شرح الأسفار الأربعة
لصدر الدين الشيرازي

العلم الإلهي

حقيقته، مراتبه، معطياته

تقريراً لأبحاث المرجع الديني
السيّد كمال الحيدري دام ظله

الجزء الأوّل

بقلم
الشيخ عبد الله الأسعد

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام
للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة ـ باب الدروازة

١٤٣٧هـ ـ ٢٠١٦م

يطلب من

- مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد
٠٠٩٦٤ـ٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
٠٠٩٦٤ـ٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
- مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء
٠٠٩٦٤ـ٧٨٠١٤٢١١٩٤
- معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف
٠٠٩٦٤ـ٧٧١١٦٤١٦٦٩
- مكتبة زين العابدين البصرة ـ الطويسة
٠٠٩٦٤ـ٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
- مكتبة دار الأمير الناصرية ـ الحبوبي
٠٠٩٦٤ـ٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمة العلم ونشره ، ولا شكر على التوفيق لحمده .

والصلاة والسلام على سيدنا محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين .

يُعتبر العلم الإلهي من المسائل الأساسية التي تناولتها العلوم الثلاثة - الكلام والفلسفة والعرفان النظري - ولكن من حيثيات مختلفة ، وقد كان البحث الفلسفي هو الأكثر حضوراً ونصيباً في ذلك ، ونتيجة لاختلاف المشارب العلمية فقد وقع خلاف حادّ في أهمّ فقرات هذه المسألة ، حيث اختلفوا في علم الله تعالى بذاته ، بين النفي والإيجاب ، كما اختلفوا في علم الله تعالى بخلقه قبل الإيجاد ، وفي علمه بخلقه بعد الإيجاد ، حتى بين أصحاب المشرب الواحد ، فضلاً عن اختلاف مشاربهم العلمية .

وقد يقال : بأنّ حيثيتين من الحيثيات الثلاث المتقدمة - وهما : حيثية علمه بذاته وحيثية علمه بخلقه قبل الإيجاد - لا طائل فيهما ، فسواءً أثبتنا علمه بنفسه أو نفينا عنه ذلك ، وسواءً أثبتنا علمه بخلقه قبل الإيجاد أو نفينا عنه ذلك ، فإنه لا أثر علمي واضح ، ولا أثر عملي ملحوظ ، يترتب على ذلك ، فتكون فقرة علمه بخلقه قبل الإيجاد - التي هي الفقرة الأساسية في هذه التقريرات ، والتي تمثّل أعقد المسائل الفلسفية وأصعبها تصوّراً وتصديقاً - فاقدة للاعتبار العلمي فضلاً عن فقدها للآثار العملية .

لكن الصحيح هو غير ذلك تماماً ، فإن المسائل الفلسفية لا تبحث لأجل هذه الجهات ، وإلا لاستقلت معظم الأبحاث الفلسفية والمعرفية عن الاعتبار . وإنما تبحث من جهة كونها تمثّل إشكاليات معرفية يطلب حلّها ، وقد تكفّلت الفلسفة بتقديم تلك الحلول ، هذا أولاً .

واما ثانياً : فانه نفي علمه بخلقه قبل الايجاد ، يترتب عليه آثار علمية وعملية خطيرة جداً ، منها الصيرورة الى صدور الخلق عنه بلا علم ولا حكمة ، كما يلزم منه انتفاء ارادته ايضاً ، وذلك لان الارادة لابد ان تكون مسبوقة بالعلم ، وعدم العلم بالشيء قبل إيجاده يساوق عدم ارادته ، وعدم ارادته يعني استحالة صدوره .

وهكذا يمكن ان نسجل عدة تقويمات واعتراضات واضحة وصريحة في هذا المجال ، كما ان مجرد التشكيك بالعلم والحكمة والارادة الالهية يستتبع من الآثار العملية الخطيرة ما لا حصر لها ، كما ان اضطراب العقيدة في مسألة الثواب والعقاب ، فاي ثواب وعقاب يبقى مع التشكيك بالحكمة ؟

ونحن انما تقصدنا إثارة ذلك لتبيّن أهمية البحث في العلم الالهي ، وضرورة التحقيق والتدقيق في جميع فقراته ، لاسيما في تشخيص طبيعة هذا العلم ، وانه هل هو حضوري بنحو مطلق ، فيلزم منه محاذير عقلية ، كحضور الممتنع لديه ، فيستفي كونه ممتنعاً ، هذا خلف ، لذا التزم جملة من الاعلام للتخلص من هذه المحاذير بتوجيهات وتكلّفات لا تخلو من اشكال ، وذلك للصعوبات الكبيرة والكثيرة في تصوير هذه المسألة البالغة التعقيد ، لذا اعتبر صدر المتألهين - في بعض كلماته - هذه المسألة من المسائل الغامضة التي لا يمكن الاهتداء اليها إلا ببلوغ أعلى طبقات الكمال الانساني ، والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهياً للمقرّبين ، بل من حزب الملائكة المقربين »

فارادوا بالتمسك بالعلم الحضوري الانفلات من ملازمات البطلان ، كالقول بالعلم الحصولي الذي لا يمكن الركون اليه .

ولربما توهم احد بانه تشكيكنا في تصوير العلم الحضوري المنسوب لله تعالى ، وتقويمه بنحو وعنوان آخر ، سيفضي الى القول بصيرورة علمه تعالى حصولياً ،

حيث يكفي في انتفاء ذلك انكشاف الاشياء له سبحانه، وكيف يتفق مع الانكشاف التام له ان يتوسّل بالصور الارتسامية غير حصولاً ؟ وانما نريد القول بانه الامر يتعلق بعلمه بالاشياء من خلال تحققها النفس الامري، ونفس الامر - كما ذكرنا تحقيقه في محله - وعاء ازلي، فيثبت علمه بالاشياء قبل إيجادها، على تفصيل وتحقيق تناولته أبحاث هذه التقريرات التي اشتملت على مقدمات علمية وتحقيقية كثيرة، بصورة منظمة متقنة.

من هنا لابد من الاشارة الى ان ولدنا العزيز العلامة المحقق الشيخ عبد الله الاسعد - دامت توفيقاته - استطاع ان يسبر غور هذه المباحث العلمية العميقة والدقيقة في متن الاسفار في جزئه السادس، وتحديداً في مطالب العلم الالهي منه، ويستخرج جواهر البحث - التي كنا قد تعرضنا لها في دراسات مختلفة في آثارنا الفلسفية والكلامية والعرفانية - فلم تستقطبه شوارد المطالب بقدر ما استقطبته نكاتها العلمية، فصبّ جهده عليها بطريقة اجتهادية استنباطية رشيقة، كشف عن مكنته وقدرته على استيعاب المتن الصدرائي وتقريره، بل والقدرة على تدريسه ومناقشته والخروج منها بنتائج يطمأن اليها.

وبالرغم من اعتماده على ادواتنا المعرفية، ومراجعاته الدؤوبة الى مظاريف ما بحثناه في العلم الالهي في آبحاثنا المختلفة، واستفاداته المباشرة من دروسنا لأكثر من عقد مضى، وتواصله معنا بالمناقشة والسؤال. الا انه ترك في هذه التقريرات حضوراً واضحاً لشخصيته العلمية التي تنبئ عن مستقبل كبير له، لاسيما في العلوم العقلية الاساسية (المنطق، الكلام، الفلسفة، العرفان النظري) هذا وقد كان من محاسن ما توفرت عليه هذه التقريرات انه قد استطاع

بمكنته المنطقية ان يحول الكثير من مطالبها العلمية من صياغات سردية الى اشكال منطقية رصينة، مما يكشف - فضلاً عن مكنة من الصناعة المنطقية - عن فهم عميق ودقيق لتلك المطالب، كما انه استطاع تطبيق المطالب العلمية الكبروية على المتن الصدرائي في هذه الدروس من الاسفار، والخروج منها باستنتاجات موفقة في الشكل والمضمون.

واخيراً فاذا كان طلاب العلم كثيرين ورعاته قليلين، فلا ريب ان ولدنا الاسعد هو من رعاته، بل هو من خواصهم،

وفي الختام اسأل المولى القدير - جلت آلاؤه - ان يقر عيني برؤيته علماً من أعلام الامة، خدمة للعلم وأهله - انه نعم المجيب

والحمد لله رب العالمين

السيد كمال الحيدري

١ ربيع الثاني ١٤٢٧

المقدّمة

بعد أن فرغ المصنِّف رحمه الله من الكلام في إثباتِ وجودِ موجودٍ وجودُهُ من ذاته، وأنّه واحدٌ يمتنع وجودُ آخر يشاكله في نحو وجوده المتأكِّد وما يترتَّب على ذلك من كونه واجب الوجود بالذات من جميع الجهات، بحيث لا يشذُّ عنْ ذاته كمالٌ حقٌّ، وأنَّ الصفات عينُ الذاتِ، **شرع** في تناول الصفات التي جرت العادةُ على تناولها، وهي: العلم، والقدرةُ، والحياةُ، والسمعُ، والبصرُ، والكلامُ، والإرادةُ، وذلك من خلال مواقف عدَّة، كان الثالث منها مجالاً وميداناً للمعركة الضروس، وهي معركة الآراء في العلم الإلهيّ ـ سيَّما علمه تعالى بالأشياء قبلَ الإيجادِ ـ فمن إنكارٍ، إلى إقرارٍ، إلى الوطيس الحامي فيما بين المقرّين بأنَّه تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد، حيث ألقى كلٌّ ما في جعبته أملاً في نيل المنى، ليظفر برأيٍ يطلُّ به على عشَّاق الحكمة الإلهيّة ومريديها ـ وإن كانوا في غاية الندرة ـ يصوِّر نحوَ علمه تعالى بالأشياء قبل أن توجد بوجوداتها الخاصّة بها، والتي بموجبها تترتّب عليها الآثار، فيمتاز بعضها عن بعض.

الشبهات أو الأغراض كانت سبباً لتردّي البعض في مهاوي العسف ودركات الضياع وغيابات الجهل والعمى، فأنكر البعضُ علمه تعالى بذاتِه؛ «بناءً على أنّ العلم إمّا إضافةٌ، وهي لا تُتصوّر بين الشيء ونفسه، أو صورةٌ مساويةٌ للمعلوم، فيلزم تعدّد الواجب تعالى، وأنت تعلم أنّ علم الشيء بذاته حضوريٌّ لا يستدعي شيئاً منهما...»[1] فخلطَ المنكرون بين العلمين: (الحصوليّ والذي يكون إمّا إضافةً أو من خلال صورةٍ مساويةٍ للمعلوم بالعرض، والحضوريّ

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، الحكيم المتألّه السبزواري، تعليق: آية الله حسن زادة الآملي: ج٢ ص٥٧٢.

الذي يكون علماً بالشيء مباشرةً). والحقّ كما أفاد الحكيم السبزواري رحمه الله: أنَّ هذا المذهب «أوهن من بيت العنكبوت...»[١]، إذ «...كيف يسوغ عند ذي فطرةٍ أن يكون واهبُ كمالٍ ما ومفيضه، قاصراً عن ذلك الكمال؟!»[٢] أليس نعلم نحن بذواتنا؟ وهل يشكّ عاقلٌ في أنّ العلم بالذات كمالٌ لا ريب فيه؟ وقد ثبت أنّه تعالى مبدأ كلّ ذاتٍ وكمالٍ، إذن فعلمنا بذواتنا كمالٌ هو تعالى مبدؤه ومفيضه، وهل تقبل الفطرة السليمة والعقل الصحيح أن يكون معطي الشيء فاقداً له؟[٣].

وإلّا «فيكون المستوهَب أشرف من الواهب، والمستفيد أكرم من المفيد...»[٤]، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله. إذن فهو تعالى عالمٌ بذاته.

وأنكر بعضٌ علمه تعالى بما سواه، وكلُّ ما سواه ـ على ما هو مفاد التوحيد وأنّه مبدأ كلّ ذاتٍ وأثرٍ ـ معلولٌ له، وهذا النحو من العلم تارةً يكونُ قبل إيجاد الأشياء وأخرى بعده، وقد وقع الخلاف في كلٍّ منهما، إلّا أنّ الاختلاف في الأوّل جاء أكثر احتداماً، حيث لم يكن على وتيرةٍ واحدةٍ، وذلك لأنّ قوماً أنكروه مِن رأس؛ بزعم أنّ الذات المتعالية أزليّةٌ، وكلُّ معلولٍ حادثٌ، وأنَّ لازم علم الأزليّ بشيءٍ يصيّره أزليّاً، هذا خلفٌ، حيث إنّ المفروض هو المعلومُ قبل الإيجاد، فما ليس بموجودٍ لا يكون أزليّاً.

وفي هذا الرأي من الشناعة ما فيه؛ «فما أشنع وأقبح أن يدَّعي مخلوقٌ لنفسه

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، الحكيم المتألّه السبزواري، تعليق: آية الله حسن زادة الآملي: ج٢ ص٥٧٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦ ص١٧٦.

(٣) قواعد كلّى فلسفى در فلسفه اسلامى، دكتر غلامحسين إبراهيمى دينانى: ج١ ص٣٦٨.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦ ص١٧٦.

الإحاطة العلميّة بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمّي نفسه فيلسوفاً حكيماً ثم يرجع ويسلب العلم بشيءٍ من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذي أفاض ذوات العلماء ونوّر قلوبهم بمعرفة الأشياء...»[1]، وهذا من باب أنّ المستوهَب أشرف من الواهب، وأنّ مفيض الشيء ومعطيه ليس واجداً له، وهو كما ترى.

وأمّا النحو الآخر من الاختلاف في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد فقد جاء في بيانِ مفاده ومعناه، وهو الذي كان المساحة الواسعة للآراء المعتَركة على مستوى المنهج وما يترتّب عليه، فاختار المصنّف رحمه الله عدداً منها وأعمل فيها الفكر توضيحاً وتهذيباً وإصلاحاً وتوجيهاً ما أمكن. وهذه سمةٌ بارزةٌ في تعاطيه مع الآراء، حيث تراه يجهد لالتماس وجهٍ لرأيٍ مستفزٍّ مستنكَر، فيقول ـ مثلاً ـ بعد أن بيّن شناعة القول بأنّه تعالى لا علم له بالأشياء قبل الإيجاد: «اللهم إلّا أن يكون لكلام أولئك الفلاسفة الأقدمين معنىً آخر قصدوه غير المدلول الظاهر، أو كان المراد المصطلح من لفظ (العلم) عندهم شيئاً آخر بأن قصدوا من لفظ (العلم) ـ حيث نفوا عنه تعالى ـ العلم الانفعاليّ والصورة الذهنيّة المنقسمة إلى التصوّر والتصديق عند الناس...»[2]، فمرادهم من أنّه لا علم له نفي العلم الحصوليَّ له، وليس نفي مطلق العلم.

هذا على مستوى الكلام في علمه تعالى بمعلولاته في الأزل، وقبل أن تكون موجودةً بوجودها الخاصّ بها، أي: فيما لا يزال. وأمّا على مستوى علمه تعالى بالمعلولات بعد الإيجاد، فقد وقع الخلاف في تصويره، فقد يرى البعض أنّ ما ذهب إليه بعضٌ آخر من تصوير العلم بالأشياء باطل، فإنّ هذا لا يدرجه تحت عنوان المنكر، وكم له من نظير، ومن أهمّ تلك النظائر: أنّ وحدته تعالى ليست

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦ ص١٨٠.

(٢) المصدر السابق.

وحدةً عدديّةً، والتوحيد القائم عليها توحيدٌ باطلٌ، لكن لا يقال لصاحبه من الناحية الكلاميّة والشرعيّة أنّه مشرك.

هذه هي المسألة التي يراد الوقوف عليها، وهي العلم الإلهيّ، والملاحظ: أنّ الأبحاث تدور وبشكلٍ مكثّفٍ حول علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، فهذه «المسألة... من أغمض المسائل الحكميّة، وقد بذل كبار الفلاسفة والمتكلّمين جهوداً وافرةً لتبيينها، وعقدوا مسائل كثيرةً في باب العلم تمهيداً لحلّها، كالعقل الإجمالي، والعلم الكلّي الحاصل من الأسباب قبل تحقّق مسبّباتها، وغيرهما ممّا ركّز عليه الشيخ في كتبه. ويكفيك نموذجاً جليّاً لهذه الجهود ما ترى في كتاب التعليقات، حيث عالج هذه المسألة مرّةً بعد أخرى... ولهم أقوالٌ عديدةٌ، ومباحثاتٌ طويلةٌ، ومناقشاتٌ عنيفةٌ، تعرّض لبعضها صدر المتألهين، وتصدّى للمحاكمة بينها، وقد مهّد نفسه مقدّماتٍ لتوضيح ما اختاره من العلم الإجماليّ في عين الكشف التفصيليّ، ممّا يعدّ أروع منتوجٍ للتفكير الفلسفيّ، وأبدع منسوجٍ للعقل البشريّ، وإن كان حقيقة المقصود أرفع ممّا يحلّق إليه طائر الذهن الإنسانيّ ﴿...وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ...﴾ (البقرة: ٢٥٥)»[1].

المنهج المتّبع

قبل الخوض في المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين رحمه الله في تناول هذه المسألة الشريفة، لا بأس بالإشارة إلى أهمّية وضوح المنهج الذي يراد إعماله في تحقيقِ مسألةٍ أو عرضِ علمٍ من العلوم، فهو «طريقة الاستدلال أو الكيفيّة المعتمدة في الاستدلال على إثبات المطلوب. فمَن يعتمد الأدلّة العقليّة في إثبات المطلوب منهجُه عقليّ، كما هو الحال في فلسفة المشّاء، ومن يعتمد الأدلّة النقليّة

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، محمّد تقي مصباح اليزدي: ص٤٤٣.

في ذلك فمنهجه نقليّ، ومَن يعتمد التجربة في إثبات مدّعاه فمنهجه تجريبيّ، وهكذا... فالمنهج يراد به الدليليّة بنحوٍ ما، فكما أنّ الدليل هو الطريق الواضح لإثبات المدّعى، فكذلك المنهج... وبذلك يتّضح لنا أهمّيّة المنهج في البحث العلمي، فمَن سلك طريقاً بحثيّاً علميّاً دون أن يحدّد له منهجاً في رتبةٍ سابقةٍ وقع في المهلكات المعرفيّة ولا يزيده البحث في إثبات مدّعاه إلّا بعداً عنه، وهو مصداقٌ لما يُروى: (**العامل على غير بصيرةٍ كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلّا بعداً**) أو البصيرة في المقام هي المنهج والدليل.

