مفهومان اثنان، أحدهما غير الآخر وإن اتّحدا مصداقاً، وهما الوجود والماهية، وأنّ الأصل الذي يكون منشأ لترتب الآثار إنّما هو الوجود دون الماهية.

تأسيساً على هذا يُطرح تساؤل فحواه: ما الذي يحدث للإنسان عندما يواجه أيّ حقيقة من حقائق العالم الخارجي، حتّى يتحقّق له العلم بتلك الحقيقة؟ اختلفت اتجاهات الأعلام في الإجابة على ذلك إلى عدّة نظريات، ونتعرّض في المقام بمقدار ما جاء في المتن، وسيأتي تفصيل هذه النظريات في آخر البحث في البحوث التفصيلية.

#### ١. نظرية الحكماء

المشهور بين الحكماء في العصر الإسلامي: أنّ للماهيات بالمعنى الأخصّ نحوين من الوجود، أحدهما الوجود الخارجي، وهو الذي يترتب عليه الآثار المختصة بتلك الماهية، سواء كانت تلك الآثار كمالات أولية، وهي التي تتمّ بها حقيقة الشيء كالحوانية والنطق للإنسان، أو كمالات ثانوية مترتبة على

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ٢١٠.

الشيء بعد تحقّقه ووجوده؛ كالتعجّب والضحك له، والآخر الوجود الذهنيّ الذي يحضر عند العالم ولا تترتب عليه تلك الآثار التي كانت تترتب عليه وهو في الخارج. فمثلاً: إذا جئنا إلى ماهيّة الإنسان وعرفناها بأنّها جوهرٌ جسمٌ نام حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة ناطقٌ، فهذه الماهيّة - بما لها من الأجزاء الحديّة - نحوان من الوجود، فإذا كانت موجودةً بوجودٍ خارجيّ فهي قائمةٌ لا في موضوع بما أنّها جوهر، ويصحّ أن يُفرض فيها أبعادٌ ثلاثة بما أنّها جسم، وهكذا باقي الأجزاء الماهويّة لها، وأمّا إذا كانت موجودةً بوجودٍ ذهنيّ، فإنّها وإن كانت واجدةً ذاتاً لحدّ الإنسان وأجزائه الماهويّة كالجوهريّة والجسميّة وغيرهما، إلّا أنّها ليست لها خواصّ الجوهريّة والجسميّة ونحوهما، التي كانت للإنسان بحسب وجوده الخارجيّ. فالإنسان بحسب وجوده الذهنيّ وإن كان جوهرًا جسمًا... إلّا أنّه في الذهن ليس قائماً لا في موضوع، ولا يصحّ أن يُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة. وهذا معناه: أنّ العلاقة التي تقوم بين العالم وبين الواقع الخارجيّ هي علاقةٌ ماهويّة، وليست وجوديّة، أي: إنّ ذات الماهيّة وعينها في الخارج هي التي تحصل لدى النفس، فيتحقّق من خلالها العلم بالواقع الخارجيّ. وهذا ما أشار إليه السبزواري في منظومته بقوله:

للشيء غير الكون في الأعيان      كونٌ بنفسه لدى الأذهان<sup>(١)</sup>

قال الشيخ المطهري: «يرى فلاسفة المسلمين: أنّ حقيقة العلم والوعي بالأشياء الخارجيّة هي حصول ماهيّة الشيء الخارجيّ في الذهن. يعني: حينما يحصل لدينا علمٌ بشيء ما، يحصل لذات وماهيّة ذلك الشيء وجودٌ آخر في أذهاننا. وعلة حصول التفاتنا نحو الخارج على أثر حصول صورة شيءٍ معيّن في الذهن هي: أنّ الصورة الذهنيّة عبارةٌ عن ظهورٍ لماهيّة ذات الشيء؛ وعلة

(١) شرح غرر الفوائد: ص ٦.

كون هذه الصورة ظهوراً لماهية خارجية هي: أن عين هذه الماهية حصل لها في الحقيقة وجود آخر على مستوى الذهن، يعني حينما نتصور مثلاً الإنسان أو الحجر أو العدد أو الخط... يحصل في أذهاننا للإنسان أو الحجر... وجود واقعي، إلا أن سنخ وجود الإنسان الذهني أو الحجر الذهني، وسنخ وجود الإنسان الخارجي أو الحجر الخارجي اثنان ونوعان<sup>(١)</sup>.

إذن يعتقد هؤلاء: أن العلاقة الممكنة والجسر الذي يمكن تصوّره بين الذهن والخارج هو تلك الرابطة الواقعية الماهوية، ولو سلبنا الإنسان هذه العلاقة الماهوية، فلا يمكن أن نقيم أية رابطة من نوع آخر.

يتضح ممّا تقدّم: أن نظرية مشهور الحكماء تقوم على ركنين أساسيين: الركن الأول: أن الماهية بالمعنى الأخص لها نحوان من الوجود، ذهني وخارجي. وعلى هذا الأساس ذكروا: أن واحدة من أهم تقسيمات الوجود هو انقسامه إلى الذهني والخارجي.

الركن الثاني: أن هناك عينية بين الخارج والذهن من حيث الماهية لا الوجود، وهذا هو مراد الحكماء من قولهم: إن الصورة الذهنية للماهيات الخارجية كاشفة عن الواقع كما هو عليه في نفس الأمر، وما لم يتحقق ذلك لا يحصل العلم بالواقع.

أي: إن كلّ ما له ماهية فإنه يأتي بكنهه وحقيقته إلى الذهن مع اختلاف نحو الوجود. فالإنسان مثلاً، في الخارج وفي الذهن واحد من حيث الحدّ والتعريف الماهوي، إذ إن الإنسان في الخارج يصدق عليه أنه حيوان ناطق، وكذا الإنسان في الذهن؛ ولذا قالوا: إن التعريف إنما يكون للماهية وبالماهية، فكلّ ما يرتسم في الذهن إنما يرتسم بالماهية، ومعرفة الأشياء إنما هي بماهياتها

(١) شرح المنظومة: الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: عمّار أبو رغيف: ص ٥٣.



في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٢٠١

الذاتية أو العرضية، أي: بالحدّ أو بالرسم، فالماهية هي الصورة العلمية للشيء، وهي محفوظة بمعناها العلميّ وصورتها الثابتة، وإن تبدّل وجودها أنحاء التبدّلات.

والحاصل: أنّ كلّ ما يأتي من الخارج بعينه وكنهه إلى الذهن فهو ماهية من الماهيات.

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ المراد من العينية بين الماهية في الخارج والماهية في الذهن، هي المثلية والتجانس في التعريف المنطقيّ، أي: إنّ الحيوان الناطق يصدق على الإنسان في الذهن كما يصدق على الإنسان في الخارج، وليس المراد من العينية الوحدة والتطابق في الماهية، التي هي حدّ الوجود في البحث الفلسفيّ؛ لأنّ الوجود وهو المحدود إذا كان متعدّداً فلا بدّ أن يتعدّد الحدّ بالضرورة، إذ لو فسّرنا الماهية بالحدّ الفلسفيّ، لا يُعقل حينئذٍ أن تكون واحدة مع اختلاف أنحاء الوجود المحدود بحسب الفرض.

بيان ذلك: المعاني المتصورة في العينية في المقام ثلاثة:

المعنى الأوّل: أن يكون مرادهم من الوحدة والعينية: الشخصية والفردية بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج، بمعنى: أنّ الماهية الذهنية هي الماهية الخارجية بشخصها ومشخصاتها الفردية.

إلا أنّ هذا غير تامّ؛ وذلك لأنّهم يعترفون بأنّ شخص الماهية في الذهن يختلف عن شخص الماهية في الخارج، ونحن أيضاً نجد بالضرورة: أنّ الماهية الذهنية تختلف في مرتبتها الوجودية ومشخصاتها الفردية عن الماهية الخارجية.

المعنى الثاني: أن يكون مرادهم من الوحدة والعينية ما هو من قبيل التماثل الفردي تحت نوع واحد، بمعنى: أنّ الماهية الذهنية والماهية الخارجية كلّ واحدٍ منهما فردٌ لكلّي الماهية، كفردية زيد وعمرو وتماثلهما النوعي في ماهية الإنسان. وهذا أيضاً ليس هو المعنى المراد من الوحدة والعينية في كلماتهم، لأنّه

يستلزم القول بالوحدة والعينية في الآثار، وهذا لا يمكن الالتزام به؛ للاختلاف في الآثار بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج.

المعنى الثالث: أن يكون مرادهم من العينية بين الماهية في الخارج والماهية في الذهن: وحدة الحقيقة والطبيعة الماهوية، بمعنى المثلية والتجانس في التعريف والحد المنطقي، أي: إن الحيوان الناطق - مثلاً - يصدق على الإنسان في الذهن، كما يصدق على الإنسان في الخارج.

وهذا هو المعنى المراد من الوحدة والعينية في كلماتهم، وليس مرادهم العينية الشخصية أو التماثل الفردي تحت نوع واحد.

ومن هنا ذكروا: بأن التطابق والعينية إنما هو بحسب المفهوم والحمل الأولي - كما سيأتي بيانه في الإجابة على الإشكالات الواردة على الوجود الذهني - ولا يستلزم اندراج الماهية في الذهن تحت المقولة التي كانت مندرجة تحتها في الخارج، فالحمل الأولي لا يستلزم الاندراج؛ بمعنى: أن الماهية في الذهن ليست من أفراد الماهية في الخارج، وليس للماهية الذهنية إلا مفهوم المقولة الخارجية. فالإنسان الذي هو حيوان ناطق في الخارج وبالحمل الشائع، هو أيضاً حيوان ناطق في الذهن وبالحمل الأولي، وهذا هو التطابق في الحد والتعريف المنطقي، فالإنسان في الذهن إنسان وحيوان ناطق بالحمل الأولي، أي: بحمل مفهوم الحيوانية الناطقية، لا فردها ومصدقها الخارجي. وهذا هو الذي يصح القول بالوجود الذهني، ويصح أيضاً حكاية الماهية في الذهن عن الماهية في الخارج؛ فالعينية الماهوية عينية حكاية وتعريف، وليست عينية شخصية أو مثلية فردية.

وقد أشار إلى ما ذكرناه الشيخ حسن زاده آملي في تعليقه على كتاب الأسفار، حيث قال: «وبالجملة: إن الماهية هي الصورة العلمية للشيء وهي محفوظة بمعناها العلمي وصورتها الثابتة وإن تبدل وجودها أنحاء التبدلات، مثلاً: إن هذه الشجرة العنصرية الخارجية ماهيتها صادقة عليها وهي عنصرية،

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٢٠٣

وإذا رأيته في منامك أو في مكاشفاتك التمثيلية، فلها وجودٌ خياليٌّ مجردٌ عن المادة وتوابعها العنصريّة، لكنّ تلك الماهيّة صادقةٌ عليها بلا تفاوتٍ في الصدق، وإن تفاوتت الشجرة في الوجودين.

وليس معنى التبدّل: أنّ ذلك الوجود الخارجيّ من حيث هو وجودٌ خارجيٌّ تبدّل بالوجود الذهنيّ؛ لأنّ هذا المعنى هو التجافي المُحال، وانقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها، فإنّما قال: ما يرتسم بكنهه، ليخرج الوجود<sup>(١)</sup>. وسيّضح من خلال عرض الأقوال الأخرى: أنّ الركن الأوّل إنّما هو بصدد نفي نظريّة الإضافة التي أنكرت الوجود الذهنيّ مطلقاً، ولم تقبل انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ، وأنّ الركن الثاني إنّما هو لردّ ما يُنسب إلى القدماء من نظريّة الشبح.

### أدلة الحكماء على الوجود الذهنيّ

احتجّ المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهنيّ بعدد من الأدلّة، منها:

١. الماهيّة الصرفة غير متحقّقة في الخارج. من القواعد الفلسفيّة المعروفة قاعدة الصرافة (صرف الشيء لا يتشّى ولا يتكرّر) بمعنى: «أنّ كلّ حقيقة ما لم ينضمّ إليها ما يغيّرها من موضوعٍ أو أمرٍ لاحقٍ به، كالزمان والمكان ونحوهما، فهو لا يتكرّر ولا يتشّى. فالبياض مثلاً إنّما يتكرّر ويصير هذا البياض وذاك البياض إذا كان في الثلج والعاج والقطن ونحوها، وحيث كان الثلج غير العاج، يكون بياض الثلج غير بياض العاج، وإذا جرّدنا البياض عن الثلج والعاج، ترتفع هذه الاثنيّة قطعاً، وكذا إذا كان في زمانٍ وزمانٍ آخر أو مكانٍ ومكانٍ آخر، وأمّا محض البياض وصرفه محذوفاً عنه كلّ ما يكون غيره، إذا لاحظته، ثمّ لاحظته، يكون الملحوظ ثانياً بعينه هو الملحوظ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، بتعليقة حسن زادة الأملي: ج ١ ص ١١٥.

أولاً، ولا ترى اثنيّتين في الملحوظ أصلاً<sup>(١)</sup>.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول:

أولاً: إنّنا نجد بالوجدان أنّنا نتصوّر الحقائق الصرفة وغير المخلوطة بشيءٍ آخر، ومن الواضح: أنّ مثل هذه الحقائق غير موجودة في الواقع الخارجي، فمثلاً: لا يوجد في الخارج إنسانٌ محضٌ بنحو يكون مجرداً عن كلّ شيءٍ آخر، كالكميّة، والأين، والوضع، والجهة، والإضافة، وغيرها. نعم، إذا كان الإنسان موجوداً في الخارج، فله وضعٌ وكيفٌ وجهةٌ وإضافةٌ معيّنة. وهكذا جميع الأشياء في الطبيعة فإنّها مخلوطةٌ مع أشياء أخرى ومركّبةٌ مع غيرها، ولا يمكن أن توجد على نحو الصرافة.

فإذا لم يكن لمثل هذه الحقائق الصرفة وجودٌ في الخارج، إذ من المستحيل أن تكون موجودةً فيه من غير مشخصّاتها ومنصّمّاتها، إذن فلا بدّ من موطنٍ ومحلٍّ آخر تكون متحقّقةً فيه، وليس هو إلّا الذهن. وقد أشار السبزواري إلى هذا الوجه في منظومته بقوله:

صِرْفُ الْحَقِيقَةِ الَّذِي مَا كَثُرَا      مِنْ دُونِ مَنْصَمَّاتِهَا الْعَقْلُ يَرَى<sup>(٢)</sup>

وثانياً: إنّ الحكم على بعض الأمور، بنعت الصرافة؛ ومن الواضح: أنّ الحكم متفرّعٌ على ثبوت هذه الأشياء، لأنّ إثبات شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، وحيث إنّ هذه الأمور التي توصف بنعت الصرافة غير موجودة في الخارج، فلا بدّ أنّ لها موطناً آخر نسمّيه الذهن.

٢. الكلّي العقلي لا تحقّق له إلّا بالذهن. ذكر المناطقة: أنّ الكلّي إمّا طبيعيٌّ أو منطقيٌّ أو عقليٌّ، ولتوضيح ذلك إذا قلنا: (الإنسان كلّ) فهنا ثلاثة أشياء:

(١) غرر الفرائد: ج ١ ص ٩٩؛ قواعد كلّ فلسفة (بالفارسية): ج ٢ ص ٣٥٥.

(٢) شرح غرر الفوائد: ص ٦.

الأول: أن يلاحظ العقل ذات الموصوف بالكلّي، مع قطع النظر عن الوصف؛ بأن يعتبر الإنسان مثلاً بما هو إنسانٌ من غير التفاتٍ إلى أنّه كلّيّ أو غير كلّيّ، وذلك عندما يحكم عليه بأنّه حيوانٌ ناطق، فإنّه (أي: ذات الموصوف بما هو هو) عند هذه الملاحظة يسمّى (الكلّي الطبيعيّ) ويقصد به: طبيعة الشيء بما هو.

الثاني: أن يلاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلّي وحده، أي: يلاحظ مفهوم (ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين) مجرداً عن كلّ مادّةٍ مثل (إنسان وحيوان وحجر وغيرها) فإنّه (أي: مفهوم الكلّي بما هو هو) عند هذه الملاحظة يسمّى الكلّي المنطقيّ.

الثالث: أن يلاحظ العقل المجموع من الوصف والموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرداً، بل بما هو موصوف بوصف الكلّيّة، كما يلاحظ الإنسان مثلاً بما هو كلّ لا يمتنع صدقه على كثيرين، فإنّه (أي: الموصوف بما هو موصوف بالكلّي) يسمّى الكلّي العقليّ.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة يتبيّن: أنّ مراد المصنّف من (الكلّيّة والعموم) هو الكلّي العقليّ. وبناءً على ذلك نقول:

أولاً: أنا «نتصوّر بعض الأشياء على نحو الكلّيّة والعموم، أي: بنحو تقبل فيه الصدق على كثيرين، فمثلاً: نتصوّر الإنسان بنحو يشمل فيه هذا المفهوم أفراداً بشكلٍ غير متناهٍ، فنقول: إنّ للإنسان نفساً ناطقة، ففي هذا المثال يعمّ الإنسان مصاديق غير متناهية. ونحن نعلم من ناحيةٍ أخرى: أنّ ما هو في عالم الخارج إنّما هو الجزئيّ لا الكلّي، إذن فالإنسان الكلّي موجودٌ في موطنٍ آخر، وحيث لم يكن موطنه الخارج، إذن يكون موطنه الذهن»<sup>(١)</sup>.

ثانياً: أنّنا نحكم على بعض الأمور وننعتها بالكلّيّة، كقولنا: الإنسان كلّيّ،

---

(١) شرح المنظومة: ص ٥٨.

ومن الواضح أنّ الحكم متفرّع على ثبوت هذه الأشياء، لأنّ إثبات شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، وحيث إنّ هذه الأمور التي توصف بنعت الكلية غير موجودة في الخارج، فلا بدّ لها من موطنٍ آخر نسمّيه الذهن.

٣. الأحكام الإيجابية الصادقة على المعدومات. هذا الدليل يتوقّف بيانه

على ذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: ذكر المنطقة: أنّ هناك نحوين من الأحكام، إيجابية: وهي التي تُثبت المحمول للموضوع، كقولنا: (محمدٌ عالم)، وسلبية: وهي التي يُسلب فيها المحمول عن الموضوع.

المقدّمة الثانية: من القواعد المعروفة: أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له، وهي قاعدة الفرعية<sup>(١)</sup>. من هنا أجمعت كلمات المنطقة على أنّ القضايا الموجبة لا بدّ من وجود الموضوع فيها خلافاً للسالبة حيث يمكن أن تكون مع انتفاء الموضوع أيضاً.

بناءً على هاتين المقدّمتين نقول: إنّ هناك جملةً من الأحكام الإيجابية الصادقة كقولنا: (بحر من زيتق بارد بالطبع) وقولنا: (اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين). ومن الواضح: أنّ القضية الأولى موجبةٌ قد حُكم فيها بثبوت المحمول وهو البرودة بالطبع للموضوع الذي هو البحر من الزيتق، وكذلك في القضية الثانية وهي (اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين) فإنّنا نريد أن نقول: إنّ المحمول غير الموضوع، والغريبة فرع ثبوتها. وحيث إنّ هذه الموضوعات لا تحقّق لها في الخارج، بل لا يمكن لبعضها أن يتحقّق في الخارج، فلا بدّ من موطنٍ آخر تثبت فيه، حتّى يمكن الحمل، وهو الذي سُمّي ذهنًا.

وهذا التقرير الذي ذكره المصنّف لهذا الوجه هو الذي جاء في كلمات

(١) قواعد كلّ فلسفيّ (بالفارسية): ج ١ ص ١٨٨.

الحكيم السبزواري، حيث قال: للحكم إيجاباً على المعدوم، وبين هذا النظم في الشرح بقوله: (للحكم إيجاباً) أي: نحكم حكماً إيجابياً (على المعدوم) أي: ما لا وجود له في الخارج، كقولنا: (بحر من زئبق بارد بالطبع) و(اجتماع النقيضين مغايرٌ لاجتماع الضدين) و(ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له). وإذ ليس المثبت له هنا في الخارج، ففي الذهن<sup>(١)</sup>.

ربما كان نصير الدين الطوسي أول من أقام هذا البرهان، وقد أورده في التجريد، حيث قال: «وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي، وإلا لبطلت الحقيقة» ولما كانت القضية الحقيقية موجودة، فالوجود الذهني موجود.

ومن الجدير الالتفات: أن الممتنعات كاجتماع النقيضين واجتماع الضدين وشريك الباري لا ماهية لها، كما تقدّم في بداية الحكمة؛ لأنّ الماهية هي حدّ الوجود - بناءً على نظرية أنّ الماهية حدّ الوجود - فما لا وجود له لا ماهية له، ومن هنا يتّضح: أنّ البرهان الثالث أقلّ حظاً من البرهان الأول والثاني، لأنّ البرهان الأول والثاني يثبت - على أقلّ التقادير - وجود ماهية في الذهن بقطع النظر عن أنّ هذه الماهية في الذهن مطابقةٌ للماهية في الخارج أو ليست مطابقة، لكنّ إثبات مفهوم اجتماع النقيضين لا يثبت وجود الماهية، لأنّ هذه الأمور من اجتماع النقيضين وشريك الباري هي مفاهيم، وليست بماهيات، ومن هنا نجد أنّ السيّد العلامة رحمه الله يلحق البرهان الثالث بتتمة فيقول: «ولا نرتاب أنّ جميع ما نعقله من سنخ واحد» لأجل دفع دخلٍ مقدّر وهو: أنّ الدليل الثالث إنّما يدلّ على وجود الأعدام في الذهن، والمدّعى: أنّ ماهيات الأشياء موجودةٌ في الذهن ولا ماهية للأعدام، فهو لا يثبت المدّعى.

ودفعهما: بأنّ جميع ما نعقله من سنخ واحد، أي: إنّنا لا نجد فرقاً في نحو

---

(١) شرح غرر الفوائد: ص ٥٨.

التصوّر والإدراك بين المفاهيم، سواء كانت كليّة أو جزئيّة، عدميّة أو وجوديّة، بل كلّها من سنخ واحد، فجميعها موجودة في الذهن.

ولو قلنا بأنّ ما نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج كما تقول به نظريّة الإضافة - التي تُفيد بأنّ المعلوم بالذات هو نفس المعلوم الخارجي كما سيأتي بيانه - فيلزم أنّنا لا يمكن أن نتعقل ما ليس في الخارج كالعدم والمعدوم، ويلزم كذلك أنّه لا يتحقّق خطأ في علم، لأنّ الخطأ هو أن يكون العلم الحاكي للمعلوم غير مطابق للمعلوم، وعلى فرض كون العلم إضافة بين العالم والمعلوم، لا يكون هناك حالك أصلاً، وإنّما هو اتّصال مباشر بالمعلوم. هذه هي الوجوه الثلاثة التي أقامها المصنّف لإثبات الوجود الذهنيّ بالنحو الذي ذكره المشهور من الحكماء.

والشيء المهمّ الذي ينبغي الالتفات له: أنّ البحث في الركن الثاني من مدّعى الحكماء، وهو إثبات المطابقة العينية بين الذهن والخارج من حيث الماهيّة والذات، وهذا ما وقع فيه البحث قديماً وحديثاً خصوصاً عند الغربيين، وعلى ذلك لا بدّ أن نرى: أنّ الوجوه السابقة، هل تنهض لإثبات هذا المدّعى وأنّها ليست قاصرة عن ذلك؟

الحقّ: أنّ ما تقدّم من الأدلّة لا يكفي لإثبات هذا الركن من نظريّة الحكماء، وإنّما هي بصدد نفي القول بالإضافة، الذي ذهب إليه جمهور المتكلّمين كما ستأتي الإشارة إليه.

من الواضح: أنّ القول بالإضافة إنّما هو بصدد إنكار الوجود الذهنيّ مطلقاً، فلهذا يقول بعض المحقّقين: «إنّ جميع ما تُمسّك به لإثبات الوجود الذهنيّ ناظرٌ إلى الجانب الأوّل»<sup>(١)</sup> أي: إثبات وجود ذهنيّ في قبال الوجود

(١) شرح غرر الفوائد: ص ٥٨.



في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي..... ٢٠٩

العيني؛ قال الشيخ المطهري في ذيل الوجه الثالث: «يتفق الدليل الثالث مع الدليل الثاني المتقدم في نفي القول بالإضافة فقط»<sup>(١)</sup> بل يجري ذلك في الدليل الأول أيضاً كما يظهر بالتدبر.

فهذه الوجوه إما أنها ليست بصدد إثبات العينية والمطابقة الماهوية بين الذهن والخارج، أو أنها غير ناهضة لإثبات هذه الحقيقة.

### أدلة المشاء على الوجود الذهني

من الأدلة التي استند إليها المشاء على إثبات الوجود الذهني: أن المفاهيم الكلية توجد في الذهن فقط لا في الخارج، ومن كلماتهم في المقام ما ذكره الشيخ في التعليقات، حيث قال: «المعنى الكلي لا وجود له إلا في الذهن، ولا يجوز أن يتخصّص شخصاً واحداً، ويكون موجوداً عاماً، فإنه حينئذ لا يكون عاماً، وإذا وجد عيناً فإنه يكون قد تخصّص وجوده بأحد ما تحته، وذلك كالحيوان؛ فإنه معنى عام ولا يكون موجوداً عيناً واحداً، فيكون حيواناً مطلقاً، بل إذا صار موجوداً فإنما يكون إذا تخصّص وجوده بأحد الأنواع التي تحته، ويكون إما إنساناً وإما فرساً أو غيرهما. والتخصّص لا محالة يكون بفصل مقوم للنوع كالنطق أو الصهيل»<sup>(٢)</sup>.

وفي موضع آخر قال: «المعنى العام لا وجود له في الأعيان، بل وجوده في الذهن، كالحيوان مثلاً فإذا تخصّص وجوده، كان إما إنساناً أو حيواناً آخر، أو واحداً من قسميه، وتخصّصه يكون بعلة لا بذاته. وواجب الوجود لو كان معنى عاماً لكان يتخصّص وجوده لا بذاته، فيكون ممكناً. فإذا كان معنى واجب الوجود ليس بعام، لأن واجب الوجود شخصه بذاته، لا بسبب من خارج،

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ٢٤٢.

(٢) التعليقات: ص ٦٤.

وهو معنى لا ينقسم، إذ هو يتشخص بتأحد<sup>(١)</sup>.

وذكر هذا المعنى أيضاً في إلهيات الشفاء في فصل (في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية) حيث قال: «فقد بان: أنه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان وتكون بالفعل كلية، أي: هي وحدها مشتركة للجميع. وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما، إذا وقعت في التصور الذهني، وأما كيفية وقوع ذلك فيجب أن تتأمل ما قلناه في كتاب النفس. فالمعقول في النفس من الإنسان هو الذي هو كلي، وكلية لا لأجل أنه في النفس، بل لأجل أنه مقيس إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة، حكمها عنده حكم واحد. وأما من حيث إن هذه الصورة هيئة في نفس جزئية، فهي أحد أشخاص العلوم أو التصورات، وكما أن الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنساً ونوعاً...»<sup>(٢)</sup>.

## ٢. نظرية الإضافة

وحاصلها: أن العلم إضافة بين العالم وبين المعلوم الخارجي، فالإضافة هنا إن أريد بها المعنى اللغوي، من قبيل الإضافة والنسبة الموجودة بين كتابين أحدهما إلى جنب الآخر، فإن هذه النسبة بين الكتابين مثلاً، لا تضيف شيئاً على الكتابين، كذلك العلم فإنه لا يضيف شيئاً إلى العالم، بل يحقق نسبة وإضافة بين العالم وبين المعلوم، أي: إن النفس لا تتغير عما هي عليه قبل الإدراك وبعده.

إن قيل: إذا لم تتغير النفس عما هي عليه قبل الإدراك وبعده، وكانت حالتها بعده كما كانت قبله، فما هو الفرق بين العلم والجهل؟  
أجابوا على ذلك: إننا وإن كنا ننكر حصول صفة حقيقية في النفس تسمى

(١) التعليقات: ص ١٨٣.

(٢) الشفاء، الإلهيات: ص ٢٠٧.

وجوداً ذهنيّاً، إلّا أنّ هذا لا يمنع من تحقّق صفة انتزاعيّة من خلالها يُنتزع العلم بالأشياء.

ويمكن تقريب ذلك من خلال مثال: «لو أخذنا شجرة ما بنظر الاعتبار، وكانت هذه الشجرة صغيرة فكبرت، فهنا تحصل للشجرة صفة واقعيّة وهي الزيادة الكميّة، أو أنّها كانت خضراء فاصفرت، هنا أيضاً يحصل في الشجرة تغيّر واقعيّ وهو التغيّر الكيفيّ. أمّا لو زرّعنا إلى جانب هذه الشجرة شجرة أخرى، فسوف تظهر للشجرة صفة إضافية وانتزاعيّة، يعبر عنها بالمجاورة أو القرب وأمثال ذلك. ومن البدهة بمكان أنّ مجرد وجود شجرة على مقربة من هذه الشجرة لا يفضي إلى وجود صفة واقعيّة ووجوديّة في هذه الشجرة، إلّا أنّها تصبح منشأً لانتزاع مفهوم إضافيّ، وهو مفهوم المجاورة، وما العلم سوى نسبة وإضافة بين العالم والمعلوم الخارجي»<sup>(١)</sup>.

وبناءً على هذه النظريّة، يكون العلم مغايراً للمعلوم بالذات، حيث إنّ العلم هو نفس النسبة التي بين العالم والمعلوم، والمعلوم بالذات هو المعلوم الخارجي. وأمّا بناءً على قول الحكماء، فالعلم هو نفس المعلوم بالذات الحاضر لدى العالم في ذهنه.

قال المحقّق السبزواري في هامش غرر الفرائد: «فإن كانت مع الوضع، فهو العلم الإحساسيّ، وإن كانت مجردة عنه، فإن كانت الإضافة إلى واحدٍ من الجزئيات العينية إضافةً ضعيفةً، فهو العلم التخيليّ. وإن كانت كلّها من نوعٍ أو أنواع، فهو العلم التعقليّ»<sup>(٢)</sup>.

فهذه النظريّة تُنكر أصل الوجود الذهنيّ، وهي منسوبةٌ إلى جماعةٍ من

(١) شرح المنظومة، مرتضى المطهري، ترجمة: عمّار أبو رغيف: ص ٦٣.

(٢) شرح الغرر: ص ٥.

المتكلمين<sup>(١)</sup>. وسيأتي تفصيلها ومناقشتها في البحوث التفصيلية والإضافية آخر البحث.

### ٣. نظرية الشبح

وهذه النظرية على نحوين:

**النحو الأول:** أن الذي يحصل بالذهن عند العلم بالأشياء هو أشباح تلك الأشياء المشابهة والمحاكية للشيء المعلوم، مع أنها تباينها ماهية، فالانتقال من الشبح إلى ذي الشبح، وهو الوجود الخارجي إنما هو من قبيل تداعي المعاني، حيث إنه يتداعى المتشابهان، وعليه فالحكاية في هذه النظرية غير الحكاية التي هي من شؤون الوجود الذهني، لذا عطف المصنف الحكاية على المشابهة.

وهذه النظرية ذهب إليها بعض المتأخرين على ما في الأسفار<sup>(٢)</sup> ونسبت أيضاً إلى القدماء، قال المحقق السبزواري في تعليقه على الأسفار: «ويُنسب القول بالشبح إلى القدماء»<sup>(٣)</sup> ونسبه إلى القدماء أيضاً المحقق اللاهيجي في شوارق الإلهام، ثم أراد توجيه مذهبهم بحيث يرجع إلى مذهب المتأخرين، فقال: «فالحق: أن ماهيات الأشياء في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح؛ لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن»<sup>(٤)</sup>.

**النحو الثاني:** أن الذي يحصل بالذهن عند العلم بالأشياء هو أشباح تلك

(١) وهي منسوبة لقوم من المتكلمين، كما في شرح المنظومة: ص ٣٠؛ وذهب إليه من المتأخرين فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية: ج ١ ص ٣٣١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣١٤.

(٣) المصدر السابق، تعليقة رقم (١).

(٤) شوارق الإلهام: ص ٥١-٥٢.

الأشياء، لا المشابهة والمحاكاة للشيء المعلوم.  
ولذا قال العلامة الحليّ في شرحه على تجريد الاعتقاد: «إنّ الحاصل في  
الذهن ليس هو ماهيّة الحرارة والسواد، بل صورتها ومثالها المخالفة للماهيّة في  
لوازمها وأحكامها»<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أنّ هذه النظريّة تذهب إلى إنكار الركن الثاني من نظريّة  
الحكماء في الوجود الذهنيّ، ولا تقبل العينيّة الماهويّة بين الخارج والذهن،  
وإنّما ترى أنّ المتحقّق في ذهن يباين المعلوم الخارجيّ من حيث الماهيّة، وإن  
كان يُشابهه ويحكيه في بعض خصوصيّاته.  
وسيّأتي تفصيل هذه النظريّة ومناقشتها في البحوث التفصيليّة في آخر  
البحث.

ومن الجدير بالذكر: أنّ الباعث إلى القول بإنكار الوجود الذهنيّ والقول  
بنظريّة الإضافة أو نظريّة الشبح المحاكي، هو لأجل الإشكالات الخمسة  
الأولى من الإشكالات الآتية التي ترد على الوجود الذهنيّ، حيث استصعبوها،  
ولم يتمكّنوا من دفعها، لذا أعرضوا عن القول بالوجود الذهنيّ. كما صرّح  
بذلك المصنّف في المرحلة الثانية من بداية الحكمة.

وأما القائلون بالشبح غير المحاكي، فالظاهر أنّهم إنّما ذهبوا إلى ذلك من  
أجل ما أفادته العلوم الطبيعيّة من أعمال الحواسّ، بضميمة أنّهم توهّموا: أنّ  
الإدراك أمرٌ مادّيٌّ يحصل في الأعصاب والدماغ، وأنّ حصول الأشياء  
بأنفسها في ذهن مستلزمٌ لانطباع الكبير في الصغير.

وقد أورد المصنّف على هذه النظريّة ما يلي:

١. بأنّه يلزم عود علومنا جهالات؛ وذلك لأنّ كلّ علمٍ فهو إمّا تصديقٌ

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٢٨.

وإمّا تصوّر، والمفروض: أنّ تصوّرنا من الأشياء غير مطابق لها، فكلّ تصوّر يعود إلى الجهل؛ لأنّ الجهل عبارة عن عدم انكشاف الأشياء للنفس، كما سيأتي تفصيله في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة.

وكذا الأمر في التصديقات؛ لأنّه من البديهيّ: أنّ التصديق بأنّ الإنسان حيوانٌ مثلاً، يتوقّف على تصوّر أطرافها - القضية - والمفروض: أنّ تصوّر أطرافه غير حاصلٍ لنا واقعاً، فيعود التصديق إلى الجهل أيضاً.

٢. أنّ حكاية الحاكي عن المحكيّ عنه، تتوقّف على العلم بالمحكيّ عنه، والمفروض: أنّ العلم بالمحكيّ عنه يحصل بتلك الحكاية، فيلزم الدور.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «الماهيات الموجودة في الخارج، المترتبة عليها آثارها»، المراد من الآثار المترتبة على الماهيات: الكمالات الأولى والثانوية، كما ذكر ذلك المصنّف في تعليقه منه على الأسفار: «المراد بالآثر في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أولاً أو لا تتمّ به حقيقة الشيء، كالحوانية والنطق في الإنسان، أو كمالاً ثانياً مترتباً على الشيء بعد تمام ذاته، كالتعجب والضحك للإنسان»<sup>(١)</sup>.

وهذا هو الوجود الخارجي: «الذي إذا اتّصف به الشيء يكون حقيقة من الحقائق وذاتاً من الذوات. فمعنى كون النار مثلاً موجودة في الخارج، هو: أن تكون بحيث يترتب عليها الإضاءة والإحراق، ومن هنا قيل: الوجود الخارجي، هو كون الشيء مبدأً للآثار ومصدراً للأحكام. وهذا القسم من الوجود ممّا لا شبهة فيه ولا نزاع في تحقّقه»<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «لا يترتب عليها آثارها الخارجية بعينها»، ليس المراد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٦٤، تعليقه رقم (٢).

(٢) شوارق الإلهام: ج ١ ص ٤٤.

من عدم ترتّب الآثار الخارجيّة على الماهيّة في الذهن هو نفي جميع الآثار، بل المراد: أنّ الماهيّة الذهنيّة لا يترتّب عليها جميع آثار الماهيّة الخارجيّة، وإن ترتّب عليها بعض آثارها. فالصورة الخياليّة من زيد، أنّه ذو وضع ولونٍ وشكلٍ مثلاً، ولكنّها ليست واجدةً لجميع ما يترتّب على زيد الخارجيّ من الآثار.

وهذا ما أشار إليه صدر المتألّهين قدّس سرّه في الأسفار بقوله: «إنّ هذا الوجود العلميّ [الوجود الذهنيّ] وجودٌ آخر. والماهيّة إذا وجدت بهذا الوجود يُسلب عنها كثيرٌ من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادّي، من التضادّ والتفاسد والتزاحم وغير ذلك»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباحها المحاكية»، قال في المعجم الوسيط: «الشبح: ما بدا لك شخصه غير جليٍّ من بعد، وشبح الشيء ظلّه وخياله».

المراد من المحاكاة: المشابهة كما في المعجم الوسيط؛ فالانتقال من الشبح إلى المحاكى إلى ذي الشبح وهو الوجود الخارجيّ، إنّما هو من قبيل تداعي المعاني، حيث إنّّه يتداعى المتشابهان، وعليه فالحكاية في هذه النظريّة غير الحكاية التي هي من شؤون الوجود الذهنيّ، لذا عطف المصنّف الحكاية على المشابهة.

• قوله قدّس سرّه: «التمثال»، قال في المعجم الوسيط: «التمثال ما نُحت من حجرٍ أو صنّع من نحاسٍ ونحوه يُحاكى به خلقٌ من الطبيعة، أو يمثّل به معنى يكون رمزاً له، والصورة في الثوب ونحوه، يقال في ثوبه تماثيل، أي: صور حيوانات»<sup>(٢)</sup> وبعضهم اقتصر على المعنى الأوّل.

• قوله قدّس سرّه: «وقال آخرون بالأشباح مع المباينة وعدم المحاكاة»،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٣ ص ٢٨٣.

(٢) انظر: المعجم الوسيط: مادة (مثل).

هؤلاء من قبيل بعض علماء الفيزيولوجيا، حيث يقولون: إنّ الشكل الداخليّ للإحساس يتوقّف على تركيب حواسنا، وعلى الجهاز العضويّ بصورةٍ عامّة. فليست طبيعة الإحساس الآتي من العالم الخارجيّ هي التي تحدّد بمفردها شكل الشيء في إحساسنا<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «على نعت الكلّية والصرافة»، من الواضح: أنّ البعض ومنهم المصنّف أيضاً في بداية الحكمة يجعلون كلاً من الكلّية والصرافة دليلاً مستقلاً، ويفرّقون بين الدليلين بأنّ المراد بالكلّي هو الكلّي العقليّ، أي: الطبيعة مقيدة بقيد الكلّية، مثل (الإنسان الكلّي) و(الحيوان الكلّي). أمّا الصرّف فهي الطبيعة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام، أي: الطبيعة من حيث هي. فالأوّل من قبيل الماهيّة بشرط شيء، والثاني الماهيّة بشرط لا.

هذا هو الذي يظهر من عبارة المصنّف في بداية الحكمة، وكذا من المحقّق السبزواري في غرر الفرائد، بل صرّح في تعليقه عليها: أنّ المراد بالكلّي في البرهان هو الكلّي العقليّ.

ونحن فرّقنا بينهما في شرح العبارة في نهاية الحكمة، وإن كان الظاهر من المصنّف في المقام، أي: في نهاية الحكمة: أنّه أراد من الكلّي نفس الطبيعة المعروضة للكلّية وإن لم نقيدها بالكلّية. ولم يقتصر على مجرد تصوّر الكلّي والصرّف في الاستدلال، بل ضمّ إليه الحكم عليه بأنّه كلّيّ وصرّف، بقوله: «ونحكم عليها بذلك» ومن هنا يتبيّن: أنّ هنا بياناً آخر في الاستدلال غير ما في بداية الحكمة وشرح المنظومة.

• قوله قدّس سرّه: «نتصوّر هذه الأمور... على نعت الكلّية والصرافة ونحكم عليها بذلك»، أي: نحكم عليها بنعت الكلّية والصرافة. ومن

(١) انظر: فلسفتنا للشهيد الصدر: ص ١٣٠.



الواضح: أنّ إثبات شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له.

• قوله قدّس سرّه: «في ظرف وجداننا وحكمنا عليه بذلك»، التعبير بالوجدان والحكم إشارةً إلى وجهين من الاستدلال لإثبات المتصوّر؛ الأوّل: الوجدان. الثاني: الحكم، حيث إنّهُ يستلزم وجود المحكوم عليه، فإنّ إثبات شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له.

• قوله قدّس سرّه: «نتصوّر أموراً عديميّةً غير موجودةٍ في الخارج، كالعدم المطلق»، المراد من العدم المطلق: أن لا يكون هناك موجودٌ أصلاً، وهو المحالات الذاتيّة، وإلاّ لم يكن الواجب بالذات واجباً بالذات، كما صرّح صدر المتألّهين بذلك في الأسفار<sup>(١)</sup>.

وكذلك المعدوم المطلق، وهو أيضاً من حيث إنّهُ معدومٌ مطلقٌ محال، لأنّه لا يمكن أن يوجد له مصداق؛ لأنّ كلّ ما وجد فهو إمّا يوجد في الخارج، أو في الذهن، وإذا وجد مصداقٌ له في الخارج أو الذهن، فلا يكون معدوماً مطلقاً، وهو خلاف الفرض من كونه معدوماً مطلقاً.

• قوله قدّس سرّه: «ولا نرتاب أنّ جميع ما نتعلّقه من سنخ واحد»، أي: إنّ الوجوه المتقدّمة وإن أثبتت المدعى بالنسبة إلى العلم بالأُمور الكلّية والصرفه والمعدومة، إلاّ أنّنا لا نرتاب في أنّ جميع ما نعقله من سنخ واحد، فإذا كان العلم في تلك الأمور عبارةً عن حصول صورة الشيء في الذهن، كان العلم بغيرها كذلك، وليس أنّ علمنا بالأشياء الخارجيّة إضافةً من النفس إليها، أو بحصول أشباحها في الذهن.

• قوله قدّس سرّه: «ولزمت السفسطة لعود علومنا جهالات»، من الإشكالات على القول بالشبح: أنّه يلزم منه أن تكون علومنا سفسطة، وقد

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٧٩.

أورد الشيخ الفيّاضي على ذلك: بأنّ «القول بالشبح وإن استلزم السفسطة، حيث إنّهُ على هذا القول لا يُطابق العلوم الواقعيّات الخارجيّة، فينسدّ باب العلم بالخارج من أصله، إلّا أنّ القول بالوجود الذهنيّ أيضاً لا ينفي السفسطة نفيّاً مطلقاً، وإنّما ينفي السفسطة التي كانت تلزم من القول بالشبح. توضيح ذلك: أنّه على القول بالوجود الذهنيّ تكون كلّ صورة ذهنيّة حاكية بالذات لواقعها، بخلافه على القول بالشبح، إلّا أنّ حكاية الصورة الذهنيّة لواقعها أعمّ من أن يكون واقعها هو ما نحسبه واقعاً لها أو غيره، فربّما يقع الخطأ في التطبيق. فيمكن أن يعتقّد معتقداً بالوجود الذهنيّ، ويرى أنّ كلّ صورة ذهنيّة حاكية بالذات لمصدقها، مطابقةً له حقيقة، ولكن لا واقع خارجيّ لذلك المطابق والمصدق. فمفهوم الإنسان مثلاً، وإن كان حاكياً لمصدقّه مطابقاً له، إلّا أنّه لا يستلزم وجود ذلك المصدق. ألا ترى: أنّ الإنسان في قولنا: (الإنسان معدوم) يحكي المصدق، ولذا يمكننا أن نحكم على المصدق بأنّه معدوم، ولكن صدق القضية يأبى إلّا أن يكون المصدق معدوماً، فالحكاية لا تستلزم وجود المحكيّ في الخارج»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «على أنّ فعلية الانتقال من الحاكي إلى المحكي تتوقّف على سبق علم بالمحكي»، والسبب في ذلك هو عدم حكاية الشبح المحاكي للمحكيّ حكايةً بالذات.

بل تنتقل من الحاكي إلى المحكي لأجل المحاكاة والمشابهة. ومن الواضح: أنّ مثل هذا الانتقال يتوقّف على سبق علم بالمحكيّ. يدلّك على ذلك أنّنا نتقل من مشاهدة بعض الأشخاص إلى شخصٍ آخر. بينما لا نتقل من رؤية بعضٍ آخر. ولا وجه لذلك، إلّا أنّ الأوّل مشابهٌ لشخصٍ عرفناه سابقاً، بخلاف

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٥٠.

الثاني، حيث إنّنا لم نعرف سابقاً شخصاً مشابهاً له، وإن كان المشابه له موجوداً في الخارج، وحيث إنّ العلم بالمحكّي يتوقّف على الحكاية، فيلزم الدور؛ لأنّ الانتقال إلى المحكّي متوقّف على العلم بالمحكّي، والعلم بالمحكّي أيضاً متوقّف على الانتقال، كما هو المفروض في هذا الرأي.

وقد أورد صاحب وعاية الحكمة إشكالاً على هذا البيان، حيث يقول: «للخصم أن يمنع المقدّمة الأولى [أي: إنّ حكاية الحاكي عن المحكي عنه تتوقّف على العلم بالمحكّي عنه] إذ الحكاية من آثار وجود الحاكي، ولا مدخلية للعلم بالمحكّي عنه، وإلا يرد مثل هذا الإشكال على القول بالمشهور؛ لأنّ الصور الذهنية حاكية عن الخارج، فلو كانت حكايتها متوقّفة على العلم بالخارج، مع أنّ العلم بالخارج يحصل بحكاية الصور الذهنية وبكاشفيّتها، يلزم الدور. نعم، العلم بالحكاية يتوقّف على العلم بالمحكّي عنه، لكن هذا لا يضر؛ لأنّ العلم بالحكاية يتوقّف على العلم بالمحكّي عنه، والعلم بالمحكّي عنه يتوقّف على نفس الحكاية لا على العلم بالحكاية، فلا دور؛ إذ المتوقّف غير المتوقّف عليه، فإذا الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ قولهم بحكاية الأشباح يُنتج القول المشهور؛ إذ الحكاية هي العلم بالمحكّي عنه بسبب العلم بالحاكي، ففرض حكاية الأشباح فرض العلم بالماهيات الخارجية كما هي عليه»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلية مخطئاً»، أي: إنّ القول بأنّ كلّ علم مخطئ، يلزم منه صدق نقيضه، وهو بعض العلم مصيب، وهذه هي المناقضة، فكذب (كلّ حيوان إنسان) مثلاً، إنّما هو من جهة أنّه ليس كلّ حيوان إنساناً وإن كان بعضه إنساناً.

---

(١) وعاية الحكمة: ص ٨٩.



## أمور تندفع بها الإشكالات الواردة على الوجود الذهنيّ

(١) الماهيّة الذهنيّة غير داخلة ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلة تحتها

(٢) آثار كلّ موجود تختلف بحسب مرتبته

(٣) دفع محذور السفسطة

### • بحوث تفصيلية وإضافيّة

١. مقدّمات تمهيديّة

٢. الأدلة على الوجود الذهنيّ

٣. آثار الوجود الذهنيّ

٤. موقعيّة بحث الوجود الذهنيّ من المباحث الفلسفيّة

٥. تحرير محلّ النزاع في الوجود الذهنيّ

٦. النظريّات في الوجود الذهنيّ

٧. الإشكالات التي ترد على الوجود الذهنيّ



وقد تبينَ بما مرَّ أمور:

الأمرُ الأوَّل: أنَّ الماهيةَ الذهنيةَ، غيرُ داخلةٍ ولا مندرجةٍ تحتَ المقولةِ التي كانت داخلةً تحتها، وهي في الخارجِ تترتبُ عليها آثارها؛ وإنَّما لها من المقولةِ مفهومُها فقط، فالإنسانُ الذهنيُّ وإن كان هو الجوهرَ الجسمَ النامي الحساس، المتحركَ بالإرادةِ الناطق، لكنَّه ليس ماهيةً موجودةً لا في موضوع بما أنَّه جوهرٌ، ولا ذا أبعادٍ ثلاثةٍ بما أنَّه جسمٌ، وهكذا في سائرِ أجزاءِ حدِّ الإنسان؛ فليس له إلا مفاهيمُ ما في حدِّه من الأجناسِ والفصول، من غيرِ ترتبِ الآثارِ الخارجيّةِ، ونعني بها الكمالاتِ الأولى والثانوية، ولا معنى للدخولِ والاندراجِ تحتَ مقولةٍ، إلا ترتبُ آثارها الخارجيّةِ؛ وإلا فلو كان مجردُ انطباقِ مفهومِ المقولةِ على شيءٍ كافياً في اندراجِ تحتها، كانت المقولةُ نفسها مندرجةً تحت نفسها، لحملها على نفسها، فكانت فرداً لنفسها. وهذا معنى قولهم: إنَّ الجوهرَ الذهنيَّ جوهرٌ بالحملِ الأوَّل، لا بالحملِ الشائع. وأمَّا تقسيمُ المنطقيينَ الأفرادَ إلى ذهنيّةٍ وخارجيّةٍ، فمبنيٌّ على المساحةِ تسهيلاً للتعليم.

ويندفعُ بما مرَّ إشكالُ أوردوه - على القولِ بالوجودِ الذهنيِّ - وهو: أنَّ الذاتياتِ منحفظةٌ على القولِ بالوجودِ الذهنيِّ، فإذا تعقّلنا الجوهرَ كان جوهرًا، نظرًا إلى انحفاظِ الذاتياتِ، وهو بعينه عرضٌ لقيامه بالنفيسِ قيامَ العرضِ بموضوعه، فكان جوهرًا وعرضًا بعينه، واستحالته ظاهرة.

وجهُ الاندفاع: أنَّ المستحيلَ كَوْنُ شيءٍ واحدٍ جوهرًا وعرضًا معًا بالحملِ الشائع؛ والجوهرُ المعقولُ جوهرٌ بالحملِ الأوَّلِي، وعرضٌ بالحملِ الشائع، فلا استحالة.

وإشكالٌ ثانٍ؛ وهو: أنَّ لازمَ القولِ بالوجودِ الذهني، أن يكونَ الجوهرُ المعقولُ جوهرًا، نظرًا إلى انخفاظِ الذاتيات، والعلمُ عندهم من الكيفياتِ النفسانية، فالمعقولُ من الجوهرِ مندرجٌ تحت مقولةِ الجوهر، وتحت مقولةِ كيفٍ وهو محال؛ لأدائه إلى تناقضِ الذات، لكونِ المقولاتِ متباينةً بتمامِ الذات. وكذا إذا تعقلنا الكمَّ مثلاً، كانت الصورةُ المعقولةُ مندرجةً تحت مقولتي الكمِّ وكيفٍ معًا، وهو محال. وكذا إذا تعقلنا كيفَ المبصرِ مثلاً، كان مندرجاً تحت نوعين من مقولةِ كيفٍ، وهما كيفُ المحسوسِ وكيفُ النفساني. وجهُ الاندفاع: أنه كيفُ نفسانيٍّ بالحملِ الشائع، فهو مندرجٌ تحته، وأما غيره من المقولاتِ أو أنواعِها، فمحمولٌ عليه بالحملِ الأوَّلِي، وليس ذلك من الاندراجِ في شيء.

إشكالٌ ثالثٌ؛ وهو: أنَّ لازمَ القولِ بالوجودِ الذهني، كَوْنُ النفسِ حارَّةً باردةً معًا، ومربَّعاً ومثلثاً معًا، إلى غيرِ ذلك من المتقابلاتِ عند تصوُّرها هذه الأشياء، إذ لا نعني بالحرِّ والباردِ والمربَّعِ والمثلثِ إلا ما حصلت له هذه المعاني التي توجدُ للغيرِ وتنعتُّه.

وجهُ الاندفاع: أنَّ الملاكَ في كَوْنِ وجودِ الشيءِ لغيره، وكونه ناعثاً له، هو الحملُ الشائع، والذي يوجدُ في الذهنِ من برودةٍ وحرارةٍ ونحوهما، هو كذلك بالحملِ الأوَّلِي دون الشائع.



وإشكالٌ رابعٌ؛ وهو: أنّ اللازمَ منه كونُ شيءٍ واحدٍ كلياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر. بيان الملازمة: أنّ الإنسانَ المعقولَ مثلاً (من حيث تجويزِ العقلِ صدقه على كثيرين) كليّ، وهو بعينه (من حيث كونه موجوداً قائماً بنفسٍ واحدةٍ شخصيّةٍ يتميَّزُ بها عن غيره) جزئيّ؛ فهو كليّ وجزئيّ معاً.

وجهُ الاندفاع: أنّ الجهةَ مختلفة، فالإنسانُ المعقولُ مثلاً، من حيث إنه مقيسٌ إلى الخارجِ كليّ، ومن حيث إنه كيفُ نفسانيّ قائمٌ بالنفسِ غيرُ مقيسٍ إلى الخارجِ، جزئيّ.

وإشكالٌ خامسٌ؛ وهو: أنّنا نتصوّرُ المحالاتِ الذاتيّة، كشريكِ الباري وسلبِ الشيءِ عن نفسه، واجتماعِ النقيضين وارتفاعيهما، فلو كانت الأشياءُ حاصلّةً بذواتها في الذهن، استلزمَ ذلك ثبوتَ المحالاتِ الذاتيّة.

وجهُ الاندفاع: أنّ الثابتَ في الذهنِ إنّما هو مفاهيمُها بالحملِ الأوّلِي، لا مصاديقُها بالحملِ الشائع. فالمتصوّرُ من شريكِ الباري هو شريكُ الباري بالحملِ الأوّلِي، وأمّا بالحملِ الشائع فهو ممكنٌ وكيفُ نفسانيّ معلولٌ للباري مخلوقٌ له.

الأمرُ الثاني: أنّ الوجودَ الذهنيّ لَمّا كان لذاته مقيساً إلى الخارجِ، كان بذاته حاكياً لما وراءه، فامتنعَ أن يكونَ للشيءِ وجودٌ ذهنيّ، من دون أن يكونَ له وجودٌ خارجيّ محقق، كالماهياتِ الحقيقيّة المنتزعة من الوجودِ الخارجيّ، أو مقدّر كالمفاهيم غيرِ الماهويّة، التي يتعمّلُها الذهنُ بنوعٍ من الاستمدادِ من معقولاته، فيتصوّرُ مفهومَ

العدم مثلاً، ويقدر له ثبوتاً ما، يحكيه بما تصوّره من المفهوم.  
وبالجملة: شأن الوجود الذهني الحكاية لما وراءه، من دون أن  
يترتب آثار المحكي على الحاكي، ولا يُنافي ذلك ترتب آثار نفسه  
الخاصة به، من حيث إنّ له ماهية الكيف، وكذا لا يُنافيه ما سيأتي:  
أنّ الصور العلمية مطلقاً مجردة عن المادة؛ فإنّ ترتب آثار الكيف  
النفساني، وكذا التجرد، حكم الصورة العلمية في نفسها، والحكاية  
وعدم ترتب الآثار، حكمها - قياساً إلى الخارج، ومن حيث كونها  
وجوداً ذهنياً لماهية كذا - خارجية.

ويندفع بذلك إشكالُ أوردوه على القائلين بالوجود الذهني، وهو:  
أنا نتصوّر الأرض على سعتها بسهولة وبراريها وجبالها وما يحيط بها  
من السماء بأرجائها البعيدة، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة؛  
وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن - أي: انطباعها في جزء  
عصبي أو جزء دماغي - من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال.  
ولا يُجدي الجواب عنه بما قيل: إنّ المحلّ الذي ينطبع فيه  
الصور منقسم إلى غير النهاية. فإنّ الكف لا تسع الجبل، وإن كانت  
منقسمة إلى غير النهاية.

وجه الاندفاع: أنّ الحق - كما سيأتي بيانه -: أنّ الصور العلمية  
الجزئية غير مادية، بل مجردة تجرداً مثالياً، فيها آثار المادة، من  
الأبعاد والألوان والأشكال دون نفس المادة، والانطباع من أحكام  
المادة، ولا انطباع في المجرد.

وبذلك يندفع أيضاً إشكال آخر، هو: أنّ الإحساس والتخيّل - على

ما بيّنه علماء الطبيعة - بحصول صور الأجسام بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحساسة، وانتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف في الصور، بحسب طبائعها الخاصة؛ والإنسان ينتقل إلى خصوصيات مقاديرها وأبعادها وأشكالها، بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده، على ما فصلوه في محلّه؛ ومن الواضح: أنّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصياتها في محلّ مادّي، مباينة للماهيات الخارجية، فلا مسوغ للقول بالوجود الذهنيّ، وحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان.

وجه الاندفاع: أنّ ما ذكره - من الفعل والانفعال المادّيين عند حصول العلم بالجزئيات - في محلّه، لكنّ هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات، وإنّما هي أمورٌ مادّيةٌ معدّةٌ للنفس، تُهيئها لحضور الماهيات الخارجية عندها بصورٍ مثاليّةٍ مجردةٍ غير مادّية، بناءً على ما سيتبيّن من تجرّد العلم مطلقاً. وقد عرفت أيضاً: أنّ القول بمغايرة الصور عند الحس والتخيّل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن السفسطة.

الأمر الثالث: أنّه لما كانت الماهيات الحقيقيّة، التي تترتب عليها آثارها في الخارج، هي التي تحلّ الأذهان، بدون ترتّب من آثارها الخارجية، فلو فرض هناك أمرٌ حيثيّه ذاته عينٌ أنّه في الخارج، ونفس ترتّب الآثار كنفس الوجود العينيّ وصفاته القائمة به، كالقوّة والفعل والوحدة والكثرة ونحوها، كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن، وكذا لو فرض أمرٌ حيثيّه ذاته المفروضة حيثيّه

البطلان وفقدان الآثار - كالعدم المطلق، وما يؤول إليه - امتنع  
حلوه الذهن.

فحقيقة الوجود وكل ما حيثية ذاته حيثية الوجود، وكذا العدم  
المطلق، وكل ما حيثية ذاته المفروضة حيثية العدم، يمتنع أن تحل  
الذهن حلول الماهيات الحقيقية.

وإلى هذا يرجع معنى قولهم: إن المحالات الذاتية لا صورة  
صحيحة لها في الأذهان. وسيأتي إن شاء الله بيان كيفية انتزاع  
مفهوم الوجود وما يتصف به، والعدم وما يؤول إليه في مباحث  
العقل والعقل والمعقول.

## الشرح

### (١) الماهية الذهنية غير داخلة ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلة تحتها

بعدما أثبت المصنّف الوجود الذهنيّ وأقام الأدلّة عليه، وتبيّن أيضاً: (أنّ الوجود الذهنيّ فيه دعويّان؛ الدعوى الأولى: إثبات الوجود الذهنيّ في قبال الخارج، في قبال المتكلّم الذي يقول: إنّ العلم هو الإضافة. والدعوى الثانية: أنّ ما في ذهن هو عين ما في الخارج، أي: إنّ الصور الذهنيّة في ذهن هي عين الخارج، مقابل السفسطائيّ) ينبثق تساؤل مفاده: إذا كان ما في ذهن عين الخارج، فهل هو عين الخارج وجوداً وماهيّة، أم عين الخارج وجوداً لا ماهيّة، أم عين الخارج ماهيّة لا وجوداً؟

من الواضح: أنّ الشقّين الأوّلين غير ممكنين - وهما: أنّ ما في ذهن عين الخارج وجوداً وماهيّة أو عين الخارج وجوداً لا ماهيّة - وذلك لما ذكرنا فيما سبق من: أنّ الوجود الخارجيّ يستحيل أن يأتي إلى ذهن، وإلّا يلزم الانقلاب؛ لأنّ الوجود ذاته عين الخارج الموجود، وعلى هذا فلا يمكن أن يُعلم به بالعلم الحصريّ، وإلّا لانقلب عمّا هو عليه. ويمكن بيان ذلك من خلال القياس التالي:

الصغرى: «إنّ الوجود حقيقته أنّه في الأعيان، ويمتنع أن يأتي بكنهه وهويّته إلى ذهن» وهذه الصغرى هي حصيلة ونتيجة قياس آخر من الشكل الأوّل، وصورته كالتالي:

الصغرى: إنّ الوجود حقيقته أنّه في الأعيان.

الكبرى: وكلّ ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان، يمتنع أن يكون في الأذهان.  
النتيجة: إذن، فالوجود يمتنع أن يكون في الأذهان.

أما الصغرى في هذا القياس - وهي: «إنَّ الوجود حقيقته أنَّه في الأعيان» - فقد تقدّم بيانها والاستدلال عليها في الفصل الأوّل، عند إثبات أصالة الوجود في الخارج واعتباريّة الماهيّة.

أما كبرى هذا القياس - وهي: أنَّ كلّ ما كانت حقيقته أنَّه في الأعيان، يمتنع أن يكون في الأذهان - فإنَّ الشيء الذي حقيقته وكنهه أنَّه في الأعيان لو افترضنا أنَّه جاء إلى الذهن، يلزم من ذلك الانقلاب المحال.

بيان ذلك: إنَّ الشيء الذي حقيقته أنَّه في الأعيان إمّا أن يأتي إلى الذهن مع حفظ ذاته وحقيقته وهويّته الثابتة له في الخارج، وهذا معناه انقلاب الخارج ذهناً، أي: إنَّ ما فُرض في الخارج ليس كذلك، فيلزم اجتماع النقيضين وهو بديهيّ الاستحالة. وإمّا أن نفترض أنَّ ذلك الشيء يأتي إلى الذهن مع سلب ذاته وهويّته، وهذا محال أيضاً؛ لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه.

إذن، فهذا القياس الثاني من الشكل الأوّل تامٌّ من حيث الصغرى والكبرى. ونتيجته: أنَّ الوجود يمتنع أن يكون في الأذهان.

إذن، الشقّ الأوّل والشقّ الثاني غير ممكنين.

لذا لا بدّ أن يكون المراد من: أنَّ ما في الذهن عين الخارج، هو عينه ماهيّة. وإلى ما ذكرناه أشار الحكيم السبزواري في منظومته قائلاً:

للشيء غير الكون في الأعيان      كون بنفسه لدى الأذهان

وقال في شرحه: «للشيء، أي: الماهيّة، غير الكون في الأعيان، وهو الوجود الذي تترتّب عليه الآثار المطلوبة منه، كونٌ بنفسه وماهيّته. هذا إشارةٌ إلى ما هو التحقيق، من: أنَّ الأشياء تحصل بأنفسها لدى الأذهان، وهو الوجود الذي لا يترتّب عليه تلك الآثار»<sup>(١)</sup>.

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٢٧-٢٨.

وقال الأملّي في إيضاح هذه العبارة: «الموجود في الذهن على التحقيق هو نفس ماهيّة الشيء الذي يُتصوّر، فإذا تصوّرت زيدا مثلاً، فماهية زيد المتصوّر هي المتصوّر لا شيء آخر من صورته وشبحه، أو أيّ شيء يكون غيره، فتلك الماهية هي هي بعينها في عالم الماهويّة، وإنّما الاختلاف بين الخارج والذهن من ناحية الوجود»<sup>(١)</sup>.

أمّا التفاوت بين الماهية الخارجيّة والماهية الذهنيّة، فهو من جهة: أنّ الماهية الخارجيّة - وهي الماهية الموجودة في الخارج كماهية الإنسان - مندرجة تحت مقولة الجوهر، لكنّ نفس هذه الماهية وهي ماهية الإنسان مثلاً، حينما تأتي إلى الذهن فليست مندرجة تحت مقولة الجوهر، وليست ماهية موجودة لا في موضوع بما أنّه جوهر، ولا ذا أبعادٍ ثلاثية بما أنّه جسم، بل ماهية الإنسان في الذهن متّحدة مع مقولة الجوهر مفهوماً فقط، من غير ترتّب الآثار الخارجيّة، أي: كمالات الشيء الأوليّة، أي: ما به الشيء هو هو وذاته وحقيقته، كالإنسانيّة والنطق في الإنسان، ولا ترتّب على الماهية الذهنيّة كما لاته الثانويّة، أي: ما يلحق الشيء بعد تحقّق هويّته، وهي الآثار والأعراض اللاحقة له، كالضحك والتعجب والمشي ونحوها.

وإلا لو كان مجرد انطباق مفهوم المقولة على شيء، يكفي في اندراجهِ وصيرورته مصداقاً لتلك المقولة، للزم أن تكون المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها، ومصداقاً وفرداً لنفسها، لأنّ كلّ مفهوم كليّ فردٌ لنفسه؛ فيكون المفهوم كلياً وفرداً من جهة واحدة، مع أنّ الكليّ والفرد متضايقان متقابلان؛ كما سيأتي في آخر الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة.

مضافاً إلى ما سيجيء في الفصل الثامن من المرحلة السابعة، من أنّ كثيراً

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٩٥.

ما يكون المفهوم الذهني فرداً لمقابله، كمفهوم الجزئي الذي هو فردٌ للكلّي. فلو كان كلّ مفهومٍ كلّيّ فرداً لنفسه، لكان مفهوم الجزئي فرداً للكلّي والجزئي معاً، وهو محال.

وهذا معنى قولهم: إنّ الجوهر الذهنيّ جوهرٌ بالحمل الأوّلي لا بالشائع، أي: إنّ مفاد الحمل الأوّلي: أنّ الموضوع نفس المحمول ذاتاً وماهيّة، ومفاد الحمل الشائع: أنّ الموضوع مصداق المحمول. وعلى هذا فإنّ الجوهر الموجود في الذهن - وهو مفهوم الجوهر - هو هو، وليس بمصداقٍ للجوهر.

نعم، تقدّم أنّه يصحّ أيضاً جعل قولهم: «بالحمل الأوّلي وبالحمل الشائع» قيّداً للمحمول، فيصير المعنى أيضاً: أنّ الجوهر الذهنيّ مفهوم الجوهر، وليس بمصداقٍ له، والحمل شائعٌ في القضيتين.

ويمكن صياغة هذا المطلب بالشكل التالي:

إذا كان مجرد انطباق مفهوم أحد المقولات على شيءٍ كافياً في اندراج ذلك الشيء تحت تلك المقولة، لزم أن تكون كلّ مقولةٍ مندرجةً تحت نفسها، وبالتالي كلّ مقولةٍ تكون فرداً لنفسها، بدليل: أنّ كلّ مقولةٍ قابلةٌ للحمل على نفسها، كما نقول: الجوهر جوهر، والكيف كيف، والكمّ كمّ، وهكذا، والتالي باطل؛ لأنّ المقولة لا تندرج تحت نفسها، ولا تكون المقولة فرداً لنفسها؛ لأنّه يلزم أن يكون الكلّي - كالجوهر مثلاً - كلياً وفرداً من جهةٍ واحدة، وهو محال.

نعم، ضابط الاندراج والدخول وصيرورة الشيء فرداً للمقولة هو أن تترتب على المندرج كلّ آثار المندرج فيه، فإذا أردنا أن يكون الإنسان مندرجاً تحت مقولةٍ من المقولات كالجوهر، فلا بدّ أن يكون الإنسان موجوداً لا في موضوع. أمّا مجرد حمل مقولةٍ على شيء، فإنّ هذا الحمل لا يستلزم أن يكون ذلك المحمول عليه فرداً لذلك المحمول، فقولنا: الإنسان إنسان، هو حملٌ صحيح، ولكنه لا يستلزم أن يكون الإنسان فرداً للإنسان المحمول؛ لأنّ الفرد



للإنسان المحمول هو زيد وعمرو وبكر... وليس الإنسان فرداً من ماهيّة الإنسان؛ وإلاّ يلزم أن يكون الواحد كلياً وفرداً من جهة واحدة، وهو محال. وعلى هذا الأساس يقول المصنّف: إنّ المناطقة عندما يقولون: إنّ الأفراد على قسمين: خارجيّة وذهنيّة، من قبيل قولهم: إنّ الإنسان - أو أيّ شيء آخر - له فردان، أحدهما ذهنيّ والآخر خارجيّ، فهو مبنيّ على المسامحة وتسهيلاً للتعليم، وإلاّ فالحكم في الذهنيّة على الأفراد التي يعتبرها العقل موجودة في الخارج، فإنّ العقل كما يعتبر اللاواقعيّة واقعيّة للعدم ويراها موجوداً بهذا الوجود الاعتباريّ، كذلك يرجع إلى ما اعتبره من الأعدام، ويميّز بعضها عن بعض، ويحكم بأنّ اجتماع النقيضين - مثلاً - مغايرٌ لاجتماع الضدين، أو يرى بعضها (مثل اجتماع النقيضين) بحيث لا تقبل ذاته المفروضة الوجود في الخارج، فيحكم بأنّه محال، وهكذا.

فقولنا: «كلّ اجتماع للنقيضين محال» يراد من الموضوع فيه جميع الممتنعات التي هي مصاديق لاجتماع النقيضين؛ مثل اجتماع وجود زيد مع عدمه، واجتماع وجود عمرو مع عدمه، وهكذا. فالحكم في هذه القضية أيضاً على الأفراد الخارجيّة، ولكنّ وجود تلك الأفراد وجوداً اعتباريّ، حيث يعتبر العقل اللاواقعيّة في جميع هذه الممتنعات واقعيّة يحكيها بما عنده من مفهوم اجتماع النقيضين ونحوه. لكنّ لما كان هذا الاعتبار من شؤون الذهن، تسامحوا وقالوا: إنّ الحكم فيها على الأفراد الذهنيّة.

وبهذا يتّضح: أنّ الفرد لا يكون إلاّ خارجيّاً، أمّا ما في الذهن فليس فرداً للمقولة، وإنّما تُحمّل عليه المقولة.

ولا يخفى: أنّ موضع تقسيم المناطقة الأفراد إلى ذهنيّة وإلى خارجيّة، هو في باب القضايا، حيث قسّموا الحملية الموجبة باعتبار وجود موضوعها إلى: ذهنيّة وخارجيّة وحقيقيّة، وقد عُرّفت كالتالي:

القضية الذهنية: هي القضية التي حُكم فيها على الأفراد الموجودة في الذهن فقط؛ مثل: كل اجتماع للنقيضين مغايرٌ لاجتماع الضدين، وكل جبل ياقوتٍ ممكن.

والقضية الخارجية: هي القضية التي حُكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج؛ مثل: كل من في العسكر قُتل، وكل دار في البلد هُدمت.

والقضية الحقيقية: هي التي حُكم فيها على الأفراد النفس الأمرية، محققة كانت أم مقدرة؛ مثل: كل ماءٍ طاهر، وكل مثلثٌ فزاياه مساويةٌ لقائمتين.

قال القوشجي في شرحه على التجريد: «قولنا: (اجتماع النقيضين مغايرٌ لاجتماع الضدين) قضيةٌ موجبةٌ حقيقيةٌ صادقة. ولولا أن يكون لاجتماع النقيضين أفرادٌ موجودةٌ في الذهن، لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضية الحقيقية»<sup>(١)</sup>.

### الإشكالات المندفعة بالأمر الأول

هذه الإشكالات في الحقيقة هي أدلة المنكرين للوجود الذهني بالمعنى الذي يقوله المصنّف، وقد بينت هذه الأدلة بعنوان إشكالات على الوجود الذهني.

ولا يخفى: أن المصنّف بعد أن قرّر الأمر الأول المتقدم، وهو التمييز بين الحمل وبين الاندراج، وأن الحمل شيءٌ والاندراج شيءٌ آخر، حيثئذٍ تندفع هذه الإشكالات التي ستعرض لها، وهي:

١. يلزم أن يكون شيءٌ واحدٌ جوهرًا وعرضاً

وبيانه يتم من خلال مقدمتين:

(١) شرح التجريد: ص ١٢.

المقدّمة الأولى: بناءً على نظريّة الحكماء في الوجود الذهنيّ؛ فإنّ الشيء إذا علم به، حينئذٍ تكون جميع ذاتيّاته محفوظة. فإذا أدركنا جوهرًا، فالحاصل في الذهن هو الجوهر؛ لوجوب المطابقة الماهويّة بين الذهن والخارج. فمثلاً: إذا تصوّرنا الجسم الذي هو موجودٌ جوهريّ، فالذي يتحقّق فيه هو الجوهر أيضاً.

المقدّمة الثانية: المشهور بين الحكماء: أنّ الصور العلميّة قائمة بالذهن قياماً حلولياً، والذهن مستغنٍ عنها، فتكون عرضاً، لأنّ العرض هو الحال في محلّ، وذاك المحلّ مستغنٍ عن هذا الحال.

وعلى هذا الأساس: إذا تعقّل الإنسان جوهرًا، فسوف يكون جوهرًا بمقتضى المقدّمة الأولى، ويكون عرضاً بحكم المقدّمة الثانية، ولازمه أن يكون شيئاً واحداً جوهرًا وعرضاً، وهو محال؛ لكونهما متقابلين، لأنّ الجوهر: «ماهيةٌ إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع» والعرض: «ماهيةٌ إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوع».

ومن الواضح: أنّه لا يمكن لماهيةٍ واحدةٍ شخصيّةٍ أن تكون قائمةً لا في موضوع، وقائمةً في موضوع، لأنّه أشبه بالنقيضين.