ولا يخفى أنّ تحديد المنهج المتّبع بحثّياً في رتبةٍ سابقةٍ لا يقلّ أهمّيّةً عن نفس المنهج، فإنّ الوقوع في فوضى الأدلّة وسوقها كيفما اتّفق، سوف يفسد العمليّة الاستدلاليّة حتّى مع كون الأدلّة متقنةً بحدِّ ذاتها.

إنّ موقعيّة المنهج في العمليّة الاستدلاليّة عموماً... يكشف النقاب لنا عن الفوضى البحثيّة التي وقع فيها عددٌ كبيرٌ من أعلام المسلمين في مصنّفاتهم المختلفة، وفي مختلف المجالات...»[1].

وهنا السؤال وهو: هل أعمل صدرا رحمه الله منهجاً معيّناً في هذه المسألة المترامية الأبعاد اتّساعاً وعمقاً؟

أو فلنقل: هل للحكيم صدر المتألهين رحمه الله منهجاً خاصّاً به يُعملُه في

---

(١) منطق فهم القرآن، الأسس المنهجيّة للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن: ج١ ص٤١ـ٤٢.
وليراجع «مناهج البحث العلميّ»، عبد الرحمن بدويّ، حيث أفاد: «...وبذا تكوّنت فكرة المنهج بالمعنى الاصطلاحي المستعمل اليوم... ومعناه...: الطريق المؤدّي إلى الكشف عن حقيقة العلوم بواسطة طائفةٍ من القواعد العامّة تهيمن على سير العقل وتحدّد عمليّاته حتّى يصل إلى نتيجةٍ معلومةٍ»: ص٥.

تحقيقاته الفلسفيّة؟ سيّما أنّه يؤكّد أنّه صاحبُ مدرسةٍ مستقلّةٍ في الفلسفة الإسلاميّة، وهي مدرسة الحكمة المتعالية.

الكلام في أنّ لصدر المتألهين رحمه الله مدرسةً فلسفيّةً لها ما يميّزها عمّا سواها من مدارس فلسفيّةٍ أخرى، وأنّ له منهجاً مسبقاً يُعمله فيما يتناوله من مسائل، طويلٌ وعميقٌ، وليس المقام مقامه، وإنّما يراد الإشارة إلى أنّ بعض الدارسين جعل من مسألة العلم الإلهيّ مثالاً يُطرح لبيان كيفيّة إعمال صدرا رحمه الله منهجه الخاصّ بها.

لقد تناول أستاذنا العلّامة الدكتور أحد فرامز قراملكي[1] حفظه الله هذه المسألة بشكلٍ ملؤه الدقّة والإتقان، فعرض الآراء في ما يُدَّعى للرجل، ثمّ عرض رأياً اختاره وركّز عليه، وأعطى مثالاً يظهر من خلاله الأسلوب الخاصّ بصدرا والمنهج والآليّة التي يتبعها في تحقيق المسائل.

أمّا الآراء التي عرضها فهي سبعة، نسوقها باختصارٍ شديدٍ مع تعليقٍ متواضع، وأمّا التفصيل ففي مراجعة الدراسة المنشورة والمترجمة إلى العربية أيضاً:

١. فلسفة صدرا رحمه الله التقاطيّةٌ، والدليل عليه:

أ. اقتباس الآراء دون الإشارة إلى أصحابها.

ب. وجود التناقض في بعض الموارد.

وقد ردّ الأستاذ على هذا الرأي من خلال إشكالاتٍ ثمانية.

---

(١) أستاذ في جامعة طهران، صاحب مؤلّفاتٍ عدّةٍ، وتحقيقاتٍ مختلفةٍ سيّما في علم المنطق وذلك كـ«جستار در ميراث منطق دانان مسلمان» تحقيق في ميراث المناطقة المسلمين، وكذلك مقدّمة وتحقيق لكتاب «الملخّص» للفخر الرازي، والتنقيح لصدر المتألّهين، وتحفة السلاطين للأنصاري ونقد الأصول وتلخيص الفصول للطهراني، حيث عاونه في بعضها بعض من زملائه.

وقد ميّز ما بين مفهومي الالتقاط والتلفيق، حيث يُراد من التلفيق: التركيب المنسجم للآراء يحصل بعد نقدها ورفع التعارض عنها، وأمّا الالتقاط فهو التركيب المشوّش غير المنسجم بين الآراء التي قد تكون متعارضةً أيضاً.

٢. النموذج الاشراقيّ لابن سينا، فالحكمة الصدرائيّة عبارةٌ عن مزيجٍ من حكمة ابن سينا المشّائيّة والسهروردي الإشراقيّة، وقد تمّ الترويج لهذه النظريّة ببيانين:

أ. لا تشكّل إحداهما الأصل، والأخرى الفرع، بل مجرّد الخلط بينهما من دون أرجحيّةٍ لإحداهما على الأخرى.

ب. الخلط بين الحكمتين المذكورتين كان على نحو أرجحيّة وأصالة الحكمة المشّائية، فهي بمثابة النواة، وأمّا الإشراقيّة فهي بمثابة الغلاف، أو فقل: المدرسة الصدرائيّة هي سينويّة بنكهةٍ إشراقيّة.

لقد كان أهمّ الأدلّة التي سيقت لإثبات هذا الرأي هو الاقتباسات الكثيرة من شيخ الإشراق، والتأكيد على مقام الكشف والشهود.

وقد تمّ الردّ على هذه النظريّة بردودٍ عدّةٍ؛ من جملتها عدم بيان مكانة بقيّة المصادر التي اعتمدها ملّا صدرا، حيث كان كثيرَ النقل لآراء آخرين غير شيخ الإشراق، وذلك كالإكثار من تناول آراء الشيخ في كتبه المختلفة سيّما التعليقات؛ وكذلك الفخر الرازي والغزالي، وصاحب أثولوجيا، وكذلك الإكثار من كلمات ابن عربي.

٣. المدرسة الصدرائيّة ما هي إلّا فلسفةٌ عرفانّيةٌ على مذاق ابن عربي، ووجه ذلك الإكثار من كلمات الشيخ الأكبر، سيّما من كتاب الفتوحات المكّية، وفصوص الحكم، سيّما أنّ صدر المتألّهين رحمه الله قد أكثر من استعمال المفردات والمصطلحات العرفانيّة، كيف وقد جاء عنوان كتابه الكبير موافقاً لأجواء أهل المعرفة، وهو الأسفار العقليّة الأربعة.

أمّا عدم وجاهة هذه النظريّة فلأمورٍ عدّةٍ أهمّها: أنّ صدرا اختلف مع الشيخ في موارد عديدةٍ وفي مسائل حسّاسةٍ، فالبرهان عند صدرا رحمه الله أمرٌ ضروريٌّ وعمدةٌ، بينما هو عند العرفاء لمجرّد التنبيه والتأييد، وكذلك الحال بالنسبة للنقل.

٤. المدرسة الصدرائيّة فكرٌ كلاميٌّ فلسفيٌّ، أي: ما هي إلّا مزيجٌ من كلامٍ وفلسفةٍ، وقد تمّ تصوير هذه النظريّة ببيانين:

أ. الأساس هو الفكر الكلاميّ، أي: منهجٌ كلاميٌّ بنزعةٍ فلسفيّةٍ.

ب. الأساس هو الفكر الفلسفيّ لكن بمظهرٍ كلاميٍّ أو منهجٍ فلسفيٍّ بنزعةٍ كلاميّةٍ، والدليل الذي ركن إليه أهل هذه النظرية هو تأثّر صدراً رحمه الله بأهل الكلام، حيث أكثرَ من الاقتباس من كتبهم، وذلك كالغزالي سيّما كتابه الإحياء، وكذلك الكاتبي القزويني والشريف الجرجاني وغيرهم. ولعلّ الذي أدّى إلى مثل هذا القول هو الاشتراك بين فلسفة صدرا رحمه الله والمسلك الكلاميّ في تعدّد المناهج أيضاً، إلّا أنّ الفحص الدقيق يوقفنا على أنّه مجرّد تشابهٍ ظاهريٍّ ليس إلّا، وذلك لأنَّ تنوّع المناهج في علم الكلام متأتٍّ من تنوّع المسائل وليس الأمر كذلك لدى صدرا رحمه الله على نحوٍ كلّي، والمنهج المذكور إنّما يراد من إعماله إقناع الآخرين ليس إلّا، والواقف على منهج الرجل يرى أنّه يسعى لإقناع نفسه، وهذا ما يؤشّر عليه تغيير رأيه في عددٍ من المسائل، حيث يريد من خلال ذلك إقناع نفسه بغضّ النظر عن الآخرين.

٥. المدرسة الصدرائيّة ما هي إلّا عبارةٌ عن اتّساع دائرة التأمّل الفلسفيّ بالقياس إلى المدرسة المشّائيّة، فهي أكثر تنوّعاً في الأدوات المعتمدة في سياق الاستكشاف والوصول إلى الحقيقة.

والذي يبدو أنّ صاحب هذا التوجّه رأى أنّ تنوّع الأدوات وتعدّدها حكرٌ على صدر المتألّهين رحمه الله، وهذا ما لا يؤيّده الاستقراء التاريخيّ للفكر

الفلسفيّ، حيث كانت سمة تنوّع الأدوات مشتركةً بين الفلاسفة سيّما القدامى أمثال الفيثاغوريّين، أضف إلى ذلك: أنّ صاحب هذا الفهم لمدرسة صدرا رحمه الله لم يوضّح لنا كيفيّة استعماله للأدوات المتنوّعة في سياق الاستكشاف والقرب من الحقيقة، وغير ذلك من إيراداتٍ تورد عليه.

٦. المدرسة الصدرائيّة مدرسةٌ من حيث اللغة، فالمدرسة هي المتعالية أي الأفضل، وأفضليّتها متأتّيةٌ من اعتمادها اللغة الأفضل، واللغة الأفضل عند صاحب هذه النظريّة ـ وهو الحائري رحمه الله ـ هي اللغة التي بواسطتها يناقش الموضوع الذي يراد بحثه، وذلك عندما يتكلّم طلّاب دارسون للغةٍ غير لغتهم بلغتهم، فإنّ اللغة التي يستعملها الطلّاب العرب الذين يدرسون الفارسيّة ـ مثلاً ـ وهي اللغة العربيّة، هي اللغة الأفضل أو اللغة الفوقيّة، بخلاف الفارسيّة فهي اللغة الموضوعيّة، أي: هي محور وموضوع دراسة أولئك الطلّاب. وبعبارة أخرى: الكلام بالعربيّة حول اللغة الفارسيّة التي يراد تعلّمها، هي اللغة الأفضل، وأمّا الفارسيّة فهي اللغة الموضوعيّة. والفوقيّة بسبب الإشراف؛ فاللغة العربيّة ـ في المثال ـ مشرفةٌ على الفارسيّة، وذلك عند ما يتمّ الكلام بها حولها وعنها، والموضوعيّة لأنّ الفارسيّة موضوع البحث والكلام.

وما نحن فيه هو أنّ فلسفة صدرا رحمه الله هي مشّائيّة، وهي موضوع الدرس والبحث، إلّا أنّه رحمه الله ـ وهنا يكمن سبب تعالي مدرسته ـ أنّه استعمل لغةً أخرى تحدّث بها حول المدرسة المذكورة.

لقد نوقشت هذه النظريّة بنقاشاتٍ عدّةٍ، من جملتها عدم انطباق مفهوم اللغة الأفضل على إبداعات صدر المتألّهين رحمه الله، حيث إنّ اللغة الأفضل ـ على ما فُهم منها ـ لا تضيف جديداً في محتوى الموضوع الذي تدور حوله، مع أنّ صدر المتألّهين رحمه الله قد أبدع وأضاف وأجاد، وهذا ممّا لا يندرج تحت مفهوم اللغة الأفضل.

٧. المدرسة الصدرائيّة مدرسةٌ تفكيكيّةٌ، والملّا صدرا رحمه الله على حدّ زعم صاحب النظريّة ـ الأستاذ الحكيميّ ـ فيلسوفٌ كبيرٌ وتفكيكيٌّ عملاق[١].

والمراد بالتفكيك: انفصال الطرق ومناهج المعرفة الثلاثة (القرآن والبرهان والعرفان)، والهدف من ورائه هو تصفية المعارف القرآنية عمّا عداها، فلا تأويل ولا تفسير بالرأي؛ وذلك لتبقى حقائق الوحي مصونةً محميّةً خالصةً لا يشوبها شيءٌ من معطيات الفكر الإنسانيّ والذوق البشريّ.

وإن قيل لصاحب هذه النظريّة: كيف تفهم مدرسة صدرا رحمه الله هكذا وهو الكادح كدحاً في سبيل وحدة المناهج المذكورة؟ سيّما أنّه ـ أي: حكيمي ـ كان يتّهم صدرا في أكثر مؤلّفاته بمزج وخلط الأفكار وتأويل النصوص الدينيّة؟

فإنّه لا يقدّم جواباً مقنعاً، ويبقى وصف الرجل ـ بكونه التفكيكيّ العملاق ـ دعوى بلا دليل.

هذا إضافة إلى إشكالاتٍ توجَّه إلى أصل مذهب التفكيك، ومناقشاتٍ عديدةٍ لما أورده الحكيمي لإثبات تفكيكيّة صدر المتألّهين رحمه الله.

٨. المنهج المتّبع في المدرسة الصدرائيّة هو منهج «البين تخصّصيّة» وهي ترجمة «مطالعات ميان رشته اى» وهو المنهج العابر للمناهج، أو هو لا بشرط منهج بعينه من المناهج، وهو في الإنجليزية: «Interdisciplinary studies» حيث إنّ معنى كلمة «Inter»: بين، وسط، ومعنى كلمة «Disciplinary»: التخصّصات، ومعنى كلمة «Studies»: دراسات، فيكون المعنى «الدراسات البين تخصصيّة».

وهو منهج إعمال مناهج متعدّدة لفهم ومعرفة مسألة واحدة، وذلك وفق نظرةٍ قبليّةٍ لتلك المناهج التي تقوم بينها علاقةٌ «ديناميكيّة» أي علاقة تأثّر وتأثير متبادل[٢].

---

(١) روش شناسى فلسفة ملا صدرا (منهج البحث لفلسفة ملا صدرا): ص١٥٩.

(٢) روش شناسى مطالعات ديني، أحد فرامرز قراملكى: ص٣٨٨.

وهو منهجٌ التفت إليه صدرا رحمه الله قبل أربعمئة عام[١]، وأدرك أهمّيته في تحليل مسائل الإلهيّات، ومن تلك المسائل المسألة التي بين أيدينا، وهي مسألة علم الباري تعالى، والتي يمكن أن تعدّ من أعقد مسائل الإلهيّات. والذي يؤشّر على ذلك، كثرة ما فيها من آراء، حيث عمد صدرا لأهمّ الآراء فعرض كلّاً منها ثم أخذ في نقدها واحداً بعد آخر، والنقد لم يكن ينحصر في تخطئة ما يقوم عليه الرأي، وإنّما كان يدور ما بين الرفض وبيان وجهه، وما بين التماس الوجه، وما بين التعديل إن وجد إليه سبيلاً، ثم تراه يثبت رأيه وأنت تشعر بأنّ لكلّ رأيٍ من الآراء التي لم يقبلها لخللٍ ما فيها، أثراً ودوراً. وهذا هو «المنهج الفلسفي» أو «الميثودلوجيا» «Methodology» الذي اعتمده الملّا صدرا في مذهبه في كتاب الأسفار، يتناول أوّلاً الرؤية المشّائيّة للمسألة المطروحة على بساط البحث، فيناقشها في إطار الأصول الموائمة لتلك المدرسة ـ المشّائية ـ ويروي الآراء المختلفة قديمها وحديثها، ليرفضها أو يؤيّدها، أو يعدّل منها، أو يكمّلها، ويقدّم بعد ذلك أدلّته الجديدة المتكاملة، ويسوق الشواهد من التصوّف حين تقضي الضرورة، خصوصاً من ابن عربي وإفلوطين. وكان كمن سبقه من الفلاسفة المسلمين يخلط بين إفلوطين وأرسطو، لأنّهم اعتقدوا أحقاباً طويلةً من الزمن بأنّ كتاب «التاسوعات» لإفلوطين من تأليف أرسطو. «في كلّ المسائل الفلسفيّة المهمّة يأخذ الملّا صدرا القرآن الكريم بعين الاعتبار ويشركه في النقاش وينتفع من بركاته، حتّى ظنّ البعض أنّه يستدلّ على القضايا الفلسفيّة بالآيات القرآنيّة، ورغم أنّ هذا ظنٌّ باطلٌ إلّا أنَّ القرآن كان مصدر إلهامٍ دائمٍ للملّا صدرا، لذلك كان يتوصّل إلى حقائق لا يتوصّل إليها الآخرون...»[٢].

---

(١) روش شناسى فلسفه ملا صدرا: ص١٧.

(٢) الملّا صدرا والحكمة المتعالية، الأستاذ السيّد محمّد الخامنئي، ترجمة: حيدر نجف: ص٧١.

الأستاذ والمسألة

يعدّ أستاذنا الحيدري حفظه الله من الأساتذة البارزين ممّن تعاطى الحكمة المتعالية درساً وتدريساً[١]، وقد تناول الآراء العديدة المثيرة للانتباه في أحكام الوجود العامّة وغير ذلك من قضايا الفلسفة، فمن جملة ذلك: ذهابه إلى القول بعينيّة الماهيّة للوجود خارجاً، وأنّ الاختلاف بينهما مفهوميّ محض ونفس أمريّ، وبهذا يكون الوجود واسطةً في ثبوت الماهيّة التحليليّ النفس أمريّ لا الخارجيّ[٢]،

---

(١) وهنا أنقل ما كتبه أستاذه آية الله الحكيم عبد الله جوادي الآملي في إجازته التي منحها له:
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي منَّ على بريّته بهبة الثقلين: الوحي والعقل، والصلاة والسلام على رسوله الذي خلّف في أمّته الثقلين: القرآن والعترة عليهم السلام. ثمّ إنّ الوحي يثير دفائن العقل النظري بتعليمه الكتاب والحكمة، ويثير دقائق العقل العملي بتزكيته، والتعلّم مقدّمة للتزكّي، والتزكّي مقدّم على التعلّم، فلذا قال سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾.
وممّن منح الجمع بين ذلك وحضر محاضراتنا طيلة سنين وتلقّاها بأُذنٍ واعيةٍ، وعمل بما علم، ووقف عند ما لم يعلم، سماحة الحجّة العالم الكامل السيّد كمال الحيدري دامت إفاضاته، وبلغ شأواً قاصياً من العلوم العقليّة التي لا تنفكّ عن النقليّة، ولا تفترقان حتّى تردا على مصدرهما الكوثر، فله ـ دام توفيقه ـ أن يتصدّى للدراسة بتعليم الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، وأوصيه ونفسي ومَن بلغه كتابي، أن لا نقفو ما ليس لنا به علم، وأن لا يجوز منطقنا علمنا، وأن لا تهجم علينا اللوابس، وأن نذبّ عن كيان القرآن والعترة بدحض الشبهات، وأن نجعل العقل مصباحاً للشرع لا ميزاناً له، ولا مجرّد مفتاحٍ له. اللهم إجعلنا من أوليائك وأبرئنا من أعدائك بحقّ محمد وآله. ذي الحجّة ١٤١٤هـ جوادي الآملي. الختم.

(٢) راجع: شرح نهاية الحكمة، (أحكام الوجود الكلّية)، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري دام ظلّه، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، نشر: مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ: ج١ ص٣٤٣.

وبالتالي فإنّ الواقعيّة الواحدة يُنتزع منها مفهومان: الوجود والماهيّة، والأوّل هو المشترك بين جميع الواقعيّات، أمّا الثاني فإنّه يُحكى به عن كيفيّة ونحو وجود تلك الواقعيّة، «ومن هنا يتّضح: أنّ الموجودات في الخارج كما أنّها تشترك جميعها في انطباق مفهوم الوجود عليها، فإنّها تتمايز أيضاً بما يحكي عن أنحاء وجوداتها، وكيفيّة تحقّق كلّ واحدٍ منها، إذ إنّ كلّ واحدٍ من الموجودات الخارجيّة ليس هو الوجود من حيث هو، بل هو عبارةٌ عن وجودٍ خاصٍّ يتميّز بكيفيّة وجوده عن الوجودات الأخرى، ويطلق على المفهوم الحاكي عمّا يتميّز به ذلك الوجود الخاصّ لفظُ الماهيّة، والماهيّة في الخارج هي جهة امتياز الوجود الخاصّ عن غيره، كما أنّ مفهوم الوجود يحكي عن جهة اشتراك الموجودات في الواقع العينيّ، لكنّ ما به الاشتراك في الخارج وهو الوجود، عين ما به الامتياز وهو الماهية؛ لأنّ نحو الوجود الخاصّ في الخارج ليس شيئاً وراء الوجود... فالوجود موجودٌ بالذات في الخارج، وكذا الماهيّة كالإنسانيّة ـ مثلاً ـ موجودةٌ بتوسّط الوجود، وأحدهما عين الآخر مصداقاً وحيثيّة ولكنّهما متغايران بحسب التحليل الذهنيّ وبحسب نفس الأمر... والحاصل: أنّ هناك عينيّةً خارجيّةً بين الوجود والماهيّة، مع حفظ جانب التغاير المفهومي والنفس أمريّ، وهناك أمثلة...»[1] من جملتها الصفات الذاتيّة لواجب الوجود، فهي متغايرةٌ مفهوماً لكنّها متّحدةٌ مصداقاً ومنشأ انتزاع.

وقد أشار حفظه الله إلى آثارٍ عديدةٍ تترتّب على هذه القراءة، من جملتها: ضرورة القول بأنّ للواجب تعالى ماهيّةً؛ «لأنّ الماهيّة على هذا التفسير ـ كما تقدّم ـ هي نحو وجود الشيء وخصوصيّته التي تميّزه عن غيره، سواءٌ كان واجباً أم ممكناً، وليس معنى الماهيّة... منتهى الوجود وحدّه العدمي... فالواجب غير

(١) الفلسفة (شرح كتاب الأسفار الأربعة، الإلهيّات بالمعنى الأعمّ)، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري دام ظلّه، بقلم: الشيخ قيصر التميمي: ج٢ ص٢٤.

متناهٍ ولا محدود... ولكن لا يستلزم ثبوت الماهيّة للواجب، أن تكون ماهيّته معقولةً في الأذهان، بل تبقى مجهولة الكنه والحقيقة... فتحصّل في ضوء هذه الرؤية: أن كلّ شيءٍ لا يثبت إلّا بوجودٍ وماهيّة. وما لا ماهيّة له، لا وجود له...[١].

ومن جملة الآراء، ما سوف تقف عليه من مذهبه في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، حيث ناقش الآراء المتعدّدة، وأقرّ بالكثير ممّا يوجَّه إليها وبعدم صلاحيّتها لأن تكون بياناً لا خدشَ فيه للعلم المذكور.

فقد رأى حفظه الله أنّ الاعتماد على قاعدة «بسيط الحقيقة» لا يجدي في بيان العلم بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك لأنّ الأشياء في مرتبة وجوداتها (أي بعد الإيجاد) محدودةٌ ناقصةٌ، والحقيقة البسيطة توجد لها الأشياء بنحوٍ أعلى وأشرف، فكيف يكون للأعلى والأشرف والأتمّ علمٌ بالأسفل والأخسّ والأنقص؟

ثم إنّ النصوص الدينيّة العديدة تشير إلى أنّه يعلم بالأشياء قبل الإيجاد وهي محدودةٌ ناقصةٌ، وكذلك أشارت إلى أنّه تعالى يعلم بالممتنعات أنْ لو كانت كيف تكون، فكيف ينسجم هذا مع العلم الحضوريّ للواجب تعالى الذي يقتضي وجود الشيء المعلوم، وقد فرضنا المعلوم ممتنعاً[٢]. إذن، فليس علمه حضوريّاً بالجملة، وإلّا لحضر في مرتبة ذاته الأشياء الناقصة المحدودة، ولوجد لديه الممتنع، هذا خلفٌ للمفروض، وليس بالحصوليّ المتعارف، إذ لا واسطة بين العالم والمعلوم في الخارج، والأشياء بما لها من نفس أمريّةٍ منكشفةٌ له تعالى. نعم إنّه تعالى يعلم

---

(١) الفلسفة (شرح كتاب الأسفار الأربعة، الإلهيّات بالمعنى الأعمّ)، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري دام ظلّه، بقلم: الشيخ قيصر التميمي: ج٢ ص٢٤٢.

(٢) شرح نهاية الحكمة (الإلهيّات بالمعنى الأخصّ)، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري دام ظلّه، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي: ج١ ص٤٢.

بالأشياء قبل الإيجاد على ما هي عليه بعد الإيجاد من خلال وجودها النفس أمريّ، ونفس الأمر وعاءٌ أزليٌّ، ونفس الأمريّات ذات ثبوتٍ غير مجعول، فامتناع اجتماع النقيضين ثابتٌ، سواءٌ وُجد ذهنٌ أم لا، بل سواءٌ وُجد واجب الوجود بالذات أم لا، وفرض المحال ليس بمحال. وبعبارة أخرى: إنّ للحقّ تعالى نحواً من النورانيّة الكاشفة لكلّ حقائق نفس الأمر، وسيأتي لاحقاً توضيحٌ تفصيليّ لذلك.

وبهذا يكون ـ حفظه الله ـ قد أضاف إلى سجلّ الآراء في المسألة الشريفة رأياً جديراً بالتناول والبحث، إضافةً إلى إبرازه لدور النصّ الدينيّ المقدّس حيث يجعل في بعض الحالات منبّهاً يدعو لمراجعة القاعدة العقليّة على مستوى إعمالها وتطبيقها، فقاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء لا ريب في مفادها وفي ثبوتها، إنّما الكلام في تطبيقها واستعمالها لإثبات هذا النحو من العلم الإلهيّ.

إذن، فهذا الكتاب على امتداد جزئيه، يتناول مسألةً مهمّةً بل على غايةٍ قصوى من الأهمّية، وهي مسألة العلم الإلهيّ، سيّما العلم الإلهيّ بالأشياء قبل الإيجاد، وقد جرت العادة على استعراض الآراء المهمّة ومناقشتها بعد بذل الوسع في بيانها، ثم نقدها، وتأويل ما لا يصحّ ظاهره، وتعديل ما يمكن تعديله، ثمَّ يتوقّع من الباحث في نهاية المطاف أن يدلو بدلوه، وهو ليس بالأمر الهيّن الذي يكون لأيّ طالبٍ راغبٍ، ولذلك تجد الأكابر يعثرون ويكبون، كما هو حال بعضهم في هذه المسألة.

الأستاذ دام ظلّه أشار إلى رأيه المختار في موارد عدّةٍ، من جملتها دروسه المسجّلة والمقرّرة في نهاية الحكمة[1]، ثم وقف عندها مفصّلاً لمّا جاءت المناسبة

(١) شرح نهاية الحكمة (الإلهيّات بالمعنى الأخصّ)، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني

وسنحت الفرصة، فللّه درّه من مقبلٍ على الذي هو خير، معرضٍ عن الذي هو أدنى، والذي هو خير ـ بل الخير الذي ليس كمثله خير ـ أوّل الدين، وأوّل الدين كما قال ديّان هذه الأمّة: «معرفته...»[1].

والله وليّ التوفيق

عبد الله الأسعد

ليل السبت الموافق لـ١٧ ربيع الثاني ١٤٣٦هـ

٧/ ٢/ ٢٠١٥م

في مدينة العلم والاجتهاد قم المقدّسة

السيّد كمال الحيدري دام ظلّه، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي: ج١ ص٤١٨.

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

الموقف الثالث

في علمه تعالى

وفيه فصول

تمهيد

لقد كان الكلام في الموقفين السابقين في بحثين كلّيين رئيسين:

١. البحث في إثبات وجوده تعالى، وأنّه واجب الوجود بالذات، وقد وقفتَ على براهين عدّةٍ وصياغات، وما يفرزه كلُّ ذلك من إشكالاتٍ تورد، وردود تُطرح.

٢. البحث في صفاته تعالى، ونحو اتّصافه بها؛ حيث تمّ تحقيق ما هو الحقّ فيها، وأنّ صفاته الحقيقيّة عين ذاته لا زائدةٌ عليها.

أمّا هذا الموقف وما بعده من مواقف ـ وهي خمسة ـ فيراد البحث فيها فيما اعتيد على بحثه من الصفات السبع، حيث يرى الباحث المتتبّع أنّ القوم وبمجرّد فراغهم من البحث في وجوده تعالى وفي صفاته وأقسامها ونحو اتّصافه بها، ينهمكون في بحث صفاتٍ يقال عنها أنّها أمّ الصفات، وهي التالية:

١. العلم. ٢. القدرة.

٣. الحياة. ٤. الإرادة.

٥. الكلام. ٦ و٧. السمع والبصر.

وغالباً ما تُجعل صفة العلم بوّابة الصفات، وذلك لارتكاز الكلّ عليها إمّا مباشرةً أو بالواسطة.

وهذا ما فعله المصنّف رحمه الله حيث جرى على ما هو عادة الجلّ ـ إن لم يكن الكلّ ـ فخصَّ هذه الصفة بهذا الموقف، وهو الثالث.

لقد توزّع البحث في هذه الصفة الشريفة وامتدّ على مساحة ثلاثة عشر فصلاً، وهو بحثٌ في أصل علمه تعالى بذاته وبالأشياء، وكذلك في مراتب علمه تعالى، إذ كما أنّ للأشياء مراتب لوجودها فكذلك للعلم بها، وهو ما أشار إليه

الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

اذ يكشف الأشياء مرّات له ... فذا مراتب يُبان علمه
عنايةٌ وقلمٌ، لوحٌ قضا ... وقدرٌ سجلّ كون يُرتضى[1]

وسرُّ هذا الانكشاف ـ أي العلم ـ يرجع إلى تفاوت وجود الشيء الواحد، وسوف تسمع مراراً أنّ مرجع حقيقة العلم إلى حقيقة الوجود، فكما أنّ وجود الأشياء مشكّكٌ متفاوتٌ فكذلك العلم بها مشكّكٌ متفاوتٌ.

أمّا الفصول الأولى ـ أي الاثنا عشر ـ فقد أخذت على عاتقها البحث في أمرين:

١. البحث في علمه تعالى بذاته، حيث ذكر المصنّف ما يمكن عدّه حججاً ثلاثة، أوّلها أشبه باللمّي، وفي البين تعرّض لشبهاتِ مَن طوّعتْ له نفسه إنكارَ هذا النحو من العلم.

٢. البحث في علمه تعالى بالأشياء، وقد عرض المصنّف حجّتين مع دفعٍ لشبهاتٍ أدّت بالبعض إلى إنكار هذا النحو من العلم.

هذان البحثان إنّما تمّ الدخول إلى فضائهما بعد فصل، وهو الأوّل، حيث حفل هذا الفصل بمقدّماتٍ وأصولٍ تعين على إثبات ما يراد إثباته من علمه تعالى.

من جملة الأمور التي حفلت بها الفصول التي تناولت ذينك البحثين أمر عرض الآراء والأقوال في هذه المسألة، حيث نقَدها فأصلح ما يمكن إصلاحه، وأبطل ما لا قابلية فيه لذلك ولا استعداد.

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، الربوبيّات: ٢/ ٢، ص٦٠٧.

الفصل الأوّل

في ذكر أصولٍ ومقدّماتٍ يُنتفع بها في هذا المطلب

تمهيد

هاهنا أمور أو أصول آثر المصنّفُ رحمه الله أن يصدّر بها البحث لكي تكون نافعةً ومعينةً على الوصول إلى ما هو الحقّ في هذه المسألة التي تتربّع على فائق الأهمّية وبالغ الخطر، ولذلك تجدها ـ أي مسألة علمه تعالى ـ تُبحث أوّلاً في أبحاثٍ كهذه، ثمّ يُنطلق منها إلى ما عداها من صفاتٍ للوقوف عليها بحسب المكنة والوسع، وإلّا فلا يمكن الإحاطة بالصفات الذاتيّة؛ وذلك لما تقدّم وتحقّق من أنّها عين الذات اللامتناهية، وكيف لما سواه وهو المتناهي المحدود المقيَّد أن يحيط به تعالى، وهو كذلك؟

الأصول التي عرضها هاهنا ستّة، وهي التالية:

الأصل الأوّل: القول بالوجود الآخر للشيء، وهو الوجود في القوّة المدركة في قبال وجوده في الأعيان، وهو ـ أي الوجود في القوّة المدركة ـ ما يُصطلح عليه بالوجود الذهنيّ؛ حيث أشار إلى معناه وأومأ إلى ما طُرح دليلاً عليه.

الأصل الثاني: القول الحقّ في حقيقة العلم، وأنّه ضربٌ من الوجود النوريّ الصوريّ المجرّد عن المادّة.

الأصل الثالث: قسمة المعلوم إلى: معلومٍ بالذات ومعلومٍ بالعرض، حيث أشار إلى جهة قسمة المعلوم إلى هذين القسمين أيضاً. كما أنّه أشار إلى ما يمنع من معلوميّة الشيء، ثمّ عاد إلى المعلوم فقسّمه إلى: معقولٍ ومحسوسٍ، فبيّن ملاك العاقليّة، وكذلك مدار العلم والجهل.

الأصل الرابع: قسمة العلم إلى حصوليّ وحضوريّ، وبيان ملاك ذلك ومداره، وهو أنّ العلم بشيءٍ إذا كان من خلال صورةٍ ذهنيّةٍ فهو حصوليّ، وإن كان من دون وساطة الصورة الذهنيّة فهو حضوريّ، وقد أورد مثالاً لكلٍّ منهما،

حيث إنّ علمنا بالأشياء الخارجة عنّا علمٌ حصوليّ، أمّا علمنا بذواتنا فهو حضوريّ، بل يمتنع أن نعلم بذواتنا علماً حصوليّاً، وهو ما سوف يتعرّض له في حينه، ثمّ دفع ما قد أورده البعض على ما أفاد.

الأصل الخامس: البحث في عدم انحصار العلم الحضوريّ بإدراك الذات للذات، وإنّما هو أوسع من ذلك، بحيث تدرك النفس حضوراً أيضاً كثيراً من قواها المدرِكة والمحرّكة لا بصورةٍ ذهنيّةٍ، أي بعلمٍ حصوليّ، وقد بيّن ذلك من خلال وجوهٍ خمسةٍ، وقد ذيّلها بشاهدٍ ومؤيّدٍ.

الأصل السادس: اتّحاد المدرِك والمدرَك، وأنّ وجود المعقول ـ بما هو معقولٌ في نفسه ـ عين وجوده لعاقله، بلا اختلاف جهة.

لقد عالج هذه المسألة بما يتناسب مع المقام، وإلّا فقد بحثها مفصّلاً في أبحاث المرحلة العاشرة من أبحاث العقل والمعقول[1].

ثمّ عرّج على شكوكٍ أربعةٍ رأى رحمه الله أنّ من الواجب إزالتها، وهذا ما فعله، فقد عرض الشكوك شكّاً بعد آخر، وهو يُتبع الشكَّ بجوابه المزيل له، ولدوره في إثارة الغبار حول مسألةٍ يظهر خطرها في مواطن عدّةٍ من المعرفة الدينيّة، وذلك كالمعاد.

كلّ هذه الأبحاث المفهرسة سوف تجدها لاحقاً مفصّلةً تضمّنتها نصوصٌ عديدةٌ يحمل كلّ نصٍّ منها عنواناً يومئ إلى مضمونه ومفاده ومحتواه.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣ ص٣١٢.

النصّ الأوّل

الوجود الذهنيّ

منها: أنّه قد ثبتَ أنّ للأشياءِ وجوداً في الخارج ووجوداً في القوّة المدرِكة، ومرادُنا مِن الخارج هاهنا عالَمُ الأجسامِ المادّيةِ ذواتِ الجهاتِ الوضعيّة.