بعبارةٍ أخرى: يلزم أن يكون العلم الحسولي المتعلّق بالجوهر قائماً لا في موضوع؛ لأنّه جوهر، وقائماً في موضوع؛ لأنّه عرض. ومن الواضح: أنّ الاجتماع «لا في موضوع» و«في موضوع» هو اجتماعٌ للنقيضين، وهو محال.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وأما العلم فإنّ فيه شبهة، وذلك لأنّ لقائل أن يقول: إنّ العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجرّدة عن موادّها، وهي صور جواهر وأعراض. فإنّ كانت صور الأعراض أعراضاً، فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً؟ فإنّ الجوهر لذاته جوهر، فماهيته جوهرٌ لا تكون في موضوع البتة، وماهيته محفوظةٌ سواءً نُسبت إلى إدراك العقل لها أو

نسبت إلى الوجود الخارجي<sup>(١)</sup>.

وأجيب عن هذا الإشكال: إنَّ من المستحيل أن يكون شيء واحدٌ جوهرًا وعرضاً مع وحدة الحمل؛ لأنَّ من شرائط التناقض وحدة الحمل، وفي المقام يختلف الحمل، فإنَّ مفهوم الجوهر في الذهن هو عرضٌ بالحمل الشائع، لأنَّه وجودٌ من وجودات الذهن، ومفهوم الجوهر هو جوهرٌ بالحمل الأوَّلي، فلا تناقض. فالإنسان مثلاً جوهرٌ بالحمل الأوَّلي، والإنسان عرضٌ بالحمل الشائع، ولا محذور في ذلك.

## ٢. اندراج شيء واحدٍ تحت مقولتين

وهذا الإشكال أعقد ما يمكن إيرادَه على الوجود الذهني، وقد عبَّر عنه السبزواري في شرح المنظومة بأنَّه: «جَعَلَ العقول حيارى والأفهام صرعى»<sup>(٢)</sup> فلهذا قال في بداية الحكمة: «وهذا الإشكال أصعب من الأوَّل»<sup>(٣)</sup>.

وتوضيحه يستلزم بيان عدد من المقدمات:

المقدمة الأولى: بناءً على نظرية الحكماء في الوجود الذهني، فإنَّ الشيء إذا علم به، حيثُ تكون جميع ذاتياته محفوظة، فإذا أدركنا جوهرًا، فالحاصل في الذهن هو الجوهر؛ لوجوب المطابقة الماهوية بين الذهن والخارج، فمثلاً: إذا تصوَّرنا الجسم الذي هو موجودٌ جوهري، فالذي يتحقَّق في الذهن هو الجوهر أيضاً. إذن، العلم بالأشياء الخارجية لا يتحقَّق إلَّا من خلال حضور نفس ماهياتها في الذهن. فإذا تصوَّرنا جوهرًا أو كمًّا أو كيفاً محسوساً مثلاً، فإنَّ هذه الماهيات بذواتها تأتي إلى الذهن.

(١) إلهيات الشفاء، المقالة الثالثة، الفصل الثامن: ص ١٤٠.

(٢) شرح المنظومة: ص ١٢٨.

(٣) بداية الحكمة: ص ٣٠.

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٢٣٧

المقدّمة الثانية: أنّ المشهور بين حكماء المشاء: أنّ العلم الحصريّ داخلٌ تحت مقولة كيف النفسانيّ، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه في المرحلة الرابعة، حيث قال المصنّف: «ومن الكيفيّات النفسانيّة - على ما قيل - العلم، والمراد به: العلم الحصريّ الذهنيّ من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، لصدق حدّ كيف عليه»<sup>(١)</sup>.

المقدّمة الثالثة: أنّ المقولات العالية متباينةٌ بتهام ذواتها، إذ لو لم تكن كذلك لكانت مشتركةً في بعض الذات، وهذا معناه: أنّ هناك جنساً فوقها، والمفروض أنّها أجناسٌ عالية، ليس فوقها جنس، ومن هنا قيل: إنّها بسائط متباينةٌ بتهام الذات.

والنتيجة المترتبة على ذلك: أنّنا عندما نأتي إلى أيّ موجودٍ من الموجودات الإمكانية، فإنّه لا يمكن أن يكون مصداقاً بالذات لأكثر من مقولة، أي: لا يؤخذ في الحدّ الماهويّ لذلك الموجود أكثر من مقولةٍ عالية، فهو إمّا جوهرٌ أو كمّ أو كيف أو أين، ونحوها. نعم، يمكن أن يكون مصداقاً بالعرض لأكثر من مقولة، بنحو لا يؤخذ في حدّه الماهويّ، فمثلاً: الإنسان لا يمكن أن يكون مصداقاً بالذات لمقولتي الجوهر وكيف في آنٍ واحد؛ وذلك لأنّ الحكمة المتعالية - كما يفسرها أتباعها - ترى: أنّ الماهية حدّ الوجود، فلو اندرج وجودٌ واحدٌ خارجيٌّ تحت مقولتين بالذات، للزم أن يكون له ماهيتان، وهو محال، لأنّ الماهيّات متباينةٌ بتهام ذواتها، وتعدّد الماهية يكشف عن تعدّد الوجود، والمفروض أنّه واحدٌ لا متعدّد، هذا خلف.

فإذا تمّت هذه المقدّمات نقول: بناءً على المقدّمة الثانية، فإنّ الصور العلميّة الحاصلة في الذهن داخلةٌ تحت مقولة كيف النفسانيّ، وحيث إنّ هذه الصور

---

(١) نهاية الحكمة: ص ١٢٣.

قد تكون علماً بالجوهر والكمّ وغيرهما من المقولات، والمفروض بحكم المقدمة الأولى: أنّ الماهيّات الخارجيّة بذواتها تأتي إلى الذهن، فالجوهر والكمّ الخارجيّ عندما يأتیان إلى الذهن فهما جوهرٌ وكمٌّ حقيقةً ويحمل عليهما ذلك. إذن، فهما داخلان تحت مقولتي الجوهر والكمّ بالذات، فيلزم أن تكون الصور العلميّة والوجود الذهنيّ لهذه الماهيّات داخلّة تحت مقولة كيف النفسانيّ؛ لأنّها علمٌ وإدراكٌ، وداخلّة أيضاً تحت مقولات ماهيّاتها الخارجيّة؛ لوجوب المطابقة العينيّة بين الذهن والخارج. وهذا معناه: أنّ وجوداً واحداً يكون داخلياً تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات. وقد تقدّمت استحالته في المقدمة الثالثة، لأنّه يؤدّي إلى التناقض في الذات، بمعنى: أنّه يلزم أن تكون الماهيّة الواحدة نفسها وعدم كونها نفسها، فإنّ كونها جوهرًا هو عدم كونها كيفاً، فإذا كانت كيفاً، كانت حال كونها كيفاً لا تكون كيفاً، ومن هنا قال في المتن: «واستحالته ظاهرة». ونعم ما قال الحكيم السبزواري في منظومته:

والذات في أنحا الوجودات حفظ      جمع المقابيل منه قد لحظ  
فجوهرٌ معَ عَرَضٍ كيف اجتمع      أم كيف تحت كيف كلُّ قد وقع<sup>(١)</sup>

الجواب على هذا الإشكال وما يشابهه في الفكر المنطقيّ والفلسفيّ، يمكن بيانه من خلال استعراض عدّة نقاط:

النقطة الأولى: إنّ الحمل على قسمين، أوّلٍ ذاتيّ، وشائعٍ صناعيّ<sup>(٢)</sup> وقد بيّنا الفرق بينهما في المرحلة السابقة، واتّضح: أنّ الركن المهمّ في الحمل هو عبارةً عن الحكم باتّحاد الموضوع والمحمول، وبتعبيرٍ آخر: إنّ حمل محمولٍ على موضوعٍ ما يعني: أنّ المحمول يصدق على الموضوع. والمشهور أنّ صدق

(١) شرح غرر الفوائد: ص ٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٩٢.

المحمول على الموضوع على نحوين:

**النحو الأوّل:** أنّ المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة ذات وماهيّة الموضوع، وبقطع النظر عن مرحلة الوجود، والارتباط الحاصل بينهما ارتباطاً ذاتيّاً ماهويّ؛ بمعنى: أنّ ما يقع موضوعاً هو ذات الماهيّة باعتبارها مفهوماً له معنىً معيّن، لا باعتبار مصاديقها التي تحكي عنها؛ كقولنا: (الإنسان حيوان ناطق) ففي هذا المثال نريد أن نقول: إنّ ماهيّة الإنسان هي هذا، وأنّ المحمول هو عين ذات الموضوع مع فارقٍ وهو: أنّ المحمول تصوّرٌ تفصيليّ للموضوع، والموضوع تصوّرٌ إجماليّ للمحمول.

**النحو الثاني:** أنّ المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة وجود الموضوع، سواءً كان وجوداً ذهنيّاً أو خارجيّاً، وفي مثل هذه القضايا تقع الماهيّة موضوعاً باعتبار حكايتها عن المصاديق الخارجيّة أو الذهنيّة. وتمثّل المصاديق في الواقع موضوعاً لذات الماهيّة بما هي هي، وهذا هو مراد المنطقة من قولهم: في الحمل الشائع يكون الاتحاد في المصدق، والاختلاف في المفهوم. كقولنا: (الإنسان كاتب) أو (الإنسان ضاحك) فإنّ الكتابة والضحك ليسا ثابتين لمفهوم الإنسان وماهيّته، وإنّما لمصاديقه الخارجيّة. بتعبير آخر: إنّ هذه المحمولات هي خواصّ وآثار الإنسان في الخارج.

**النقطة الثانية:** هل يستلزم الحمل اندراج الموضوع تحت المحمول، بنحوٍ يكون فرداً من أفرادهِ؟

لكي يكون الشيء فرداً ومصدقاً لمقولةٍ أو مفهوم، لابدّ من توفرّ شرطين: **الشرط الأوّل:** أنّ المفهوم يصدق على ذلك الشيء الخارجيّ ويحمل عليه، وإلاّ لما كان مصداقاً له، فزيدٌ مثلاً لا يمكن أن يكون مصداقاً للحجر ولا يحمل عليه، بخلاف الإنسان فإنّه يصدق على زيد.

**الشرط الثاني:** أن تترتّب على المصدق الآثار الخارجيّة التي كانت للمقولة

وهي في الخارج، وإلا لما كان مصداقاً لهذا المفهوم وفرداً له. وهذا معنى قول الفلاسفة: «إنَّه لا معنى للاندراج تحت مقولةٍ إلا ترتب آثارها الخارجيّة»<sup>(١)</sup>. فمثلاً: لكي يكون زيدٌ مصداقاً للإنسان، لا بدّ أن ترتب آثار الإنسانية عليه، وإلا لم يكن مصداقاً، بل كان مفهوماً، وهذا خلف.

على هذا الأساس يقال: إنّ مفهوم الإنسان في الذهن وإن كان يحمل عليه «حيوان ناطق» إلا أنّ ذلك لا يستلزم أن يكون هذا المفهوم مصداقاً وفرداً للحيوان الناطق، بل يتوقّف ذلك على ترتب الآثار الخارجيّة للحيوانيّة الناطقيّة على ذلك الشيء.

وهذا ما ذكره صدر المتألّمين في الأسفار بقوله: «إنّ مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان، لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر، مندرجاً تحته. كما أنّ كون مفهوم الجزئيّ وحدّه - وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين - عين نفسه، لا يوجب كونه جزئياً. وكون حدّ الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود، وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيّر من جزئيات الجوهر وأنواعه، وكذا باقي المقولات، وإنّما يلزم لو ترتب عليه أثره»<sup>(٢)</sup>.

وذلك ما أشار إليه المصنّف - في بداية الحكمة - بقوله: «إنّ مجرد أخذ مفهوم جنسيّ أو نوعيّ في حدّ شيءٍ وصدقه عليه، لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع، بل يتوقّف الاندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجيّة على ذلك الشيء»<sup>(٣)</sup>. وإلا لو كان مجرد صدق

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٩٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٩٥.

(٣) بداية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الأوّل: ص ٣٣.



مفهوم على شيءٍ يوجب اندراج ذلك الشيء تحته، لكان كلّ مفهوم كليّ فرداً لنفسه، لأنّ المفروض صدقه على نفسه بالحمل الأوّلي، والتالي باطلٌ جزماً. وتوضيحه: أنّ المفهوم صادقٌ على نفسه بالحمل الأوّلي ضرورة ثبوت الشيء لنفسه، كقولنا: «الجزئيّ جزئيّ» ولكنّ مفهوم «الجزئيّ» الذي هو الموضوع ليس من أفراد ومصاديق «الجزئيّ» الذي هو المحمول، بل هو من مصاديق مقابله وهو «الكليّ» لأنّ مفهوم الجزئيّ وإن كان ثابتاً لنفسه، إلاّ أنّه مفهومٌ كليّ صادقٌ على كثيرين، كزيدٍ وهذه الشجرة ونحوهما.

إذن، إلى هنا ثبت أنّ الحكماء عندما يقولون: إنّ الماهيّة الذهنيّة هي عين الماهيّة الخارجيّة، وإنّ هناك تطابقاً ماهويّاً بين الذهن والخارج، ليس معنى ذلك: أنّ الماهيّة الذهنيّة مندرجةٌ وداخلّةٌ تحت المقولة التي كانت داخلّةً تحتها وهي في الخارج، حتّى تترتب عليها آثارها الخارجيّة، وإنّما لها من المقولة مفهومها وحدّها فقط. «فالإنسان الذهنيّ وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة الناطق، لكنّه ليس ماهيّةً موجودةً لا في موضوع بما أنّه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حدّ الإنسان. فليس له إلاّ مفاهيم ما في حدّه من الأجناس والفصول، من غير ترتّب الآثار الخارجيّة؛ ونعني بها الكمالات الأوّلية والثانويّة»<sup>(١)</sup> والمراد بالكمال الأوّلي: كلّ ما يقوم الإنسان كالحويانيّة والناطقيّة، والكمال الثانويّ: كالضحك والتعجّب والمشي ونحوها.

وأما الجواب على إشكال التناقض، فسيّضح من النقطة الثالثة اللاحقة. وأشكل الحكيم السبزواري على هذا الجواب بقوله: «لستُ أفتي بكون العلم كيفاً حقيقة، وإنّ أصرّ هذا الحكيم المتألّه عليه في كتبه، لأنّ وجود تلك

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٥.

الصور في نفسه ووجودها للنفس واحد...»<sup>(١)</sup>. وتوضيح كلامه:

١. إنّ وجود الصور الذهنيّة في نفسها، وظهورها للنفس الذي من خلاله يحصل العلم ويُطرد الجهل عن النفس واحد. وليس وجودها في نفسها أمراً، وظهورها للنفس أمراً آخر. وهذا واضحٌ بالوجدان، ومن هنا أشكلوا على نظريّة الفاضل القوشجي بأنّ العلم عين المعلوم بالذات، لا أنّ أحدهما مغايرٌ للآخر.

٢. إنّ هذا الوجود والظهور للنفس ليس من المحمولات بالضميمة، حتّى يكون منشأً لانتزاع مقولة كيف بالذات. وذلك لأنّنا نسأل ما هو ذلك الشيء الذي صار منشأً لانتزاع كيف بالذات؟ فإن كان هو الوجود الخارجي لتلك المقولة، فالمفروض أنّه لم يأت إلى الذهن، وإن كان ماهيّة الشيء الخارجي، فالمفروض أنّ هذه الماهيّة في الذهن هي عين الماهيّة في الخارج وداخله تحت مقولتها، وإن كان باعتبار وجودها الذهنيّ، فقد قلتم إنّها ليست داخله تحت شيء من المقولات الجوهرية والعرضية. إذن لم ينضم إلى النفس شيء حتّى يكون منشأً لانتزاع مقولة كيف بالذات.

٣. قد يقال: نتزع كيف من انكشاف الصورة الذهنيّة للنفس وظهورها لها، لأنّه من الواضح: أنّ هذه الصورة لم تكن منكشفةً وظاهرةً ثمّ انكشفت لها، وهذا الظهور غير الماهيّة والوجود الذهنيّ.

فإنّه يقال: إنّ كان المراد بالظهور هو الظهور لدى النفس «فليس ذلك إلّا موجوديّتها بوجود النفس وتقوّمها بها، وهو ليس إلّا كونها وتحققها بتحقيق النفس، لا بوجود آخر ينضم إلى النفس، وإلّا كان هذا الوجود ظهور الماهيّة في نفسها - أي: تصوير مستقلةً بالوجود - لا ظهورها لدى النفس. وإن كان المراد هو الظهور للنفس، بمعنى نسبتها إلى النفس، فتلك النسبة إمّا مقوليّة،

(١) شرح غرر الفرائد: ص ٦٤.

أي: متوسط بين النفس وبين الصور العلمية، وماهية هذه النسبة هي العلم، فيلزم أن يكون العلم من مقولة الإضافة لا الكيف، وإما نسبة إشراقية فائضة من النفس، بإفاضتها تتحقق الصور العلمية، لا بمعنى أنها شيء والصور العلمية المتحققة بها شيء آخر، بل بمعنى أنها عين تلك الصور العلمية، والفرق بينهما هو الفرق بين الإيجاد والوجود؛ فنفس تلك الإضافة الإشراقية من حيث انتسابها إلى النفس إيجاد، ومن حيث استنادها إلى الصور العلمية وجود لها. وفي الحقيقة ليس إلا النفس وهذا الإشراق، لكن يُتزع من هذا الإشراق وتلك الإضافة ماهية الصور العلمية. وعلى هذا يكون العلم من سنخ الوجود، والوجود ليس له ماهية<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أن العلم عنده ليس من المحمولات بالضميمة حتى يكون مندرجاً تحت مقولة من المقولات، بل هو من الخارج المحمول. لذلك اختار جواباً آخر عن الإشكال حيث قال: «وبالجملة: أخذت من كل من مذهبي صدر المتألهين والمحقق الدواني شيئاً، وتركت شيئاً آخر. أما المأخوذ من الأول فكون الصور العلمية بالحمل الأولي مقولات لا بالشائع، وأما المتروك فكونها كيفاً بالشائع، وأما المأخوذ من الثاني فكونها كيفاً تشبيهاً، وأما المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة، فجوهرها جوهر حقيقي، وكمها كم حقيقي وهكذا»<sup>(٢)</sup>.

ويمكن أن يُجاب عن إشكال الحكيم السبزواري بما حاصله: أن العلم وإن كان ليس من المحمولات بالضميمة، ليكون منشأ لانتزاع الكيف بالذات، ولكن هل يختلف حال هذا الإنسان قبل علمه وبعده أم لا؟ الضرورة الوجدانية حاکمة بأن الإنسان العالم يختلف حاله عما قبل العلم. ومن

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ١٢١.

(٢) شرح غرر الفوائد: ص ٦٥.

الواضح: أن هذا الاختلاف إنما هو بالوجود لا بالعدم. فهذا الوجود حتى لو قبلنا بأنه بإنشاء من النفس فهو ممكن، لأنه لم يكن موجوداً ثم وجد. وإذا كان ممكناً فليس بجوهر، بل عرض، لأنه قائم بالنفس ناعت لها. وإذا كان عرضاً فلا بد أن يكون داخلاً تحت مقولة عرضية، ولم يكن كماً لأنه لا مقدار فيه، ولا نسبة. فينحصر أن يكون كيفاً بالذات، لأنه لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته.

**النقطة الثالثة:** إن الصورة الذهنية وإن كانت بالقياس إلى الحقائق الخارجية، لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي. وهذا هو الوجود الذهني اصطلاحاً، إلا أنها من حيثية أخرى: هي موجود قائم بالنفس ناعت لها، ومن خلالها يُطرد الجهل عن الإنسان، فيكون عالماً بعد أن كان جاهلاً. ومن الواضح: أنها بهذا اللحاظ موجود خارجي، وخارجيتها أنها صفة واقعية للنفس، لأن خارجية كل شيء بحسبه.

ثم إن المشهور بين حكماء المشائين: أن جميع الأشياء الخارجية الممكنة لا بد أن تكون مصداقاً لإحدى المقولات العشر، التي سيأتي الحديث عنها في المرحلة السادسة، أي: «إننا حينما نلاحظ كل ما له تحقق خارجي من الممكنات، نجده مصداقاً لإحدى المقولات. بعبارة أخرى: كل ممكن الوجود في عالم الخارج هو مصداق بالذات لإحدى المقولات. فليس هناك وجود لشيء من الممكنات غير داخل في أي مقولة من المقولات»<sup>(١)</sup>.

ولما كانت الصورة العلمية وجوداً خارجياً، وكل وجود خارجي لا بد أن يكون مصداقاً بالذات لمقولة من المقولات، إذن فالصورة العلمية هي مصداق بالذات لمقولة ما، والمشهور بين الحكماء أنها داخلة تحت كيف النفساني، كما أشرنا إليه من قبل.

(١) شرح المنظومة: ص ٧٢.

وهذا ما يشير إليه المصنّف بقوله: «إنّ الصورة الذهنيّة من حيث إنّها حاصلّة للنفس حالاً أو ملكةً تطرد عنها الجهل، فهي وجودٌ خارجيٌّ موجودٌ للنفس ناعتٌ لها، يصدق عليها حدّ الكيف بالحمل الشائع، وهو أنّه عرضٌ لا يقبل قسمةً ولا نسبةً لذاته. فهو مندرجٌ بالذات تحت مقولة الكيف، وإن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنيّاً مقيساً إلى الخارج داخلاً تحت شيءٍ من المقولات لعدم ترتّب الآثار، اللهمّ إلّا تحت مقولة الكيف بالعرض»<sup>(١)</sup> لأنّ المفروض أنّ الصورة الذهنيّة بلحاظ كونها مقيسةً إلى الخارج ليس لها إلّا الكاشفيّة والحكاية عن المعلوم الخارجيّ، وبهذا اللحاظ لا يترتّب عليها أيّ أثر حتّى تكون داخلةً ومندرجةً تحت مقولةٍ من المقولات.

نعم، لما كانت هذه الحيثيّة للصورة الذهنيّة متّحدةً مع الحيثيّة الأخرى لهذه الصورة، وهي كونها وصفاً ناعاً للنفس، عند ذلك يسري حكم أحد المتّحدين للآخر، فيكون الوجود الذهنيّ كيفاً بالعرض والمجاز العقليّ.

قال المصنّف في تعليقه على الأسفار: «ثمّ هذا الذي وجدت في النفس، وجود صفةٍ لموصوفٍ هو داخلٌ تحت مقولة الكيف بالذات، وحيث كانت حيثيّة معقوليتها الغير الداخلة تحت مقولة متّحدة الوجود مع هذه الحيثيّة الداخلة تحت الكيف بالذات، فهي كيفٌ بالعرض»<sup>(٢)</sup>.

ومّا تقدّم يتّضح عدم وجود التناقض في نظريّة الحكماء، لأنّه لا يلزم إشكال دخول شيءٍ واحدٍ تحت مقولتين متباينتين بتهام الذات، فلا يكفي في التناقض توفّر الوحدات الثمان المعروفة وهي: وحدة الموضوع، والمحمول، والشرط، والإضافة، والجزء والكلّ، والقوّة والفعل، والزمان، والمكان، بل

(١) بداية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الأوّل: ص ٣١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٢٩٤، الحاشية رقم (٢).

لابدّ من إضافة وحدة جديدة لكي يحصل التناقض وهي وحدة الحمل، وإلاّ لو لم يوجد ذلك فلا تناقض، لعدم الاتحاد الكامل بين السالبة والموجبة. هذا تمام الكلام في الإشكال الثاني وأجوبته.

### ٣. الجمع بين المتقابلات

وهذا الإشكال ذكره شيخ الإشراق السهروردي قدّس سرّه، وحاصله: أنّا إذا تصوّرنا المتقابلات، فيلزم أن نكون مجعاً للمتقابلات، فإذا تصوّرنا البارد فيلزم أن تكون النفس باردة، وإذا تصوّرنا الحارّ فيلزم أن تكون النفس حارّة في ذلك الآن، ومن الواضح أنّ الحرارة والبرودة من المتقابلات، وكذلك إذا تصوّر الإنسان الإيمان فيكون مؤمناً، وإذا تصوّر الكفر فهو كافر، وإذا تصوّر العدل فهو عادل، وإذا تصوّر الفسق فهو فاسق «فيلزم اتّصاف النفس بصفات الأجسام والأمور المتضادة، وبطلانه ضروريّ.

بيان اللزوم: أنّه يلزم على التقدير المذكور: أنّا إذا تصوّرنا الأشياء، يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحلّ فيها، والحلول هو الاختصاص الناعت، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذهن»<sup>(١)</sup>.

وأجيب عنه بوجوه؛ منها:

• تقدّم آنفاً: أنّ الحمل لا يستلزم الاندراج، فهائيّة الحرارة والبرودة مثلاً وإن كان يُحمل عليهما أنّهما حارٌّ وباردٌ بالحمل الأوّلي، إلّا أنّ هذين المفهومين ليسا من مصاديق الحارّ والبارد حتّى تترتب عليهما الآثار بالحمل الشائع. فالإنسان إنسانٌ بالحمل الأوّلي، إلّا أنّ مفهوم الإنسان ليس من مصاديق الإنسان بالحمل الشائع حتّى تترتب آثار الإنسانية على المفهوم. فالحاصل في الأذهان إنّما هو مفاهيم الحرارة والبرودة والإيمان والكفر ونحوها، والذي يوجب ترتّب الآثار الخارجيّة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٠٩.

هو حصول هذه المعاني بوجوداتها العينية وقيامها بموضوعاتها.

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: بالرجوع «إلى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل، فإنّ مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع، فلا يلزم من الاتّصاف به الاتّصاف بالكفر، حتّى يلزم أنّ من تصوّر الكفر كان كافراً، وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال»<sup>(١)</sup>.

• وقد رصد صدر المتألهين عدّة وجوه أخرى للجواب على هذا الإشكال، منها ما ذكره بقوله: «إنّ مبنى الإيراد، على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية، وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية؛ فإنّ المتّصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية، فالتضادّ إنّما هو بين هوية الحرارة والبرودة وأشباههما، لا بين صورتَي المتضادّين. وبالجمله هذه الصفات يُعتبر في حقائقها أنّها بحيث إذا وجدت في الموادّ الجسمانيّة، تجعلها بحالة مخصوصة وتؤثّر فيها بما تدركه الحواسّ. فإذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها، لم يلزم إلّا اتّصافُ بما من شأنه أن يصير به الأجسام حارّة أو باردة أو متشكّلة أو غير ذلك، لا أن تصير النفس موضوعاً لهذه المحمولات الانفعاليّة الماديّة»<sup>(٢)</sup> فيكون الأمر من قبيل الجوهر وأنّه «ماهية إذا وُجدت في الخارج، كانت لا في موضوع».

#### ٤. اجتماع الكلية والجزئية في شيء واحد

من الإشكالات التي تلزم القول بالوجود الذهنيّ: كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً معاً. وبطلانه ظاهر.

وتوضيحه: أنّ الإنسان إذا تصوّر ماهيةً من الماهيات كالشجر مثلاً، فلعقل لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٠٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٣١٠.

يتمتع من تجويز صدقها على كثيرين بالنظر إلى نفسها، سواء كانت ذات أفراد كثيرين في الخارج أم لا. وهذه الخاصّة الذهنيّة التي تعرض الماهيّة في الذهن هي الكلّيّة. ولكن لنفس هذا المفهوم في الذهن وجودٌ شخصيٌّ مانعٌ عن الاشتراك، ولا يوجد فيه قابليّة الصدق على كثيرين، ومن هنا يدخل تحت مقولة من المقولات الماهويّة، ويترتب عليه آثارٌ وجوديّة، من قبيل أنّه يطرد الجهل عن النفس، ويُعدّ كما لا حقيقياً لها. وكذلك أنّ ماهيّة الشجر المعقولة لشخصٍ متميّزة عن هذه الماهيّة المعقولة لشخصٍ آخر، وبهذا اللحاط تكون جزئيّة مشخّصة. وهذا معناه: أن تكون ماهيّة واحدة كلّية لا يتمتع فرض صدقها على كثيرين، وجزئيّة يتمتع فرض صدقها على كثيرين؛ وهذا جمعٌ بين النقيضين، وهو واضح البطلان.

لا يخفى: أنّ هذا الإشكال يختلف عمّا سبقه وما يلحقه، فإنّ الإشكالات الأربعة الآخر يظهر اندفاعها ممّا تبين في الأمر الأوّل: من أنّ الصورة الذهنيّة شيءٌ غير مندرجٍ تحت المقولة التي كان ذلك الشيء مندرجاً تحتها وهو في الخارج، وإنّما لها من المقولة مفهومها فقط. وأمّا هذا الإشكال فلا يندفع بما ذكر، بل يتوقّف اندفاعه على ما سيأتي من الأمر الثاني؛ لذا كان اللازم تأخير ذكره في عداد الإشكالات التي يظهر اندفاعها بعد الفراغ من بيان الأمر الثاني اللاحق.

وجواب هذا الإشكال يتّضح من خلال التذكير بمقالة المناطقة التي تفيد: بأنّ من شرائط التناقض هو توفّر الوحدات التسع المذكورة عندهم، والتي منها وحدة الموضوع، فإذا كان الموضوع مختلفاً فلا تناقض؛ وفي المقام لم يتحد موضوع الكلّيّة والجزئيّة في شيء واحد، وإنّما الموضوع في الأوّل هو المفهوم بما هو حاكٍ عن الخارج، أي: ما به ينظر إلى شيءٍ آخر، فيكون المفهوم من قبيل المرآة الكاشفة عن الصورة المنعكسة فيها، وهذا هو الوجود الذهنيّ في اصطلاح الحكيم. وأمّا الموضوع في الثاني فهو النظر إلى هذا المفهوم بما هو وجودٌ قائمٌ بالنفس ناعتٌ لها طارد الجهل عنها، أي: ما فيه يُنظر، وهذا هو العلم، كما سيأتي في المرحلة الحادية



في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٢٤٩

عشرة. ومن هنا نجد: أنّ الحكماء طرحوا البحث في الصورة العلميّة الحاصلة للنفس في موضعين، الأوّل: هنا في مبحث الوجود الذهنيّ، والثاني: في مبحث العلم والعالم والمعلوم، ولا ينبغي التوهّم: أنّ ذلك تكرارٌ للبحث، وإنّما هو اختلافٌ في الحيثيّة التي تُنظر من خلالها إلى هذه الظاهرة.

قال المصنّف في تعليقه على الأسفار: «فالذي تُثبت أدلّة الوجود الذهنيّ: أنّ جميع الآثار الخارجيّة التي تتّصف بها الماهيّة في وجودها الخارجيّ، مسلوبةٌ عن وجودها الذهنيّ. وهذا لا يدفع اتّصاف الوجود الذهنيّ بأحكام وجوديّة أخرى تعمّ مطلق الوجود، كالعلويّة والمعلوليّة والتشخص والتميّز والتجرّد ونحوها، فإنّ الحكم الناشئ من جهة القياس إلى شيء، غير الحكم الناشئ من جهة نفس الشيء. فللموجود الذهنيّ جهتان حقيقتان:

الأولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجيّ، وهو من هذه الجهة فاقداً للآثار الخارجيّة التي له في الخارج. وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلّا الحكاية عمّا وراءه فقط. وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهنيّ.

والثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجيّ، بل من جهة أنّ هذا الحاكي أمرٌ ثابتٌ طارداً للعدم، وله من هذه الجهة آثارٌ وجوديّةٌ مترتبةٌ عليه. ومن الممكن حينئذٍ أن يكون أقوى وجوداً من محكيّه الخارجيّ، وهو من هذه الجهة وجودٌ خارجيّ لا ذهنيّ»<sup>(١)</sup>.

## ٥. الوجود الذهنيّ يستلزم ثبوت المحالات الذاتيّة

من الإشكالات المشهورة في الوجود الذهنيّ: أنّه يلزم ثبوت المحالات الذاتيّة في الذهن، لأنّه إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصوّر اجتماع النقيضين، فحينئذٍ يحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصاً ومتعيّناً،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٢٨٥.

فيوجد في الذهن فردٌ شخصيٌّ من اجتماع النقيضين، والحال: أن بديهية العقل تجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج. وكذا يلزم وجود فردٍ حقيقيٍّ لشريك الباري تعالى؛ فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضاً، لأنّه إذا وُجد في الذهن فردٌ مشخّصٌ لشريك الباري تعالى، فيجب بالنظر إلى ذاته الوجود العينيّ، وإلاّ لم يكن شريكاً للباري تعالى.

ومن الواضح: أن ما امتنع تحقّقه كاجتماع النقيضين وشريك الباري ونحوهما من الممتنعات، فهو ممتنعٌ تحقّقه مطلقاً وفي أيّ موطنٍ كان، سواءً كان في الذهن أم الخارج، فلا يصحّ القول بامتناعها في موطنٍ دون موطن. والحال: أن القول بالوجود الذهنيّ يوجب القول بتحققها في موطن الذهن<sup>(١)</sup>.

والجواب على هذا الإشكال: أنّ الثابت في الذهن بعد تصوّر هذه المحالات الذاتية هو مفاهيمها بالحمل الأوّلي، وليس مصاديقها بالحمل الشائع، فالموجود في الذهن هو مفهوم اجتماع النقيضين ومفهوم شريك الباري ونحوهما من الممتنعات بالحمل الأوّلي، والذي يستحيل وجوده هو مصداق اجتماع النقيضين ومصداق شريك الباري.

فمفهوم شريك الباري ومفهوم اجتماع النقيضين متحقّق في الذهن بالحمل الأوّلي، ونفس الصورة الذهنيّة لشريك الباري في الذهن، فهو كيفٌ نفسانيٌّ معلولٌ للباري تعالى وليس بواجب، وما كان معلولاً ومخلوقاً للباري تعالى استحال أن يكون شريكاً للباري جلّ ذكره؛ ولذا قال في المتن: «فالمتصوّر من شريك الباري هو شريك الباري بالحمل الأوّلي، وأمّا بالحمل الشائع فهو ممكنٌ وكيفٌ نفسانيٌّ معلولٌ للباري مخلوقٌ له».

وسياتي تفصيل الجواب بشكلٍ أوسع في البحوث التفصيليّة.

(١) المصدر السابق، تعليقة: حسن زاده آملي: ج ١ ص ٥١٥.

ومما ينبغي الإشارة إليه أنّ بعض المحقّقين أشار إلى أنّه لم يوجَد أثر لهذه المسألة في كلمات صدر المتألّهين، حيث يقول: «لقد تتبّعت هذه المسألة بشكلٍ واسعٍ لأجل معرفة تاريخها، فلم أعثر على ذكرٍ لها في كلام صدر المتألّهين، ولم يصرّح هو بأنّ هذا القول له ومن إنجازاته، ولكن يمكن أن يفهم من تعليقه على حكمة الإشراف أنّ ذلك لم يذكره شخصٌ غيره، وحتى لو فرضنا أنّ هذه المسألة ذُكرت قبله، فإنّ التطوّر العلميّ للمسائل يكون بنحوٍ يقتبس فيه أحد العلماء إشارةً ممّن سبقه، ثمّ تكون تلك الإشارة بذرةً لنظريّةٍ علميّةٍ متكاملة. ومن هنا فيمكن عدّ كلامه قدّس سرّه طفرةً في هذا البحث»<sup>(١)</sup>.

إلا أنّ الشيخ المحقّق حسن زاده آملي ذكر: أنّ نظريّة الفاضل القوشجي في المقام هي نفس النظريّة التي بنى عليها صدر المتألّهين جوابه عن الإشكال، مع فارقٍ في التعبير فقط، حيث قال: «ولا يخفى: أنّ مراده بالخارج في قوله: (موجود في الخارج) ليس الخارجيّ العينيّ الذي هو في قبال الوجود الذهنيّ، بل مراده به هو الموجود القائم بالنفس، فحيث إنّ النفس موجودٌ خارجيّ، فهذا الأمر الموجود في النفس خارجيّ أيضاً، فالخارجيّ بهذا المعنى في قبال الأمر الأوّل الموجود في الذهن، وإن كان الأمران كلاهما ذهنيّين مقابلين للخارج العينيّ»<sup>(٢)</sup>.

وهذا الكلام ينطبق على نظريّة الفاضل القوشجي التي جاء فيها: «إنّ مفهوم الحيوان مثلاً، إذا حصل في الذهن، فحينئذٍ تقوم بالذهن كهيئةً نفسانيّةً هو العلم بهذا المفهوم، وهو عرضٌ وجزئيٌّ لكونه قائماً بنفسٍ شخصيّة، ومتشخصاً بتشخصاتٍ ذهنيّة، وهو الموجود في الخارج. وأمّا الموجود في الذهن فهو مفهوم

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ٢٧٧.

(٢) النور المتجلّي في الظهور الظليّ: ص ١١٩.

الحيوان الحاصل في الذهن؛ وهو كَلِّيٌّ وجوهرٌ ومعلوم»<sup>(١)</sup>.  
ومن الواضح: أنَّ كلام الفاضل القوشجي يدلّ دلالةً واضحةً على ما ذكره الشيخ حسن زادة، حيث إنّ التعبير عن الفرق بين الأوّلي الذاتي والشائع الصناعي، بالحصول في الذهن والقيام والاتّصاف به، شائعٌ في كلمات الأعلام، ومنهم المصنّف قدّس سرّه كما جاء في جواب الإشكال الثالث، حيث قال: «إنّ المعاني الخارجيّة كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنّما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينيّة، وتصدق عليها بالحمل الأوّلي دون الشائع، والذي يوجب الاتّصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجيّة وقيامها بموضوعاتها»<sup>(٢)</sup>. حيث عبّر عن الحمل الأوّلي بالحصول، وعن الحمل الشائع بالقيام.

## (٢) آثار كلّ موجود تختلف بحسب مرتبته

في الأمر الثاني يروم المصنّف قدّس سرّه الإشارة إلى هذه الحقيقة وهي: أنَّ كلّ موجودٍ فهو منشأ للأثر، لكنّ آثار كلّ موجودٍ تختلف بحسب مرتبته، فالوجود المادّي منشأ لنوع من الأثر، أمّا الوجود الذهنيّ فهو منشأ لنوع آخر من الأثر، وتقدّم: أنَّ الوجود يساوق الخارجيّة، والخارجيّة تساوق منشئيّة الأثر. نعم، بعض الوجودات إذا قيسَت إلى بعضها الآخر، نجد أنَّ بعضها لا توجد فيها تلك الآثار الموجودة للمقيس إليه، وهذا من قبيل الصورة الإدراكيّة في الذهن حينما نقيسها إلى الخارج؛ فنجد أنّها تترتّب عليها آثارٌ منسجمةٌ مع مرتبتها الوجوديّة، وبهذا يتّضح: أنَّ الصورة الإدراكيّة لها حيثيّتان: الحيثيّة الأولى: حيثيّة قياسٍ إلى الخارج، وهي التي يُصطلح عليها بالوجود

(١) شرح تجريد العقائد، الفاضل القوشجي، الفصل الثاني من المقصد الأوّل: ص ١١٢.

(٢) بداية الحكمة: ص ٣٦.

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٢٥٣

الذهنيّ، وهي بهذا اللحاظ ليست منشأً للأثر؛ لأنّها ليست داخلّةً تحت مقولةٍ من المقولات، وإذا لم تكن تحت مقولة فلا تكون منشأً للأثر، وذلك لما تقدّم من: أنّ المنشئة للأثر تأتي من الاندراج تحت المقولة، فيكون لذلك المندرج آثار تلك المقولة، والحال: أنّ الصورة الإدراكيّة المقيسة إلى الخارج والتي يُطلق عليها الوجود الذهنيّ، لا ماهيّة لها. وعليه، فلا تكون داخلّةً تحت مقولةٍ من المقولات. الحيثيّة الثانية: أنّ نفس هذه الصورة الإدراكيّة بلحاظٍ آخر، وهو لحاظ كونها وجوداً في نفسها غير مقيسةٍ إلى الخارج، فهي كيفُ نفسانيّ، والكيف النفساني يطرد العدم عن ماهيّة نفسه، ويطرد عدماً مقارناً لماهيّة موضوعه. فالصورة الإدراكيّة باللحاظ الثاني، أي: بلحاظ كونها وجوداً في نفسها، نسمّيها علماً، وبهذا يتبيّن الفرق بين الوجود الذهنيّ - كاصطلاح في الفلسفة - وبين العلم.

ومن هنا يتّضح السبب في طرح الفلاسفة لهذا البحث في موضعين: الأوّل: في الوجود الذهنيّ، وهو البحث الذي يرتبط بالصورة الإدراكيّة من حيث قياسها وحكايتها إلى الخارج، والثاني: في بحث العلم والعالم والمعلوم، وهو البحث الذي يدور حول الصورة الإدراكيّة من حيث إنّها وجودٌ في نفسه، ولذا يُبحث عن علّته. وهذا بخلاف المقام، وهو البحث في الوجود الذهنيّ، فلا نتعرّض للبحث عن علّته؛ وذلك لأنّ حيثيّة الوجود الذهنيّ ليست داخلّةً تحت مقولةٍ لكي نبحث عن علّتها.

وبهذا يتبيّن: أنّ الصورة الإدراكيّة المقيسة إلى الخارج، والتي يُطلق عليها الوجود الذهنيّ، لها حيثيّة الكاشفيّة عن الخارج، وهذا ما ذكره الأعلام في علم الأصول من: أنّ الحيثيّة الأولى في العلم هي حيثيّة الكاشفيّة والطريقيّة، وأنّ هذه الحيثيّة ليست هي صفةٌ للعلم، بل هي عين العلم، أي: ليست من قبيل الصفة والموصوف، بل هي من قبيل الإنسان والحيوان الناطق، الإنسان

الذي هو حدٌ ومحدود، فالكاشفية للصورة الإدراكية بلحاظ الوجود الذهني حيثيتها كاشفية<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا الأساس لا يُعقل أن يوجد وجودٌ ذهنيٌ بلا وجودٍ خارجيٍّ مقيساً إليه، لأنَّ الوجود الذهني هو وجودٌ مقيس، ولا يُعقل أن يوجد مقيسٌ من دون مقيسٍ إليه، ومن هنا نقول: إنَّ لازم كون الوجود الذهني حاكياً لما وراءه بالذات: أنه لا خطأ فيه أصلاً، لأنَّه يحكي ما هو مصداقٌ له في نفس الأمر، وإن كان هناك خطأً، فإنَّما هو في تطبيقنا إيَّاه على ما نعتقده مصداقاً له<sup>(٢)</sup>.

بعبارةٍ أخرى: إنَّ حيثية القياس إلى الخارج ليست وصفاً مفارقاً للوجود الذهني، حتَّى يمكن تحقُّق الوجود الذهني بدون حيثية قياسه إلى الخارج، بل هذه حيثية مقومةٌ للوجود الذهني، فالصورة الموجودة في النفس ما لم تُقس إلى الخارج فهي ليست من الموجودات الذهنية، بل هي وجودٌ خارجيٌّ، وبناءً على هذا فكلُّ موجودٍ ذهنيٍّ مصداقٌ يحكي عنه، وذلك المصداق إمَّا أن يكون محقِّق الوجود؛ أي: لا يحتاج إلى فرض الفارض، كمفهوم الإنسان حيث يحكي عن مصداقٍ محقِّق، وإمَّا أن يكون مقدَّر الوجود، كمفهوم العدم الذي يحكي عن مصداقٍ مقدَّر فرضيٍّ.

وللمصنِّف حاشيةٌ مطوَّلةٌ في الأسفار يقول فيها: «للموجود الذهنيَّ جِهتان حقيقيَّتان؛ الأولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقدٌ للآثار الخارجية، وليس له إلَّا الحكاية عمَّا وراءه، والثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده...»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: مباحث الأصول، للشهيد الصدر، تقرير: السيّد كاظم الحائري: ج ١ ص ٤٠٩.

(٢) من أراد المزيد من الإيضاح يراجع: المقالة الرابعة من كتاب أصول الفلسفة للمصنِّف.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٨٤، رقم (٣).

## الإشكالات المندفعة بالأمر الثاني

### ١. انطباع الكبير بالصغير

حاصل هذا الإشكال: أنّه بناءً على نظريّة الحكماء في الوجود الذهنيّ، فإنّ المقادير العظيمة تكون حاصلةً في الذهن، ولما كان العلم هو انطباع هذه الصور على سعتها في جزءٍ عصبيّ أو قوّةٍ دماغيةٍ كما هي النظريّة المادية، إذن يلزم انطباع الكبير في الصغير، وهو ممّا يجزم العقل بطلانه واستحالته.

وقد قرّر صدر المتألّمين هذا الإشكال بقوله: «إنّ من العلوم النفسانيّة هو العلم بالمتخيّلات والمحسوسات، فنحن إذا تخيلنا حصلت في ذهننا أفلاكٌ عظيمةٌ، وكواكب رفيعةٌ، وجبالٌ شاهقةٌ، وصحارٌ واسعةٌ مع أشجارها وتلاها ووهادها، وكلّ ذلك على الوجه الجزئيّ المانع من الاشتراك»<sup>(١)</sup>.

أجيب عن هذا الإشكال: بأنّ الجزء العصبيّ وإن كان صغيراً، إلّا أنّه سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة السادسة: أنّ الجسم الفلسفيّ يقبل الانقسام لا إلى نهاية، فإذا كان الجسم غير متناهٍ، فهذه الصور المدركة على سعتها قابلةٌ للانطباع فيها، لأنّها متناهية.

لكن أجاب المصنّف على ذلك بالنقض حيث قال: «إنّ الكفّ لا تسع الجبل وإن كانت منقسمةً إلى غير النهاية». إذن، لا يمكن للصغير على صغره أن يسع الكبير على كبره.

والجواب الحليّ لهذا الإشكال: أنّ العلم مطلقاً سواءً كان كلياً أو جزئياً، فهو مجردٌ عن المادّة وأحكامها، ومع تجرّد الصور العلميّة فلا انطباع في جزءٍ بدنيٍّ أو قوّةٍ متعلّقةٍ بالبدن حتّى يلزم انطباع الكبير في الصغير.

بتعبير آخر: إنّ الانطباع فرع كون الوجود مادياً يحتاج إلى المكان،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: تعلية: حسن زاده الأملي: ج ١ ص ٤٩٩.

والمفروض: أن الصور العلميّة مجردة عن المادّة، فتكون مستغنيّة عن المكان، ومعه فلا صغير ولا كبير حتّى يلزم انطباع الكبير في الصغير.

والحاصل: إنّ القول بضرورة التطابق بين الصورة المدركة والواقع الخارجي إنّما هو في الماهيّة فقط، وأمّا من حيث الوجود فأحدهما غير الآخر وجوداً كما تقدّم. ومن هنا يمكن أن يكون أحدهما وجوداً مادّياً، له أحكام المادّة وقوانينها، والآخر وجوداً مجرداً عن المادّة وأحكامها.

بتعبير آخر: «إنّ الكبير والصغير وصفان للكمّ المتّصل والمقدار الهندسيّ، وأمّا التناهي واللاتناهي المذكوران فهما وصفان للعدد الذي يعرض الأجزاء المفروضة من المقدار وهو كمّ منفصل. فعدم تناهي العدد المفروض لا يدفع الإشكال الوارد على صغر الحجم والكمّ المتّصل. على أنّ العدد الغير المتناهي لا يتحقّق بالفعل أبداً، لأنّ الأجزاء المفروضة غير موجودة بالفعل، والمتحقّق بالفعل هو الكلّ الواحد، وكلّما تحقّقت قسمة تحقّق عدد خاص متناهٍ»<sup>(١)</sup>.

إن قلت: إنّ الصور الإدراكيّة إذا كانت مجردة عن المادّة ولواحقها، فلماذا نحتاج إلى الفعل والانفعالات المادّية عندما نريد تحصيل العلم بشيء خارج عنا؟ وما هي الحاجة إلى الحواسّ الظاهريّة، حتّى قيل: «مَنْ فَقَدَ حَسّاً فَقَدَ علماً؟» وما ذلك إلّا دليل على أنّ العلم أمرٌ مادّي، وليس كما تزعم المدرسة الفلسفيّة القديمة.

الجواب: «إنّ هناك مجموعة من العوامل المادّية الخاصّة الموجودة خارج الذهن، بكيفيّة ووضع خاصّ، وهي تؤثر في ظهور الإدراكات الحسيّة.

ويتناول علم الفيزياء الحديث مواضيع تدور حول الضوء والصوت وغيرهما، وما هي أمواج الأثير، وكيف تقتحم العين وتؤثّر على أعصابها، وما هي الأمواج الصوتيّة، وفي أيّ ظروف تؤثّر على أعصاب السمع. وأثبتت

(١) تعلّيق على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي: ص ٦٩، التعلّيق رقم (٥٠).



تلك البحوث أنّ لمجموعة الأعصاب في الإنسان والحيوان وظيفةً معيّنةً مثل سائر أعضاء البدن، وهي تؤدّي أعمالاً خاصّةً وتتأثّر بالعوامل الخارجيّة، وهي تُبدي ردّ فعلٍ أحياناً<sup>(١)</sup>.

إلا أنّ كلّ هذه التغيّرات لا تُثبت لنا أنّ ما ندركه هو عين هذه النشاطات الماديّة، بل كلّ ما يثبت بهذه البحوث العلميّة والطبيعيّة هو وجود تقارنٍ بين حصول الصورة الإدراكيّة والانفعالات الماديّة، وهذا ما تقوله الفلسفة الإلهيّة. ولتوجيه هذا التقارن يقال: إنّ المجرّدات تنقسم إلى تامّةٍ وناقصةٍ، كما سيأتي في المرحلتين الحادية عشرة والثانية عشرة من الكتاب.

أمّا المجرّدات التامّة كالعقول فهي منسلخةٌ عن المادّة ولواحقها ذاتاً وفعلاً، وأمّا المجرّدات الناقصة فهي المنسلخة عن المادّة ذاتاً وإن كانت محتاجةً إليها في مقام فعلها، كالنفس الإنسانيّة.

قال المصنّف: «النفس ليست مجرّدة تامّة ذاتاً وفعلاً، بل هي متعلّقةٌ بالمادّة فعلاً، فلها الفعليّة من حيث تجرّدها، والقوّة من حيث تعلّقها بالمادّة»<sup>(٢)</sup>.

ومن خصائص هذه الحالة: أنّ النفس إذا أرادت أن تحصل على العلم بشيءٍ مثلاً، فلا بدّ من الاستعانة بالأدوات الماديّة والفعل والانفعالات العصبيّة، لكي تنهيّ النفس لإفاضة تلك الصور المجرّدة عليها - جزئيّة كانت أو كليّة - من مفيض الصور. وهذا معنى ما ذكره في بداية الحكمة: «وأمّا الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادّة عند الإحساس بشيءٍ أو عند تخيّلها، فإنّها هي معدّاتٌ تنهيّ بها النفس لحصول الصور العلميّة الجزئيّة المثاليّة عندها»<sup>(٣)</sup>.

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي: ص ١١٥.

(٢) نهاية الحكمة: ص ١٠١.

(٣) بداية الحكمة: ص ٣٦.

والحاصل أننا لو قلنا: إنَّ الصور الإدراكيَّة الجزئيَّة الحسيَّة والخياليَّة ماديَّة (كما هو المشهور بين فلاسفة المسلمين إلى ما قبل الحكمة الصدرائيَّة؛ تبعاً للفلسفة اليونانيَّة وكذلك بين المحدثين في الفلسفة الغربيَّة) فالإشكال وارد ولا مخلص منه. أمَّا لو التزمنا بتجرّد تلك الصور، كما هي المفاهيم الكلّيَّة العقليَّة (وفقاً لما حقّقه صدر المتألّهين وبرهن عليه)، فهذا الإشكال غير تامّ. وهذه إحدى الإنجازات الأساسيَّة للحكمة المتعاليَّة، التي ستظهر لها آثارٌ مهمّةٌ في مبحث المعاد.

قال في الأسفار: «إنَّ هذا إنَّما يرد نقضاً على القائلين بوجود الأشباح الجسميَّة والأمثلة الجرمانيّة في القوَّة الخياليَّة أو الحسيَّة. ولم يُبرهنوا ذلك بدليلٍ شافٍ وبرهانٍ وافيٍّ، كما لا يذهب على متبّع أقوالهم... والحاصل: أنّه لا يرد ذلك نقضاً على من أثبت وجوداً آخر للمدركات الحسيَّة، سوى هذا الوجود العينيّ في عالم الموادّ الجسمانيّ»<sup>(١)</sup>.

## ٢. عدم حضور الماهيّات في الذهن

حاصل هذا الإشكال: أنّه من قال لكم بأنَّ الإدراك عبارةٌ عن حصول ماهيّات الأشياء في الذهن، بل إنَّ الإنسان إذا كان سليم الحواسّ وارتبط بمادّةٍ خارجيّة كالكتاب الذي أمامه، أو أيّ شيءٍ آخر، فهو يرتبط بهذه الأشياء عن طريق إحدى الحواسّ (إمّا الباصرة وإمّا السامعة، أو أيّ حاسةٍ أخرى) فتنتقل من هذه المادّة الخارجيّة آثارٌ إلى الحواسّ. فمثلاً: حينما يرى الإنسان شيئاً خارجيّاً، تنتقل ضمن قوانين خاصّة فيزيولوجية آثارٌ من المادّة الخارجيّة إلى الحسّ وتحوّل إلى أمواج كهرومغناطيسيّة، وهذه الأمواج الكهرومغناطيسيّة تنتقل إلى الأعصاب الموجودة والمنبثّة في كلّ مكانٍ في الجسم؛ والأعصاب تنقل

(١) الحكمة المتعاليَّة في الأسفار العقليَّة الأربعة، تعلّيقة: حسن زاده آملّي: ج ١ ص ٤٩٩.

هذه الأمواج إلى المخّ، فتتقلّ صور الأشياء إلى المخّ مع حفظ النسب بينها، كنسبة الرأس في الإنسان إلى تمام البدن واحد من عشرين مثلاً، كما تحتفظ بكيفية هذه النسب ككون الرأس إلى فوق والرجلين إلى تحت، وبهذه الطريقة تحصل صور الأجسام في الأعضاء الحسّاسة، وعند ذلك يحصل الإدراك الذي هو عبارة عن انطباع صور الأشياء الخارجيّة بخصوصيّاتها في محلّ مادّيّ وهو الدماغ، وعلى هذا الأساس فإنّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصيّاتها في محلّ مادّيّ، تكون مبيّنةً للماهيّات الخارجيّة، وعليه فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهنيّ وحضور الماهيّات الخارجيّة بأنفسها في الأذهان، كما يقول مشهور الحكماء.

قال المصنّف في (أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ): «فقالوا: إنّ الإدراك هو تلك الحالة الماديّة الحاصلة في المخّ والأعصاب، أمّا موضوع الكبر والصغر والبعد والقرب، فقد حلّت البحوث العلميّة كلّ إشكالٍ فيه. فالعلم الحديث يعتقد بأنّ جهاز الإدراك البصري ليس إلّا آلة تصويرٍ دقيقةً فحسب، وتتجمّع كلّ الأشعة الواردة في النقطة الصفراء للعين، فيتحقّق الإبصار، ونحن لا نرى شيئاً سوى تلك النقطة بما لها من النسب، ككون الرأس إلى فوق، والرجلين إلى تحت، وكون الرأس جزءاً من عشرين جزءاً مثلاً من البدن، وكذلك الخصوصيّات الخارجيّة في الأعضاء الحسّاسة؛ ككون الشعر أسود، والوجه أبيض، وكون الرأس مدوّراً، واليدين طويلتين، وهكذا.

نعم، نحن نقيس بقيّة الأجزاء من أصغر جزءٍ نشاهده في هذه النقطة، ومن هذه النسب والفواصل بين الأجزاء نظفر الكبر والصغر النسبيين... واختصاراً فإنّنا في حالة الرؤية نفيد من أفكارنا ونستوعب العالم الواسع، ونتخيّل أنّنا قد أدركنا هذا الكبر بوساطة أبصارنا»<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ: ص ١٢١.

الجواب على الإشكال الثاني: إنّ ما ذكره من الفعل والانفعال الماديين عند حصول العلم بالجزئيات صحيح لا غبار عليه، ولكن ليس للعلوم الطبيعية التجريبية أن تقول: إنّ حقيقة العلم والإدراك تتلخص في ذلك، بل قصارى ما يمكن لها أن تُثبت: أنّ العلم لا يتحقق إلا مع هذه الانفعالات المادية، لكنّ هذا لا يعني: أنّ ما ذكره هو حقيقة الإدراك، وسيأتي إثبات أنّ الإدراك أمرٌ مجرد، وإذا كان الإدراك أمراً مجرداً فلا تناله التجربة؛ لأنّ غاية ما تُثبت التجربة: أنّ الإدراك لا يتحقق في هذا العالم إلا بأن يكون هناك فعلٌ وانفعالٌ مادّي، ولا يمكنها أن تنفي ما وراء الفعل والانفعال المادّي.

ونحن ندّعي - كما سيأتي البرهان عليه في المرحلة الحادية عشرة - بأنّ حقيقة الإدراك شيءٌ وراء الفعل والانفعال المادّي؛ لأنّ الإدراك أمرٌ مجرد. نعم، حصول الإدراك يتوقّف على الفعل والانفعال المادّي؛ لما سيأتي من أنّ النفس في فعلها ماديّة وإن كانت هي في ذاتها مجردة.

ولذا يقول المصنّف: نحن سنثبت لكم بأنّ الإدراك مطلقاً - أي: سواء كان الإدراك حسياً، أو كان الإدراك خيالياً، أو كان عقلياً - هو أمرٌ مجردٌ عن المادّة. وسيتضح - إن شاء الله - أنّ كلّ ما في عالم المادّة من موجوداتٍ له وجودٌ في عالم المثال، وكلّ ما في عالم المثال من موجوداتٍ فله وجودٌ في عالم العقل، وأنّ الإدراك يتحقّق حينما ترتبط النفس بالأشياء المادية في عالم المادّة، فحينئذٍ تنهيها للارتباط بالوجود المثالي لهذه الوجودات المادية.

أي: إنّ العلل الإعدادية تهبّ النفس للارتباط بالوجود المثالي لهذا الموضوع، فحينما نواجه شيئاً مادياً معيناً، فإنّ النفس لها القدرة على أن ترتبط بالوجود المثالي لذلك الموجود المادّي، وذلك الارتباط يكون بنحو العلم الحضوريّ، وبنحو الاتحاد بين النفس وبين الوجود المثاليّ لذلك الوجود

المادّي، وعندها تأخذ النفس من عالم المثال صورةً تُسمّىها بالعلم الحسوليّ. قال المصنّف في تعليقه على الأسفار: «النفس إذا اتّصلت من طريق الحواسّ نوعاً من الاتّصال بالخارج المادّي، استعدّت لأن تُشاهد هذا الوجود المثاليّ أو العقليّ في عالمه، فتتحدّ به اتحاد المدرك بالمدرك، فتأخذ منه صورةً لنفسها، وهذا علمٌ حضوريّ تجدّ به النفس عين هذا المعلوم الموجود في الخارج، ويوجب الاتّصال الذي بالمادّة أن تطبّقه النفس على المادّة، وتُدّعن أنّه هو المصدق المادّي من غير ترتّب الآثار عليه، فيحصل من هذا التطبيق العلم الحسوليّ.

ويتبيّن من ذلك أمور:

أحدها: أنّ المراد بالآثار المترتبة في باب الوجود الذهنيّ، أعمّ من الكمالات الأولى والثانوية.

وثانيها: أنّ الوجود الذهنيّ وجودٌ قياسيٌّ بذاته، يرتفع بارتفاع القياس. وأنّ هذا معنى حكايته عمّا وراءه.

وثالثها: أنّ كلّ علمٍ حسوليّ يكتنف بعلمٍ حضوريّ معه<sup>(١)</sup>.

وقال في النهاية: «فقد تحصّل: أنّ الصورة العلميّة كيفما كانت، مجردة عن المادّة خالية عن القوّة»<sup>(٢)</sup>. كما سيأتي تفصيله في المرحلة الحادية عشرة.

هذا مضافاً إلى أنّنا لو قبلنا القول بمغايرة الصور العلميّة الظاهرة للحسّ والتخيّل للواقع الخارجيّ من حيث الماهيّة؛ للزم الجهل والسفسطة كما ألمحنا إليه. فلذا جعل المصنّف ذلك «من أقوى الحُجج على حصول الماهيّات، بأنفسها عند الإنسان بوجودٍ غير مادّي، فإنّ الوجود المادّي لها كيفما فرض، لم يخلُ عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجيّة ذوات الصور،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٢٨٦.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٣٩.

ولازم ذلك السفسطة ضرورة<sup>(١)</sup>.

### (٣) دفع محذور السفسطة

يروم المصنّف هنا إلى القول بأنّه إذا فرض وجود شيء حقيقة ذاته وهويّته أنّه في الخارج، فهذا الوجود - أي: مصداق الوجود لا مفهومه - لا يمكن أن يأتي إلى الذهن، وإلاّ (أي: لو جاء إلى الذهن) لانقلب عمّا هو عليه. وكذلك إذا فرضنا أنّ أمراً حيثيّة ذاته المفروضة أنّها حيثيّة البطلان وفقدان الآثار، من قبيل العدم المطلق واجتماع النقيضين، فهذا الأمر لا يمكن أن توجد له صورة صحيحة في الذهن، لأنّه لا ماهيّة له، وهذا معنى قول الحكماء: إنّ الممتنع بالذات لا صورة صحيحة لها عند المدرك؛ لأنّ الصورة الصحيحة التي تكشف عن حقيقة الشيء، لا بدّ أن تكون ماهيّة حقيقة لا ماهيّة فرضيّة. بعبارة أخرى: إنّ الوجود الذهنيّ عبارة عن ماهيّات الأشياء. والماهية لا بشرطٍ بالنسبة إلى ترتّب الآثار وعدمه، فهي توجد بوجودٍ خارجيّ، وترتّب عليها الآثار، وتوجد بوجودٍ ذهنيّ ولا ترتّب عليها الآثار. فالماهية في الذهن هي نفس الماهية في الخارج، ويندفع محذور السفسطة؛ فلا يتحقّق وجودٌ ذهنيّ إلاّ بأمرٍ تستوي نسبته إلى ترتّب الآثار وعدمه، وهي الماهية. وأمّا ما حيثيته عين ترتّب الآثار كالوجود الخارجيّ، أو عين عدم ترتّب الآثار كالعدم، فلا يتصوّر له وجودٌ ذهنيّ. أمّا الأوّل فلأنّ حصوله في الذهن يستلزم عدم ترتّب الآثار عليه، وهو عين حيثيّة ترتّب الآثار، فيلزم الانقلاب المحال. وأمّا الثاني فلأنّه لا شيء هناك حتّى يُتصوّر له وجودٌ ذهنيّ؛ فإنّ الوجود الذهنيّ أمرٌ مقيس، فإذا لم يكن هناك مقيسٌ إليه موجود، لم يُعقل وجود المقيس. إن قيل: إذا لم يحضر الوجود وصفاته، وكذا العدم وصفاته في الذهن،

(١) بداية الحكمة: ص ٣٧.

فكيف ننتزع مفهوم الوجود وما يتّصف به، أو مفهوم العدم وما يؤول إليه؟  
الجواب: سيأتي - إن شاء الله تعالى في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة - كيفية انتزاع مفهوم الوجود وما يتّصف به، والعدم وما يؤول إليه.  
وبيانه ملخصاً: أنّ النفس عندما تحصل على ماهيّة من الماهيّات المحسوسة كالسواد مثلاً، تحتزنها في قوّة الخيال، وبعد أن تحصل على ماهيّة مبيّنة للأولى كالبياض مثلاً، تجدها مغايرةً لماهيّة السواد وغير منطبقةٍ عليها، وعليه فلا تحكم باتّحادهما، لكنّ النفس تعتبر عدم حكمها هذا حكماً بالعدم، وهذا هو سلب الحمل الذي يُقابل الحمل.

وفي هذه الحالة - أي: في أثناء كون الحكم مضافاً إلى طرفيه - تقوم النفس بتجريدته منهما؛ لتنظر إليه نظرةً استقلاليّة، فتنتزع مفهوم سلب المحمول عن الموضوع، فتحذف قيده ليكون مطلقاً، فتحصل النفس حينها على «مفهوم العدم». وبعد أن يحصل هذا المفهوم في الذهن، تقوم النفس باعتبار خصائص وأحكام لها، نظير عدم الميز بين الأعدام وتميّزها، بإضافتها إلى الموجودات وما شابه ذلك<sup>(١)</sup>.

قال المصنّف في (أصول الفلسفة): «لنفرض أنّنا شاهدنا السواد أولاً، ثمّ أدركنا البياض، وحينما ندرك البياض ندركه كمفهوم جرّدناه من الحسّ، أي: نحفظه في ملفّ الإدراك، ثمّ نعكف على إدراك البياض، وحينما نصل عبر الحركة الثانية إلى البياض، لا نجد السواد، بينما كان موجوداً لدينا في بدء الحركة. وحينما نتقل بالمعلوم الثاني، حيث يحلّ المعلوم الأوّل، نشاهد: أنّ الثاني لا ينطبق على الأوّل، كما ينطبق الأوّل على نفسه. أي نلاحظ: أنّ نسبة السواد

(١) لمزيد من التوضيح، انظر: شرح نهاية الحكمة... العقل والعقل والمعقول، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٣٧٢.

إلى السواد بشكلٍ لا نجده في نسبة السواد إلى البياض، ومن ثمَّ فما نصل إليه هو حمل (هذا السواد سواد) وعدم حمل، أي: إنَّ الذهن يجد أنَّ النسبة القائمة بين السواد والسواد ليست قائمةً بين السواد والبياض.

بعبارةٍ ثانية: إنَّ الذهن أقام حكماً بين السواد والسواد، وأوجد نسبة بينهما، لكنّه لم يقم بعمل بين السواد والبياض، إلّا أنّه بحكم مشاهدته في المرّة الأولى أو بعد تكرار الحكم الإثباتي لنفسه ناسباً وحاكماً يحسب أنّه في حال [عدم الفعل] قد قام بعمل، فيظنّ أنّ عدم وجود النسبة الإثباتية بين السواد والبياض نسبة أخرى تغاير النسبة الإثباتية، وحينئذٍ تظهر نسبة عدم الخيالي، مقابل نسبة الربط الخارجي<sup>(١)</sup>.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «الماهية الذهنية غير داخلية ولا مندرجة تحت المقولة»، لا يخفى: أنّ الدخول والاندراج بمعنى واحد، وقد عبّر عنهما هنا لأجل اختلاف كلماتهم في ذلك، فتارةً يعبرون بالدخول، وأخرى بالاندراج، كما أنّ بعضهم يعبر بالدخول والآخرين بالاندراج، والشاهد على ذلك: هو اقتضاره قدّس سرّه على الدخول في الجملة اللاحقة؛ كما أنّه اقتصر على ذكر الاندراج في ذيل الفقرة بعد ذكرهما معاً حيث قال: «ولا معنى للدخول والاندراج تحت المقولة التي كانت داخليةً تحتها».

• قوله قدّس سرّه: «الكّمالات الأولى والثانية»، المراد من الكمال الأوّل: هو ما به الشيء هو هو، وهو ذاته وحقيقته. أمّا الكمال الثاني: فهو ما يلحق الشيء بعد تحقّق هويّته، وهي الآثار والأعراض اللاحقة له. فالإنسانية والنطق وسائر ما يقوم الإنسان كمالاتٍ أولىّة للإنسان، والضحك والتعجب والمشّي

(١) أصول الفلسفة: ج ١ ص ٣٦٠-٣٦٢، وللعودة للنسخة الفارسيّة: ج ٢ ص ٤٩٥١.



ونحوها كما لا تُثانيّة له.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ المستحيل كون شيء واحدٍ جوهرًا وعرضًا معًا بالحمل الشائع»، لا يخفى عليك: أنّ كون شيء واحدٍ جوهرًا وعرضًا معًا مع وحدة الحمل محال، سواء كان بالحمل الشائع أو بالحمل الأوّلي. فالصحيح: كون شيء واحدٍ جوهرًا وعرضًا معًا هو اختلاف الحمل. لذا فمن الأوّل أن يقال: وإنّما المستحيل كون شيء واحدٍ جوهرًا وعرضًا معًا مع وحدة الحمل.

• قوله قدّس سرّه: «فكان جوهرًا وعرضًا بعينه، واستحالته ظاهرة»، وذلك لأن مقتضى جوهريّته: الاستغناء عن الموضوع، ومقتضى عرضيّته: عدم الاستغناء عن الموضوع، وعليه فالجمع بين الجوهريّة والعرضيّة في شيء واحدٍ من المتنافيين. • قوله قدّس سرّه: «إلا ما حصلت له هذه المعاني»، للمعنى إطلاقًا ومعاني مختلفة، كما يُستفاد من كشف اصطلاحات الفنون<sup>(١)</sup>:

الأوّل: ما يُستفاد من اللفظ باعتبار أنّه يُقصد منه. وهو نفسه يُسمّى مفهوماً باعتبار أنّه يفهم منه، كما يسمّى مدلولاً باعتبار أنّ اللفظ يدلّ عليه. الثاني: ما قام بغيره، ويقابله العين.

الثالث: ما لا يُدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة.

ولا يخفى: أنّ المراد بالمعنى هنا هو المعنى الثاني. فقوله: «التي توجد للغير وتنعت» توضيحٌ له.

• قوله قدّس سرّه: «الوجود الذهنيّ لما كان لذاته مقيساً إلى الخارج كان بذاته حاكياً لما وراءه»، أي: سواء كان ما وراءه موجوداً في الخارج كالإنسان، أم موجوداً في الذهن كالكيف النفسانيّ الذي هو العلم، وسواء كان موجوداً

---

(١) انظر: كشف اصطلاحات الفنون: ج ٢ ص ١٦٠٠.

حقيقياً، أم كان موجوداً اعتبارياً كالعدم؛ لأنّ الحاكي والمحكي متضايقان، فيمتنع تحقق أحدهما بدون الآخر.

بعبارة أخرى: إنّ الوجود الذهنيّ لما كان لذاته مقيساً إلى الخارج، فحينئذٍ يمتنع أن يكون للشيء وجودٌ ذهنيٌّ من دون أن يكون له وجودٌ محقق، ذهنيٌّ أو خارجيٌّ، أو وجودٌ مقدّر، كذلك.

• قوله قدّس سرّه: «كالماهيّات الحقيقيّة المتزعة من الوجود الخارجيّ»، قال الشيخ الفيّاض في تعليقه على هذه العبارة: «عدّ الماهيّة ذات وجودٍ محقّق إنّما يوافق القول بأصالة الماهيّة، سيّما بضميمة عدّ المفاهيم غير الماهويّة ذات أفرادٍ مقدّرة غير حقيقيّة، مع أنّ منها مفاهيم الوجود، والعليّة، والأصالة، والشخصيّة، والفعليّة، وغيرها من صفات الوجود. وصفات الوجود عينه»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «بنوعٍ من الاستمداد من معقولاته»، أي: من معقولاته الأولى، وهي الماهيّات.

• قوله قدّس سرّه: «فيتصوّر مفهوم العدم مثلاً، ويقدّر له ثبوتاً ما»، الضمير يرجع إلى العدم، لا إلى مفهوم العدم، والمعنى: يقدّر للعدم ثبوتاً.

• قوله قدّس سرّه: «وكذا لا ينافيه ما سيأتي: أنّ الصور العلميّة مطلقاً مجردة عن المادّة»، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة، والمراد من قوله: «أنّ الصور العلميّة مطلقاً» بمعنى: سواء كانت الصورة العلميّة حسّيّة أو خياليّة أو عقليّة.

• قوله قدّس سرّه: «حكم الصورة العلميّة في نفسها»، أي: من جهة كونها علماً لا وجوداً ذهنيّاً. أمّا قوله: «والحكاية وعدم ترتّب الآثار حكمها قياساً إلى الخارج» فهو ناظرٌ إلى حيثيّة الوجود الذهنيّ. ويدلّ على ذلك عطف قوله:

(١) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٥٨.

«ومن حيث كونها وجوداً ذهنيّاً لماهيّة كذا» عليه.

• قوله قدّس سرّه: «والنجوم والكواكب»، النجوم: هي الأجرام السماويّة المضيئة بذاتها، ومواضعها النسبيّة في السماء ثابتة، ومنها الشمس. أمّا الكواكب فهي أجرامٌ سماويّةٌ تدور حول الشمس وتستضيء بضوئها، وأشهر الكواكب مرتّبةً على حسب قربها من الشمس: عطارد، الزهرة، الأرض، المريخ، المشتري، زحل، أورانوس، نبتون، بلوتون. وقد يُطلق أحدهما [نبتون أو بلوتون] على الآخر<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «كما سيأتي بيانه: أنّ الصور العلميّة الجزئيّة غير مادّيّة»، وذلك في الفصلين الأوّل والثالث من المرحلة الحادية عشرة. وتخصيص الصور الجزئيّة بغير المادّيّة، مع أنّ الصور الكلّيّة غير مادّيّة أيضاً، هو لأنّ الصور الجزئيّة بخصوصها موردٌ للإشكال المذكور، مضافاً إلى أنّ فيه مع ذلك تعريضاً بمن يرى الصور الحسيّة والخياليّة مادّيّة غير مجرّدة، من المشائين.

• قوله قدّس سرّه: «من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال»، الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في انطباع الكبير في الصغير صنفان، أحدهما في امتناعه، والثاني في جوازه ووقوعه.

**الصنف الأوّل:** من قبيل ما رواه عمر بن أذينة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «قيل لأمر المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة، من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»<sup>(٢)</sup>.

**وأما الصنف الثاني:** عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن إسحاق، عن عدّة

(١) انظر: المعجم الوسيط، مادّة (كوكب).

(٢) بحار الأنوار: ج ٤ ص ١٤٣.

٢٦٨.....شرح نهاية الحكمة - ج ٢

من أصحابنا: «أنَّ عبد الله الديصاني أتى هشام بن الحكم، فقال له: ألك ربٌّ؟  
فقال: بلى.

قال: قادر؟

قال: نعم قادرٌ قاهر.

قال: يقدر أن يُدخل الدنيا كلّها في البيضة، لا تكبر البيضة ولا تصغر  
الدنيا؟

فقال هشام: النظرة.

فقال له: قد أنظرتك حولاً.

ثمَّ خرج عنه، فركب هشام إلى أبي عبد الله الصادق عليه السلام فاستأذن  
عليه، فأذن له، فقال: يا ابن رسول الله، أتاني عبد الله الديصاني بمسألةٍ ليس  
المعول فيها إلّا على الله وعليك.

فقال له أبو عبد الله الصادق عليه السلام: عن ماذا سألك؟

فقال: قال لي كيت وكيت.

فقال الصادق عليه السلام: يا هشام كم حواسك؟

فقال: خمس.

فقال: أيّها أصغر؟

فقال: الناظر.

قال: وكم قدر الناظر؟

قال: مثل العدسة أو أقلّ منها.

فقال عليه السلام: يا هشام فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى.

فقال: أرى سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً وتراباً وجبالاً وأنهاراً.

فقال له الصادق عليه السلام: إنّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ

منها، قادر أن يدخل الدنيا كلّها في البيضة، لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة.

فانكبّ هشام عليه وقبّل يديه ورأسه ورجليه، وقال: حسبي يا ابن رسول الله. فانصرف إلى منزله، وغدا عليه الديصاني، فقال له: يا هشام إنّي جئتُك مسلماً، ولم أجئك متقاضياً للجواب.

فقال له هشام: إن كنت جئت متقاضياً فهالك الجواب<sup>(١)</sup>.

والجمع بين هاتين الروايتين: أنّ الامتناع ناظرٌ إلى الوجود العينيّ، أي: إنّ الكبير العينيّ يمتنع إدخاله في الصغير العينيّ. والجواز ناظرٌ إلى الوجود الظليّ والذهنيّ.

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ الامتناع في الأوّل لا يعني أنّ الله غير قادرٍ على ذلك، حتّى يكون نقصاً وعجزاً في الفاعل، بل النقص في القابل، أي: إنّ المحلّ لا يقبل فعل الفاعل القادر، لأنّه ممتنعٌ وجوده ومتعذّرٌ حصوله، والممتنع ليس بشيءٍ حتّى تتعلّق به القدرة.

• قوله قدّس سرّه: «الصور الجزئية غير مادية، بل مجردةٌ تجرّداً مثالياً، فيها آثار المادّة»، المراد: آثارٌ من المادّة، وليس جميع آثار المادّة؛ لأنّ الصور فاقدةٌ لبعض آثار المادّة، كالاستعداد والحركة والتغيّر. ومنه الانطباع الذي يصرّح قدّس سرّه هنا باختصاصه بالمادّة.

ولا يخفى: أنّ المادّة لا تنطبع في شيءٍ، بل تنطبع فيها المنطبعات، من الصور الجسميّة والنوعيّة والأعراض. وكلّها ماديّةٌ وليست بمادّة. فالمراد: أنّ الانطباع من أحكام المادّيات ومن خواصّها.

أمّا المجرد فلا انطباع فيه؛ لأنّ الانطباع في شيءٍ، يتوقّف على استعداد ذلك الشيء، ولا استعداد إلاّ في المادّة، فلا ينطبع شيءٌ إلاّ في المادّة، ولازم ذلك: أن لا يكون المنطبع إلاّ مادياً، إذ كلّ ما انطبع في المادّة فهو ماديّ.

(١) بحار الأنوار: ج ٤ ص ١٤٠.

- قوله قدّس سرّه: «بما لها من النسب والخصوصيّات الخارجيّة في الأعضاء الحسّاسة»، النسب ككون الرأس إلى فوق والرجلين إلى تحت، وكون الرأس جزءاً من عشرين جزءاً مثلاً من البدن. والخصوصيّات ككون الشعر أسود والوجه أبيض وكون الرأس مدوّراً، واليدين طويلتين.
- قوله قدّس سرّه: «المنطبعة بخصوصيّاتها في محلّ مادّيّ مباينة للماهيّات الخارجيّة»، السبب في المباينة: أنّ مقدار الصورة الذهنيّة المنطبعة في النقطة الصفراء، أصغر بكثير من مقدار الصورة الخارجيّة، ومن الواضح: أنّ كلّ مقدار نوع مباين لما هو أكبر منه أو أصغر.
- قوله قدّس سرّه: «بناءً على ما سيأتي من تجرّد العلم مطلقاً»، في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.
- قوله قدّس سرّه: «وقد عرفت: أنّ القول بمغايرة الصور عند الحسّ والتخيّل لذوات الصور التي في الخارج»، عرفت ذلك من ردّ القول بالشبح.
- قوله قدّس سرّه: «أنّ الإحساس والتخيّل...»، كلام المصنّف وإن كان مطلقاً يشمل جميع أقسام الإحساس، إلّا أنّ المراد به خصوص الإدراك البصريّ كما تشهد له الفقرات اللاحقة.
- قوله قدّس سرّه: «لما كانت الماهيّات الحقيقيّة»، وهي الماهيّات المنتزعة من الوجود الخارجيّ كما مرّ في الأمر الثاني، أي: المفاهيم التي توجد تارةً بوجودٍ خارجيّ فتترتب عليها آثارها، وتارةً توجد بوجودٍ ذهنيّ فلا تترتب عليها آثارها.
- فالتقييد بالحقيقيّة لإخراج الماهيّات المفروضة، حيث إنّها والعدم سواءً، في أنّها ليس لها وجودٌ ذهنيّ حقيقيّ.
- قوله قدّس سرّه: «كنفس الوجود العينيّ وصفاته القائمة به، كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن»، والمراد بصفات الوجود العينيّ القائمة به: الصفات

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٢٧١

التي تكون قائمةً به في تحليل العقل، حيث يجعل الوجود موضوعاً ويحملها عليه. وأمّا في الواقع الخارجيّ فصفت الوجود عينه، إذ هي مساوقةٌ له.

• قوله قدّس سرّه: «وكذا لو فرض أمرٌ حيثيّة ذاته المفروضة»، قيّد بالمفروضة، لأنّ الأعدام والمحالات لا ذات لها؛ فإنّ الذات والحقيقة فرع الوجود.

• قوله قدّس سرّه: «فحقيقة الوجود وكلّ ما حيثيّة ذاته حيثيّة الوجود»،

المراد بحقيقة الوجود: واقع الوجود، وما هو مصداق مفهوم الوجود.

• قوله قدّس سرّه: «وسيّأتي إن شاء الله بيان كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود

وما يتّصف به»، هذه العبارة دفع دخلٍ حاصله: أنّ الوجود وصفاته وكذا

العدم وصفاته، إذا لم يحضرا في الذهن، فكيف نتزع مفهوم الوجود وما

يتّصف به، أو مفهوم العدم وما يؤول إليه.

فأجاب قدّس سرّه: «وسيّأتي إن شاء الله» في الفصل العاشر من المرحلة

الحادية عشرة كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود وما يتّصف، وكذلك كيفيّة انتزاع

العدم.

### هل ينسجم كلام المصنّف في الوجود الذهنيّ مع أصالة الماهيّة

في ختام هذه المرحلة نشير إلى أنّ في المقام سؤالاً وهو: إنّ كلام المصنّف في بيانه للوجود الذهنيّ، هل ينسجم مع أصالة الوجود بالنحو الذي ذكرته مدرسة الحكمة المتعالية أم لا؟ فبناءً على القول باعتباريّة الماهيّة، وأنّه لا واقع لها في الخارج وراء اعتبار الذهن من جهة، وأنّ ما به امتياز الأشياء بعضها عن بعض هو الماهيّة من جهة أخرى، وأنّ العلم بالأشياء الخارجيّة لا يتحقّق إلّا من خلال الماهيّات من جهة ثالثة، لا يبقى مجالٌ لدعوى العلم بالحقائق الخارجيّة، بل ينسَد ذلك مطلقاً.

من هنا ذكر بعض المحقّقين المعاصرين: أنّ كلمات المصنّف في هذه المرحلة تدور حول أصالة الماهيّة: «حيث اعتبر الماهيّات موجودةً في الخارج ذوات آثار، واعتبر حصول ماهيّات الأشياء في الذهن علماً بها، وحصر الوجود الذهنيّ في حصول ماهيّات الأشياء في الذهن، ونفى الوجود الذهنيّ عن الوجود. وشيءٌ من هذه الأمور لا يستقيم على القول بأصالة الوجود، فمعها لا تكون الماهيّات موجودةً في الخارج تترتب عليها آثارها، ويكون عدّ حصول الماهيّات في الذهن علماً بها من السفسطة، فإنّ الماهيّات أمورٌ يعتبرها الذهن، ولا وجود لها في الخارج، والواقع الخارجي لا يكون شيئاً غير الوجود، فما في الذهن لا واقع خارجيّ له، وما في الخارج لم يحصل في الذهن»<sup>(١)</sup>.

وهذا معناه: أنّه على هذا التفسير لأصالة الوجود، لا مجال لدعوى العلم بالأشياء الخارجيّة، ومعه ينسَد باب البحث الفلسفيّ؛ لما تقدّم أنّ الفلسفة غرضها الأساسيّ تمييز الحقائق عن غيرها.

وأما على ما ذهبنا إليه، من تحقّق الوجود والماهيّة كليهما، فالوجود الذهنيّ

(١) تعلّيق على نهاية الحكمة، للشيخ الفيّاض: ج ١ ص ١٤٣.



في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٢٧٣

عبارةً عن المفهوم الحاصل في الذهن، الذي يكون حاكياً بالذات لما وراءه؛ سواءً كان مفهوماً ماهوياً أم غيره. ويشهد له الوجدان؛ فإنّ المفهوم من حيث إنّهُ مفهومٌ، شأنه الحكاية، ولا فرق في ذلك بين أنواع المفاهيم، فمفهوم الوجود يحكي زيدا - مثلاً - بما أنّه عينٌ خارجيّ، ومفهوم الإنسان يحكيه بما أنّه جوهرٌ، ذو أبعادٍ، نام، حسّاسٌ، متحرّكٌ بالإرادة، ناطقٌ، ومفهوم العالم يحكيه بما أنّه ذو كمالٍ خاصٍّ، وهكذا كلّ ما يصدق عليه من المفاهيم. ومصدق جميع هذه المفاهيم واحدٌ وهو وجود زيد الخارجيّ. فكلّ مفهوم يحكي ما في الخارج على قدر ما يكون مفهوماً عنه، والآثار إنّها هي للمصدق دون المفهوم، ولا فرق في ذلك أيضاً بين أنواع المفاهيم.

### خلاصة البحث في الوجود الذهنيّ

الوجود الذهنيّ: هو أحد قسمي الوجود المطلق، وهو ذهنيٌّ من جهة مقابله الوجود الخارجيّ، وعدم ترتّب آثاره عليه.

#### النظريّات المطروحة في المسألة:

النظرية الأولى: نظريّة الحكماء وهي: أنّ للماهيات بالمعنى الأخصّ نحوين من الوجود، أحدهما: الوجود الخارجيّ، وهو الذي ترتّب عليه الآثار المختصّة بتلك الماهيّة، والآخر: الوجود الذهنيّ، الذي يحضر عند العالم، ولا ترتّب عليه تلك الآثار التي كانت ترتّب عليه وهو في الخارج. تقوم نظريّة مشهور الحكماء على ركنين أساسيين:

الأوّل: أنّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ لها نحوان من الوجود، ذهنيٌّ وخارجيّ.

الثاني: أنّ هناك عينيّةً بين الخارج والذهن من حيث الماهيّة لا الوجود.

أدلة الحكماء على الوجود الذهنيّ:

الأوّل: الماهيّة الصرفة غير متحقّقة في الخارج، فلا بدّ من موطنٍ آخر وليس

هو إلا الذهن.

الثاني: أنا نتصور بعض الأشياء على نحو الكلية والعموم، وهي غير موجودة في الخارج. إذن يكون موطنه الذهن.

الثالث: نتصور الممتنع والمعدومات، وهي لا تحقق لها في الخارج؛ فلا بد من موطن آخر تثبت فيه حتى يمكن الحمل، وهو الذي سُمي ذهنًا. النظرية الثانية: نظرية الإضافة وهي: أن العلم إضافة بين العالم وبين المعلوم الخارجي.

النظرية الثالثة: نظرية الشبح، وهي: أن الذي يحصل بالذهن عند العلم بالأشياء هو أشباح تلك الأشياء المشابهة والمحاكية للشيء المعلوم، مع أنها تباينها ماهيةً.

وأورد عليها بلزوم عود علمونا جهالات، ولزوم الدور؛ لتوقف كل من العلم بالمحكي عنه والحكاية على الآخر.

الإشكالات الواردة على الوجود الذهني:

الإشكال الأول: يلزم أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا. والجواب: أن مفهوم الجوهر في الذهن عرض بالحمل الشائع، وهو جوهر بالحمل الأولي، فلا تناقض.

الإشكال الثاني: اندراج شيء واحد تحت مقولتين؛ لأن الصور العلمية الحاصلة في الذهن داخلية تحت مقولة كيف النفساني، وداخلية أيضاً تحت مقولات ماهياتها الخارجية.

والجواب: إن مجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حد شيء وصدقه عليه، لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع، بل يتوقف الاندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء. الإشكال الثالث: أنا إذا تصورنا المتقابلات، فيلزم أن نكون مجمعاً

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٢٧٥

للمتقابلات. فإذا تصوّرنا البارد، يلزم أن تكون النفس باردةً، وإذا تصوّرنا الحارّ، يلزم أن تكون النفس حارّةً في ذلك الآن.

والجواب: إنّ الحمل لا يستلزم الاندراج.

الإشكال الرابع: كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر.

والجواب: في المقام لم يتحد موضوع الكلية والجزئية في شيء واحد، وإنّما الموضوع في الأوّل هو المفهوم بما هو حاكٍ عن الخارج وهو الوجود الذهنيّ، وأمّا الموضوع في الثاني فهو النظر إلى هذا المفهوم بما هو وجود قائم بالنفس، ناعت لها، وهو العلم.

الإشكال الخامس: يلزم ثبوت المحالات الذاتية في الذهن، لأنّه إذا تصوّرنا اجتماع النقيضين، فيحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصاً، والحال: أنّ اجتماع النقيضين في الذهن والخارج محالّ، سواء في الذهن أم الخارج.

والجواب: إنّ الثابت في الذهن هو مفاهيم المحالات بالحمل الأوّلي، والذي يستحيل وجوده هو مصداقها.

الإشكال السادس: انطباع الكبير بالصغير؛ فإنّ المقادير العظيمة تكون حاصلة في الذهن، ولما كان العلم هو انطباع هذه الصور على سعتها في جزءٍ عصبّيٍّ أو قوّة، فيلزم انطباع الكبير في الصغير، وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه واستحالته.

والجواب: إنّ العلم مطلقاً - سواء كان كلياً أو جزئياً - أمرٌ مجردٌ عن المادّة وأحكامها، ومع تجرّد الصور العلميّة فلا انطباع في جزءٍ بدنيّ.

الإشكال السابع: عدم حضور الماهيّات في الذهن؛ لأنّ الإدراك عبارة عن انطباع صور الأشياء الخارجيّة بخصوصيّاتها في محلّ مادّيٍّ وهو الدماغ، وهذه الصور مباينةٌ للماهيّات الخارجيّة، وعليه فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهنيّ وحضور الماهيّات الخارجيّة بأنفسها في الأذهان.

والجواب: إنّ الإدراك أمرٌ مجرد لا تناله التجربة. نعم، حصول الإدراك يتوقف على الفعل والانفعال المادّي؛ لأنّ النفس في فعلها مادّيّة، وإن كانت هي مجردة.

الماهية في الذهن هي نفس الماهية في الخارج، فلا يتحقّق وجودٌ ذهنيٌّ إلاّ بأمرٍ تستوي نسبته إلى ترتّب الآثار وعدمه، وهي الماهية. وأمّا ما حيثيّة عين ترتّب الآثار كالوجود الخارجيّ، أو عين عدم ترتّب الآثار كالعدم، فلا يتصوّر له وجودٌ ذهنيّ.

## بحوث تفصيليّة وإضافيّة

### ١. مقدّمات تمهيدية

المقدّمة الأولى: الإشارة إلى بعض الأصول والقواعد

الأصل الأوّل: الوجود في الذهن يُحلّل إلى وجودٍ وماهيّة. إنّ الوجود الإمكانيّ إذا جاء إلى الذهن، فالذهن يحلّله إلى مفهومين: وجودٍ وماهيّة، وهذا ممّا لا ريب فيه، كما تقدّم بحثه فيما سبق، وبرهانه واضح؛ لأنّ الذهن لا يمكنه أن يتعرّف على الأشياء من خلال بعدها المشترك، الذي هو الوجود، بل يمكنه التعرّف عليها من خلال بعدها المختصّ، وهو الماهيّة؛ وعليه فلا بدّ للذهن أن يحلّل الوجود الإمكانيّ الذي يأتي، إلى مفهومين: وجودٍ وماهيّة.

الأصل الثاني: أنّ الوجود أصيل. وهذا أيضاً تقدّم في المرحلة الأولى، وتبيّن: أنّ الأصيل ومنشأ الأثر هو الوجود دون الماهيّة.

الأصل الثالث: المفعول هو الوجود دون الماهيّة. أمّا الماهيّة فهي دون الجعل؛ لعدم إمكانها أن تنجعل بنفسها، وإذا أريد لها أن تُجعل، فلا بدّ أن تُجعل من خلال جعل الوجود، من قبيل الفوقيّة، حيث لا يمكن أن تنجعل بنفسها، بل انجعلها بانفعال غيرها، وهذا ما سيأتي إثباته في مرحلة العلة والمعلول.

الأصل الرابع: التشكيك في الوجود. أي: إنّ الوجود له مراتب مشكّكة في الشدّة والضعف، كما تقدّم في المرحلة الأولى. وعلى أساس أصالة الوجود والتشكيك في الوجود، يمكن القول بأنّ ماهيّة واحدة ومفهوماً واحداً، يكون له مراتب متعدّدة من الوجود، وبعضها أقوى من بعض، وتترتب على بعضها آثارٌ لا تترتب على أخرى، مثل الجوهر الذي هو من المعقولات الأوّليّة، ومن المعقولات والأجناس العالية، وله أنواعٌ كثيرة، بعض أنواعه مجرد تامّ ومستقلّ

في نفسه، ومفارقاً عن المادّة لا يتغيّر، وبعض أنواعه في مرتبة كونه محتاجاً إلى المادّة ولا ينفصل عنها، وله حركةٌ وسكونٌ وفسادٌ؛ من قبيل المراتب المختلفة للصور النوعيّة الماديّة، التي تكون متفاوتةً بالشدّة والضعف، وبعض الأنواع الجوهرية أضعف ممّا تقدّم.

### المقدّمة الثانية الصورة القائمة بالنفس معلولة لها

أي: إنّ الصورة الذهنيّة قائمةٌ بالنفس، وقيامها ليس قياماً حلولياً بنحو تكون النفس منفعةً من هذه الصورة، والصورة حالةٌ في هذه النفس، بل قائمةٌ بالنفس قياماً صدورياً، بمعنى: أنّ النفس تكون علّةً موجدةً لها، والدليل على المقدّمة الثانية يمكن بيانه ببرهانٍ مركّبٍ من ثلاثة قياسات.

### القياس الأوّل

الصغرى: النفس موجودٌ مجرّدٌ ومن سنخ الملكوت، كما ثبت في محلّه في علم النفس الفلسفيّ.

الكبرى: الموجود المجرّد والملكوتي له قدرةٌ على إبداع الصور المنزّهة عن المادّيات، كما ثبت في علم النفس الفلسفيّ أيضاً.

النتيجة: النفس لها القدرة على إيجاد صور المجرّدات وصور المادّيات، في صفحة الذهن.

### القياس الثاني

الصغرى: نتيجة القياس الأوّل، وهي: أنّ النفس قادرةٌ على إبداع الصور.

الكبرى: كلّ فاعل له هذه القدرة فالصور حاصلة له، وهذه الكبرى مأخوذة أصلاً موضوعاً من مباحث العلّية كما سيأتي.

النتيجة: إنّ هذه الصور التي أوجدتها النفس هي حاصلةٌ للنفس.

وإذا تبين ذلك نتساءل: إنّ هذا الحصول من أيّ نوع هو؟

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٢٧٩

الجواب: إنّ حصولها هو حصول الشيء لفاعله، كما سيأتي في مبحث العلّية، من أنّ وجود المعلول ربطيّ إلى الفاعل، بمعنى: أنّ قيامه بالوجود الفاعليّ قيام المعنى الحرفيّ بالمعنى الاسميّ، فوجوده في نفسه عين وجوده لفاعله.

### القياس الثالث

الصغرى: هي نتيجة القياس الثاني، وهي: فعل الفاعل حاصلٌ له.

الكبرى: المجرد لا يحصل إلّا لمجرد.

النتيجة: النفس عالمةٌ بتلك الصور؛ لأنّ العلم هو حضور أمرٍ مجردٍ لأمرٍ مجرد، والمفروض في المقام: أنّ هذه الصورة حاصلةٌ للنفس. ولا يخفى: أنّ تجرّد هذه الصورة موكولٌ بحثّه إلى مقامٍ آخر، ولكن نريد فقط أن نثبت أنّ هذه الصورة حاصلةٌ للنفس، فإذا كانت حاصلةً فهي ملاك عالميّة النفس بهذه الصورة الحاصلة.

والنتيجة من هذه القياسات الثلاثة المركّبة هي: أنّ النفس عالمةٌ بهذه الصور، كصور الجواهر والأعراض المادّية المفارقة، والأجسام المتحرّكة والساكنة، والعناصر والمركّبات الأخر.

وتبيّن كذلك: أنّ هذه الصور قائمةٌ بالنفس قياماً صدوريّاً.

ولا يخفى: أنّ الخارج سواءً كان مادياً أم مجرداً، فهو معلومٌ بهذه الصورة، فتكون الصورة معلومةٌ بالذات للنفس قائمةً بها، أمّا الخارج المحكيّ عنه بهذه الصورة فهو معلومٌ بالعرض.

وإذا تبيّن ذلك نتساءل: بأنّ هذه الصور القائمة بالنفس - سواءً قلنا: قياماً حلولياً أو قياماً صدوريّاً - هل هي حاضرةٌ بنفسها للنفس، أم حاضرةٌ بصورةٍ عنها؟

الجواب: لو قلنا: إنّ الصور حاضرةٌ عند النفس بصورةٍ عنها، للزم

التسلسل، لأننا ننقل الكلام إلى الصورة الثانية، ونقول: هل هي حاصلةٌ للنفس بنفسها أم هي صورةٌ عنها، فإن قيل: حاضرةٌ بنفسها لا بصورةٍ عنها، نقول: لماذا لم نُقل ذلك من أول الأمر، وأن الصورة الأولى حاضرةٌ للنفس بنفسها لا بصورةٍ أخرى. وإن قيل: إن الصورة الثانية حاضرةٌ للنفس بصورةٍ ثالثة، فحينئذٍ ننقل الكلام إلى الصورة الثالثة، وتتسلسل الصور لا إلى نهاية، ولا يتحقق العلم.

ولا يخفى الفرق بين مبنى الحكمة المشائية التي ترى بأن هذه الصور قائمةٌ بالنفس بنحو المحمول بالضميمة، وبين الحكمة المتعالية التي ترى أن هذه الصور محمولةٌ على النفس لا بنحو المحمول بالضميمة، بل بنحو الخارج المحمول، ومنشأ ذلك: هو اتحاد العاقل والمعقول. فالذين يُنكرون اتحاد العاقل والمعقول، يقولون بأنها محمولٌ بالضميمة. والذين يؤمنون باتحاد العاقل والمعقول، يرون أنه من الخارج المحمول.

## ٢. الأدلة على الوجود الذهني

هذه الأدلة ذُكرت في المباحث المشرقية<sup>(١)</sup>، وهناك حُججٌ خاصةٌ لصدر المتألهين، بعضها موجودٌ في أبحاث البداية، والنهاية، والمنظومة، وشروح المنظومة، مع إضافة بعض النكات عليها.

### الدليل الأول

الذي يمكن أن يُذكر في المقام: قياسٌ من الشكل الأول، وهو كما يلي:  
الصغرى: نُدرك المعدومات متميّزاً بعضها عن بعض، فتميّز بين المعدومات الممتنعة، حيث نميّز بين شريك الباري وبين اجتماع النقيضين،

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٤٠.



ونميّز بين المعدومات الممكنة، كالتمييز بين عدم زيد وعدم الشجر.

الكبرى: كلّ متميِّز لابدّ أن يكون موجوداً.

وهذا أيضاً برهانه تقدّم فيما سبق من: أنّ العدم من حيث هو عدمٌ، لا يوجد فيه تمييز، وهذا التمييز بين الأعدام منشؤه الوجود.

النتيجة: المعدومات في الذهن لها نحوٌ من الوجود، وحيث إنّها ليست موجودةً في الخارج، فهي في موطنٍ آخر تُسمّيه الذهن، وهو المطلوب.

### إشكال

هذا الإشكال يناقش صغرى القياس؛ لأنّ الصغرى تقول: إنّنا نعلم أنّ المعدومات متميِّز بعضها عن بعض، والمستشكل يقول: المعدومات ليست متميِّزة بعضها عن بعض؛ وذلك لأنّكم ذكرتم: أنّ العلم هو الصورة الذهنيّة المطابقة لما تحكي عنه، وحيث إنّ العلم بالمعدوم ليس له مطابق، فإذن لا يوجد علمٌ بالمعدوم.

وأجيب عنه: تارةً نبني على ما هو الحقّ في الوجود الذهنيّ، وأخرى نبني على ما هو المستفاد من كلمات البعض.

أمّا على ما هو الحقّ من الوجود الذهنيّ، وهو: أنّ أيّ ماهيّة من الماهيّات لها نحوان من الوجود، وجودٌ خارجيّ تترتب عليه الآثار، ووجودٌ ذهنيٌّ لا تترتب عليه تلك الآثار، ففي بحث الوجود الذهنيّ لسنا بصدد إثبات المطابقة وعدم المطابقة، وإنّما بصدد بيان: أنّ ماهيّة الإنسان مثلاً لها نحوان من الوجود، لأنّه في الوجود الذهنيّ لا يوجد عندنا اثنيّة حتّى يُسأل أنّه مطابق أم ليس بمطابق. هذا على المبنى الحقّ في المسألة.

أمّا إذا بنينا على أنّ الوجود الذهنيّ هو شبحٌ حاكمٌ للماهيّة أو الوجود الخارجيّ، فعلى هذا المبنى يأتي الإشكال، وهو: أنّ هذه الصورة الذهنيّة هل

لها مطابق؟

قال صدر المتألهين: «وأما على قول من ذهب إلى أن الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته، فيقال: العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن. فإن كان له مطابق، فهو العلم بالموجود، وإلا فهو العلم بالمعدوم. فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل، إذ لا ذات له عينية ولا مطابق له، إلا بحسب التقدير؛ بمعنى: أنه لو كان له وجودٌ يطابقه، هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل»<sup>(١)</sup>.

إن قيل: هذا الجواب ليس بكافٍ في المقصود؛ إذ لقائل أن يقول: هذا الجواب إنما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة من قبيل: «بحرٌ من زئبق»، وأما إذا تصوّرنا المعدوم المطلق بما هو معدومٌ مطلق، فيلزم التناقض من قولكم بأن الصورة الذهنية هي حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي؛ لأن المعدوم بما هو معدومٌ لا يكون له وجودٌ أصلاً؟ والجواب: هذا الإشكال يرجع إلى إشكال المجهول المطلق المشهور، والذي تقدّم الجواب عنه بالتمييز بين الحمل الأولي والحمل الشائع.

### الدليل الثاني

في الدليل السابق كان الاستدلال من طريق تصوّر الأمور العدمية، أما هذا الدليل فهو من خلال التصديقات العدمية، أي: من خلال الحكم على المعدوم بأحكامٍ عدميةٍ صادقة.

وحاصل هذا البرهان: أننا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج، كما نحكم على العنقاء أنها طائر، أو نحكم على بحر من الزئبق أنه بارد، ومن الواضح: أن العنقاء وبعراً من زئبق، ليس لهما وجودٌ خارجي، بل في بعض

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٦٩.

القضايا لا تقتصر في الحكم على ما وجد من الأفراد الخارجية الموجودة فعلاً، بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراد المحققة والمقدرة، من قبيل قولنا: كلّ مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وحيث إنّ صدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه، لأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له، فلا بدّ أن يكون لموضوع هذه الأحكام وجودٌ بالفعل، وحيث لا وجود لها في الخارج كما هو واضح، إذن لا بدّ أن يكون في موطنٍ آخر، وهو الذهن<sup>(١)</sup>.

### الإشكالات على الدليل الثاني

أشكل على هذا الدليل بإشكالاتٍ ثلاثة:

الإشكال الأوّل: إنّ مثل هذه القضايا ليست قضايا فعليةً خارجيةً، بل هي قضايا حقيقيةً موضوعاتها مقدرة الوجود، فإنّ معنى «كلّ عنقاء طائر» مثلاً، هو: أنّ كلّ ما هو فردٌ للعنقاء - ولو بحسب التقدير - فهو طائر. وكذلك القضايا الحقيقية الأخرى التي موضوعاتها مقدرة الوجود، فيكون الحكم على هذه القضايا بنحو التقدير، وهو لا يقتضي إلّا وجود الموضوع بحسب التقدير، وعليه فيجوز أن يكون المراد من وجودها هو الوجود الخارجي، وعليه فلا يثبت وجودٌ آخر، وهو الوجود الذهني المدعى.

الإشكال الثاني: لكي يتّضح هذا الإشكال، لا بدّ من التمييز بين القضية

---

(١) القاضي عضد الدين الأيجي جعل البرهان الأوّل والثاني برهاناً واحداً، حيث قال في المقصد الرابع من المواقف في الوجود الذهني ما هذا نصّه: «احتجّ مثبتوه وهم الحكماء بأمور؛ الأوّل: أنا نتصوّر ما لا وجود له في الخارج، كالممتنع، واجتماع النقيضين، والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية، وأنّه يستدعي ثبوتها، إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس في الخارج، فهو الذهن...» (المواقف، شرح: الجرجاني، طبعة تركيا: ج ١ ص ٢٨٣-٢٨٥).

الطبيعية والقضية المحصورة.

القضية الطبيعية: هي تلك القضية التي يكون فيها المحمول ذهنياً لأمرٍ ذهنيٍّ؛ من قبيل: «الإنسان نوعٌ أو كليٌّ»، فالطبيعة تتحقق في الذهن، والحكم يكون للذهن أيضاً.

أما في القضية المحصورة فالحكم فيها ليس للطبيعة، بل للأفراد. نعم، وقع الخلاف في القضية المحصورة، في أنّ الموضوع فيها هل هو نفس الأفراد كما هو المشهور بين المتأخرين، أم أنّ الحكم للطبيعة بشرط السريان في الأفراد؟ فالتأخرون ذهبوا إلى أنّ الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد، لا على الطبيعة السارية في الأفراد.

قال العلامة الحلّي في الجوهر النضيد تحت عنوان القضية الشخصية والمهملة والكلية والجزئية: «وإنّ حكم على أفراد تلك الطبيعة، فالحكم لا للطبيعة السارية، بل الحكم لنفس الأفراد»<sup>(١)</sup>.

ولكنّ كون الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد خلاف التحقيق، ولذا قال الشيخ حسن زادة: «إنّ مسلك التحقيق هو الفرق بين القضية المحصورة وبين القضية الطبيعية، وذلك لأنّ الحكم في الأولى على وجهٍ يسري إلى الأفراد بخلاف الثانية - أي: إنّ موضوع القضية المحصورة عنوانٌ ومرآةٌ إلى الخارج، بحيث يسري إلى أفرادها دون الطبيعة، فموضوع المحصورة كأنّه برزخٌ بين الكثرة المحضة التفصيلية وبين الوحدة التي في موضوع الطبيعة»<sup>(٢)</sup>.

وإذا تبين هذا، فالمستشكل الثاني يقول: أنتم استدللتم بالقضية المحصورة لإثبات الوجود الذهني، لكنّ هذا الاستدلال غير تامّ، لأنّ لازمه: أنّ الأفراد

(١) الجوهر النضيد، الطبعة القديمة: ص ٥٤.

(٢) النور المتجلي في الظهور الظلي: ص ٨٩.

إذا كانت غير متناهية، لابدّ أن تتصوّروا أفراداً غير متناهية حتّى يمكن الحكم، والتالي ممتنع باطل، فالمقدّم مثله.

قال صدر المتأهّين: «لو تمّ هذا الكلام، لزم منه وجود جميع الأفراد المقدّرة الغير المتناهية، لأمثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم؛ فإنّا إذا قلنا: كلّ مثلث كذا، يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدّرة على التفصيل، لأنّه ممّا تقرّر على مدارك المتأخّرين: أنّ الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد، فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان. وإن سلطنا مسلك التحقيق، وقلنا: إنّ المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان، لكنّ الفرق بينها وبين الطبيعيّة أنّ الحكم فيها على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبيعيّة، فينحلّ الإشكال، لكنّه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجودٌ عينيٌّ أصلاً، وإلاّ فلاحد أن يقول: إنّ الطبائع موجودةٌ بوجود الأفراد. فإذا كان للموضوع فردٌ عينيٌّ يوجد العنوان بوجوده، فالحكم عليه بذلك الاعتبار»<sup>(١)</sup>.

### الدليل الثالث

أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّنها الشخصية (من قبيل: زيد، عمرو، بكر، خالد) معنىً مشتركاً يصدق على الجميع، وهو الإنسان مثلاً، أو نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّنها الفصلية أو الجنسية (من قبيل: إنسان وغنم وبقر) لفظ الحيوان العام، بحيث يصدق على كلّ واحدٍ منها أنّه هو ذلك المعنى المنتزع الكلّي، أي: الكلّي الطبيعي لا الكلّي العقليّ، وكذلك ننتزع الحيوان العامّ المحمول على البغال والحمير والبقر والغنم... بحيث يكون هذا المعنى مجامعاً لكلّ تعيّناتها، مجرداً في حدّ ذاته من عوارضها المادّية ومقارناتها. وهذا المعنى، وهو كلّيّ الإنسان أو الحيوان، لا يوجد في الخارج واحداً، وإلاّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٧١.

إذا وجد في الخارج واحداً، والمفروض أنه أمرٌ واحدٌ، يلزم أن يتَّصف أمرٌ واحدٌ بصفاتٍ متقابلةٍ متضادةٍ، وهي التعيّنات المتباعدة ولوازمها المتنافية، فوجوده إنّما هو بشرط الكثرة، ونحن لاحظناه من حيث إنّهُ معنىً واحداً، فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج، فلا بدّ أن يكون وجوده بما هو واحدٌ في العقل.

قال المحقّق السبزواري في شرح المنظومة:

صرف الحقيقة الذي ما كثيراً من دون منضمّاتها العقل يرى  
والذات في أنحا الوجودات حفظ جمع المقابلين منه قد لحظ<sup>(١)</sup>

وقد أفاد السبزواري قدّس سرّه في تقرير هذا الدليل بقوله: «والحاصل: أنّ صرف كلّ حقيقةٍ بإسقاط إضافته عن كلّ ما هو غيره من الشوائب الأجنبية واحد، كالبياض فإنّه إذا أسقط عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها، واللواحق من الزمان والمكان والجهة وغيرها، ممّا لحقه بالذات أو بالعرض، كان واحداً، إذ لا ميز في الشيء، فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه المحذوف عنها، ما هو من غرائبه موجود بوجود وسيع، وإذ ليس في الخارج؛ لأنّه فيه بنعت الكثرة والاختلاط، ففي صقعٍ شامخٍ من الدهن»<sup>(٢)</sup>.

### الإشكال على الدليل الثالث

أورد على هذا الدليل: بأنّ المعقولات الأوّليّة موجودةٌ في متن الأعيان، نعم وجودها يختلف من عارضٍ إلى عارضٍ آخر.  
بيان ذلك: أنّ الإنسانيّة والحيوانيّة مثلاً، واحدةٌ في الوجود الخارجي، لكنّ الاختلاف بالاعتبار.

والمراد من الاختلاف بالاعتبار هو الاختلاف بالعوارض التي تلحق هذه

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ١٢١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٢٥.

الحقيقة الواحدة، ولتقريب المطلب نستعين بهذا المثال وهو: إنّ الجدار تارةً يتّصف بأنّه أبيض، وأخرى يتّصف بأنّه أسود، وثالثةً يتّصف بأنّه أخضر، وأخرى يتّصف بألوان أخرى وعوارض أخرى، ومن الواضح: أنّ تعدّد الاتّصاف لا يغيّر من واقعه وجوهره وحقيقته؛ فالاختلاف بالاعتبار، أي: باعتبار العوارض التي تعرض على ذلك الجسم، من البياض والسواد.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الإنسانيّة والحيوانيّة ونحوهما، فهي في الواقع الخارجي واحدة، ولكن تختلف بالعوارض، وباعتبار هذه العوارض تتّصف الإنسانيّة تارةً باعتبار أنّها زيد، وباعتبار تتّصف بأنّها عمرو، أمّا الإنسانيّة فهي واحدةً شخصيّةً في متن الأعيان ولا تبطل، بل الذي يبطل هو العارض، وإذا كانت طبيعة الإنسانيّة أو الحيوانيّة مثلاً، موجودةً في الواقع الخارجي، فلا حاجة لثبوتها في موطن آخر، وهو الذهن كما يدّعون.

قال صدر المتألّهين في نقل قول المستشكل: فيلزم على رأيهم أن يكون في الوجود إنسانيّةً واحدةً، هي بعينها مقارنةً للعوارض التي يقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من أشخاص الناس، وهي مع كلّ واحد من هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر، ولكن هي غيرها بالاعتبار لا بالجوهر والذات، وإلّا الجوهر واحدٌ حقيقة، المراد بالاعتبار هنا ليس الاعتبار العقلائيّ، المراد باعتبار هذه العوارض التي تعرض تلك الحقيقة التي هي الإنسانيّة، ولذا هذه الحقيقة وهي حقيقة الإنسانيّة تبقى ثابتةً لا تتغيّر، وغير متغيّرةً بنفسها، الإنسانيّة كواحدٍ شخصيّ متغيّرة أو غير متغيّرة؟ لا، باقية على حالها، فهذا الواحد الشخصي هو المتحقّق في متن الأعيان<sup>(١)</sup>.

الجواب على الإشكال: إنّ الطبيعة تارةً مأخوذةً بشرط شيء، وأخرى

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٧٣.

مأخوذة لا بشرط، والمراد بالطبيعة بقيد الوحدة هي الطبيعة لا بشرط، أي: الطبيعة بما هي هي، وليس الطبيعة بشرط شيء، أي: الطبيعة المقيدة، وهي الموجودة في الخارج.

قال الشيخ الرئيس: «الذي أنا إليه وأقوله: إنَّ الإنسانية الموجودة كثيرة، وليست ذاتاً واحدة. وكذلك الحيوانية الموجودة. لا كثرة تكون باعتبار إضافات مختلفة، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص زيد، هي غير ذات الإنسانية لخواص عمرو. فهما إنسانيتان: إنسانية قارنت خواص زيد، وإنسانية قارنت خواص عمرو، وليس في الموجودات واحدة الإنسانية جامعة»<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر الشيخ حسن زادة بأنه «اشتهر من رجلٍ صادفه الشيخ ابن سينا بمدينة همدان: أنَّ الكلي الطبيعي موجود بوجودٍ واحدٍ عدديٍّ في ضمن أفرادهِ، ويتَّصف بالأضداد. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ ذاتاً واحدةً بعينها، مقارنة لكلِّ واحدٍ من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركاً فيها أمرٌ موجودٌ فيها، فيشير ذلك الرجل العالم الكبير الراسخ في الحكمة المتعالية والحقائق العرفانية بقوله هذا الربُّ النوع وأفراده على ما استقصينا الكلام في هذا الأمر القويم، واستوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم في رسالتنا المعمولة في المثل الإلهية. واتَّصف وجودٍ واحدٍ عدديٍّ بالأضداد، يدلُّ على أنَّه وجودٌ كليٌّ سعي كما قال العارف أبو سعيد الخراز: إنَّ الله لا يعرف إلَّا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها»<sup>(٢)</sup>.

ويتابع الشيخ حسن زادة القول بأنَّ الشيخ الرئيس حيث إنَّه لم يكن قائلاً بالمثل الإلهية، رفض قول المحقق الهمداني، ولم يتحمَّله وشنَّع عليه.

(١) رسائل ابن سينا: ص ٤٧٢.

(٢) انظر: النور المتجلي في الظهور الظلي، للشيخ حسن زادة: ص ٩٤.



## الدليل الرابع

هذا الدليل ذكره صدر المتألهين بقوله: «ومن الاستبصارات في هذا الباب أنّا نتصوّر الأمور الانتزاعيّة والصفات المعدومة في الخارج، ونحكم بها على الأشياء، فلا محالة لها ثبوتٌ، فثبوتها إمّا في الخارج، وهو محال؛ لأنّها أمورٌ اعتباريّة، فهي موجودةٌ في الذهن، وهو المطلوب»<sup>(١)</sup>.

والفرق بين هذا الدليل والدليل الثالث هو: أنّ هذا الدليل يُثبت المطلوب من طريق مسلك الكلّيّة، أمّا الدليل الثالث فيُثبت المطلوب من مسلك الوحدة.

## الدليل الخامس

وهذا الدليل يبتني على المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: أنّ لكلّ فعلٍ غاية، وهذه الغاية ليست معدومة، وإنّما هي موجودة، لأنّه لو كانت الغاية معدومةً لما كانت محرّكةً للفاعل.  
المقدمة الثانية: أنّ هذه الغاية ليست موجودةً في الخارج، وإلّا للزم تحصيل الحاصل.

النتيجة: أنّ هذه الغاية موجودةٌ في وعاءٍ آخر وهو الذهن.

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «ومن العرشيّات الواردة: أنّ كلّ فاعلٍ يفعل فعلاً لغايةٍ وحكمةٍ؛ لو لم يكن لما يترتّب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت، لم يفعل ذلك الفاعل فعلاً لأجله، ولو كان له تحقّق في الخارج عينيّ، لزم تحصيل الحاصل، فلا بدّ وأن يكون له نحوٌ من التقرّر لا يترتّب عليه آثاره المخصوصة به، المطلوبة منه، وهو المعنيّ بالوجود الذهنيّ»<sup>(٢)</sup>.

قال الشيخ في التعليقات: «ونحن إنّما نريد الشيء لأجل شهوةٍ أو للذة، لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٢٧٥.

(٢) المصدر السابق.

لأجل ذات الشيء المراد. ولو كانت الشهوة واللذة أو غيرها من الأشياء شاعرة بذاتها، وكان مصدر الأفعال عنها ذاتها، لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها؛ لأنها صادرة عن ذاتها، والإرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ في الفصل الرابع من النمط الرابع من الإشارات: «والعلة الغائية التي لأجلها الشيء، علةً بماهيّتها ومعناها لعلّة الفاعليّة، ومعلولة لها في وجودها، فإنّ العلة الفاعليّة علةٌ ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل، وليست علةً لعلّيتها ولا لمعناها»<sup>(٢)</sup>.

وأشكل الفخر الرازي على الشيخ الرئيس بقوله: «ولقائل أن يقول: قولك للعلّة الغائيّة: علةٌ بماهيّتها العليّة، العلة الفاعليّة فيه إشكال، لأنّكم تُثبتون العلة الغائيّة للأفعال الطبيعيّة، والقوى الطبيعيّة لا رويّة لها ولا شعور لها أصلاً، فماهية العلة الغائيّة هاهنا لا يمكن أن يقال أنّها موجودة في الذهن؛ لأنّه لا ذهن هناك ولا شعور، وغير موجودة في الخارج، لأنّ وجودها في الخارج معلول العلة الفاعليّة، وإذا كان كذلك، كانت معدومةً صرفةً، والمعدوم الصرف لا يمكن أن يكون علةً للأمر الموجود، فكيف يمكن تعليل العلة الفاعليّة بماهيّة العلة الغائيّة، ولا خلاص عنه إلا أن يقال: ليس للأفعال الطبيعيّة غايات، ولكن ذلك على خلاف مذهبهم، وتحقيقه في أوّل طبيعيات كتاب الشفاء»<sup>(٣)</sup>.

وقد لخص المحقّق الطوسي كلام الفخر الرازي، ثمّ أجاب عليه، حيث قال: «واعترض الفاضل الشارح بأنّهم يُثبتون للأفعال الطبيعيّة عللاً غائيّة - والقوى الطبيعيّة لا شعور لها - فلا يمكن أن يقال: تلك الغايات موجودة في أذهانها، ولا

(١) التعليقات: ص ١٦.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات، للمحقّق الطوسي: ج ٣ ص ١٦.

(٣) شرح الفخر الرازي على الإشارات: ج ١ ص ١٩٤.

أن يقال: إنّها موجودةٌ في الخارج؛ لأنّ وجودها متوقّفٌ على وجود المعلولات، فإنّ تلك الغايات غير موجودة، وغير الموجود لا يكون علّةً للموجود، ولا خلاص عنه إلّا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعيّة غايات، والجواب: أنّ الطبيعيّة ما لم يقتضِ لذاتها شيئاً كائنٌ ما مثلاً، لا يحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء، فيكون ذلك الشيء مقتضاهاً أمرٌ ثابت، دالٌّ على وجود ذلك الشيء لها بالقوّة، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل، فهو العلّة الغائيّة لفعلها»<sup>(١)</sup>.

الجواب على الإشكال: قال الشيخ حسن زادة: إنّ الجواب في المقام ينبغي أن يُحرّر بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الوجود الصمديّ المساوق للحقّ بنحوٍ من التعبير على منهل التحقيق الحكميّ، ومشرب العذب العرفانيّ ملك، وصفاته الحسنی وأسماؤه العليا جنوده وعساكره، وأين نزل الملك نزلوا معه، ويدورون معه حيثما دار، فالعشق والشعور والإرادة ونحوها من الصفات الكمالیّة على حفظ مراتبها شدّة وضعفاً، لا تنفكّ عن الوجود بحسب مراتبه، وذلك لأنّ الوجودات نفس التعلّقات بفاطرها»<sup>(٢)</sup>.

ويؤيد كلامه هذا بما ذكر الشيخ في رسالة العشق، حيث قال: «فإذا نظرت في الأمور وتأملتّها، وجدت لكلّ شيءٍ من الأشياء الجسمانيّة كمالاً يخصّه، وعشقا إرادياً أو طبعياً لذلك الكمال، وشوقاً طبعياً أو إرادياً إليه، إذا فارقه رحمة من العناية الأولى، على النحو الذي هي به عناية، فهذه جملة، وتجد في العلوم المفصّلة لها تفصيلاً»<sup>(٣)</sup>.

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، للمحقّق الطوسي: ج ٣ ص ١٧.

(٢) النور المتجلّي في الظهور الظليّ، للشيخ حسن زادة: ص ٩٨.

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات، للمحقّق الطوسي: ج ٣ ص ٣٦٣.

وقال صدر المتألهين: «الحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم، فالكائنات بأسرها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضيم، واعترافٍ مقرّ بوحداية الحق القديم؛ ﴿فَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا﴾ يحنّ إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها، وقد صرح الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتاب التعليقات بأن القوى الأرضية كالنفوس والطباع، لا يحرك موادّها، لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها، بل الغاية في تحريكها لموادّها هي كونها على أفضل ما يمكن لها، لتحصيل التشبّه بما فوقها، كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت»<sup>(١)</sup>.

وبذلك يتّضح: أنّ غاية جميع المحرّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكها، هو الفاعل الأوّل من جهة توجه الأشياء المحركة إليه دون ما تحتها، فيكون غاية بهذا المعنى أيضاً، ثمّ قال: أي: الشيخ حسن زادة: «وبهذا ظهر سرّ قولهم: لولا العشق لانطمس السافل»<sup>(٢)</sup>.

الوجه الثاني: وهو الذي ذكره بقوله: «إنّ هبوط بعض الطبيعيات إلى السفلى وصعود بعضها إلى العلوّ، باقتضاء جاذبة الأرض، وهذا لا ينافي ثبوت الغايات للطبائع إلى الوجه الأوّل.

أمّا بيان الجاذبة فهو - كما ذهب إليه ثابت بن قرّة في صدر الإسلام، وتبعه بعد قرون إسحاق نيوتن -: أنّ الثقل المرتفع فوق سطح الأرض إذا ترك يسقط بجاذبة الأرض، وأنّ ما زعم أنّ بعض الموادّ كاللهيب والدخان والهواء والغيوم خفيفٌ بالطبع، وله ميلٌ إلى الصعود، فهو بالحقيقة ميلٌ إلى السقوط أيضاً، إلّا

(١) ثلاث رسائل فلسفية، لصدر المتألهين: ص ٣١٥.

(٢) النور المتجلي في الظهور الظلي، للشيخ حسن زادة: ص ١٠٠.

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٢٩٣

أنّه يوجد ما هو أثقل فيدفعه إلى الصعود، كما إذا وضع جسمٌ في كفة ميزان، وآخر هو مقدار نصفه في كفته الأخرى، فلا شك أنّ الأولى تهبط والأخرى تصعد، لأنّ الأولى غلبتها بزيادة فعل الجاذبيّة في زيادة المادّة فيها؛ وهكذا الموادّ الخفيفة، كالأشياء المذكورة تصعد لكونها أخفّ من الهواء المحيط بها، فيدفعها إلى الأعلى، مثل دفع الماء للأشياء التي أخفّ منه إلى فوقه»<sup>(١)</sup>.

ثمّ ذكر الشيخ حسن زادة: أنّ المحقّق السبزواري نقل نظر ثابت بن قرّة في البند السادس من شرح الأسماء الحسنى، في شرح «يا من استقرّت الأرضون بإذنه» حيث قال: «قال ثابت بن قرّة: سببه - أي: سبب الجذب - طلب كلّ جزءٍ موضعاً يكون فيه قربه من جميع الأجزاء متساوياً، إذ عنده ميل المدرة إلى السفلى، ليس لكونها طالبةً للمركز بالذات؛ لأنّ الجنسيّة منشأ الانضمام، فقال: لو فرض أنّ الأرض تقطّعت وتفرّقت في جوانب العالم ثمّ أُطلقت أجزاؤها، لكان يتوجّه بعضها إلى بعض، ويقف حيث يتهيأ تلاقيها»<sup>(٢)</sup>.

### الدليل السادس

وهو ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «ومّا ينبّهك على ما نحن بصددّه، كون الأشياء الوهميّة الغير الواقعة في الأعيان، سبباً للتحرّكات والتأثيرات الخارجيّة وإن لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة. أو لا ترى أنّ تحيّلك لمشتهى لطيفٍ كيف يُحدث في بدنك شيئاً، وتحيّلك للحموضة يوجب لك انفعالاً وقشعريرة، ولو لم يكن لصورة بيتٍ تريد بناءه نحو من الثبوت، لما كان سبباً لتحريك أعضائك.

وقد حُكي عن بعض حدّاق الأطباء معالجة بعض الملوك - حيث أصابه

(١) النور المتجلّي في الظهور الظلي، للشيخ حسن زادة: ص ١٠١.

(٢) شرح الأسماء الحسنى، الطبعة الأولى: ص ٥٣.

فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني - دفعةً، بمجرد تدبيرات نفسانية وأمرٍ  
تصوريةً باعثة لا شتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة<sup>(١)</sup>.

(١) المراد من ذلك البعض من حذاق الأطباء، هو: محمد بن زكريا الرازي المتطبب صاحب «الحاوي في الطب»، و«مَنْ لا يحضره الطبيب»، وقد صنّف الصدوق (ابن بابويه) كتابه «مَنْ لا يحضره الفقيه» تأسيساً بكتاب الرازي «مَنْ لا يحضره الطبيب»، كما قال في أول «مَنْ لا يحضره الفقيه»، حيث قال: «أما بعد فإنه لما ساقني القضاء إلى بلاد الغربية، وحصل القدر منها بأرض بلخ من قصبة إيلاق، وردها الشريف الدين أبو عبد الله المعروف بنعمة، إلى قوله: فدام بمجالسته سروري، وانشرح بمذاكرته صدري، فذاكرني بكتاب صنّفه محمد بن زكريا المتطبب الرازي، وترجمه بـ(كتاب مَنْ لا يحضره الطبيب) وذكر أنه شاف في معناه وسألني أن أصنّف له كتاباً في الفقه والحلال والحرام وشرائع الأحكام، موفياً على جميع ما صنّفت في معناه، وأترجمه بـ(كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه) ليكون إليه مرجعه وعليه معتمده وبه أخذه...» (مَنْ لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٢).

أما البعض من الملوك الذي عالج الرازي بتدبيرات نفسانية فهو المنصور بن نوح الساماني، وقد نقل القضية مفصلةً الفخر الرازي في المباحث المشرقية حيث قال: «ويُحكى: أن بعض الملوك أصابه فالج وعلم الطبيب أن العلاج الجسماني لا ينجع فيه، فترصد للخلوة حتى وجدها، ثم إنه أقبل على ذلك الملك بالشتم والفحش والكلمات الموحشة حتى اضطرب الملك بسبب ذلك اضطراباً شديداً، وحاول القيام والذهاب إليه ليضربه، فثارت الحرارة الغريزية فيه واشتملت وقويت على دفع المادة. وتلك الحرارة ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية، وإذا ثبت هذا الأصل فنقول: يجب أن لا يُستبعد أن تبلغ النفس في الشرف والقوة إلى حيث تُبرئ المرضى، وتمرض الأصحاء، وتقلب عنصراً إلى عنصر آخر، حتى تجعل غير النار ناراً، وتحدث بإرادتها تارةً أمطاراً وخصباً، وتارةً خسفاً وجدباً؛ وذلك لأنك ستعرف: أن مادة العناصر الأربعة مشتركة، فهي قابلة لجميع صورها، ولما شاهدنا: أن النفس قد تصير تصوراتها مبادئ لحدوث الحوادث من غير آلة جسمانية، جاز أن تكون تصوراتها مبادئ للأمور العظيمة، وإن كان ذلك نادراً وغريباً جداً، ونعم ما قال الشيخ: إنَّ للقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعاتٍ على غرائب، وليس الحذق في التكذيب بما لم يتقرر بالبرهان امتناعه، أقل من الحذق في التصديق بما لم يتقرر بالبرهان

وبعض النفوس قد يبلغ في القوّة والشرف إلى حيث يقوي تصوّراته وجوداً وظهوراً حتّى يقوم وجودها مقام الوجود العينيّ، فيُبرئ المريض ويُمرض الأشرار، ويقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتّى يجعل غير النار ناراً، أو يحرك أجساماً عجزت عن تحريكها نفوس أبناء النوع، كلّ ذلك باهتزازٍ علويّ، وتأْييدٍ ملكوتيّ، وطربٍ معنويّ<sup>(١)</sup>.

قال المحقّق السبزواري:

إنّ التّصوِّراتِ للأُمُور      تنشئ كحرٍّ لا عن الحرور  
وعلّة لا علّة في العين      لها ومن ذلك سوء العين<sup>(٢)</sup>

### الدليل السابع

هذا الدليل للشيخ حسن زادة، وعبر عنه بأنّه «من الواردات التي رُزقنا بها على إثبات الوجود الذهنيّ». وفحواه: «إنّ طالب كلّ شيء لا بدّ أن يتصوّر ذلك الشيء إجمالاً؛ لأنّ طالب المجهول المطلق محال... ولا ريب أنّ ذلك المطلوب له نحو من الثبوت والتقرّر في الذهن، لا تترتب عليه آثاره المخصوصة الخارجيّة التي لم تتحقّق بعد، وهذا الثبوت هو المعنيّ بالوجود الذهنيّ»<sup>(٣)</sup>.

### ٣. آثار الوجود الذهنيّ

للوجود الذهنيّ آثارٌ مهمّةٌ، بعضها مرتبطٌ بنظريّة المعرفة، وبعضها مرتبطٌ بالمباحث الفلسفيّة وبعض آخر مرتبطٌ بالمباحث الكلاميّة.

---

جوازه، بل يجب في أمثال هذه المواضع التمسك بحبل التوقّف (انظر: المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات: ج ١ ص ٥٠٩).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٢٧٦.

(٢) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٥٩.

(٣) النور المتجلّي في الظهور الظليّ، للشيخ حسن زادة: ص ١٠٧.

وما يرتبط بنظرية المعرفة هو ما تقدّم من قول المتكلمين: بأنّ المعدوم له نحو من الثبوت، وحلّ هذه المسألة مرتبطٌ بمسألة الوجود الذهنيّ. وكذلك فيما يتعلّق بمسألة الأحوال التي هي واسطة بين الوجود وبين المعدوم، وهذه المسألة من المسائل التي حلّها يتوقّف على فهم مباحث الوجود الذهنيّ.

أمّا ما يتعلّق بالبحث الفلسفيّ وهو: أنّ الوجود متأخّر عن الماهيّة، أمّ متقدّم عليها؟ فلا يخفى ما لهذا البحث من ارتباط وثيق بمبحث الوجود الذهنيّ، فإنّ الوجود متقدّم على الماهيّة في نشأة، مع أنّ نفس هذا الوجود متأخّر عن الماهيّة في نشأة أخرى، فلولا تعدّد النشآت لما أمكن حلّ هذا الإشكال.

أمّا فيما يتعلّق بالبحث الكلامي فهو: أنّ جملة من أبحاث حقيقة المعاد، وخصوصاً إثبات المعادين يتوقّف على فهم مباحث الوجود الذهنيّ.

قال صدر المتأهّلين: «واعلم أنّ لهذه المسألة على هذا الوجه الذي أدركه الراسخون في الحكمة، مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسمانيّ والروحانيّ، وكثير من المقاصد الإيمانيّة، ولهذا بسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً، ثمّ في الحكمة المتعالية بسطاً متوسّطاً، واقتصرنا هاهنا [ أي: في الشواهد الربوبيّة ] على هذا القدر؛ إذ فيه كفاية للمستبصر»<sup>(١)</sup>.

#### ٤. أين يقع بحث الوجود الذهنيّ من المباحث الفلسفيّة؟

من المباحث المهمّة التي ينبغي أن يُشار إليها: موقعيّة بحث الوجود الذهنيّ من المباحث الفلسفيّة، لأنّ هذه المسألة طُرحت قبل صدر المتأهّلين في

(١) الشواهد الربوبيّة، طبعة مشهد: ص ٣٤.



المباحث المنطقيّة، وطُرحت أيضاً في المباحث الفلسفيّة.

أمّا على مستوى المباحث المنطقيّة فقد أشار لها جملةٌ من المناطق، ومنهم شيخ الإشراق السهروردي، في حكمة الإشراق، في الضابطة السادسة من الضوابط التي ذكرها في منطق حكمة الإشراق تحت عنوان (المعنى العام لا وجود له في الخارج)<sup>(١)</sup>.

وأمّا موضع هذه المسألة وتاريخها في المباحث الفلسفيّة فهو يحتاج إلى مقدّمةٍ حاصلها: أنّ المسائل التقسيميّة للفلسفة متعدّدة، وهي كما يلي:

القسم الأوّل: مسائل تقسيميّة أوّلية، بمعنى: أنّ معروضها الوجود بما هو وجود، كما تقول: الوجود إمّا واجبٌ وإمّا ممكن، أو تقسيم الوجود إلى ما هو بالقوّة وإلى ما هو بالفعل، أو تقسيمه إلى ما هو علّةٌ وإلى ما هو معلول.

القسم الثاني: مسائل تقسيميّة للفلسفة، وهي التي لا يكون معروضها الوجود أوّلاً، وإنّما هي تقسيمات ثانويّة، وليست تقسيمات أوّلية، والمراد بالتقسيمات الثانويّة: ما ليس بأوّل، بمعنى: أنّها قد تكون ثانويّة، وقد تكون ثالثة، وقد تكون رابعة، وغير ذلك؛ من قبيل: الوجود إمّا واجبٌ وإمّا ممكن، ثمّ نتقل إلى الممكن فنقول: الممكن إمّا جوهرٌ وإمّا عرض، ثمّ نأتي إلى الجوهر فنقول: الجوهر إمّا عقلٌ وإمّا نفسٌ وإمّا مادّةٌ وإمّا صورةٌ، ونحو ذلك، ونأتي إلى العرض: فهو إمّا كمٌّ وإمّا أينٌ وإمّا متى وإمّا كيف. ثمّ نأتي إلى كيف فنقول: كيف إمّا كيفٌ استعداديّ وإمّا كيفٌ محسوسٌ وإمّا كيفٌ نفسانيّ.

ومن الواضح أنّنا حينما نصل إلى كيف النفسانيّ نكون قد ابتعدنا عن موضوع الفلسفة الأصلي، ببضع مراتب. ولا يخفى: أنّ العلم من مصاديق كيف النفسانيّ.

---

(١) حكمة الإشراق: ص ١٥؛ وشرح حكمة الإشراق: ص ٤١.

وحينما نطالع الأبحاث المرتبطة ببحث العلم، نجد: أن بحث العلم من زمان الشيخ ومن بعده إلى زمان الحكمة المتعالية، كان يُبحث في باب المقولات، أي: في الأبحاث الماهوية في الفلسفة، وليس في الأبحاث الوجودية في الفلسفة، مضافاً إلى أنهم يعدّون العلم من المسائل الثانوية في تقسيمات الفلسفة لا في المسائل الأولية لتقسيماتها.

ومّا تقدّم يتّضح ما يلي:

**أولاً:** أن مسألة الوجود الذهنيّ، ومسألة العلم عند الحكماء والمتكلمين السابقين إلى زمان الحكمة المتعالية، كانت تُبحث في المسائل التقسيمية الثانوية في الفلسفة، وليس في المسائل والتقسيمات الأولية للفلسفة.

**ثانياً:** أن مسألة الوجود الذهنيّ تُبحث في مباحث الماهيات من الفلسفة، دون مباحث الوجود من الفلسفة، لأنّ البحث في المسائل الفلسفية إذا كان عن الوجود والموجود فهو بحثٌ أصاليّ، أمّا إذا كان بحثاً عن الماهيات فهو بحثٌ بالتبع وبالعرض، وأنّه بحثٌ استطراديّ، باعتبار: أن موضوع الفلسفة هو الوجود من حيث هو موجود، والوجود شيءٌ والماهية والمقولات شيءٌ آخر.

هذا هو تاريخ هذه المسألة إلى ما قبل الحكمة المتعالية.

أمّا مسألة الوجود الذهنيّ عند صدر المتألهين، فنجد أنّه قدّس سرّه يضعها في التقسيمات الأولية للفلسفة، ولذا يقول:

**أولاً:** يقسّم الوجود إلى خارجيّ وإلى ذهنيّ.

**وثانياً:** أنّه - أي: صدر المتألهين - جعل المقسم للوجود الذهنيّ ليس الماهية والمقولة - كما فعل السابقون الذين جعلوا العلم من مصاديق الكيف النفساني - وإنّما جعل المقسم هو الوجود.

لذا يقول صدر المتألهين في المرحلة العاشرة في الأسفار، من الجزء الثالث

من الأسفار: «إنَّ من عوارض الوجود بما هو موجودٌ - من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعاً، متخصص الاستعداد طبيعياً أو تعليمياً - هو كونه عالماً أو علماً أو معلوماً، فالبحث عن العلم وأطرافه وأحواله حريٌّ بأن يُذكر في الفلسفة الأولى التي يُبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجودٌ، والكلام فيه يتعلّق بأطرافٍ ثلاثة»<sup>(١)</sup>.

وبهذا يتّضح: أنَّ مبحث الوجود الذهنيّ عند صدر المتألهين، أخذ صبغةً فلسفيّة بالمعنى الأخصّ، بعد أن كان له صبغةٌ منطقيّة، كما في كلمات جملةٍ من الأعلام، وإن أخذت هذه الصبغة المنطقيّة صبغةً فلسفيّة، ولكنها صبغةٌ فلسفيّة ضعيفةٌ تطفليّة بالتبع، لأنّها صارت من مباحث المقولات.

### العلم عند المشهور من الحكماء

يُعَدّ العلم عند مشهور الحكماء ماهيّة عرضيّة، ومن مصاديق الكيف النفسانيّ. والمراد بالعلم - أي: مفهوم العلم - عند المشهور: أنّه ماهيّة، لذا جعلوه في مباحث الكيف النفسانيّ، أمّا على مبنى صدر المتألهين فإنّ مفهوم العلم مفهومٌ فلسفيّ، لا أنّه ماهيّة من الماهيّات، وإذا صار مفهوماً فلسفياً، فهو يُحمل على الواجب والممكن على حدّ سواء؛ لما تقدّم من: أنَّ المفهوم الفلسفيّ يُحمل على الواجب وعلى الممكن على حدّ سواء، كما هو الحال في مفهوم الوجود، الذي هو مفهومٌ فلسفيّ، فإنّه يُحمل على الواجب والممكن على حدّ سواء، بخلاف المفهوم الماهويّ الذي لا يُحمل إلّا على الممكنات.

إذن، العلم على مباني السابقين على الحكمة المتعالية ماهيّة داخلية في الكيف النفسانيّ، أمّا على مباني الحكمة المتعالية فالعلم ليس ماهيّة، وإنّما مفهومٌ فلسفيّ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٧٨.

أمّا مصاديق هذا المفهوم - العلم - فبعضها لا يقترن بالماهية أصلاً، كمفهوم العلم الصادق على الواجب تعالى، فإنّه يصدق عليه تعالى بأنّه عالم، ولكن لا ماهية له، أمّا بعض المصاديق الأخرى فيصدق عليها أنّها عالم ولكنها لها ماهية كالإنسان، أمّا نفس العلم فهو ليس ماهية، وإنّما مصداق هذا المفهوم يكون قريناً للماهية، أي: متّحداً مع الماهية. هذا هو تأريخ مبحث العلم.

إن قيل: ما هو ربط العلم بالوجود الذهنيّ؛ لأنّ كلامنا في الوجود الذهنيّ، وما تقدّم من الكلام في العلم؟

سيّضح في البحث اللاحق: ما هو الفرق الدقيق بين العلم وبين الوجود الذهنيّ، ويتّضح أيضاً: بأنّ فهم الوجود الذهنيّ متوقّفٌ على فهم حقيقة العلم. فإذا عرفنا حقيقة العلم، نستطيع أن نفهم الوجود الذهنيّ، وبماذا يتميّز العلم عن الوجود.

#### ٥. تحرير محلّ النزاع في الوجود الذهنيّ

يبتني تحرير النزاع في الوجود الذهنيّ على بيان الفرق بين الذهن وبين الوجود الذهنيّ، إذ إنّ النزاع بين المثبتين للوجود الذهنيّ والمنكرين له، ليس في الذهن، بل في الوجود الذهنيّ، وهذا المعنى أشار إليه صدر المتألّهين بنحو واضح في الأسفار تحت عنوان (خاتمة في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظنّ بها أنّها مترادفة) وهي كثيرة، منها الإدراك ومنها الشعور، ومنها التصوّر، ومنها الحفظ ومنها الذكر، إلى أن يقول: ومنها المعرفة، ومنها الفهم ومنها الفقه، ومنها العقل، ومنها الدراية، ومنها الحكمة، ومنها الذهن. فهو يرى: أنّ هذه ألفاظٌ يُتوهم أنّها مترادفةٌ، ولكن لكلّ واحدةٍ منها معناها الخاصّ بها، ومنها الذهن<sup>(١)</sup>.

والذهن كما عرّفه الفارابي في الفصول المنتزعة هو: «القدرة على مصادفة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٥٠٧.

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٠١

صواب الحكم فيما يُتنازع فيه من الآراء المعتاصة، والقوّة على تصحيحه، فهو جودة استنباط لما هو صحيح من الآراء، فهو إذن نوع من أنواع التعقّل»<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتألهين: بيانّ الذهن «قوّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، والوجود الذهنيّ غير وجود الذهن، فإنّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجيّة. وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له، يقال له الوجود الذهنيّ لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجيّ»<sup>(٢)</sup>.

ثم ذكر توضيح ذلك بأنّ الله تعالى خلق نفس الإنسان وهي خالية عن تحقّق الأشياء فيها، وخالية من العلم بهذه الأشياء أيضاً، كما قال تعالى: ﴿أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾ لكنّه ما خلقه إلّا للمعرفة والطاعة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ «ولو لم يكن خلق الروح الإنسانيّ لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هي، لوجب أن يكون في أوّل الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل، لا أنّها خالية من الكلّ. كما أنّ الهوى لما خلقت لأن يتصوّر فيها الصور الطبيعيّة كلّها، كانت في أصل جوهرها قوّة محضة خالية عن الصور الجسميّة، فهكذا الروح الإنسانيّ، وإن كان في أوّل الفطرة قوّة محضة خالية عن المعقولات، لكنّها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتّصل بها كلّها، فالعرفان بالله وملكوته وآياته هو الغاية، والتعبّد: هو التقرب إليه والسلوك نحوه، وإن كانت العبادة أيضاً مشروطة به نتيجة له، كما قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ فالعلم هو الأوّل والآخر، والمبدأ والغاية، فلا بدّ للنفس من أن تكون متمكّنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم، وذلك التمكن هو

(١) الفصول المنتزعة، الفارابي: ص ٥٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٣ ص ٥١٥.

هيئة استعدادية للنفس لتحصيل هذه المعارف، وهي الذهن<sup>(١)</sup>.  
فالذهن قوة من قوى النفس، أمّا ما يوجد في هذه القوة مطابقاً وحاكياً  
ومرآة عن الواقع الخارجي فيُطلق عليه: الوجود الذهني.  
وبهذا يتّضح الفرق بين الذهن والوجود الذهني، فهو من قبيل الفرق بين  
الزمان وبين ما هو واقع في الزمان، فإنّ الزمان شيء، وما يقع في الزمان شيء  
آخر، والمكان شيء، وما يقع في المكان شيء آخر.  
فالوجود الذهني: هو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على  
وجوده الخارجي.  
إذن، وجود الذهن لا خلاف فيه عند أحد، بخلاف الوجود الذهني، فإنّه  
وقع الخلاف فيه.

بعد هذا البيان، نأتي للبحث في النظريات المطروحة في الوجود الذهني.

## ٦. نظريات في الوجود الذهني

توجد في الوجود الذهني نظريات متعدّدة، نُشير إلى أهمّها:

### ١. نظرية الشيخ جواديّ آملي

لكي تُفهم هذه النظرية بشكل واضح، أشار الشيخ إلى مقدّمة يمكن من  
خلالها أن يستطرق من بحث العلم إلى بحث الوجود الذهني، حيث يقول:  
إنّ في العلم الحضوريّ: العلم عين المعلوم، والمعلوم عين العلم، وهذا خارج  
عن محلّ الكلام.

أمّا في العلم الحضوريّ، فحيث إنّ حقيقة العلم نحو من النور، والنور  
وجود، فيكون العلم نحواً من الوجود، فيتبيّن: أنّ العلم نحو من الوجود

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٥١٥.

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٠٣

الخارجيّ، ولكنّ هذا الوجود سنخ وجود لا يوجد مستقلاً قائماً بنفسه - على الأقلّ عند الإنسان - وإنّما يكون قائماً بالنفس، بقطع النظر عن أنّ هذا القيام حلوليّ أم صدوريّ؛ فهو سنخ وجود قيامه بالنفس، وليس له ما بإزاء مستقلّ، وإذا كان العلم الحسوليّ نوراً ووجوداً في النفس، فلا بدّ أن يكون أمراً وجوديّاً، وليس أمراً عدميّاً، ولا هو أمر اعتباريّ مرتبطّ باعتبار المعتر، بل هو حقيقة وجوديّة، ولكنّ هذه الحقيقة الوجوديّة ليس لها ما بإزاء مستقلّ في الخارج، بل إنّها قائمة بالنفس من قبيل العدالة والشجاعة والحبّ والإرادة والقدرة، التي هي أمور وجوديّة موجودة في دائرة ومحوطة وجود النفس<sup>(١)</sup>.

ثمّ يذكر: أنّ العلم من الحقائق الوجوديّة ذات الإضافة، بمعنى: أنّه يستحيل أن يوجد علمٌ وليس له متعلّق. ومن أهمّ خصائص هذا النحو من الوجود: أنّه إذا حصل في النفس، يُعطي نوراً للنفس. بعبارة أخرى: العلم يحصل للنفس ويكون بنفسه ظاهراً للنفس، ولكنّه كما يكون ظاهراً بذاته وبنفسه، يكون مظهرًا لغيره، وهذا الغير هو المعلوم، وهو الصورة الذهنيّة، فهو يرى ضرورة التفكيك بين الأمور التالية:

أولاً: الوجود الحقيقي والخارجيّ الذي يوجد في النفس، وهو العلم.

ثانياً: ماهيّة العلم، والتي وجدت بتبع ذلك الوجود، الذي يعتبر الوجود الخارجيّ المتحقّق في النفس مصداقاً له.

ثالثاً: المعلوم الذي وجد في ظلّ العلم.

وهذا ما يذكره الشيخ جوادي في الرحيق المختوم حيث يقول: «لابدّ أن نميّز بين أمور ثلاثة؛ الأوّل: الوجود الحقيقيّ والخارجيّ الموجود في نفس العالم وهو العلم. والثاني: الماهيّة التي هي موجودة لهذا العلم، لأنّ العلم

---

(١) انظر: الرحيق المختوم (بالفارسيّة): ج ٤ ص ٩٠.

وجود، والوجود إذا كان إمكانيًا فقد يكون له ماهية، وقد لا يكون له ماهية.  
والثالث: المعلوم الذي له وجودٌ في ظلّ العلم، وهو ليس له أثر<sup>(١)</sup>.