والحكماءُ لمّا حاولوا إثباتَ أنّ للأشياءِ الخارجيّةِ نحواً آخرَ مِن الوجود، وربّما يقال له الوجودُ الذهنيّ، قالوا ـ بعدما أحالوا اتّصافَ معدومٍ مطلقٍ بحكمٍ ثبوتيّ ـ: إنّا نحكمُ كثيراً ما على أشياءَ معدومةٍ في الخارج بأحكامٍ وجوديّةٍ، وثبوتُ الشيءِ للشيء متوقّفٌ على وجودِ ذلك الشيء. وإذ ليست تلك الأشياءُ في الخارج، فلها نحوٌ آخرُ مِن الوجود، وهو الوجودُ العلميّ، سواءٌ أُطلقَ لفظُ «العلم» على ذلك الوجودِ أو على الإضافةِ التي تقعُ بسببه بين العالِمِ والمعلوم.

الشرح

لقد تناول المصنّف في هذا النصّ أموراً ثلاثة، وهي التالية:

١. المدّعى في الوجود الذهنيّ ومفاده

قال رحمه الله: «اتّفقت ألسنة الحكماء ـ خلافاً لشرذمةٍ من الظاهريّين ـ على أنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكلّ واحدٍ من الناس، وجوداً وظهوراً آخر عُبّر عنه بالوجود الذهنيّ، مَظْهره بل مُظْهره المدارك العقليّة والمشاعر الحسّية...»[١]، وقد أشار الحكيم السبزواري إلى هذا المفاد بقوله:

للشيءِ غيرِ الكونِ في الأعيانِ كونٌ بنفسِه لدى الأذهانِ[٢]

حيث كان مراده من الشيء: الماهيّة؛ وذلك لأنّ «الشيء يطلق تارةً ويراد منه الوجود، وهذا ما قالوا من أنّ الشيئيّة تساوق الوجود، وقد يطلق ويراد منه الماهيّة، ويكون إطلاق الشيء على الوجود والماهيّة كإطلاق الموجود على الوجود والماهيّة، حيث... إنّ الوجود موجودٌ بنفسه، والماهيّة موجودةٌ بالوجود، والشيء أيضاً كذلك، فإنّ الوجود شيءٌ بنفسه، والماهيّة شيءٌ بالوجود...»[٣]، وبما أنّ الوجود ـ أي مصداقه ـ يمتنع حصوله في الذهن؛ وذلك لأنّ «حقيقة الوجود حيث كانت حيثيّة ترتّب الآثار، كانت عين الخارجيّة، فيمتنع أنّ تحلّ في الذهن فتتبدّل ذهنيّةً لا تترتّب عليها الآثار؛ لاستلزامه الانقلاب المحال...»[٤] فالمراد

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج١ ص٢٦٣.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج١، ص١٢١.

(٣) درر الفوائد: ج١ ص٣٥.

(٤) نهاية الحكمة: ص٢٣.

بالشيء هو الماهيّة.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: حقيقة الوجود حيثيّةٌ ذاتها منشئيّة ترتّب الآثار، وذلك لأصالتها.

المدّعى: امتناع حصولها في الأذهان.

البرهان: لو حصلت حقيقة الوجود في الأذهان لدار أمرها بين أمرين:

١. تترتّب عليها الآثار.

٢. لا تترتّب عليها الآثار.

والتالي بكلا شقّيه باطلٌ، فالمقدّم باطلٌ مثله.

امّا الملازمة فواضحة، وإنّما الذي يحتاج إلى بيانٍ هو بطلان التالي بشقّيه المذكورين.

وتوضيح البطلان بأن يقال: إنّ لازم الشقّ الأوّل الخلف، حيث ما فرضناه نشأةً ذهنيّةً إدراكيّةً لا تترتّب فيها آثار الخارج، ليس كذلك.

وأمّا لازم الثاني فهو الانقلاب، حيث إنّ ما فرضنا أنّه حقيقة هو عين ترتّب الآثار، لم يكن كذلك.

وقد أشار إلى هذا الامتناع، الحكيم السبزواري رحمه الله في عجز البيت التالي:

مفهومُه من أعرفِ الأشياءِ وكـنهُـهُ في غـايـةِ الخـفاءِ[1]

أي: مفهوم الوجود من أعرف المفاهيم، وكنهه ـ أي حقيقته ومصداقه ـ ليس أمره كذلك، وإنّما يُدرَك بنحوٍ آخر من العلم وهو العلم الحضوريّ؛ وذلك بحسب الإمكان والسعة، وبهذا يظهر: «أنّ حقيقة الوجود لا صورة عقليّة لها كالماهيّات الموجودة في الخارج التي لها صورةٌ عقليّة...»[2].

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج١، ص٥٩.

(٢) نهاية الحكمة: ص٢٣.

٢. عرض الدليل على ذلك المدّعى

لعلّ المصنّف رحمه الله اكتفى بما ساقه من أدلّةٍ في بحث الوجود الذهنيّ من الجزء الأوّل من هذا الكتاب، فذكر هاهنا دليلاً واحداً.

وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: نحكم بأحكامٍ ثبوتيّةٍ على أمورٍ معدومةٍ في الخارج، كقولنا: اجتماع النقيضين مغايرٌ لاجتماع الضدّين.

المدّعى: ضرورة ثبوت مرتبةٍ أخرى من الوجود غير نشأة الخارج بالمعنى الأخصّ.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

اجتماع النقيضين — حُكِمَ عليه بحكمٍ إيجابيّ

كلّ ما هو كذلك — موجود

∴ اجتماع النقيضين — موجود

وإذ لا وجود له في الخارج، فهو موجودٌ في مرتبةٍ أخرى من مراتب الوجود، تلك المرتبة هي مرتبة الوجود العلميّ والذهني لاجتماع النقيضين.

أمّا صغرى القياس المذكور فواضحة، وأمّا الكبرى فدليلها قاعدة الفرعيّة التي تفيد بأنّ ثبوت شيءٍ لشيء فرعُ ثبوت المثبت له، وإلّا فما لا تحقّق له في أيّ مرتبةٍ من مراتب الوجود، لا يُعلم به، وما لا يُعلم به، لا يمكن الإخبار عنه والحكمُ عليه، وهو ضروريٌّ بديهيّ.

لا شكّ أنّ هذه الحجّة غير بريئةٍ من مغالطة كون الدليل فيها أعمّ من المدّعى، وذلك لأنّ ما لا ثبوت له في خارج لا يتعيّن أن يكون موجوداً في نشأة الذهن، إذ قد لا يوجد شيءٌ في الخارج ولا ثبوت له في الذهن لكن له ثبوتٌ في عالم نفس الأمر، ولا يثبت الأخصّ عند ثبوت الأعمّ.

٣. الإشارة إلى أقوال في حقيقة العلم

الآراء في حقيقة العلم متعدّدةٌ سوف يتمّ الوقوف عليها في الأبحاث اللاحقة، والمشهور فيها ثلاثة:

١. **العلم كيفٌ نفسانيّ**؛ وهو مشهور الحكمة الرائجة.

٢. **العلم إضافةٌ ونسبةٌ**؛ وهو ما يتبنّاه الفخر الرازي في غير كتابٍ من كتبه، فقد قال في «المطالب العالية»: «العلم والإدراك عبارةٌ عن مجرّد نسبةٍ مخصوصةٍ وإضافةٍ مخصوصةٍ، فهذا قولٌ قد ذهب إليه جمعٌ عظيمٌ من الحكماء والمتكلّمين، وهو المختار عندنا وهو الحقّ...»[١].

٣. **العلم انفعالٌ**؛ لقد ذهب إلى هذا الرأي الخواجه نصير الدين، وذلك بحسب نقل صاحب الشوارق: «...وقال المصنّف ـ أي الخواجه نصير الدين ـ في شرح رسالة العلم: أمّا العلم الفعليّ فكعلم الأوّل بما عدا ذاته وسائر معلولاته. وأمّا الانفعاليّ فكعلم ما عدا الأوّل بما ليس بمعلولاته، ممّا لا يحصل إلّا بانفعالٍ ما للعالم وبارتسام صورٍ تحدث في ذواتها وآلاتها...»[٢].

وأمّا الحقّ الذي رآه المصنّف رحمه الله فهو أنّ العلم نحوٌ من الوجود، وهو الذي أكّده في كتبه، وسوف يأتي منه ذلك في نصوصٍ لاحقةٍ من هذه الأبحاث، وقد ذكر المصنّف هذا القول في معرض إطلاق لفظ العلم، فإنّ الوجود العلميّ الذي هو في قبال الخارجيّ متحقّقٌ لا ريب فيه، سواءٌ أُطلق لفظ العلم على ذلك الوجود أو على الإضافة التي تقع بسببه بين العالم والمعلوم.

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي: ج٣ ص١٠٣ـ١٠٤.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ج٤ ص١٩٠.

إشارات النصّ

الوجود الذهنيّ ثانيةً

لا نريد الوقوف مطوّلاً عند بحث الوجود الذهنيّ؛ وذلك اكتفاءً بما حقّقناه في أبحاث الجزء الأوّل من الأسفار، لكنّ الذي تجدر الإشارة إليه هو أنّ من استدلّ لإثبات الوجود الذهنيّ اعتماداً على الحكم الإيجابي على المعدوم جاء بأمثلةٍ تحتاج إلى مؤنةٍ زائدةٍ، وذلك كالبحر من زئبقٍ، والحكم عليه بأنّه باردٌ، أو اجتماع النقيضين، والحكم عليه بمغايرته لاجتماع الضدّين، أمّا المصنّف فقد أورد من الأمثلة لإثبات الوجود الذهنيّ ما هو ذو بعدٍ عمليٍّ مؤثّرٍ في حياة الإنسان، وهو ما يزيد الإنسان بصيرةً في نفسه التي بين جنبيه، حيث قال في «المبدأ والمعاد»: «إنّ الحكماء لما أحالوا اتّصاف معدومٍ مطلقٍ بأحكام وجوديّة، حكموا بأنّ الأشياء المعدومة في الأعيان المحكوم عليها بتلك الأحكام موجودةٌ في الأذهان، لاسيّما وقد صودف كونها سبباً للتحريكات والتأثيرات الخارجيّة، أوَ لا ترى أنّ تخيّلك لمشتهىً لطيفٍ كيف يُحدث في بدنك شيئاً، وتخيّلك للحموضة يوجب لك انفعالاً وقشعريرةً. ولو لم يكن لصورة بيتٍ تريد بناءه نحوٌ من الثبوت، لما كان سبباً لتحريك أعضائك ولوجود بيتٍ في الخارج»[1].

إذن، هناك أمورٌ عديدةٌ تعدّ مناشئ لآثارٍ لا ريب فيها، وذلك كتخيّل الحموضة وتخيّل صورة بيتٍ تريد بناءه، فالأوّل منشأٌ للقشعريرة، والثاني منشأٌ لصدور البيت ووجوده في الخارج، ومن الضروريّ أنّ المعدوم مطلقاً لا يصلح لأن يكون منشأً للأثر؛ وذلك لأنّ كلّ أثرٍ إنّما هو وجود، والعدم لا يكون علّةً للوجود؛ وذلك لأنّه لا شيء، ولأنّ النقيض لا يكون علّةً لنقيضه. ولذلك فإنّ

---

(١) المبدأ والمعاد: ص١٧٧ـ١٧٨.

للحموضة المتخيّلة والبيت كذلك وجودٌ، وإذ لا وجود لواحدٍ منهما في الخارج، إذن فلهما وجودٌ في نشأةٍ أخرى غيره، تلك النشأة هي نشأة الوجود الذهنيّ.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

إنّ التصوّرات للأمورِ تنشئ كحرٍّ لا عن الحرور
وعلّة لا علّة في العين لها ومن ذلك سوء العين
ألم تكن لفعلنا مبادي تعطي السما التحرّك الإرادي

ويقول في شرحه: «كما إذا حدث في النفس صورة الغلبة حمي مزاج البدن واحمرّ الوجه، وامتلأ العروق والأوداج، وإذا وقعت صورةٌ مشتهاةٌ في النفس حدث في أوعية المنيّ حرارةٌ منفخةٌ حتّى تمتلئ عروق آلة الوقاع، والمهيّج للحرارة ليس إلّا التصوّر في الموضعين، ومثل ذلك الحرّ السقوط من العلم التوهّمي بالسقوط من جذعٍ عال. ومثل علّة، أي مرض لا علّة، أي لا سبب في العين أي في الخارج، أي: للعلّة بمحض التصوّر... ومن ذلك القبيل سوء العين، ويعبَّر عن ذلك بإصابة العين...»[1] إذن هناك أمورٌ عديدةٌ وقعت ولا علّة لها في الخارج، وهي الأمور التالية:

١. الغضب.
٢. الإثارة الجنسيّة.
٣. السقوط من جذعٍ عال.
٤. المرض بالإصابة بالعين.
٥. الأفعال الإراديّة، كالمشي.

وقد علمت أنّ الأثر الذي لم يكن ثُمّ كان، فلابدّ له من موجِدٍ، إذن هناك

---

(١) شرح المنظومة: ج٥ ص٢٦٣.

مؤثّرٌ لكنّه يوجد في نشأةٍ أخرى غير نشأة الخارج.

الوجود الذهنيّ والوجود العلميّ

لا شكّ أنّ هناك فرقاً بين الصورة العلميّة بما هي وجودٌ ذهنيّ، وبين الصورة العلميّة بما هي علمٌ، وهذا ما أوضحه العلّامة الطباطبائي رحمه الله في حاشيةٍ منه على أبحاث الوجود الذهنيّ في الجزء الأوّل من الأسفار، حيث قال: «...فللموجود الذهنيّ جهتان حقيقيّتان:

الأولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجيّ، وهو من هذه الجهة فاقدٌ 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 مطاردٌ للعدم، وله من هذه الحيثيّة آثارٌ وجوديّةٌ مترتّبةٌ عليه....

ويتبيّن من ذلك أمور:

أحدها: أنّ المراد بالآثار المترتّبة في باب الوجود الذهنيّ: أعمّ من الكمالات الأوّليّة والثانويّة.

وثانيها: أنّ الوجود الذهنيّ وجودٌ قياسيٌّ بذاته، يرتفع بارتفاع القياس، وأنّ هذا معنى حكايته عمّا وراءه.

وثالثها: أنّ كلّ علمٍ حصوليّ، يكتنَف بعلمٍ حضوريٍّ معه»[1].

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «الوجود الخارجيّ بحسب الاصطلاح: هو الوجود الذي يترتّب به على الشيء آثاره المطلوبة، ويقال له: الوجود الخارجيّ،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج١ ص٢٨٦.

والوجود العينيّ، والوجود الأصيل.

والوجود الذهنيّ: هو الوجود الذي لا يترتّب به على الشيء آثاره المطلوبة، ويقال له: الوجود الذهنيّ، والوجود في الذهن، والوجود الظلّي، والوجود غير الأصيل، سواءٌ كان في أذهاننا أو في الأذهان العالية...»[١].

وقد أوضح في حاشيةٍ له، المراد من الأذهان العالية والسافلة بقوله: «الوجود الذهنيّ ينقسم إلى العالي والسافل، والمراد بالوجود الذهنيّ ـ كما عرفت ـ ...سواءٌ كان في عالم العقول المعبَّر عنه بعالم القضاء أو النفوس الكلّية المعبّر عنه بعالم اللوح المحفوظ... أو في عالم نفوسنا المعبَّر عنه بالذهن السافل في مقابل العقول الكلّية»[٢].

نحو الوجود في الأذهان

لمّا لخّص الحكيم السبزواري رحمه الله مشهور الحكماء في الوجود الذهنيّ بقوله:

للشيء غيرِ الكونِ في الأعيان كونٌ بنفسه لـدى الأذهـان

أشار إلى نحو ذلك الكون للأشياء في الأذهان، وأنّه على نحو القيام الصدوريّ «لا الحلولي، وذلك كقيام الأشياء بالمبادئ العالية، ولاسيّما مبدأ المبادئ»[٣].

وقد بيّن وجه ذلك الحكيم الآملي رحمه الله بقوله: «القيام الصدوريّ كقيام المعلول بعلّته، وقيام الفعل بفاعله، حيث إنّ العلّة ليست محلّاً قابليّاً للمعلول، بل المعلول متقوّمٌ بالعلّة، قائمٌ بها قيام عنه، أي: يكون صادراً عنها، بحيث لولا العلّة لم يكن للمعلول ذاتٌ أصلاً، وإنّما تذوُّته بتعلّقه بعلّته، بل هو نفس التعلّق»[٤].

---

(١) درر الفوائد: ج١ ص٩٤ـ٩٥.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١٠٠.

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج١ ص١٢٤.

(٤) درر الفوائد: ج١ ص٩٥.

ولذلك ومن أجل أن لا يُفهم كلام الحكيم السبزواري رحمه الله على أنّ نحو قيام الصور في الذهن حلوليّ فقد قال في البيت المذكور: «لدى الأذهان» ولم يقل: في الأذهان؛ وذلك لأنّ القيام الحلوليّ يؤدّي إلى كون الشيء الواحد البسيط ـ وهو النفس ـ فاعلاً وقابلاً، حيث إنّ المصنّف رحمه الله يذهب إلى أنّ النفس تنشئ الصور بعد استعدادٍ من داخلٍ أو خارج.