وعندما يُراعى التفكير المتقدّم سوف تأخذ كلمات الحكماء - المبنية على كون الصور الذهنية معلومةً بالذات، وأنّ الحقائق الخارجيّة هي معلومةٌ بالعرض - معنىً أدقّ... فإنّنا في النظر البدوي نحسب نفس الواقعيّة الخارجيّة معلومةً بالعرض؛ وذلك لأنّها تحصل للإنسان عن طريق الصورة العلميّة، وفي قبالتها يُطلق على تلك الصورة الذهنيّة «معلومة بالذات»، لكن سيكون المعلوم بالذات وفقاً للتحليل المتقدّم هو نفس وجود العلم، وتكون الصورة الذهنيّة معلومةً بالعرض، وفي النهاية تكون الواقعيّة الخارجيّة التي علمت بها النفس عن طريق تلك الصورة الذهنيّة، هي معلومةٌ بالعرض بواسطتين.

فإذا حصل للإنسان علمٌ حصوليٌّ بالشجر مثلاً، فإنّ الصورة العلميّة للشجر وهو المعلوم بالذات، معلومةٌ للنفس بتوسّط نور العلم، وعليه يتبيّن: أنّ الواقع الخارجيّ يكون معلوماً بالعرض بواسطتين؛ لأنّ المعلوم بالعرض أولاً: هي الصورة الذهنيّة، والمعلوم بالعرض ثانياً: هو الواقع الخارجيّ، أمّا ماهية الشجر الخارجيّ فليس لها أثر، بل هي من قبيل الصورة التي تراها في المرآة ليس إلّا، أي: إنّ مفهوم الشجر الذي رأيناه في ظلّ نور العلم، الذي نعبر عنه بالوجود الذهنيّ، ليس له أثر لا في الخارج ولا في الذهن، لأنّه هو ظلّ العلم، والظلّ أمرٌ عديمي، وهو سنخ ظلّ يُرى غيره، من قبيل الشاخص الذي له ظلّ، فهذا الظلّ يُرى ويحكى، ولكنّ نفس الظلّ أمرٌ عديمي، إذن الوجود الذهنيّ هو ظلّ العلم.

قال في توضيح ذلك: «إنّ الوجود الذهنيّ: هو ظلّ وجود العلم الخارجيّ، لا ظلّ وجود المعلوم الخارجيّ، أي: إنّ العلم موجودٌ بوجودٍ خارجيّ في

(١) رحيق مختوم (بالفارسيّة): ج ٤ ص ٩٨.



في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٠٥

وجود النفس، لكنّ نحو وجوده ليس كوجودات أنحاء النفس الأخرى، والتي تظهر نفسها فقط، نظير القدرة والعدل والتقوى... بل إنّ هذا الوجود هو وجودٌ خاصٌّ حقيقيٌّ يكشف عن متعلّقه، وحيث إنّ النور الحقيقيّ ظاهرٌ بذاته ومظهرٌ لغيره، فإنّ الغير الذي يظهر في العلم الحسوليّ، هو نفس الصورة العلميّة المعلومة، والتي تظهر في ظلّ نفس هذا النور، لا أنّ الصورة العلميّة تحصل في ظلّ المعلوم الخارجيّ»<sup>(١)</sup>.

ومنه يتّضح: أنّ العلم شيء، والوجود الذهنيّ شيء آخر، وأحدهما غير الآخر، كالغيريّة الموجودة بين الشاخص وظلّ الشاخص، نعم أحدهما ملازمٌ للآخر، لأنّه يستحيل أن يكون هناك علمٌ ولا ظلٌّ له، ويستحيل أن يوجد ظلٌّ ولا شاخص له.

وهذا ما يفسّر لنا السبب في أنّ أدلّة العلم وأدلّة الوجود الذهنيّ تتداخل بعضها في بعض، فنجدهم يتكلّمون لإثبات الوجود الذهنيّ، ولكنّهم يستندون إلى أدلّة إثبات وجود العلم، ولذا قال صدر المتألّهين: «ومن العرشيّات... فأثبت لنا الوجود الذهنيّ أو العلم»<sup>(٢)</sup>.

لأنّه إذا ثبت العلم، يثبت الوجود الذهنيّ في ظلّ ذلك العلم جزماً، وإذا ثبت الوجود الذهنيّ، فبالضرورة لا بدّ أن يوجد هناك علمٌ في النفس، ومن هنا يمكن الاستفادة من أبحاث العلم لإثبات الوجود الذهنيّ، والاستفادة من أبحاث الوجود الذهنيّ لإثبات العلم. نعم، الفرق بينهما: أنّ العلم وجودٌ خارجيّ منشأً للأثر، بخلاف الوجود الذهنيّ، الذي هو ليس وجوداً خارجياً، وليس منشأً للأثر، بل هو ظلّ العلم.

(١) الرحيق المختوم، للشيخ جواديّ آملي: ج ١ ق ٤ ص ١٨.

(٢) الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٥ ص ٣٢٩.

## ٢. نظرية صدر المتألهين

وحاصلها: أن الوجود الخارجي للماهية له نحو آخر من الوجود في الذهن. فماهية الإنسان مثلاً، تارة توجد بوجدٍ خارجيٍّ، فتترتب عليها الآثار الموجودة لها في الخارج، وأخرى توجد بوجدٍ آخر، وهذا الوجود الآخر يمكن أن يلحظ باعتبارين وبلحاظين، تارة يلحظ في نفسه فيسمى علماً، وأخرى يلحظ مقيساً إلى الخارج وحاكياً عن الخارج فيسمى وجوداً ذهنيّاً، كما تقدّم بيانه فيما مرّ.

والفرق بين نظرية صدر المتألهين ونظرية الشيخ الآملي: أنه بناءً على نظرية الشيخ الآملي يوجد عندنا شيئان؛ أحدهما: الصورة الذهنية، وثانيهما: الوجود الذهني، أما على نظرية صدر المتألهين فلا يوجد عندنا شيئان (الصورة الذهنية والوجود الذهني) بل هما شيءٌ واحدٌ، ولكن هذا الشيء الواحد ملحوظٌ بلحاظين.

وتبني هذه النظرية على الأسس التالية:

١. تجرّد الصور العلمية مطلقاً، أعمّ من أن تكون جزئيةً أو كليةً.

٢. القول بالمثل المتّصل في قبال المثل المنفصل.

٣. نظرية المثل العقلية، أو المثل الأفلاطونية.

وعلى أساس هذه الأمور الثلاثة يرى صدر المتألهين: أن النفس إذا استعدّت من خلال الارتباط بحواسّها بالواقع المادّي، فيكون لها القدرة أن تنشئ ما يُماثل ذلك الوجود المادّي في صقع النفس ودائرة النفس الذي هو المثل المتّصل، مع الالتفات إلى أن هذا يتمّ في الأمور الجزئية، أمّا في الأمور الكلية فليس النفس منشأً لها، وإنّما النفس مظهرٌ لذلك الوجود الكلي<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٨٤، تعلّيقه رقم (٤).

## إشكالان على نظرية صدر المتألهين

الإشكال الأول: بناءً على ما تقدّم من أنّ الوجود الذهنيّ ليس منشأً للأثر، إذن ليس هو وجوداً حقيقياً، وإنّما هو اصطلاحٌ في الفلسفة، وعليه يكون الوجود الذهنيّ خارجاً تخصّصاً عن نظام العلّية والمعلوليّة؛ لأنّ نظام العلّية والمعلوليّة في الوجود بالمعنى الحقيقي لا في الوجود بالمعنى المصطلح. وإذا تبين ذلك، يأتي هذا الإشكال: إنّ النفس حينما توجد بإرادتها وجوداً في صقعها، فهذا معناه: أنّ هذا الوجود الذي توجد فيه النفس في صقعها يكون معلولاً للنفس، فيدخل في نظام العلّة والمعلول، والمفروض: أنّ الوجود الذهنيّ خارجٌ عن سلسلة نظام العلّة والمعلول؟

قال العلامة الطباطبائي في بيان الإشكال: «إنّ العلّية والمعلوليّة، والتجرّد والمادّيّة، ونظائر ذلك من الشؤون المختصّة بالوجود الخارجيّ الحقيقيّ والوجود الذهنيّ العاري من الآثار المترتبة، لا يقبل شيئاً من ذلك؛ لكونها آثاراً حقيقيّة عينية»<sup>(١)</sup>.

الإشكال الثاني: لزوم التناقض؛ لأنّه من جهة: الوجود الذهنيّ أضعف من الوجود المادّي، بدليل: أنّ الوجود المادّي يترتب عليه الآثار والوجود الذهنيّ لا يترتب عليه الآثار، ومن جهة ثانية: الوجود في الذهن هو وجودٌ مجردٌ، وهل المجرّد أقوى أم المادّي؟ فيلزم التناقض والتهافت في كلامكم.

وهذا الإشكال يشير إليه الطباطبائي بقوله: «إنّ الله يصرّح بأنّ الوجود الذهنيّ أضعف من الوجود الخارجيّ، ويصرّح أيضاً: بأنّ المثال والعقل أقوى وجوداً من الأمور المادّيّة؛ ولازمه التناقض في الصور العلميّة الجزئيّة والكلّيّة المنطبقة على الأنواع المادّيّة وأفرادها، كصورة زيد المنطبق على

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٢٨٤، تعليقة رقم (٤).

زيد الخارجي، وصورة الإنسان المنطبق على أفراده الخارجية، فإنّ الصورتين حيث كانتا من المثال والعقل، فهما أقوى من مصداقهما وجوداً، وحيث كانتا موجودتين ذهنياً، فهما أضعف من مصداقهما، فهما أقوى وأضعف معاً بالنسبة إلى المصداق، وهو التناقض<sup>(١)</sup>.

### جواب العلامة الطباطبائي على الإشكاليين

يقول الطباطبائي دفاعاً عن نظرية صدر المتألهين: هذان الإشكالات ناشتان من قلة التدبّر وعدم الإحاطة بالمطلب بتمام شؤونه ومطالبه؛ وذلك لأنّ الذي تُثبته أدلة الوجود الذهنيّ: أنّ جميع الآثار الخارجية التي تتّصف بها الماهية في وجودها الخارجيّ مسلوبة عن وجودها الذهنيّ، وهذا لا يدفع اتّصاف الوجود الذهنيّ بأحكام وجودية أخرى تعمّ مطلق الوجود، كالعلية والمعلولية والتشخيص والتمييز والتجريد ونحوها، فإنّ الحكم الناشئ من جهة القياس إلى شيء، غير الحكم الناشئ من جهة نفس الشيء. والجهة الثانية هي جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجيّ، بل من جهة أنّ هذا الحاكي أمرٌ ثابتٌ مطاردٌ للعدم، وله من هذه الجهة آثارٌ وجوديةٌ مترتبةٌ عليه، ومن الممكن حيثنّ أن يكون أقوى وجوداً من محكيّه الخارجيّ، وهو من هذه الجهة وجودٌ خارجيٌّ لا ذهنيّ<sup>(٢)</sup>.

### ٣. نظرية الإضافة

وهذه النظرية تُنكر أصل الوجود الذهنيّ، وهي منسوبةٌ إلى جماعةٍ من المتكلمين، كما في شرح غرر الفرائد للسبزواري<sup>(٣)</sup> ونسبها في شرح المواقف إلى

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٨٤، تعلية رقم (٤).

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: شرح غرر الفرائد: ص ٦٠.

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٠٩

جمهور المتكلّمين<sup>(١)</sup> وهي المعروفة بنظريّة التعلّق كما في كلمات أبي الحسن الأشعري، حيث يقول: «إنّ حقيقة العلم عبارة عن نوع تعلّق بين العالم والمعلوم»<sup>(٢)</sup>. واختلفت النسبة إلى الفخر الرازي، فبعضهم نسب إليه إنكار الوجود الذهنيّ مطلقاً<sup>(٣)</sup>. وبعضهم يرى: أنّ الرازي وإن كان يعتقد بالوجود الذهنيّ، إلّا أنّه يُنكر أن يكون العلم نفس الوجود الذهنيّ، بل يعتقد: أنّ العلم على الإطلاق - حصوليّاً كان أو حضوريّاً - إضافةً، وأنّ الحصوليّ منه إضافةً بين العالم وبين الوجود الذهنيّ، وهي الصورة المنطبعة في الذهن، المطابقة للواقع الحاكية عنه.

وكيفما كان، فإنّ هذا الاتجاه يرى: أنّ العلم ليس من مقولة الكيف النفسانيّ كما هو المشهور، وإنّما هو إضافةً ونسبةً بين العالم والشيء الخارجيّ الذي هو المعلوم.

بعبارة أخرى: إنّ المنسوب إلى هذا الاتجاه هو إنكار أيّ زيادةٍ تحصل في النفس بعد تحقّق حالة العلم والإدراك، وهذا معناه: أنّ النفس لا تتغيّر عمّا هي عليه قبل الإدراك وبعده.

لذلك قد يقال: إذا لم تتغيّر النفس عمّا هي عليه قبل الإدراك وبعده، وكانت حالتها بعده كما كانت قبله، إذن ما هو الفرق بين العلم والجهل؟ أجابوا على ذلك: إنّنا وإن كنّا نُنكر حصول صفةٍ حقيقيّةٍ في النفس تُسمّى وجوداً ذهنيّاً، إلّا أنّ هذا لا يمنع من تحقّق صفةٍ انتزاعيّةٍ من خلالها يُنتزع العلم بالأشياء.

---

(١) انظر: شرح المواقف للقاضي عبد الرحمن الأيحي، للمحقّق الجرجاني: ج ٦ ص ٢.

(٢) شرح المنظومة: ج ١ ص ٢١١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ص ٦٣.

ويمكن تقريب ذلك من خلال مثال: «لو أخذنا شجرة ما بنظر الاعتبار، وكانت هذه الشجرة صغيرة فكبرت، فهنا تحصل للشجرة صفةً واقعيّةً وهي الزيادة الكميّة، أو أنّها كانت خضراء فاصفرت، هنا أيضاً يحصل في الشجرة تغييرٌ واقعيٌّ وهو التغيّر الكيفي. أمّا لو زرّعنا إلى جانب هذه الشجرة شجرةً أخرى، فسوف تظهر للشجرة صفةً إضافيةً وانتزاعيةً يعبر عنها بالمجاورة أو القرب وأمثال ذلك. ومن البدهة بمكان أنّ مجرد وجود شجرة على مقربة من هذه الشجرة، لا يفضي إلى وجود صفةٍ واقعيّةٍ ووجوديّةٍ في هذه الشجرة، إلّا أنّها تصبح منشأً لانتزاع مفهومٍ إضافيٍّ وهو مفهوم المجاورة، وما العلم سوى نسبةٍ وإضافةٍ بين العالم والمعلوم الخارجي»<sup>(١)</sup>.

### مناقشة نظرية الإضافة

نوقشت هذه النظرية في كلمات المحققين بما يلي:  
أولاً: إنّ الإضافة والنسبة المقولية لا تتحقّق إلّا بين شيئين، وعليه فلا يمكن العلم بالمعدوم، لأنّ المعدوم ليس بشيء حتّى يقع طرفاً للإضافة، وكذلك لا يحصل علم للنفس بذاتها، إذ ليس بين الشيء ونفسه اثنيّة حتّى يصير الاثنان طرفي الإضافة<sup>(٢)</sup> بل لا يمكن تقسيم العلم حيثنّذ إلى التصور والتصديق<sup>(٣)</sup>.  
ثانياً: إنّ هذا الاتجاه خلاف الوجدان، لأنّ كلّ فردٍ منّا يلمس حالة وجوديّة في الذهن حين حصول العلم والإدراك لم تكن قبل ذلك، فكما نشعر بالألم واللذة والخوف ونحوها من الحالات الوجدانيّة، كذلك نحسّ ونلمس حالة من التغيّر تحدّث في نفوسنا عند العلم بالأشياء الخارجة عنّا، ولذا قال

(١) شرح المنظومة، ترجمة: السيّد عمار أبو رغيف: ص ٦٣.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ١٠٢.

(٣) شرح غرر الفوائد: ص ٢٧٧.

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣١١

السهروردي: «إنّ الشيء الغائب عنك إذا أدركته، فإنّما إدراكه هو بحصول مثال حقيقته فيك، فإنّ الشيء الغائب ذاته (أي: المجهول) إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك، فاستوى حالتنا ما قبل العلم وما بعده وهو محال»<sup>(١)</sup>.

ويمكن إقامة شاهدٍ على هذه الحقيقة، وهي: لو كان العلم صفةً انتزاعيةً إضافيةً كما يقول هؤلاء، لما ترتّب عليه أيّ أثر وجوديّ، وهذا بعكس ما لو قلنا: إنّ العلم صفةٌ حقيقيةٌ واقعيةٌ تحصل للنفس، فإنّه سوف يكون منشأً للأثار الوجوديّة، ومن الواضحات الوجدانيّة: أنّ للعلم آثاراً خارجيّةً تكون منشأً للحزن والسرور واللذة والألم ونحوها.

ثالثاً: «لو كان العلم إضافةً بحثةً، يتحتّم أن يحصل التغير في العلم والإدراك والصورة الذهنيّة بتغيير وضع العالم والمعلوم، من قبل قربه وبعده»<sup>(٢)</sup>.  
وبهذه المناقشات يتّضح بطلان هذه النظريّة.

#### ٤. نظريّة الشبح

تعدّ نظريّة الشبح أكثر نظريّات الوجود الذهنيّ تداولاً بين الفلاسفة القدماء والمعاصرين في الفلسفة الغربيّة، حيث ذهبوا إلى أنّ «الحاصل في الذهن من الأشياء أشباحها وأظلالها المحاكاة عنها نوع محاكاة، كمحاكاة اللفظ والكتابة ونقوش الأشياء المرتسمة وعكوسها في الخارج، إلّا أنّ محاكاة اللفظ والكتابة للمعاني بحسب الوضع، ومحاكاة النقوش الذهنيّة لها بحسب الطبيعة، كمحاكاة صورة الشمس في المرآة للشمس العينيّة، ونقش الفرس على الجدار مثلاً على الفرس الخارجيّ»<sup>(٣)</sup>.

(١) شرح حكمة الإشراق، محمد بن مسعود الشيرازي: ص ٣٩، القسم الأوّل، الضابط الثاني.

(٢) شرح المنظومة: ص ٦٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٣١٤.

والسبب الذي أدّى بهؤلاء إلى أن يفسّروا الوجود الذهنيّ للماهيّات الخارجية بالأشباح، هو أنّهم وجدوا أنّ أدلّة الوجود الذهنيّ تُثبت من جهة أنّ هناك أمراً متحقّقاً في الذهن، خلافاً لنظرية الإضافة، ووجدوا من جهة أخرى أنّه لا يمكنهم الالتزام بأنّ تلك الحقائق بأعيانها تأتي إلى الذهن، لورود مجموعة من الإشكالات التي سيأتي الحديث عنها لاحقاً؛ لذلك التزموا - جمعاً بين الدليلين - بأنّ الموجود في الذهن هو شبح الموجود الخارجي وظلّه المحاكي عنه، ولذا قال العلامة الحليّ في شرحه على تجريد الاعتقاد: «إنّ الحاصل في الذهن ليس هو ماهيّة الحرارة والسواد، بل صورتها ومثالها المخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها»<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أنّ هذه النظرية تذهب إلى إنكار الركن الثاني من نظرية الحكماء في الوجود الذهنيّ، ولا تقبل العينية الماهويّة بين الخارج والذهن، وإنّما ترى أنّ المتحقّق في الذهن يباين المعلوم الخارجي من حيث الماهيّة، وإن كان يشابهه ويحكيه في بعض خصوصيّاته.

وقد اختلفت كلمات الأعلام في فهم عبارات قدماء الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي، فإنّ الظاهر من جملة من كلماته: أنّه يذهب إلى نظرية الشبح؛ قال في فصوص الحكم: «البصر إذا حدّق الشمس، تمثّل فيه شبح الشمس». وقال: «البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر مادام يحاذيه»<sup>(٢)</sup>. وهو الذي أكّده جملة من المحقّقين «كالقاضي البيضاوي في طوابع الأنوار، والتفتازاني في المقاصد، إلّا أنّ مقصود الفلاسفة القدماء هو حضور شبح الشيء»<sup>(٣)</sup> لا ماهيّته، كما

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٢٨.

(٢) فصوص الحكم، نقلاً عن إيضاح الحكمة: ج ١ ص ٢٧١.

(٣) شرح المنظومة: ج ١ ص ٢١٢.



ذهب إليه السبزواري في حواشيه على الأسفار الأربعة<sup>(١)</sup>.

وذهب آخرون كالمحقق اللاهيجي إلى ترجيح أن مراد القدماء من الشبح هو ماهية الشيء وذاته؛ قال في الشوارق: «واعلم أن المشهور أن للقائلين بالوجود الذهنيّ مذهبين: أحدهما: القول بأن معنى وجود الأشياء في الذهن، هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن، كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً في الجدار، وهذا القول للقدماء. وثانيهما: القول بأن حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن، وهذا القول للمتأخرين. فالأولون إذا قالوا: (صورة الشيء موجودة في الذهن) أرادوا بها شبحه وشبيهه، والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته.

والحق: أن ماهيات الأشياء لما لم تظهر عنها آثارها، ولم تصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح، لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء، لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن، وأن هناك مذهبين<sup>(٢)</sup>.

وقد أيد شيخنا المحقق حسن زادة آملّي هذا التوجيه حيث قال: «إن ما أفاده صاحب الشوارق من توجيه مذهب القدماء، وجهٌ وجيهٌ وحسُنٌ ثاقب، وأنا مشاركٌ له في هذا الحدس النوريّ، والمتدرب في أقوال القدماء يجلّهم عن أن لم ينالوا أمثال هذه الأمور، كيف لا وأدلة الوجود الذهنيّ دالة على أن للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن، لا أمرٌ آخر مبائنٌ لحقيقتها، كالنقوش الكتبيّة والهيئات الصوتيّة، إذ لا يقول أحد: إن كتابة زيدٍ واللفظ الدالّ عليه هما زيدٌ بعينه، بخلاف صورته المدركة؛ فإنّه يجري عليها أحكامه، ويحمل عليها ذاتيّاته وعرضيّاته»<sup>(٣)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣١٤، الحاشية رقم (١).

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ج ١ ص ٥١.

(٣) النور المتجلي في الظهور الظليّ: ص ٣٢.

### مناقشة الحكماء لنظرية الشبح

القائلون بمقالة الحكماء حاولوا إبطال نظرية الشبح من خلال أحد طريقتين:  
 الأول: إقامة البرهان العقلي على مدعى الحكماء بركنيه المتقدمين، ومن  
 الواضح: أن هذا البرهان إن تمّ فلا مجال لنظرية الشبح، لأنهما متقابلان، ومع  
 ثبوت إحدهما تبطل الأخرى.

الثاني: تحليل نظرية الشبح؛ فقد استعان الطباطبائي في بداية الحكمة بالطريق  
 الثاني لإبطال هذه النظرية، حيث يرى أن الالتزام بها يؤدي في الحقيقة إلى  
 السفسطة، ومعه ينسد باب العلم بالخارج من أصله.

توضيح ذلك: أننا عندما نحلل الحقائق الخارجية الممكنة، نجد أنها  
 مركبة من وجود وماهية، ومن البديهي أنه لكي يتحقق العلم، لابد من وجود  
 نحو من التطابق بين الصور العلمية والحقائق الخارجية، وحيث إن التطابق  
 الوجودي بينهما غير معقول، وإلا - أي: لو قلنا بالتطابق الوجودي - للزم أن  
 تكون آثار الوجود الخارجية حاصلة للوجودات الذهنية. فمثلاً: إذا أدركنا  
 النار، فلا بد أن تتحقق آثار النار في الذهن كما هي متحققة في الخارج، وهذا  
 باطلٌ بالبدهة والوجدان، ومن هنا لم يحتمل أحد أن هناك تطابقاً وجودياً بين  
 الذهن والخارج، فلا يبقى إلا التطابق الماهوي بينهما، فإذا أنكرنا ذلك كما هو  
 مدعى نظرية الشبح، فلا علم لنا بالخارج أصلاً، وهذا معنى قول الحكماء: إنه  
 لا يبقى فرق بين العلم والجهل، ولعادت جميع علومنا جهالات.

لذلك حاول شيخ الإشراق السهروردي أن يثبت: أن «صدق العلم  
 والإدراك يرادف التطابق بين الخارج والذهن، وإلا لم يكن علمنا إلا جهلاً  
 مركباً» وكأنه يريد الاعتماد على بدهة المسألة.

وقد أيد الطباطبائي هذا البيان، ونسبه إلى كل الحكماء، حيث يقول: «إن

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣١٥

هذا البيان الذي ذكره السهروردي ليس مختصاً به، بل يُعدّ من الأمور المسلّمة بين الحكماء جميعاً، ومن هنا فلا يمكن أن نفرض وجود العلم والإدراك ومع ذلك نحتمل عدم مطابقته للواقع؛ فإنّهما لا يجتمعان. إذن، أوّل سؤالٍ يوجّهه الفيلسوف للسوفسطائيّ هو: هل يوجد علمٌ وإدراكٌ في هذا العالم أم لا؟ فإن كان الأوّل فمعناه المطابقة مع الواقع الخارجيّ، وإن كان الثاني فلازمه تساوي العلم والجهل»<sup>(١)</sup>.

بل يقول أصحاب هذا الاتجاه: إنّ إنكار المطابقة الماهويّة يؤدّي إلى إنكار العالم الموضوعيّ الخارج عن دائرة الذهن، أو الشكّ والتردد فيه على الأقلّ، لأنّ ارتباطنا بهذا العالم إنّما هو من خلال العلم، ومع الشكّ في هذا العلم وانقلابه إلى الجهل المركّب، لا يبقى عندنا طريقٌ لإثبات العالم الخارجيّ.

يقول الشيخ المطهري: «إذا سلّينا من العلم حكايته وكشفه عن الواقع، فسوف تضحى كلّ أفكارنا جهلاً في جهلٍ، وظلمات بعضها فوق بعض، إذن إنكار التطابق الماهويّ بين العلم والمعلوم إنكارٌ لكشف العلم عن الواقع، وإنكار كشف العلم والإدراك عن الواقع، يعادل كون العلم مساوياً للجهل المركّب، ومساواة العلم مع الجهل المركّب تساوي نفي وإنكار العالم الموضوعيّ الخارج عن دائرة الذهن، ولا أقلّ الشكّ والتردد فيه. إذن، إنكار الوجود الذهنيّ يعادل المنحى السوفسطائيّ والسقوط في هاوية المثاليّة»<sup>(٢)</sup>.

## ٥. نظرية الانقلاب

وهي منسوبةٌ إلى السيّد صدر الدين محمد بن إبراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي، المشهور بالسيّد السند، وتبني هذه النظرية على أنّ الماهيات

---

(١) شرح مبسوط المنظومة، للشهيد مطهري (بالفارسية): ج ١ ص ٣٢٦.

(٢) شرح المنظومة: ص ٥٥.

الخارجية إذا حصل العلم بها، فإنها لا تبقى في الذهن تحت مقولاتها التي كانت تدرج تحتها وهي في الخارج، وإنما تنقلب جميعاً إلى ماهية كيف النفساني، وعليه فلا مجال لإشكال دخول شيء واحد تحت مقولتين، بل لا ترد الإشكالات الأخرى الآتية، لأنها جميعاً تبني على أن الوجود الذهني باقٍ على حقيقته الخارجية.

«وبيناها يتوقف على تمهيد مقدّمة، هي: أن ماهية الشيء متأخرة عن موجوديّتها، بمعنى: أنه ما لم يصّر موجوداً، لم يكن ماهية من الماهيات، إذ المعدوم الصرف ليس له ماهية أصلاً، وليس شيئاً من الأشياء، فما لم يكن له نوع تحصيل وتحقق إما ذهنياً أو خارجياً، لم يكن ماهية من الماهيات.

ولما كانت موجودية الماهية متقدّمة على نفس الماهية، فمع قطع النظر عن الوجود، لا تكون هناك ماهية أصلاً، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدّل الوجود، بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن، لا استبعاد أن تبدّل الماهية أيضاً، فإذا وجد شيء في الخارج، كانت له ماهية، إما جوهر أو كم أو من مقولة أخرى، وإذا تبدّل الوجود ووجد في الذهن، انقلبت ماهيته وصارت من مقولة كيف، وعند هذا اندفع الإشكالات، إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهني باقٍ على حقيقته الخارجية»<sup>(١)</sup>.

ويمكن توضيح كلامه من خلال ذكر مقدّمتين:

**المقدّمة الأولى:** الوجود مقدّم على الماهية؛ وذلك لأنّ الماهيات من حيث هي، وبقطع النظر عن الوجود والموجودية، لا جوهر ولا عرض، لأنّها ليست بشيء حتى تتّصف بأحدهما، وهي مع الوجود تكون تابعة له، فإن كان الوجود قائماً لا في موضوع، فالماهية كذلك، ويُنتزع منها الجوهرية، وإن كان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣١٧.

الوجود قائماً في موضوع، فالماهية أيضاً كذلك ويُنتزع منها العرضية.  
المقدمة الثانية: الوجود الخارجي والوجود الذهنيّ مختلفان بالحقيقة، ومع اختلافهما كذلك، فلا محذور في أن يكون أحدهما جوهرًا والآخر عرضاً.  
وعلى أساس ذلك يمكن لماهية كالإنسان مثلاً، أن تكون بوجودها الخارجيّ جوهرًا، وبوجودها الذهنيّ كيفاً، بمعنى: أن هذه الماهية الذهنية إذا وُجدت في الخارج تكون جوهرًا، وتلك الماهية الخارجية إذا وجدت في الذهن تكون كيفاً. وهذا هو مراد السيد السند من الانقلاب في المقام.  
أشكل على المقدمة الأولى بما حاصله: إذا كان الوجود مقدّمًا على الماهية، وأنّ الشيء إذا وُجد كان له ماهية، فحينئذٍ نتساءل: قبل أن يوجد الشيء، ماذا كانت ماهيته؟ هل هي نفس ماهية ذلك الشيء بعد وجوده، أم أنّها مبيّنة لماهية الشيء بعد وجوده؟

للجواب يوجد شقان لا ثالث لهما:

الشقّ الأوّل: أنّ ماهية هذا الشيء قبل الوجود، نفس ماهيته بعد وجوده، فهامية الإنسان - مثلاً - قبل وجوده، هي نفس ماهيته بعد وجوده.  
الشقّ الثاني: أنّ ماهية الشيء قبل وجوده، مبيّنة لماهيته بعد وجوده.  
والتالي بكلا شقيّيه باطل، فالمقدّم مثله، أمّا بطلان التالي، فلأنّه إن قلتم: إنّ ماهية الشيء قبل وجوده هي نفس ماهيته بعد وجوده، يلزم تحصيل الحاصل، لأنّه ذكرتم: أنّ الماهية وهي الإنسان تتحقّق بعد وجوده، فإذا كانت ماهيته متحقّقة قبل وجوده فهو تحصيل للحاصل.

وإن قلتم ماهية الإنسان قبل وجوده، غير ماهيته بعد وجوده، فيلزم أن تكون نفس الماهية غير ماهية الإنسان، من قبيل أن تكون ماهية للفرس قبل وجوده، فإذا وجدت تبدّلت إلى ماهية أخرى، وتحوّلت إلى ماهية الإنسان مثلاً، فيلزم انقلاب الوجود إلى ماهية أخرى.

وأجاب صدر الدين الدشتكي على هذا الإشكال بجوابين:

**الجواب الأول:** بطلان ما ذكر من دوران الأمر بين شقين لا ثالث لهما وهما: إما أن ماهية الشيء قبل الوجود نفس ماهيته بعد وجوده، وإما أن ماهية الشيء قبل وجوده غير ماهيته بعد وجوده، بل يوجد شق ثالث قابل للتصور، وهو: أن الشيء قبل وجوده لا ماهية له؛ لما تقدّم من: أن الوجود مقدّم على الماهية تقدماً رتيباً، وإذا كانت الماهية غير متحققة قبل الوجود، فلا معنى للسؤال عن كون ماهية الشيء قبل وجوده عين ماهيته بعد وجوده أم لا؟ لأن هذا السؤال يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

**الجواب الثاني:** نفي الملازمة بين المقدّم وبين التاليين، وذلك أنهم نظروا إلى الماهية والوجود بنحو كان الناقصة، أي: إن الوجود يوجد ثم تنضمّ الماهية إلى الوجود، بمعنى: أن الوجود يتحقّق ابتداءً، ثم تنضمّ إليه ماهية الإنسان، فيصير إنساناً، والحال: أن الأمر ليس كذلك، وإنّما هما بنحو كان التامة، وبصورة الهلية البسيطة. بمعنى: أن ما في الخارج شيء واحد لا أكثر، وهذا الأمر الواحد يحلّله الذهن إلى أمرين: أحدهما وجود والآخر ماهية.

وبهذه النظرية دفع صدر الدين الدشتكي الإشكالات الواردة على الوجود الذهني. وحاصل ما ذكره في هذا البيان: أن موجودية الماهية لما كانت متقدّمة على نفس الماهية، فمع قطع النظر عن الوجود، لم تتحقّق ماهية أصلاً. وحيث إن الوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة كما هو المفروض، فالماهية في الخارج تابعة لماهية الخارج، وفي الذهن تابعة لماهية الذهن. فإذا تبدّل الوجود الخارجي إلى وجود ذهني، كما لو كان إنساناً في الخارج وصار إنساناً ذهنياً، فحينئذٍ تبدّل الماهية تبعاً لذلك الوجود؛ لأن الماهية تابعة لنحو الوجود. فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية في الخارج، وهي إما جوهر أو كم أو مقولة أخرى، وإذا تبدّل ذلك الوجود - كوجود زيد في الخارج - إلى

وجود في الذهن، انقلبت ماهيّته؛ ولذا سُمّيت هذه النظرية بنظرية الانقلاب، وعلى هذا تندفع الإشكالات جميعها؛ لأنّ مدار جميع الإشكالات تبني على أنّ الوجود الذهنيّ باقٍ على حقيقته الخارجيّة من دون اختلافٍ وانقلاب.

### إشكالات على نظرية الانقلاب

أورد صدر الدين الدشتكي على نفسه إشكالين، ثمّ دفعهما، وهما:  
الإشكال الأوّل: إنّ نظرية الانقلاب هي نفس نظرية الشبح، وحينئذٍ يرد على نظرية الانقلاب عين ما ورد على نظرية الشبح، ومن أهمّ الإشكالات الواردة على نظرية الشبح: أنّها تؤدّي إلى السفسطة، فنظرية الانقلاب تؤدّي إلى السفسطة أيضاً، لأنّه بناءً على نظرية الانقلاب فإنّ نفس الشيء لا يحصل في الذهن، بل يكون شيئاً آخر مبيناً لما في الخارج.

أجاب الدشتكي على الإشكال بجوابٍ حاصله:

إنّ نظرية الانقلاب ليست نظرية الشبح؛ لأنّ نظرية الشبح تقوم على أساس أنّ للشيء حقيقةً واقعيّة، وما يحصل في الذهن هو شبح تلك الحقيقة، أمّا نظرية الانقلاب فهي تبني على أنّ الشيء في حدّ ذاته لا ماهيّة له، والماهية تابعة للوجود، فإذا كان الوجود خارجياً فماهيته متناسبة مع وجوده الخارجيّ، وإذا كان الوجود ذهنيّاً فماهيته متناسبة مع وجوده الذهنيّ أيضاً، وهي الكيف النفسانيّ. وعليه، فلا يرد ما ورد على نظرية الشبح من إشكال؛ وذلك لأنّ أدلّة الوجود الذهنيّ لا تُثبت حصول شبح الأشياء في الذهن، بل تُثبت انتقال وجود الأشياء إلى الذهن، فهذا الإشكال لا يرد على نظرية الانقلاب، لأنّه إذا كان مراد المستشكل: أنّ الوجود الخارجيّ ينتقل إلى الذهن سواءً كانت الماهية ثابتة أم منقلبة، فهذا ما تؤمن به نظرية الانقلاب، وإن كان مراد المستشكل: أنّ انتقال الشيء إلى الذهن على الرغم من تبدّل الوجود مع ثبات الماهية، فهذا المقدار لا

تُثبت أدلة الوجود الذهني؛ لأنّ كلّ أدلة الوجود الذهني مؤدّاها: أنّ المحكوم عليه يجب وجوده في الذهن لكي يُحكم عليه، وهذا لا يعني أنّ الشيء بعينه يأتي إلى الذهن؛ لأنّ إتيان الشيء بعينه إلى الذهن لا تُثبت أدلة الوجود الذهني.

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقةً معيّنة يمكن أن يقال: هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج، بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلب كيفاً، وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج، كانت عين المعلوم الخارجي. فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه وإن انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى، فذلك حاصل، وإن أُريد أنّها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية، فلم يَقم عليه دليل، إذ مؤدّي الدليل: أنّ المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه، ولا يخفى: أنّ هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني، بل بحسب نفس الأمر؛ فيجب أن يوجد في الذهن أمرٌ لو وجد في الخارج كان متّصفاً بالمحمول، وإن انقلبت حقيقته وماهيته بتبدّل الوجود»<sup>(١)</sup> فيكون نظير مطابقة الكلّي مع الأفراد الكثيرين في الخارج، مع أنّ الكلّي موجودٌ مجرد، والأفراد ماديون مثلاً، وبينهما غاية البعد، فكما أنّ معنى مطابقة الكلّي مع الكثير بمعنى: أنّه لو حصل الكلّي في الخارج لكان عين الأفراد، ولو حصلت الأفراد في العقل بالتقشير والتعرية، لكانت عين الكلّي، كذلك في المقام لو حصل الجوهر الخارجي في الذهن لكان عين الكيف، ولو حصل الكيف الذهني في الخارج لكان عين الجوهر»<sup>(٢)</sup>.

الإشكال الثاني: في كلّ انقلابٍ نحتاج إلى أمرٍ جامعٍ مشتركٍ بين الشيء

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣١٧.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ١٠٩.



السابق واللاحق، أي: المنقلب والمنقلب إليه، وهذا أمرٌ عامٌّ، فحينما نقول: النطفة صارت جنيناً والجنين طفلاً، والطفل صار كذا، فهذه الصور متعدّدة، ولكن توجد مادّةٌ مشتركةٌ بينها جميعاً، أي: بين المنقلب والمنقلب إليه.

وفي المقام نقول: إنّ الماهية الخارجيّة إذا انقلبت إلى ماهيّة ذهنيّة، لا بدّ أن يوجد أمرٌ مشتركٌ بينهما، فإذا تحوّلت الماهيّة الجوهريّة مثلاً، كماهيّة الإنسان إلى الذهن، وصارت كيفاً نفسانيّاً، فلا بدّ من وجود أمرٍ مشتركٍ بينهما، وما ذكرته نظريّة الانقلاب، لم تثبت وجود مادّةٍ مشتركةٍ بين الماهيّة الخارجيّة والذهنيّة.

وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ الانقلاب الذهنيّ إنّما يمكن في مثل واحدٍ شخصيّ يفقد خصوصيّةً من خصوصيّاته، ويتوفّر على خصوصيّةٍ بدلها، فالانقلاب غير ممكنٍ ما لم يفقد شيءٌ ما أمراً، ويتوفّر على أمرٍ آخر محلّه؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك، فالشيء باقٍ على حالته الأولى، ولم يتبدّل بشيءٍ آخر.

كما يشترط أيضاً: أن يبقى شيءٌ قائماً في الحالتين؛ إذ لو لم يكن أيّ شيءٍ من الأمر المتبدّل في الأمر الجديد، إذن فما نُسمّيه بمتبدّلٍ هو معدومٌ في الحقيقة، وقد وُجد بشيءٍ جديد، وليست هناك أيّ رابطةٍ بين الأوّل والثاني لكي يحصل انقلابٌ وتبدّل.

فإذا افترضنا أنّ ماهيّةً من مقولةٍ ما تبدّلت إلى ماهيّةٍ أخرى من مقولةٍ أخرى، فليس هناك حينئذٍ أيّ أصلٍ باقٍ، إذ إنّ الماهيّات متباينةٌ تبايناً ذاتيّاً تامّاً، إذن لا مفهوم للانقلاب حينئذٍ»<sup>(١)</sup>.

وبهذا البيان استدلّ الشيخ الرئيس وغيره على استحالة الحركة الجوهريّة، حيث قالوا: إنّ الحركة في الأعراض ممكنةٌ وصحيحةٌ، لأنّ الجوهر هو الأصل لتلك الأعراض المتغيّرة، أمّا إذا تبدّل الجوهر وتغيّر، فلا يبقى هناك أصلٌ

(١) شرح المنظومة: ص ٦٦.

محفوظٌ للأشياء حتى يُشار إليه بأنّ هذا هو ذاك.

وأجاب الدشتكي على هذا الإشكال بما حاصله: إنّ الحاجة إلى الأمر المشترك إنّما يكون إذا كان الانقلاب في الأعراض مع وحدة الموضوع، أو يكون في الصور النوعية مع وحدة المادة، أمّا إذا كان الانقلاب من ذاتٍ إلى ذات، فلا نحتاج إلى مادةٍ مشتركة. وهذا معناه: أنّ الانقلاب له أنحاء ثلاثة:

**النحو الأول:** الانقلاب في الصفة التي هي أمرٌ عرضيٌّ، فإذا كان الانقلاب في الصفة، فلا بدّ أن يكون الموضوع مشتركاً، من قبيل الجدار الذي يتّصف باللون الأبيض، فيزول البياض ويحلّ محله السواد، وهذا هو الانقلاب في الصفة مع حفظ الموضوع.

**النحو الثاني:** الانقلاب في الصور النوعية الجوهرية، كما في نظرية الكون والفساد عند المشائين، فإنّ الشيء ينقلب من ماءٍ إلى هواء، ومن نطفةٍ إلى جنين... إلى آخره. فبناءً على نظرية الكون والفساد، فالصورة الجوهرية تنعدم وتأتي صورةً أخرى، وبعبارةٍ أخرى: تنقلب الصورة إلى صورةٍ أخرى، ولكن مع حفظ المادة. فإنّ المادة واحدة، أمّا الصور النوعية التي تتوارد عليها فهي متعدّدة.

**النحو الثالث:** الانقلاب في الذات ونفس حقيقة الشيء، حيث إنّ تمام حقيقة الشيء تبدّل إلى حقيقةٍ أخرى، وهذا النحو من الانقلاب لا يحتاج إلى موضوع مشتركٍ ولا إلى مادةٍ مشتركة، فالشيء إذا كان في الذهن فله وجودٌ ذهنيٌّ وماهيّةٌ منسجمةٌ مع هذا الوجود؛ لأنّ الماهية تابعةٌ للوجود، وإذا كان في الخارج فله وجودٌ خارجيٌّ وماهيّةٌ منسجمةٌ مع ذلك الوجود. وإذا تبين ذلك، فالإشكال الثاني غير واردٍ أيضاً.

وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ الانقلاب لو كان في صفة شيءٍ؛ كانقلاب الأسود أبيض، والحرّ بارداً، أو صورته؛ كانقلاب النطفة جنيناً، والماء هواءً، لكان الأمر كما ذكره، وأمّا انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقةٍ أخرى، فلا

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٢٣  
يستدعي مادةً مشتركةً بينهما»<sup>(١)</sup>.

وقد أجاب السبزواري عن هذا الكلام بقوله: «إذا لم يمكن إثبات أمرٍ مشتركٍ بين الحقيقتين، فما الداعي للإصرار على أنّ إحداهما هي الأخرى، والمفروض أنّه ليس في نظر عقله فيهما شيءٌ أصيلاً إلا ماهيّتهما، وهي ليست إلا مثاراً للاختلاف واللينونة، وتصحيح أين أحدهما من الآخر، لا الهووية والوجود الذي هو جهة وحدة الماهيّات، ومصحح الهووية عنده اعتباريٌّ محض»<sup>(٢)</sup>.

لذلك نجد: أنّ الإشكال الأساسي الذي أورده القوم على مقالة السيّد السند: أنّ كلامه لا ينسجم مع مبانيه في أصالة الماهية واعتبارية الوجود. وإلاّ لو كان قائلاً «بأصالة الوجود، لكان لِمَا اختاره وجهٌ وجيه؛ لأنّ الوجود مقولٌ بالتشكيك على مراتب، فيها أصلٌ وسنخٌ باقٍ»<sup>(٣)</sup>.  
ولهذا عبّر صدر المتألّهين عن هذه النظرية بقوله: «وسلك بعض الأماجد مسلكاً دقيقاً قريباً من التحقيق»<sup>(٤)</sup>.

وكيفما كان الأمر، يبقى هنا سؤالٌ مهمّ، وهو: لماذا يصرّ أتباع مدرسة الحكمة المتعالية على تصنيف الحكماء والمتكلّمين السابقين عليهم، بأنّهم إذا كانوا من القائلين بأصالة الماهية، فلا بدّ أن يلتزموا باعتبارية الوجود، وبالعكس. مع أنّهم يصرّحون ويؤكدون: أنّ هذه المسألة لم تكن معنونةً في كلمات السابقين بالنحو الذي طرحها صدر المتألّهين في مدرسته الفلسفية.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣١٨.

(٢) المصدر السابق، الحاشية رقم (١).

(٣) شرح غرر الفرائد: ص ٦١؛ النور المتجليّ: ص ١٣١.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣١٥.

أليس من الممكن أن أولئك المحققين من الحكماء، كانوا يفهمون أصالة الوجود بنحو لا يستلزم منه اعتبارية الماهية؟ وربما هذا هو الذي يفسر لنا ما نجده عند القائلين بأصالة الماهية من نصوصٍ تنسجم مع أصالة الوجود، وهذا ما لاحظناه هنا في كلمات السيد السند، وكذلك ما يقال عن شيخ الإشراق السهروردي، من أنه قائلٌ بأصالة الماهية، ولكن لا تنسجم جملةً من مبانيه إلا مع أصالة الوجود، وهكذا الأمر في كلمات المحقق الداماد، وغيره من الأعلام.

### إشكالات المحقق الدواني على نظرية الانقلاب

أشكل المحقق الدواني على نظرية الانقلاب بعدة إشكالات، وهي ليست منظّمة، بل هي متداخلة ومكررة الألفاظ:

الإشكال الأول: وهو الذي نقله صدر المتألهين في الأسفار بعنوان الإشكال الثاني، وحاصله: أن صدر الدين الدشتكي ذكر في المقدمة الأولى: أن الماهية متأخرة عن وجود الشيء، فما لم يوجد الشيء فلا ماهية، فيقول المستشكل: إن هذه المقدمة لا هي بيّنة ولا هي مبيّنة<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى: أن المراد من الأمر البيّن هو القضية البديهية، والمراد من الأمر المبيّن هو القضية النظرية التي تحتاج إلى استدلالٍ من طريق القضايا البديهية، وعليه فهذه المقدمة لا هي بديهية ولا هي نظرية مبرهنة.

الإشكال الثاني: وهو الذي ذكره في الأسفار بعنوان الإشكال الثالث، وحاصله: أنه على فرض صحة القول بتقدم الوجود على الماهية، فالماهية معروضة، والوجود عارض، وإذا كان الوجود عارضاً والماهية معروضة، فيستحيل أن يترك الوجود معروضه، وإلا لو ترك معروضه لبقى المعروض أناً ما بلا محل، وهو محال.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣١٩.

وما ذكره من الانقلاب يُلزم الانفكاك بين الوجود وبين الماهيّة، أي: يُلزم الانفكاك بين العرض وبين المعروض، وهو محال. فينتج: أنّ نظريّة الانقلاب باطلة، حيث قال: «ثمّ على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايراً بالماهية للحاصل في الخارج؛ وهو خلاف مقتضى الدليل الدالّ على الوجود الذهنيّ. وما ذكره من أنّ حصول الماهيّة في الذهن أعمّ من أن يبقى فيه على ما كان، أو ينقلب إلى ماهيّة أخرى»<sup>(١)</sup>.

الإشكال الثالث: وهو ما ذكره صدر المتأهّلين بعنوان الإشكال الأوّل، وحاصله: أنّ الانقلاب على ثلاثة أنحاء، قسمٌ منه يحتاج إلى موضوع، وقسمٌ منه يحتاج إلى محلّ، وقسمٌ منه فوق الموضوع والمحلّ، والقسم الثالث غير معقول في نفسه، لأنّه يعني أنّه يرجع إلى انعدام شيء ووجود شيء آخر؛ فالتعبير بالانقلاب غير صحيح؛ لأنّ الانقلاب من الناحية العقلية هو: أنّ الشيء الموجود ينقلب من حالة إلى حالة أخرى، والقسم الثالث من الانقلاب - وهو: أنّ الماهيّة الخارجيّة تنقلب إلى ماهيّة ذهنيّة - غير معقول؛ لعدم وجود مادّة مشتركة بينهما، حيث قال: «إنّ انقلاب الحقائق غير معقول، بل المعقول: أن تنقلب المادّة من صورة إلى أخرى، أو الموضوع من صفة إلى أخرى، وليس لكلّ أمر يوجد في الذهن محلّ أو موضوع سوى الذهن، باعتبار حصوله فيه. ومعلوم: أنّ الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنيّة التي هي عنده كيف، إلى الأمر الخارجيّ الذي هو جوهر مثلاً، وليت شعري ما هذا الأمر الواحد الذي زعم أنّه بحيث إذا وجد في الخارج كان ماهيّةً، وإذا وجد في الذهن كان ماهيّةً أخرى، وكيف ينحفظ الوحدة مع تعدّد الماهيّة»<sup>(٢)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣١٤.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣١٣.

**الإشكال الرابع:** لو قطعنا النظر عن الإشكالات السابقة، وسلّمنا بانقلاب الماهية الخارجية إلى ماهية ذهنية، لكن يرد عليه: أن أصل الانقلاب لا يتناسب مع أدلة إثبات الوجود الذهني، إذ على فرض قبول الانقلاب، فما هو حاصل في الذهن يكون مغايراً لما في الخارج، والحال: أن أدلة الوجود الذهني تثبت لنا أمرين فقط:

الأول: أصل الوجود الذهني.

الثاني: أن الماهية في الخارج عين الماهية في الذهن، وهذا ما يؤكده المحقق السبزواري بقوله:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان<sup>(١)</sup>  
لأننا في الوجود الذهني حينما ندرك الماهيات، لابد من الوحدة والعينية بين الماهية الخارجية والماهية الذهنية، وإلا، أي: لو لم تُحفظ الوحدة بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج، لوقعنا في السفسطة.

وإذا تبين ذلك، فبناءً على نظرية انقلاب الماهية الخارجية إلى ماهية ذهنية، سوف ينقطع الارتباط بالعالم الخارجي، ولا يمكن إقامة الاستدلال على العوارض الذاتية للأشياء، لأن الموضوع الخارجي ينقلب إلى موضوع ذهني مبين له، وكذلك تنقلب العوارض الذاتية للموجودات الخارجية إلى محمولات ذهنية مبينة لما في الخارج، وعليه فتقطع الرابطة بين الذهن والخارج.

بعبارة أخرى: بناءً على الانقلاب، فلا يمكن معرفة الشيء الموجود في الخارج لكي نحمل عليه المحمولات، لأن الذي جاء إلى الذهن - على نظرية الانقلاب - هو غير الخارج، فلو قلت: إن الماء رافعٌ للعطش، فهذا الماء الرافع للعطش إن كان هو للمفهوم في الذهن فهو خلاف الوجدان، وإن كان هو

(١) منظومة الحكمة: ص ٢٧.

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٢٧

الماء الخارجيّ فالمفروض عدم معرفة الماء الخارجيّ؛ لأنّ مفهوم الماء في الذهن مباينٌ لما في الخارج.

إذن، من الناحية الفطريّة لا بدّ من القول بأنّ أدلّة الوجود الذهنيّ كما أنّها تُثبت شيئاً في الذهن، وتقول: إنّ ما في الذهن عين الخارج في الماهيّة، يتّضح من ذلك: أنّ نظريّة الانقلاب التي تقول: إنّ أدلّة الوجود الذهنيّ لا تثبت إلاّ وجود شيءٍ في الذهن وإن كان مختلفاً عن حقيقة الواقع الخارجيّ، هو قولٌ باطلٌ مخالفٌ للفطرة. ثمّ على فرض الانقلاب، يكون الحاصل في الذهن مغايراً بالماهيّة والحقيقة للحاصل في الخارج، وعليه فيرد على نظريّة الانقلاب ما يرد على نظريّة الشبح.

## ٦. نظريّة المحقّق الدواني

لكي تتّضح أبعاد هذه النظريّة نقول: «إنّ مراد المحقّق الدواني ينحلّ إلى دعويين:

إحدهما: أنّ العلم لا يكون كيفاً حقيقة، وإنّما قالوا إنّّه كيفٌ؛ لمشابهته بالكيف، فيكون إطلاق الكيف على العلم، بالتشبيه والمساواة. ثانيتهما: أنّ العلم مندرجٌ تحت مقولة المعلوم بالعرض حقيقة، فإن كان المعلوم بالعرض جوهرًا فهو جوهر، وإن كان كمًّا فهو كمٌّ، وهكذا. وعليه فلا يلزم اندراج شيءٍ واحدٍ تحت مقولتين، كما هو مفاد الإشكال الثاني: «أم كيف تحت الكيف كلّ قد وقع». أمّا الإشكال الأوّل، فقد أجاب عنه بما أجبنا عنه في محله.

أمّا الدعوى الأولى: فإنّباتها يتوقّف على تمهيد مقدّمة، حاصلها: أنّه وقع الخلاف بين المحقّقين في موضوع الفلسفة الأولى والإلهيات بالمعنى الأعمّ؛ أهو الموجود بما هو موجودٌ مطلقاً، سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً، أم أنّ الموضوع هو

الموجود الخارجي بما هو موجودٌ لا مطلق الموجود وإن كان ذهنيًا؟  
اختار المحقق الدواني القول الثاني، وهو: أن موضوع الفلسفة هو الموجود  
الخارجي بما هو موجودٌ لا مطلق الموجود، وإن كان ذهنيًا. وعلى هذا الأساس،  
فالموجود الخارجي ينقسم إلى الواجب والممكن، والممكن إلى الجوهر والعرض،  
والعرض إلى الكم والكيف والأين، وغيرها من المقولات العرضية.

فإذا كان المقسم هو الموجود الخارجي، والقسم هو المقسم مع قيد، إذن لما  
لم يكن العلم موجوداً خارجياً، بل هو موجودٌ في الذهن، فليس كيفاً حقيقةً،  
لأن الكيف الحقيقي إنما هو من أقسام الموجود الخارجي. نعم، أطلقوا عليه  
الكيف؛ لأنه شبيهٌ به. ووجه شباهته: أن الكيف الخارجي موجودٌ لا يقبل  
القسمة ولا النسبة لذاته، ولما كان العلم أيضاً كذلك، ففيه شيءٌ من الكيف،  
ولكنه لما لم يكن موجوداً خارجياً، فليس بكيف حقيقةً، وإنما هو شبيهٌ له.

**مناقشة الدعوى الأولى:** إن هذا البيان غير تامٍّ حتى لو سلّمنا بأصله  
الموضوعي، لأنه لا بدّ أن يُعلم أن الصورة العلمية في الذهن وقيامها به، إنما هو  
وجودٌ ذهنيٌّ للواقع الخارجي الذي هو المعلوم بالعرض، وليس هو وجوداً  
ذهنيًا في نفسه، فمثلاً: لفظ زيد، وإن كان وجوداً لفظياً لزيد الخارجي، لكنه  
وجودٌ خارجيٌّ في نفسه، وعلى هذا الأساس فإن الصورة العلمية في الذهن إذا  
قيست إلى الواقع الخارجي فهي وجودٌ ذهنيٌّ في قبال الوجود الخارجي، وأما  
إذا نظر إليها في نفسها فهي من الموجودات الخارجية، وخارجيتها إنما هي  
بكونها صفةً قائمةً بالنفس، وبهذا اللحاظ تكون كيفاً حقيقةً لا بالمساحة  
والتشبيه.

**وأما الدعوى الثانية:** فلمّا ثبت أن العلم عين المعلوم بالذات، الذي هو  
الصورة العلمية، وثبت أيضاً: أن المعلوم بالذات متّحدٌ عيناً وماهيةً مع  
المعلوم بالعرض، كما هو مدعى المحققين من الحكماء، إذن لا بدّ أن يكون



العلم داخلياً تحت مقولة المعلوم بالعرض. فإن كان المعلوم بالعرض جوهرًا فالعلم من مقولة الجوهر، وإن كان كميًا فكذلك، وهكذا.

**مناقشة الدعوى الثانية:** إنّ هذه الدعوى وإن كانت صحيحة؛ لما ذكرناه في نظرية الحكماء من أنّ الجوهر الخارجي جوهر في الذهن، ولكن هذا لا يوجب أن تكون الصورة الذهنية للجوهر مندرجة تحت مقولة الجوهر، كما يدّعيه هذا المحقق، ولذا قال المصنّف في المتن: «إنّ مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء، لا يوجب اندراجه تحتها».

هذا مضافاً إلى أنّ هذه الدعوى لا تنسجم مع الأصل الذي ذكره الدواني في المقدمة التي بيّنها للدعوى الأولى، وذلك لأنّ الملاك في سلب الكيف عن العلم عنده كان من جهة كونه موجوداً ذهنيّاً، فإذا كان المعلوم جوهرًا مثلاً، فالعلم به يجب أن لا يكون جوهرًا، لأنّ الجوهر عنده أيضاً من أقسام الموجود الخارجي، والمقسم يجب أن يسري إلى الأفراد<sup>(١)</sup>.

## ٧. الإشكالات التي ترد على الوجود الذهنيّ

الإشكالات التي ترد على الوجود الذهنيّ تقوم على أساس أمرين: الأمر الأوّل: أنّ هناك وجوداً ذهنيّاً وراء الوجود الخارجي للأشياء، بمعنى: أنّ الماهية الواحدة تارة توجد بوجودٍ خارجيّ بالمعنى الأخصّ، وأخرى توجد بوجودٍ ذهنيّ، وهذان وجودان أحدهما غير الآخر من حيث الآثار المترتبة عليهما.

**الأمر الثاني:** أنّ نسبة الوجود الذهنيّ إلى العالم نسبة الحال إلى المحلّ. على أساس هذين الأمرين تتولّد مجموعة من الإشكالات، وهذه الإشكالات تقدّمت في الشرح على المتن، لكن نتعرّض هنا لبعض التفصيلات والإضافات إن

(١) انظر: درر الفوائد: ج ١ ص ١١٠.

وجدت.

**الإشكال الأول:** وهو ما تقدّم بيانه في الشرح وخلاصته: أنّه بناءً على الوجود الذهنيّ، يلزم أن يكون شيء واحدٌ جوهرًا وعرضاً. وتقدّمت مناقشته فلا نُعيد.

**الإشكال الثاني:** وهو يرد في الصور المثالية، وفي الجزئيات، ولا يرد في الأمور الكلّية والمعاني الكلّية، وحاصله: بناءً على نظريّة الحكماء في الوجود الذهنيّ، فإنّ المقادير العظيمة تكون حاصلةً في الذهن، ولمّا كان العلم هو انطباع هذه الصور على سعتها في جزءٍ عصبيّ أو قوّة دماغية كما هي النظريّة المادّية، إذن يلزم انطباع الكبير في الصغير، وهو ممّا يجزم العقل بطلانه واستحالته.

**والجواب:** قال صدر المتألّهين: إنّ هذا الإشكال إنّما يرد بناءً على أساسين ومبنيين، وكلاهما غير تامّ.

**المبنى الأوّل:** أنّ القوّة الخياليّة والقوّة الحسيّة، كلتاها جسمانيّة، وليست أموراً مجرّدةً عن الجسم والجسمانيّ، عند ذلك يرد إشكال انطباع الكبير في الصغير؛ لأنّ هذه الأمور جميعاً تنطبق في جزءٍ دماغيّ.

**المبنى الثاني الذي يرد عليه الإشكال:** أنّه لو قلنا: إنّ هذه الأمور توجد في قوّة الخيال وقوّة الحسّ، وإنّها تقوم بهاتين القوتين قياماً حلوليّاً، عند ذلك يلزم أنّ هذه الأمور على سعتها من الصحاري والأفلاك والبحار والناس... لو جاءت في الذهن، وقلنا أيضاً بالعينيّة، للزم انطباع ذلك الكبير في جزءٍ صغيرٍ من الدماغ؛ وللزم انطباع الكبير في الصغير.

فلكي يتمّ هذا الإشكال، لابدّ من الالتزام، أولاً: بأنّ هذه القوى أمورٌ جسمانيّة، وليست أموراً مجرّدة، وثانياً: أنّها قائمةٌ بها قياماً حلوليّاً، لا أنّها قائمةٌ بها قياماً صدوريّاً. وكلا هذين المبنيين باطل.

لأنّ القوّة الخياليّة والقوّة الحسيّة، حالها كحال القوّة العقليّة، التي تُدرك

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٣١

الكلّيات؛ فكما أنّ القوى العقلية مجردة، كذلك الخيالية والحسية أيضاً مجردة، وعليه فلا يوجد انطباع هذا أولاً.

وثانياً: أنّ هذا القيام ليس قياماً حلولياً، أي: شيئاً يحلّ في شيء آخر لكي يقال بحلول الكبير في الصغير، بل القيام هو: قيامٌ صدوريّ، أي: قيام المعلول بالعلّة؛ ومن الواضح بأنّ المعلول لا ينطبع في العلّة ويحلّ في العلّة، وإنّما يقوم بالعلّة، كما يأتي تفصيله في مرحلة العلّة والمعلول.

قال صدر المتألّهين: «إنّ هذا إنّما يرد نقضاً على القائلين بوجود الأشباح الجسميّة والأمثلة الجرمانية في القوّة الخياليّة أو الحسيّة، ولم يُبرهنوا ذلك بدليل شافٍ وبرهانٍ وافٍ، كما لا يذهب على متبّع أقوالهم، وليس لهذه القوى إلّا كونها مظاهر معدّة... أو أسباباً وآلاتٍ للنفس، بها يفعل تلك الأفعال والآثار في عالم مثالها الأصغر، كما ذهبنا إليه»<sup>(١)</sup>.

**الإشكال الثالث:** لو فرضنا: أنّ ما هو موجودٌ في الخارج، عين ما هو في الذهن - بناءً على مبنى العينية الذي هو مبنى الحكماء - للزم أن يكون للأنواع الماديّة كالإنسان نوعان من الأفراد ماديّةً ومجردةً. والفرد الماديّ: موجودٌ في الخارج، أمّا الفرد المجرد فهو في الذهن؛ لأنّ المفروض أنّ العينية في الذهن، والتالي باطل؛ لأنّ النوع إذا كان له أفراداً ماديّةً، فلا بدّ أن تكون كلّ الأفراد ماديّةً، وإذا كان النوع له أفراداً مجردةً، فلا بدّ أن تكون كلّ أفرادها مجردة؛ لأنّ حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد، وأمّا أن يكون نوعاً ماديّاً له فردان أحدهما ماديّ والآخر مجرد، فهذا باطلٌ بالبديهة. وإذا بطل التالي، فالمقدّم مثله. أجاب صدر المتألّهين على هذا الإشكال بما يلي<sup>(٢)</sup>:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٠٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٠٥.

**الجواب الأول:** لا يلزم ما ذكرتم - وهو أنه لو قلنا بالوجود الذهني على مبنى الحكماء، وهو العينية، للزم أن يكون له فردان - وذلك لأن الشيء إذا كان له فردان، لابد من توفر شرطين:

الشرط الأول: أن يحمل عليه ذلك المفهوم.

الشرط الثاني: أن يترتب الأثر.

والحال: أن الذي في الذهن لا يحمل عليه المفهوم، ولا تترتب عليه الآثار، فلا يكون فرداً.

وعليه، فالنوع الجسماني له فرد واحد، وهو الفرد الجسماني وهو الذي يحمل عليه المقولة، مثلاً: الشجر الخارجي شجر والذي في الذهن ليس شجراً، وهذا الشجر الموجود في الذهن ليس فرداً للشجر، بل فرداً للعلم، لذا لا تترتب عليه آثار الشجرية.

**الجواب الثاني:** لو سلمنا الملازمة، وقلنا بناءً على الوجود الذهني القائل بالعينية؛ للزم أن يكون له فردان، أحدهما: فرد مادي، والآخر: فرد مجرد، لكن يرد على ذلك: أن لا دليل على بطلان التالي، وهو قولكم: «إذا كان لأنواع الجسمانية فردان مجرد ومادي والتالي باطل» لأن التالي ليس بباطل؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن بطلان التالي ليس بديهياً كما ادّعيتم.

وثانياً: إذا كان بطلان التالي نظرياً، فإنكم لم تقيموا البرهان عليه.

وثالثاً: نحن نثبت لكم بالبرهان: أن الأنواع الجسمانية لها فرد مادي، ولها فرد مجرد، والفرد المجرد هو رب نوعه الذي يدبر أفراد المادية، كما ثبت في محله، في الجزء الثاني من الأسفار.

**الإشكال الرابع:** وهو من الإشكالات العويصة، ويمكن بيانه على شكل قياس استثنائي حاصله: لو كان الوجود الذهني متحققاً على مبنى العينية،

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٣٣

للزّم أن يكون الذهن متّصفاً بصفات الأمور الجسائيّة، فإذا كان الشّيء في الخارج حارّاً ثمّ حصل ذلك الشّيء في الذهن، فلا بدّ أن تكون النفس حارّة، والتالي باطلّ جزماً؛ لأنّ النفس يستحيل أن تكون متّصفاً بصفات الأجسام الخارجيّة، ويستحيل أن تكون متّصفاً بصفات الأمور المتضادّة، كالحرارة والبرودة، والإيمان والكفر، ونحوها.

الجواب: ما أجنبناه فيما سبق مفصّلاً، وهو باختلاف الحمل؛ فإنّ الكفر كُفر بالحمل الأوّل، ولكنّه ليس فرداً من الكفر بالحمل الشائع. والذي يوجب الاتّصاف: هو المصادق لا المفهوم، وفي المقام ما هو موجود في الذهن هو المفهوم، وبعبارة أدقّ: إنّ الذي يوجب الاتّصاف هو الإيمان، وما هو موجود في الذهن هو العلم بالإيمان، لا الإيمان. والذي يوجب الاتّصاف بالكفر هو نفس الكفر مصداقاً، والذي في الذهن هو العلم بالكفر لا الكفر، وأحدهما غير الآخر. حيث قال: «من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل، فإنّ مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع، فلا يلزم من الاتّصاف به الاتّصاف بالكفر حتّى يلزم: من تصوّر الكفر كان كافراً. وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال»<sup>(١)</sup>.

الإشكال الخامس: يفترق هذا الإشكال عن الإشكالات السابقة التي أوردت على الوجود الذهنيّ؛ لأنّه يتعلّق بالركن الأوّل من الوجود الذهنيّ، وهو: أنّه يوجد شيء في الذهن في قبال الخارج، في قبال نظريّة الإضافة، ولا يتعلّق بالركن الثاني الذي يقول بأنّ الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج.

أمّا في الإشكالات السابقة فهو متوجّه صوب الركن الثاني، وهو العينيّة. وهذا الإشكال يمكن بيانه بشكل قياس استثنائيّ مفاده: لو كان للأشياء

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٣١٠.

أو الوجودات الخارجية وجودٌ ذهنيّ، للزم أن يكون غير الموجود في الخارج موجوداً في الخارج، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، هذا هو القياس الاستثنائيّ. أمّا بطلان اللازم فيدعون أنّه واضح؛ لأنّه لو كان غير الموجود موجوداً، رجع إلى الخلف؛ لأنّ الفرض أنّه غير موجود، وقد اتّضح: أنّه موجود، هذا خلف. أمّا بيان التلازم، فهو لأنّه تقدّم: أنّ من أهمّ أدلّة الوجود الذهنيّ في قبال الوجود الخارجيّ هو أنّنا نتعلّق بالصرف للشيء، والصرف ليس موجوداً في الخارج، فلا بدّ أن يكون موجوداً في وعاءٍ آخر وهو الذهن. مثلاً: نتعلّق الكليّ من كلّ شيء، والحال: أنّ الكليّ والصرف والأمر العدميّة غير موجودة في الخارج، وحيث إنّ الذهن موجودٌ في الخارج، ينتج: أنّ هذه الأشياء موجودة في الخارج، وذلك بقياس المساواة، كما لو قلنا: هذا موجودٌ في (أ) و(أ) موجودٌ في (ب) و(ب) موجودٌ في (ج) ينتج: (أ) موجودٌ في (ج) ومثاله العرفيّ والواضح أيضاً معلوم؛ وهو: أنّ الماء موجودٌ في الكوز، والكوز موجودٌ في البيت، إذن الماء موجودٌ في البيت، كذلك في المقام؛ فإنّ هذه المفاهيم التي تعلّقناها موجودة في الذهن، والذهن موجودٌ في الخارج، إذن هذه المفاهيم موجودة في الخارج، وهو خلاف الفرض من أنّ هذه المفاهيم غير موجودة في الخارج.

إذن، لو تمّ ما ذكرتم من الوجود الذهنيّ، للزم أن يكون غير الموجود في الخارج موجوداً في الخارج، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.  
وفي ردّ هذا الإشكال جوابان:

الجواب الأوّل: هو جواب الملاّ صدرا حيث يقول: نقبل بطلان التالي (وهو لزوم أن يكون غير الموجود في الخارج موجوداً في الخارج) ولكن نرفض الملازمة بين المقدّم (وهو أنّ هذه المفاهيم موجودة في الذهن) وبين التالي (وهو ما موجودٌ في الذهن موجودٌ في الخارج) وذلك لأنّكم استندتم إلى

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٣٥

قاعدة الوجود في الوجود في الشيء، موجودٌ في ذلك الشيء، ومثلتم بالماء الموجود في الكوز، فإذا كان الكوز موجوداً في البيت، يلزم أن يكون الماء موجوداً في البيت. وعلى أساس هذا المثال قلتم: إنَّ المفهوم موجودٌ في الذهن، والذهن موجودٌ في الخارج؛ إذن المفهوم موجودٌ في الخارج.

والمناقشة في ذلك: أنّه لكي تتمّ الملازمة لابدّ من توفرّ شرطين:

الشرط الأوّل: أن تكون الوجودات واقعيّة متأصّلة.

الشرط الثاني: أن يكون الوجود فيهما بمعنى واحدٍ لا بمعنيين.

وهذا ينطبق على المثال الذي ذكرتموه، وهو: الموجود وهو الماء في الكوز، والكوز في البيت، هذه كلّها وجودات متأصّلة، وكلّ الوجودات بمعنى واحد، فينتج: الموجود في الموجود في شيء، موجودٌ في ذلك الشيء.

أمّا في محلّ كلامنا، فالموجود في الذهن يختلف عن الموجود في الخارج، وذلك لأنّ وجود المفهوم في الذهن هو وجودٌ ظليّ، أي: وجودٌ مفهوميّ ويُسمّى وجوداً بالحمل الأوّل، وإلّا فهو ليس بوجود، أمّا وجود الذهن في الخارج فهو حقيقيّ وواقعيّ، وبهذا يتّضح: أنّ الوجود في القضيتين ليس بمعنى واحد، بل بمعنيين، وعليه فلم يتكرّر الحدّ الأوسط.

الجواب الثاني: للمحقّق السبزواري، وحاصله: أنّنا لو سلّمنا الملازمة بين المقدّم والتالي، لا نقبل بطلان التالي (وهو إذا كان الشيء موجوداً في الذهن، يلزم أن يكون موجوداً في الخارج) لأنّ الخارجيّة ليست على درجة واحدة في الخارج، بل على درجاتٍ ومراتب، وإذا كانت الخارجيّة على مراتب، فلا يلزم المحذور؛ لأنّ المفهوم موجودٌ في الخارج ولكنّه موجودٌ بخارجيّة النفس لا الخارجيّة التي تقع في قبال النفس.

إذن، الخارجيّة لفظٌ مشكّك، وأحد مراتبها هي الخارجيّة التي تقع في قبال الذهن، والمرتبة الأخرى للخارجيّة هي الذهن، وهذا ما ذكره بقوله: «نلتزم

كون الأمور الذهنيّة موجوداتٍ خارجيّة، فإنّ الموجود الذهنيّ في نفسه ومن حيث كونه هيئة الأمر الخارجيّ وهو النفس خارجيّ، وإنّما كونه ذهنيّاً بالقياس إلى ما في الخارج، أعني: ما خرج من النفس. كما أنّ لفظ زيد، والنقش الدالّ عليه، وجودٌ لفظيّ وكتبيّ لزيد، وهما في أنفسهما موجودان خارجيّان<sup>(١)</sup>.

من قبيل الوجود اللفظيّ لزيد، فهو وجودٌ خارجيّ، والوجود الكتبيّ لزيد خارجيّ أيضاً، والوجود الذهنيّ لزيد خارجيّ أيضاً، وهذه الخارجيّات تفرق فيما بينها في: أنّ لكلّ واحدةٍ منها مرتبةٌ بحسبها.

الإشكال السادس: وهو من الإشكالات العويصة أيضاً، ويأتي في مواضع متعدّدة، وخلاصته: أنّنا نتصوّر المحالات الذاتيّة - كشريك الباري، وسلب الشيء عن نفسه، واجتماع النقيضين وارتفاعهما - فلو كانت الأشياء حاصلّة بذواتها في الذهن، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتيّة.

لكي يتّضح الجواب على هذا الإشكال، لابدّ من بيان مقدّمة مفادها: أنّ العقل بقوّته المتصرّفة، يستطيع أن يخترع مفاهيم يحكي بها تلك الأمور الباطلة الذات، معدوماً كان أو ما فوق المعدوم وهو الامتناع.

إذن، على مستوى تصوّر لا يوجد عندنا إشكالٌ لإمكان الذهن أن يخترع مفاهيم المعدومات والممتنعات. إنّما المشكلة العويصة على مستوى التصديق، أي: على مستوى القضية من قبيل اجتماع النقيضين ممتنع، ومن الواضح: أنّ هذا الامتناع ليس للمفهوم؛ لأنّ مفهوم اجتماع النقيضين مفهومٌ ممكنٌ موجودٌ في الذهن. وعندما نقول: شريك الباري ممتنع، فهذا الامتناع ليس للمفهوم، بل للمصداق، فنقول: شريك الباري لا مصداق له، وإذا فرض له مصداق،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣١١، حاشية رقم (١).