النصّ الثاني

مرجع حقيقة العلم إلى حقيقة الوجود

ومنها: أنّ العلمَ ـ كالوجود ـ يطلَقُ تارةً على الأمر الحقيقيّ، وتارةً على المعنى الانتزاعيّ النسبيّ المصدريّ، أعني العالِمِيّةَ، وهو الذي يُشتَقُّ منه العالِمُ والمعلومُ وسايرُ تصاريفِه؛ إذ العلمُ ضربٌ مِن الوجود. ولو سألتَ عن الحقّ، فالعلمُ والوجودُ شيءٌ واحدٌ، لكنّ الوجودَ إذا ضعُفَ بحيث يتشابكُ مع العدم وتصحبُه النقائصُ والقصوراتُ ـ كالأجسام الوضعيّةِ وعوارضِها المادّية ـ احتجبَ ذلك الوجودُ عن المدارِكِ والمشاعر، وكما احتجبَتْ هذه الأجسامُ وعوارضُها بعضٌ عن بعضٍ، وغابَ كلُّ جزءٍ منها عن صاحبه؛ إذ ليس لها وجودٌ جمعيٌّ ولا صورةٌ حضوريّةٌ في نفسها، فكذلك احتجبَتْ وغابَتْ عن غيرِها مِن القوى الإدراكيّة؛ إذ حضورُ شيءٍ عندَ شيءٍ، متفرّعٌ على حضوره في نفسه، فليس لهذه الأجسام وأحوالِها وجودٌ علميّ، ولهذا لا يُطلَقُ عليها اسمُ العلمِ والمعلومِ ولا لموضوعاتِها اسمُ العالِمِ، مع أنّه يُطلَقُ اسمُ الوجود؛ لأنّ اسمَ الوجودِ أعمُّ تناولاً للأشياء مِن اسمِ العلمِ وغيرِه مِن صفات الكمال، كالقدرةِ والإرادةِ والعشقِ ونظائرِها، وإن كانت كلُّها مِن أحوال الوجودِ والموجودِ بما هو موجودٌ؛ وذلك لأنّ في مفهوم كلٍّ منها زيادةَ إضافةٍ على مفهوم الوجود. مثلاً: العلمُ عبارةٌ عن وجودِ شيءٍ لشيءٍ آخرَ مستقلِّ الوجودِ لا كوجود الصورِ والأعراضِ للهيولى، كيف! ولو كان الشيءُ علماً ومعلوماً لأنّه موجودٌ في ذاته، لكان كلُّ موجودٍ في ذاته معلوماً لكلِّ أحدٍ، وفسادُ اللازم يوجبُ فسادَ الملزوم.

الشرح

كما أنّ لفظ الوجود يطلق ويراد به تارةً مفهومه وأخرى حقيقته ومصداقه، كذلك الحال بالنسبة للفظ العلم، حيث إنّ له مفهوماً قد يراد عند إطلاق لفظه، وإنّ له مصداقاً كذلك.

وهذا أمرٌ غير خفيّ، لكنّ المصنّف رحمه الله علّل مشابهة حال العلم للوجود فيما ذكر بأنّ العلم نحوٌ من الوجود، فيجري عليه ما يجري عليه.

إذن، فالعلم نحوٌ من الوجود، وهو ذلك الوجود النوريُّ العاري عن المادّة، وبهذا ينقسم الموجود ـ بما هو موجودٌ ـ إلى مجرّدٍ عن المادّة ومقارنٍ لها.

لم يقف رحمه الله عند هذا المستوى من بيان حقيقة العلم بل سرعان ما ترقّى إلى القول بأنّ العلم والوجود شيءٌ واحد، ولا شكّ أنّ هذا يثير ـ وعلى نحو السرعة ـ إشكالاً، أو لا أقلّ سؤالاً، يفيد بأنّه: لو كان الأمر كذلك، لكان كلّ موجودٍ مجرّداً، وإذا كان الأمر كذلك، لكان كلّ موجودٍ معلوماً، وذلك لأنّ كلَّ مجرّدٍ معلومٌ لكلّ مجرّد، وإذا كان الكلُّ مجرّداً ـ بناءً على ذلك الترقّي ـ فالكلُّ عالمٌ بالكلّ، والكلُّ معلومٌ للكلّ، وهذا باطلٌ بأدنى التفات؛ وذلك لأنّ كثيراً من الموجودات ليست كذلك، كالأجسام وعوارضها المادّية وأجزائها، فإنّ الأجسام غائبةٌ عن المدارك والمشاعر، وأمّا أجزاؤها فالواحد منها غائبٌ عن الآخر؛ وذلك لعدم وجود صورةٍ حضوريّةٍ جمعيّةٍ لها، تؤهّل هذه الأجزاء للحضور عند المدارك والمشاعر، بل الأجسام والأجزاء غير حاضرٍ الواحد منها لنفسه فضلاً عن أن يكون حاضراً لغيره، بل علّة عدم حضوره للغير هو عدم حضوره لنفسه، وهو ملاكٌ جهر به المصنّف في هذا النصّ الذي بين أيدينا، وهذا ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي.

العلم بالشيء حضور الشيء عند شيء

حضور الشيء عند شيء فرع حضوره لدى نفسه

∴ العلم بالشيء فرع حضوره لدى نفسه

ولمّا كانت الأمور المذكورة غير حاضرةٍ لنفسها، فلا تكون حاضرةً للغير، وما لا يكون حاضراً للغير، فلا علم للغير به. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

لا شيء من الأمور المذكورة حاضرةٌ لذواتها

كلّ معلوم حاضرٌ لذاته

∴ لا شيء من الأمور المذكور بمعلومة

لكن السؤال لا ينقطع في هذه المسألة العويصة التي كان منشأ اعتياصها هو ذلك الترقّي الذي أدّى إلى أن يكون العلم والوجود شيئاً واحداً، وهذا يجعل بينهما مساوقةً تؤدّي إلى صدق كلٍّ منهما على الآخر من الطرفين، إذ المساوقة مساواةٌ وزيادةٌ، وبالتالي فإنّه يقال:

كلّ وجودٍ علم

كلّ علمٍ وجود

ومن المعلوم أن لا علم من دون عالم ومعلوم، وبناءً على القول باتّحاد العلم والعالم والمعلوم، فكلّ وجودٍ عالمٌ ومعلوم، ومن المعلوم أنّ الأمور المذكورة وجودات، فلابدّ أن تكون معلومةً وعالمةً وعلماً كذلك، وإلّا فبعض الوجود ليس بعلم. وهنا يتوفّر لدينا القضيّتان التاليتان:

١. **كلّ وجودٍ علم.**

٢. **بعض الوجود ليس بعلم.**

أمّا الأولى فهي مفاد الترقّي الذي أفاده المصنّف رحمه الله، وأمّا الثانية فهي مفاد ضرورة بطلان كون الأمور المذكورة علماً وعالماً ومعلوماً.

ومن المعلوم أنّ القضيتين إحداهما نقيض الأخرى، فالموجبة الكلّية نقيض السالبة الجزئيّة، وقد علمت في محلّه أنّ النقيضين ـ مفردين كانا أم قضيّتين ـ لا يصدقان معاً ولا يكذبان كذلك، وبالتالي فلابدّ من رفع اليد عن صدق إحدى القضيّتين المذكورتين إذا تأكَّد تناقضهما وتحقّق.

والجواب: لا تناقض في البين؛ وذلك لاختلاف المحمول، حيث إنّ المحمول المسلوب في الجزئيّة هو العلم التامّ، لا مطلق العلم ولو بالدرجة الدنيا والتي بلغت من الضعف حتّى يخيّل أن لا علم في البين، وهذا على وزان ما في الشرع من القول: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» أي: لا صلاة تامّة كاملة، لا أنّه سلبٌ لجنس وأصل الصلاة، وأمّا العلمُ المحمول على كلّ موجودٍ فهو العلم لا بشرط من حيث الشدّة والضعف.

بناءً على ما تقدّم فإسناد العلم بالمعنى الثاني للمادّيات إسنادٌ حقيقيّ، وأمّا إسناده إليها بالمعنى الأوّل فليس كذلك.

وإن قلت: بناءً على هذا، فحيث يسند العلم إلى المادّيات حقيقةً سيكون المادّي حاضراً لذاته، وهذا فرع وجود المادّي لذاته، فهل يمكن ويجوز مثل هذا الحضور؟

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله مجيباً: «هذا من جهة اجتماع الفعليّات في الموضوعات الجسمانيّة والتفرقة التي بين أجزائها المنافية لحضور ذواتها لذواتها وذواتها لغيرها، وأمّا من جهة النظر إلى كون الفعليّات الجوهريّة الجسمانيّة واقعةً تحت الحركة الجوهريّة واعتبار التوسّط في حركتها، وكذا من جهة النظر إلى وحدتها الجامعة بين أجزائها، فلذاهبٍ أن يذهب إلى أنّ العلم سارٍ فيها، شاملٌ لها»[1].

هذا الجواب يرتكز على أمرين:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٥٠، حاشية رقم (٢).

١. الحركة الجوهريّة في الجواهر الجسمانيّة، بمعنى خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً.

٢. انقسام الحركة إلى قطعيّةٍ وتوسّطيّةٍ، حيث إنّ «...الحركة تعتبر تارةً بمعنى كون الشيء المتحرّك بين المبدأ والمنتهى بحيث كلّ حدٍّ من حدود المسافة فُرض فهو ليس قبله وبعده فيه، وهي حالةٌ بسيطةٌ ثابتةٌ غير منقسمةٍ، وتسمّى: الحركة التوسّطيّة، وتعتبر تارةً بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث له نسبةٌ إلى حدود المسافة المفروضة التي كلّ واحدٍ منها فعليّةٌ للقوّة السابقة وقوّةٌ للفعليّة اللاحقة، من حدٍّ يتركه ومن حدٍّ يستقبله، ولازم ذلك: الانقسامُ إلى الأجزاء والانصرامُ والتقضّي تدريجاً وعدمُ اجتماع الأجزاء في الوجود، وتسمّى: الحركة القطعيّة...»[1].

بناءً على هذا فإنّ عدم الاجتماع وعدم حضور الأجزاء بعضها عند بعضٍ إنّما هو بلحاظ الحركة القطعيّة لا التوسّطيّة، حيث البساطة وعدم الانقسام، ومن ثمّ فالحضور الذي هو ملاك العلم مؤمَّن، وبالتالي فلا وجود علميّ للمذكورات بناءً على الحركة القطعيّة، ولها ذلك بناءً على الحركة التوسّطيّة. فالمذكورات بناءً على اللحاظ الأوّل يطلق عليها الوجود دون العلم، وبناءً على الثاني فيطلقان معاً عليها.

الوجود أعمّ مفهوماً

تقدّم أنّ العلم مساوقٌ للوجود، والمساوقة مساواةٌ وزيادةٌ، وهذا يؤدّي إلى وجود كلّيتين موجبتين؛ وذلك لأنّ أحد موردَي صدق الموجبة الكلّية المساواة بين الموضوع والمحمول، وذلك كقولنا: كلّ إنسانٍ ناطق، بينما المورد الثاني فهو العموم والخصوص المطلق، حيث يكون الموضوع أخصَّ والمحمول أعمّ، وذلك كقولنا: كلّ إنسان حيوان.

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٥٥ـ٢٥٦.

إذن، فنحن أمام كلّيتين موجبتين هما:

كلّ وجودٍ علم

كلّ علم وجود

مع أنّ القدرة وجودٌ، والإرادة والعشق كذلك، وما ذُكر ليس بعلم، إذن بعض الوجود ليس بعلم.

فكيف تُدَّعى المساواة ـ فضلاً عن المساوقة ـ بين العلم والوجود؟

الجواب: المساوقة والمساواة على مستوى المصداق لا المفهوم، وأمّا على مستوى المفهوم فالوجود أعمّ من العلم؛ وذلك لأنّ «...الأعمّ قد يراد منه الأعمّ باعتبار وجوده في أفراد الأخصّ وغير أفراده، كالحيوان بالقياس إلى الإنسان، وهو المعدود في النسب، وقد يراد منه الأعمّ باعتبار المفهوم فقط، وإن كان مساوياً بحسب الوجود، كالناطق بالقياس إلى الإنسان، فإنّ مفهومه أنّه شيءٌ ما له النطق من غير التفاتٍ إلى كون ذلك الشيء إنساناً أو لم يكن، وإنّما يستفاد كون الناطق إنساناً دائماً من خارج المفهوم»[1].

وبالتالي فإنّ الوجود من حيث المفهوم أعمُّ من العلم وغيره من الصفات المذكورة، وذلك لأنّها وجودٌ مقيَّد، فالعلم وجودٌ لكنّه ليس مطلق الوجود، وإلّا فلو كان ملاكُ العلم بشيءٍ وجودَه لكنّا عالمين بكلّ شيءٍ موجودٍ، وهو كما ترى، وإنّما العلم هو وجود شيءٍ لشيءٍ آخر، وكذلك يقال: ليس كلّ وجود شيءٍ لشيءٍ يكون علماً، وإلّا لكان وجود الصورة المائيّة للمادّة علماً، مع أنّ الأمر ليس كذلك، وإنّما العلم هو عبارةٌ عن وجود شيءٍ لشيءٍ آخر مستقلٍّ، والمادّة التي توجد لها الصورة المائيّة ليست مستقلّة. كيف وهي ـ الهيولى الأولى ـ ذلك الجوهر الذي فعليّته أن لا فعليّة له، وهذا يجعله مقتصراً في وجوده وبقائه على صورةٍ ما.

---

(١) المنطق، للمظفّر: ص٩٩.

ولذلك تجد بعض الأعلام ـ ومنهم المصنّف رحمه الله ـ يجرون مقارنةً ما بين حضور الصورة الإدراكيّة للنفس وبين حصولها في المادّة.

قال المصنّف رحمه الله: «وذلك من ثمانية وجوه: **أوّلها**: أنّ الصورة المادّية متزاحمةٌ متمانعةٌ... وأمّا صورها الإدراكيّة فلا تزاحم لها في الوجود الإدراكيّ... **وثانيها**: أنّ الصور المادّية لا يحصل العظيم منها في المادّة الصغيرة، فلا يحصل الجبل في خردلة، ولا يسع البحر في حوض، وهذا بخلاف الوجود الإدراكيّ، فإنّ قبول النفس للعظيم منها والصغير متساوٍ... **وثالثها**: أنّ الكيفيّة الضعيفة ينمحي عند حصول الكيفيّة القويّة في المادّة، بخلاف الصور النفسانيّة، فإنّ القويّ منها لا يُبطل الضعيف عند وروده... فإنّ العقل يدرك الضعيف إثر القويّ... **ورابعها**: أنّ الكيفيّات المادّية يشار إليها بالحواسّ، وهي واقعةٌ في جهةٍ من جهات هذا العالم، وليس كذلك الصور الإدراكيّة، إذ لا إشارة إليها... **وخامسها**: أنّ صورةً واحدةً ماديّةً يمكن أن تكون مدرَكةً بإدراكاتٍ كثيرةٍ لأشخاصٍ كثيرةٍ... فتكون كتابةٌ واحدةٌ تقع عليها أبصارٌ كثيرةٌ، أو صوتٌ واحدٌ تسمعه أسماعٌ كثيرةٌ، وليس كذلك وجود الصورة الإدراكيّة، فما في خيالي لا يمكن أن يطّلع عليه غيري... **وسادسها**: أنّ الصور الكونيّة إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها أو استرجاع مثلها إلّا باكتسابٍ جديدٍ أو تأثيرٍ مستأنفٍ... بخلاف الصور النفسانيّة، فإنّها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج إلى استرجاعها إلى تجشّم كسبٍ جديدٍ... **وسابعها**: أنّ الصور الكونيّة إذا كانت ناقصة الوجود، لا يمكن استكمالها إلّا بفاعلٍ غريبٍ، أو سببٍ مباينٍ منفصلٍ، كالشجر إذا بلغ إلى مقداره، يحتاج إلى أسباب أُخر كالماء والأرض لأجل التغذية والتنمية، ...بخلاف الصور النفسانيّة كصورة النفوس القدسيّة التي تكون في أوّل الأمر غير كاملة، لكنّها مستكفيةٌ بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها من

غير حاجةٍ إلى مكمِّلٍ منفصل الذات عنها... **وثامنها**: أنّ الصور الكونيّة لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها ومعانيها عليها، فالنار الخارجيّة لا يصدق عليها اللانار، والسواد الخارجيّ لا يصدق عليه أنّه ليس بسوادٍ، بخلاف النار النفسانيّة، فإنّها ليست بنارٍ بالحمل الشايع الصناعيّ، والجسم الموجود في النفس ليس بجسم...»[١].

يمكن التعليق ـ على عجلٍ ـ على ما تقدّم من خلال الأمور التالية:

١. لقد ذكر الفخر الرازي خمسةً من هذه الأمور الثمانية، حيث سقط من كلامه الخامس والسابع والثامن[٢].

٢. عدم تزاحم الصور الإدراكيّة كان سبباً للحكم بتجرّدها وتجرّد النفس، حيث قال الحكيم السبزواري رحمه الله: **لها بلا تزاحمٍ كلّ الصور**.

وهو الدليل التاسع من أدلّةٍ عشرةٍ كاملةٍ ساقها رحمه الله في منظومته[٣].

٣. عدم امتناع انطباع الكبير من الصور الإدراكيّة في الصغير فيها آية تجرّدها، وأنّ الامتناع المذكور قانونٌ حاكمٌ على المادّيات، ولذلك لا يشكل على القول بالوجود الذهنيّ بأنّه يلزم منه انطباع الكبير في الصغير.

٤. الصور الإدراكيّة لا يشار إليها بالإشارة الحسيّة، لأنّه لا وضع لها؛ لأنّ الوضع إنّما هو للمادّيات، وأمّا المجرّدات فلا.

٥. استرجاع الصور الإدراكيّة جُعل دليلاً لإثبات قوّةٍ من قوى النفس الباطنة، وهي خازن المعاني الكلّية التي تدرك بقوّة العقل، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣ ص٣٠٠ـ٣٠٣.

(٢) المباحث المشرقيّة: ج١ ص٤٥٣.

(٣) شرح المنظومة: ج٥ ص١١٤.

والعقل للكلّي من معنىً عُقل خازنه القدسيّ والنسيان دلّ[١]

حيث أشار رحمه الله إلى قوّتين باطنتين:

١. العقل، وهو القوّة التي تدرك المعاني الكلّية.

٢. خازنه، والذي يسمّى القدسيّ، وهو ما يدلّ على وجوده النسيان، «يعني أنّ المعقولات قد تكون مشعوراً، بها حاضرةً عند العقل، وقد تصير غائبةً، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن تزول بحيث لا يمكنه استرجاعها، بل يحتاج إلى كسبٍ جديدٍ.

وثانيهما: أن يكون بحيث يمكنه استرجاعها بعد الغيبة، فهذا يدلّ على أنّ له خازناً قد يزول المعقول عنه لا عن خازنه ـ أي العقل ـ وقد يزول عنهما معاً حتّى يتمّ التفاوت بين الحالين»[٢] بين حال عدم إمكان الاسترجاع الذي سببه زوال المعقول عن العقل وخازنه، وبين حال إمكان الاسترجاع الذي سببه زوال المعقول عن العاقل لا الخازن، وذلك عند بطلان استعداد النفي وقبولها لإدراك ما لدى الخازن القدسي الذي لا مجال للزوال والتغيّر إليه.

(٦) أمّا ما أفاده رحمه الله في الأمر السابع فقد تناولناه في كتابنا «علم الإمام» وهو ما يمكن عرض خلاصة القول فيه:

١. إنّ علم أهل البيت ـ وهم ذوو نفوسٍ قدسيّةٍ كاملةٍ، كما هو حال الأنبياء والمرسلين ـ بالفعل لا بالقوّة؛ لظهور الروايات في ذلك».

٢. إنّ ما ورد في بعض الروايات «إن شاؤوا علموا» التي استُظهر منها أنّ علم الإمام بالقوّة لا بالفعل، لا دلالة فيها على ذلك؛ لما يلي:

ـ إنّها ضعيفة السند.

---

(١) شرح المنظومة: ج٥ ص٥٣.

(٢) شرح المنظومة: ج٥ ص٦٩ـ٧٠.

ـ إنّها آحاد لا تقاوم ما استفاض بل تواتر من الروايات الظاهرة في فعليّة علم الإمام بالمعنى المناسب لذلك.

ـ لا دلالة فيها على أنّ علم الإمام بالقوّة، إذ إنّها بصدد الإشارة إلى أنّ الإمام إذا أراد أن يعلم شيئاً يكفيه أن يتوجّه إلى قوّته القدسيّة من غير تجشّم كسبٍ وتمهيد مقدّماتٍ»[1]، وليس في هذا التوجّه احتياجٌ إلى الغير، وذلك لأنّ المتوجّه إليه، وهو القوّة القدسيّة، ليس شيئاً منفصلاً عن ذاته.

إشارات النصّ

سريان الصفات الثبوتيّة

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «المراد بالجمال صفاته الثبوتيّة من: العلم والقدرة والحياة ونحوها، وسريانها في كلّ الحقائق باعتبار سريان متبوعها الذي هو الوجود، بل هي عين الوجود مصداقاً، وأنّ التغاير بينهما وبينه مفهوميّ، وسلب تلك الصفات عن بعض الحقائق ـ كالعناصر وبعض ما يتركّب منها ـ باعتبار ضعف وجوده، إذ تنزّل الوجود إذا كان بحيث كان كلا وجود تنزّل العلم والحياة والقدرة ونحوها، يكون بحيث تكاد أن تلحق بالعدم، وبالجملة سريان الوجود في كلّ شيءٍ عينُ سريان توابعه مفهوماً؛ إذ التابعيّة والمتبوعيّة بحسب المفهوم، وأمّا بحسب المصداق فليس إلّا الاتّحاد، والمراد بجلاله تعالى هو صفاته السلبيّة، مثل أنّه ليس بفعلٍ ولا نفسٍ ولا جوهرٍ ولا عرضٍ...»[2].

لقد مرّ رحمه الله على أمورٍ عدّةٍ لا بأس بالوقوف عليها، وهي التالية:

١. سريان الصفات الثبوتيّة للوجود في كلّ الحقائق.

---

(١) علم الإمام (بحوثٌ تمهيديّة في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين)، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي: ص٤١٠.

(٢) درر الفرائد: ج٢ ص٧٢.

٢. السرّ في سريانها هو كونها تابعةً للوجود الساري في كلّ الحقائق.

٣. بناءً على ما أفيد في بحث عينيّة الصفات للذات فإنّه لا تابع ولا متبوع إلّا على مستوى المفهوم، وإلّا على مستوى المصداق، فلا اثنينيّة ولا كثرة بين الوجود وصفاته الثبوتيّة حتّى يكون مجالٌ لتابعٍ ومتبوعٍ.

٤. ضعف بعض الحقائق كالعناصر وما يتركّب منها كالأجسام إنّما هو لضعف وجودها، وهو يؤدّي إلى ضعف الصفات حتّى تصبح في أفق العدم، بحيث تصبح غير لائقةٍ بإطلاق الصفة عليها، وذلك لشدّة ضعفها، وهذا ما أومأ إليه الحكيم السبزواري في حاشيته حيث قال: «...إلّا أنّه إذا ضعف الوجود لم يطلق عليه اسم العلم والمعلوم، ولا على الهيولى ـ مثلاً ـ اسم العالم لا أنّ حقيقة العلم مسلوبةٌ عنه»[1].

أليس الله تعالى ـ كما سوف يأتي ـ يدرك المذوقات والمشمومات والملموسات؟ ومع هذا لا يجوز القول بأنّه شامٌّ ذائقٌ لامسٌ؛ وذلك لسفالة هذه المدركات؛ لانغمارها في المادّة، حيث قد توقع في اللبس والفهم غير اللائق بأسمائه وصفاته تعالى.

والوجود الساري في كلّ الحقائق هو وجودٌ واحدٌ، وهو النفس الرحمانيّ والحقّ المخلوق به.

قال العلّامة القيصري في معرض أنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانيّة التي هي مظهرٌ للاسم «الله»، وسريان تلك الحقيقة في المظاهر المختلفة: «ويؤيّد ما ذكرنا قول أمير المؤمنين، وليّ الله في الأرضين، قطب الموحّدين، عليّ بن أبي طالب عليه السلام في خطبةٍ كان يخطبها للناس: **أنا نقطة باء بسم الله، أنا جنب الله الذي فرّطتم فيه، وأنا القلم، وأنا اللوح، وأنا العرش وأنا الكرسيّ، وأنا السموات**

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٥٠، حاشية رقم (١).

السبع والأرضون...»[١].

العلم وجود

لقد ورد في هذا النصّ ما يُعدّ كلاماً محكماً من المصنّف رحمه الله حيث يذهب إلى أنّ العلم وجود، وهذا هو المشهور عنه، لكنَّ خبيراً في كلمات المصنّف كالحكيم السبزواري رحمه الله يأتي بالمدهش عندما ينسب إليه أنّه يقول بأنّ العلم كيفٌ نفسانيّ، وذلك تعليقاً على الحلّ الذي جاد به المصنّف رحمه الله للإشكال الثاني من إشكالات الوجود الذهنيّ، وهو أنّه يلزم من القول بالوجود الذهنيّ اندراج شيءٍ واحدٍ تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات: «ولكن بعد اللتيّا والّتي لست أفتي بكون العلم كيفاً حقيقةً، وإن أصرّ هذا الحكيم المتألّه عليه في كتبه...»[٢].

وهذا ما استدعى جملةً من الردود عليه، فقد قال أستاذنا آية الله السيّد رضا الصدر رحمه الله: «لم أعثر على كتابٍ أصرّ فيه هذا الحكيم على كون العلم كيفاً، وكلامه هذا إنّما هو على مذهب القوم في العلم، لا على ما هو التحقيق عنده...»[٣]، والعلّامة السيّد الآشتياني رحمه الله يعتبر كلام السبزواري رحمه الله بعيداً عن الإنصاف، حيث إنّ صدرا رحمه الله يؤكّد على كون العلم نحواً من الوجود في موارد عديدةٍ من كتبه وآثاره[٤].

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج١ ص١٤٢.
(٢) شرح المنظومة: ج٢ ص١٤٥.
(٣) صحائف من الفلسفة: ص١٣٩.
(٤) شرح حال وآراي فلسفي ملا صدرا: ص١٤٠.

النصّ الثالث

المعلوم بالذات وبالعرض

ومنها: أنَّ الذي يُطلَقُ عليه اسمُ المعلوم قسمان: أحدُهما هو الذي وجودُه في نفسه هو وجودُه لمدركه، وصورتُه العينيّةُ هي بعينها صورتُه العلميّة، ويقال له: المعلومُ بالذات.

وثانيهما: هو الذي وجودُه في نفسه غيرُ وجودِه لمدركه، وصورتُه العينيّة ليست هي بعينها صورتَه العلميّة، وهو المعلومُ بالعرض.

فإذا قيل: العلمُ عبارةٌ عن الصورةِ الحاصلةِ من الشيء عند المدرِك، أُريدَ بالمعلوم به الأمرُ الخارجُ عن القوّةِ المدرِكة، كالسماء والأرضِ والبيتِ والحجرِ والشجرِ والفرسِ والإنسانِ وسائرِ المادّياتِ وأحوالِها.

وإذا قيل: العلمُ عبارةٌ عن حضور صورةِ شيءٍ للمدرِك، عُني به العلمُ الذي هو نفسُ المعلومِ لا شيءٌ غيرُه، وفي كلٍّ مِن القسمَين: المعلومُ بالحقيقةِ والمكشوفُ بالذات هو الصورةُ التي وجودُها وجودٌ نوريٌّ إدراكيٌّ خالصٌ عن الغواشي المادّية، غيرُ مخلوطٍ بالأعدام والظلمات.

فقد عُلِمَ ممّا ذُكِرَ بأنّ الوجودَ على ضربين: وجودٌ إدراكيٌّ، ووجودٌ غيرُ إدراكيّ، وأنّ العالَم عالَمَانِ: عالَمُ الغيبِ وعالَمُ الشهادة، وهما الآخرةُ والأولى، وتسميةُ الآخرةِ بالغيب، والدنيا بالشهادةِ، إنّما هي بالقياس إلى ضعف نظرِنا، لا بالقياس إلى الأمر نفسِه؛ لأنّ الغيبةَ مِن لوازم هذا الوجودِ الدنيويّ، والحضورُ والشهودُ مِن لوازمِ الوجودِ الأخرويِّ، مع تفاوتِ درجاتِ وطبقاتِ الجنانِ في ذلك، فكلُّ طبقةٍ هي أشدُّ براءةً مِن هذا العالَمِ وأكثرُ تجرّداً وارتفاعاً عن المادّة، فهي أشدُّ ظهوراً وأكثرُ حضوراً وجمعيّةً.

الشرح

قال الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشيةٍ على المقام: «...مراده من هذا الأصل: أنّ المعلومَ الحقيقيَّ هو الصورةُ المعلومةُ بالذات لا التي هي معلومةٌ بالعرض...»[1].

وذلك بعد فراغ المصنّف رحمه الله في الأصل السابق من القول بأنّ الوجود على نحوين: وجودٍ إدراكيّ نوريّ، ووجودٍ ليس كذلك، حيث إنّ هناك ما يحول دون كونه إدراكيّاً نوريّاً يؤهِّله للحضور للغير، أراد أن يحيط النحو الأوّل الذي هو الوجود الإدراكيّ بمزيد عنايةٍ، حيث رأى أنّه هو الذي يصلح لأن يكون معلوماً حقيقةً دون الآخر الذي إن أُسندتْ إليه المعلوميّة فإنّما تُسند إليه مجازاً، أي: تكون من باب إسناد الشيء إلى ما ليس له، كيف وقد تقدّم أنّ ما لا يكون حاضراً لذاته لا يكون حاضراً لغيره؟ هذه ضابطةٌ أشير إليها وقد عُلمت آنفاً، فالمعلوم حقّاً هو الذي يكون أوّلاً حاضراً لذاته وثانياً لغيره، وما يريد تعزيزه المصنّف رحمه الله هاهنا هو نفس هذه الحقيقة لكن من خلال عرض ضابطةٍ أخرى يكون بموجبها المعلوم معلوماً حقيقةً ووجوداً نوريّاً كذلك، فذهب إلى أنّ ما يكون وجوده في نفسه ـ وهو الوجود الذي يطرد العدم عن ماهيّة نفسه ـ هو وجوده لمدركه، الذي يطرد عدماً ملازماً لمدركه، لا أنّ وجوده في نفسه مغايره لوجوده لمدركه، وهذا ما يُعرف باتّحاد العالم (المدرِك) بالمعلوم (المدرَك) حيث يوجدان بوجودٍ واحدٍ، وهذا ما سوف يتمّ التعرّض له لاحقاً.

وبالعودة إلى الضابطة التي بموجبها يكون الشيء معلوماً حقيقةً لا مجازاً، فإنّه يمكن توضيحها أكثر من خلال جعلها كبرى في القياسين التاليين:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٥١، حاشية رقم (١).

كلّ ما وجوده في نفسه عين وجوده لمدرِكه — معلومٌ حقيقةً
صورة زيدٍ الذهنيّة — كذلك
∴ صورة زيدٍ الذهنيّة — معلومٌ حقيقةً

***

زيد الخارجيّ — وجوده في نفسه ليس عين وجوده لمدرِكه
كلّ ما ليس وجوده في نفسه عين وجوده لمدرِكه — غير معلومٍ حقيقةً
∴ زيد الخارجيّ — غير معلومٍ حقيقةً

والمراد بخارجيّة زيد هي الخارجيّة النسبيّة، أي الخارجيّة بالنسبة للقوّة المدرِكة، فالخارج عنها خارجيّ بهذا المعنى، والخارجيّ هذا قسيم للذهنيّ، وإلّا فالخارجيّة تساوق الوجود، أي: الخارجيّة المطلقة التي تصدق حتّى على ما هو ذهنيّ.

ثمّ إنّه رحمه الله أطلق على المعلوم أنّه معلومٌ بالذات، أي: من دون واسطة. وهذا ما يفرضه القول بأنّ وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه، فلا مجال والحال كذلك للواسطة، وهذا بخلاف الشجرة الخارجيّة ـ مثلاً ـ فإنّ وجودها في نفسها ليس عين وجودها لمدركها، بل لا وجود لها لمدركها، وإنّما الموجود منها للمدرِك صورتها العلميّة التي كانت واسطة بينها وبين المدرِك، وبالتالي كانت الشجرة المذكورة معلومةً بالعرض والواسطة فهي ليست معلومةً حقيقةً؛ وذلك لعدم انطباق الضابطة المذكورة عليها.

وفي كلامه في مستهلّ هذا الأصل ما يمكن عدّه ضابطةً برأسها، حيث يعرِّف من خلالها ما يكون معلوماً بالذات وما يكون معلوماً بالعرض، أو ما هو معلومٌ حقيقةً وما هو معلومٌ مجازاً.

هذه الضابطة يمكن توضيحها من خلال القول بأنّ لدينا ـ مثلاً ـ شجرتين: شجرةً خارج القوّة المدركة وهي الشجرة التي تترتّب عليها آثار الشجريّة من ثمرٍ وظلّ و... وشجرةٍ ليست خارج القوّة المدرِكة، بل هي لديها، وهي الشجرة

الذهنيّة التي لا يترتّب عليها شيء من الآثار التي تُذكر للشجرة حال كونها في الخارج.

وللوقوف على ما بين الشجرة حال وجودها في الأعيان، والشجرة الموجودة لدى الأذهان من فرق، لا بأس بالوقوف على المقارنة التالية:

الشجرة في الأعيان	الشجرة في الأذهان
ـ ذاتُ صورة عينيّة	ـ ذاتُ صورة عينيّة
ـ ذاتُ صورة علميّة	ـ ذاتُ صورة علميّة
ـ صورتها العينيّة ليست عين	ـ صورتها العينيّة عين
ـ صورتها العلميّة	ـ صورتها العلميّة

أمّا الأمر الأوّل فواضح؛ إذ كلٌّ من الشجرتين الخارجيّة والذهنيّة خارجيّ وعينيّ، وإنّما يكون الشيء شيئاً بالفعل بصورته، إذن لكلٍّ منهما صورةٌ عينيّة خارجيّة.

وأمّا الأمر الثاني، فإنّ الصورة العلميّة للشجرة الخارجيّة هي الصورة الذهنيّة الموجودة منها لدى الأذهان.

وأمّا الأمر الثالث، فإنّ الصورة العينيّة للشجرة الخارجيّة مغايرةٌ للصورة العلميّة لها وجوداً لا ماهيّةً، وإلّا فقد سمعت وعلمت أنّ:

للشيءِ غيرِ الكونِ في الأعيان كـونٌ بنفسه لـدى الأذهـانِ

أمّا الشجرة الذهنيّة فإنّ صورتها العلميّة هي عين صورتها العينيّة وجوداً وماهيّةً. وبناءً على هذا يمكن عرض الضابطة المشار إليها من خلال لغة القياس:

كلّ ما صورته العينيّة عين صورته العلميّة معلومٌ بالذات وحقيقةً

الشجرة الذهنيّة ـ مثلاً ـ كذلك

∴ الشجرة الذهنيّة ـ مثلاً ـ معلومٌ بالذات وحقيقةً

***

كلّ ما ليس صورته العينيّة عين صورته العلميّة غير معلومٍ بالذات وحقيقةً
الشجرة الخارجيّة كذلك
∴ الشجرة الخارجيّة غير معلومةٍ بالذات وحقيقةً

وبهذا يُعلم أنّ الشيء قد يكون له تارةً وجودٌ نوريّ غير وجوده العينيّ الخارجيّ المادّي، وأخرى قد يكون وجود الشيء النوريّ عين وجوده العينيّ، ذلك الوجود النوريّ هو المعلوم بالذات، ومن هنا يعلم أنّ المراد من حضور الشيء لدى المدرك حال العلم به، ما هو إلّا الوجود النوريّ للشيء المجرّد عن الغواشي غير المخلوط بالأعدام والظلمات. فهو نوريٌّ لأنّه علم والعلم ظهورٌ والظهور نورٌ، إذ النور ظاهرٌ ومظهِرٌ وظهورٌ، وهو في قبال الوجود المخلوط بظلمات المادّة وغواشي آثارها فهو ليس كذلك.