في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٣٧

يصير شريك الباري واجباً، والمفروض: أنّ أدلة التوحيد تقول يستحيل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ (الأنبياء: ٢٢).

ولكن يمكن فرض المحال، لأنّ فرض المحال ليس بمحال، وإذا فرض وجود المحال، وهو فرض وجود شريك الباري، فحينئذٍ لابدّ من ترتّب لوازم الوجود، إذ لا معنى لأن نفرض وجود الليل، ومع ذلك نقول: لا ظلام فيه؛ لأنّه إذا فرضنا ليلاً، فإنّ لوازم الليلة تأتي؛ وإذا فرضت الجهاد إنساناً، فالناطقية تأتي؛ وإذا فرضت المحال وهو شريك الباري، فلوازم شريك الباري لابدّ أن تأتي، وعلى هذا يبقى الإشكال.

ويتّضح الجواب ببيان المقدمتين التاليتين:

**المقدمة الأولى:** تنقسم القضايا إلى قسمين: قضايا شرطية وقضايا حملية، ومن أهمّ المميّزات بين الشرطية والحملية: أنّه في الحملية يوجد حمل، وهو ثبوت شيءٍ لشيءٍ، أمّا في الشرطية فلا يوجد حمل، وإنّما تُثبت إمّا التلازم بين قضيتين أو التعاند ما بينهما، فقضية إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، تريد أن تقول بوجود تلازم بين هاتين القضيتين.

وعلى هذا، فلا يمكن أن ترجع القضية الحملية إلى قضية شرطية؛ لأنّه في القضية الحملية يوجد حمل، وفي القضية الشرطية لا يوجد حمل.

**المقدمة الثانية:** تنقسم القضية الحملية إلى قضايا حملية بتيّة، وقضايا حملية غير بتيّة، أمّا القضايا الحملية البتيّة فهي القضايا التي يثبت فيها المحمول للموضوع بلا توقّف على أيّ نحوٍ من أنحاء الشروط والقيود، من قبيل زيد قائم، فثبوت القيام لزيد غير متوقّف على شرطٍ داخليّ، ولا على شرطٍ خارجيّ، وإن كان قد يُناقش بالمثال، لكنّ الغاية لتوضيح المطلب وليس نفس المثال.

أمّا القضايا الحملية الغير بتيّة فهي تنقسم إلى قسمين رئيسيين:

١. القضايا الحملية الغير البتية المشروطة: وهي التي يُحمل فيها المحمول على الموضوع، ولكن مع توفر شرط، والشرط إذا كان خارجاً عن الموضوع، يعني: أنّ الموضوع بعد تماميته يكون هذا الشرط له، من قبيل ما يُذكر في باب المفاهيم في علم الأصول بأنّ الشروط على قسمين: شرط يحقق الموضوع، إذا انتفى الشرط ينتفي الموضوع، وشرط لا للموضوع، بل في رتبة سابقة، وإذا انتفى الشرط لا ينتفي المشروط؛ ولذا يُطلق عليها «سالبة بانتفاء المحمول» لا أنّها «سالبة بانتفاء الموضوع».

فالقضية الحملية المشروطة تكون من قبيل السالبة بانتفاء المحمول، مثل: زيد متحرك الأصابع إذا كان كاتباً، فإذا لم يكن كاتباً، فلا يكون متحرك الأصابع، فهذا الشرط لا مدخلية له في تمامية الموضوع؛ لأنّ الموضوع تام، سواء وجد هذا الشرط أو لم يوجد.

٢. القضايا الحملية الغير البتية المفروضة: وهي القضايا التي يكون شرطها محققاً للموضوع، وإذا انتفى الشرط أو القيد، ينتفي الموضوع؛ من قبيل: إذا رزق زيد ولداً فهو يرث أباه، فإذا انتفى الشرط، أي: لم يرزق ولداً، فينتفي الموضوع، وهو ما يعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع في باب المفاهيم.

لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الشرط الذي يحقق الموضوع له نحوان: **النحو الأول:** إذا كان الموضوع هو الوجود، فإذا تحقق الشرط وتحقق الموضوع، فحينئذٍ تترتب عليه أحكام الوجود، من قبيل: حفيد زيد الذي هو غير موجود الآن، ولكن إذا فرضنا وجوده، وإذا كان موجوداً فهو وارث. أي: تترتب عليه أحكام الوجود.

**النحو الثاني:** إذا كان الموضوع هو العدم، فإذا تحقق الشرط يتحقق الموضوع، وتترتب عليه أحكام العدم لا أحكام الوجود، فإذا كان المفهوم الذي تفرضه ليس وجوداً وإنّما عدماً، فعند ذلك تترتب عليه أحكام العدم،

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ ..... ٣٣٩

كالعدم المطلق، فإذا فرض وجوده، فحينئذٍ تترتب عليه أحكام العدم، لا أحكام الوجود.

وإذا تبين ذلك نقول: قضية (شريك الباري ممتنع) من سنخ القضايا الغير بتيّة المفروضة، التي يكون الموضوع فيها هو العدم لا الوجود. وعليه، فلا يرد الإشكال الذي يقول: إذا فرض تحقق المحال، وتحقق شريك الباري، فتأتي لوازم وجود شريك الباري، لأننا نقول: إن قضية (شريك الباري ممتنع) من القضايا الغير بتيّة المفروضة التي يكون الموضوع فيها هو العدم لا الوجود، فإذا فرضنا تحقق الموضوع فيها، تترتب عليها أحكام العدم لا الوجود. وعليه، فإنّ تصوّر المحالات الذاتية - كشريك الباري - لا يستلزم ثبوت المحالات الذاتية؛ لما بينّا: من فرض تحقق المعدومات، فحينئذٍ يترتب عليها أحكام العدم لا أحكام الوجود.



## المرحلة الرابعة

### في موادّ القضايا

وفيها ثمانية فصول:

- (١) في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع
- (٢) انقسام الموادّ الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير
- (٣) في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيّته إنّيّته
- (٤) في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
- (٥) الشيء ما لم يجب لم يوجد وفيه بطلان القول بالأولويّة
- (٦) في حاجة الممكن إلى العلّة وأنّ علّة حاجته إلى العلّة هو الإمكان دون الحدوث
- (٧) الممكن محتاج إلى العلّة بقاء كما أنّه محتاج إليها حدوثاً
- (٨) في بعض أحكام الممتنع بالذات



## الفصل الأول

### في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع

- (١) تحديد موضوع مفاهيم المواد الثلاث
- (٢) وجه انحصار المواد بالوجوب والإمكان والامتناع
- (٣) تعريف المواد الثلاث
- (٤) إشكالان في المقام





## المرحلة الرابعة

في موادّ القضايا: الوجوب والامتناع والإمكان وانحصارها في ثلاث  
والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى: الواجب  
والممكن، والبحث عن خواصّهما؛ وأمّا البحث عن الممتنع وخواصّه  
فمقصود بالتبع وبالقصد الثاني.  
وفيها ثمانية فصول:

### الفصل الأوّل

في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع  
كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود فإمّا أن يكون الوجود  
ضروريّ الثبوت له، وهو الوجوب؛ أو يكون ضروريّ الانتفاء عنه  
- وذلك كون عدم ضروريّاً له - وهو الامتناع؛ أو لا يكون الوجود  
ضروريّاً له، ولا عدم ضروريّاً له، وهو الإمكان؛ وأمّا احتمال كون  
الوجود والعدم معاً ضروريين له، فمندفع بأدنى التفات. فكلّ مفهوم  
مفروض إمّا واجب، وإمّا ممتنع، وإمّا ممكن.  
وهذه قضية منفصلة حقيقيّة، مقتنصة من تقسيمين دائرين  
بين النفي والإثبات، بأن يُقال: كلّ مفهوم مفروض إمّا أن يكون  
الوجود ضروريّاً له، أو لا، وعلى الثاني فإمّا أن يكون عدم ضروريّاً  
له أو لا؛ الأوّل: هو الواجب، والثاني: هو الممتنع، والثالث: هو  
الممكن.

والذي يعطيه التقسيم من تعريف المواد الثلاث: أنَّ وجوب الشيء كونه وجوده ضرورياً له، وامتناعه كونه عدمه ضرورياً له، وإمكانه سلب الضرورتين بالنسبة إليه. فالواجب: ما يجب وجوده، والممتنع: ما يجب عدمه، والممكن: ما ليس يجب وجوده ولا عدمه. وهذه جميعاً تعريفات لفظية من قبيل شرح الاسم، المفيد للتنبيه، وليست بتعريفات حقيقية، لأنَّ الضرورة واللاضرورة من المعاني البينة البديهية التي ترسم في النفس ارتساماً أولياً، تُعرف بنفسها، ويعرف بها غيرها. ولذلك مَنْ حاول أن يعرفها تعريفاً حقيقياً، أتى بتعريفات دورية، كتعريف الممكن بما ليس بممتنع، وتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محالاً، أو ما فرض عدمه محالاً، وتعريف المحال بما يجب أن لا يكون، إلى غير ذلك.

والذي يقع البحث عنه في هذا الفن، الباحث عن الموجود بما هو موجود، بالقصد الأول من هذه المواد الثلاث، هو الوجوب والإمكان، كما تقدّمت الإشارة إليه؛ وهما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبة وجوده إليه انقساماً أولياً.

وبذلك يندفع ما أُورد على كون الإمكان وصفاً ثابتاً للممكن يُحاذي الوجوب، الذي هو وصف ثابت للواجب.

تقريره: أنَّ الإمكان - كما تحصل من التقسيم السابق - سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم، فهما سلبان اثنان، وإن عبّر عنهما بنحو قولهم: سلب الضرورتين، فكيف يكون صفة واحدة ناعيةً للممكن. سلّمنا أنّه يرجع إلى سلب الضرورتين، وأنّه سلب

واحد، لكنّه - كما يظهر من التقسيم - سلب تحصيلي لا إيجاب عدوليّ، فما معنى اتّصاف الممكن به في الخارج، ولا اتّصاف إلّا بالعدول، كما اضطرّوا إلى التعبير عن الإمكان بأنّه لا ضرورة الوجود والعدم، وبأنّه استواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم، عندما شرعوا في بيان خواص الإمكان، ككونه لا يفارق الماهيّة، وكونه علّة للحاجة إلى العلّة، إلى غير ذلك.

وجه الاندفاع: أنّ القضية المعدولة المحمول تساوي السالبة المحصّلة عند وجود الموضوع، وقولنا: ليس بعض الوجود ضروريّ الوجود ولا العدم، وكذا قولنا: ليست الماهيّة - من حيث هي - ضروريّة الوجود ولا العدم، الموضوع فيه «موجود»؛ فيتساوى الإيجاب العدوليّ والسلب التحصيليّ في الإمكان. ثم لهذا السلب نسبة إلى الضرورة وإلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان، يتميّز بها من غيره، فيكون عدماً مضافاً، له حظ من الوجود، وله ما يترتّب عليه من الآثار، وإن وجدّه العقل - أوّل ما يجد - في صورة السلب التحصيلي، كما يجد العمى - وهو عدم مضاف كذلك - أوّل ما يجده.

## الشرح

عقد المصنّف هذه المرحلة للبحث في المواد الثلاثة وهي: الوجوب والامتناع والإمكان - كما سيأتي بيانها - وأشار إلى أنّ المقصود بالذات من هذا البحث يرتبط بالوجوب والإمكان؛ لأنّ الوجود ينقسم إلى واجبٍ وممكن، أمّا البحث في الممتنع فهو بحثٌ بالتبع؛ لأنّ الممتنع مفهومٌ عديمٌ لا يتّصف به الموجود، فهو لا يليق ولا يُناسب البحث الفلسفيّ الذي يتمحور البحث فيه بالوجوب والإمكان، ولذا نجد المحقّق السبزواري يُعنّن هذا البحث بالوجوب والإمكان، حيث قال: «الفريدة الثانية في الوجوب والإمكان»<sup>(١)</sup>.

قال الشيخ مصباح اليزدي: «البحث عن الممتنع استطراديّ؛ لعدم اتّصاف الموجود به وانقسامه إليه، والواجب والممكن عنوانان مأخوذان من كَيْفِيَّةٍ نسبة الوجود إلى الشيء، وبعبارةٍ أخرى: عنوان (واجب الوجود) مأخوذٌ من قضيّة تكون الذات الإلهيّة فيها موضوعاً، ويُحمّل عليها الوجود بحمل الاشتقاق، والنسبة الحكمية متّصفّةً بالضرورة - الوجوب - وكذا عنوان (الممكن) مأخوذٌ من قضيّة يكون موضوعها الماهيّة، ومحمولها الوجود كذلك، والنسبة الحكميّة متّصفّةً بالإمكان، لكن يتصوّر للهلّية البسيطة شقٌّ ثالث، وهو أن يكون سلب الوجود فيها ضروريّاً، وبه يتمّ الأقسام بعد الالتفات إلى بطلان فرض اجتماع ضرورة الوجود وضرورة العدم لشيءٍ واحد»<sup>(٢)</sup>.

ومّا يجدر الالتفات إليه: أنّ المقسم في هذا التقسيم، هو ما يكون ذا مفهوم مستقلّ، سواءً كان الوجود المستقلّ أم الماهيّة، فإنّ كلّاً منهما يُحمّل عليه

(١) شرح المنظومة: ص ٦١.

(٢) تعلّيقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٧١، رقم (٥١).

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٤٩

الوجود ويتّصف بالوجود، وإن كان إسناد الوجود إلى الوجود إسناداً إلى ما هو له، وإسناده إلى الماهية إسناداً إلى غير ما هو له.

أمّا الوجود الرابط فهو خارجٌ عن المقسم، لأجل أنّه رابطٌ لا مفهوم مستقلّ له، فلا يمكن أن يقع موضوعاً يُحمل عليه الوجود؛ إلّا أنّه بعد الالتفات إليه مستقلاً، يصير ذا مفهوم مستقلّ، بل لولا هذا الالتفات لما تمّ التقسيم، إذ الكلّ غيره تعالى وجوداتٍ رابطة<sup>(١)</sup>.

### مقدمة: في أن البحث في المواد الثلاثة هل هو بحث منطقي أم فلسفي

قبلولوج في تفاصيل البحث، لابدّ من الجواب على سؤالٍ مفاده: أن البحث في المواد الثلاثة، هل هو بحثٌ منطقيٌّ أم فلسفيٌّ؟

بيان ذلك: من الواضح أنّ البحوث المنطقية تبحث عن هذه المواد أيضاً تحت عنوان (الموجهات) حيث يقال: إنّ القضية الحملية تنقسم باعتبار الجهة التي فيها إلى موجهة وغير موجهة. وتنقسم الموجهة باعتبار كيفية النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول - والتي تُسمى (مادة) - إلى الوجوب والامتناع والإمكان؛ لأنّه من وجهة نظر المنطقيين: في كلّ قضية حملية، توجد نسبة بين الموضوع والمحمول والحكم، وهذه النسبة بين الموضوع والمحمول إمّا ضرورية وإمّا ممتنعة وإمّا ممكنة، والمقصود بالنسبة الضرورية: أنّ المحمول لا يقبل الانفكاك، والمقصود بالنسبة الامتناعية: أنّ المحمول غير قابل للحمل، أي: سلب المحمول عن الموضوع، والمقصود بالنسبة الإمكانية: أنّ حمل المحمول على الموضوع لا هو ضروري ولا هو ممتنع، أي: يمكن حمل المحمول على الموضوع، ويمكن سلبه عنه.

ومعنى ذلك: أنّ هذه المفاهيم الثلاثة - الوجوب والامتناع والإمكان -

---

(١) انظر: تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١: ص ١٦٦.

من المعقولات الثانية المنطقية لا الفلسفية، فلا بدّ أن يُبحث عنها في المنطق لا في الفلسفة، فلماذا بحث عنها الفلاسفة؟  
والجواب عن ذلك يتّضح من بيان الفرق بين البحث المنطقيّ والفلسفيّ للموادّ الثلاث.

### الفرق بين البحث المنطقيّ والفلسفيّ للموادّ الثلاث

يمكن بيان الفرق في بحث الموادّ الثلاث في المنطق والفلسفة بما يلي:  
الفرق الأوّل: أنّ البحث المنطقيّ لهذه المفاهيم يتمحور حول النسبة القائمة في القضية بما هي قضية، بما للمحمول والموضوع من الوجود الذهني. وهذا ما أشرنا إليه في المرحلة الأولى، عندما بيّنا خصائص المعقولات المنطقية، وبمّ تتمايز عن المفاهيم الفلسفية. ولذا نجد المناطقة يقولون: «إنّ كلّ محمول إذا نُسب إلى موضوع، فالنسبة فيه لا تخلو في الواقع ونفس الأمر من إحدى حالات: الوجوب، الامتناع، الإمكان»<sup>(١)</sup>.

وأما البحث الفلسفيّ لهذه المفاهيم فهو يتعرّض للنسبة القائمة بين الموضوع والمحمول؛ للاستطراق منها إلى إثبات: أنّ الواقع الخارجي إمّا واجب أو ممكن. وبتعبير آخر: إثبات تقسيم آخر من تقسيمات الوجود العيني. ولذا قال المصنّف في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة من بداية الحكمة: «إنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديّان لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج مطابقة تامّة بما لها من الجهة، فهما موجودان، لكن بوجود موضوعهما، كسائر المعاني الفلسفية من الوحدة والكثرة والقِدَم والحدوث وغيرها»<sup>(٢)</sup>.  
الفرق الثاني: أنّ المحمول في البحث المنطقيّ ليس مختصّاً بأن يكون هو

(١) المنطق: ج ٢ ص ١٤٦.

(٢) بداية الحكمة، الفصل التاسع من المرحلة الرابعة.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٥١

(الوجود) بل يشمل كل محمول، سواء كان هو الوجود أو غيره، ولو شئت قلت: سواء كان مفاد القضية (كان التامة) أو (كان الناقصة). ومن هنا قال المصنّف في التنبيه الأخير من الفصل الأوّل من هذه المرحلة: «الجهات الثلاث المذكورة لا تختصّ بالقضايا التي محمولها الوجود بل تتخلّل واحدة منها بين أيّ محمولٍ مفروضٍ نُسب إلى أيّ موضوعٍ مفروض. غير أن الفلسفة لا تتعرّض منها إلّا بما يتخلّل بين الوجود وعوارضه الذاتية؛ لكون موضوعها: الموجود بما هو موجود»<sup>(١)</sup>.

الفرق الثالث: أن البحث المنطقيّ ينصبّ على جهة القضية، بخلاف البحث الفلسفيّ فإنّه يرتبط بمادّتها.

توضيح ذلك: أن المادّة هي النسبة الواقعيّة في نفس الأمر التي هي إمّا الوجوب أو الامتناع أو الإمكان، ولا يجب أن تُفهم وتُتصوّر في مقام توجّه النظر إلى القضية، فقد تُفهم وتُبيّن في العبارة، وقد لا تُفهم ولا تُبيّن. وأمّا الجهة فهي خصوص ما يُفهم ويُتصوّر من كميّة نسبة القضية عند النظر فيها، فإن لم يُفهم شيء من كميّة النسبة فالجهة مفقودة، أي: إنّ القضية لا جهة لها حينئذٍ.

ثم إنّ الجهة لا يجب أن تكون مطابقةً للمادّة الواقعيّة، فقد تُطابقها وقد لا تُطابقها، فإذا قلت: (الإنسان حيوان بالضرورة) فإنّ المادّة الواقعيّة هي الضرورة، والجهة فيها أيضاً بالضرورة، فقد طابقت في هذا المثال الجهة المادّة. وبتعبير آخر: إنّ المادّة الواقعيّة قد فهمت وبُيّنت بنفسها في هذه القضية. وأمّا إذا قلت في المثال: (الإنسان يمكن أن يكون حيواناً) فإنّ المادّة في هذه القضية هي الضرورة لا تتبدّل، لأنّ الواقع لا يتبدّل بتبدّل التعبير والإدراك، ولكنّ

---

(١) نهاية الحكمة: ص ٤٨.

الجهة هنا هي الإمكان العام، وهو لا يطابق المادة، لأنه في طرف الإيجاب يتناول الوجوب والإمكان الخاص كما سيأتي، فيجوز أن تكون المادة واقعاً هي الضرورة كما في المثال، ويجوز أن تكون هي الإمكان الخاص، كما لو كانت القضية هكذا: (الإنسان يمكن أن يكون كاتباً).

ومما يجب أن يُعلم: أننا إذا قلنا إن الجهة لا يجب أن تطابق المادة، فلا نعني أنه يجوز أن تُناقضها، بل يجب أن لا تُناقضها، فلو كانت مناقضة لها على وجه لا تجتمع معها، كما لو كانت المادة هي الامتناع مثلاً، وكانت الجهة هي الإمكان، فإن القضية تكون كاذبة<sup>(١)</sup>.

والحاصل: «المادة: هي تلك النسبة في نفس الأمر، والجهة: هي ما يفهم ويُتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها إلى موضوعها، سواء تُلَفَّظ بها أو لم يُتَلَفَّظ، وسواء طابقت المادة أو لم تطابق»<sup>(٢)</sup>.

إذا تبينت هذه المقدمة نشرع في البحث من خلال الهيكلية التالية:

### (١) تحديد موضوع مفاهيم المواد الثلاث

اختلفت تعبيرات القوم في بيان الموضوع لهذه المفاهيم الثلاثة على قولين:

#### ١. موضوع مفاهيم المواد الثلاث هو الماهية

المشهور عند الفلاسفة: أن موضوع مفاهيم المواد الثلاث - الوجوب والإمكان والامتناع - هو الماهية، أي: إن الماهية حينما تُقايَسها مع الوجود، فهي لا تخرج من حالات ثلاث، وهي: إما أن الماهية تقتضي الوجود، وإما تقتضي عدم الوجود، وإما لا تقتضي الوجود ولا تقتضي عدمه، أي: لا اقتضاء

(١) المنطق، المظفر: ج ٢ ص ١٤٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ١٤٣.



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٥٣

لها، والماهية التي تقتضي الوجود يُطلق عليها (الواجب) والماهية التي تقتضي  
العدم يُطلق عليها (الممتنع) والماهية التي لا تقتضي الوجود ولا العدم يُطلق  
عليها (الممكن).

وهذا ما ذكره صدر المتألهين في الأسفار بقوله: «إن القوم أول ما اشتغلوا  
بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة، نظروا إلى حال الماهيات الكلية  
بالقياس إلى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام، من غير ملاحظة  
الواقع الثابت بالبرهان، فوجدوا أن لا مفهوم ماهية كلياً إلا وله الاتصاف  
بأحدٍ منها، فحكموا أولاً: بأن كل مفهوم بحسب ذاته، إما أن يقتضي الوجود  
أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئاً منهما، فحصلت الأقسام الثلاثة: الواجب  
لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته. ثم لما جاءوا إلى البرهان وجدوا أن احتمال  
كون الماهية مقتضية لوجودها أمرٌ غير معقولٍ بحسب النظر العقلي، وإن  
خرج من التقسيم في أول الأمر»<sup>(١)</sup>.

قال الشيخ مصباح اليزدي: «اعتبار حال الماهية في المقسم إنما يُناسب  
القول بأصالة الماهية، لكنّ القائلين بأصالة الوجود اقتفوا آثار أسلافهم في  
ذلك، وقد اعتذر صدر المتألهين في نظير هذا المقام بقوله: ونحن سالكو هذا  
المنهج في أكثر من مقاصدنا الخاصة، حيث سلّمنا أولاً مسلك القوم في أوائل  
الأبحاث وأواسطها، ثم نفرق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبائع عما نحن  
بصدده في أول الأمر»<sup>(٢)</sup>.

ونوقش القول الأول بما يلي:

أولاً: إن الماهية أمرٌ اعتباريٌّ غير أصيل، فما يقع وصفاً لها سوف يكون

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٨٤.

(٢) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٧٢، رقم (٥١).

كذلك أيضاً، ولازمه عدم تحقق الوجوب والإمكان في الواقع الخارجي إلا بالعرض، مع أن المفروض أنهما من تقسيمات موضوع الفلسفة، الذي هو (الموجود بما هو موجود).

ثانياً: إن الماهية من حيث هي هي، لا تقتضي شيئاً، فكيف يُعقل أن تكون مقتضية بذاتها للوجود حتى تكون واجبة؟ وهذا معنى كلام صدر المتألهين: «إن احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول».

ثالثاً: سيأتي في الفصل الثالث من هذه المرحلة: أن الواجب لا ماهية له بالمعنى الأخص، فيكون خارجاً من التقسيم المتقدم.

كذلك تخرج الممتنع والمحال الذاتي عن التقسيم، لأنه «لا صورة صحيحة لها في الأذهان». وبتعبير آخر: «العدم المطلق وكل ما حيثية ذاته المفروضة حيثية العدم، يمتنع أن يحلّ الذهن حلول الماهيات الحقيقية»<sup>(١)</sup>؛ ومن هنا عدل المحققون من الفلاسفة والمتكلمين إلى القول الثاني الآتي.

## ٢. موضوع مفاهيم المواد الثلاث هو الأعم من الماهية

إن الموضوع الذي يتصف بأحد هذه الأمور الثلاثة هو المفهوم والمعقول، وهو أعم من أن يكون له ماهية أو لا، وما لا ماهية له أعم من أن يكون له وجودٌ محققٌ كالواجب تعالى، أو وجودٌ مقدّرٌ ومفروض كاجتماع النقيضين. قال العلامة الحلي: «اعلم أن الضرورة قاضية بأن كل معلوم فيما أن يكون واجب الوجود لذاته، أو ممكن الوجود لذاته، أو ممتنع الوجود لذاته»<sup>(٢)</sup>. وهذا ما ذكره المصنّف في بداية الحكمة ونهاية الحكمة<sup>(٣)</sup>.

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٩.

(٢) نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلي، تحقيق: فاضل العرفان: ج ١ ص ٨٧.

(٣) ما ذكره المصنّف في المقام يرد عليه إشكال سيأتي بيانه في آخر البحث.

## (٢) وجه انحصار المواد بالوجوب الإمكان والامتناع

ذكر الفلاسفة والمتكلمون: أن المواد منحصرة في هذه الثلاث، وربما كان السهروردي أول من أشار إلى ذلك في حكمة الإشراق، وعلق الشارح قطب الدين الشيرازي عليه بقوله: «وإنما انحصرت المواد في نفس الأمر في الثلاث، لأن نسبة المحمول إلى الموضوع في نفس الأمر إما ضرورية الوجود أو لا، والثانية إما ضرورية العدم أو لا، وهو واضح»<sup>(١)</sup>. والمعلوم عند المناطقة: أن الحصر لكي يكون عقلياً لا بد أن تكون القسمة على سبيل الانفصال الحقيقي، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت مؤلفة من النقيضين، أو من الشيء وما يساوي نقيضه. ومن الواضح: أنه لا يمكن أن تجتمع أقسامها، لا في الصدق في قبال مانعة الخلو التي يجتمع أقسامها في الصدق وإن لم تجتمع في الكذب، ولا في الكذب في قبال مانعة الجمع التي تجتمع أقسامها في الكذب، وإن لم تجتمع في الصدق. فالمنفصلة الحقيقية هي في مقابل مانعة الجمع ومانعة الخلو، وعلى هذا يمتنع أن يزيد أطرافها على اثنين.

وعليه نتساءل: كيف يمكن أن نفرض أن الأطراف ثلاثة، والحصر عقلي؟  
الجواب: إنه كلما زاد أطراف المنفصلة عن اثنين، فلازم ذلك أنها مقتنصة من منفصلات، عددها أقل من أطراف تلك المنفصلة بواحد. وعلى هذا الأساس فإن تقسيم المفهوم إلى (واجب وممتنع وممكن) من هذا الطريق، لأننا نقول: كل مفهوم مفروض إما أن يكون الوجود ضروري الثبوت له وهو الوجوب، أو يكون ضروري الانتفاء عنه وهو الامتناع، وهذا حصر عقلي، ثم نأتي للشق الثاني، وهو المنفي ونقسمه، فنقول: المفهوم الذي لا يكون الوجود

---

(١) رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية، القسم الثاني من الجزء الأول: ص ٥٩، نقلاً عن شرح الضابط الثاني من المقالة الثالثة في منطق حكمة الإشراق.

ضرورياً له، إمّا أن يكون العدم ضرورياً له أو لا. الأوّل: هو الواجب، والثاني: هو الممتنع، والثالث: هو الممكن.

بعبارة أخرى: المفهوم ينقسم إلى:

١. ما يكون الوجود ضرورياً له، وهو الواجب تعالى.

٢. ما يكون الوجود غير ضرورياً له، وهو بدوره ينقسم إلى قسمين:

أ. الذي يمتنع الوجود له، وهو الامتناع.

ب. الذي لا يكون الوجود ضرورياً له، ولا العدم، وهو الممكن.

وقد وردت مسألة تقسيم الموادّ إلى ثلاث، في كتاب شرح التجريد للقوشجي، حيث قال: «وقد تؤخذ تلك الثلاثة بحسب الذات فتكون القسمة حقيقية، وذلك لأنّ نسبة كلّ محمولٍ - سواء كان وجوداً أو غيره - إلى موضوعه، لا يخلو ذات الموضوع إمّا أن يقتضي تلك النسبة أو لا، والأوّل هو الوجوب، والثاني هو الامتناع، والثالث هو الإمكان»<sup>(١)</sup>.

وفي موضع آخر قال: «...قسمة الذات إلى الأقسام الثلاثة: الواجب والممكن والممتنع، قسمة حقيقية لا مخرج منها؛ لأنّ الذات إمّا أن يقتضي الوجود أو العدم، أو لا هذا ولا ذاك»<sup>(٢)</sup>.

### (٣) تعريف الموادّ الثلاث

إنّ التعريف ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: التعريف الحقيقي، وهو معلومٌ تصوّريٌّ يوصل إلى مجهولٍ تصوّريٍّ، ويحصل في الذهن مفهومٌ جديد، كما إذا لم يكن المخاطب يعرف أنّ الإنسان ما هو، فيركّب مفهوميّ الحيوان والناطق، اللذين يعلم المخاطب كلّاً

(١) شرح التجريد للقوشجي، مطبوع في حاشية شرح المواقف لعصّد الدين الأيحي: ج ٢ ص ٧١.

(٢) المصدر السابق: ص ٧٢.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٥٧

منهما بانفراده من دون تركيب، فيقال له: الإنسان هو الحيوان الناطق. فيحصل مفهوم جديد مركب من المفهومين السابقين، والمركب غير أجزائه، فهو تصوّر جديد حصل بواسطة المعرف.

الثاني: التعريف اللفظي، وهو الذي لا يفيد إلا مدلول اللفظ من بين المعاني المعلومة؛ وذلك مثل أن نعلم مفهوم الإنسان، لكن لا نعلم أن البشر وُضع له، فنسأل: ما هو البشر؟ فيجاب إنه الإنسان. فهو شرح الاسم. لكن لا يخفى: أن شرح الاسم له اصطلاحان، فقد يُطلق ويُراد منه التعريف الاسمي، الذي يكون قسماً من التعريف الحقيقي، أي: إنه جواب على ما الشارحة، الذي هو معرف حقيقي، ولكن قبل العلم بوجود المعرف. وقد يطلق شرح الاسم ويراد به التعريف اللفظي الذي يكون قسماً للتعريف الحقيقي، وهو المراد به في المقام.

إذا تبين ذلك نقول: المعروف أن هذه المواد الثلاث لا تقبل التعريف الحقيقي، وما أورد لها من التعاريف إنما هي لفظية تنبيهية، وذلك لأن المفهوم إنما يحتاج إلى التعريف إذا كان مجهولاً للنفس، وأما إذا كان معلوماً فإنه يكون غنياً عنه. ومن هنا ذكر المناطقة: أن العلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق، وكل منهما ينقسم إلى بديهي ونظري. وقد ذكر الشهيد مطهري: أن ملاك عدم الحاجة إلى التعريف هو بساطة المفهوم، فإن أيّ تصوّر إذا كان بسيطاً، ولم يكن مركباً من مجموعة تصوّرات أخرى فهو تصوّر بديهي، وأي أمر ذهني بسيط يحصل في النفس فنفس حصوله في الذهن يعني كونه معلوماً، وتتفي صفة الجهل عنه.

والحاصل: أن التصوّر البديهي: هو الأمر الذهني البسيط الذي لا يقبل التجزئة إلى أجزاء ذهنية، بينما التصوّر النظري: هو الأمر الذهني الذي يمكن تجزئته إلى أجزاء. وهذا ملاك كون الشيء بديهياً أو نظرياً، وهو ما لم يوضحه

حكماؤنا، ولكننا نستطيع أن نستنتجه من تراثهم الفلسفي<sup>(١)</sup>.

ذكر الحكيم السبزواري في منظومته:

قد كان ذا الجهات في الأذهان      وجوب امتناع أو إمكان  
وهي غنيّة عن الحدود      ذات تأس فيه بالوجود<sup>(٢)</sup>

والحاصل: أنّ هذه المفاهيم ترتسم في النفس ارتساماً أوليّاً، بلا حاجة إلى توسيط مفهوم آخر للتعرف عليها؛ وهذا لا يُنافي أنّها قد تحتاج إلى منبهات لفظية لإلفات النفس إلى معانيها، فإنّ المفهوم قد يكون حاصلاً في ذهن المخاطب ولا يحتاج إلى معرف، لكن هناك لفظاً موضوعاً لذلك المفهوم، لا يعلم المخاطب وضعه لذلك، فلا يتقل ذهنه إليه من سماع ذلك اللفظ، فيؤتى بلفظ معروف عنده لتعريف اللفظ المجهول. مثلاً: إذا كان المخاطب يعرف الحيوان المفترس المخصوص المسمّى بالأسد، ويعلم أنّ لفظ الأسد موضوعاً له، لكن لا يعلم أنّ لفظ «غضنفر» موضوعاً له أيضاً، فيقال: الغضنفر هو الأسد.

قال الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: «إنّ الموجود والشيء والضروريّ الوجوب، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أوليّاً، ليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج إلى أن يُجلب بأشياء أعرف منها، فإنّه كما في باب التصديق مبادئ أوليّة يقع التصديق بها لذاتها، ويكون التصديق بغيرها بسببها، كذلك في التصوّرات أشياء هي مبادئ التصوّر، وهي متصوّرة لذواتها، وإذا أُريد أن يدلّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً بالمجهول، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال باسم أو بعلامة، ربّما كانت في نفسها أخفى، لكنّها لعلّة ما وحال ما تكون أظهر دلالة. فإذا استعملت تلك العلامة، تنبّهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال، من

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ٤٠.

(٢) شرح غرر الفوائد: ص ١٠.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٥٩

حيث إنه هو المراد لا غيره. ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله، لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية أو لدار<sup>(١)</sup>.

وقد استدلل القوم على كون هذه المفاهيم أولية الارتسام في النفس، بأنه يلزم الدور من تعريفها، فلو فرض أنها نظرية وليست بديهية كما هو المدعى، لزم استحالة حصول العلم بشيء منها، وهو باطل بالوجدان.

قال الفخر الرازي: «إنه لا يمكن تعريف كل واحد من هذه الأمور الثلاثة إلا ببيانات دورية، لأننا إذا حاولنا تعريف الواحد منها، لم نجد شيئاً نعرفه به إلا بسلب الآخرين عنه»<sup>(٢)</sup>.

والتعاريف التي ذكرها المصنف لهذه المصطلحات في المتن هي:

١. تعريف الممكن: «ما ليس بمتنع». فمعرفة الممكن تتوقف على معرفة الواجب والمتنع، في حين أن معرفة كل من الواجب والمتنع تتوقف على الآخر، فلو فرض كونها نظرية، لم يحصل العلم لشيء منها؛ وذلك للدور في الواجب والمتنع، وإذا لم يحصل العلم بهما، لم يمكن معرفة الممكن أيضاً؛ لتوقف معرفة الممكن على الواجب والمتنع.

٢. تعريف الواجب: «ما يلزم من فرض عدمه محال أو ما فرض عدمه محال». فإنه يلزم من وجود الفرض المحال عدمه، حيث إن عدم الواجب يستلزم عدم الممكنات جميعاً، ومنها الفرض المذكور، ففرض عدمه فرض لعدم الفرض.

٣. تعريف المحال: «ما يجب أن لا يكون» وهو أخذ للواجب والممكن في التعريف، فيلزم الدور؛ لتوقف تعريف الممكن والواجب على تعريف المحال.

---

(١) إلهيات الشفاء، الفصل الخامس من المقالة الأولى: ص ٢٩.

(٢) المباحث المشرقية: ج ١ ص ١١٣.

قال ابن سينا: «وقد يعسر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق أيضاً، بل بوجه العلامة، وجميع ما قيل في تعريف هذه ممّا بلغك عن الأولين، قد يكاد يقتضي دوراً؛ وذلك لأنّهم إذا أرادوا أن يحدّوا الممكن أخذوا في حدّه إمّا الضروريّ أو المحال، ولا وجه لهم غير ذلك. وإذا أرادوا أن يحدّوا الضروريّ أخذوا في حدّه إمّا الممكن وإمّا المحال، وإذا أرادوا أن يحدّوا المحال أخذوا في حدّه إمّا الضروريّ وإمّا الممكن»<sup>(١)</sup>.

ثمّ إنّ صدر المتألّهين اقترح طريقاً لتعريف هذه المعاني الثلاثة بما لا يؤدّي إلى الدور؛ قال: «وإنّ اشتبهت أن تعرّف شيئاً من هذه المعاني الثلاثة، فلنأخذ الوجوب بيّناً بنفسه، كيف وهو تأكّد الوجود، والوجود أجلى من العدم، لأنّ الوجود يُعرف بذاته، والعدم يُعرف بالوجود بوجه ما، ثمّ نعرّف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين، والامتناع بإثبات الوجوب على السلب»<sup>(٢)</sup>.

وهذا ما أشار إليه الشيخ في إلهيات الشفاء، في آخر الفصل الخامس من المقالة الأولى، حيث قال: «إنّ أولى هذه الثلاثة في أن يتصوّر أولاً هو الواجب تعالى؛ لأنّ الواجب يدلّ على تأكّد الوجود، والوجود أعرف من العدم»<sup>(٣)</sup>.

وقال شيخ الإشراق في المطارحات: «وإن كان لابدّ من التعريف فليؤخذ الوجوب بيّناً، كيف وهو تأكّد الوجود، والوجود أظهر من العدم»<sup>(٤)</sup>.

وقد علّق شيخنا حسن زاده الأملي في تعليقه على الأسفار عند قوله: (والعدم يُعرف بالوجود بوجه ما) بقوله: «وذلك الوجه هو كونه مقابلاً

(١) إلهيات الشفاء، الفصل الخامس من المقالة الأولى: ص ٣٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٨٣.

(٣) إلهيات الشفاء، الفصل الخامس من المقالة الأولى: ص ٣٥.

(٤) المطارحات: ص ٢١٠.



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٦١

للوجود، أي: إنَّ العدم يعرف بالوجود بحسب المفهوم، فإنَّه رفع الوجود. وإن شئت قلت: إنَّ العدم يُعرف بوجه الوجود ومفهومه؛ لكونه مضافاً إليه، وأمَّا حقيقة الوجود فليس للعدم إضافةً بالنسبة إليها<sup>(١)</sup>.

فتحصّل: أن هذه «الأشياء - الموادّ الثلاث - يجب أن تؤخذ من الأمور البيّنة، فإنَّ الإنسان لا يتصوّر بعد مفهوم الوجود والشيئتين العامتين مفهوماً أقدم من الضروريّ واللاضروريّ، فإذا نسب الضرورة إلى الوجود يكون وجوباً، وإذا نسبها إلى العدم يكون امتناعاً، وإذا نسب اللاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العامّ أو الخاصّ»<sup>(٢)</sup>.

وقال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «هذه المفاهيم بيّنة بنفسها لا تحتاج إلى التعريف، مضافاً إلى أنّها من المعقولات الثانية ولا يمكن تحديدها بالأجناس والفصول، والتعريفات التي ذكرت لها دورية»<sup>(٣)</sup>.

وقد نقض الشيخ جوادي على هذا البيان بقوله: «إنَّ الأجناس العالية مع كونها بسيطةً وغير مركّبة من جنس وفصل، إلّا أنّها ليست بديهية التصوّر؛ وذلك لوقوع الاختلاف والبحث في تحليل مفاهيمها»<sup>(٤)</sup>.

### المقصود الأصلي من هذا البحث هو الوجوب والإمكان

تقدّم في صدر هذه المرحلة الإشارة إلى هذه المطلب وهو أنّ الغرض الأساس الذي يُبحث في علم الفلسفة - الذي يبحث عن الوجود بما هو موجودٌ -: هو الوجوب والإمكان، كما تقدّم في بداية هذه المرحلة.

(١) تعليقة حسن حسن زاده الأملي على الحكمة المتعالية: ج ١ ص ١٣٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٨٣.

(٣) تعليقة الشيخ مصباح على نهاية الحكمة: ص ٧٣، رقم (٥٢).

(٤) رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية): ج ١ ص ١٨٠.

## (٤) إشكالان في المقام

أورد المصنّف إشكاليين على تعريف الممكن، وأجاب عنهما، وهما:

## ١. الإمكان له وصفان لا وصف واحد

تقدّم: أنّ الإمكان عبارة عن سلب الضرورتين - ضرورة الوجوب وضرورة العدم - أي: يوجد سلبان، لا سلب واحد. وعليه، فالإمكان يرجع إلى وصفين للممكن، أحدهما: سلب ضرورة الوجوب، والثاني: سلب ضرورة العدم، وإن جاء هذان الوصفان بتعبير واحد وهو سلب الضرورتين. توضيحه: ليس من الصحيح أن نقول: (إنّ لزيد وصفاً واحداً، وهو أنّه ليس أحمر وليس أسود)، والسبب في عدم صحّة هذا التعبير: أنّ لزيد وصفين وليس وصفاً واحداً، لذا لا بدّ أن نقول: لزيد وصفان، أحدهما: أنّه ليس أحمر، والآخر: أنّه ليس أسود.

والإمكان كذلك له وصفان، وهو سلب الضرورتين، فليس من الصحيح أن نقول: له وصف واحد. وعلى هذا يقول المستشكل: كيف تحوّل السلبان أو الوصفان إلى وصف واحد، وصار الإمكان وصفاً للممكن، فنقول: زيد ممكن. الجواب على الإشكال: من قال لكم: إنّ الممكن له وصفان؟ بل الإمكان هو سلب الضرورة. نعم، الضرورة لها متعلّقان: متعلّق وجودي، ومتعلّق عديمي، فالسلب واحد، وليس سلبين، إذن النتيجة المترتبة على هذا البيان: أنّ الإمكان صفة واحدة وهي سلب الضرورة، ولكن تارة ضرورة الوجود، أي: الوجوب، وتارة ضرورة العدم، أي: الامتناع، فالممكن وصف واحد، ومتنزع من وصف واحد، وهو سلب الضرورة، لا أنّ الممكن وصف واحد متنزع من وصفين: سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم.

وبهذا يتّضح: أنّ هذا الإشكال يمكن دفعه بسهولة، ولا مؤونة فيه، إنّما

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٦٣  
كل الكلام في الإشكال الثاني.

## ٢. الإمكان ليس له وصف ثبوتي

لكي يتّضح هذا الإشكال نحتاج إلى بيان مقدّمة في الفرق بين القضية السالبة والقضية الموجبة المعدولة؛ فنقول:  
ذكر المناطقة: أن القضية إما سالبة وإما موجبة، والسالبة: هي سلب الحمل، أي: سلب شيء عن شيء، بمعنى: سلب المحمول عن الموضوع. وإذا كانت كذلك، فهي لا تقتضي وجود الموضوع، بل تنسجم مع وجود الموضوع ومع عدم الموضوع، ومن هنا قالوا: سلب الشيء عن شيء ينسجم مع وجود الموضوع، وينسجم مع انتفاء الموضوع؛ ومن هنا قالوا: إن السالبة المحصلة كلا طرفيها ثبوتي، فلهذا يقول المصنّف قدّس سرّه في المرحلة الرابعة من بداية الحكمة: «أصل الإمكان وإن كان هذين السليين، لكنّ العقل يضع لازم هذين السليين - وهو استواء النسبة - مكان السليين، فيعود الإمكان معنىً ثبوتياً، وإن كان مجموع السليين منفيّاً»<sup>(١)</sup>.

وبهذا يتّضح: أن في القضية السالبة المحصلة سلب المحمول عن الموضوع، ولكنّ الموضوع والمحمول كليهما ثبوتي، ومن هنا سُميت محصلة؛ لأنّ فيها تحصيلاً وثبوتاً.

وكذلك من خصوصيّات القضية السالبة المحصلة: أنّها كما تنسجم مع انتفاء المحمول، كذلك تنسجم مع انتفاء الموضوع؛ لأنّ في السالبة المحصلة لا تُريد أن تُثبت شيئاً للموضوع لكي يقال: إنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهو الموضوع، بل تريد أن تسلب شيئاً عن الموضوع، ومن الواضح: أنّ سلب شيء عن الموضوع كما ينسجم مع عدم الموضوع، كذلك ينسجم مع

(١) بداية الحكمة، المرحلة الرابعة، الفصل السابع: ص ٥١.

وجود الموضوع، فقولك: ليس زيد قائماً، وليس عمرو متكلاً، ينسجم مع وجود زيد وعدم قيامه، وينسجم كذلك مع عدم وجود زيد، وهذا هو معنى السالبة بانتفاء الموضوع، أي: مع فرض عدم الموضوع ينتفي المحمول أيضاً. وهذه هي خصوصية القضية السالبة؛ لأنَّ سلب شيء عن شيء، لا يستلزم ثبوت المسلوب عنه. نعم، العقل يعتبر عدم الاتصاف اتصافاً، حيث يعتبر اللاواقعية واقعية للعدم.

أما القضية الموجبة فهي ثبوت شيء لشيء، وثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له. وعليه، يكون للموضوع وجود حتى يصحَّ أن يثبت له شيء. نعم، هذا الثابت للموضوع تارة يكون أمراً وجودياً، كزيد عادل، وأخرى يكون أمراً عدمياً، كزيد غير عادل أو أعمى أو جاهل<sup>(١)</sup> التي يُطلق عليها بالموجبة معدولة المحمول التي تعني ثبوت شيء لشيء، كما في ثبوت العمى أو الجهل لزيد، وهذا هو معنى حمل السلب، وبهذا يتبين وجود حمل في الموجبة المعدولة المحمول؛ لأنَّ مقتضى القضية الموجبة هو الحمل، أي: ثبوت شيء لشيء، وإذا كان الحمل موجوداً فلا بدَّ للموضوع أن يكون موجوداً أيضاً؛ لقاعدة الفرعية.

ففي الموجبة المعدولة المحمول وإن كان المحمول أمراً عدمياً ولكنَّ له حظاً من الوجود.

إذن، الفرق الأساس بين السالبة المحصلة والموجبة المعدولة المحمول: أنَّ السالبة المحصلة المحمول تنسجم مع فرض الموضوع ومع عدم الموضوع، أما الموجبة المعدولة المحمول فلا يمكن أن تتمَّ إلا مع فرض وجود الموضوع.

---

(١) قضية زيد جاهل أو أعمى موجبة معدولة؛ لأنَّ محتواها ومضمونها هو السلب، وإن لم يوجد فيها حرف نفي، وذلك لأنَّ أداة النفي ليست شرطاً فيها.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٦٥

إذا اتّضحت هذه المقدّمة، نأتي إلى بيان الإشكال الثاني، حيث يقول:  
سَلّمنا أنّ الإمكان سلب الضرورتين، وهو يرجع إلى سلب واحد، ولكن بما  
أنّه سلب الضرورتين، فهو سلب تحصيليّ لا إيجابٍ عدوليّ، فلا يصحّ أن يقع  
وصفاً للنسبة الحكمية.

أجاب المصنّف على هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأوّل: لا فرق بين السالبة المحصّلة والموجبة المعدولة إذا كان  
الموضوع موجوداً؛ لأنّه إذا كان الموضوع موجوداً، عند ذلك لا يبقى فرق بين  
أن تُعبّر عنها بهذا النحو، أو تُعبّر عنها بذلك النحو، فلا محذور أن تتحوّل  
السالبة المحصّلة إلى موجبة معدولة المحمول؛ لأنّ الموجود إذا سلب عنه الباء  
مثلاً، فيثبت له اللاباء حتماً، وإلّا لزم سلب الباء واللاباء عنه، وهو ارتفاع  
النقيضين، وكذلك إذا ثبت لموجود اللاباء، فلا بدّ أن يسلب عنه الباء، وإلّا  
لزم صدق الباء واللاباء عليه، وهو من اجتماع النقيضين، وعليه يتّضح: أنّ  
السالبة المحصّلة المحمول ترجع إلى الموجبة المعدولة المحمول عند وجود  
الموضوع.

وفي المقام نقول: إنّ وجود الموضوع في القضية الموجبة المعدولة التي  
تقول: (ليس بعض الموجود ضرورياً ولا العدم) متساوٍ مع السالبة المحصّلة  
التي تقول: (ليست الماهية من حيث هي ضرورية الوجود ولا العدم).

توضيح ذلك: إنّ قولنا: (ليس بعض الموجود ضروريّ الوجود والعدم)  
هو قضية موجبة معدولة المحمول، ومصادق هذا البعض هو الماهية، لأنّها  
هي التي تتّصف بالإمكان لا غيرها، ومن الواضح: أنّ الموضوع في هذه  
القضية عبارة عن (بعض الموجود) فوجود الموضوع مفروض.

أمّا قولنا: (ليست الماهية من حيث هي ضرورية الوجود ولا العدم) فهي  
قضية سالبة محصّلة، وبيان الموضوع فيها يحتاج إلى توضيح أمرين:

**الأمر الأول:** أن القضية تنقسم إلى خارجية وحقيقية، والقضية الخارجية: هي ما حُكم فيها على ما هو الموجود في الخارج من أفراد الموضوع.

أما القضية الحقيقية: فهي ما حُكم فيها على طبيعة الشيء وماهيته، وإن لم تكن الطبيعة موجودة في الخارج، أي: الطبيعة في أي وعاء تقررت، حُكم عليها بما يليق بها، كقولنا: (الأربعة زوج) فإن طبيعة الأربعة في أي وعاء تقررت، حُكم عليها بالزوجية، سواء كان ذلك الوعاء الخارج أو الذهن.

**الأمر الثاني:** أن السالبة المحصلة من القضية الحقيقية، تساوي الموجبة المعدولة دائماً، لأن شرط رجوع السلب التحصيلي إلى الإيجاب العدولي هو وجود الموضوع - كما تقدّم - وهذا الشرط دائم التحقق في السالبة الحقيقية، إذ السالبة كالموجبة، لا بدّ فيها من تصوّر الموضوع. فالموضوع في القضية السالبة الحقيقية - وهي الطبيعة - موجودٌ بوجود ذهنيّ، وليس شرط تحقق الموضوع في القضية الحقيقية تحقّقه بالوجود الخارجي، بل يكفيهِ الوجود الذهنيّ؛ لأنّ المحمول فيها يحمل على نفس الطبيعة، لا الطبيعة المقيدة بالوجود الخارجي، فالطبيعة في أي وعاء تقررت، حُكم عليها بما يليق بها. ومن الواضح: أن الطبيعة توجد بالوجود الذهنيّ في الذهن، فيتحقّق حينئذٍ شرط رجوع السلب التحصيلي إلى الإيجاب العدوليّ.

إذا تبين هذان الأمران نقول: قولنا: (ليست الماهية من حيث هي ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم) قضية حقيقية سالبة؛ لأنّ الحكم فيها لنفس ماهية الأشياء، وعليه فهذه القضية وإن كانت سالبة، إلا أنّ الموضوع موجودٌ فيها بالتصوّر الذهنيّ، فيصحّ رجوعها إلى الإيجاب العدوليّ.

**الجواب الثاني:** في هذا الجواب نجد المصنّف يُنكر أن يكون الإمكان سلباً تحصيلياً، بل يترقّى ويقول: إنّ حقيقة الإمكان إيجابٌ عدوليّ، فهو من قبيل العمى والجهل، كما نقول: زيد جاهل، أو أعمى، ونحو ذلك، لكنّه ليس

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٦٧

عدماً محضاً، بل عدماً له حظٌّ من الوجود، ولذا يُمكن حمله على الموضوع، وإلاّ - أي: لو كان العمى عدماً محضاً - فلا يمكن حمله؛ لأنّ حمل العدم المحض هو عدم الحمل، وليس حمل العدم المحض، وهذا نظير ما ذكرناه في الاتّصاف بالعدم حيث قلنا: إنّ مرجع الاتّصاف بالعدم إلى عدم الاتّصاف، فلو قلنا: زيد أعمى، وكان العمى عدماً محضاً، لما أمكن حمله على زيد، والحال أنّه يحمل على زيد، فلا بدّ أن يكون له حظٌّ من الوجود.

كذلك الحال في الإمكان، فإنّ الإمكان ليس سلباً محضاً، بل هو سلبٌ له حظٌّ من الوجود؛ لأنّ الضرورة وجود؛ لأنّها تساوق الوجود ويتّصف الوجود بها، فإذا أضيف السلب وهو الإمكان إلى الضرورة، يصير عدماً مضافاً، وتقدّم: أنّ العدم المضاف له حظٌّ من الوجود.

فالإمكان ليس سلباً لكلّ شيء، بل هو سلب لضرورة الوجود والعدم، فبين هذا السلب - الإمكان - والضرورة، توجد نسبةٌ لا توجد بينه (أي: بين السلب) وبين غيره. وكذلك بين هذا السلب والماهية، توجد نسبةٌ لا توجد بينه وبين غير الماهية.

وبهذا يتّضح: أنّ لهذا السلب نسبةً إلى الضرورة ونسبةً إلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان، ومن المعلوم: أنّ تحقّق النسبة يستدعي تحقّق طرفيها، فتحقّق النسبة بين هذا السلب والضرورة، وكذا بين هذا السلب وموضوعه يستدعي تحقّق هذا السلب الذي هو طرف النسبة، فيكون لهذا السلب عدماً مضافاً له حظٌّ من الوجود، تترتب عليه الآثار كما سيأتي منه قدس سرّه في الأمر الثالث بقوله فيه: «إنّ الآثار المترتبة عليه هي في الحقيقة ارتفاع آثار الوجوب، من صرافة الوجود، وبساطة الذات، والغنى عن الغير، وغير ذلك».

ولا يخفى: أنّ المراد من النسبة هنا: مطلق الإضافة، سواء كانت الإضافة

نحوية كسلب الضرورة من حيث إضافته إلى الضرورة، أم لا كسلب الضرورة هنا من حيث إضافته إلى موضوعه، وهي الماهية.

إذن، الإمكان إيجابٌ عدوليٌّ لا سلبٌ تحصيليٌّ. نعم، العقل أول ما يتوجّه إلى الإمكان، يتوهم أنّه سلبٌ تحصيليٌّ، ولكن هو في واقعه إيجابٌ عدوليٌّ، من قبيل ما يتوجّه إلى العمى، فأول ما يتوجّه إلى العمى يتصوّره عدماً، أي: سلباً تحصيلياً، ولكن بعد ذلك يراه إيجاباً عدولياً، فيحمله على زيد، فيقول: زيد أعمى، وعلى هذا الأساس لا يرد الإشكال الذي يقول: سلبٌ تحصيليٌّ لا إيجابٌ عدوليٌّ، لكي يقال بأنّ الإمكان لا يصحّ أن يقع وصفاً للنسبة الحكمية.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «وأما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين، فمرتفعٌ بأدنى التفات»، جوابٌ عن سؤالٍ مقدّر، هو: ألا ينبغي أن تكون الأقسام أربعة لا ثلاثة، أولها: أن يقتضي الوجود، وثانيها: أن يقتضي العدم، وثالثها: أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، ورابعها: أن يقتضيهما معاً؟ فأجاب بقوله: «فمرتفعٌ بأدنى التفات» لأنّ فيه ضرورة اجتماع النقيضين، ولا سبيل للإمكان إليه، فضلاً عن الضرورة.

• قوله قدّس سرّه: «ما يلزم من فرض عدمه محال»، أشكل على هذا البيان بأنّه مشتملٌ على خللٍ آخر، غير محذور الدور الذي تقدّم في شرح المتن، هو: «أنّ مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال، بل هو نفس عدمه محال، وليس لأجل محالٍ آخر يلزم، بل قد لا يلزم محالٌ آخر، ولا يكون ما يلزمه أظهر ولا أبين من نفس فرض عدمه»<sup>(١)</sup>.

وتوضيح الفرق بين «ما يلزم من عدمه محال» وبين أن يكون «نفس عدمه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٨٤.



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٦٩

محال» هو: أن المحال قسمان: «محالٌ محالّيته ليس تابعاً لمحالٍ آخر، بل محالّيته ثابتةٌ في نفسه كوجود شريك الباري، ومحالٌ محالّيته لأجل محالٍ آخر، بمعنى: أن محالّيته تابعة لمحالٍ آخر، كوجود علم شريك الباري، فإن محالّيته تابعة لمحالّية وجود شريك الباري، فإنه لما كان شريك الباري ممتنعاً كان علمه ممتنعاً، حتى أن شريك الباري لو لم يكن ممتنعاً، لم يكن علمه ممتنعاً، وهذان القسمان كلاهما محال الذات، وعدم الواجب من القسم الأول»<sup>(١)</sup>.

وعلق بعض المحققين على قوله: «وليس لأجل محالٍ آخر يلزم» بالقول: «هو اجتماع النقيضين، فإنه إذا قُطع النظر عن صفة الوجوب للوجود الذي بحسب نفس الأمر، ولو حظ عدمه بحسب الفرض، لا يلزم اجتماع النقيضين أصلاً. وإذا لوحظت صفة الوجوب للوجود، مع العدم المفروض، يلزم اجتماع النقيضين، لكن ليس هذا اللازم أظهر استحالة من فرض العدم، بل إما أن يكونا متساويين في المحالّية أو يكون فرض العدم للشيء مع ملاحظة وجوب الوجود له، أظهر استحالة مما يلزم منه اجتماع النقيضين، فتأمل»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) تعلية حسن زادة الأملي على الحكمة المتعالية: ج ١ ص ١٣٥.

(٢) المصدر السابق.



## النتائج المتحصّلة

- (١) أنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة
- (٢) الإمكان لازم الماهيّة
- (٣) الإمكان معقول ثانويّ فلسفيّ
- (٤) الأقوال الأخرى في الإمكان

### • بحوث إضافية

١. تأييد أنّ الإمكان من المعقولات المنطقيّة
٢. كون المفاهيم الفلسفيّة من المعقولات الثانية، لا تنسجم مع أصالة الوجود



ويتفرّع على ما تقدّم أمور:

الأمر الأول: أنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة، إذ لا يتّصف الشيءُ بلا ضرورة الوجود والعدم، إلّا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهيّة من حيث هي، فكلّ ممكنٍ فهو ذو ماهيّة. وبذلك يظهر معنى قولهم: «كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبّيٌّ له ماهيّةٌ ووجودٌ».

وأما إطلاق الممكن على وجودٍ غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود الإمكانّي، فاصطلاحٌ آخرٌ في الإمكان والوجوب، يُستعمل فيه الإمكان والوجوب بمعنى الفقر الذاتي والغنى الذاتي، وليس يُرادُ به سلبُ الضرورتين، أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم؛ إذ لا يُعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود.

الأمر الثاني: أنّ الإمكان لا زُم الماهيّة؛ إذ لو لم يلزمها جازَ أن تخلو منه، فكانت واجبةً أو ممتنعةً، فكانت في نفسها موجودةً أو معدومةً، والماهيّة من حيث هي لا موجودةً ولا معدومةً.

والمرادُ بكونه لازماً لها: أنّ فرض الماهيّة من حيث هي، يكفي في اتّصافها بالإمكان، من غير حاجةٍ إلى أمرٍ زائدٍ دون اللزوم الاصطلاحيّ، وهو كونُ الملزوم علّةً مقتضيةً لتحقيقِ اللازم ولحوقه به، إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهيّة من حيث هي إثباتاً ونفيّاً.

لا يُقال: تحقّق سلبِ الضرورتين في مرتبة ذاتِ الماهيّة، يقضي بكونِ الإمكانِ داخلاً في ذاتِ الشيء، وهو ظاهرُ الفساد.

فإنّا نقول: إنّما يكونُ محمولٌ من المحمولاتِ داخلاً في الذاتِ إذا كانَ الحملُ حملاً أوليّاً ملائكة الاتحادِ المفهوميّ، دونَ الحملِ الشائع، الذي ملائكة الاتحادِ الوجوديّ. والإمكانُ وسائرُ لوازمِ الماهيّات، الحملُ بينها وبين الماهيّة من حيث هي، حملٌ شائعٌ لا أوّلِيّ. الأمرُ الثالث: أنّ الإمكانَ موجودٌ بوجودِ موضوعه في الأعيان، وليس اعتباراً عقلياً محضاً لا صورةً له في الأعيان، كما قال به بعضهم، ولا أنّه موجودٌ في الخارجِ بوجودِ مستقلٍّ منحازٍ، كما قال به آخرون.

أمّا أنّه موجودٌ في الأعيانِ بوجودِ موضوعه فلاّنه قسيمٌ في التقسيمِ للواجبِ الذي ضرورةٌ وجوده في الأعيان؛ فارتفاعُ الضرورةِ الذي هو الإمكانُ هو في الأعيان. وإذا كان موضوعاً في التقسيمِ المقتضي لا تصافِ المقسمِ بكلِّ واحدٍ من الأقسام، كان في معنى وصفٍ ثبوتيّ يتّصفُ به موضوعه، فهو معنىٌ عديمٌ له حظٌّ من الوجود، والماهيةُ متّصفَةٌ به في الأعيان، وإذا كانت متّصفَةٌ به في الأعيان، فله وجودٌ فيها على حدِّ الأعدامِ المضافة، التي هي أوصافٌ عدميّةٌ ناعتهٌ لموصوفاتها موجودةٌ بوجودها. والآثارُ المترتبةُ عليه في الحقيقة: هي ارتفاعُ آثارِ الوجوبِ من صرافةِ الوجود، وبساطةِ الذاتِ، والغنى عن الغير، وغير ذلك.

وقد اتّضحَ بهذا البيانِ فسادُ قولِ مَنْ قال: إنّ الإمكانَ من الاعتبارِ العقليةِ المحضة، التي لا صورةً لها في خارجٍ ولا ذهنٍ؛ وذلك لظهور: أنّ ضرورةَ وجودِ الموجودِ أمرٌ وعاءُه الخارجُ، وله آثارٌ

### خارجية وجودية.

وكذا قول من قال: إنَّ للإمكان وجوداً في الخارج منحازاً مستقلاً، وذلك لظهور أنه معنى عديمي واحد، مشترك بين الماهيات، ثابت بثبوتها في أنفسها، وهو سلب الضرورتين، ولا معنى لوجود الأعدام بوجود منحاز مستقل.

على أنه لو كان موجوداً في الأعيان بوجود منحاز مستقل، كان إما واجباً بالذات، وهو ضروري البطلان، وإما ممكناً، وهو خارج عن ثبوت الماهية، لا يكفي فيه ثبوتها في نفسها، فكان بالغير، وسيجيء استحالة الإمكان بالغير.

وقد استدلوا على ذلك بوجه، أوجهها: أن الممكن لو لم يكن ممكناً في الأعيان، لكان إما واجباً فيها أو ممتنعاً فيها، فيكون الممكن ضروري الوجود أو ضروري العدم؛ هذا محال.

ويردّه: أن الاتصاف بوصف في الأعيان، لا يستلزم تحقق الوصف فيها بوجود منحاز مستقل، بل يكفي فيه أن يكون موجوداً بوجود موصوفه، والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها في ذهن، والاتصاف بها في الخارج. وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها.

وقد تبين مما تقدم: أن الإمكان معنى واحد مشترك، كمفهوم الوجود.

## الشرح

يُستنتج ممّا تقدّم مجموعة أمور هي:

### (١) أن موضوع الإمكان هو الماهية

أي: إنّ الإمكان وصفٌ للماهية - وهي التي هي ليست إلّا هي - لأنّ عدم اتّصاف الشيء بضرورة الوجود أو بضرورة العدم، لا يصحّ إلّا إذا كان في نفسه خالياً من الوجود والعدم؛ وذلك لأنّ الشيء لو كان موجوداً، لكان الوجود ضرورياً له، ولا يجوز أن يتّصف بالعدم؛ لاستحالة اجتماع النقيضين. ولو كان الشيء معدوماً، لكان العدم ضرورياً له، ولا يجوز أن يتّصف بالوجود؛ لاستحالة اجتماع النقيضين. وهذا الشيء الذي يكون خالياً في نفسه من الوجود والعدم هو الماهية، لأنّ العقل يعتبر الماهية الموجودة مقطوع النظر عن وجودها، وبذلك تتّصف الماهية بالإمكان.

ويمكن تقريب هذا المعنى بالشكل التالي:

**المقدمة الأولى:** الماهية في ذاتها، هي التي تكون خالية من الوجود والعدم، أي: إنّ الوجود والعدم غير مأخوذتين في حدّ ذات الماهية؛ لما تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الأولى: أنّ الوجود غير داخلٍ في ذات ومفهوم الماهية، وكذلك العدم غير داخلٍ في ذات ومفهوم الماهية.

وفي مقابل الماهية يوجد مفهوم الوجود والعدم، أمّا مفهوم الوجود (الذي يحكي عن حقيقة الوجود) فله نسبةٌ ضروريةٌ إلى الوجود، أمّا مفهوم العدم (الذي يحكي عن العدم الخارجي) فله نسبةٌ ضروريةٌ مع العدم، ونسبة امتناع مع الوجود، وعلى هذا الأساس يتّضح: أنّ المفاهيم الماهوية فقط ليس لها ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم.



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٧٧

المقدمة الثانية: الشيء الذي في ذاته خالٍ من الوجود والعدم، هو الذي يتّصف بالإمكان.

وهذه المقدمة واضحة، لأنّ الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم. النتيجة: كل ممكن له ماهية، فالماهية من حيث هي وصفٌ للإمكان. ومن هنا يمكن القول: بأنّ كل ممكن زوجٌ تركيبّي من الوجود والماهية، وهذا التركيب ليس تركيباً خارجياً (بمعنى: أنّ كل ممكن له وجودٌ وإلى جانبه ماهية) بل هو تركيبٌ في الذهن (بمعنى: أنّ الذهن يحلّل الموجود الممكن إلى وجود وماهية).

والسبب في تركّب الموجود الممكن من وجودٍ وماهية، هو لأنّ الإمكان وصفٌ للماهية حقيقةً، لذا يكون للممكن ماهية. وأمّا تركّبه من الجزء الآخر وهو الوجود، فلأنّ الممكن قسمٌ من الموجود؛ لأنّ الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن، وإن كان الإمكان وصفاً للماهية.

### اصطلاح آخر للإمكان وهو الإمكان الفقريّ

بعد أن تبين: أنّ الإمكان وصفٌ للماهية، يُشير المصنّف إلى وجود اصطلاح آخر للإمكان، وهو عندما يُطلق على الموجودات من غير الواجب تعالى، حيث يُستعمل الإمكان بمعنى الفقر الذاتي، وهو الفقر الوجودي، وليس المراد به استواء النسبة إلى الوجود والعدم؛ لعدم معقولية أن يكون الوجود متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، لأنّ الوجود بالنسبة لنفسه ضروري؛ لضرورة ثبوت الشيء لنفسه.

بعبارة أخرى: إنّ الإمكان في باب الماهيات يختلف عن الإمكان في باب الوجود، فالإمكان الذاتي في باب الماهيات عبارة عن لا اقتضائية الوجود والعدم، في حين أنّ الإمكان في باب الوجود عبارة عن تعلّق الموجود بواجب

الوجود بالذات، فعلى أساس أصالة الوجود لا معنى لحقيقة المعلول، سوى التعلّق بواجب الوجود. فلهذا قد يُعبّر عن هذا الاصطلاح بالإمكان بالإمكان الفقريّ، تمييزاً له عن الإمكان الماهوي.

وهذه واحدة من آثار أصالة الوجود التي تقسّم الوجود إلى واجبٍ وممكن، أو مستقلٍّ ورابط، أو إلى غنيٍّ وفقير، فكما أنّ الغنى عين الذات، كذلك الفقر عين الذات.

## (٢) الإمكان لازم الماهية

هذا الفرع على عكس الفرع الأوّل، لأنّه في الفرع الأوّل أثبتنا أنّ الماهية موضوع الإمكان، أي: لا يوجد شيء ممكن إلّا وله ماهية، أي: الحصر من جهة المحمول، لكن لا يثبت أنّ كلّ ماهية فهي ممكنة، وهذا ما سنثبت في الفرع الثاني وهو: أنّ كلّ ماهية فهي ممكنة، وأنّ الماهية لا تتّصف إلّا بالإمكان، بمعنى: أنّ الماهية مطلقاً لا تنفكّ عن الإمكان الذاتي، فكلّ ماهية فهي ممكنة، فهو عكس ما ثبت في الفرع الأوّل من اختصاص الإمكان بالماهية.

وسياتي إن شاء الله في أوّل المرحلة الخامسة: أنّ الماهية من حيث هي هي، ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، أي: لم يؤخذ في حدّها الوجود ولا العدم، إذن الماهية من حيث هي هي، لا تتّصف إلّا بالإمكان.

## البرهان على أنّ كلّ ماهية فهي ممكنة

استدلّ المصنّف على ذلك بالبرهان التالي: لو لم يكن الإمكان لازماً للماهية لجاز أن تخلو الماهية عن الإمكان، ولو كانت الماهية خالية عن الإمكان، لكانت إمّا واجبة بالذات أو ممتنعة بالذات؛ لأنّ القسمة حاصرة بين الموادّ الثلاث، وكلا الشقيّين باطلان، لأنّه لو كانت الماهية واجبة بالذات، لكانت موجودة في مرتبة ذاتها؛ لأنّ واجب الوجود عين الوجود، لكنّ هذا

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٧٩

التالي باطل، فكذا المقدم.

أما بطلان التالي فلأن الوجود زائد على الماهيات، فلا تكون الماهيات موجودة في مرتبة ذواتها. ولو كانت ممتنعة بالذات لكانت معدومة في مرتبة ذاتها؛ لأن الممتنع بالذات عين العدم، وإلا كان ممتنعاً بالعدم الزائد، فلا يكون ممتنعاً بذاته، بل بعرض غيره، وهذا خلف. لكن هذا التالي باطل أيضاً، فكذا المقدم، أما بطلان التالي فلأن العدم كالوجود، زائد على الماهيات، فليست في مرتبة ذاتها إلا ذاتها، فلا تكون الماهيات في تلك المرتبة معدومة، فإذا بطل كون الماهية واجبة بالذات، وكونها ممتنعة بالذات، ثبت أن الماهية ممكنة بالذات؛ لامتناع خلو الشيء عن المواد الثلاث، وهو المطلوب.

إن قيل: بناءً على أن الإمكان لازمٌ للماهية من حيث هي، فملزوم الإمكان هو الماهية من حيث هي، ومن الواضح: أن الملزوم علّةٌ لازمة، فتكون الماهية من حيث هي علّةٌ للإمكان، مع أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، أي: ليست علّةٌ لشيء، فكيف يجمع بين هذين الكلامين؟

الجواب: ذكر المصنّف أن المراد من الملزوم هو كفاية الماهية من حيث هي في اتّصافها بالإمكان، من دون حاجة إلى أمر زائد، لأن الماهية من حيث هي هي لا هي مقتضية، ولا هي لا مقتضية، وهذا معنى قولهم: إن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، لا واحدة ولا لا واحدة، لا كثيرة ولا لا كثيرة، لا موجودة ولا لا موجودة، لا معدومة ولا لا معدومة، وكل شيء خارج عن ذاتها وذاتياتها.

إذن، ليست الماهية - من حيث هي - علّةٌ للإمكان حتى يقال: كيف يجمع بين عليّتها وكونها من حيث هي ليست إلا هي.

وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «والمراد بكونه لازماً لها: أن فرض الماهية من حيث هي، يكفي في اتّصافها بالإمكان، من غير حاجة إلى أمر زائد».

### إشكالية دخول الإمكان في ذات الماهية

بيان الإشكال: إذا كانت الماهية بما هي هي، ومع قطع النظر عن غيرها، متّصفة بالإمكان، فلا بدّ أنّ يكون الإمكان داخلاً في ذات الماهية، لأنّ كلّ شيء تتّصف به الماهية من حيث هي هي، فهو داخل في ذات ومفهوم الماهية، وهو واضح الفساد؛ لأنّ الإمكان غير داخل في ذات ومفهوم الماهية، فالإنسان هو حيوان ناطق فقط، لا أنّه حيوان ناطق ممكن.

الجواب على الإشكال: إنّ ما يُحمل على الماهية من حيث هي، إنّما يكون ذاتياً داخلاً في مرتبة ذات الماهية إذا كان الحمل حملاً أوّلياً، كما سيأتي تفصيله في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، ومن الواضح: أنّ حمل الإمكان على الماهية ليس حملاً أوّلياً؛ لأنّ ملاك الحمل الأوّلي هو الاتحاد المفهومي، وليس الإمكان متّحد المفهوم مع الإنسان مثلاً، وعليه فلا يكون حمل الإمكان على الماهية حملاً أوّلياً، فلا يلزم الإشكال.

فالإمكان وسائر لوازم الماهيات، يكون الحمل بينها حملاً شائعاً، لا أوّلياً. وقد أُطلق على الحمل الشائع الصناعي بالحمل الذاتي؛ لكونه منتزعا من حاقّ ذات الماهية، محمولاً عليها في مقابل المحمول بالضميمة الذي يتوقّف انتزاعه وحمله على انضمام شيء إلى الذات. فالذاتيّ هنا بمعنى الخارج المحمول، من قبيل حمل الإمكان على الإنسان في قولنا: الإنسان ممكن، فإنّ الإمكان وإن كان ذاتياً للإنسان في باب البرهان، ولكنّه ليس من ذاتيّات الإنسان في باب الكلّيات، لأنّه ليس جزءاً من أجزاء ماهية الإنسان، ولذا لا يكون الإنسان فرداً ذاتياً للإمكان، ولا نوعاً من أنواعه.

قال الشيخ المظفر في المنطق: «المعنى الثالث: الذاتيّ في باب الحمل: هو ما كان نفس الموضوع في حدّ ذاته كافياً لانتزاع المحمول، بدون حاجة إلى ضمّ

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٨١

شيء إليه، وهو الذي يقال له: المنتزع عن مقام الذات، ويقابله ما يُسمى المحمول بالضميمة<sup>(١)</sup>.

وقال الحكيم السيزواري في تعليقه على الأسفار: «وبعبارة أخرى: لا منافاة بين كون الشيء عرضياً بمعنى الخارج المحمول، وبين كونه منتزِعاً من نفس ذاته كالشيئية. فما قالوا: إنَّ الإمكان ذاتي، المراد به الذاتي في كتاب البرهان، وما قاله قدس سره إنه ليس ذاتياً: المراد به الذاتي في كتاب إيساغوجي<sup>(٢)</sup>.

وهذا الجواب مبني على ما اختاره المصنّف من كون حمل كل من الذاتيات على الذات حملاً أولياً، كحمل نفس الذات على الذات.

وأما على مبنى المشهور من كون حمل كل من الذاتيات على الذات حملاً شائعاً، فلا بد أن يقال: إنّما يكون محمول من المحمولات داخلاً في الذات إذا كان مأخوذاً في حدّ الذات مقوّمًا لها، والإمكان ليس كذلك، وإنّما هو عرضي منتزع من الذات محمول عليها، فهو من الخارج المحمول.

### (٣) الإمكان معقول ثانوي فلسفي

تقدّم في الأمر الأوّل: أن الإمكان لا يعرض إلاّ الماهية؛ ولذا قلنا: إنّ موضوع الإمكان هو الماهية، وفي الأمر الثاني ثبت: أن الماهية لا يعرضها إلاّ الإمكان.

وعليه نتساءل عن هذا الإمكان الذي هو أحد الموادّ الثلاث، هل له وجود أو ليس له وجود، وإنّما هو أمرٌ اعتباري؟ وإذا كان له وجود، فبأيّ نحو هو موجودٌ في الخارج. هذا ما يُجيب عليه الأمر الثالث، الذي هو من الأمور التي وقع فيها اختلافٌ كثيرٌ بين الحكماء.

(١) المنطق: ص ٣٦٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٥٧، تعليقة رقم (١).

ولكي يتّضح المطلوب لابدّ من بيان معاني الاعتبار؛ إذ يطلق الاعتبار ويراد به:

١. ما يُقابل الأصيل في بحث أصالة الوجود أو الماهيّة، والأصيل هو الذي يكون منشأً للأثر، أمّا الاعتباريّ فهو ما تكون منشئته آثاره بالعرض.
  ٢. المعنى التصوّري أو التصديقيّ، الذي لا تحقّق له وراء ظرف العمل، من قبيل اعتبار زيد رئيساً، وعمرو مالكاً لتلك الدار، ونحو ذلك.
  ٣. ما ليس له وجودٌ مستقلٌّ ومنحازٌ عن غيره، مقابل الحقيقيّ الذي له وجودٌ مستقلٌّ ومنحازٌ عن غيره، كالعرض الذي ليس له وجودٌ منحازٌ عن وجود الجوهر، وكالفوقيّة التي ليس لها وجودٌ منحازٌ عن السقف<sup>(١)</sup>.
- إذا تبين ذلك نسأل: أين يندرج الإمكان من أقسام الاعتباريّ؟  
 الجواب: إنّّه من النحو الثالث، أي: ما ليس له وجودٌ مستقلٌّ ومنحازٌ عن غيره، فحينما نقول: زيد ممكن، فإمكان زيد ليس له وجودٌ منحازٌ مستقلٌّ. وبهذا يتّضح: أنّ الإمكان له نحوٌ من التحقق، فهو موجودٌ خارجيّ، ولكنّ وجوده بنفس وجود الماهيّة، وليس بوجودٍ منحاز.

### البرهان على أنّ الإمكان أمرٌ خارجيّ

يبتني هذا البرهان على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الإمكان قسيمٌ للواجب، أي: إنّ الإمكان والوجوب قسيان، لأنّ الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن، والقسيان متقابلان، فلا يجتمعان.

المقدّمة الثانية: الوجوب أمرٌ خارجيّ، وذلك لأنّ الواجب موجودٌ في الخارج، ووجوب وجوده عين ذاته.

(١) انظر: المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٨٣

**النتيجة:** الإمكان أمرٌ خارجيٌّ، لأنّه إذا كان الوجوب في الخارج - كما في المقدمة الثانية - يلزم أن يكون سلب الوجوب الذي هو الإمكان في الخارج أيضاً؛ لأنّ ظرف كلّ عدمٍ إنّما هو ظرف الوجود المقابل له، فإذا كان وجود زيد مثلاً خارجيّاً، فعدمه في الخارج أيضاً، وإذا كان وجود الكليّ في الذهن، فعدمه في الذهن أيضاً.

إذن، الإمكان موجودٌ في الخارج بوجود موضوعه.

ولكن بعض الفلاسفة ذهب إلى: أنّ الإمكان من الاعتبار العقلية المحضّة، وليس أمراً خارجيّاً، وبعض آخر ذهب إلى: أنّ الإمكان موجودٌ في الخارج بوجودٍ منحاز، وذهب آخر إلى: أنّ الإمكان مشتركٌ لفظيٌّ بين الماهيّات، وسيأتي بيانها ومناقشتها.

### الإمكان وصف ثبوتيّ

ويمكن إثبات ذلك من خلال مقدّمتين:

**المقدّمة الأولى:** الإمكان قسيمٌ في تقسيم الوجوب، كما هو واضح.

**المقدّمة الثانية:** في كلّ تقسيم، فإنّ المقسم يتّصف بأقسامه.

والمراد من المقسم هو الموجود؛ لأنّ الموجود إما واجب وإما ممكن.

**النتيجة:** الإمكان في معنى وصفٍ ثبوتيّ يتّصف به موضوعه، وليس أنّ

الإمكان هو وصفٌ ثبوتيّ، بل هو من قبيل الوصف الثبوتيّ؛ لما تقدّم من أنّ

الإمكان هو سلب الضرورة، فهو معنىٌ عدميٌّ له حظٌّ من الوجود، والماهية

متّصفةٌ به في الأعيان.

وإذا كانت الماهية متّصفةً بالإمكان في الأعيان، فلا بدّ أن يكون للإمكان

وجودٌ في الأعيان أيضاً، ولكن على حدّ الأعدام المضافة، التي هي أوصافٌ

عدميةٌ ناعتهٌ لموصوفاتها بوجود موضوعاتها.

وإذا كان الإمكان موجوداً في الخارج بوجود موضوعه، فلا بد أن تترتب عليه آثار، وآثاره هي آثار سلب الضرورة، لأنّ الإمكان هو سلب الضرورة، إذن الآثار للإمكان هي سلب آثار الضرورة، أي: ارتفاع آثار الوجوب من صرافة الوجود، وبساطة الذات، والغنى عن الغير، وامتناع التكثر فيه، فتترتب آثار الإمكان من: عدم صرافة الوجود، ونحو ذلك؛ نظير العمى، فإنّ العمى له آثار في الواقع الخارجي، وآثاره هي ارتفاع آثار البصر، ومن آثار ارتفاع البصر هو الوقوع في الحفرة مثلاً.

#### (٤) الأقوال الأخرى في الإمكان

ثبت فيما سبق: أنّ الإمكان موجود في الأعيان بوجود موضوعه، وأنّ وجوده ليس بوجودٍ منحازٍ مستقلّ، وفيما يلي نستعرض الأقوال الأخرى في الإمكان مع مناقشتها:

##### ١. الإمكان اعتباراً عقليّ محض

حاصل هذا القول: إنّ الإمكان اعتباراً عقليّ محض، لا صورة له في الأعيان، والمراد من الاعتبار العقليّ المحض: أنّه لا وجود له في الخارج، لا بنحو المعنى العرضي، ولا بنحو المعنى الحرفي.

ولا يخفى: أنّ تقييد هذا القول بالاعتبار العقليّ المحض، لأجل تمييز هذا القول عن قول المصنّف، الذي يؤمن بأنّ الإمكان وإن كان وجوده في الخارج، لكنّ وجوده في الخارج أيضاً وجوداً اعتباري، وذلك لأنّ الإمكان أمرٌ عدميّ له حظٌّ من الوجود، ومن الواضح: أنّ وجود الأمر العدميّ لا يكون إلّا وجوداً فرضياً اعتبارياً، كما صرح المصنّف في الفصل الرابع من المرحلة الأولى، حيث يعتبر العقل اللاواقعيّة واقعيّةً للعدم، ولذا عبّر عن هذا القول بالاعتباري العقليّ المحض تمييزاً له عن القول المختار عنده.



في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع ..... ٣٨٥

وعلى آية حال، فهذا القول يذهب إلى أنّ الإمكان اعتبارٌ عقليٌّ محض، وأنّه من المعقولات الثانية المنطقية.

وهذا ما ذهب إليه الشيخ الإشراقي حيث قال في التلويحات: «والإمكان والوجوب ليسا بزائدين في الأعيان على الماهية... بل هي أمور ذهنية، والاعتبارات الذهنية لا حدّ لها دون الحقايق العينية المترتبة. فمن جملة المغالطات أخذ الاعتبارات العقلية ذواتٍ في الأعيان»<sup>(١)</sup>.

واستوفى البحث في ذلك في المطارحات، وختم الكلام بقوله: «وكُلّ ما يقتضي وقوعه تكرر نوعه عليه، وكُلّ ما يقتضي وقوعه تكرر شيءٍ واحدٍ عليه مراراً بلا نهاية، فإنّ جميع هذا من الصفات العقلية التي لا صورة لها في الأعيان»<sup>(٢)</sup>.

وذهب إليه المحقّق الطوسي حيث قال في التجريد: «والثلاثة اعتبارية؛ لصدقها على المعدوم، واستحالة التسلسل»<sup>(٣)</sup>.

وقال العلامة في شرحه: «هذه الجهات الثلاث، أعني الوجوب والإمكان والامتناع، أمورٌ اعتبارية، يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية، وليس لها تحقّق في الأعيان؛ لوجوه:

الأوّل: أنّ هذه الأمور تصدق على المعدوم... والممكن قبل وجوده يصدق عليه أنّه ممكنٌ وهو معدوم، وإذا اتّصف المعدوم بها كانت عدمية؛ لاستحالة اتّصاف العدميّ بالثبوت.

---

(١) التلويحات: ص ٥.

(٢) المطارحات: ص ٦٤-٤.

(٣) كشف المراد، تحقيق: الشيخ حسن زادة: ص ٧٢؛ وانظر: شرح التجريد للقوشجي: ص ٣٣-٣٥؛ والمسألة العشرين من الفصل الأوّل من شوارق الإلهام.

الثاني: يلزم التسلسل؛ لأنَّ كلَّ متحقِّقٍ فله وجودٌ يشارك به غيره من الموجودات، ويختصُّ بنفس ماهيَّته، وما به الاشتراك مغايرٌ لما به الامتياز، فوجوده غير ماهيَّته، فاتَّصاف ماهيَّته بوجوده، لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة، فلو كانت هذه الأمور ثبوتيةً، لزم اتَّصافها بأحد الثلاثة، ويتسلسل؛ وهو محال»<sup>(١)</sup>.

وذهب إليه أيضاً الحكيم السبزواري حيث قال: «وجود الجهات التي هي كميَّات النسب في العقل بالتعمُّل»<sup>(٢)</sup>.

وقال في هامشه: «قولنا (التي هي كميَّات النسب) فيه إشارةٌ إلى دليلٍ آخر على اعتباريَّتها، فإنَّها صفات النسب التي هي اعتباريةٌ؛ حيث إنَّها وثاقتها وضعفها. ففيها سبك اعتبارٍ من اعتبار، فتكون أوغل في الاعتبارية»<sup>(٣)</sup>.

ونسب صدر المتألَّهين هذا القول في الأسفار إلى كافَّة المتأخِّرين حيث قال: «والمُتأخِّرون على: أنَّ تلك الأمور [الوجوب والإمكان والوحدة] زائدة في العقل على الماهيَّات، إلَّا أنَّها من العقليَّات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يجاذى بها ما في الأذهان»<sup>(٤)</sup>.

### مناقشة القول الأوَّل

بعد أن أثبتنا: أنَّ الإمكان موجودٌ بوجود موضوعه في الخارج، يتَّضح بطلان هذا القول، وبيان ذلك: أنَّ الإمكان هو عدم ضرورة الوجوب، وحيث إنَّ الوجود أمرٌ خارجيٌّ - لأنَّ الواجب تعالى يتَّصف بالوجود خارجاً،

(١) كشف المراد، تحقيق: الشيخ حسن زادة: ص ٧٣.

(٢) غرر اللآلئ: ص ٦.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٧١.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٨٧

ومن ثم فإن رفع الوجود لابد أن يكون أمراً خارجياً أيضاً، لأن ظرف كل عدم هو ظرف الوجود المقابل له - فالممكنات تتصف بالامكان في الخارج، وبهذا يتبين فساد القول الأول، الذي يقول: إن الإمكان أمر اعتباري عقلي لا وجود له في الخارج.

هذا وقد حاول صدر المتألهين أن يصلح بين هذا القول: (إن الإمكان لا وجود له في الخارج)، وبين قول المصنف: (إن الإمكان موجودٌ بوجود موضوعه في الخارج)، حيث يرى صدر المتألهين أن شيخ الإشراق لا يريد من كون الإمكان أمراً اعتبارياً عقلياً: أنه معقولٌ ثانٍ منطقي، بل مراده من الاعتباري: المعقول الثاني الفلسفي. وهذا ما ذكره - صدر المتألهين - بقوله: «وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين؛ فإن وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان، وقد دريت: أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا يُنافي الامتناع الخارجي للمحمول، فعلى ما ذكرناه يُحمل كلام أرسطو وأتباعه، فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق»<sup>(١)</sup>.

ولكن بالرجوع إلى كتاب المطارحات وغيره من كتب شيخ الإشراق نجد: أنه يرى بأن الإمكان ليس له وجودٌ في الخارج، لا بنحو المعنى الاسمي، ولا بنحو المعنى الحرفي، وأنه من قبيل المعقولات الثانية المنطقية، كالجسمية والفصلية والنوعية، التي هي أمورٌ اعتبارية نفس أمرية، أي: ليس لها وجودٌ في الخارج لا وجودٌ اسمي ولا وجودٌ حرفي.

## ٢. الإمكان له وجودٌ مستقلٌ منحاز

المراد من الوجود المنحاز: هو الوجود في نفسه، أعم من أن يكون وجوداً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٤٠

لنفسه أو يكون وجوداً لغيره، فيشمل الوجود الناعت.  
وحاصل هذا القول: أن الإمكان وجودٌ ناعت، لأنَّ الإمكان صفةٌ وجوديةٌ موجودةٌ في الخارج بنفسها، لا بمنشأ انتزاعها<sup>(١)</sup>.  
فصاحب هذا القول يعتقد أنَّ الإمكان من «المحمولات بالضميمة»، وهو خلاف قول المصنّف الذي يؤمن بأنَّ الإمكان من «المحمولات من صميمه»، أي: الخارج المحمول.

وقد نسب صاحب المواقف هذا القول إلى بعض المجادلين<sup>(٢)</sup>، أمّا الفخر الرازي فقد نسبه إلى الأكثرين<sup>(٣)</sup>، في حين عدّه صدر المتأهّلين قولاً مشهوراً بين المتقدّمين، حيث قال: «المشهور من الأوائل أنَّهم يأخذون كلاً من الوجوب والإمكان والوحدة والوجود أموراً زائدةً في الأعيان»<sup>(٤)</sup>.

### مناقشة القول الثاني

ردّ المصنّف هذا القول من خلال جوابين:  
الجواب الأوّل: يمكن تقريبه بالشكل التالي:  
المقدّمة الأولى: الإمكان في الفلسفة له معنى واحد، وهو سلب الضرورة، فهو أمرٌ عديمٌ وسلبٌ، ويستعمل في جميع هذه الموارد بنحو معنى واحدٍ مشتركٍ بين جميع الماهيات، ولا يختلف من مورد إلى مورد آخر.  
المقدّمة الثانية: استحيل وجود الأعدام في الخارج بوجودٍ منحازٍ مستقلّ.  
وهذه المقدّمة واضحة؛ لأنّ العدم ليس بشيءٍ لكي يوجد بنفسه مستقلاً.

(١) انظر: شوارق الإلهام: ص ٨٦.

(٢) المواقف: ص ٦٩.

(٣) المباحث المشرقية: ج ١ ص ١١٨.

(٤) الحكمة العقلية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٧١.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٨٩

**النتيجة:** يستحيل أن يوجد الإمكان في الخارج بوجودٍ منحازٍ مستقلٍّ، وعليه فالإمكان من الأعدام المضافة التي توجد في الخارج بوجود موضوعها، فالإمكان يوجد بوجود موضوعه وهو الماهية.

**الجواب الثاني:** لو كان الإمكان موجوداً بوجودٍ مستقلٍّ منحازٍ في الخارج، لكان إما واجباً وإما ممكناً؛ لأنَّ الإمكان بحسب الفرض موجودٌ منحازٌ مستقلٍّ، وكلا الشقيين باطلان.

توضيح ذلك:

**أما الشقُّ الأوَّل (وهو: لو فرضنا أنَّ الإمكان موجودٌ بوجودٍ مستقلٍّ في الخارج، لزم أن يكون واجباً) فيرد عليه الإشكالات التالية:**  
**الإشكال الأوَّل:** إذا كان الإمكان واجباً، يلزم منه تعدُّد الواجب، وأدلة وحدانية الواجب تبطله.

**الإشكال الثاني:** أنَّ الإمكان وصفٌ للممكن، ومن الواضح: أنَّ الوصف يحتاج في الوجود إلى موصوفه - كزيد مثلاً - لكنَّه باطلٌ أيضاً؛ إذ كيف يمكن أن يكون الوصف واجباً وهو محتاجٌ إلى موصوفه؟

**الإشكال الثالث:** استحالة أن يكون الوصف واجباً بالذات مع كون الموصوف ممكناً، لأنَّه يؤدِّي إلى وجوب تحقُّق الوصف مع جواز كون الموصوف معدوماً، وهو خلف كونه وصفاً وناعتاً؛ لأنَّ فرض كون الإمكان واجباً، يعني: أن يكون الإمكان وصفاً وليس بوصف، وعرضاً وليس بعرض، وهو جمعٌ بين النقيضين. أمَّا كونه وصفاً فلا أنَّ الإمكان عرضٌ وليس بجوهر، وحيث إنَّ موصوفه غير موجود، فهو ليس بعرض، فيلزم أن يكون عرضاً وليس بعرض، وهو جمعٌ للنقيضين.

**أما الشقُّ الثاني (وهو: أن يكون الإمكان ممكناً) فهو باطل؛ للزومه الإشكالات التالية:**

**الإشكال الأول:** لزوم التسلسل؛ لأنّ هذا الإمكان ممكنٌ وإمكانه وجودٌ مستقلٌّ منحاز، وهو ممكنٌ أيضاً بحسب الفرض، وهذا الإمكان الثاني ممكن، وإمكانه موجودٌ مستقلٌّ منحازٌ، وهذا الإمكان الثالث ممكنٌ أيضاً، وإمكانه مستقلٌّ منحازٌ، ويلزم التسلسل لا إلى نهاية.

**الإشكال الثاني:** لو كان للإمكان وجودٌ مستقلٌّ منحازٌ، فلا بدّ أن يكون عرضاً غريباً على الماهية؛ لأنّ فرض كون الإمكان له وجودٌ مستقلٌّ منحاز، يجعل الماهية - مع قطع النظر عن كلّ ما هو خارجٌ عنها - فاقدةً للإمكان، فيكون اتّصافها بالإمكان بسببٍ خارجٍ عن ذاتها، فتكون الماهية ممكنةً بالغير، وتقدّم في بداية الحكمة - وسيأتي في الفصل الثاني من هذه المرحلة - استحالة الإمكان بالغير.

**الإشكال الثالث:** أنّ فرض الإمكان موجوداً مستقلاًّ منحازاً مغايراً لوجود الماهية، يلزم أن تكون له - الإمكان - علّةٌ مستقلةٌ عن علّة وجود الماهية، سواء كانت علّة وجوده نفس الماهية أو غيرها، فيكون الإمكان موجوداً بالغير، وسيأتي بطلان كون الإمكان موجوداً بالغير.

### استدلال البعض على أنّ الإمكان موجود في الخارج بوجود مستقلّ

استدلّ البعض بأدلةٍ متعدّدةٍ على أنّ الإمكان موجودٌ في الخارج بوجودٍ منحازٍ مستقلّ، لكنّ المصنّف اقتصر على نقل دليلٍ واحدٍ من أدلّتهم، وهو أفضلها. ويمكن تقريب هذا الدليل بالشكل التالي:

إذا لم يكن الممكن - كالإنسان مثلاً - ممكناً في الخارج، لكان إمّا واجباً وإمّا ممتنعاً؛ لما تقدّم من حصر الموادّ الثلاث بالإمكان والوجوب والامتناع، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فلأنّه إذا كان الممكن (الإنسان) واجباً، يكون ضروريّ

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٩١

الوجود، وهذا خلف أنه ممكن، وإذا كان الممكن (الإنسان) ممتنعاً يكون ضروريّ العدم، وهذا خلف أنه ممكن، والنتيجة: أن الإنسان ممكن في الخارج، فثبت أن إمكانه موجود في الخارج؛ لأن معنى أن الإنسان ممكن في الخارج هو ثبوت الإمكان له في الخارج، وثبوت الإمكان للإنسان في الخارج فرع ثبوته في نفسه في الخارج، لأن ثبوت شيء لغيره في أي وعاء فرع ثبوته في نفس ذلك الوعاء، فيثبت: أن الإمكان موجود في الخارج.

### مناقشة الدليل

لكي يتبين الجواب، ينبغي أن نستذكر أقسام المفاهيم، وهي:  
القسم الأول: المفاهيم الماهويّة، وهي عبارة عن الصور العلميّة التي تحصل للمدرك نتيجة ارتباطه بالخارج، من قبيل تصوّر السماء أو الأرض... وهذه المفاهيم توجد في الخارج فيترتب عليها آثارها الخارجيّة، وتوجد في الذهن فلا تترتب عليها تلك الآثار الخارجيّة، وتُسمّى بالمعقولات الأوليّة.

القسم الثاني: المفاهيم المنطقيّة، وهي ما يقف عليها الإنسان نتيجة عمليّات ذهنيّة من دون أن يكون لارتباطه في الخارج تأثير مباشر، وموطن هذه المفاهيم هو الذهن؛ لأن مصاديقها عين مفاهيمها الذهنيّة؛ من قبيل مفهوم الكلّي والجنس والنوع. وتُسمّى بالمعقولات الثانية المنطقيّة.

القسم الثالث: المفاهيم الفلسفيّة، وهي المفاهيم التي حيثيّة مصداقها الخارج فقط، أي: يكون الاتّصاف بها في الخارج، وإن كان عروضها على معروضها في الذهن؛ من قبيل مفهوم الوجود وصفاته، من الفعلية، والوحدة، وغيرها من صفات الوجود الحقيقيّة كالوجوب، وتُسمّى بالمعقولات الثانية الفلسفيّة<sup>(١)</sup>.

---

(١) انظر: نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر: ص ٢٥٦.

وإذا تبين ذلك نقول: إنَّ الإمكان من المفاهيم الثانية الفلسفية التي يكون الاتِّصاف بها في الخارج، لكن لا يستلزم تحقُّق الوصف في الخارج بوجودٍ منحازٍ مستقلٍّ، بل يكفي أن يكون موجوداً بوجود موصوفه، لأنَّ المفاهيم الفلسفية يكون عروضها في الذهن والاتِّصاف بها في الخارج.

فالدليل الذي أقاموه أعمُّ من المدعى؛ لأنَّ دليلهم يثبت: أنَّ الإمكان موجودٌ في الخارج فقط، ولا يثبت أنَّ الإمكان موجودٌ بوجودٍ مستقلٍّ منحازٍ في الخارج، لأنَّ الإمكان وإن كان موجوداً في الخارج، إلَّا أنَّه لا يلزم أن يكون مستقلاً، بل موجودٌ بوجود موضوعه، أي: موجودٌ بوجود منشأ انتزاعه على نحو كلِّ المعقولات الثانية الفلسفية، التي يكون وجودها في الخارج وعروضها في الذهن.

ومن الجدير: أن نُشير إلى الفرق بين العروض والاتِّصاف، وحاصل الفرق: أنَّ العروض متوقِّفٌ على تعدُّد العارض والمعرض، أي: إنَّ المحمول له وجود في نفسه، أمَّا الاتِّصاف فهو أعمُّ منه، فقد يكون الوصف عين الموصوف، وقد يكون الوصف أمراً عديمياً، وقد يكون الوصف أمراً وجودياً عارضاً لموصوفه.

فأوصاف الوجود الحقيقية كالوحدة والفعليَّة والتشخيص ونحوها عين الوجود في الخارج، فلا يُعقل عروضها له في الخارج، أمَّا الإمكان والحدُّ والنقص ونحوها موجودةٌ بوجود موصوفاتها، ولا يُعقل عروضها لها بعد ما كانت أموراً عديمة لا وجود لها حقيقة، بل إنَّها الموجود الحقيقي هو وجود موصوفاتها، ثمَّ لعدم اتِّصافها بكمالاتٍ هي مقابلات هذه الأوصاف، يعتبر العقل عدم اتِّصافها هذا وصفاً لها، وهذا معنى كون الاتِّصاف في الخارج.

وحيث إنَّ الإمكان لا وجود له في نفسه؛ لأنَّ وجوده بوجود موضوعه، فلا بدَّ أن يكون بنحو الاتِّصاف في الخارج، ولا يكون عروضه في الخارج.



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٩٣

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «بل الامتناع والوجوب والإمكان حالها واحد، في أنها من الأوصاف العقلية التي لا صورة لها في الأعيان مع اتّصاف الأشياء بها في الأعيان»<sup>(١)</sup>.

وقال المحقق السبزواري: «الحاصل: أن الاتّصاف في أيّ ظرف، فرع ثبوت المتّصف في ذلك الظرف لا الصفة فيه؛ وأنّ ثبوت شيء لشيء في ظرف، فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف لا الثابت فيه، وأنت تعلم أنّه فرق بين المعقول الثاني الفلسفيّ والمعقول الثاني المنطقيّ»<sup>(٢)</sup>.

ومّا تقدّم يتحصّل: أن الإمكان الذاتي الذي يكون قسيماً للوجوب والامتناع، له معنى واحد مشترك. فالإمكان في قولنا: (الإنسان ممكن) و(الملك ممكن) و(الأرض ممكنة) وغيرها، بمعنى واحد، كما أنّ الوجود المحمول على الموضوعات المختلفة له معنى واحد. وهذا لا يُنافي اشتراك الإمكان لفظاً بين معانٍ مختلفة - سبعة أو أكثر - كما سيأتي ذكرها في التنبيه الثاني.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «وليس يراد به سلب الضرورتين... إذ لا يُعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود»، لأنّ الوجود بالنسبة إلى نفسه ضروريّ، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، والإمكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم، وهو غير معقول بالنسبة إلى الوجود.

• قوله قدّس سرّه: «فرض الماهية من حيث هي يكفي في اتّصافها بالإمكان»، وهذا الاتّصاف من اتّصاف الشيء بما هو خارج عن ذاته، عرضيّ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٨٠.

(٢) المصدر السابق، حاشية رقم (٢).

له، وإن كان ذلك العرضي منتزعا عن نفس ذاته، كما في كل خارج المحمول. وسيأتي في المباحث اللاحقة توضيح أكثر.

• قوله قدس سره: «إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهية من حيث هي إثباتاً ونفياً»، فإنها من حيث هي ليست إلّا هي، لا مقتضية ولا لامقتضية، فليس فيها الاقتضاء ولا عدم الاقتضاء، وهو معنى قوله: «إثباتاً ونفياً».

• قوله قدس سره: «تحقق سلب الضرورتين في مرتبة ذات الماهية»، حيث قلنا: «إنّ الماهية من حيث هي يُسلب عنها الضرورتان» أي: تتصف بلا ضرورة الوجود والعدم.

• قوله قدس سره: «يقضي بكون الإمكان داخلاً في ذات الشيء وهو ظاهر الفساد»، إذ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي. فالإنسان من حيث هو إنسان، لم يؤخذ فيه إلّا جنسه وفصله، وأمّا سلب الضرورتين فهو خارج عنه.

• قوله قدس سره: «والإمكان وسائر لوازم الماهيات، الحمل بينها وبين الماهية من حيث هي حملٌ شائع لا أولي» وإن سمّي ذاتياً، فلكونه منتزعا من حاق ذات الماهية محمولاً عليها، في مقابل المحمول بالضميمة الذي يتوقف انتزاعه وحمله على انضمام شيء إلى الذات. فالذاتي هنا بمعنى الخارج المحمول.

• قوله قدس سره: «وليس اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له في الأعيان»، معنى لا صورة له: لا واقع له ولا حقيقة له، فالصورة هنا بمعنى الواقع والحقيقة، ولعلّه عبّر بالصورة ليوافق لفظه صاحب القول.

• قوله قدس سره: «ولا أنّه موجودٌ في الخارج بوجودٍ مستقلّ منحا»، أي: إنّ الإمكان من المحمولات بالضميمة، بينما المصنّف يعتقد بأنّه من الخارج المحمول، كما تقدّم آنفاً.

• قوله قدس سره: «فلأنّه قسيمٌ في التقسيم للواجب»، المراد من التقسيم هو تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، وليس تقسيم المواد إلى الثلاث.

في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع ..... ٣٩٥

• قوله قدّس سرّه: «ارتفاع الضرورة الذي هو الإمكان، هو في الأعيان»، لأنّ ظرف كلّ عدم إنّما هو ظرف الوجود المقابل له. فإذا كان وجود زيد وجوداً خارجياً، فعدمه أيضاً في الخارج. وإذا كان وجود الكلّي في الذهن، فعدمه أيضاً في الذهن.

• قوله قدّس سرّه: «ارتفاع آثار الوجوب من صرافة الوجود... وغير ذلك»، من قبيل امتناع التكثر فيه، وهي الوحدة الحقّة الحقيقيّة.

• قوله قدّس سرّه: «وقد اتّضح بهذا البيان فساد قول من قال: إنّ الإمكان من الاعتبار العقلية المحضة... وكذا قول من قال: إنّ للإمكان وجوداً في الخارج منحازاً»، أي: بيان وجود الإمكان يتّضح فساد القول الأوّل، وبيان وجوده بوجود موضوعه يتّضح فساد القول الثاني.

• قوله قدّس سرّه: «لا صورة لها في خارج ولا ذهن»، لا صورة للإمكان في الخارج، هو ما صرح به صاحب القول المذكور، وأمّا أنّه له صورة لا في الذهن، فهو مبنى المصنّف، الذي أشار إليه في الأمر الثالث في مرحلة الوجود الذهنيّ: أن لا صورة عقلية لغير الماهيات. والإمكان لما كان من المعقولات الثانية فلا ماهية له.

## بحوث إضافية

### ١. تأييد أن الإمكان من المعقولات المنطقية

تبيّن: أن الأقوال في مسألة الإمكان ثلاثة، وهي:

١. الإمكان اعتباراً عقلياً محض، أي: من المعقولات الثانية المنطقية. وهو قول شيخ الإشراق؛ بمعنى: أن الاتّصاف والعروض كليهما في الذهن.
٢. الإمكان موجوداً في الخارج بوجودٍ مستقلٍّ منحاز، أي: من المعقولات الأولية، وهو: أن الاتّصاف والعروض كليهما في الخارج.
٣. الإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية.

وهو يتفرّع إلى قولين:

القول الأول: لصدر المتأهّلين، وهو: أن الإمكان أمرٌ وجوديٌّ بنحو المعنى الحرفي.

القول الثاني: للسيد العلامة الطباطبائي، وهو: أن الإمكان أمرٌ عدميٌّ له حظٌّ من الوجود.

وقد يؤيد ما ذهب إليه شيخ الإشراق: أن الإمكان من المعقولات الثانية المنطقية، وذلك من خلال القراءة المشهورة لاعتبارية الماهية.

بيان ذلك: إنّ البحث في الإمكان الماهويّ وهو سلب الضرورة، أي: تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، هذا ما ذكره السيد العلامة، حيث قال: «ويتفرّع على ما تقدّم أمور؛ الأمر الأول: أن موضوع الإمكان هو الماهية؛ إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم، إلّا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهية».

فالإمكان هو تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، والمتساوي النسبة ليس

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٩٧

إلا الماهية، لكن السؤال هو: أن الماهية في أي وعاء تكون متساوية النسبة وخالية من الوجود والعدم؟

الجواب: إن الماهية التي تكون خالية من الوجود والعدم، ليست الماهية في الخارج؛ لأن الماهية إذا وجدت في الخارج فهي موجودة، وأنها واجبة بالغير، وليست خالية من الوجود، وعلى هذا الأساس يتضح: أن الماهية الخالية من الوجود والعدم هي الماهية في وعاء الذهن، وإذا كانت الماهية الخالية من الوجود والعدم في الذهن، فلا بد أن تكون من قبيل الماهية الكلية، والكلية من المعقولات الثانية المنطقية؛ فالإمكان - إذن - ليس من المعقولات الثانية الفلسفية، لأن موضوعه - وهو الماهية - ليس في الخارج، بل في الذهن، فالمحمول أيضاً يكون في الذهن، فيكون الاتصاف في الذهن والعروض أيضاً في الذهن.

نعم، الإمكان الذي موضوعه الخارج هو الإمكان الفقري الذي هو صفة الوجود، وموضوعه وهو الوجود في الخارج؛ وهو بخلاف الإمكان الماهوي أو الذاتي، الذي موضوعه الماهية التي هي خلوة من الوجود والعدم، والتي لا وعاء لها إلا في عالم الذهن.

هذا مضافاً إلى: أنه بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، لا يوجد للماهية تحقق في الخارج، وعليه عندما نقول: الإنسان موجود، فهو مجاز عقلي، لأن الوجود منسوب إلى الماهية، وهو من نسبة الشيء إلى غير ما هو له؛ لعدم تحقق الماهية في الخارج، فماهية الإنسان لا وجود لها في الخارج. نعم، لها منشأ انتزاع في الخارج، لأن الماهية حد الوجود في الخارج، وبناءً على قولكم بأن الإمكان لا يعرض أولاً وبالذات إلا الماهية التي هي خلوة من الوجود والعدم، لا يمكن أن يوجد الإمكان في الخارج، بل لابد أن يوجد في الذهن، فيكون من المعقولات الثانية المنطقية.

إلا أن هذا الكلام غير تام، لأن الماهية وإن لم تكن أصلية إلا أنه لا يلزم أن تكون من المعقولات الثانية المنطقية، بل لها واقع نفس أمري، كما تقدّم توضيحه في مباحث أصالة الوجود.

## ٢. كون المفاهيم الفلسفية من المعقولات الثانية، لا تنسجم مع أصالة الوجود

في هذا المبحث نضع يدنا على منبه آخر على صحّة ما ذهبنا إليه من: أن الوجود والماهية كليهما في الخارج.

ويتّضح هذا المنبه عند التأمل في المفاهيم الفلسفية - من قبيل الوجود، العلّة، المعلول، الوحدة، الحدوث، القدم ونحو ذلك من الأمور - حيث نجد أنها لا تنسجم مع أصالة الوجود، بل تنسجم مع أصالة الماهية، وذلك لأن معنى المعقول الثانوي: هو الذي لم يؤخذ من الخارج مباشرة؛ لأنه لا وجود له في الخارج، وهو بخلاف المعقول الأولي الذي له وجود في الخارج، كما في الماهيات، حيث إنها تؤخذ من الخارج، ولذا يُطلق على الإنسان بأنه معقول أولي؛ أمّا المفاهيم الفلسفية، كمفهوم الوجود ونحوه، فهو معقول ثانوي لأنه لا يؤخذ من الخارج مباشرة، كما يقولون.

لكن نتساءل إنه بناءً على أصالة الوجود، أليس الوجود موجوداً في

الخارج؟

الجواب: نعم، الوجود موجود في الخارج، فهذا الوجود الخاصّ عندما يأتي إلى الذهن، يقوم العقل بتحليله إلى الوجود والماهية، وهذا معناه: أن الماهية لابد أن تكون معقولا ثانوياً، وليست معقولا أولياً؛ لأن مفهوم الوجود يؤخذ مباشرة من الخارج، ثم يُنتزع منه مفهوم الماهية ثانياً.

وفي ضوء ذلك يتّضح: أن القول بأن الماهية من المعقولات الأولية لا يتم إلا بناءً على أصالة الماهية، أمّا بناءً على أصالة الوجود فإن المعقولات الثانوية

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٣٩٩

هي المعقولات الأوليّة، وهذا ما تقدّم من السيّد العلامة فيما سبق أيضاً، حيث قال: إنّ الشّيئة والوحدة ونحوهما، مساوقةٌ للوجود، ومعنى (مساوقة للوجود) أنّها موجودةٌ بنفس الوجود، وإذا كانت الوحدة موجودةً بنفس الوجود، فلا بدّ أن تكون الوحدة منتزعةً مباشرةً من الخارج، فيكون مفهوم الوحدة معقولاً أوّلياً لا معقولاً ثانوياً، وبهذا يتّضح: أنّه بناءً على أصالة الوجود تكون جميع المعقولات الفلسفيّة معقولاتٍ أوّلية، وتكون الماهيّة من المعقولات الثانويّة.

وإذا كان مفهوم الماهيّة من المفاهيم الأوليّة، فلا بدّ أن تكون الماهيّة موجودةً في الخارج، كما أنّ الوجود موجودٌ في الخارج، وهذا أحد المنبّهات على صحّة ما نقول من: أنّ الماهيّة والوجود كليهما في الخارج، لا أنّ الماهيّة أمرٌ اعتباريّ لا تحقّق له في الخارج إلّا بالعرض.





## أقسام الضرورة

- (١) الضرورة الأزليّة
- (٢) الضرورة الذاتيّة
- (٣) الضرورة الوصفية
- (٤) الضرورة الوقتيّة



تنبيه:

تنقسم الضرورة:

إلى ضرورة أزلية، وهي: كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته، من دون أي قيد وشرط حتى الوجود، وتختص بما إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحتاً، لا يشوبه عدم، ولا تحده ماهية، وهو الوجود الواجب تعالى وتقدس فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته.

وإلى ضرورة ذاتية، وهي: كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة. فالحيوانية ذاتية للإنسان ضرورية له، مادام موجوداً ومع الوجود، ولولاه لكان باطل الذات، لا إنسان ولا حيوان.

وإلى ضرورة وصفية، وهي: كون المحمول ضرورياً للموضوع لوصفه، كقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً. وإلى ضرورة وقتية. ومرجعها إلى الضرورة الوصفية بوجه.

## الشرح

ختم المصنّف الفصل بذكر تنبيهات ثلاثة، أشار في الثاني منها إلى أقسام الإمكان الأخرى، وهذا ما سنتناوله في المقطع اللاحق، أما في هذا التنبيه فقد أشار إلى أنّ الضرورة تنقسم إلى أقسام متعدّدة كالضرورة الأزليّة والذاتيّة والوصفيّة ونحوها، كما سيأتي. وقبل بيان هذه الأقسام، لابدّ من بيان المراد من الضرورة في المقام.

الضرورة التي هي المقسم، والتي تنقسم إلى أقسام متعدّدة في المقام: هي الضرورة التي تكون من المعاني البيّنة التي ترسم في النفس ارتساماً أوّلياً، فالمراد من الضرورة هنا: ما يفهمه العرف من معنى الضرورة. وبهذا يتّضح: أنّه ليس المراد من الضرورة في المقام ما تقدّم من الضرورة التي بمعنى الوجوب الذي هو أحد أقسام الموادّ الثلاث. وتنقسم الضرورة إلى أقسام متعدّدة، وهي:

### (١) الضرورة الأزليّة

وهي كون الموضوع متّصفاً بالمحمول مطلقاً، أي: من دون أخذ أيّ قيد أو شرط، حتّى قيد (مادام موجوداً) أي: من دون أيّ حيثيّة، سواء كانت حيثيّة تعليليّة أم تقيديّة أم غيرها، وهذه الضرورة لا تُتصوّر إلّا في الموضوعات التي يستحيل عدمها. فإذا كان الموضوع موجوداً مطلقاً، ويستحيل عليه العدم مطلقاً - سواء عدم في زمانٍ معيّن أم مكانٍ معيّن أو مع شرطٍ معيّن - فحينئذٍ يكون حمل المحمول على الموضوع بنحوٍ لا يحتاج إلّا إلى ذات الموضوع، ومن الواضح: أنّ الضرورة الأزليّة منحصرة في الواجب تعالى، كقولنا: الواجب موجود بالضرورة، إذ بمجرد أن تفرض الموضوع

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٠٥

- وهو الواجب تعالى - فقد فرضت وجوده من دون حاجة إلى تقيده بالوجود، وكذا باقي صفاته الذاتية كالحياء والعلم والقدرة، دون صفاته الفعلية والإضافية المحضة، كقولنا: الواجب قادر، حي، عالم بالضرورة، حيث تحمل هذه الصفات على الواجب تعالى من دون أي قيد أو شرط حتى الوجود، لأن الوجود إنما يكون شرطاً فيما إذا كان الوجود زائداً على الموضوع، كما سيأتي في الضرورة الذاتية، حيث إن الوجود زائد على الإنسان مثلاً، فإذا قلنا: الإنسان حيوان بالضرورة، فلا بد في تحقق هذه الضرورة أن يكون الإنسان مشروطاً بكونه موجوداً، إذ مع فقد الإنسان للوجود، فلا توجد ماهية للإنسان لكي تكون الحيوانية ضرورية لها.

أما إذا كان الوجود عين الموضوع كما في الواجب تعالى، فلا معنى لهذا الشرط؛ إذ لا يُعقل أن يكون الشيء شرطاً لنفسه، وهذا كما في حمل الصفات الذاتية على الواجب تعالى، فإذا قلنا: إن الواجب قادر بالضرورة، كانت هذه الضرورة أزلية؛ لأن المحمول ثابت للموضوع من دون أي شرط حتى شرط الوجود؛ لأن الواجب تعالى عين الوجود، ولا معنى لكون الوجود شرطاً لنفسه.

وهذا ما يُسمى بالحيثية الإطلاقيّة، فإذا كان الموضوع محيئاً بالحيثية الإطلاقيّة، أي: من دون أي حيثية، سواء كانت حيثية تعليلية أم تقييدية أم غيرها حتى قيد الوجود، فالضرورة تكون ضرورةً أزلية.

## (٢) الضرورة الذاتية

وهي التي يكون فيها ثبوت المحمول للموضوع من دون أي حيثية تعليلية أو تقييدية أو شرط، إلا شرط الوجود. فالضرورة الذاتية يجب أن يكون الموضوع فيها موجوداً، فإذا فرضنا الموضوع موجوداً، فحيثئذ يثبت المحمول

له، مع قطع النظر عن كلَّ حيثيةٍ أخرى، سواءً كانت تعليليةً أم تقييديةً، مثلاً: المثلث مجموع زواياه قائمتان بالضرورة، أو الإنسان حيوانٌ ناطقٌ بالضرورة، فمن الواضح: أنَّ المثلث الذي يكون مجموع زواياه قائمتين هو المثلث الموجود، وكذلك في المثال الآخر، فإنَّ الإنسان الذي هو حيوان ناطق هو الإنسان الموجود، وإلاَّ إذا لم يوجد مثلث، فلا معنى لأن يقال: إنَّ مجموع زواياه قائمتان، والإنسان غير الموجود لا معنى أن يقال: إنه حيوانٌ ناطق، لأنَّه من السالبة بانتقاء الموضوع؛ وذلك لأنَّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له.

وهذا هو معنى قول المصنّف: «مع الوجود لا بالوجود» ومعنى (مع الوجود): أنَّ علّة ثبوت المحمول للموضوع هو الماهية حال وجودها؛ ومعنى (لا بالوجود): من دون أن يكون الوجود قيداً أو علّةً لكي يكون المحمول ضرورياً للموضوع.

والحاصل: أنَّ الضرورة الذاتية مشروطةٌ بما إذا كان الشيء موجوداً ومتحققاً في الأعيان، أي: مادامت الذات، وهو بخلافه في الواجب تعالى؛ لأنَّ ثبوت ذات الواجب لذاته ضروريٌّ بالضرورة الأزلية، وليست ذاتيةً مقيدةً بما دامت الذات.

ولا يخفى أنَّ هذه الضرورة إنّما تتحقق في ثبوت الشيء لنفسه، وثبوت ذاتيات ولوازم ذاته له، لأنَّ ثبوت الشيء يحتاج إلى الوجود، وبعد ثبوته - أي: حين ثبوته - يثبت له نفسه وذاتياته ولوازم ذاته بالضرورة؛ فذاتيات الموضوع ولوازم ذاته، ضرورية الثبوت له، من دون أن يكون الوجود قيداً للموضوع، وإلاَّ لزم الخلف في كونها ذاتياتٍ ولوازم لذات الموضوع، ومن دون أن يكون الوجود حيثيةً تعليليةً، لأنَّه لا يُعقل جعل مركّبٍ بين الشيء وذاتياته أو لوازم ذاته، وإلاَّ لزم إمكان تخلف الذاتي أو اللازم، وهذا خلف كونه ذاتياً أو لازماً، ومن دون أن يكون الوجود واسطةً في عروضها له، بأن تثبت للوجود حقيقة

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٠٧  
وللموضوع بواسطته وتجاوزاً من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له. فإنه  
خلف في كونها ذاتيات أو لوازم للذات.

وهنا يأتي هذا السؤال: الوجود في الضرورة الذاتية شرط أم ظرف؟  
وقع الخلاف بين الحكماء في: أن الوجود في الضرورة الذاتية التي تكون  
مقيّدة بالوجود، هل قيد الوجود بنحو الشرط أم الظرف، أي: إن حمل  
المحمول على الموضوع بشرط الوجود أم في حال الوجود؟  
ذهب البعض كالمحقق الدواني إلى أن هذا القيد بنحو الشرط، أي: يحمل  
المحمول على الموضوع بشرط وجود الموضوع، مقابل آخرين ذهبوا إلى أن هذا  
القيد بنحو الظرف؛ لأن هذا القيد إذا كان بنحو الشرط، فسوف تعود القضية  
بالضرورة الذاتية إلى قضية وصفية، لأن القضية الوصفية هي القضية التي  
يكون ثبوت المحمول للموضوع بشرط وجود الوصف<sup>(١)</sup>.

### (٣) الضرورة الوصفية

وهي التي يكون المحمول فيها ضرورياً لوصف في الموضوع، لا لذات  
الموضوع، أي: إن ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة، لكن هذه الضرورة  
ليست ناشئة من ذات الموضوع، بل ناشئة من ثبوت الوصف للموضوع، من  
قبيل: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً، بمعنى: كل ذات  
ثبتت لها الكتابة هي متحركة الأصابع، فالموضوع هو نفس الذات، وتحرك  
الأصابع ضروري لتلك الذات مادام وصف الكتابة ثابتاً له، وليس بما أنه  
إنسان.

بعبارة أخرى: إن ثبوت المحمول للوصف بما هو وصف، ثابت بالضرورة  
الذاتية؛ لأن كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، أما ثبوت الوصف (متحرك

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٩١-٩٢.

(الأصابع) لذات الموصوف (الإنسان) فهو بالضرورة الوصفية، بمعنى أنه ضروري له حين اتّصافه بالوصف.

قال الشيخ المطهري: «هي ما إذا كان المحمول غير ضروري بالنسبة لذات الموضوع، ولكن يمكن أن يكون المحمول ضرورياً من حيث صفة معينة، كما لو قيل: الإنسان لا يرى الأشياء التي أمامه أو لا يسمع الأصوات القريبة منه، فهذه القضية كاذبة، لأنّ الإنسان السليم ليس كذلك. أمّا إذا قيل: الإنسان الفاقد الوعي (المغمى عليه) لا يسمع ولا يرى، فهذه القضية صادقة، بل من الضروري أن يكون كذلك، لأنّ الإنسان في حالة الإغماء لا يمكن أن يسمع أو يرى، وهنا عندما وضعنا قيد الإغماء للموضوع أصبح المحمول - وهو عدم السمع والبصر - ضرورياً للموضوع»<sup>(١)</sup>.

#### (٤) الضرورة الوقتية

وهي التي يكون فيها ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً في وقتٍ خاصّ، من قبيل قولنا: القمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، وبعبارة أخرى: إنّ الضرورة الوقتية: هي التي يُحكم فيها باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع في وقتٍ معيّن. فالقمر من حيث هو قمر، لا يقتضي أن يكون منخسفاً، ولكن عندما تكون الأرض بين الشمس والقمر ينخسف القمر. ولذا يقول المصنّف: إنّ هذه الضرورة الوقتية ترجع إلى الضرورة الوصفية بوجه؛ لأنّ الوصف قد يكون وقتاً، وقد لا يكون وقتاً، فعندما يرجع الوقت إلى الوصف، فحينئذٍ تكون هذه الضرورة الوقتية ضرورةً وصفية، مثلاً نقول: القمر المتّصف بكون الأرض حائلاً بينه وبين الشمس فهو منخسف بالضرورة.

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ج ٣ ص ٨٦.



في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع ..... ٤٠٩

إذن، الضرورة الوقتية يمكن أن ترجع إلى الضرورة الوصفية.  
وقد ذكر الشيخ المطهري: أنّ الضرورة الوصفية والوقتية من المعاني المستعملة في المنطق، وبعدها ذكرت في الفلسفة؛ قال: «ولو حاولنا أن نفتش عنه في الأبحاث الفلسفية، فلن نجد له ذكراً ما عدا المواضع التي تعرّف فيها هذه المصطلحات، وإلا فلا نجد فيلسوفاً يستعمل هذه المصطلحات، وفي الواقع إنهم مرّوا عليها مروراً فحسب»<sup>(١)</sup>.

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ج ٣ ص ٨٩.



## أقسام الإمكان الأخرى

- (١) الإمكان الخاصّ
- (٢) الإمكان العامّ
- (٣) الإمكان الأخصّ
- (٤) الإمكان الاستقباليّ
- (٥) الإمكان الاستعداديّ
- (٦) الإمكان الوقوعيّ
- (٧) الإمكان الفقريّ



تنبيه آخر:

هذا الذي تقدّم من معنى الإمكان، هو المبحوث عنه في هذه المباحث، وهو إحدى الجهات الثلاث، التي لا يخلو عن واحدة منها شيء من القضايا.

وقد كان الإمكان عند العامة يُستعمل في سلب الضرورة عن الجانب المخالف، ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق، ويصدق في الموجبة فيما إذا كان الجانب الموافق ضرورياً، نحو: الكاتب متحرّك الأصابع بالإمكان، أو مسلوب الضرورة، نحو: الإنسان متحرّك الأصابع بالإمكان، ويصدق في السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً، نحو: ليس الكاتب بساكن الأصابع بالإمكان، أو مسلوب الضرورة، نحو: ليس الإنسان بساكن الأصابع بالإمكان. فالإمكان بهذا المعنى أعمّ مورداً من الإمكان بالمعنى المتقدم - أعني سلب الضروريتين - ومن كلّ من الوجوب والامتناع، لا أنّه أعمّ مفهوماً، إذ لا جامع مفهومي بين الجهات.

ثم نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبين، وسمّوه إمكاناً خاصاً وخاصياً، وسمّوا ما عند العامة إمكاناً عاماً وعامياً.

وربّما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتيّة، وهو أخصّ من الإمكان الخاص، ولذا يُسمّى الإمكان الأخصّ، نحو: الإنسان كاتب بالإمكان. فالماهية الإنسانية لا

تستوجب الكتابة، لا لذاتها ولا لوصف ولا في وقت مأخوذ في القضية.

وربما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات جميعاً، حتى الضرورة بشرط المحمول، وهو في الأمور المستقبلية التي لم يتعين فيها إيجاب ولا سلب؛ فالضرورة مسلوبة عنها حتى بحسب المحمول إيجاباً وسلباً. وهذا 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.

وربما أطلق الإمكان وأريد به الإمكان الاستعدادي، وهو وصف وجودي من الكيفيات القائمة بالمادة، تقبل به المادة الفعليات المختلفة. والفرق بينه وبين الإمكان الخاص: أنه صفة وجودية تقبل الشدة والضعف والقرب والبعد من الفعلية، موضوعه المادة الموجودة ويبطل منها بوجود المستعد له، بخلاف الإمكان الخاص الذي هو معنى عقلي، لا يتصف بشدة وضعف ولا قرب وبعد، وموضوعه الماهية من حيث هي، لا يفارق الماهية موجودة كانت أو معدومة.

وربما أطلق الإمكان وأريد به كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، ويسمى الإمكان الوقوعي.

وربما أطلق الإمكان وأريد به ما للوجود العلوي من التعلق والتقوم بالوجود العلي، وخاصة الفقر الذاتي للوجود المكاني بالنسبة إلى الوجود الواجب جلّ وعلا، ويسمى الإمكان الفقري والوجودي،

قَبَالَ الإمكانِ الماهويّ.

تنبيهٌ آخرُ:

الجهاتُ الثلاثُ المذكورةُ لا تختصُّ بالقضايا التي محمولُها الوجودُ، بل تتخلَّلُ واحدةٌ منها بين أيِّ محمولٍ مفروضٍ نُسبَ إلى أيِّ موضوعٍ مفروضٍ، غيرَ أنّ الفلسفةَ لا تتعرَّضُ منها إلّا بما يتخلَّلُ بين الوجودِ وعوارضه الذاتية؛ لكونِ موضوعِها الموجودَ بما هو موجود.

## الشرح

في هذا التنبيه أشار المصنّف إلى بيان معاني الإمكان الأخرى في الفلسفة، وقد يُتساءل بأنّ هذه الأقسام للإمكان هل التنويع تقسيمٌ جديدٌ له، أم أنّه مجرد بيان اصطلاح آخر للفظ الإمكان؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال، ينبغي بيان تلك الأقسام، ثمّ نجيب على هذا السؤال، وهذه الأقسام هي:

### (١) الإمكان الخاصّ

وهو سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة الامتناع، أي: إنّ ذات الشيء لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، وعليه فالإمكان الذاتي مفهومٌ سلبيّ، بمعنى عدم اقتضاء ذات الشيء للوجود ولا للعدم، وهو واحدٌ من الموادّ الثلاث المتقدّمة التي لا توجد قضيةٌ من القضايا خاليةً منها، وهي إمّا ثبوت المحمول للموضوع بنحو الوجود، وإمّا بنحو الامتناع، وإمّا بنحو الإمكان، والقسم الثالث هو الإمكان الخاصّ الذي هو أحد معاني الإمكان في الفلسفة، ويُطلق عليه: الإمكان الماهويّ، أو الإمكان الذاتيّ، أو الإمكان الحقيقيّ، وهو الذي يعرض على الممكن في ظرف الواقع ونفس الأمر، كما تقدّم.

### (٢) الإمكان العامّ

وهو عبارةٌ عن عدم اقتضاء العدم فقط، سواءً كان يقتضي الوجود أم لا، فالشيء الذي لا يقتضي العدم يقال: إنّهُ ممكن، وبعبارةٍ أخرى: إنّ الإمكان العامّ هو الذي يُقابل الامتناع فقط، وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ شيءٍ ليس ممتنعاً فهو ممكنٌ بالإمكان العامّ، سواءً كان ذلك الشيء واجباً ضرورياً أو ممكناً بالإمكان الخاصّ، والإمكان العامّ أعمّ من الإمكان الذاتيّ (الإمكان الخاصّ).



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤١٧

وحينما يُطلق لفظ الإمكان عند العرف يُراد منه الإمكان العام، فالعرف حينما يقول: هذا الشيء ممكن، يعني: أنه ليس بممتنع فقط، أي: إن جانبه المخالف ليس ضرورياً. فلهذا يُسمى إمكاناً عاماً.

فعندما تسأل: هل الإنسان كاتب؟ يجاب: ممكن، أي: إن سلب الكتابة عن الإنسان ليس ضرورياً، فسلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب الموافق - وهو ثبوت الكتابة للإنسان - ممكناً بالإمكان الخاص، أم واجباً ضرورياً. نعم، لا بد أن لا يكون الجانب الموافق ضرورياً الامتناع؛ لأنه إذا كان سلب الكتابة ضرورياً، يكون إثبات الكتابة ممتنعاً أيضاً، وهو يرى أنه ممكن، فيلزم اجتماع النقيضين.

بعبارة أخرى: إننا في الإمكان الخاص نسلب الضرورة عن النقيضين، أما في الإمكان العام فنسلب الضرورة عن نقيض الطرف الموافق، فإن كان الجانب الموافق موجباً، نسلب الضرورة عن العدم، وإن كان الجانب الموافق سالباً، نسلب الضرورة عن الإيجاب.

ومن هنا نقول: إن الإمكان العام ينسجم مع الوجوب تارةً، وينسجم مع الإمكان الخاص والامتناع تارةً أخرى؛ لأن الإمكان العام يسلب الضرورة عن الطرف المخالف، أما الطرف الموافق قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً بالإمكان الخاص، وقد يكون ممتنعاً.

مثال ذلك: الإمكان العام في القضية الموجبة الضرورية، أي: لها جهة وجوب، كما في قولنا: (الكاتب متحرك الأصابع بالإمكان العام) وفي القضية الممكنة كقولنا: (الإنسان متحرك الأصابع بالإمكان العام) وكقولنا: (ليس الإنسان بساكن الأصابع بالإمكان العام) وفي القضية السالبة، أي: التي لها جهة امتناع كقولنا: (ليس الكاتب بساكن الأصابع بالإمكان العام).

قال الشيخ المطهري: «الإمكان العام: هو سلب الضرورة الذاتية عن

الطرف المخالف للقضيّة، والإمكان الخاصّ: هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معاً المخالف والموافق، فهو أخصّ من السابق، والإمكان الأخصّ: هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية والوصفيّة والوقتيّة عن الطرفين، فيكون أخصّ من الإمكان الخاصّ<sup>(١)</sup>.

وقال ابن سينا في الإشارات: «وقد يقال: ممكن، ويفهم منه معنى ثالث، فكأنّه أخصّ من الوجهين المذكورين، وهو أن يكون الحكم غير ضروريّ البتّة، ولا في وقتٍ كالكسوف، ولا في حالٍ كالتغيّر للمتحرّك، بل يكون مثل الكتابة للإنسان»<sup>(٢)</sup>. فالكتابة وإن كانت ضروريّة للإنسان في حال عزمه عليها، لكن «بالنسبة إلى نفس الطبيعة الإنسانيّة فمعلومٌ أن لا ضرورة ذاتيّة؛ لاستوائها بالنسبة إلى الكتابة واللاكتابة، ولا ضرورة وصفية ولا وقتية، إذ لم يؤخذ في جانب الموضوع وصفٌ عنوانيٌّ ولا وقتٌ مشروطٌ بهما الكتابة»<sup>(٣)</sup>.

والحاصل: «إذا لم تكن علاقة الموضوع بالمحمول ضروريّة، لا باقتضاء ذات الموضوع للمحمول ولا مع إضافة قيدٍ وشرطٍ إضافيٍّ، فلا ضرورة ذاتيّة ولا وصفية ولا وقتية، فإنّ العلاقة بين الموضوع والمحمول هي الإمكان الأخصّ»<sup>(٤)</sup>.

لكن قد يقال: كيف يُعقل أن تكون الكتابة بالنسبة إلى الإنسان ممكنة؟ مع أنّ الواقع الخارجيّ لا يخلو عن حالتين لا ثالثة لهما، هما إمّا أن تكون الكتابة ضروريّة الوجود للإنسان، إذا وجدت علّتها التامة، أو ضروريّة العدم، إذا لم

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ج ٣ ص ٨٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ١٥٣.

(٣) شرح غرر الفرائد: ص ١٠٠.

(٤) شرح المنظومة: ص ٢٣٧.

في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع ..... ٤١٩

تحقق العلة. وهذا معناه: أنّ الضرورة هي الحاكمة وإن كانت بالغير كما تقدّم، من هنا: «ينفي البعض كلّ قضية ممكنة في العالم، أي: إنّ كلّ الروابط في القضايا إمّا أن تكون ضرورية أو ممتنعة، ولا وجود للنوع الثالث الذي هو الإمكان، فهي من قبيل: الأربعة زوج بالضرورة، والثلاثة زوج بالامتناع، أي: يمتنع أن يكون زوجاً»<sup>(١)</sup>.

والجواب عن ذلك يكون من خلال التمييز بين الاعتبارات الذهنية والواقع الخارجي؛ لأننا تارة نلاحظ النسبة بين المحمول والموضوع بقطع النظر عن حكاية القضية عن الخارج، وإنّما الملحوظ ذات الموضوع بما هو، هل يقتضي شيئاً أم لا؟ هنا قد يكون الموضوع يستلزم المحمول بالضرورة، كقولنا: كلّ مثلث زواياه الثلاثة مساوية لقائمتين بالضرورة، وهذا حكم حقيقي للمثلث بما هو، وليس بمجرد فرض الفارض واعتبار المعبر، وقد لا يكون، كقولنا: الإنسان كاتب. وهذا تحليل عقلي محض، واقعيته بمطابقته لنفس الأمر بالنحو الذي تقدّم بيانه في الفصل الثامن من المرحلة الأولى. وأخرى: نلاحظ نسبة المحمول إلى الموضوع بما له من الحكاية عن الواقع الخارجي، أي: بالحمل الشائع، ومن الواضح أنّه بهذا اللحاظ يكون المحمول إمّا موجوداً بالضرورة أو معدوماً بالضرورة.

وجدير بالذكر: أنّ قولنا (بأنّ الإمكان العامّ أعمّ من الإمكان الخاصّ والوجوب والامتناع) هو أعمّ مورداً، أي: أعمّ في جانب الصدق، لا أنّه أعمّ مفهوماً؛ وذلك لعدم وجود جامع مفهومي بين الإمكان والوجوب والامتناع، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أنّ هذه الموادّ الثلاث معانٍ بسيطة غير مركبة من معنى

---

(١) شرح المنظومة: ج ٣ ص ٩٠.

مشارك بينهما وبين معانٍ تخصّ كلّ واحدةٍ منها، أي: ليس بينهما جزءٌ أعمّ وجزءٌ أخصّ حتّى يمكن انتزاع الجامع بعد حذف الأجزاء المختصّة والاحتفاظ بالجزء المشترك، كما في الحيوان؛ فإنّ مفهوم الحيوان يوجد في الإنسان وفي غيره، ولكن عندما نأتي إلى الإنسان وغير الإنسان نجده مركّباً من جزئين: جزءٍ مختصّ، وجزءٍ مشترك، وذاك الجزء المشترك الذي نسمّيه الجنس كالحيوان، ولكنّ المفاهيم الفلسفيّة جميعاً بسائط، فلا يوجد بينهما أمرٌ مشتركٌ لكي يكون جامعاً مفهوماً بينهما.

الأمر الثاني: أنّ الإمكان والضرورة متقابلان تقابل الملكة والعدم، ولا يتصوّر جامعٌ بينهما؛ إذ لا جامع بين الوجود والعدم.

ولا يخفى: أنّ هذا الإمكان يُطلق عليه الإمكان العامّ والإمكان العامّي أيضاً، والفرق بينهما: أنّ الإمكان العامّ: مصطلحٌ خاصٌّ يُراد به سلب الضرورة عن الجانب المخالف، أمّا الإمكان العامّي: فهو ما وضع في اللغة والعرف بمعنى الجواز والصحّة، والأوّل معنىً سلبيّ، والثاني معنىً ثبوتيّ.

### (٣) الإمكان الأخصّ

وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفيّة والوقتيّة، فعندما يُحمل المحمول على الموضوع مع سلب الضرورات الثلاث، أي: لا يكون المحمول ضرورياً للموضوع بنحو الضرورة الذاتية ولا الضرورة الوصفية ولا الضرورة الوقتية؛ من قبيل: الإنسان كاتبٌ بالإمكان، ففي هذه القضية نجد: أنّ الكتابة ليست ذاتيّة للإنسان، وكذلك لم يؤخذ وصفٌ خاصٌّ في الإنسان يجعل الكتابة ضروريّةً له، ككونه كاتباً، ولم يؤخذ وقتٌ معيّنٌ لكي تكون الكتابة ضروريّةً للإنسان في ذلك الوقت، بل الملاك فيه هو الواقع ونفس الأمر، وهذا ما يُسمّى بالإمكان الأخصّ، أي: سلب الضرورة الذاتية والوصفيّة

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٢١

والوقتيّة، وهو أخصّ مورداً من الإمكان الخاصّ؛ لأنّ الإمكان الخاصّ هو سلب الضرورة الذاتيّة فقط، أمّا في الإمكان الأخصّ فهو بالإضافة لسلب الضرورة الذاتيّة، كذلك تسلب فيه الضرورة الوصفية والوقتيّة أيضاً. قال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «وهذا الإمكان أحقّ بهذا الاسم من المذكورين قبله، لأنّ الممكن بهذا المعنى أقرب إلى حاقّ الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب»<sup>(١)</sup>.

وعلق العلامة قطب الدين الرازي على هذا الكلام بقوله: «الممكن لما كان موضوعاً بإزاء سلب الضرورة، فكلّ ما كان أخلى عن الضرورة يكون أحقّ بهذا الاسم، فأطلق أولاً على سلب الضرورة الذاتيّة عن أحد الطرفين، ثمّ على السلب عن الطرفين معاً فهو أولى بالإمكان، ثمّ على سلب الضرورة الذاتيّة والوقتيّة والوصفيّة عن الطرفين، فهو أحقّ وأخصّ به؛ لأنّه أقرب إلى حاقّ الوسط بين الإيجاب والسلب؛ إذ ليس في طرف الإيجاب ضرورة ولا في طرف السلب ضرورة. فهو جائز الإيجاب وجائز السلب جوازاً صرفاً»<sup>(٢)</sup>. وقوله قدس سرّه: «ولذا يُسمّى بالإمكان الأخصّ» لا يخفى: أنّ الحكماء عندما جاؤوا إلى معنى الإمكان عند العامّة، نقلوه إلى معنى أخصّ، لأنّ الإمكان عند العامّة يشمل الإمكان الخاصّ، وكلاً من الوجوب والامتناع، فقاموا بتخصيص الإمكان، من سلب الضرورة عن الجانب المخالف إلى سلب الضرورة الذاتيّة عن الطرفين، فهو أخصّ مورداً من الإمكان العامّ، وأطلق عليه الإمكان الخاصّ؛ لاستعماله عند الخاصّة - وهم أهل المعقول - في مقابل الإمكان العامّ الذي يستعمل عند العامّة.

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ١٥٤.

(٢) المصدر السابق، الحاشية رقم (١).

ثم نقل الحكماء هذا الإمكان الخاص إلى معنى أخص وهو الإمكان الأخص الذي هو سلب الضرورات الثلاث، وسُمي أخص لأنه أخص من الإمكان.

#### (٤) الإمكان الاستقبالي

وهو سلب الضرورات جميعاً، وهي: الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية والضرورة الوقتية، وكذلك سلب الضرورة بشرط المحمول. ولكي يتضح معنى هذا القسم من الإمكان، لابد من بيان الضرورة بشرط المحمول.

تقدم أن الضرورة الذاتية: هي كون المحمول ضرورياً لذات الموضوع، والضرورة الوصفية: هي التي يكون المحمول فيها ضرورياً للموضوع حين اتصافه بوصف، والضرورة الوقتية: هي التي يكون فيها المحمول ضرورياً للموضوع في وقت خاص.

أما الضرورة بشرط المحمول فهي التي يكون فيها حمل المحمول على الموضوع مع قيد أن المحمول موجود، وهذه الضرورة لا تخلو عنه أي قضية من القضايا؛ من قبيل أن نقول: زيد قائم، أو الجسم أبيض، فهاتان القضيتان ممكنتان، لكن يمكن القول: زيد القائم قائم، أو الجسم الأبيض أبيض، فصارتا قضيتين بشرط المحمول، وإن ثبت المحمول ضرورةً للموضوع، لكن مع شرط وجود المحمول.

وهو الذي يُشير إليه المصنّف في الفصل الخامس من هذه المرحلة، حيث يقول: «وهناك وجوب آخر لاحق يلحق الماهية الموجودة، ويسمى الضرورة بشرط المحمول، وذلك: أنه لو أمكن للماهية المتلبسة بالوجود مادامت متلبسة أن يطرأها العدم الذي يقابله ويطرده، لكان في ذلك إمكان اقتران النقيضين،

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٢٣  
وهو محال»<sup>(١)</sup>.

وإذا تبين ذلك نقول: إن الإمكان الاستقبالي: هو سلب الضرورات الأربع - الذاتية، والوقتيّة، والوصفيّة، وسلب الضرورة بشرط المحمول - عن الموضوع، من قبيل أن نقول: زيد قائمٌ غداً، حيث سلبت الضرورات الأربع؛ لأنّ القيام ليس ضرورةً ذاتيّةً لزيد، كما أنّه ليس ضرورةً وصفيّةً له، وكذلك ليس ضرورةً وقتيّةً؛ لأنّه لم يؤخذ وقتٌ معيّنٌ في الموضوع حتّى يكون القيام ضروريّاً له في ذلك الوقت، كما لم توجد ضرورة بشرط المحمول؛ لأنّ القيام سيحصل في غد، فلم يتعيّن فيه ثبوت المحمول للموضوع.

إن قيل: الإمكان الاستقبالي غير متصوّر وغير متحقّق؛ وذلك لأنّنا نجد أنّ الحوادث الواقعة في مستقبل الزمان في الواقع ونفس الأمر إمّا موجودة فيما إذا وجدت علّتها، فتكون ضروريّة الوجود، وإمّا معدومة فيما إذا عدمت علّتها، فتكون ضروريّة العدم، فلا تكون حينئذٍ ممكنة؛ لما تقدّم من أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يعدم. فالكتابة الثابتة للإنسان غداً ليست ثابتةً له بالإمكان، لأنّها في غدٍ ضروريّة الوجود إذا تحقّقت علّتها، وضروريّة العدم إذا لم تتحقّق علّتها، فلا يتحقّق الإمكان الاستقبالي؟

الجواب: ما تقدّم صحيح، فإنّ الحوادث المستقبلية إمّا مع علّتها فهي ضروريّة، وإمّا مع عدم علّتها فهي معدومة، وعليه فلا نتصوّر الإمكان الاستقبالي، ولكن نشترط في تحقّق الإمكان الاستقبالي أن يكون الإنسان غافلاً عن الواقع الخارجي، وغافلاً عن قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، فحينئذٍ يمكن أن يتحقّق الإمكان الاستقبالي، ويمكن أن نقول: الإنسان كاتبٌ غداً بالإمكان.

---

(١) نهاية الحكمة: الفصل الخامس من المرحلة الرابعة: ص ٦١.

وهذا معناه: أنَّ هذا الإمكان يعبر عن حالة الإنسان إزاء الموجودات التي لا يعلم بوقوعها وعدم وقوعها، ولا علاقة له بالواقع ونفس الأمر، وذلك بأن يكون للموجودات المستقبلية نحو من الإمكان لا يوجد للموجودات الحاضرة والماضية. من هنا إذا استطاع أحد أن يقف على العلم بعلة شيء من الأشياء، فإنه يكون قادراً على الجزم بوقوع ذلك الشيء؛ قال صدر المتألهين: «لو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها، قطعنا بوجود ذلك الشيء، لأنّه صار واجباً باعتبار وجود أسبابه»<sup>(١)</sup>.

### (٥) الإمكان الاستعدادي

والكلام في هذا القسم من الإمكان ضمن المباحث التالية:

#### ١. بيان المصتف للإمكان الاستعدادي

لكي يتّضح المراد من الإمكان الاستعدادي، لابدّ من تقديم مقدّمة، حاصلها: أنَّ الموجودات المادّية في حالة تحوّل وتغيّر وتبدّل، من قبيل تحوّل النطفة إلى علقة ثمّ مضغة وهكذا، والخشب يتحوّل بالإحراق إلى رماد، ومن قبيل تحوّل حبة الحنطة إلى سنبل، حينما تزرع في أرضٍ مع وجود العوامل الأخرى، كالأرض الصالحة والجو المناسب وغير ذلك. فحبة الحنطة مثلاً، لها القابلية أن تتحوّل إلى شيء آخر، وهذا قانون عامّ في عالم الطبيعة يُطلق عليه: (الصيرورة) وهذه الصيرورة لها نظامها الخاصّ. فكلّ شيء لا يمكن أن يكون أيّ شيء، بل يمكن أن يصير شيئاً أو أشياء محدّدة على ضوء ما يتمتّع به من إمكانيّة، ويطلق الحكماء على هذه الإمكانيّة: (الاستعداد) أو (الإمكان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٥٤.

هناك بحثٌ تفصيليٌّ في الإمكان الاستقباليّ، سيأتي في آخر الفصل.



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٢٥

الاستعدادي). وكذلك نعلم أن كل شيء لا يتحوّل إلى أي شيء، فحبة الحنطة لا تتحوّل إلى برتقال، وذلك لأن كل شيء له إمكان أن يتحوّل إلى شيء خاص.

إذا تبين ذلك نقول: إن هذا الإمكان الموجود في الشيء المادي لكي يتحوّل إلى شيء آخر، يُطلق عليه: الإمكان الاستعدادي.