لقد تحصّل ممّا تقدّم: أنّ الوجود على ضربين: إدراكيٌّ نوريٌّ هو المعلوم، وهو الموجود لدى القوّة المدركة، وآخر غير إدراكيٍّ وهو ليس معلوماً حقيقةً، وهو غير موجودٍ لدى القوّة المدرِكة، إذن هناك من الموجود ما هو غيبٌ وهناك ما هو شهادة، فالغيب هو الوجود غير الإدراكيّ بينما الشهادة والمشهود فهو الإدراكيّ النوريّ، وقد بان أنّ التجرّد عن المادّة وظلمات الأعدام هو سرّ كون الوجود إدراكيّاً معلوماً مشهوداً للقوى المدرِكة، بينما المقارنة لما ذكر هو سرّ غيبوبة الموجود، ولا شكّ أنّ الأوّل فعليٌّ لا تشوبه قوّةٌ، ولا يخالطه نقصٌ، بينما الآخر فليس على ما هو حال الأوّل من حال، فهو مشوبٌ بقوّةٍ ونقصٍ وظلمةِ إعدام، فلذلك كان غائباً، وبهذا يُعلم أنّ شهادة الوجود راجعةٌ إلى نفسه، وغيبوبته كذلك، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

كلّ مجرّدٍ عن المادّة فعليٌّ
كلّ فعليٍّ شهادةٌ
∴ كلّ مجرّدٍ عن المادّة شهادةٌ

أمّا الصغرى فلأنّ المجرّد عن المادّة لا قوّة له ولا استعداد، وبالتالي لا مجال لديه للخروج من القوّة إلى الفعل، أو من النقص إلى الكمال، والذي حاله كذلك هو أمرٌ بالفعل من كلّ جهة، ولذلك قيل للموجودات الممكنة المجرّدة عن المادّة كالعقول أنّها ليس لها حالةٌ منتظرةٌ، بل هي ذات مقامٍ معلوم.

وأمّا الكبرى فهي كذلك، وذلك لأنّك سمعت منه رحمه الله أنّ وجه الغيبوبة هو المادّة وما يتبعها من غواشٍ، وقد فرضنا الموضوع فعليّاً، وذلك لأنّه مجرّدٌ عن المادّة، وبالتالي فلا مجال إلّا للشهادة والظهور.

ثمّ نأخذ هذه النتيجة لتكون كبرى في القياس التالي الذي سوف يتولّد عنه إشكالٌ يجيب عنه المصنّف رحمه الله لاحقاً:

كلّ مجرّدٍ عن المادّة شهادة

عالم الآخرة مجرّدٌ عن المادّة

∴ عالم الآخرة شهادة

والإشكال المشار إليه هو: كيف تكون الآخرة شهادةً، مع أنّها غيبٌ بالوجدان وبالقرآن؟

وبما أنّ الدنيا والآخرة ضرّتان، والدنيا غير مجرّدةٍ عن المادّة بل هي مقارنةٌ لها جواهرَ وأعراضاً، فيقتضي ذلك أن تكون غيباً لا شهادة، مع أنّ الوجدان يؤشِّر على شهادتها، والقرآن يصفها بأنّها شهادةٌ، فما السرّ في ذلك؟

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

الدنيا غير مجرّدةٍ عن المادّة

كلّ ما هو كذلك غيب

∴ الدنيا غيب

والجواب الذي أفاده المصنِّف رحمه الله هو أنّ غيب الآخرة لا لذات الآخرة من حيث هي آخرة، وشهادة الدنيا ليست لذاتها، وإنّما الغيب بالنسبة للآخرة

والشهادة بالنسبة للدنيا سببهما ضعف النظر والإدراك، وإلّا فحقُّ الآخرة من حيث هي آخرة ـ وهي دار الحيوان والفعليّة والتجرّد ـ الشهادةُ والظهور، ولكنّ المانع الذي هو الغفلة يؤدّي إلى ضعف النظر وانشغاله عن الآخرة، فإذا مازال هذا المانع بالموت اختياراً أو قهراً أدرك الإنسان أنّه كان في غفلة، وأنّه كان في انشغالٍ أوقعه في اشتباه، حيث صار يتعامل مع الظاهر على أنّه غائبٌ بل معدومٌ أحياناً، ومع الغائب لشدّة خسّته وضعفه على أنّه ظاهرٌ وهو حقٌّ ليس وراءه ما يستحقّ الطلب، فالحياة هي هذه، هي الغاية وليست هي الوسيلة كما هو كنهها وحقيقة أمرها، ونِعمَ ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام: «**ومن أبصر بها بصّرته، ومن أبصر إليها أعمته**»[1]، ولعلّ قوله تعالى يؤشّر لذلك: ﴿**كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ**﴾ (التكاثر: ٥ـ٧) إذن فلو أنّ هؤلاء امتلكوا إدراكاً قويّاً لأدركوا الجحيم، لكنّ إدراكهم ضعيفٌ لا يستوعب النار المحيطة بهم، والنار التي في بطون الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً وعدواناً، لكنّهم سيدركون ذلك تماماً وعياناً، عندما يقوى إدراكهم ويشتدّ، وذلك حين زوال الغفلة المضعفة للإدراك والصارفة له عن الوجهة الصحيحة.

إشارات النصّ

ضعف الإدراك أثرٌ آخر

العالم عالمان كما علمت، وهما: عالم الغيب وهو الآخرة، وعالم الشهادة، وهو هذا العالم المادّي الذي هو أنزل وأخسّ عوالم الإمكان الثلاثة: العقل، والمثال، والمادّة، وقد كان بوّابة إدراك هذين العالمين الخارجيّين هو معرفة النفس، وإنّ المعلوم لديها تارة يكون ذا وجودٍ إدراكيٍّ وهو المعلوم بالذات، وأخرى ذا وجودٍ

---

(١) نهج البلاغة: ج١ ص١٣١، خطبة رقم (٨٢).

غير إدراكيٍّ وهو المعلوم بالعرض، وبما أنّ الوجود الإدراكيّ مجرّد، والتجرّد ليس على شاكلةٍ واحدةٍ، حيث إنّ منه ما هو مجرّدٌ تامٌّ، أي عن المادّة وآثارها، وهو عالم العقل، ومنه ما هو مجرّدٌ ناقصٌ، أي مجرّدٌ عن المادّة دون آثارها، ومثاله الصور التي يراها النائم في رؤياه وأحلامه، فهي صورٌ مجرّدةٌ عن المادّة ذاتاً لا آثاراً.

إذن، فهناك عالمان: عالم الشهادة، وعالم الغيب وهو عالم الآخرة، وهذا العالم ليس على مرتبةٍ واحدةٍ كما علمت، وبما أنّ الغيب المقابل للشهادة لا يمكن حصره بالآخرة الكلاميّة، وهي نشأة ما بعد الموت، فيمكن القول بالغيب بالمعنى الأعمّ؛ بحيث يشمل المقابل لعالم المادّة في قوس النزول وفي قوس الصعود.

ما يراد الإشارة إليه هاهنا هو أنّ المصنّف رحمه الله كما أسند الغيب والشهادة إلى ضعف الإدراك هاهنا، كذلك أسند البعض الكلّية والجزئيّة إلى ضعف الإدراك.

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «والقائل به هو المحقّق الدواني وسيّد المدقّقين، وحاصل مختارهما هو: أنّ التشخّص إنّما هو بنحو إدراكٍ، فلو أدرك الماهيّة بالإحساس مثلاً كان المدرَك شخصاً وجزئيّاً، وإذا أدركت بالعقل كان كلّياً، وليس هناك تفاوتٌ في نفس المدرَك، بل في نحوَي الإدراك»[1].

---

(١) درر الفوائد: ج١ ص٣٣٢.

النصّ الرابع

ملاك عدم المعلوميّة

اعلمْ أنّ أكثرَ القوم زعموا أنّ المانعَ عن المعلوميّةِ هو كونُ الشيءِ مقارناً لأمورٍ زائدةٍ على ذاته مؤثِّرةٍ فيه، كمقارنةِ اللونِ والوضعِ والشكلِ وغيرِها؛ لأنّ العلمَ عبارةٌ عند كثيرٍ منهم عن امتيازِ الشيءِ عن غيرِه بوجهٍ كلّي، فكلُّ ما هو مخلوطٌ بغيره مادامَ كونُه مخلوطاً به لا يكونُ معلوماً، بل يكونُ مجهولاً، فقالوا: المعلومُ إمّا مجرّدٌ عمّا سواه أو مخالَطٌ به مخالَطةً مؤثّرةً من الأغشية والملابس.

فالأوّلُ يسمّى: معقولاً، كالإنسانيّةِ المطلقةِ المطابقةِ لأفرادها، المتفاوتةِ في العِظَمِ والصِّغَرِ، المختلفةِ في الوضعِ والأينِ والمَتى، ولو لم تكنْ مجرّدةً عن مقدارٍ خاصٍّ ووضعٍ خاصٍّ وزمانٍ خاصٍّ لما طابقت المختلفَين، ولما صحَّ حملُ الحيوانيّةِ المطلقةِ على البقِّ والفيلِ وسائرِ المختلفاتِ في هذه العوارض الغريبة.

والثاني يسمّى: محسوساً، سواءٌ كان مبصراً أو مسموعاً أو مشموماً أو مذوقاً أو ملموساً أو متخيّلاً أو موهوماً.

وأمّا المقارنةُ غيرُ المؤثّرةِ فهي غيرُ مانعةٍ عن المعقوليّة، كمقارنة السوادِ للحركة، فإنَّ وجودَ أحدِهما للآخر أو عدمَه عنه لا يتغيَّرُ به نحوُ وجودِ الآخر، بخلاف مقارنةِ الوضعِ والمقدارِ وغيرِها لزيدٍ ـ مثلاً ـ فإنّها إذا زالتْ عنه زالَ وجودُه الشخصيّ، فلأجل ذلك مدارُ المعقوليّةِ

عندهم بالانفرادِ والتخلّصِ بالكلّيةِ عن العوارض الغريبةِ.

وكذا مدارُ المدركيّةِ على شيءٍ ما من التجرّد، فالمتجرّدُ عن أصل المادّة دون عوارضِه هو المحسوسُ بشرطِ تحقُّقِ نسبةٍ ما وضعيّةٍ لمحلّ الصورة الإدراكيّة لمادّتها الخارجيّة، والمتجرّدُ عن المادّة وعوارضِها ـ إلّا المقدار ـ هو المتخيَّلُ، والمتجرّدُ عن الجميع ـ إلّا نسبةً غيرَ وضعيّةٍ ـ هو الموهومُ، والمتجرّدُ بالكلّيةِ المساوي نسبتُه إلى الأفراد كلّها هو المعقولُ.

هذا حاصل ما أفادَه، وفيه قصورٌ ناشٍ مِن قلّة البضاعِة في صناعة الحكمةِ وعدمِ الاطّلاعِ على تفاوتِ أنحاءِ الوجوداتِ قوّةً وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، فإنّ المانعَ مِن كونِ زيدٍ معقولاً، ليس مقارنتَه للشكل والوضع واللون والأعضاء، كالرأسِ واليدِ والرجلِ؛ فإنَّ جميعَ ما ذكروه كما يمكنُ وجودُها مع زيدٍ في الخارج، يمكنُ وجودُها معه في العقل، بل هذه الأنواعُ الطبيعيّةُ المركّبةُ (مِن هذه الأبعاضِ والأعضاءِ المختلفةِ وصفاتِها اللازمةِ) إذا فُرض سلبُها عنها لم تكن ماهيّاتُها هي هي، فإنَّ الحيوان ـ كالأسد مثلاً ـ إذا انسلخَ عن المقدارِ والشكلِ والرأسِ والعينِ والرجلِ والبطنِ لم يكن أسداً ولا حيواناً.

وأيضاً كما يمكنُ للعقل أنّ يتصوّرَ الإنسانَ فكذلك له تصوّرُ مقدارِه وشكلِه ووضعِه ولونِه وأينِه، وغيرِ ذلك فرادى وجمعى. فالقول بأنَّ مدارَ العاقليّةِ على تجريد ماهيّةِ المعلومِ عن المقدارِ والشكلِ وغيرِهما قولُ زورٍ مختلقٍ. كيف! وهذه الأمور بعضُها مقوّماتٌ للماهيّة، وبعضُها كمالاتٌ ومتمّماتٌ لها، والكلامُ في تعقّلِ كلٍّ منهما كالكلام في تعقّلِ تلك الماهيّة.

الشرح

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «وجود العلم ضروريٌّ عندنا بالوجدان، وكذلك مفهومه بديهيٌّ لنا...»[1]، إذن لا نشكّ ولا نرتاب بحصول ظاهرة العلم لنا، ولا نشكّ أنّ ما نعلمه ليس على شاكلةٍ واحدة، وهنا يثور سؤالان:

١. على أيّ أساسٍ نعلم أشياء ولا نعلم أخرى، إذ من البديهيّ أيضاً أنّ هناك أموراً لا نعلم بها؛ وذلك لعدم أهليّتها للحضور، وهنا يتساءل: ما هو ملاك المنع من المعلوميّة، وما هو الأمر الذي يحول بين الشيء وبين أن يكون معلوماً؟

٢. بما أنّ المعلومات ليست على شاكلةٍ واحدةٍ، إذن ما هو ملاك تنوّعها وتعدّدها.

هذا النصّ يحمل على عاتقه بيان ذلك كلّه، وذلك بناءً على مبنى قومٍ لا يرضاه المصنّف رحمه الله كما سوف يأتي، حيث يرى رحمه الله أنّ الذي دعا هؤلاء لاتّخاذ ما اتّخذوه ملاكاً ومناطاً للمنع من المعلوميّة إنّما هو القصور الناشئ من قلّة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الوقوف على أنّ العلم نحوٌ من الوجود، والوجود مشكّك، إذن فالعلم والمعلوم كلّ منهما مشكّكٌ متفاوتٌ.

أمّا ملاك هؤلاء في عدم المعلوميّة فهو مقارنة الشيء لأمورٍ زائدةٍ على ذاته، مؤثّرةٍ فيه، بمعنى أنّها لو انفكّت عنه لانعدم، وذلك كمقارنة الإنسانيّة ـ مثلاً ـ في الخارج للوضع والمقدار وغير ذلك، وهذا بخلاف السواد المقارن للحركة ـ مثلاً ـ فإنّه لو زال وانفكّ عنها لما زالت وانعدمت، إذن فملاك المنع عن المعلوميّة ليس مطلق مقارنة الشيء لما هو غريبٌ عن ذاته زائدٌ عليها، بل مقارنة

(١) نهاية الحكمة: ص٢٩٣.

الشيء لما هو مؤثّر، ومادام ذلك الشيء مقارناً لا يكون معلوماً، «وكلّ حقيقةٍ يلحقها أمرٌ غريبٌ عن ذاتها، فإنّما يلحقها لا لذاتها، بل لحيثيّةٍ استعداديّةٍ تلحقها، وإلّا لم يتخلّف عنها، وجميع جهات القوّة والاستعداد تنتهي بالذات إلى المادّة الجسميّة... كيف، ولو يلحقها بما هي هي لاستوى استحقاق أشخاص الماهيّة بحسبها له»[1].

وبعبارة أخرى: لا شيء من المادّي بمعلوم، والشيء إنّما يكون مادّياً إذا كان مقارناً لوضعٍ ومقدار، حيث إنّ كلّاً منهما أجنبيٌّ غريبٌ عن الذات التي يلحقانها، والغريب لا يعرض لشيءٍ إلّا إذا كان ذلك الشيء ذا استعدادٍ وقوّة، والاستعداد والقوّة عرضٌ موضوعه المادّة، إذن فالشيء المقارن للمذكور مادّيٌّ، وأمّا أنّ شيئاً من المادّي لا يكون معلوماً، فلأنّ ملاك العلم والمعلوميّة عند هؤلاء هو الامتياز عن الغير على وجهٍ كلّي، والعوارض المذكورة تميّز ما تحفُّ به لكن لا على وجهٍ كلّي، كيف وهي آيةُ تشخّصه، ولا شكّ أنّ الشخصيّة تساوق الوجود، إذن فالعوارض المذكورة، من وضعٍ ومقدارٍ وشكلٍ، أمورٌ مؤثّرةٌ فيما تحفُّ به، وهي تميّزه لكن تميّزاً غير كلّي، وبهذا لا يكون معلوماً.

وكلّ هذا يمكن بيانه وتوضيحه أكثر من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) أمرٌ مادّي؛ وذلك لاحتفافه بوضعٍ ومقدارٍ وشكل.

المدّعى: لا شيء من المادّي بمعلوم.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

لا شيء من المقارن للغريب المؤثّر بممتازٍ على وجهٍ كلّي

---

(١) المبدأ والمعاد، صدر الدين محمد الشيرازي، تحقيق: السيّد جلال الدين الأشتياني، نشر: دفتر تبليغات، ط٣، ١٤٢٢هـ: ص١٧٩.

كلّ معلوم ممتازٌ على وجهٍ كلّي

∴ لا شيء من المقارن للغريب المؤثّر بمعلوم

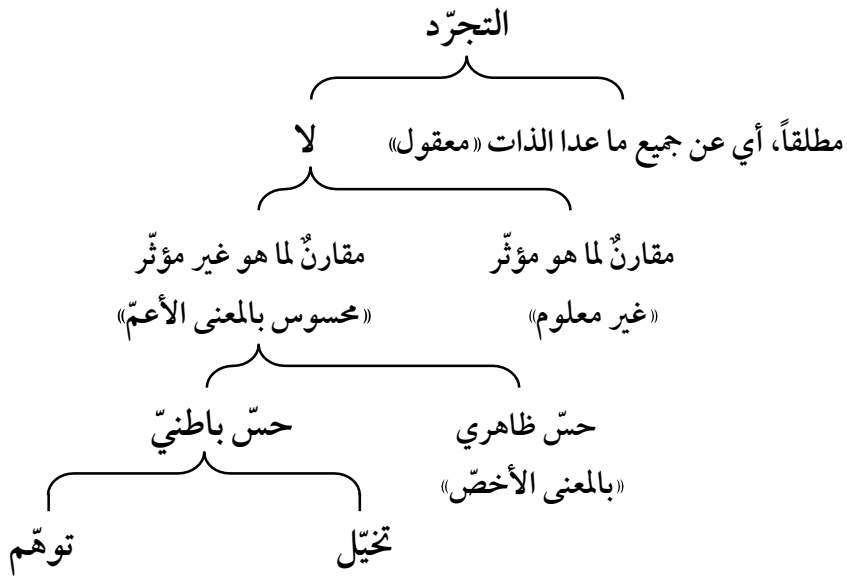
ثمّ نأخذ النتيجة هذه كبرى في القياس التالي وهو من الشكل الأوّل:

كلّ مادّي مقارنٌ للغريب المؤثّر

لا شيء من المقارن للغريب المؤثّر بمعلوم

∴ لا شيء من المادّي بمعلوم

إذن، لابدّ للشيء لكي يكون معلوماً، أن يكون مجرّداً نحوَ تجرُّد عن المادّة، إذ التجرّد ليس على شاكلةٍ واحدة، وهذا ما يمكن بيانه من خلال المخطّط التالي:



وبالتالي فإنّ المعلوم على أربعة أنحاء:

١. معقول. ٢. محسوس.