ولا يخفى أن المصنّف يرى: أن هذا الإمكان الاستعدادي موجود في الخارج؛ لأنه يتّصف بالشدة والضعف والقرب والبعد، ومن الواضح: أن هذه الصفات - من القرب والبعد والشدة والضعف - من صفات الموجودات وليست من صفات المعقولات<sup>(١)</sup>.

بعبارة أخرى: الممكنات تنقسم إلى قسمين أساسيين:

الأول: ما يكفي إمكانه الذاتي في قبول فيض الوجود من المبدأ المتعال، ويقال له: الممكن المستكفي؛ لكفاية مجرّد ذاته أن يستفيض فيض الوجود من مفيضه، فلا محالة يكون موجوداً بلا مهلة، لتحقيق العلة التامة لوجوده، وهي إمكانه الذاتي من حيث القابل، ووجود الفاعل التام الفاعلية من حيث الفاعل.

الثاني: ما لا يكفي إمكانه الذاتي في فيض الوجود عليه من الفاعل، بل لابد من حصول شرائط وارتفاع موانع، حتّى يستعدّ بذلك لقبول الوجود من المبدأ، فله إمكانان، ذاتي قائم بذاته، واستعدادي قائم بمحلّ سابق على وجوده. وهذا ما أشار له صدر المتألهين بقوله: «إن بعض الممكنات ممّا لا يأبى مجرّد

---

(١) هنالك ثلاث نظريات في تحديد هويّة وماهيّة الاستعداد؛ النظرية الأولى: الاستعداد أمر وجودي، والنظرية الثانية: الاستعداد أمر عديمي، أمّا النظرية الثالثة: فهي أن الاستعداد أمر اعتباري، وقد ذكرنا هذا البحث بالتفصيل في المرحلة العاشرة.

ذاته [أي: مما يكفي مجرد ذاته] أن يفيض من جود المبدأ الأعلى، بلا شرط خارج عن ذاته وعمّا هو مقوم ذاته، فلا محالة يفيض عن المبدأ الجواد بلا تراخ ومهلة، ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني، لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون. وهذا الممكن لا يكون له إلّا نحو واحد من الكون. وبعضها ممّا لا تكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانة بأسباب اتّفاقية وشروط غير ذاتية... فلا محالة ينضمّ إلى إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع، له مادّة حاملة ذات تغير وزمان... فثبت أن لبعض الممكنات إمكانين:

أحدهما: وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات، ونفس ماهياتها حاملة له.

الثاني: ما يطرأ لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود، فلا محالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقاً زمانياً، به يستعد لأن يخرج من القوّة إلى الفعل، وهو الذي يُسمّى بالإمكان الاستعدادي<sup>(١)</sup>.

## ٢. تعريف الأعلام للإمكان الاستعدادي

عرّف المحقّق السبزواري الإمكان الاستعدادي بأنّه: تهيؤ الشيء لصيرورته شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعدّ، وله نسبة إلى الشيء المستعدّ له. فبالاعتبار الأوّل يقال له: الاستعداد، فيقال: النطفة مستعدة للإنسانية، وبالاعتبار الثاني يقال له: الإمكان الاستعدادي، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة<sup>(٢)</sup>. وقال صاحب الشوارق: «اعلم أن لفظ الإمكان قد يُطلق على معنى آخر

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣٠.

(٢) انظر: شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٧٩.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٢٧

غير المذكور، وهو تهيؤ الطفل لصيرورته كاتباً، وهذا المعنى له نسبة إلى الشيء الأول، ونسبة إلى الشيء الثاني، فبالاعتبار الأول يقال له: الاستعداد، فيقال: النطفة مستعدة لأن تصير إنساناً، وبالاعتبار الثاني يقال له: الإمكان الاستعدادي والإمكان الوقوعي أيضاً<sup>(١)</sup>.

وقال القوشجي: «والاستعداد يُسمى الإمكان الاستعدادي والإمكان الوقوعي أيضاً، وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقيق بعض الأسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع»<sup>(٢)</sup>.

وقال السبزواري في شرح المنظومة: «وهذا الإمكان الوقوعي المرادف للاستعدادي، غير الإمكان الوقوعي المفسر بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال»<sup>(٣)</sup>.

أما صدر المتألهين فقد ذكر: أن الإمكان قد يُطلق ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض، وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة...<sup>(٤)</sup>. ويقول كذلك: إن الممكن المادي له إمكانان: الأول: الإمكان الذاتي.

الثاني: الإمكان الاستعدادي، وهو نفس الإمكان الذاتي، لكنه بالقياس إلى وجود خاص. والإمكان الاستعدادي قد لا يحصل إذا لم تتحقق الشرائط وترتفع الموانع.

---

(١) شوارق الإلهام: ج ١ ص ٩٦.

(٢) شرح التجريد، للقوشجي: ص ٢٥.

(٣) شرح غرر الفرائد: ص ١٠٨.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٥٤.

ثم قال: «فالإمكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضدّ إمّا بالكلية وهو القوة القريبة، أو بالبعض وهو القوة البعيدة... فالإمكانات القريبة والبعيدة مصحّحات للقابلية؛ لأنّ معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الأضداد»<sup>(١)</sup>.

وقال المحقّق الداماد: «لفظ (الإمكان) يقع في إطلاقات الصناعة على جواز الذات الذي حقيقته سلب طرفي التقرّر واللاتقرّر، بحسب نفس مرتبة الذات، سلباً بسيطاً، حين كون الذات متقرّرة في حاقّ الواقع، من تلقاء العلة الفاعلة، ويقال له: (الإمكان الذاتي) وعلى الجواز الاستعدادي الذي حقيقته قوّة المادّة واستعدادها بالقياس إلى حصول الشيء المستعدّ له، المقوي عليه القائم الذات في المادّة الحاملة عندما يوجد، ويقال له: (الإمكان الاستعدادي). فالإمكان لفظٌ يقع على المعنيين بالاشتراك. والاول إنّما الموصوف به نفس ذات الشيء عندما يتقرّر ويوجد، لا في حال العدم. فمعنى إمكان المعدوم: أنّه إذا ما وجد، انتزع من جوهر ذاته معنى الإمكان. والثاني أنّما حامله وموضوعه الموصوف به جوهر ذات المادّة، بالقياس إلى ما ليس هو في الوجود بالفعل، وحيثما يوجد يكون قائم الوجود فيها، ويزول عنها استعدادها له البتّة»<sup>(٢)</sup>.

### ٣. الفرق بين الاستعداد والإمكان الاستعدادي

عند ملاحظة النسبة والعلاقة بين الموجودات الحالية والموجودات التي ستوجد في المستقبل نجد: أنّ هذه النسبة ليست متساوية، وإنّما كلّ وجودٍ مستقبليّ يكون في حالٍ معيّن ممكن الوجود، ولا يكون ممكناً في حالٍ آخر. وهذا معناه: أنّ كلّ شيءٍ موجودٍ في الحال، يحمل استعداد التحول في داخله

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٧٦.

(٢) القيسات: ص ٢٦٥.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٢٩

لكي يكون شيئاً آخر في المستقبل، ولو لم يكن كذلك لبقى كل شيء في العالم المادي على حاله من غير تبدل وتحول، وهو واضح البطلان بالضرورة. لكن الشيء الموجود الآن يحمل استعداد وجود شيء خاص ومعين، فمثلاً حبة الحنطة لا يمكن أن تتحول إلى أي شيء كان، كالذهب والفضة والشعير ونحوها، بل تحمل وجود نبتة الحنطة فقط، وهكذا حبة الشعير، فإنها لا تحمل إلا استعداداً واحداً، هو تحولها إلى نبتة الشعير لا غير. وهذه النسبة القائمة بين الوجودين ليست من طرف واحد، بل هي من الطرفين معاً، بمعنى: أن الوجود الحالي لا يحمل إلا استعداد وجود استقبالي خاص، كذلك الوجود الاستقبالي الخاص لا يمكن أن يوجد إلا من خلال وجود حالي معين، مثلاً كما أن حبة الحنطة لا تتحول إلا إلى نبتة الحنطة لا غير، كذلك نبتة الحنطة لا يمكنها أن توجد إلا من خلال هذه الحبة.

إذا تبين ذلك نقول: إن الاستعداد يطلق عندما نلاحظ النسبة إلى الشيء المستعد، فيقال: حبة الحنطة مستعدة لكي تكون نبتة الحنطة، أو أن هذه النطفة فيها استعداد أن تكون إنساناً. أمّا (الإمكان الاستعدادي) فيطلق عندما تلحظ النسبة إلى المستعد له، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد من هذه النطفة، أو أن نبتة الحنطة لها إمكان استعدادي في حبة الحنطة. ولذا لو قلنا: إن حبة الحنطة إمكاناً استعدادياً لأن تكون نبتة حنطة، فإنه خلاف الاصطلاح<sup>(١)</sup>.

وهذا ما أشار إليه المحقق السبزواري بقوله:

قد يوصف الإمكان باستعدادي وهو بعرفهم سوى استعداد  
فإن تهيؤ الشيء لصيرورته شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعد، وله نسبة  
إلى الشيء المستعد له، فبالاعتبار الأول يقال له الاستعداد، فيقال: إن النطفة

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مطهري (بالفارسية): ج ٣ ص ٢٢٧.

مستعدة للإنسانية. وبالاختبار الثاني يقال له الإمكان الاستعدادي، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة. فلو سومح وقيل: النطفة يمكن أن تصير إنساناً، كان المراد ما ذكرنا<sup>(١)</sup>.

الحاصل: أن الاستعداد إذا نُسب إلى المستعدّ سُمّي استعداداً، وإذا نُسب إلى المستعدّ له سُمّي إمكاناً استعدادياً، وهذا ما ذكره المصنّف في بداية الحكمة بقوله: «الإمكان الاستعدادي وهو - كما ذكره - نفس الاستعداد ذاتاً، وغيره اعتباراً. فإنّ تهيؤ الشيء لأنّ يصير شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعدّ، ونسبة إلى الشيء المستعدّ له. فبالاعتبار الأوّل يسمّى استعداداً، فيقال مثلاً: النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً، وبالاختبار الثاني يسمّى الإمكان الاستعدادي، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة»<sup>(٢)</sup>.

### الإمكان الاستعدادي عرض لا جوهر

بعد أن تبين: أن الإمكان الاستعدادي موجود في الخارج، يأتي هذا السؤال: هل الإمكان الاستعدادي جوهر أم عرض؟  
أجاب المصنّف على ذلك بأنّ الإمكان الاستعدادي عرض وليس بجوهر، لأنّه من الكيفيات القائمة بالمادّة، فالنطفة - مثلاً - فيها استعداد أن تكون إنساناً، وهذا الاستعداد قائم بها؛ لذا يقول المصنّف في حاشيته على الأسفار في استدلاله على كون الإمكان الاستعدادي عرضاً لا جوهرًا: «إنّ هذا الإمكان هيئة في الموضوع تربطه بالممكن، إذا لاحظها العقل وجدها نسبة متكرّرة قائمة بطرفين هما الموضوع والممكن، فالذي يقوم بالموضوع هو إمكان أن يصير هو الممكن الآتي وجوده، والذي يقوم بالممكن هو إمكان أن

(١) شرح المنظومة: ص ١٠٨.

(٢) بداية الحكمة، الفصل السادس من المرحلة الرابعة: ص ٤٩.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٣١  
يوجد في الموضوع»<sup>(١)</sup>.

وقد أقام صدر المتألهين دليلاً على عرضية الإمكان الاستعدادي حاصله:  
أن الإضافة مقومة لهذا الإمكان الاستعدادي، لأنه منسوب إلى ما هو إمكان  
وجوده، وهو المستعد له، ومن الواضح: أن الجوهر لا يقوم العرض، لذا  
يكون الإمكان الاستعدادي عرضاً، لا جوهرًا، وهذا ما ذكره بقوله: «وهذا  
الإمكان عرض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة أو الاعتبارية  
الصرفة؛ لأنه إضافة ما منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده، فتكون الإضافة  
مقومة له، وليس إمكان الوجود المطلق جوهرًا ولا عرضاً غير نفس الإضافة،  
ولو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجود خاص، مع قطع النظر عن الإضافة،  
ولو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه»<sup>(٢)</sup>.

وقال في تعليقه على الشفاء: «وليس الإمكان طبيعة يقوم بذاتها؛ إذ لو  
كان كذلك لما اتصف بها شيء، فإنه ما كان اتصاف بعض الأشياء بإمكان  
واحد قائم بذاته أولى من غيره، ولا يصح أن يكون شيء واحد تارة يقوم  
بنفسه وتارة يحدث في محل فيحل فيه؛ لما برهن: أن المستغني عن المحل لا  
يتصور أن يحل أبدًا، وأيضاً الإمكان كما مر معنى إضافي، والذي يقوم بنفسه  
ليس بمضاف. وإذا ثبت أن إمكان الشيء ليس مفارقاً عن المحل ولا جوهرًا  
لا في موضوع، فهو إذن عرض في موضوع»<sup>(٣)</sup>.

وقال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود  
خاص لا يجب أن يكون به مضافاً. وإمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٥١، تعليقة رقم (٥).

(٢) المصدر السابق: ص ٥٠.

(٣) تعليقة صدر المتألهين على إلهيات الشفاء: ص ١٧٢.

إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهرًا لا في موضوع، فهو إذن معنى في موضوع وعارض لموضوع. ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتباراتٍ مختلفة، فإذن كل حادث فقد تقدمته المادة<sup>(١)</sup>.

### موضوع الاستعداد هو المادة

لما تبين: أن الاستعداد عرض قائم بموضوع، وموضوعه يطلق عليه المادة، من هنا يتضح: أن لكل حادث زمني مادة سابقة عليه، وهذه هي القاعدة المعروفة: (كل حادث زمني مسبوق بقوة ومادة تحملها) كما سيأتي تفصيلها في المرحلة العاشرة.

### ٤. الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي

فيما يلي بعض الفروق التي ذكرت بين الإمكانين الاستعدادي والذاتي:

#### أ. الإمكان الاستعدادي له معنى تحصيلي بخلاف الذاتي

الإمكان الاستعدادي له كَيْفِيَّةٌ حاصلةٌ في المادة بالفعل، ومن جهة أخرى له قابليةٌ لأجل المستعد له بالقوة، وبعبارة أخرى: إن منشأ ومبدأ انتزاع الإمكان الاستعدادي هو نفس الاستعداد، وهو أمرٌ وجوديٌ فعلي، أمّا منشأ انتزاع الإمكان الذاتي فهو الماهية من حيث هي، ومن الواضح: أن الماهية من حيث هي ليست أمراً بالفعل، وفي هذا الصدد يكتب صدر المتألهين: «الإمكان الذاتي أوغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الإمكان الذي هو إحدى الكيفيات الاستعدادية؛ لكونه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونها قوة وإمكاناً لشيء، فإنّ المنى وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوة، لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا

(١) إلهيات الشفاء، المقالة الرابعة من الفصل الثاني: ص ١٧٠.



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٣٣

صورة منوّة بالفعل فهو ناقص الإنسانية تام المنوّة، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو أمر سلبي محض وليس له من جهة أخرى معنى تحصيلي؛ ولأنّ المقوّي عليه في الإمكان الاستعدادي هو أمر معيّن وصورة خاصّة كالإنسانية في مثالنا، بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتي، لأنّه مطلق الوجود والعدم، وإنّما التعيّن ناشٍ من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهيّة بإمكانها إيّاه<sup>(١)</sup>.

والمحقّق السبزواري يسجّل إشكالاً على كلام صدر المتألّهين المتقدّم، حاصله: أنّ الكلام في الإمكان الاستعدادي لا في موضوع الاستعداد، والمنّي موضوع الإمكان الاستعدادي، وليس نفس الإمكان الاستعدادي، ثمّ ذكر أنّه يمكن توجيه كلام صدر المتألّهين بوجهين:

الأوّل: إنّ مراده التشبيه والتنظير للإمكان الاستعدادي بالمنّي، بمعنى أنّ الإمكان الاستعدادي مثل المنّي من جهة الفعل والقوّة، حيث إنّ المنّي مركّب من قوّة وفعل.

الثاني: إنّ الإمكان الاستعدادي عرض، والعرض تابع لموضوعه، ولأنّ موضوعه مثل المنّي مركّب من قوّة وفعل، فالإمكان الاستعدادي أيضاً مركّب من قوّة وفعل، بخلاف الذاتي. وهذا ما ذكره بقوله: «ولا يخفى: أنّ الكلام في الإمكان الاستعدادي لا في موضوع الاستعداد كالمنّي، ولعلّ مراده التنظير، أو أنّ العرض سيّما الكيفيّة الاستعداديّة لما كان تابعاً للموضوع ففي الفعلية والقوّة تابع، فالإمكان الاستعدادي لما كان موضوعه مركّباً من الفعل والقوّة، فهو فعلٌ من جهة، وقوّةٌ من جهة، بخلاف الذاتي، فإنّ موضوعه ليس بالفعل حتّى في الوجود والعدم، فهو القوّة الصرفة»<sup>(٢)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣٤، تعلّيق رقم (١)؛ شرح

### ب. الإمكان الذاتي بمنزلة الأصل للاستعدادي

الإمكان الذاتي بمنزلة الأصل للإمكان الاستعدادي، إمّا من جهة: أنّ الإمكان الاستعدادي هو نفس الإمكان الذاتي، مع إضافة بعض الشرائط وارتفاع الموانع، كما يذكر ذلك صاحب شوارق الإلهام بقوله: «فإنّ الإمكان الاستعدادي إمكانٌ ذاتيٌّ مأخوذٌ مع تحقّق بعض الشرائط وارتفاع الموانع»<sup>(١)</sup>. وإمّا من جهة: أنّ الإمكان الذاتي منبع ومنشأ الإمكان الاستعدادي، بمعنى: أنّه إذا تحقّق الإمكان الاستعدادي، فالشيء ممكنٌ ذاتيٌّ بالضرورة، بخلاف العكس؛ فإنّه يمكن أن يتحقّق الإمكان الذاتي ولا يوجد إمكانٌ استعداديٌّ، فالإنسان مثلاً «ماهيةً ذات إمكانٍ ذاتيٍّ، لكن يمكن أن يكون لهذه الماهية إمكانٌ استعداديٍّ، ويمكن أن لا يكون. فإذا ما وجدت مادةً قابلةً للتحوّل إلى الإنسان، يوجد إمكانٌ استعداديٌّ أيضاً، ولو لم توجد مثل هذه المادة، فلا يوجد هذا الإمكان، وإن كان هناك إمكانٌ ذاتيٌّ، بمعنى: أنّ الإنسان وإن كان ممكن الوجود، إلّا أنّه لا توجد مادة الآن لها قابليّة وجوده، فليس له إمكانٌ استعداديٌّ»<sup>(٢)</sup>.

وإلى هذا المعنى يُشير المحقّق السبزواري بقوله: «إنّ الذاتي منشأ الاستعدادي، لأنّ الهيولى التي هي مصحّحة جهات الشرور، إنّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الإمكان الذاتي فيه»<sup>(٣)</sup>.

وقال الشيخ حسن زادة في معرض تعليقه على كلام المحقّق السبزواري: «ثمّ

المنظومة: ج ٢ ص ٢٨١.

(١) شوارق الإلهام: ج ١ ص ٩٦.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مطهري: ج ٣ ص ١٦٥.

(٣) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٨١.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٣٥

إن هاهنا لطيفة عرشيّة، وهي: أن الإمكان الاستعداديّ له لسان صدقٍ عليّ ناطقٌ بأنّ كلّ حركةٍ استكماليّة، فيها نظمٌ خاصٌّ يرتقي الشيء بذلك النظم إلى كماله اللائق له، وذلك النظم هو من سنّة الله التي قال عزّ من قائل: ﴿...فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣) ولا بدّ أن يكون ذلك النظم الارتقائيّ تحت تدبير المتفرّد بالجبروت، ولما كان ذلك الاستعداد يستكمل آنًا فآنًا، فكلّما زاد الشيء استعدادًا، زاده الواهب تعالى شأنه كمالًا، فيعطي الاستعداد لكي يعطي الكمال (يا من لا تزيده كثرة العطاء إاجوداً وكرماً)»<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتألّهين في بيان أنّ الإمكان الذاتيّ هو الأصل للإمكان الاستعداديّ: «ولأنّ الإمكان الذاتيّ منبع الإمكان الاستعداديّ، وذلك لأنّ الهوى التي هي مصحّحة جهات الشرور والأعدام إنّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الإمكان فيه»<sup>(٢)</sup>.

والحاصل: أنّ الإمكان الاستعداديّ يدلّنا على وحدة الصنع الدالّة على وحدة الصانع المستجمع لجميع الكمالات الوجوديّة الصمديّة، ثمّ يستفاد من عطاء الواهب أنّا فآنًا على حسب استعداد المتّهب، كذلك أنّه لا بدّ من مناسبة وارتباط بين المفيض والمفاض عليه، كما أنّ بين كلّ المقدّمات وبين صورها العلميّة التي هي نتيجتها وغايتها مناسبة خاصّة. ولا يفيض على شيءٍ مطلقاً فيض الفيّاض، إلّا بحسب مناسبةٍ حاصلّة بين المفيض والمستفيض، ثمّ اقرأ وارقه»<sup>(٣)</sup>.

### ج. تعيّن الاستعداد والقوّة في الإمكان الاستعداديّ

في الإمكان الاستعداديّ نجد أنّ القوّة والاستعداد متعيّن فيه؛ لأنّه متوجّه

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٨١، تعليقة رقم (١٥).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣٥.

(٣) شرح المنظومة، القسم الأوّل من الجزء الثاني: ص ٢٧٨.

في طريق خاص إلى كمالٍ مخصوص، من قبيل النطفة الإنسانية لصورتها، بخلاف الإمكان الذاتي، حيث إن كلا الطرفين من الوجود والعدم غير متعيّن فيه، والتعيّن ناشئ من الفاعل لا من الفعل<sup>(١)</sup>.

#### د. زوال الإمكان الاستعدادي

الإمكان الاستعدادي يمكن أن يزول بحصول المستعدّ له، لأنّ الاستعداد يزول بحصول الفعلية أو فساد المستعدّ له، بخلاف الإمكان الذاتي فإنه لازمٌ للماهية ولازم الماهية غير قابلٍ للزوال، وهذا معنى قول الحكماء: «إنّ كلّ ممكنٍ فهو واجب الإمكان، بمعنى: أنّ إمكانه ثابتٌ له بالضرورة، وليس إمكانه الذاتي بالإمكان، كما أنّ كلّ ممتنع بالذات هو ممتنع بالذات بالضرورة، وكلّ واجب بالذات هو واجب بالذات بالضرورة، فكلّ ممكنٍ بالذات هو كذلك أزلًا وأبدًا، ولذا أرجع شيخ الإشراق السهروردي جميع القضايا إلى كونها ضرورية، إمّا ضرورة الوجود أو ضرورة العدم أو ضرورة الإمكان»<sup>(٢)</sup>.

وقال صدر المتألهين: «ولأنّ الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعدادٌ له، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها، وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجي، ففعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الأمر لا يطرد إمكانه الذاتي، لكونه بحسب مرتبة الماهية، وما بحسب الماهية لا يزول بعلةٍ خارجة، بخلاف إمكانها الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع، فلا يجامع الفعلية فيه»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٨١.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مطهري: ج ٣ ص ١٦٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣٤.

### هـ. موضوع الإمكان الاستعدادي المادة بالمعنى الأعم

لما كان الإمكان الاستعدادي عرضاً، فهو يحتاج إلى موضوع ليقوم به، وذلك الموضوع هو المادة؛ قال المصنّف في نهاية الحكمة: «ثم إنَّ هذا الإمكان الموجود في الخارج ليس جوهرًا قائمًا بذاته وهو ظاهر، بل هو عرض قائم بموضوع يحمله، فلنسمِّه (أي: الإمكان) قوّةً، ولنسمِّ الموضوع الذي يحمله مادةً»<sup>(١)</sup>. والمراد من المادة هي المادة بالمعنى الأعم، وهي تشمل المادة بالمعنى الأخص، وهي الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها، كمادة العناصر لصورها، وسيأتي الحديث عنه في الفصل الرابع من المرحلة السادسة، وتشمل أيضاً متعلّق النفس المجردة، كالبدن للنفس الناطقة، وتشمل موضوع العرض، كالجسم للمقادير والكيفيات.

فالمادة بالمعنى الأعم محلّ الصور النوعية وموضوع الأعراض ومتعلّق النفوس؛ لأنّ المحلّ يتّصف بالاستعداد والقرب والبعد أولاً وبالذات، أمّا المستعدّ له فهو يتّصف بالإمكان الاستعدادي بواسطة تعلّقه وارتباطه بالمحلّ. «فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه، وأمّا الذاتيّ فهو وصف الممكن بحسب ذاته»<sup>(٢)</sup>.

وهذا بخلاف الإمكان الذاتيّ، فإنّ معروضه هو الماهية لا المادة؛ قال المصنّف: «إنّ موضوع الإمكان هو الماهية؛ إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم، إلّا إذا كان في نفسه خلوّاً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهية من حيث هي»<sup>(٣)</sup>.

(١) نهاية الحكمة: ص ١٩٧.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٨٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٤٤.

والحاصل: أن «محلّ الإمكان الاستعداديّ هو محلّ الممكن، وهو المادّة التي سيتحقّق فيها الممكن، بينما محلّ الإمكان الذاتيّ هو نفس الممكن لا محله»<sup>(١)</sup>. قال الحكيم السبزواري في شرح منظومته الفلسفيّة: «إنّ الإمكان الاستعداديّ في محلّ الممكن، أي: في مادّته بالمعنى الأعمّ، من محلّ الصور النوعيّة والموضوع والمتعلّق، وإنّما كان قائماً بمحلّه لأنّه المتّصف بالاستعداد والقرب والبعد حقيقة. وإنّما يوصف به الممكن لتعلّقه به وانتسابه إليه، فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه، وأمّا الذاتيّ فهو وصف الممكن بحسب حاله»<sup>(٢)</sup>.

### و. الإمكان الاستعداديّ قابل للشدّة والضعف

لما كان الإمكان الاستعداديّ وصفاً وجودياً في الخارج كان قابلاً للشدّة والضعف، فإنّ استعداد النطفة للصورة الإنسانيّة أضعف من استعداد العلقه لها، واستعداد العلقه للصورة الإنسانيّة أضعف من استعداد المضغة. ويحصل الاستعداد التامّ بعد تحقّق الإمكان الذاتيّ بسبب حدوث بعض الأسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع، إمّا بحصول الشيء بالفعل وإمّا بطريان بعض الموانع.

وإلى هذا المعنى يشير المحقّق السبزواري:

قد يوصف الإمكان باستعدادي وهو بعرفهم سوى استعداد<sup>(٣)</sup>  
قال الخواجه الطوسي: «والاستعداديّ قابلٌ للشدّة والضعف ويعدم ويوجد للمركّبات، وهو غير الإمكان الذاتي»<sup>(٤)</sup>.

(١) شرح المنظومة: ج ٣ ص ١٦٨.

(٢) شرح غرر الفرائد: ص ١٠٩.

(٣) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٧٥.

(٤) كشف المراد: ص ٥٦.

## ٥. هل الإمكان الاستعدادي مشترك لفظي مع الإمكان الذاتي

وقع البحث بين الأعلام في أن الإمكان الاستعدادي هل هو مشترك لفظي مع الإمكان الذاتي، أم أن بينهما اشتراكاً معنوياً؟ في المقام قولان:

القول الأول: بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي اشتراك معنوي.

وهذا القول ذهب إليه بعض الأعلام كصدر المتألهين، بتقريب: أن الإمكان الاستعدادي هو الإمكان الذاتي، لكن الإمكان الاستعدادي أخص من الإمكان الذاتي، ويصح أن يقال أن الإمكان الذاتي بمنزلة الجنس، وأن الإمكان الاستعدادي بمنزلة الفصل، أو أن الإمكان الذاتي بمنزلة النوع، والإمكان الاستعدادي فرد منه، وهذا ما ذكره صدر المتألهين في تعليقه على إلهيات الشفاء بقوله: «واعلم أن هذا الإمكان يُشارك الإمكان الذاتي الحاصل في المبدع والكائن والمفارق والمادي، في أن كلاً منها عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم، ويفارقه في أن ذلك بحسب الماهية المأخوذة بنفسها من حيث هي هي، ومنشؤه نفس تلك الماهية، وهذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كَيْفِيَّتِهِ الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده إلى حصول كماله الوجودي، فلإمكان بهذا المعنى حظ من الوجود كأعدام الملكات التي من شأن الموضوع أن يتصف بها، ولا يلزم أن يكون إطلاق الإمكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد الاشتراك كما ظن، حتى يلزم أن لا يتم البرهان الدال على أن كل حادث له مادة حاملة لإمكان وجوده، على ما زعمه صاحب الإشراق ومتابعوه، فإن الإمكان المذكور في التردد الواقع في ذلك البرهان من أن الحادث قبل وجوده إما ممكن أو واجب أو ممتنع، ليس إلا بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع، لكن بعد التفتيش يلزم أن يكون مصداقه ومطابقه أمراً وجودياً لما يلحقه من المخصّصات المكانية والزمانية والأحوال

الشخصية»<sup>(١)</sup>.

وذكره في الأسفار أيضاً حيث قال: «الإمكان ذاتياً كان أو استعدادياً معناه لا ضرورة الطرفين، المساوق لتساويهما؛ إمّا بحسب نفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها سبقاً ذاتياً من جهة الماهية كما في الإمكان الذاتي، أو بواسطة وجود أمرٍ في مادّة الشيء سابقاً عليه بحسب الزمان»<sup>(٢)</sup>.

وتبعه بعض من تأخر عنه كالمحقق اللاهيجي، حيث قال: «الإمكان الاستعدادي إمكان ذاتي مأخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع الموانع، فيغيّره لا محالة مغايرة الكلّ للجزء»<sup>(٣)</sup>.

وقال المحقق السبزواري: «إنّ الاستعدادي كأنّه الذاتي مع زيادة اعتبار»<sup>(٤)</sup>.  
القول الثاني: بين الإمكان الاستعدادي والإمكاني الذاتي اشتراك لفظي، وهو ما ذهب إليه جملة من الأعلام، حيث ذكروا بأنّ الإمكان الاستعدادي يباين الإمكان الذاتي، ويطلق عليهما بنحو الاشتراك اللفظي.

ثمّ ذهب إلى هذا القول المحقق الآملي في درر الفوائد، حيث قال: «يقال الإمكان الاستعدادي في مقابل الإمكان الذاتي، وإطلاق الإمكان عليه يكون على نحو الاشتراك اللفظي»<sup>(٥)</sup>. وفي موضع آخر في مقام مناقشته للمحقق اللاهيجي قال: «ولا يخفى: أنّه على هذا يلزم أن يكون الإمكان الاستعدادي غير موجود في الخارج؛ لأنّه حينئذٍ مركّب من الإمكان الذاتي الغير موجود في الخارج وغيره، من تحقق بعض الشرائط وارتفاع الموانع، ومن المعلوم: أنّ هذا

(١) تعلية صدر المتأهّلين على إلهيات الشفاء: ص ١٦٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٩٣.

(٣) شوارق الإلهام، الفصل الأوّل، المسألة الخامسة والعشرون.

(٤) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٨٠.

(٥) درر الفوائد: ج ١ ص ٢٤٦.



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٤١

المركب اعتباري باعتبارية جزئه الذي هو الإمكان الذاتي<sup>(١)</sup>.

## (٦) الإمكان الوقوعي

وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي: ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير.

توضيح ذلك: الأشياء الممكنة تارة تكون ممكنة ذاتاً وممكنة وقوعاً، بمعنى: أنه لا يلزم من تحققها ووجودها في الخارج أي محال. وأخرى تكون ممكنة ذاتاً إلا أنها ممتنعة وقوعاً، أي: إذا تحقق وجودها يلزم منه محال، فتكون هي أيضاً ممتنعة التحقق، لأن ما يلزم منه المحال فهو محال أيضاً. مثاله: أن وجود الإنسان ممكن ذاتاً، لكن لو قيّدنا هذا الوجود في الخارج، أن يوجد بلا علة، يكون ممتنعاً وقوعاً، وإلا لو جاز وقوعه للزم وجود المعلول من دون علة موجدة وهو محال ذاتاً، كاستحالة اجتماع النقيضين. وهذا معناه: أن وجود الإنسان في الخارج ليس بممتنع عقلاً، لكن وجوده من دون علة يلزم منه المحال العقلي.

الحاصل: أن الشيء إذا لم يكن ممتنعاً بالذات كاجتماع النقيضين، ولم يستلزم الممتنع بالذات، كتحقق وجود الممكن بلا علة، فهو ممكن وقوعاً. قال صدر المتألهين في الأسفار: «إن الإمكان المستعمل هناك هو لضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الأمر، وعدم إباء أوضاع الخارج وطبيعة الكون؛ لوقوعه ولا وقوعه، والممكن الذي كلامنا فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع»<sup>(٢)</sup>. مثال آخر يذكره صدر المتألهين: أن عدم العقل الأول محال؛ لأن علة

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٢٥٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٩٥.

العقل الأوّل هو الواجب سبحانه وتعالى، ومن المحال أن يفرض عدم المعلول مع وجود العلّة وهو الواجب تعالى؛ لأنّ هذا معناه: أنّ ما فرضته علّة ليس بعلّة، وهذا خلف. إذن، عدم العقل الأوّل محالٌ وقوعي<sup>(١)</sup>.

مثال آخر: إنّ وجود العقل الثاني في مرتبة العقل الأوّل وإن كان ممكناً ذاتاً، لكنّه يوجد مانعٌ يمنع من تحقّقه؛ لاستلزامه صدور الكثير من الواحد، فيكون العقل الأوّل محالاً وقوعياً.

ويقابل المحال الوقوعيّ الإمكان الوقوعيّ، وهو الذي لا يلزم من وقوعه وتحقّقه محال، أي: إنّ فرض وجوده لا يلزم منه أيّ لازم محال، وذلك من قبيل حركة أصابع اليد التي لا يوجد مانعٌ من الخارج يمنعها من الحركة، فتكون لذلك ممكنةً بالذات وممكنةً بالغير.

والفرق بين الإمكان الوقوعيّ والإمكان العامّ من وجهين:

الأوّل: الإمكان الوقوعيّ هو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، والعامّ سلب الامتناع عن الجانب المخالف.

الثاني: الإمكان الوقوعيّ هو سلب الامتناع الأعمّ ممّا يكون بالذات وبالغير، والعامّ سلب الامتناع الذاتي لا غير.

والفرق بين الإمكان الوقوعيّ والإمكان الذاتي أنّ الوقوعيّ أخصّ من الذاتي؛ وذلك لأنّ كلّ ممكنٍ بالإمكان الوقوعيّ يجوز وقوعه، وعليه يكون ممكناً بالذات، كما هو واضح، لكن ليس كلّ ممكنٍ بالذات فهو ممكنٌ بالإمكان الوقوعيّ؛ لأنّ ما يلزم من فرض قوعه المحال الذاتي ليس ممكناً بالإمكان الوقوعيّ؛ لكنّه ممكنٌ بالإمكان الذاتي؛ إذ سيأتي في الفصل الثامن: أنّ ما يستلزم الممتنع بالذات ممتنع بالغير، والممتنع بالغير ممكنٌ بالذات.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٩٥.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٤٣

والفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي: أن الإمكان الاستعدادي يختص بالأمور المادية، بخلاف الوقوعي فإنه أعمّ مورداً؛ لتحقيقه في المجردات، إذ لم يلزم من فرض وقوعها محال، لكنه أخصّ مورداً من الإمكان الذاتي، لأنّ عدم العقل الأول، له الإمكان الذاتي، لكن ليس له الإمكان الوقوعي، إذ يلزم من فرض عدمه محال، هو: عدم الواجب بالذات - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً - كما تقدّم آنفاً.

### (٧) الإمكان الفقري

تقدّم في بحث الوجود المستقلّ والرابط: أن وجهة نظر صدر المتألهين: أن حيثية وجود المعلول هي عين الربط والتعلّق بعلة، وأنّ المعلول عين الاحتياج والفقر إلى علة، وهذا هو الذي يُطلق عليه بالإمكان الفقري. بعبارة أخرى: إنّ وجود المعلول عين الفقر إلى العلة، وليس الفقر عارضاً على المعلول؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان المعلول مستغنياً في ذاته عن العلة، وهو باطل بالضرورة، فالمعلول في مرتبة ذاته فقيرٌ إلى العلة، وهذا الفقر الذاتي في المعلول.

وحيث إنّ جميع الممكنات معلولةٌ للحقّ تعالى، فيلزم أن تكون جميع الموجودات الإمكانية عين الفقر الدائم للحقّ تعالى، فالموجودات الإمكانية تتقوّم بالغني ذاتاً حدوثاً وبقاءً، وهي وجوداتٌ رابطةٌ لا استقلال لها في حدوثها وبقائها.

وهذا الإمكان وصفٌ لوجود الممكن لا لماهيته، ومعناه: أن وجود الممكنات عين الربط والحاجة والتعلّق والفقر إلى موجدتها الغني بالذات، وليس معناه تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، لأنّه وصف الوجود، ويستحيل أن يكون الشيء متساوي النسبة إلى نفسه وإلى نقيضه.

وعلى هذا النحو من الإمكان يكون وجود الممكنات حدوثاً وبقاءً من قبيل المعنى الحرفي، أي: إنَّ وجوده في غيره، لا في نفسه، ويُسمَّى بالوجود الرابط، والوجود الفقريّ.

قال الشيخ حسن زادة: «إطلاق الروابط أو الروابط المحضة عليها [الممكنات] في الحكمة المتعالية سائرة دائرة جداً، وقد يعبر عنها بالوجود المرتبط أيضاً، فالرابط والرابطي بهذا المعنى يعلمان أعيان جميع ما سواه سبحانه، ولا يختصان بالقضايا»<sup>(١)</sup>.

ومنه يتّضح: أنَّ هذا الإمكان يختلف عن الأقسام السابقة من الإمكان من جهة أنَّ الأقسام السابقة للإمكان هي وصفٌ للماهية، أمّا الإمكان الفقريّ فهو وصفٌ للوجود؛ لأنّه يعرض الموجود أولاً وبالذات.

تقدّم في بداية البحث في هذه المرحلة أنَّ الفرق بين البحث المنطقيّ والبحث الفلسفيّ في هذه الموادّ الثلاث (الوجوب والإمكان والامتناع)، هو: أنَّ بحثها في المنطق لا يشترط فيه أن يكون المحمول هو الوجود، بل يمكن أن يكون المحمول الوجود أو غير الوجود، أمّا بحثها في الفلسفة فالمحمول لابدّ أن يكون هو الوجود.

بعبارة أخرى: البحث الفلسفيّ منحصرٌ في قضايا الهيئية البسيطة، سواء كان الوجود أو غير الوجود، ولكنّه في الفلسفة مختصّ بالوجود؛ لأنّ موضوع الفلسفة هو الوجود بما هو موجود.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزلية»، هذا التقسيم سيأتي بعينه مع زيادة في الضرورة الذاتية في آخر الفصل الثالث، وينبغي

(١) رسالة في الجعل والعمل الضابط في الرابط والرابطي: ص ٥٠.

### الالتفات إلى الأمور التالية:

**الأمر الأول:** أن المقسم في المقام هو الضرورة بالمعنى الذي تقدّم في بداية هذا الفصل، أي: إن الضرورة من المعاني البيّنة التي ترتسم في النفس ارتساماً أوّلياً، وهذا المعنى أعمّ من الوجوب المصطلح؛ لأنّ الوجوب المصطلح قسم من الضرورة، وهي الضرورة الأزليّة التي يكون المحمول فيها الوجود.

**الأمر الثاني:** أن لكل قسم من أقسام الضرورة مصطلحاً خاصاً مبيّناً لغيره، والاشترك اللغويّ لمعنى الضرورة بين جميع الأقسام لا يُنافي كون كلّ منها مصطلحاً خاصاً.

**الأمر الثالث:** أن الضرورة في الاصطلاح مشتركٌ لفظيٌّ، بينما الضرورة بالمعنى اللغويّ مشتركٌ معنويٌّ بين جميع المعاني المصطلحة التي هي أقسامها.

- قوله قدّس سرّه: «في ما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته»، المراد من الصفات هنا مطلق المحمولات، فيعمّ الوجود والوجوب والوحدة. فهي أعمّ من الصفات الذاتيّة في باب الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، التي لا تشمل مثل الوجود. وبقيد (التي هي عين ذاته) تخرج الصفات الفعلية، والصفات الإضافيّة المحضة.

- قوله قدّس سرّه: «كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود»، أي: إنّ المحمول إنّما يكون ضرورياً للموضوع حين كونه موجوداً، أعني مادام موجوداً، من دون أن يكون الوجود حيثيّة تقيديّة أو تعليليّة لثبوته له، ومن دون أن يكون الوجود واسطة في عروضه له.
- قوله قدّس سرّه: «كلّ كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً»، أي: كلّ ذاتٍ ثبتت لها الكتابة متحرّكة الأصابع. فالموضوع هو نفس الذات، وتحرك الأصابع ضروريٌّ له مادام وصف الكتابة ثابتاً له. فهي ضرورةٌ وصفية.

وسياتي في الفصل الثالث من المرحلة السابعة حكاية قول المنطقيين: «إنّ

القضية تنحلّ إلى عقدين: عقد الوضع (ولا يعتبر فيه إلا الذات، وما فيه من الوصف عنوانٌ مشيرٌ إلى الذات، فحسب) وعقد الحمل (والمعتبر فيه الوصف فقط).

• قوله قدّس سرّه: «هو إحدى الجهات الثلاث»، أي: الموادّ الثلاث، إذ الجهة هي التي تفهم في القضية من كيفية النسبة، سواء أكان من الموادّ الثلاث أم لم يكن، كالإمكان العامّ والدوام وغيرهما.  
وأما المادّة فهي كيفية النسبة في نفس الأمر، التي لا تخلو عن إحدى الثلاث، فكان الأولى التعبير بالموادّ بدل الجهات.

• قوله قدّس سرّه: «الإمكان الاستعدادي...»، في تاريخ مسألة الإمكان الاستعدادي قال الشهيد مطهري: «يعتبر هذا البحث من البحوث الحديثة، حيث لم يرد في نصوص القدماء حتّى عصر ابن سينا، وبحسب استقراءنا وتتبعنا لم نجد أحداً استعمل هذا المصطلح قبل شيخ الإشراق، ويبدو أنّ السهروردي هو أوّل من طرح الإمكان الاستعدادي. وعلى أيّة حال، فإنّ هذه المسألة تبلورت في الفترة الواقعة بين الشيخ الرئيس وشيخ الإشراق، ولا ريب أنّها لم تكن مطروحةً قبل ابن سينا، بل حتّى في زمانه أيضاً لم نعثر على هذا الاصطلاح. وكيفما كان لعلّ شيخ الإشراق هو أوّل من طرحها، وإنّ كنّا نظنّ أنّ السهروردي استعارها من أحد المباحث التي ذكرها ابن سينا، حيث طرح الشيخ بحثاً وحاول أن يُبرهن عليه، وهو: أنّ كلّ حادثٍ زمنيّ مسبوقٌ باستعدادٍ ومادّةٍ تحمل ذلك الاستعداد»<sup>(١)</sup>. وسيأتي الحديث عن هذه القاعدة في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة إن شاء الله تعالى.

• قوله قدّس سرّه: «تقبل به المادّة الفعلية المختلفة»، إتيانه بصيغة الجمع

(١) شرح المنظومة، الشهيد مطهري: ج ٣ ص ١٥٧.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٤٧

إنما هو باعتبار أفراد الاستعداد المختلفة. وإلا فكل استعداد فهو إنما يكون قوةً لفعلية خاصة معينة. فإن هذا هو الفرق بين القوة الجوهرية التي هي المادة، والقوة العرضية التي تسمى استعداداً. قال قدس سره في الفصل الأول من المرحلة التاسعة: «إن النسبة بين المادة والقوة التي تحملها، نسبة الجسم الطبيعي والجسم التعليمي؛ فقوة الشيء الخاص تعين قوة المادة المبهمة».

• قوله قدس سره: «الإمكان الخاص الذي هو معنى عقلي»، لأنه أمرٌ عديمٌ يعتبر العقل له ثبوتاً، حيث إن العقل يعتبر اللاواقعية واقعية للعدم، ويصف به الماهية. وبما ذكرنا ظهر أن المراد بالمعنى هنا هو الأمر القائم بالغير، أعني الوصف.

• قوله قدس سره: «لا يفارق الماهية موجودة كانت أو معدومة»، أي: الماهية من حيث هي، فهي وإن كانت موجودة أو معدومة، لكنها إنما تتصف بالإمكان مع قطع النظر عن وجودها أو عدمها، وإلا فهي واجبة أو ممتنعة.

• قوله قدس سره: «وربما أطلق الإمكان...»، هنالك قسم آخر من الإمكان ذكره الشيخ في الإشارات، وهو الإمكان الاحتمالي، حيث قال: «إياك أن يكون تكيّسك وتبرؤك عن العامة، هو أن تنبري منكراً لكل شيء، فذلك طيشٌ وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبين لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك، ما لم تقم بين يديك بيّنة، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك، ما لم تنبرهن استحالته لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان»<sup>(١)</sup>.

وعلق الشارح المحقق الطوسي بقوله: «والغرض من هذه النصيحة،

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣: ص ٤١٨.

النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار ما لا يحيطون به علماً وحكمة وفلسفة، والتنبيه على أن إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجة، ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بينة، بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف<sup>(١)</sup>.

### خلاصة الفصل الأول

• عقد المصنّف هذه المرحلة للبحث في المواد الثلاث، وهي الوجوب والامتناع والإمكان، والمقصود بالذات يرتبط بالوجوب والإمكان، أمّا الممتنع فهو بحث بالتبع.

• اختلفت تعبيرات القوم في بيان الموضوع لهذه المفاهيم الثلاثة على قولين:

الأول: موضوع مفاهيم المواد الثلاث هو الماهية

وأورد على ما ذهب إليه المشهور ما يلي:

أولاً: إنّ الماهية أمرٌ اعتباريٌّ غير أصيل.

ثانياً: إنّ الماهية من حيث هي لا تقتضي شيئاً.

ثالثاً: إنّ الواجب لا ماهية له بالمعنى الأخصّ، فيكون خارجاً من التقسيم المتقدّم.

الثاني: موضوع مفاهيم المواد الثلاث هو الأعمّ من الماهية

الموادّ منحصرةً عقلاً في هذه الثلاث، وهي الوجوب والإمكان والامتناع.

إنّ هذه الموادّ الثلاث لا تقبل التعريف الحقيقيّ، وما أورد لها من التعاريف

فهي تعريفاتٌ لفظيةٌ تنبيهيةٌ.

• أشكل على الإمكان: بأنّه إذا كان عبارةً عن سلب الضرورتين، فكيف

تحول السلبان أو الوصفان إلى وصفٍ واحد، وصار الإمكان وصفاً للممكن.

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣: ص ٤١٨.



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٤٩

وأجيب: بأن الإمكان هو سلب الضرورة، لكن الضرورة لها متعلقان؛ متعلق وجودي ومتعلق عديمي.

إشكال آخر على الإمكان: بأن الإمكان سلب تحصيلي وليس إيجاباً عدولياً، فليس له وصف ثبوتي.

• وأجاب المصنف على هذا الإشكال بجوابين:

الأول: لا فرق بين السالبة المحصلة والموجبة المعدولة إذا كان الموضوع موجوداً.

الثاني: أن لا يكون الإمكان سلباً تحصيلياً، بل إن حقيقة الإمكان إيجاب عدولي.

#### النتائج المتحصلة

١. أن موضوع الإمكان هو الماهية.

٢. الإمكان لازم الماهية.

٣. الإمكان معقول ثانوي فلسفي.

#### الأقوال الأخرى في الإمكان

١. الإمكان اعتبار عقلي محض.

ونوقش: بأنه بعد أن أثبتنا أن الإمكان موجود بوجود موضوعه في

الخارج، يتضح بطلان هذا القول.

٢. الإمكان له وجود مستقل منحاز.

ونوقش: بأنه يستحيل أن يوجد الإمكان في الخارج بوجود منحاز مستقل.

تنقسم الضرورة إلى أقسام، وهي:

١. الضرورة الأزلية: وهي كون الموضوع متصفاً بالمحمول مطلقاً، أي:

من دون أخذ أي قيد أو شرط.

٢. الضرورة الذاتية: وهي التي يكون فيها ثبوت المحمول للموضوع من

دون أيّ حيثيّة تعليليّة أو تقييديّة أو شرط، إلّا شرط الوجود.

٣. الضرورة الوصفية: وهي التي يكون المحمول ضرورياً لوصف الموضوع، لا لذات الموضوع.

٤. الضرورة الوقتية: وهي التي يكون فيها ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً في وقتٍ خاصّ.

أقسام الإمكان الأخرى:

١. الإمكان الخاصّ: سلب ضرورة الوجوب وسلب ضرورة الامتناع.

٢. الإمكان العامّ: عدم ضرورة الطرف المخالف.

٣. الإمكان الأخصّ: سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية.

٤. الإمكان الاستقباليّ: سلب الضرورات جميعاً الذاتية والوصفية والوقتية وكذلك سلب الضرورة بشرط المحمول.

٥. الإمكان الاستعداديّ: الحالة الموجودة في الشيء المادّي لكي يتحوّل إلى شيءٍ آخر. والإمكان الاستعداديّ عرض لا جوهر، وموضوعه المادّة.

٦. الإمكان الوقوعي: كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي: ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير.

٧. الإمكان الفقريّ: أنّ وجود المعلول عين الفقر والحاجة والتعلّق بعلمته.

## بحث تفصيلي في الإمكان الاستقبالي

تقدم: أن الإمكان الاستقبالي هو سلب الضرورات جميعاً، حتى الضرورة بشرط المحمول، فهو يختص بالأمور المستقبلية. وهذا ما أشار إليه المحقق الطوسي في شرح الإشارات بقوله: «وهذا معنى رابع للإمكان، وهو الإمكان الاستقبالي، وإنما اعتبره من اعتبره لكون ما نُسب إلى الماضي والحال من الأمور الممكنة، إما موجوداً أو معدوماً، فيكون إنما ساقها من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ضرورة ما، والباقي على الإمكان الصرف لا يكون إلا ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها، أ تكون موجودة إذا حان وقتها أم لا تكون، وينبغي أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخص مع تقيده بالاستقبال»<sup>(١)</sup>.

بيان ذلك: إذا تأملنا في وجود الأشياء في الماضي والحاضر، نلمس بوضوح وجود أنواع من الإمكان، تُقابلها أنواع من الوجوب والامتناع يمكن فرضها في تلك الوجودات. فمثلاً: إذا لم يكن الطرف المخالف ضرورياً، يُطلق عليه الإمكان العام، أما إن لم يكن كلا الطرفين ضرورياً في ذلك الشيء فيسمى بالإمكان الخاص، وإذا سلبت الضرورة الوقتية والوصفية من ذلك الشيء فيسمى بالإمكان الأخص، وإذا سلبت منه الضرورة بشرط المحمول فيسمى أيضاً بالإمكان الأخص، كل ذلك بحسب اصطلاح المنطقة.

أما بحسب اصطلاح الفلاسفة، فإن الممكن بالذات إما أن يكون واجباً

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ١٥٦.

بالغير أو ممتنعاً بالغير، تبعاً لوجود علله وعدمها. فهذه الضرورات وما يقابلها من أنحاء الإمكان يمكن فرضها في الوجودات الماضية والحاضرة. وهذا واضح جداً.

لكنّ الكلام يقع في الوجودات المستقبلية، فقد يُتساءل: هل هناك فرق بين الوجودات المستقبلية وبين غيرها من الوجودات المتحققة في الزمان الماضي والحاضر أم لا؟

فإن كان الجواب بأنّ الوجودات المستقبلية ليس لها وجوبٌ غيري ولا امتناعٌ غيري، لأنّها إذا كانت واجبةً بالغير، لا بدّ أن تكون موجودةً بالضرورة، وإذا كانت ممتنعةً بالغير يلزم أن تكون معدومةً بالضرورة.

إلا أنّ هذا الجواب غير تامّ؛ لأنّ المفروض: أنّ هذه الوجودات مرتبطةٌ بالمستقبل، وهذا معناه: أنّ الوجود الذي لم يقع بعد، هو ممكنٌ إمكاناً حقيقياً؛ لعدم وجود أيّ نوع من أنواع الضرورة فيه حتّى الضرورة بشرط المحمول؛ لأنّ هذه الضرورة بشرط المحمول إنّما تكون في طول الوجود ومرتبةً عليه.

والنتيجة: أنّ الوجودات المستقبلية لها نوعٌ من الإمكان لا يوجد في الوجودات المرتبطة بالماضي والحاضر، هو المسمّى بالإمكان الاستقبالي<sup>(١)</sup>.

ربّما كان الشيخ الرئيس هو أوّل من أشار إلى هذا المعنى من الإمكان، حيث قال: «وقد يقال ممكنٌ ويُفهم منه معنى آخر، وهو أن يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حالٍ من أحوال الوجود من إيجابٍ أو سلب، بل بحسب الالتفات إلى حاله في الاستقبال. فإذا كان ذلك المعنى غير ضروريّ الوجود والعدم في أيّ وقتٍ فرض في المستقبل، فهو ممكن»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري (بالفارسية): ج ٣ ص ١٢٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ١٥٦.

في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٥٣

لكن صدر المتألهين اعترض على هذا الكلام بقوله: «وقد يُطلق الإمكان على معنى رابع، وهو ما بحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال، وهو الإمكان الاستقبالي، لكون ما يُنسب إلى الماضي والحال من الأمور إما موجوداً أو معدوماً، فالضرورة قد أخرجته من حاق الوسط إلى أحد الطرفين، ولذلك اعتبرته فرقة من المنطقيين، لأن الباقي على الإمكان الصرف ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال....

وأما التحقيق الفلسفي فيعطي: أن الممكن في الاستقبال أيضاً لا يتجرد عن إحدى الضرورتين، الوجوب باعتبار أحد الطرفين، والامتناع باعتبار مقابله، من جهة إيجاب العلة له كما في الحال، فإذا معنى الإمكان واحدٌ تتساوى نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن»<sup>(١)</sup>.

وتبعه على ذلك من جاء بعده من الحكماء، إذ قال السبزواري مثلاً، في شرح منظومته: «فظهر أن هذا شيءٌ اعتبره الجمهور من المنطقيين، وأما التحقيق الحكمي فيؤدّي: أن الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التعيين في نظرنا، وفي التعيين في نفس الأمر، وفي الضرورة والامتناع في الواقع»<sup>(٢)</sup>.

لذا قال الشهيد مطهري في شرح المنظومة: «ذهب الحكماء المسلمون إلى عدم صواب هذه النظرية، وقالوا: إن الضرورة التي تحكم الماضي والحاضر تحكم المستقبل كذلك في ظرفه، وعليه فجميع الضرورات التي تكون في الماضي أو الحاضر قابلة للاعتبار في الأمور المستقبلية، فمثلاً: إذا كان زيد يأتي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٥٢.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، علّق عليه: حسن زاده الآملي، القسم الأوّل من الجزء الثاني: ص ٢٦٥.

غداً في الساعة التاسعة صباحاً إلى هذا المكان، فلو لاحظنا طبيعة هذه الحادثة نجدها ممكنة في ذاتها، أي: إنَّ نفس مجيء زيد - بما هو - ليس مستحيل الوجود ولا مستحيل العدم، وإنَّما هو ممكن، لكن لو لاحظنا الأسباب التي ستمنع زيدا من المجيء غداً، ككونه مريضاً، ويتعذّر عليه السفر بفعل تردّي حالته الصحيّة، وغير ذلك من الأسباب التي تحول دون مجيئه، فسيكون مجيئه غداً مستحيلاً، أي: لا يأتي بالضرورة، وتكون حادثة المجيء ممتنعة. أمّا لو لاحظنا أسباب مجيئه وعلمنا: أنّ هناك برنامجاً منظماً دقيقاً قد أعدّ لسفره، وأنّ كلّ العوامل معدّة للسفر، وكلّ الموانع أزيلت عن الطريق، ففي هذه الحالة سيأتي زيد غداً بالضرورة.

على هذا الأساس يكون المستقبل كالماضي، إذ إنّ نفس الاعتبار التي تعتبر في الحوادث الماضية، هي عينها تعتبر في المستقبل. إذن لا فرق بين الضرورة التي تحكم الحوادث المستقبلية أو الماضية»<sup>(١)</sup>.

نعم، يفترق المستقبل عن الماضي والحاضر في جهةٍ أخرى، هي أنّ الحوادث المستقبلية غير معلومة لنا من حيث تحقق العلة وعدم تحققها، عندئذٍ يقول الجاهل بالسبب: إنّها ممكنة الوقوع، وإلّا فهي في الواقع ونفس الأمر إمّا أنّ علّتها متحقّقة فهي موجودة بالضرورة، أو ليست متحقّقة فهي معدومة بالضرورة. لذا عبّر المصنّف في متن نهاية الحكمة بقوله: «وهذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامّي الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلية لعدم إحاطته بالعلل والأسباب، وإلّا فلكلّ أمرٍ مفروضٍ بحسب ظرفه إمّا الوجود والوجوب وإمّا العدم والامتناع»<sup>(٢)</sup>.

(١) شرح المنظومة: ج ٣ ص ٩٥.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٤٧.

## مناقشة اعتراض صدر المتألهين

الاعتراض المتقدم من صدر المتألهين وغيره من الأعلام غير تام؛ لوقوع الخلط فيه من جهتين:

الجهة الأولى: أن هذا الإمكان لو كان وصفاً لمحتوى القضية في المستقبل، لجاء الإشكال بأنه غير معقول، لأن كل حادثٍ مستقبليٍّ في ظرفه، إما موجودٌ بالضرورة أو معدومٌ بالضرورة، تبعاً لوجود علله وعدمه. ولكن الأمر ليس كذلك، لأن الإمكان فعليٌّ وثابت في الحال، بل أزلاً لمحتوى القضية، والمحمول الثابت بالإمكان وهو الوجود أو العدم يكون في الاستقبال، فيكون نظير الواجب المعلق في علم الأصول، حيث إن الوجوب حاليٌّ لأمرٍ استقباليٍّ. وهذا ما أشار إليه السبزواري في تعاليقه على شرح المنظومة بقوله: «إمكانٌ حاليٌّ لمحمولٍ استقباليٍّ، بل الإمكان غير موقت، لأن الماهيات في أية نشأة كانت من النشآت العلمية، لها إمكان الوجود فيما لا يزال»<sup>(١)</sup> ولما كان محتوى القضية يرتبط بالمستقبل لا بالماضي والحاضر، فهي فاقدة للضرورة بجميع أقسامها، حتى الضرورة بشرط المحمول.

قال الشيخ جوادي آملي: «لما لم يكن اتّصاف القضية بالإمكان في المستقبل، لا يمكن لأحد أن ينكر الإمكان الثابت للقضية حالاً، بحجة أن المحمول في المستقبل معيّن في الواقع ونفس الأمر»<sup>(٢)</sup>. ولعل منشأ هذا الخلط يعود لتصوّرهم أن الاستقبال وصفٌ لنفس الإمكان.

نعم، ما ذكره صدر المتألهين من عدم الفرق بين الماضي والحال والاستقبال

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٦٨.

(٢) رحيق مختوم، القسم الثاني من الجزء الأول: ص ٤٢١.

«وأنّ الممكن في الاستقبال أيضاً لا يتجرّد عن إحدى الضرورتين» كما تقدّم، لا علاقة له بهذه الجهة من البحث، وإنّما يرتبط بحيثيّة أخرى، هي: هل صدق القضايا الممكنة بالإمكان الاستقباليّ وكذبها، متعيّنان في الواقع ونفس الأمر أم لا؟ حيث نسب المحقّق الطوسي إلى جمهور القوم أنّها غير متعيّنين في الواقع، ثمّ اعترض عليهم: أنّ هذا خلاف التحقيق؛ قال في شرح الإشارات: «والصدق والكذب قد يتعيّنان كما في مادّي الوجوب والامتناع، وقد لا يتعيّنان كما في مادّة الإمكان ولاسيّما الاستقباليّ، فإنّ الواقع في الماضي والحال قد يتعيّن طرف وقوعه وجوداً كان أو عدماً، فيكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعيّنين، وإن كان بالقياس إلينا لجهلنا به غير متعيّنين، وأمّا الاستقباليّ ففي عدم تعيّن أحد طرفيه نظر، أهو كذلك في نفس الأمر أم بالقياس إلينا؟ وجمهور القوم يظنّونه كذلك في نفس الأمر، والتحقيق يأباه؛ لاستناد الحوادث في أنفسها إلى علل تجب بها وتمتنع دونها، وانتهاء تلك العلل إلى علّة أولى تجب لذاتها كما بيّن في العلم الإلهيّ»<sup>(١)</sup>.

قال الشيخ جوادي آملي: «إن صدر المتألّهين اقتطع قسماً من هذا النصّ (للمحقّق الطوسي) وأورده بعنوان الاعتراض على الإمكان الاستقباليّ، بعد أن حذف القسم الأوّل منه»<sup>(٢)</sup>.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «نعم، الصدق والكذب لا يتعيّنان في الإمكان الاستقباليّ، فإنّ الواقع في الماضي والحال قد يتعيّن طرف وقوعه ولا وقوعه، ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين، وأمّا الاستقباليّ فقد نظر في تعيّن أحد طرفيه، أهو كذلك في الواقع أم لا؟ وهذا

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ١٧٨.

(٢) رحيق مختوم، القسم الثاني من الجزء الأوّل: ص ٤٢٣.



في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ..... ٤٥٧

أيضاً بالقياس إلى علومنا الغير المحيطة بها في الأزال والآباد جميعاً<sup>(١)</sup>.  
ومن الواضح: أن هذا المقطع الذي نقله من كلام الطوسي صحيح وتأم  
إذا وضع إلى جنب ما ذكره في المقطع الأول، بخلاف ما فعله صدر المتألهين  
فإنه أورد هذا المقطع في مبحث آخر لا علاقة له بما ذكره الطوسي.

الجهة الثانية: الإمكان الاستقبالي ليس مقابله الضرورة بالغير، لكي يقال  
إنه لا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل الذي يقابل الإمكان الاستقبالي  
هو الضرورة بشرط المحمول، لأنها هي الضرورة التي تبرز بواسطة التحقق  
والفعليّة، ومن الواضح: أن هناك تفاوتاً بين الماضي والحاضر من جهة،  
والمستقبل من جهة أخرى، وهذا التفاوت هو: أن الماضي والحاضر أصبح  
فعلياً وغير قابلٍ للانقلاب، أمّا المستقبل فهو في حدّ القوّة، وفيه قابليّة كلا  
الطرفين.

ومن الجدير الالتفات: أن الفهم الفلسفي للضرورة بشرط المحمول  
يختلف عن التصوّر المنطقي لها. فالتصوّر المنطقي يوجّه صوب عالم الذهن،  
فكلّما اعتبرنا قضية في عالم الذهن وجعلنا المحمول في هذه القضية شرطاً  
وقيداً للموضوع، ثم حملنا المحمول على الموضوع، تكون القضية قضية بشرط  
المحمول، ويكون الحمل ضرورياً، لأن الحمل من جهة يكون من قبيل حمل  
الشيء على نفسه، وحكمه الضرورة الذاتية، ومن جهة أخرى يكون من قبيل  
الضرورة الوصفية، والسبب الذي دعا الحكماء إلى جعل الإمكان الاستقبالي  
قسماً مستقلاً، هو لأنه يشبه الضرورة الذاتية من جهة، ويشبه الضرورة  
الوصفية من جهة أخرى، وليس عينا لأيّ منهما.

فعلى أساس هذا التصوّر المنطقي لا يكون هناك فرق بين المستقبل

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٥٣.

والماضي والحاضر، إذ لو اعتبرنا المحمول في مرتبة الموضوع تكون القضية ضروريةً، سواءً كان المحمول مرتبطاً بالماضي والحاضر أو كان مرتبطاً بالمستقبل. إذن، فالضرورة بشرط المحمول لا تختص بالماضي والحاضر، ومن هنا فلا وجود للإمكان الاستقباليّ مقابل هذه الضرورة.

أمّا التصوّر الفلسفيّ فهو لا يتوجّه صوب الضرورة بشرط المحمول باعتبار ذنبيّة، بل يتوجّه صوب الواقع، حيث إنّ الفلاسفة يريدون القول: بأنّ هناك تفاوتاً بحسب النظر إلى متن الواقع بين الماضي والحاضر والمستقبل، فكلّ ماهيّة تلبّست بالوجود تكون نسبة الوجود إلى هذه الماهيّة هي الضرورة، إذ الماهيّة المتلبّسة بالوجود موجودة بالضرورة. وهذا التلبّس صادق بالنسبة للحاضر والماضي لا بالنسبة إلى المستقبل. ولو استبدلنا هنا اصطلاح الفلاسفة (الضرورة بشرط المحمول) وقلنا: (الضرورة الفعلية) أي: الضرورة التي يكون منشؤها فعلية الوجود، لكان أفضل وأنسب<sup>(١)</sup>.

---

(١) انظر: شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: السيّد أبو رغيف: ص ٢٣٨.

## الفصل الثاني

# انقسام الموادّ الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير

(١) أقسام ما بالذات

(٢) أقسام ما بالغير

(٣) أقسام ما بالقياس إلى الغير

(٤) النتائج المترتبة



## الفصل الثاني

في انقسام كلِّ من الموادِّ الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما  
بالقياس إلى الغير إلا الإمكان

ينقسم كلُّ من هذه الموادِّ الثلاث إلى: ما بالذات، وما بالغير، وما  
بالقياس إلى الغير، إلا الإمكان، فلا إمكان بالغير.

والمرادُّ بما بالذات: أن يكونَ وضعُ الذاتِ مع قطع النظرِ عن  
جميع ما عداها كافياً في اتصافها. وبما بالغير: أن لا يكفي فيه  
وضعها كذلك، بل يتوقَّفُ على إعطاء الغيرِ واقتضائه. وبما بالقياسِ  
إلى الغيرِ: أن يكونَ الاتِّصافُ بالنظرِ إلى الغيرِ، على سبيلِ استدعائه  
الأعمَّ من الاقتضاء.

فالجوبُّ بالذاتِ: كضرورة الوجودِ لذاتِ الواجبِ تعالى لذاته بذاته.  
والجوبُّ بالغيرِ: كضرورة وجودِ الممكن، التي تلحقه من  
ناحية علته التامة.

والامتناعُ بالذاتِ: كضرورة العدمِ للمحالاتِ الذاتية التي لا  
تقبلُ الوجودَ لذاتها المفروضة، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما،  
وسلبِ الشيءِ عن نفسه.

والامتناعُ بالغيرِ: كضرورة عدمِ الممكن، التي تلحقه من  
ناحية عدمِ عله.

والإمكانُ بالذاتِ، كونُ الشيءِ في حدِّ ذاته - مع قطع النظرِ عن  
جميع ما عداه - مسلوبةً عنه ضرورة الوجودِ وضرورة العدم.

وأما الإمكان بالغير فممتنع، كما تقدمت الإشارة إليه؛ وذلك لأنه لو لحق الشيء إمكان بالغير من علة مقتضية من خارج، لكان الشيء في حد نفسه - مع قطع النظر عما عداه - إما واجباً بالذات، أو ممتنعاً بالذات، أو ممكناً بالذات؛ لما تقدم: أن القسمة إلى الثلاثة حاصرة. وعلى الأولين، يلزم الانقلاب بلحوق الإمكان له من خارج. وعلى الثالث - أعني: كونه ممكناً بالذات - فيما أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلة الخارجة، بقي الشيء على ما كان عليه من الإمكان، فلا تأثير للغير فيه؛ لاستواء وجوده وعدمه، وقد فرض مؤثراً، هذا خلف. وإن لم يبق على إمكانه، لم يكن ممكناً بالذات، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

هذا لو كان ما بالذات وما بالغير إمكاناً واحداً هو بالذات وبالغير معاً. ولو فرض كونه إمكانين اثنين بالذات وبالغير، كان لشيء واحد من حيثية واحدة إمكانان لوجود واحد. وهو واضح الفساد، كتحقيق وجودين لشيء واحد.

وأيضاً في فرض الإمكان بالغير فرض العلة الخارجة الموجبة للإمكان، وهو في معنى ارتفاع النقيضين؛ لأن الغير الذي يفيد الإمكان - الذي هو لا ضرورة الوجود والعدم - لا يفيد إلا برفع العلة الموجبة للوجود، ورفع العلة الموجبة للعدم التي هي عدم العلة الموجبة للوجود، إفادته الإمكان لا تتم إلا برفعه وجود العلة الموجبة للوجود وعدمها معاً، وفيه ارتفاع النقيضين.

والجوب بالقياس إلى الغير: كجوب العلة إذا قيست إلى

معلولها، باستدعاء منه، فإنه بوجوده يأبى إلا أن تكون علته موجودةً، وكوجوب المعلول إذا قيس إلى علته التامة باقتضاء منها، فإنها بوجودها تأبى إلا أن يكون معلولها موجوداً، وكوجوب أحد المتضايفين إذا قيس إلى وجود الآخر. والضابط فيه: أن تكون بين المقيس والمقيس إليه عليّة ومعلوليّة، أو يكونا معلوليّ عليّة واحدة؛ إذ لولا رابطة العلّة بينهما، لم يتوقف أحدهما على الآخر، فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر.

والامتناع بالقياس إلى الغير: كامتناع وجود العلّة التامة إذا قيس إلى عدم المعلول بالاستدعاء، وكامتناع وجود المعلول إذا قيس إلى عدم العلّة بالاقتضاء، وكامتناع وجود أحد المتضايفين إذا قيس إلى عدم الآخر، وعدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

والإمكان بالقياس إلى الغير: حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه. والضابط: أن لا يكون بينهما عليّة ومعلوليّة، ولا معلوليّتهما لواحدٍ ثالث، ولا إمكان بالقياس بين موجودين؛ لأنّ الشيء المقيس إمّا واجب بالذات، مقيس إلى ممكن، أو بالعكس، وبينهما عليّة ومعلوليّة، وإمّا ممكن مقيس إلى ممكن آخر، وهما ينتهيان إلى الواجب بالذات.

نعم، للواجب بالذات إمكان بالقياس إذا قيس إلى واجب آخر مفروض، أو إلى معلولاته من خلقه، حيث ليس بينهما عليّة ومعلوليّة، ولا هما معلولان لواحدٍ ثالث. ونظير الواجبين بالذات المفروضين: الممتنعان بالذات، إذا قيس أحدهما إلى الآخر، أو إلى ما

يستلزمه الآخر. وكذا الإمكان بالقياس بين الواجب بالذات  
والممكن المعدوم؛ لعدم بعض شرائط وجوده، فإنه معلول انعدام  
علته التامة التي يصير الواجب بالذات على الفرض جزءاً من أجزائها،  
غير موجب للممكن المفروض، فللواجب بالذات إمكان بالقياس  
إليه وبالعكس.

وقد تبين بما مر:

أولاً: أن الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً  
بالغير، وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير، ولا واجباً  
بالغير. ويتبين به: أن كل واجب بالغير فهو ممكن، وكذا كل ممتنع  
بالغير فهو ممكن.

وثانياً: أنه لو فرض واجبان بالذات، لم يكن بينهما علاقة  
لزومية؛ وذلك لأنها إنما تتحقق بين شيئين، أحدهما علة للآخر، أو  
هما معلولا علة ثالثة، ولا سبيل للمعلولية إلى واجب بالذات.



## الشرح

تقدّم في الفصل السابق: أنّ الموادّ تنقسم انقساماً حقيقياً إلى الوجوب والامتناع والإمكان، وأنّ هذه الأقسام الثلاثة للموادّ عبارة عن حصرٍ عقليّ، وبتعبير آخر: إنّ التقسيم حاصل: «من منفصلتين حقيقيّتين، فلا تخلو منها قضية، ولا يتحقّق أكثر من واحدٍ منها في قضية». وقد عرفت أنّ الفيلسوف يلاحظ هذه الموادّ في الهليّات البسيطة، فيعتبر حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود ويأخذ منها عناوين الواجب الوجود والممكن الوجود والممتنع الوجود<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الفصل يبيّن المصنّف: أنّ هذه الموادّ الثلاث (الوجوب، الامتناع، الإمكان) تنقسم تقسيماً ثانوياً، أي: إنّ كلّ واحدةٍ من هذه الموادّ تنقسم إلى ثلاثة أقسام، وهي: بالذات، وبالغير، وبالقياس إلى الغير.

فالوجوب ينقسم إلى: الوجوب بالذات، والوجوب بالغير، والوجوب بالقياس إلى الغير.

والامتناع ينقسم إلى: الامتناع بالذات، والامتناع بالغير، والامتناع بالقياس إلى الغير.

والإمكان ينقسم إلى: الإمكان بالذات، والإمكان بالغير، والإمكان بالقياس إلى الغير.

وعلى هذا يكون مجموع الأقسام تسعة بالتقسيم الابتدائي العقليّ، لكن سيأتي البرهان على استحالة الإمكان بالغير، فيكون هذا القسم خارجاً، لذا يكون مجموع الأقسام المتصوّرة ثمانية، وإليك بيانها:

---

(١) تعلّيق على نهاية الحكمة: ص ٨٠، التعلّيق رقم (٦١).

## (١) أقسام ما بالذات

المراد من (ما بالذات) في المواد الثلاثة: هو ملاحظة حال الموضوع مع قطع النظر عن كل ما عداه، بنحو يكون الموضوع هو المتحقق فقط في متن الواقع، ثم ننسب إليه الوجود، فيكون متصفاً بأحد هذه الأمور الثلاثة، أي: يكون إما واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات أو ممكناً بالذات.

إذا تبين ذلك، نشرع في تعريف هذه الأقسام:

١. الوجوب بالذات: هو عبارة عن كون الوجود ضرورياً للشيء، وهذه الضرورة ناشئة من نفس الذات لا من شيء آخر غير الذات، ويستحيل أن ينفك عنها الوجود.

بعبارة أخرى: إن الوجوب بالذات عبارة عن: «كون الشيء ضرورياً الوجود في نفسه بنفسه، بمعنى: أنه إذا التفت إليه من غير التفاتٍ إلى غيره، يكون بحيث يجب له الوجود، كما في الواجب تعالى الذي ثبت له ضرورة الوجود لذاته بذاته»<sup>(١)</sup>.

٢. الامتناع بالذات: بمعنى أن الذات مع قطع النظر عن أي شيء آخر، يستحيل إثبات الوجود لها، أي: إن الشيء ضروريّ العدم في نفسه بنفسه، بمعنى: أنه إذا التفت إليه من غير التفاتٍ إلى غيره، يكون العدم ضرورياً له؛ من قبيل ضرورة العدم للمحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه، حيث إن ذات اجتماع النقيضين - بما هي هي - غير قابلة للوجود، ويستحيل انفكاكها عن العدم.

٣. الإمكان بالذات: هو عبارة عن كون الذات بقطع النظر عن أي شيء غيرها، ليس الوجود ضرورياً لها ولا العدم ضرورياً لها، أي: إن الشيء لا

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٢١٢.

انقسام المواد الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير.....٤٦٧

اقتضاء له في ذاته لشيء من الوجود والعدم؛ من قبيل الماهيات الإمكانية، فإنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم.  
ومن أهم أحكام اتّصاف الشيء بأحد هذه الأوصاف الثلاثة بالذات: أنّه يستحيل أن يتّصف بعد ذلك بالقسمين الآخرين؛ لأنّه يلزم الانقلاب المحال.  
فمثلاً: الواجب بالذات، يستحيل أن يكون ممتنعاً أو ممكناً بالذات، وهكذا قسياه.

## (٢) أقسام ما بالغير

المراد بالغير: أن يلاحظ حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود، مع أخذ علّة الموضوع بنظر الاعتبار، ولازم ذلك: أن الموضوع في حدّ نفسه وبصرف النظر عن علّته، غير متحقّق في متن الأعيان، إلّا مع حصول علّته، وهذا معناه: أن الشيء في حدّ ذاته - وبما هو هو - ممكن الوجود، وليس له أيّ اقتضاء، لا اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم، ولكن إذا وُجدت علّته التامة يكون الوجود ضرورياً له.

إذا تبين ذلك نأتي لبيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير.

١. الوجوب بالغير: هو كون الشيء ضرورياً الوجود إذا وجدت علّته التامة، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، كما سيأتي بيانه في الفصل الخامس.
٢. الامتناع بالغير: هو كون الشيء ضرورياً العدم إذا لم تتحقّق علّته التامة، كالمعلول الممتنع بسبب عدم تحقّق علّته التامة.

## استحالة الإمكان بالغير

إنّ استحالة الإمكان بالغير عقلاً ممّا اتّفقت عليه كلمة المحقّقين، وقد ساق المصنّف برهانين على ذلك:

### الأول: برهان الخلف

وحاصله: لو كان الشيء ممكناً بالغير، فلا بد أن يكون في حدّ نفسه مع قطع النظر عما عداه إما واجباً بالذات، أو ممتنعاً بالذات، أو ممكناً بالذات؛ لما تقدّم من أن التقسيم إلى الواجب والممتنع والممكن قسمة عقلية حاصرة، فكلّ شيء لا يخرج من هذه الأقسام الثلاثة. وعلى هذا فإن كان واجباً أو ممتنعاً بالذات، وأُعطي الإمكان من الغير، للزم من ذلك زوال الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي، وهو محال؛ لأنّه من سلب الشيء عن ذاته، لأنّ المفروض أن ذاته تقتضي الوجود أو العدم، فجعله ممكناً لا يكون إلّا بسلب ضرورة الوجود أو العدم، وسلب ضرورة الوجود والعدم يستلزم سلب الشيء عن نفسه، أو سلب الذات عن الذات، لأنّ سلب ما بالذات لا يمكن إلّا بسلب الذات، فيلزم الانقلاب في الذات، وهو محال.

وأما إذا كان ممكناً بالذات وأُعطي الإمكان من علّة خارجية، فإمّا أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلّة الخارجية، بقي الشيء على ما كان عليه من الإمكان الذاتي، فهذا معناه عدم تأثير الغير فيه، وهو خلف الفرض؛ لأنّه فرض مؤثراً؛ لأنّ الغير علّة لإعطاء الإمكان، والعلّة مؤثّرة في المعلول.

وإمّا أن لا يبقى على إمكانه، فيلزم أن ما فرض ممكناً بالذات ليس كذلك، هذا خلف؛ لأنّ الفرض أن هذا الشيء في ذاته ممكن أيضاً.

بعبارة أخرى: حيث إنّه ضروريّ الوجود أو العدم بالذات، فجعله ممكناً لا يكون إلّا بسلب ضرورة الوجود أو ضرورة العدم، وهي ما بالذات - كما هو المفروض - يستلزم سلب الذات عن الذات؛ لأنّ سلب ما بالذات لا يمكن إلّا بسلب الذات، فيلزم الانقلاب في الذات وهو محال؛ لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه.

هذا لو فرض ما بالذات وما بالغير إمكاناً واحداً، وهو بالذات وبالغير معاً.

أمّا لو فرض كونهما إمكانين، أحدهما إمكان ذاتي، والآخر إمكان غيري، فعلى هذا يلزم نسبة شيء واحد وبوجود واحد إلى إمكانين، أحدهما إمكان بالذات، والآخر إمكان بالغير، وهو محال؛ لأنّ الإمكان هو النسبة بين الموضوع والمحمول، فإذا كان المحمول هو الوجود، فيكون معنى قولنا: إنّ الإمكان بالذات غير الإمكان بالغير، هو وجود نسبتين لقضية واحدة، ومن الواضح: أنّ تعدّد النسبة يقتضي تعدّد المحمول، وتعدّد المحمول يعني تعدّد الوجود؛ لأنّ الكلام في القضية التي محمولها الوجود لا مطلق المحمول، وتكرّر الوجود محال؛ لما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الأولى: أنّ الوجود الواحد لا يتكرّر؛ إذ لا يُعقل أن يوجد لماهية واحدة وجودان، فإذا لم يكن لماهية واحدة إلا وجود واحد، فليس له إلا نسبة واحدة، وهذه النسبة الواحدة هي الإمكان بالذات، ولا يُمكن أن تكون هي بالإمكان بالغير، وعلى هذا الأساس يتّضح استحالة الإمكان بالغير.

وهذا ما أشار إليه صدر المتأهّلين بقوله: «لو فرض أن يكون للممكن بالذات إمكان بالغير، لكان لشيء واحد بالنظر إلى حيثية واحدة إمكانان، وهو مستبين الفساد»<sup>(١)</sup> لأنّ الشيء لما لم يكن له إلا وجود واحد، والإمكان ليس له إلا كيفية نسبة وجوده إليه، لم يعقل له كفتان مع كون نسبته إلى الوجود نسبة واحدة.

بعبارة أخرى: لو كان لشيء واحد إمكانان، استلزم كون وجوده وجودين حال كونه واحداً، وهو محال.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٦١.

وفي غضون ذلك يثار إشكال ذكره المحقق الآملي ولم يذكره المصنّف، وهو: لقائل أن يقول: إنّ الانقلاب المحال هو انقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين إلى الإمكان الذاتي؛ لأنّ الذاتي لا يختلف ولا يتخلف، وهو غير لازم في المقام، والذي يلزم في المقام هو انقلاب الوجوب أو الامتناع الذاتيين إلى الإمكان بالغير، فلعلّه ليس بمحال.

وأجاب عن هذا الإشكال بقوله: «انقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين إلى الإمكان بالغير، محالٌ أيضاً؛ لأنّ الوجوب الذاتي: هو أن يقتضي الذات الوجود، والامتناع الذاتي: هو أن يقتضي الذات العدم، وإمكان الذات بالغير: هو أن لا يكون اقتضاءً بالنسبة إلى الوجود والعدم بسبب الغير. فانقلاب اقتضاء الذات بالنسبة إلى أحدهما، إلى عدم الاقتضاء ولو كان بسبب الغير، محال»<sup>(١)</sup>.

فإن قيل: إنّ هذا ليس من الانقلاب، بل هو اجتماع الاقتضاء الذاتي مع اللاقتضاء بالغير، نظير اجتماع الإمكان الذاتي مع الوجوب أو الامتناع الغيريين؛ فكما يجوز اجتماع الوجوب أو الامتناع بالغير مع الإمكان الذاتي، يجوز اجتماع الإمكان بالغير مع الوجوب أو الامتناع الذاتيين.

أجاب بقوله: «لا؛ لظهور الفرق بين المقامين، فإنّ الإمكان الذاتي هو لا اقتضاء الذات بالنسبة إلى الوجود والعدم، لا اقتضاؤها لعدمها، فلا منافاة بين الوجوب أو الامتناع الغيريين الذي هو اقتضاء الغير لأحدهما، لأنّ اللاقتضاء الذاتي يجتمع مع الاقتضاء بالغير، كما قيل: لا بشرط يجتمع مع ألف شرط. وهذا بخلاف الوجوب أو الامتناع الذاتيين، فإنّ أحدهما (وهو الوجوب) اقتضاء للوجود، والآخر (وهو الامتناع) اقتضاء للعدم،

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٢١٠.

انقسام المواد الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير..... ٤٧١

وهما متنافيان مع اللاقتضاء الحاصل للذات من ناحية الغير، لأنّ هذا معناه تساوي الذات بالنسبة إلى الوجود والعدم، وهو يقتضي جواز زوال كلّ واحد من الوجود والعدم عن الذات، على ما هو معنى التساوي واللاقتضاء، وجواز ذلك مع اقتضاء الذات لأحدهما متنافيان ضرورة<sup>(١)</sup>.

### الثاني: برهان لزوم جواز رفع النقيضين

يمكن تقريب هذا البرهان بالشكل التالي:

لو كان الإمكان بالغير جائزاً، لجاز رفع النقيضين، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، وهو: أنّ الإمكان بالغير ليس بجائز.

بيان الملازمة: إنّ فرض الإمكان بالغير هو فرض أن تكون العلة التي تعطي الإمكان بالغير ترفع وجود العلة التامة؛ لكي لا يكون هذا الشيء واجباً، وأن ترفع كذلك عدم العلة، لكي لا يكون الشيء ممتنعاً بالغير؛ لأنّ علة الامتناع بالغير هي عدم العلة؛ لأنّ عدم العلة علة لعدم المعلول، إذن العلة التي تُعطي الإمكان لا بدّ أن ترفع علة الوجوب بالغير وأن ترفع علة الامتناع بالغير، ومن الواضح: أنّ رفع علة الوجوب بالغير يعني وجود العلة ثمّ رفعها، وأنّ علة الامتناع بالغير هو عدم العلة، ورفع علة عدم هو من ارتفاع النقيضين وهو محال، إذن لا يعقل الإمكان بالغير، لأنّه يلزم منه ارتفاع النقيضين.

بعبارة أخرى: إنّ إعطاء الشيء الإمكان بالغير، لا يتحقّق إلا بوجود العلة التامة لرفع العلة الموجبة لوجود الشيء، ورفع العلة الموجبة لعدم الشيء، وهي عدم العلة، ومن الواضح: أنّ رفع العلة الموجبة لوجود الشيء وعدمها، هو من ارتفاع النقيضين.

---

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٢١٠.

### (٣) أقسام ما بالقياس إلى الغير

المقصود من ما بالقياس إلى الغير: أن يلاحظ حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود، مقيساً إلى شيء آخر، كقولنا: «إن كان هذا موجوداً، كان وجود ذاك ضرورياً أو ممكناً أو ممتنعاً بالقياس إليه». ويُحكى عنه عادةً بقضيةٍ شرطيةٍ بخلاف القسمين الآخرين وهما ما بالذات وما بالغير، حيث يُحكى عنهما بقضيةٍ حمليةٍ.

وإذا عرفنا المراد من اصطلاح (ما بالقياس إلى الغير) نقف على أقسامه، وهي ثلاثة:

#### ١. الوجوب بالقياس إلى الغير

وهو ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى وجود الغير، بمعنى: إذا كان الغير موجوداً، لابد أن يكون هذا الشيء موجوداً؛ فهو عبارة عن تحقق العلاقة اللزومية بين المقيس والمقيس إليه، ولكن لا على نحو التلازم بينهما، بل أن يكون المقيس إليه مستلزماً لوجود المقيس، سواء كان بينهما تلازم أم لم يكن، فإنَّ العلةَ الناقصةَ واجبةً بالقياس إلى وجود المعلول ولا تلازم بينهما.

ولذا عبّر المصنّف عن ذلك بقوله: «على سبيل استدعائه الأعمّ من الاقتضاء» لأنّ المستدعي للغير إمّا أن يكون مقتضياً له أو لا يكون مقتضياً له، والأوّل كالعلة التامة؛ فإنَّ العلةَ التامةَ إذا كانت موجودة، استدعت وجود معلولها على سبيل اللزوم، لأنّه إذا كانت العلة موجودة فالمعلول موجودٌ بالضرورة، ويكون المعلول واجب الوجود بالقياس إلى علته التامة، فهو استدعاء مع الاقتضاء بالنسبة إلى المعلول، والثاني كالمعلول؛ فإنَّ المعلول إذا كان موجوداً، استدعى وجود علته. فالعلة واجبة الوجود بالقياس إلى معلولها، لكنّ استدعاء المعلول لليلة استدعاءً فحسب، من دون اقتضاءٍ ولزوم، وإلّا لزم الدور.



### الضابط في الوجوب بالقياس إلى الغير

الضابط: أن يكون بين المقيس والمقيس عليه علّةٌ ومعلوليّة، أو يكونا معلوليّ علّةٍ ثالثة؛ لأنّه لولا رابطة العلّة بين المقيس والمقيس عليه، لم يتوقّف أحدهما على الآخر، وبذلك لم يجب أحدهما عند ثبوت الآخر.

بعبارة أخرى: إنّ الوجوب بالقياس إنّما يتحقّق فيما إذا استلزم المقيس إليه وجود المقيس، بحيث إذا كان كذا وجب وجود كذا (شرطيّة لزوميّة). وهذا المعنى كما يتحقّق بين العلّة والمعلول، يتحقّق أيضاً بين معلوليّ علّةٍ واحدة، ولا توقّف لأحدهما على الآخر. فالمراد بالتوقّف في هذا المقام هو الاستلزام وعدم الانفكاك. وسيأتي نظيره في تنبيه الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة، حيث قال قدّس سرّه: «المراد بالتوقّف والاقتضاء في هذا المقام: المعنى الأعمّ، الذي هو عدم الانفكاك. فهو - كما أشار إليه صدر المتألّهين - من المسامحات الكلاميّة التي يعتمد فيها على فهم المتدرّب للعلوم».

### مصاديق الوجوب بالقياس إلى الغير

تبيّن: أنّ المصنّف ذهب إلى أنّ الضابط في الوجوب بالقياس إلى الغير هو في علاقة العلّة تبعاً لصدر المتألّهين والشيخ الرئيس في (إلهيات الشفاء)<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإنّ مصاديق (الوجوب بالقياس إلى الغير) هي:

الأوّل: أن يكون المقيس إليه علّة تامّة للمقيس، كما في وجوب العلّة التامّة، فإنّه يستلزم وجود المعلول، فيتّصف وجود المعلول بالوجوب بالقياس إلى العلّة.

الثاني: أن يكون المقيس إليه معلولاً للمقيس، كما في وجوب المعلول، فإنّه يستلزم وجود العلّة التامّة، فيتّصف وجود العلّة بالوجوب بالقياس إلى الغير.

---

(١) انظر: تعليقة على نهاية الحكمة: ص ٨٢، رقم (٦١).

ولكن يوجد فرق بين الموردين. ففي الأول يكون وجود المعلول ضروريّ الوجود بالقياس إلى علته ضرورة ناشئة من اقتضاء العلة وجوده، بخلافه في الثاني، حيث يكون وجود العلة التامة ضروريّ الوجود بالقياس إلى المعلول ضرورة ناشئة من حاجة المعلول إليها حاجة ذاتية.

الثالث: أن يكون المقيس والمقيس إليه معلوليّ علةٍ ثالثة، فإنّهما وإن كان كلّ واحدٍ منهما يستلزم وجود الآخر، ولكن لا باقتضاء أحدهما بالنسبة إلى الآخر كما في الأول، ولا حاجة ذاتية له إليه كما في الثاني، كما في المتضايين، فإنّ كلّ واحدٍ منهما واجبٌ بالقياس إلى الآخر، والمتضايان بما هما متضايان لا عليّة بينهما، لأنّ العليّة تستدعي تقدّم العلة على المعلول، والمتضايان متكافئان تحقّقاً وتعقّلاً؛ من قبيل العلوّ والسفل. فإنّ وجود العلوّ إذا قيس إليه السفل، يستلزم وجود السفل؛ لأنّ العلوّ لكي يتّصف بهذه الصفة لابدّ من تحقّق السفل، وهذه اللابدية للسفل هي الوجوب بالقياس إلى العلوّ.

فالمضايان بما هما متضايان، معلولان لعلّة واحدة، فإنّ العلة للنسبة علةٌ لكلّ من الوصفين الحاصلين لطرفيّ النسبة، المسمّى بالإضافة. فالموجود لرابطة المحاذاة مثلاً، موجدٌ لوصف المحاذاة لكلّ من طرفيّ الرابطة وإن لم يكن موجداً للذات الموصوفة بهذا الوصف، فإنّ بالإضافة هي نفس الهيئة، والمتضايان بالحقيقة هو نفس بالإضافة، لا معروضها، كما سيأتي في البحث الثاني من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة.

والمصنّف يشير إلى كون المتضايين معلولين لعلّة واحدة بقوله: «والضابط فيه: أن تكون بين المقيس والمقيس إليه عليّة ومعلوليّة، أو يكونا معلوليّ علةٍ واحدة» وذلك لأنّ المتضايين لا عليّة ومعلوليّة بينهما، فلم يبقَ إلّا أن يكونا معلوليّ علةٍ واحدة.

ولذا أرجع الشيخ المتضايين إلى أنّهما معلولان لعلّة ثالثة، حيث قال:

انقسام المواد الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير..... ٤٧٥

«والمضافان ليس أحدهما واجباً بالآخر، بل مع الآخر، والموجب لهما العلة التي جمعتها»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ مصباح اليزدي: «لحق أن التلازم نوعان: خارجي وعقلي، وإن شئت قلت: وجودي ومفهومي، والتلازم بين المتضايفين يكون من قبيل الثاني، ولا يلاحظ فيه معلوليتهما لعلّة واحدة - على فرض صحّة كونها معلولين لعلّة واحدة في جميع الموارد - وإنّما يلاحظ العلاقة بين المفهومين، ثم يُنسب إلى مصداقيهما بالعرض»<sup>(٢)</sup>.

وهذا بخلاف أبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي اللذين ذهبا إلى أن المتضايفين لا توجد بينهما علاقة العلّية والمعلوليّة، ومع ذلك جعلوا المتضايفين من أقسام الوجوب بالقياس.

وهذه المسألة بحثها الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الأولى في إلهيات الشفاء، وبرهن على أن المتضايفين بينهما علاقة العلّية لأنّهما معلوليّ علةٍ ثالثة، أمّا صدر المتألّهين فقد ردّ على أبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي اللذين يقولان بخروج المتضايفين عن دائرة العلّية، حيث قال: «قوله: أو يكون هناك سببٌ خارجٌ يوجبهما إلى آخره، مفاده - كما مرّت الإشارة إليه -: أن التلازم عند التحقيق لا بدّ له من علةٍ مقتضية، ويكون إمّا بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتّفق، بل من حيث يقتضي العلة الموجبة تعلّقاً ما، وحاجة لكل واحدٍ منهما بالآخر، إذ كلّ شيئين ليس أحدهما علةً موجبةً للآخر ولا معلولاً له ولا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالثٍ كذلك، فلا تعلّق لأحدهما بالآخر ولا وجوب له بالقياس إليه، ويمكن للعقل فرض أحدهما منفكاً عن الآخر، لكنّ

(١) الشفاء، الإلهيات: ص ٤١.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٨٢، رقم (٦١).

كثيراً من الناس ومنهم أبو البركات البغدادي والإمام الرازي وصاحب الإشراف لم يتفطنوا لذلك وزعموا أنّ التلازم بين شيئين ليس أحدهما علّة للآخر ربّما يكون من غير أن يوجب الارتباط بينهما ثالث، ويتمثلون في ذلك بالمتضايدين، وذلك ظنٌّ باطلٌ أشار الشيخ إلى إبطاله<sup>(١)</sup>.

### فروع الوجوب بالقياس إلى الغير

- تتفرّع على الوجوب بالقياس بين العلّة والمعلول عدد من الفروع، منها:
١. استحالة انفكاك المعلول عن العلّة، ومعية العلّة الخارجيّة لمعلولها؛ وذلك لأنّ العلّة لها تقدّم ذاتيّ على المعلول، ولكنّ دليل الوجوب بالقياس يستحيل انفكاكهما في الخارج.
  ٢. دوام فيض الواجب تعالى، لأنّه إذا كانت العلّة عين القدرة والمشية، وأنّ قدرته ومشيته تعالى أزليّة، وأنّ فاعليّته تامّة، ولا توجد حالة منتظرة، فإنّه - دليل وجوب المعلول بالقياس إلى علّته - لا بدّ أن لا يتخلّف الفيض عن علّته، ويكون الفيض ضروريّ الوجود.
  ٣. وجود تلازم بين الصورة والمادّة الأولى، على أساس الوجوب بالقياس، عن طريق علّتهما الموجدة لهما.

### ٢. الامتناع بالقياس إلى الغير

وهو ضرورة عدم الشيء بالقياس إلى الغير بحسب الاستدعاء، كامتناع عدم العلّة عند وجود المعلول - فعدم العلّة عند وجود المعلول ممتنع بالضرورة امتناعاً ناشئاً من استدعاء المعلول وجودها - وكماتناع عدم المعلول عند وجود العلّة امتناعاً ناشئاً من استدعاء العلّة، لأنّ المعلول إذا كان معدوماً

(١) الحاشية على إلهيات الشفاء: ص ٣٢.

انقسام المواد الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير..... ٤٧٧

استدعى عدم علته، فوجود العلة حينئذٍ ممتنعٌ باستدعاء عدم المعلول لعدم العلة، وامتناع وجود أحد المتضايين عند عدم الآخر، أو امتناع عدمه عند وجود الآخر، ناشئ من صرف استدعاء وجود كل منهما وجود الآخر. والضابط في الامتناع بالقياس إلى الغير: أن يكون بينهما تناقض أو نقيض أحدهما ملازمٌ للآخر، وبعبارة أخرى: إن كان المقيس إليه هو عدم المعلول، فوجود العلة يكون ممتنعاً، وذلك لعدم معقولية أن يكون المعلول معدوماً وعلته التامة موجودة، فهذا التلازم بين عدم المعلول وبين امتناع العلة. وبالعكس أيضاً إذا كان المقيس إليه عدم العلة، فهنا المقيس وهو المعلول ممتنع الوجود، ولكن ليس نظرنا إلى أن هذا علةٌ أو أن هذا معلول، وإنما نظرنا إلى أن هذا لو كان معدوماً فهذا يكون أيضاً ممتنع الوجود، وكذلك فيما يرتبط بالمتضايين؛ فإنه إذا كان المقيس إليه عدم أحد المتضايين يكون الآخر ممتنعاً، ومن هنا يتضح: أن الضابط في الامتناع بالقياس: هو أن يكون بينهما تناقض أو أن يكون أحد النقيضين ملازماً لنقيض الآخر.

### ٣. الإمكان بالقياس إلى الغير

وهو لا ضرورة وجود أحد الأمرين بالقياس إلى وجود أمرٍ آخر. وبتعبير آخر: حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه. مثلاً: ألف إذا قيس إلى باء، وباء لا يستدعي لا وجود ألف ولا عدم ألف، فهو حياديٌّ بالنسبة إلى المقيس، فإن وجود باء لا يستدعي لا وجود ألف الذي هو الوجوب بالقياس، ولا يستدعي عدم ألف الذي هو الامتناع بالقياس. فلو كان عندنا شيئان، فإذا كان أحدهما موجوداً وجوده لا يستدعي وجود الآخر ولا يستدعي عدم الآخر، أطلق على مثل هذه الحالة: الإمكان بالقياس إلى الغير.

والضابط في الإمكان بالقياس إلى الغير: أن لا توجد عليّة ومعلوليّة ولا معلوليّة لأمرٍ ثالثٍ بين المقيس والمقيس إليه، ولا بين المقيس ونقيض المقيس عليه؛ لأنّ الإمكان سلبٌ لكلّ من الوجوب والامتناع، فضابطه هو انتفاء ضابطة كلّ من الوجوب والامتناع. ومن هنا قيل: إنّ الملاك فيه: هو انتفاء الوجوب بالقياس والامتناع بالقياس؛ لأنّ الإمكان بالقياس هو سلبهما.

### مصاديق الإمكان بالقياس إلى الغير

يقول المصنّف: إنّ الإمكان بالقياس لا تحقّق له في عالم الوجود الذي تكون جميع سلاسل العلّة والمعلول فيه مترابطةً ومنتبهةً جميعاً إلى ذات واجب الوجود؛ وذلك لأنّ الموجودات الإمكانية إمّا بينهما عليّة ومعلوليّة وإمّا هما معلولا عليّةً ثالثة، وهو الواجب تعالى، فإذا كان بينهما عليّة ومعلوليّة، فلا يوجد إمكانٌ بالقياس إلى الغير، بل يكون بينهما وجوبٌ بالقياس. وإذا كانا معلولين لعلّة ثالثة، فهو أيضاً وجوبٌ بالقياس كما تقدّم، وعليه فلا يبقى لنا موردٌ يكون فيه إمكانٌ بالقياس إلى الغير.

قال المحقّق السبزواري: وهذا القسم «لا تحقّق له في عالم الوجود الذي تكون جميع سلاسل العلّة والمعلول فيه مترابطةً ومنتبهةً إلى ذات واجب الوجود»<sup>(١)</sup>. وبهذا يتّضح: أنّ الإمكان بالقياس لا يصدق إلّا في فرضيّة شيئين لا تحكم بينهما رابطة العلّة، ولا ينتهيان إلى علّة أصليّة، ومن الواضح: أنّ هذه الفرضيّة لا تنسجم مع انتهاء الممكنات جميعاً إلى واجب الوجوب.

ومن مصاديق الإمكان بالقياس إلى الغير:

١. الواجب بالذات إذا قيس إلى واجبٍ آخر مفروض، إذ ليس بينهما عليّة ومعلوليّة ولا هما معلولان لأمرٍ ثالث.

(١) شرح المنظومة: ص ٢٣١.

انقسام المواد الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير..... ٤٧٩

قال المحقق السبزواري: «نعم، إنّما يصدق الإمكان بالقياس في فرضيّة شيئين لا تحكم بينهما رابطة العلّية ولا ينتهيان إلى علّة أصليّة. وهذه الفرضيّة لا تنسجم مع افتراض انتهاء الأشياء إلى واجب الوجود ووحدة واجب الوجود. وعلى هذا الأساس فالعلاقات التي تحكم أشياء هذا الكون إمّا أن تكون من قبيل الوجوب بالقياس أو الامتناع بالقياس»<sup>(١)</sup>.

٢. أن نقيس أحد الواجبين إلى معلول الواجب الثاني، فإنّ معلول الواجب الثاني لا يستلزم عدم الواجب الأوّل؛ لعدم وجود العلّية والمعلوليّة، ولا هما معلولان لعلّة ثالثة.

٣. الممتنعان بالذات إذا قيس أحدهما إلى الآخر، كأن نقيس اجتماع النقيضين المحال ذاتاً، إلى شريك الباري المحال ذاتاً، فإنّ الآخر - أي: شريك الباري - محالّيته لا تستلزم عدم المحال الأوّل؛ لأنّهما لا هما علّة ومعلول ولا هما معلولان لثالث.

٤. أن تقع المقايضة بين محالّ بالذات وما يستلزم محالاً بالذات آخر، أي: اجتماع النقيضين لا نقيسه إلى شريك الباري؛ لأنّ شريك الباري محالّ بالذات، وإنّما نقيسه إلى لازم شريك الباري الذي هو محالّ أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فلازم شريك الباري هو (فساد العالم). فالقياس بين المقيس الذي هو اجتماع النقيضين، ولازم المقيس إليه الذي هو الفساد، ولا يوجد بينهما وجوبٌ بالقياس ولا امتناعٌ بالقياس.

٥. الواجب بالذات والممكن المعدوم، بيانه: أمّا أنّ الواجب ممكنٌ بالقياس إلى الممكن المعدوم، فلأنّ الممكن المعدوم لا يستدعي وجود الواجب، كما هو واضح. وكذا لا يستدعي عدم الواجب؛ لأنّ معدوميّته مستندةٌ إلى معدوميّة علّته

---

(١) شرح المنظومة: ص ٢٣١.

التامة، والعلة التامة معدومة بانعدام بعض أجزائها، ولا معيّن أن يكون ذلك الجزء الواجب.

وأما أن ذلك الممكن ممكنٌ بالقياس إلى الواجب، فلأنّ الواجب لا يستدعي وجوده؛ لأنّ المفروض أن الواجب علةٌ ناقصةٌ له، والعلة الناقصة لا تستدعي وجود معلولها، وكذلك لا تستدعي عدمه؛ لأنّ الواجب من أجزاء علة وجوده، وأجزاء علة وجود الشيء لا تستدعي عدم ذلك الشيء.

قال صدر المتألهين: «والإمكان مقيساً إلى الغير، لا يعرض للواجب القيوم بالقياس إلى شيء من الموجودات الممكنة، إنّما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجباً آخر»<sup>(١)</sup>.

هذا وقد جوز الشيخ اتّصاف الواجب بالإمكان بالنظر إلى بعض الإضافات اللاحقة به، حيث قال في الشفاء: «ولا نبالي في أن تكون ذاته مأخوذةً مع إضافة ما ممكنة الوجود، فإنّها من حيث هي علةٌ لوجود زيد، ليست بواجبة الوجود، بل من حيث ذاته»<sup>(٢)</sup>.

وأورد عليه صدر المتألهين بالقول: «ولا يرتضي به من استشرق قلبه بأنوار الحكمة المتعالية»<sup>(٣)</sup> ثمّ بيّن: أن الممكنات المستندة إلى الواجب واجبة الحصول له تعالى؛ لأنّ وجوداتها روابط فيضه وجوده، ثمّ قال في آخر كلامه: «والعجب من الشيخ وشدة تورّطه في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف أنّه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى»<sup>(٤)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٥٩.

(٢) إلهيات الشفاء، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢٦.

(٤) المصدر السابق: ص ١٢٨.



## (٤) النتائج المترتبة

بناءً على ما تقدّم نستخلص النتائج التالية:

### ١. الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير

إنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، وبيانه - بنفس البرهان الذي أثبتنا فيه أنّ الممكن بالذات لا يمكن أن يكون ممكناً بالغير -: أنّ وجوبه بذاته وبغيره إمّا أن يكون وجوباً واحداً أو وجوبين. وعلى الأوّل فإذا فرضنا ارتفاع الغير، لا يخلو إمّا أن يبقى الواجب على وجوبه أو لا يبقى. فإن بقي على وجوبه فلا تأثير للغير فيه؛ لاستواء وجوده وعدمه، وقد فرض مؤثراً، هذا خلف. وإن لم يبق على وجوبه، لم يكن واجباً بالذات، هذا خلف. وعلى الثاني يلزم أن يكون له وجودان، وهو محالٌ كما تبين في الفصل الخامس من المرحلة الأولى، لأنّ الوجود الواحد لا يتكرّر؛ لأنّه يلزم اجتماع المثليين وهو محال.

بيان الملازمة: أنّ الوجوب كميّةٌ لنسبة الوجود إلى الشيء. فإذا كان هناك وجوبان لشيء واحد، استلزم أن يكون له وجودان حتّى تتحقّق له نسبتان إلى الوجود: نسبةٌ إلى أوّلها ونسبةٌ أخرى إلى ثانيهما.

والحاصل: أنّه لما لم يمكن لشيء واحدٍ إلّا وجودٌ واحد، لم يتصوّر هناك إلّا نسبةً واحدة، فلا يكون لها إلّا كميّةٌ واحدة.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «إذ معنى كون الشيء واجباً لذاته: أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أيّ معنى كان، وأيّة حيثيّة كانت غير نفس الذات، يصدق عليه مفهوم الوجود والموجوديّة، فحيث إنّ نقول: إذا فرض كون تلك الذات مستندةً في موجوديّتها إلى علّةٍ موجبةٍ خارجةٍ عنها، لا يخلو إمّا أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها أو فرض ارتفاعه عنها أو قطع النظر عن ملاحظة تأثيره فيها، يبقى كونه مطابقاً

لصدق الموجود ومحكيًا لها بالموجوديّة أم لا يكون. فإن كان الأوّل، فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها؛ لتساوي فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فُرض كونه مؤثراً، هذا خلف. وإن كان الثاني، فلم يكن ما فُرض واجباً بالذات واجباً بالذات. فكلا الشقّين من التالي متسحيل، وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم، فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل، فكلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته»<sup>(١)</sup>.

### الممتنع بالذات يستحيل أن يكون ممتنعاً بالغير

الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير لنفس البيان السابق، فإن امتناع الذاتي إمّا أن يكون عين امتناعه الغيريّ أو لا يكون؛ فإن كان امتناعه الذاتي عين امتناعه الغيريّ، فلو فرضنا ارتفاع امتناعه الغيريّ، فإن كان الامتناع الذاتي باقياً على حاله، فهذا معناه: أنّ امتناعه الغيريّ لا يكون مؤثراً، وقد فرض مؤثراً، فهو خلف الفرض.

وإن كان امتناعه الغيريّ مؤثراً، لزم الانقلاب، أي: انقلاب الممتنع بالذات إلى الممتنع بالغير، وهو محال، لأنّ معناه سلب الشيء عن نفسه.

فاستبان «أنّ الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات»<sup>(٢)</sup>. وتعدّ خصوصيّة الغير من أهمّ خواصّ الممكن بالذات، فلذا قال السهروردي في (التلويحات): «ومن خاصيّة الممكن صدق قسميه عليه بشرائط، وليس لغيره من الجهات»<sup>(٣)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٩٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٦.

(٣) التلويحات: ص ٣٢، نقلاً عن تعليقة على نهاية الحكمة: ص ٨١، رقم (٦١).

## الممتنع بالذات لا يكون واجباً بالغير

أمّا كون الممتنع بالذات لا يكون واجباً بالغير، فهو محال؛ للزومه الانقلاب بنفس البيان المتقدّم، لأنّ الممتنع بالذات له في ذاته ضرورة العدم، ومعنى وجوبه بالغير صيرورته غير ضروريّ العدم، بل ضروريّ الوجود، فيلزم الانقلاب في ذات الممتنع وهو محال، لأنّه يعني سلب الشيء عن نفسه.

## ٢. لا علاقة لزوميّة بين الواجبين بالذات

أي: لو فرض واجبان بالذات، فالعلاقة بينهما لا تكون لزوميّة، وذلك لأنّ العلاقة اللزوميّة تتحقّق بين الشيئين اللذين يكون أحدهما علّة للآخر، أو أن يكون الشيئان معلولين لعلّة ثالثة، ومن الواضح: أنّ واجبيّ الوجود المفروضين لم يكن أحدهما علّة للآخر، ولا كلاهما معلولان لعلّة ثالثة.

## تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «في انقسام كلّ من الموادّ إلى ما بالذات....»، الظاهر من عنوان الفصل: أنّ هذه الموادّ الثلاث ينقسم كلّ منها إلى ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير، وعلى هذا لا بدّ أن نرى هل يوجد جامع حقيقيّ بين هذه الأقسام، حتّى يصحّ جعل المقسم لهذه الموادّ الثلاث أم لا؟  
الجواب: إنّ التقسيم لكي يكون صحيحاً، لا بدّ أن تكون الأقسام عرَضيّة، أمّا إذا كانت طوليّة، كما في المقام، فلا يمكن انتزاع جامع حقيقيّ منها.

توضيحه: «أنّنا حينما نبحث من زاوية فلسفيّة في وجوب أو إمكان أو امتناع وجود خاصّ، فمرّة يكون النظر إلى ذلك الوجود بما هو هو، مع قطع النظر عن فرض شيء آخر، فنقول مثلاً: (أ) واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود. ومرّة يكون النظر إلى ذلك الوجود مع فرض وجود آخر،

مثلاً: نريد مع فرض وجود (ب) أو عدمه أن نعرف هل (أ) ممكن الوجود أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود؟ وإذا نظرنا إلى الشيء في نفسه ومع قطع النظر عن وجود شيء آخر وأردنا إثبات أحد المعاني الثلاثة له فهو على نحوين، حيث إنَّ المعنى الثابت لهذا الشيء إمَّا أن يكون ذاتياً ولم تعطه له علَّةٌ خارجية، وإمَّا أن يكون بالغير، أي: توفَّر عليه بفضل علَّةٍ خارجية، فالأوَّل ذاتي والثاني غيري<sup>(١)</sup>.

على هذا الأساس تستعمل هذه الموادّ الثلاث في مورد المفهوم القياسي والنسبي تارة، وفي مورد المفهوم النفسي أخرى، ثمَّ يقسَّم الأخير إلى ذاتي وغيري. ومن الواضح: عدم وجود جامع حقيقي بين هذين السنخين من المفاهيم، وإنَّما يوجد بينهما اشتراكٌ لفظيٌّ واتِّفاقٌ في المعنى اللغوي الذي لكلِّ منها.

• قوله قدَّس سرَّه: «والمراد ممَّا بالذات أن يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ما عداها»، أي: قطع النظر عن كلِّ شيءٍ غيرها حتَّى وجود الذات، وعلى هذا الأساس يتَّضح: أنَّ الضرورة الذاتية المبحوث عنها في الفلسفة - وهي التي يقابلها الإمكان والامتناع الذاتيان - هي الضرورة الأزليَّة التي يكون المحمول فيها هو الوجود.

ومنه يتَّضح صحَّة ما يقال: إنَّ الضرورة الذاتية في الفلسفة هي بعينها الضرورة الأزليَّة المبحوث عنها في المنطق. ولذا نجد الحكماء يمثِّلون للوجوب بالذات بضرورة الوجود لذات الواجب تعالى، التي هي ضرورةٌ أزليَّة.

• قوله قدَّس سرَّه: «على سبيل استدعائه الأعمَّ من الاقتضاء»، الاستدعاء في لغة العرب: هو السَّؤال والطلب، كاستدعاء المعلول وجود العلَّة، لكنَّ

(١) شرح المنظومة: ص ٢٢٩.

المراد به في المقام هو المعنى الأعمّ ممّا يستعمل في اللغة، فيعمّ الاقتضاء والإيجاب، كإقتضاء العلّة وجود المعلول.

• قوله قدّس سرّه: «كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته»، معنى (لذاته): أن تكون ضرورة وجوده لنفسه؛ وذلك لأنّ وجوده لنفسه وضرورة وجوده عين وجوده، لأنّ صفات الوجود هي عينه، فضرورة وجوده أيضاً لنفسه.

وقوله: (بذاته) معناه: أنّ ضرورة وجوده بذاته، أي: ليس بغيره؛ لأنّ وجوده ليس بغيره، بل بذاته.

بعبارة أخرى: إنّ الواجب في اتّصافه بالوجود لا يحتاج إلى الوسطة في الثبوت، بخلاف الوجودات الممكنة، حيث إنّها محتاجة إلى الوسطة في الثبوت وهي عللها، وكذلك لا يحتاج الواجب إلى الوسطة في العروض، بخلاف الماهيّات الممكنة التي تحتاج إلى الوسطة في العروض، وهي وجوداتها.

• قوله قدّس سرّه: «لضرورة العدم للمحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة»، لا يخفى: أنّ قيد (المفروضة) إشارة إلى أنّ المحالات الذاتية لا ذات لها.

• قوله قدّس سرّه: «وأما الإمكان بالغير فممتنع»، لا يخفى: أنّ الإمكان بالغير يختلف عن الإمكان الغيريّ، فإنّ المراد من الإمكان بالغير هو الإمكان العرضيّ، والمراد بالإمكان الغيريّ هو الإمكان الذاتي. توضيح ذلك: أنّ الإمكان على قسمين: أحدهما الإمكان بالعرض، بمعنى: أن يكون الشيء غير ممكن، ثمّ يصير ممكناً بسبب الغير، وهذا هو الممكن بالغير الذي ثبتت استحالته، وثانيهما الإمكان بالذات وهو: أن يكون الشيء ممكناً في حدّ ذاته، وهذا هو الممكن الغيريّ الذي اتّصفت به الممكنات.

• قوله قدّس سرّه: «لما تقدّم: أنّ القسمة إلى الثلاثة حاصرة»، إنّ الحصر

المذكور إنما هو ناظرٌ إلى ما بالذات من المواد، وهو ما أشار إليه صدر المتألهين بقوله: «والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقة حاصرة»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدس سره: «كان لشيء واحد من حيثية واحدة... واضح الفساد»، وهذا بخلاف ما إذا كان هناك حيثيتان، فإنه لا محذور فيه؛ كما في كون الإنسان من حيثية ماهيته ممكن الوجود، ومن حيثية ثانية ممكن العدم، فاجتمع إمكانان في وجود واحد، لكن من حيثيتين، ولا إشكال في ذلك.

• قوله قدس سره: «وهو واضح الفساد»، وجه الفساد: لو كان لشيء واحد إمكانان، استلزم كون وجوده وجودين، حال كونه واحداً، وهو محال؛ لاستحالة تكرّر الوجود، وبعبارة أخرى: إن وجه الفساد واضح لأن الإمكان معنى نسبي بين الوجود والماهية، ولا يمكن تعدد المعنى النسبي إلا بتعدد أحد طرفيه، وهو منتفٍ بالفرض. وهذا بخلاف ما كان بالنسبة إلى وجودين، فإن للإنسان إمكاناً بالنسبة إلى وجود زيد، وإمكاناً آخر بالنسبة إلى وجود عمرو.

• قوله قدس سره: «وكوجوب المعلول إذا قيس إلى علته التامة باقتضاء منها»، أي: بسبب اقتضاء العلة للمعلول، فوجوب المعلول مسبب عن اقتضاء العلة.

• قوله قدس سره: «والضابط فيه أن تكون بين المقيس والمقيس إليه عليّة ومعلوليّة»، ذكر الشيخ الفيّاض: «أن ما ذكره ضابطٌ للتلازم أيضاً، فيؤدي إلى أن الضابط في الوجوب بالقياس هو التلازم، بينما الوجوب بالقياس إنما يحتاج إلى استلزام الغير إيّاه، لا إلى التلازم. فإنّ العلة الناقصة واجبة بالقياس إلى وجود المعلول ولا تلازم بينهما. فالأولى أن يقال: والضابط فيه أن يكون المقيس إليه مستلزماً لوجود المقيس، بأن يكون المقيس إليه علة تامة للمقيس،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٥٥.

أو يكون المقيس إليه معلولاً للمقيس، أو يكونا معلولي علة واحدة. ثم لا يخفى عليك: أنه وإن كان عدم المعلول أيضاً واجباً بالقياس إلى عدم علته، وعدم العلة التامة واجباً بالقياس إلى عدم معلولها، وعدم أحد معلولي علة ثالثة واجباً بالقياس إلى عدم المعلول الآخر، إلا أنه لما كان وجوب العدم عبارة أخرى عن الامتناع، فالأولى تركها والاكتفاء بالموارد الثلاثة الأولى<sup>(١)</sup>.

• قوله قدس سره: «لم يتوقف أحدهما على الآخر»، المراد بالتوقف في هذا المقام: هو الاستلزام وعدم الانفكاك. وسيأتي نظيره في تنبيه الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة، حيث يقول المصنف قدس سره: «المراد بالتوقف والاقتضاء في هذا المقام: المعنى الأعم، الذي هو عدم الانفكاك. فهو - كما أشار إليه صدر المتألهين قدس سره - من المسامحات الكلامية التي يعتمد فيها على فهم المتدرب للعلوم»<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدس سره: «كامتناع وجود العلة التامة إذا قيس إلى عدم المعلول بالاستدعاء»، التعبير بالاستدعاء تعبير مجازي، وهو يبتني على مجاز آخر، وهو اقتضاء عدم العلة عدم المعلول، والوجه في المجازية: أن العدم بطلان محض، لا اقتضاء له ولا استدعاء، لكن حيث إن وجود العلة كان مقتضياً لوجود المعلول، ووجود المعلول مستدعياً لوجود العلة، ومقتضى ذلك انعدام المعلول عند عدم العلة، واستحالة انعدامه عند وجود العلة، لذا يعتبر العقل عدم العلة مقتضياً لعدم المعلول، وعدم المعلول مستدعياً لعدم العلة، فالتعبير بالاقتضاء مجازي في مثل هذه الموارد.

• قوله قدس سره: «والضابط: أن لا تكون بينهما عليّة ومعلوليّة ولا

(١) تعلية الشيخ الفياضي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٩٧.

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، تنبيه الفصل الحادي عشر.

معلوليتيها لواحدٍ ثالث»، هذا الضابط الذي ذكره المصنّف للإمكان بالقياس إلى الغير، وقد أورد عليه صاحب وعاية الحكمة: بأنّه «ينتقض بوجود العلّة التامة إذا قيس إلى عدم المعلول، فإنّه لا يكون بينهما علّة ومعلوليّة ولا معلوليتيها لواحدٍ ثالث، مع أنّ بينهما الامتناع بالقياس لا الإمكان بالقياس، وكذلك ينتقض بوجود المعلول إذا قيس إلى عدم العلّة، فالأصحّ أن يقال: إنّ الضابط أن لا يكون بين المقيس وجودٌ وعدمٌ والمقيس إليه علّةٌ ومعلوليّة، ولا يكون المقيس وجوداً وعدمًا والمقيس إليه معلولين لعلّة واحدة»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «لأنّ الشيء المقيس إمّا واجبٌ بالذات مقيسٌ إلى ممكنٍ أو بالعكس، وبينهما علّةٌ ومعلوليّة»، ما ذكره قدّس سرّه في هذه العبارة يتمّ في الممكن الذي يكون الواجب علّةً تامّةً له. فإنّ الوجوب بالقياس إنّما هو للمعلول بالنسبة إلى علّته التامة. وأمّا نسبة المعلول إلى علّته الناقصة، فله الإمكان بالقياس وليس الوجوب بالقياس، وهذا ما أشار إليه المصنّف قدّس سرّه في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة بقوله: «نسبة العلّة الفاعليّة - بما أنّها إحدى العلل الأربع - إلى الفعل، ليست نسبة الوجوب؛ إذ مجرد فرض وجود العلّة الفاعليّة لا يستوجب وجود المعلول ما لم ينضمّ إليها سائر العلل؛ اللهمّ إلّا أن يكون الفاعل علّةً تامّةً وحدها. ومجرد فرض الفاعل تامّ الفاعليّة - والمراد به كونه فاعلاً بالفعل، بانضمام بقيّة العلل إليه - لا يوجب تعيّر نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب»<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «ولا إمكان بالقياس بين موجودين»، في المقام يُثار هذا التساؤل، وهو: بناءً على أنّ ظواهر العالم جميعاً إمّا أن تكون بينها رابطةً علّة، أو

(١) وعاية الحكمة: ص ١١٨.

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثامن.



أنّها تنتهي بالنتيجة إلى علّة واحدة، فهذا يعني: أنّ العلاقات بين أشياء وظواهر الكون إمّا أن تكون من قبيل الوجوب بالقياس أو الامتناع بالقياس، ويلزم من ذلك أن تكون جميع القضايا الشرطيّة ضروريّة أو ممتنعة، ولا توجد هناك قضية شرطيّة ممكنة الوجود. والأمر ليس كذلك، فما هو المخرج من هذا الإشكال؟

والجواب على ذلك: أنّنا تارة ننظر من المنظار الفلسفيّ، وأخرى من المنظار المنطقيّ. فإذا نظرنا من المنظار الفلسفيّ، فاللحاحظ يكون منصّباً على عالم الواقع الخارجيّ، ويهدف إلى إيضاح العلاقة بين الوجودات الواقعيّة التي تكون جميعها شخصيّة وجزئيّة أو بيان العلاقة بينها وبين عدم سائر الوجودات. ومن الواضح: أنّ العلاقات بين الأشياء في الواقع الخارجيّ لا تخرج عن الوجوب بالفعل والامتناع بالقياس.

أمّا إذا نظرنا بمنظارٍ منطقيّ ولاحظنا علاقة الموضوعات والمحمولات وعلاقة الشروط وأجزائها ملاحظةً كليّة عامّة وبالنظر إلى الماهيّات الكليّة للأشياء، فالإمكان بالقياس له وجودٌ في عالم الأشياء.

مثلاً: المنطقيّ يحكم بشكلٍ كليّ، وعلى نسق القضية الحقيقيّة لا الخارجيّة: أنّه كلّما وجد مثلثٌ، ستكون مجموع زواياه ١٨٠ درجة بالضرورة، فهنا قدّم مصداقاً للوجوب بالقياس. ويحكم في مجالٍ آخر: كلّما وجد شكل، فمن الممكن أن يكون مثلثاً، أي: إنّ طبيعة الشكل وماهيّته لا توجب حتماً أن يكون مثلثاً، فإذا أصبح شكلٌ ما مثلثاً أو مربّعاً، فليس ذلك بمقتضى ماهيّة الشكل، بل باقتضاء علّة خارجيّة، وعلى هذا الأساس يتّضح: أنّ ما بين الشرط والجزاء هو الإمكان بالقياس، لا الوجوب أو الامتناع بالقياس<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «وإمّا ممكنٌ مقيسٌ إلى ممكنٍ آخر، وهما ينتهيان إلى

(١) انظر: شرح المنظومة، ترجمة: السيّد عمّار أبو رغيف: ص ٢٣١.

الواجب بالذات»، لا يخفى: أنَّ ما ذكره المصنّف في هذه العبارة يتمّ بناءً على أنَّ الواجب تعالى علّة تامّة لكلّ من الممكنين، وأمّا إذا كان علّة ناقصة لأحدهما أو لكلّ منهما، فلمّا كانت النسبة بين أحدهما أو كليهما وبين الواجب هي الإمكان، كانت نسبة كلّ منهما إلى الآخر أيضاً هي الإمكان؛ لأنّ العلّة الناقصة لا تستدعي وجود المعلول ولا عدمه، فإذا كانت العلّة الناقصة موجودة، فالمعلول ممكنٌ بالقياس إليها.

• قوله قدّس سرّه: «نعم، للواجب بالذات إمكانٌ بالقياس»، يمكن أن يقال: إنّ هذا يصحّ فيما إذا قلنا بفرض إمكان الواجب الثاني، وأمّا إذا قلنا: إنّ فرض الواجب الثاني محال - لأنّ الواجب صرف الوجود ولا يمكن فرض الثاني للصرف - لم يكن هناك واجبٌ آخر حتّى تكون النسبة بينهما الإمكان بالقياس، إلّا أن يقال إنّ فرض المحال ليس محالاً.

• قوله قدّس سرّه: «لِلواجب بالذات إمكانٌ بالقياس إذا قيس لواجبٍ آخر»، قد يطرح في المقام السؤال التالي، وهو: ما الفرق الذي بموجبه أخرجنا الإمكان بالغير من الأقسام التسعة، واحتفظنا بالإمكان القياسي، في حين نجد أنّ إمكان القياس ينحصر في مورد افتراض واجبين، وهذا الفرض محالٌ، كما هو ثابتٌ في أبحاث التوحيد؟

الجواب: إنّ الإمكان بالغير مستحيلٌ بنفسه، أي: إنّ افتراض الإمكان بالغير افتراضٌ لأمرٍ محال، أمّا الإمكان بالقياس فهو ليس بمحال، إنّما المحال هو وجود أمرٍ ممكنٍ بالقياس. أي: إنّ المحال هو مصداق الإمكان بالقياس، وسبب استحالته ليس هو الإمكان بالقياس، بل أمرٌ آخر كما هو واضحٌ في أدلّة وحدة واجب الوجود<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: شرح المنظومة، ترجمة: السيّد عمّار أبو رغيف: ص ٢٣٣.

انقسام المواد الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير ..... ٤٩١

• قوله قدّس سرّه: «نظير الواجبين بالذات المفروضين»، لا يخفى: أنّ مراده من الواجبين المفروضين هو بمجموعهما من حيث المجموع، وإلاّ فإنّ أحد الواجبين وهو الواجب تعالى ليس أمراً مفروضاً.

### خلاصة الفصل الثاني

- تنقسم كلّ واحدة من الموادّ الثلاث تقسيماً ثانوياً، إلى ثلاثة أقسام، وهي: بالذات وبالغير وبالقياس إلى الغير، إلّا الإمكان فلا ينقسم إلى الإمكان بالغير؛ لاستحالته.
- الوجوب بالذات: عبارة عن كون الوجود ضرورياً للشيء، وهذه الضرورة ناشئة من نفس الذات لا من شيء آخر غير الذات، ويستحيل أن ينفك عنها الوجود.
- الامتناع بالذات: بمعنى أنّ الذات مع قطع النظر عن أيّ شيء آخر، يستحيل إثبات الوجود لها، أي: إنّ الشيء ضروريّ العدم في نفسه بنفسه.
- الإمكان بالذات: عبارة عن كون الذات - بقطع النظر عن أيّ شيء غيرها - ليس الوجود ضرورياً لها ولا العدم ضرورياً لها.
- الوجوب بالغير: هو كون الشيء ضروريّ الوجود إذا وجدت علته التامة.
- الامتناع بالغير: هو كون الشيء ضروريّ العدم إذا لم تتحقّق علته التامة.
- الوجوب بالقياس إلى الغير: عبارة عن تحقّق العلاقة اللزوميّة بين المقيس والمقيس إليه، ولكن لا على نحو التلازم بينهما، بل أن يكون المقيس إليه مستلزماً لوجود المقيس، سواء كان بينهما تلازم أم لم يكن، وضابطه: أن يكون بين المقيس والمقيس عليه، عليّة ومعلوليّة، أو يكونا معلوليّ علةٍ ثالثة.
- الامتناع بالقياس إلى الغير: هو ضرورة عدم الشيء بالقياس إلى الغير بحسب الاستدعاء، كامتناع عدم العلة عند وجود المعلول، وضابطه: أن

يكون بينهما تناقض أو نقيض أحدهما ملازم للآخر.  
• الإمكان بالقياس إلى الغير: هو لا ضرورة وجود أحد الأمرين بالقياس إلى وجود أمرٍ آخر. وبتعبير آخر: حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه.

• النتائج المترتبة على ما تقدّم:

١. الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير.

٢. لا علاقة لزومية بين الواجبين بالذات.

## الفهرس

### الفصل الرابع: في شطر من أحكام العدم

- (١) أمور تمهيدية ..... ٩
١. السبب في طرح مبحث العدم في الفلسفة ..... ٩
٢. أهمية البحث في العدم في المسائل الفلسفية ..... ١٠
٣. كيفية تعرّف الذهن على مفهوم العدم ..... ١٢
- (٢) الأقوال في تمايز الأعدام ..... ١٢
- القول الأول: لا تمايز بين الأعدام ..... ١٢
- القول الثاني: الأعدام تتمايز فيما بينها ..... ١٤
- تمايز الأعدام المضافة ..... ١٥
- الفرق بين العدم المضاف وعدم الملكة ..... ١٧
- (٣) نسبة العقل العلية والمعلولية إلى العدم ..... ١٨
- العدم المقيد نظير العدم المضاف ..... ٢١
- تعليق على النص ..... ٢٢
- الإشكالات المرتبطة بمبحث العدم ..... ٢٥
- (١) عدم العدم نقيض العدم لا نوعه ..... ٢٨
- جواب المصنّف على الإشكال الأول ..... ٢٩
- (٢) قضية «المعدوم المطلق لا يُخبرُ عنه» تناقضٌ نفسها ..... ٣٢
- جواب الإشكال ..... ٣٣
- (٣) وجود تناقض في المقام ..... ٣٤
- جواب الإشكال ..... ٣٤
- تعليق على النص ..... ٣٥

### الفصل الخامس: في أنّه لا تكررّ في الوجود

- (١) تحرير محلّ النزاع في المسألة..... ٤٥
- (٢) أهميّة المسألة وسبب طرحها..... ٤٨
- (٣) استدلال المصنّف على استحالة تكرّر الوجود..... ٤٩
- (٤) استحالة اجتماع المثليين..... ٥٢
- تعليق على النصّ..... ٥٢
- إشكالان أو محاولتان للقول بإمكان اجتماع المثليين..... ٥٥
- (١) إمكان التمايز بين المثليين بالعدم..... ٥٨
- مناقشة المصنّف للإشكال..... ٥٨
- (٢) الوحدة والعينيّة بين المثليين بأمر خارج الوجود..... ٦٠
- مناقشة الإشكال..... ٦١
- تعليق على النصّ..... ٦٢
- الأدلة على امتناع إعادة المعدوم..... ٦٥
- (١) تخلّل العدم بين الشيء ونفسه..... ٦٩
- (٢) إعادة المعدوم تستلزم وحدة الكثير..... ٧٠
- (٣) إعادة المعدوم تستلزم الانقلاب أو الخلف..... ٧٢
- (٤) جواز الإعادة يستلزم عودات لا متناهية..... ٧٣
- استدلال مشهور المتكلمين على جواز إعادة المعدوم بعينه..... ٧٤
- مناقشة المصنّف لمشهور المتكلمين..... ٧٥
- تعليق على النصّ..... ٧٨
- خلاصة الفصل الخامس..... ٨٣
- مباحث تفصيليّة..... ٨٥
١. قاعدة اجتماع المثليين محال..... ٨٥

موارد تطبيقية لقاعدة اجتماع المثليين.....	٨٥
٢. قاعدة حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.....	٨٦
١. الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الله تعالى.....	٨٧
٢. تقدّم الأرواح على الأبدان.....	٨٨
منكرو قاعدة حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.....	٨٩

### المرحلة الثانية

#### في الوجود المستقلّ والرابط

#### الفصل الأول: في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرابط

تمهيد.....	٩٧
(١) المراد من الوجود الرابط والمستقلّ.....	٩٨
(٢) الدليل على انقسام الموجود إلى مستقلّ ورابط.....	١٠١
تعليق على النصّ.....	١٠٣
بحث تفصيلي في الأدلة الأخرى على وجود الرابط والمستقلّ.....	١٠٨
١. تحليل القضية الحملية.....	١٠٨
٢. البحث الفلسفي.....	١١٠
الفرق بين الوجود الرابط في العلّية والوجود الرابط في القضايا.....	١١٠
النتائج المترتبة على الوجود الرابط.....	١١٣
(١) وعاء الوجود الرابط هو وعاء طرفيه.....	١١٧
(٢) الوجود الرابط يوجب اتحاد طرفيه.....	١١٨
(٣) القضايا في الحمل الأوّل لا رابط فيها.....	١٢٠
١. رأي قدماء الفلاسفة في عدد أجزاء القضية.....	١٢٠
٢. رأي المتأخّرين في أجزاء القضية.....	١٢١
٣. رأي المصنّف في عدد أجزاء القضية.....	١٢١

٤٩٦..... شرح نهاية الحكمة - ج ٢

الدليل على عدم وجود رابط في الحمل الأولي والهلية البسيطة ..... ١٢١

(٤) لا رابط في العدم ..... ١٢٤

العدم يكون رابطاً بحسب الاعتبار الذهني ..... ١٢٥

(٥) الوجود الرابط لا ماهية له ..... ١٢٧

تعليق على النص ..... ١٢٧

الآراء في القضايا الثنائية والثلاثية ..... ١٢٩

رأي المناطق ..... ١٢٩

رأي النحا ..... ١٣٠

رأي الفلاسفة ..... ١٣٠

خلاصة الفصل الأول ..... ١٣٣

بحث إضافي: نظرية الإمام الخميني حول الوجود الرابط والنسبة في القضايا ..... ١٣٥

١. قضايا الحمل الأولي ..... ١٣٥

٢. قضايا هل البسيطة ..... ١٣٥

٣. قضايا الحمل الشائع بالذات ..... ١٣٦

٤. قضايا الحمل الشائع بالعرض ..... ١٣٦

### الفصل الثاني: في كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل

(١) المراد من الاختلاف النوعي ..... ١٤٣

إطلاقات أخرى للاختلاف النوعي ..... ١٤٥

(٢) الغرض من عقد هذا البحث ..... ١٤٦

(٣) الأقوال في المسألة ..... ١٤٦

(٤) استدلال المصنّف على عدم التخالف النوعي ..... ١٤٧

رأي صدر المتأهّلين في الاختلاف النوعي ..... ١٥٠

النتائج المترتبة على عدم وجود اختلاف نوعي بين الوجود الرابط والمستقل ..... ١٥٢



الفهرس ..... ٤٩٧

١. كل مفهوم في حد نفسه فهو مبهم ..... ١٥٢
٢. أقسام الوجود الرابط ..... ١٥٣
٣. لا مستقل في الوجود إلا الواجب تعالى ..... ١٥٤
- تعليق على النص ..... ١٥٥
- خلاصة الفصل الثاني ..... ١٥٧

### الفصل الثالث: في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

- (١) المراد من الوجود في نفسه لنفسه، ولغيره ..... ١٦٣
- (٢) النتائج المتحصلة ..... ١٦٦
١. وجود الأعراض شأن من شؤون الجوهر ..... ١٦٦
٢. وجود الصور المنطبعة غير مباين لوجود موادها ..... ١٦٨
٣. المفاهيم المترعة عن الوجودات الناعمة لا ماهية لها ..... ١٦٩
- تعليق على النص ..... ١٧٠
- بحوث تفصيلية ..... ١٧٣
١. منشأ ظهور بحث الوجود الرابط ..... ١٧٣
- تقسيمات الوجود الرابط والمستقل ..... ١٧٣
٢. إشكالات على الوجود الرابط ..... ١٧٥
- الإشكال الأول: المعلول عين الربط بعلة ..... ١٧٥
- الإشكال الثاني: اتصاف الواجب بسمات الحدوث ..... ١٧٧
٣. آثار وثمرات الوجود الرابط ..... ١٧٨
١. الرابطة بين العلة والمعلول ..... ١٧٨
٢. إلحاق المعقولات الأولية بالمفاهيم ..... ١٧٨
٣. ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان الفقري ..... ١٧٩
٤. دوام الفيض وبقاء احتياج المعلول إلى العلة ..... ١٨٠

٤٩٨.....	شرح نهاية الحكمة - ج ٢
١٨١.....	٥. لا وجود للفاعل بالتسخير
١٨٢.....	٦. إبطال تسلسل العلل اللامتناهية بناء على الوجود الرابط
١٨٢.....	٧. إثبات كون أثر الجعل هو الوجود
١٨٣.....	٨. ربط الحادث بالقديم
١٨٣.....	٩. إثبات وجود الله تعالى عن طريق الوجود الرابط
١٨٥.....	خلاصة الفصل الثالث

### المرحلة الثالثة

#### في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي فصل في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي

١٩٤.....	أمور تمهيدية
١٩٤.....	١. تعريف الوجود الذهني
١٩٥.....	٢. أهمية البحث وفائدته
١٩٦.....	٣. تاريخ المسألة
١٩٨.....	النظريات المطروحة في المسألة
١٩٨.....	١. نظرية الحكماء
٢٠٣.....	أدلة الحكماء على الوجود الذهني
٢٠٩.....	أدلة المشاء على الوجود الذهني
٢١٠.....	٢. نظرية الإضافة
٢١٢.....	٣. نظرية الشبح
٢١٤.....	تعليق على النص
٢٢١.....	أمور تندفع بها الإشكالات الواردة على الوجود الذهني
٢٢٩.....	(١) الماهية الذهنية غير داخلية ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلية تحتها
٢٣٤.....	الإشكالات المندفعة بالأمر الأول

١. يلزم أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضاً .....	٢٣٤
٢. اندراج شيء واحد تحت مقولتين .....	٢٣٦
٣. الجمع بين المتقابلات .....	٢٤٦
٤. اجتماع الكلية والجزئية في شيء واحد .....	٢٤٧
٥. الوجود الذهني يستلزم ثبوت المحالات الذاتية .....	٢٤٩
(٢) آثار كل موجود تختلف بحسب مرتبته .....	٢٥٢
الإشكالات المندفعة بالأمر الثاني .....	٢٥٥
١. انطباع الكبير بالصغير .....	٢٥٥
٢. عدم حضور الماهيات في الدهن .....	٢٥٨
(٣) دفع مخذور السفسطة .....	٢٦٢
تعليق على النص .....	٢٦٤
هل ينسجم كلام المصنّف في الوجود الذهني مع أصالة الماهية .....	٢٧٢
خلاصة البحث في الوجود الذهني .....	٢٧٣
بحوث تفصيلية وإضافية .....	٢٧٧
١. مقدّمات تمهيدية .....	٢٧٧
المقدّمة الأولى: الإشارة إلى بعض الأصول والقواعد .....	٢٧٧
المقدّمة الثانية الصورة القائمة بالنفس معلولة لها .....	٢٧٨
القياس الأوّل .....	٢٧٨
القياس الثاني .....	٢٧٨
القياس الثالث .....	٢٧٩
٢. الأدلّة على الوجود الذهني .....	٢٨٠
الدليل الأوّل .....	٢٨٠
إشكال .....	٢٨١

٥٠٠.....	شرح نهاية الحكمة - ج ٢
٢٨٢.....	الدليل الثاني
٢٨٣.....	الإشكالات على الدليل الثاني
٢٨٥.....	الدليل الثالث
٢٨٦.....	الإشكال على الدليل الثالث
٢٨٩.....	الدليل الرابع
٢٨٩.....	الدليل الخامس
٢٩٣.....	الدليل السادس
٢٩٥.....	الدليل السابع
٢٩٥.....	٣. آثار الوجود الذهنيّ
٢٩٦.....	٤. أين يقع بحث الوجود الذهنيّ من المباحث الفلسفيّة؟
٢٩٩.....	العلم عند المشهور من الحكماء
٣٠٠.....	٥. تحرير محلّ النزاع في الوجود الذهنيّ
٣٠٢.....	٦. نظريّات في الوجود الذهنيّ
٣٠٢.....	١. نظريّة الشيخ جواديّ آملي
٣٠٦.....	٢. نظريّة صدر المتأهّلين
٣٠٧.....	إشكالان على نظريّة صدر المتأهّلين
٣٠٨.....	جواب العلامة الطباطبائيّ على الإشكالين
٣٠٨.....	٣. نظرية الإضافة
٣١٠.....	مناقشة نظريّة الإضافة
٣١١.....	٤. نظريّة الشبح
٣١٤.....	مناقشة الحكماء لنظريّة الشبح
٣١٥.....	٥. نظريّة الانقلاب
٣١٩.....	إشكالان على نظريّة الانقلاب

الفهرس ..... ٥٠١

إشكالات المحقق الدواني على نظرية الانقلاب ..... ٣٢٤

٦. نظرية المحقق الدواني ..... ٣٢٧

٧. الإشكالات التي ترد على الوجود الذهني ..... ٣٢٩

#### المرحلة الرابعة

#### في مواد القضايا

#### الفصل الأول: في أن كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع

مقدمة: في أن البحث في المواد الثلاث هل هو بحث منطقي أم فلسفي ..... ٣٤٩

الفرق بين البحث المنطقي والفلسفي للمواد الثلاث ..... ٣٥٠

(١) تحديد موضوع مفاهيم المواد الثلاث ..... ٣٥٢

١. موضوع مفاهيم المواد الثلاث هو الماهية ..... ٣٥٢

٢. موضوع مفاهيم المواد الثلاث هو الأعم من الماهية ..... ٣٥٤

(٢) وجه انحصار المواد بالوجوب الإمكان والامتناع ..... ٣٥٥

(٣) تعريف المواد الثلاث ..... ٣٥٦

المقصود الأصلي من هذا البحث هو الوجوب والإمكان ..... ٣٦١

(٤) إشكالان في المقام ..... ٣٦٢

١. الإمكان له وصفان لا وصف واحد ..... ٣٦٢

٢. الإمكان ليس له وصف ثبوتي ..... ٣٦٣

تعليق على النص ..... ٣٦٨

النتائج المتحصلة ..... ٣٧١

(١) أن موضوع الإمكان هو الماهية ..... ٣٧٦

اصطلاح آخر للإمكان وهو الإمكان الفقري ..... ٣٧٧

(٢) الإمكان لازم الماهية ..... ٣٧٨

البرهان على أن كل ماهية فهي ممكنة ..... ٣٧٨

٥٠٢.....	شرح نهاية الحكمة - ج ٢
٣٨٠.....	إشكالية دخول الإمكان في ذات الماهية
٣٨١.....	(٣) الإمكان معقول ثانوي فلسفي
٣٨٢.....	البرهان على أن الإمكان أمر خارجي
٣٨٣.....	الإمكان وصف ثبوتي
٣٨٤.....	(٤) الأقوال الأخرى في الإمكان
٣٨٤.....	١. الإمكان اعتباراً عقلياً محض
٣٨٦.....	مناقشة القول الأول
٣٨٧.....	٢. الإمكان له وجود مستقل منحاز
٣٨٨.....	مناقشة القول الثاني
٣٩٠.....	استدلال البعض على أن الإمكان موجود في الخارج بوجود مستقل
٣٩١.....	مناقشة الدليل
٣٩٣.....	تعليق على النص
٣٩٦.....	بحوث إضافية
٣٩٦.....	١. تأييد أن الإمكان من المعقولات المنطقية
٣٩٨.....	٢. كون المفاهيم الفلسفية من المعقولات الثانية، لا تنسجم مع أصالة الوجود
٤٠١.....	أقسام الضرورة
٤٠٤.....	(١) الضرورة الأزلية
٤٠٥.....	(٢) الضرورة الذاتية
٤٠٧.....	(٣) الضرورة الوصفية
٤٠٨.....	(٤) الضرورة الوقتية
٤١١.....	أقسام الإمكان الأخرى
٤١٦.....	(١) الإمكان الخاص
٤١٦.....	(٢) الإمكان العام

الفهرس .....	٥٠٣
(٣) الإمكان الأخصّ .....	٤٢٠
(٤) الإمكان الاستقباليّ .....	٤٢٢
(٥) الإمكان الاستعداديّ .....	٤٢٤
١. بيان المصنّف للإمكان الاستعداديّ .....	٤٢٤
٢. تعريف الأعلام للإمكان الاستعداديّ .....	٤٢٦
٣. الفرق بين الاستعداد والإمكان الاستعداديّ .....	٤٢٨
الإمكان الاستعداديّ عرض لا جوهر .....	٤٣٠
موضوع الاستعداد هو المادة .....	٤٣٢
٤. الفرق بين الإمكان الاستعداديّ والإمكان الذاتيّ .....	٤٣٢
أ. الإمكان الاستعداديّ له معنىّ تحصيليّ بخلاف الذاتيّ .....	٤٣٢
ب. الإمكان الذاتيّ بمنزلة الأصل للاستعداديّ .....	٤٣٤
ج. تعيين الاستعداد والقوّة في الإمكان الاستعداديّ .....	٤٣٥
د. زوال الإمكان الاستعداديّ .....	٤٣٦
هـ. موضوع الإمكان الاستعداديّ المادة بالمعنى الأعمّ .....	٤٣٧
و. الإمكان الاستعداديّ قابل للشدّة والضعف .....	٤٣٨
٥. هل الإمكان الاستعداديّ مشترك لفظيّ مع الإمكان الذاتيّ .....	٤٣٩
(٦) الإمكان الوقوعيّ .....	٤٤١
(٧) الإمكان الفقريّ .....	٤٤٣
تعليق على النصّ .....	٤٤٤
خلاصة الفصل الأوّل .....	٤٤٨
بحث تفصيليّ في الإمكان الاستقباليّ .....	٤٥١
مناقشة اعتراض صدر المتأهّلين .....	٤٥٥
الفصل الثاني: انقسام الموادّ الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير	

٥٠٤.....	شرح نهاية الحكمة - ج ٢
٤٦٦.....	(١) أقسام ما بالذات
٤٦٧.....	(٢) أقسام ما بالغير
٤٦٧.....	استحالة الإمكان بالغير
٤٦٨.....	الأول: برهان الخلف
٤٧١.....	الثاني: برهان لزوم جواز رفع النقيضين
٤٧٢.....	(٣) أقسام ما بالقياس إلى الغير
٤٧٢.....	١. الوجوب بالقياس إلى الغير
٤٧٣.....	الضابط في الوجوب بالقياس إلى الغير
٤٧٣.....	مصاديق الوجوب بالقياس إلى الغير
٤٧٦.....	فروع الوجوب بالقياس إلى الغير
٤٧٦.....	٢. الامتناع بالقياس إلى الغير
٤٧٧.....	٣. الإمكان بالقياس إلى الغير
٤٧٨.....	مصاديق الإمكان بالقياس إلى الغير
٤٨١.....	(٤) النتائج المترتبة
٤٨١.....	١. الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير
٤٨٢.....	الممتنع بالذات يستحيل أن يكون ممتنعاً بالغير
٤٨٣.....	الممتنع بالذات لا يكون واجباً بالغير
٤٨٣.....	٢. لا علاقة لزومية بين الواجبين بالذات
٤٨٣.....	تعليق على النص
٤٩١.....	خلاصة الفصل الثاني
٤٩٣.....	الفهرس