٣. متخيّل. ٤. متوهّم.

قال المصنّف رحمه الله في بيان هذه الأنحاء: «اعلم أنّ أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيّل، وتوهّم، وتعقّل، فالإحساس إدراكٌ للشيء الموجود في المادّة

الحاضرة عند المدرك على هيئاتٍ مخصوصةٍ به محسوسةٍ معه، من الأين والمتى والوضع... لكنّ ما به الإحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه... والتخيّل أيضاً إدراكٌ لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة؛ لأنّ الخيال[1] لا يتخيّل إلّا ما أحسّ به، ولكن في حالتي حضور مادّته وعدمها، والتوهّم إدراكٌ لمعنىً غير محسوسٍ بل معقولٍ لكن لا يتصوّره كلّياً، بل مضافاً إلى جزئيّ محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصيّ، والتعقّل هو إدراك للشيء من حيث ماهيّته وحده لا من حيث شيءٍ آخر... وكلّ إدراكٍ لابدّ فيه من تجريد، فهذه إدراكاتٌ مترتّبةٌ في التجريد، الأوّل: مشروطٌ بثلاثة أشياء: حضور المادّة عند آلة المدرِك، واكتناف الهيئات وكون المدرَك جزئيّاً، والثاني مجرّدٌ عن الشرط الأوّل، والثالث مجرّدٌ عن الأوّلين، والرابع عن الجميع...»[2].

وبهذا يظهر: أنّ ملاك الإدراك هو تجرّدٌ ما، وملاك المنع عنه هو المقارنة المؤثّرة.

هذا حاصل ما أفاده هذا البعض من الحكماء على مستوى المانع من المدركيّة، وهو ملاك لم يقبله المصنّف رحمه الله، حيث رأى أنّ الذهاب لمذهبٍ كهذا إنّما هو وليد قصورٍ عن إدراك حقائق الأمور، ومردُّ هذا القصور هو قلّة البضاعة في صناعة الحكمة والتي يعدّ منها القول بأنّ الوجودات مشكّكةٌ متفاوتةٌ شدّةً وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، وأنّ ملاك عدم الإدراك هو ضعف الوجود وتشابكه بالأعدام والظلمات، ولا دخالة للمقارنة المذكورة كمانعٍ للإدراك، إذ لو كانت

---

(١) يطلق الخيال ويراد به تارةً القوّة الحافظة للصور، وأخرى يراد به الحسّ المشترك، وهو القوّة التي تدرك الصور. وهو المراد به هاهنا.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٢ ص٣٦٠.

كذلك، لكانت كذلك حيثما كانت، مع أنّها لا تشكّل مانعاً لإدراك أمرٍ تقارنه وهو في نشأة العقل. ولو كانت كذلك، لما جاز تصوّر تلك المقارنات وتعقّلها.

بعبارةٍ أخرى: يمكن بيان عدم مانعيّة تلك الأمور المقارنة للشيء من تعقّله، من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الشكل والوضع واللون والأعضاء، كالرأس واليد والرجل، مقارنةٌ لزيدٍ ـ مثلاً ـ.

المدّعى: لا شيء ممّا ذكر يعدُّ مانعاً من تعقّل زيد.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائيّ التالي؛ حيث يكون مقدّمه المدّعى المذكور وتاليه شقّين ذكرهما المصنّف رحمه الله لإبطال المقدّم المذكور:

لو كان المانع من المعقوليّة ما ذُكر، لما أمكن وجودها مع زيدٍ المعقول، ولما أمكن تصوّرها وتعقّلها أيضاً. والتالي بكلا شقّيه باطل، فالمقدّم مثله.

وذلك لأنّه لابدّ من وجود المقارنات المذكورة مع زيدٍ المعقول، حيث لايلزم من وجود زيدٍ في مرتبة العقل أن يكون مجرّداً عنها، وإلّا فلا يمكن القول بمطابقة ما أدركناه للواقع.

وأمَّا تصوّر الأمور المذكورة وتعقّلها فهو أمر لا مجال لإنكاره.

إشارات النصّ

أعضاء الإنسان العقليّ

قال المصنِّف رحمه الله: «...إنّ النفس الإنسانيّة من بين سائر النفوس الحيوانيّة لها مقاماتٌ ثلاثة: مقام العقل والقدس، ومقام النفس والخيال، ومقام الحسّ والطبيعة، وكلّ ما يوجد لها من الصفات والأفعال في شيءٍ من هذه المقامات يوجد في مقامٍ آخر، لكن كلٌّ بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف

والخسّة... فهذه الحواسّ والقوى الإدراكيّة والتحريكيّة موجودةٌ في مادّة البدن بوجوداتٍ متفرّقة؛ لأنّ المادّة موضعٌ للاختلاف والانقسام، ومحلّ التضادّ والتباين، فلا يمكن أن يكون موضع البصر موضع السمع... ثمّ نجد هذه القوى موجودةً في مقام الخيال وعالم النفس الحيواني بوجوداتٍ متمايزةٍ متكثّرةٍ في الخيال متّحدةٍ في الوضع، بل لا وضع لها... ثمّ نجد الجميع موجودةً في مقام العقل على وجهٍ مقدّسٍ عن شوب كثرةٍ وتفصيل، معرّىً عن شوب تفرقةٍ وقسمةٍ وضعيّةٍ جسميّة... لكنّها مع ذلك كثيرةٌ بالمعنى والحقيقة، غير مفقودٍ منها شيءٌ، فالإنسان العقليّ روحانيّ، وجميع أعضائه عقليّةٌ موجودةٌ في ذلك الإنسان بوجود واحد الذات، كثيرة المعنى والحقيقة، فله وجهٌ عقليّ، وسمعٌ عقليّ، وجوارح عقليّة، كلّها في موضعٍ واحدٍ لا اختلاف فيه...»[1].

خلاصة وسؤال وجواب

قال المصنّف رحمه الله: «فقد تحقّق بما ذكرناه: أنّ مدار العاقليّة والمعقوليّة على كون الشيء مجرّداً بالكلّية عن المادّة، ومدار الحاسّيّة والمحسوسيّة على كون الشيء متعلّقاً بها نوع تعلّق، وإن كان مدار الإدراك مطلقاً على تجريدٍ ما، لكن التعقّل إنّما يكون بتجريدٍ تامٍّ ونزعٍ محكمٍ، وسائر الإدراكات الحسّية[2] بتجريداتٍ ناقصةٍ متفاوتة المراتب.

والدليل عليه: أنّه لو لم يحدث في الحاسّ أثرٌ من المحسوس لاستوى حالتاه قبل الإحساس وبعده، ولو لم يكن مناسباً له لما كان أثراً منه، فلم يكن حصول ذلك الأثر في الحاسّة إحساساً له، فلا محالة تكون صورته متجرّدة عن المادّة، وان كانت مع غشاوة ما من كمّ وكيف، ووضع ومتى»[3].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٩ ص٦٢ـ٦٣.

(٢) الحسّ بالمعنى الأعمّ هو: ما سوى التعقّل.

(٣) المبدأ والمعاد: ص١٨٠.

وأمّا السؤال وهو ما أثاره المصنّف أيضاً بعد أن أورد الخلاصة الآنفة، فمفاده هو: أنّ الوضع إذا كان يقارن كلّاً من الجوهر المادّي والجوهر العاقل المجرّد، فلماذا يكون الأوّل مشاراً إليه وممّا يقبل الإشارة الحسّية دون الآخر؟

والجواب هو ما قاله المصنّف رحمه الله: «لأنّه إذا قارن الجسم أو الجسمانيّ أثّر فيه، ...وإذا قارن المدرِك لم يؤثّر فيه...» وهذا ما تمَّ ذكره في النصّ، حيث قسّم المقارن إلى قسمين:

١. مقارن مؤثّر.

٢. مقارن غير مؤثّر.

وقد زعم أولئك الحكماء: أنّ ملاك عدم المعقوليّة هو المقارن المؤثّر، دون المقارن غير المؤثّر، وهو ممّا لم يقبله المصنّف ملاكاً للمنع، وإنّما كان ملاك المنع لديه هو ضعف الوجود.

النصّ الخامس

كلامٌ في الكبرى

فالحقُّ الحريُّ بالتصديق والتحقيق هو أنَّ مدارَ العلمِ والجهلِ، وكذا النورِ والظلمةِ والظهورِ والخفاءِ والحضورِ والغَيبةِ، على تأكُّد الوجودِ وضعفهِ. فالوجودُ كلّما كان أقوى تحصُّلاً وأشدَّ فعليّةً وأتمَّ هويّةً، كان أقوى انكشافاً وأشدَّ ظهوراً وأكثرَ حيطةً، وجمعاً للأشياء، وكلّما كان أضعفَ وأنقصَ، كان أكثرَ خفاءً وظلمةً وأقلَّ حصولاً وأنقصَ ظهوراً.

الشرح

هذه كبرى سوف يبحث المصنّف لاحقاً في صغراها، وهي ما أفاده رحمه الله ملاكاً لأصل المعقوليّة، حيث تقدّم أنّ ملاك ذلك هو شدّة الوجود، والملاك في عدم المعقوليّة هو ضعف الوجود وليس المقارنة لأمورٍ مؤثّرةٍ كما أفاد بعض الحكماء.

وإن قلت: إذا كان الملاك كذلك، فما بالنا نعلم بالأضعف ولا نعلم بالأشدّ الأقوى؟

فإنّه يقال كما تقدّم: إنّ مرجع ذلك ومردّه ليس إلى المدرَك بل إلى المدرِك حيث لا يقوى على الإحاطة بالأشدّ الأقوى، وإنّما الذي يتيسّر له هو الإحاطة بالأضعف، وبالتالي فإنّ آية إدراك الضعيف لشيءٍ آيةٌ تدلّ على ضعفه، وأمّا عدم الإدراك فهو لازمٌ أعمّ من ضعف أو شدّة المدرك، فقد يكون عدم إدراك شيءٍ راجعاً لضعفه في نفسه، وقد يكون عدم الإدراك راجعاً لضعف المدرك، وهو ما سوف يتّضح أكثر في النصّ اللاحق.

إشارات النصّ

الواجب والممتنع بالذات لا يدركان

بناءً على ما جاء في هذا النصّ فإنّ الواجب تعالى لا يُدْرَك، وذلك لا لأمرٍ يرجع إلى ذاته، كيف وقد علمت أنّ ملاك العلم هو النور، وهو تعالى: نور النور، وهو الظاهر المظهر بذاته، وإنّما يرجع إلى عدم إمكان إحاطة مدرِكٍ سواه به، وإلّا لكان محدوداً، وهذا يؤدّي إلى إمكانه وعدم كونه واجب الوجود بالذات.

وأمّا وجه عدم إدراك الممتنع بالذات ـ كشريك الباري ـ فهو عدم وجوده،

والوجود نور، فما لا وجود له فلا نور له، وما لا نور له لا مجال لإدراكه والعلم به.

قال المصنّف رحمه الله: «واعلم أنّ العقل كما لا يقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوّه وشدّة نوريّته ووجوبه وفعليّته وعدم تناهي عظمته وكبريائه، كذلك لا يقدر على أن يتصوّر الممتنع بالذات بما هو ممتنعٌ بالذات؛ لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيّته، فكما لا يدرَك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشيئيّة، فلا حظَّ له من الهويّة حتّى يشار إليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور، ويصل إليه الوهم...»[1].

قوله رحمه الله: «بما هو ممتنعٌ بالذات» أي: الممتنع بالذات بالحمل الشايع، أي مصداقه، هو الذي لا يدرَك، وأمّا الممتنع بالحمل الأوّليّ أي مفهومه، فإنّه يدرَك ويُتعقَّل، وكذلك الأمر بالنسبة لواجب الوجود بالذات، فهو من حيث المصداق لا يدرَك، وأمّا من حيث المفهوم فإنّه يُدرَك ويتعقَّل، وكذلك الوجود من حيث الحقيقة والمصداق، وهذا ما تناوله الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومة الحكمة حينما قال:

مفهومه مِن أعرفِ الأشياءِ وكنهه في غاية الخفاءِ

الوجود على مستوى المفهوم من أعرف الأشياء، لكنّه على مستوى الحقيقة والمصداق يمتنع إدراكه والعلم به حصولاً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج١ ص٢٣٦.

النصّ السادس

كلامٌ في الصغرى

ثمّ أقوى الموجوداتِ هو الوجودُ الواجبيُّ المبرَّى بالكلّيةِ عن جهاتِ الإمكاناتِ والأعدامِ والشرور، وعن جهةِ النقصِ والقصور، وهو عالَمُ الإلهيّةِ الذي فيه وجودُ جميع الأشياءِ كلِّها على وجه الوجوبِ الذاتيِّ مِن غير شائبةِ كثرةٍ وإمكانٍ. وأضعفُ الموجودات هو الأجسامُ الطبيعيّةُ وأحوالُها، وهو عالَمُ الحدوثِ والدُّثورِ والتَّجَدُّدِ والزوال.

والأوّلُ منبعُ ماءِ الحياةِ والظهورِ، ومبدأُ أنوارِ العلومِ والمعلومات، والآخرُ معدنُ المَوتِ والظلماتِ، وما بين هذين الطرفَينِ طبقاتٌ كثيرةٌ. كلُّ ما هو أقربُ إلى المبدأ الأعلى، كان في باب الظهور والعلم أقوى. وكلُّ ما هو أبعد منه، كان أخفى وأضعفَ ظهوراً ومعلوميّةً. لكنّ جميعَ ما سوى هذا العالمِ الأسفلِ مشتركةٌ في أنَّ وجودَها وجودٌ صوريٌّ إدراكيٌّ غيرُ منفكٍّ عن الحياة والإدراكِ، بخلافِ ما في هذا العالمِ وهو الأجسامُ الطبيعيّةُ إذا أُخِذتْ بذاتِها مع قطع النظرِ عن مباديها النفسيّةِ والعقليّةِ ومقوّماتِها الباطنيّة، فإنَّ جميعَها خارجةٌ عن حدود هذا العالمِ وإن كانت محيطةً بهذه الأجسام، إذ لا قوامَ للسافل إلّا بالعالي، ولولا العالي لانطمسَ السافلُ، وأنت قد عرفتَ الفرقَ بين الجسمِ الطبيعيِّ بالمعنى الذي هو مادّةٌ، وبينه بالمعنى الذي هو جنسٌ، والحياةُ والإدراكُ خارجانِ عن حدودِ الأجسامِ الحيوانيّةِ التي في هذا العالم بالمعنى الأوّلِ، غيرُ خارجَينِ عنها بالمعنى الثاني، فأبدانُ الحيواناتِ وجثثها هي مِن هذا العالم، ونفوسُها وأرواحُها مِن عالمٍ آخر.

الشرح

بعد أن صدع المصنّف بما هو الحقُّ الحريُّ بالتصديق والتحقيق، أراد أن يعزّز ذلك بكلامٍ صغرويّ لابدّ منه، وذلك حتّى يزداد الإنسان بصيرةً بحقيقة الوجود ومراتبه، وما بين هذه المراتب من تفاوتٍ وتفاضل.

أفاد رحمه الله أنّ مدار العلم والجهل بشيءٍ هو تأكّد وجوده أو ضعفه، فالوجود المؤكّد معلوم، دون الوجود الضعيف الذي تغلب عليه سطوة الظلمة والوهن، وهذا ـ كما قلنا ـ كلامٌ كبرويّ لابدّ من إتباعه بآخر صغرويٍّ حتّى يُعلم الوجودُ الذي يستحقُّ الشهادة والظهور من الوجود الذي نصيبه الخفاء والمجهوليّة.

هناك حاشيتان للوجود بينهما غاية الخلاف في الشدّة والضعف، وهناك بينهما سلسلةٌ ممتدّةٌ طويلةٌ من الوجود متفاوتةٌ في الظهور والخفاء، وذلك بحسب القرب أو البعد عن إحدى الحاشيتين المذكورتين، وهما: الوجود الواجبي الذي هو غايةٌ في تأكّد الوجود، والأجسام الطبيعيّة التي هي غايةٌ في ضعف الوجود.

لقد أجرى المصنّف مقارنةً ما بين الحاشيتين المذكورتين، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال الشكل التالي:

الوجود الأقوى الوجود الواجبي	الوجود الأضعف وجود الأجسام
ـ هو عالم الإلهيّة، عالم القدم والثبات وعدم النفاد. ـ فيه وجود كلّ الأشياء بما لا يخدش بوحدته ووجوبه. ـ منبع الحياة. ـ منبع الظهور والأنوار.	ـ هو عالم الحدوث والدثور والتجدّد والزوال. ـ فيه جهة وجدان وجهة فقدان، ممّا يخدش بوحدته وبساطته. ـ معدن الموت وسببه وملاكه. ـ منشأ الخفاء والظلمة ومداره.

ـ جميع صور وموجودات هذا العالم إدراكيّة حيّة بالذات. ـ صور هذا العالم هي مبادئ لصور العالم الآخر الذي هو العالم الأسفل، فهو محاطٌ به وتحت رعايته وعنايته	ـ صور هذا العالم ليست كلّ ما ذكر في العالم الإلهيّ بالذات وإن كانت فهي بالعرض، والأجسام الطبيعيّة حيّة لكنّها بالغير لا بالذات، وذلك الغير هو مباديها النفسية كما هو حال الأبدان، والعقليّة كما هو حال هذا العالم الذي يعدّ العقل الأوّل فصلاً محصّلاً له.

وقد تقدّم في الأبحاث التي أخذت على عاتقها إثباتَ وجودِ موجودٍ الوجودُ مقتضى ذاته: أنّ الخواصّ التي تقدّم ذكرها لعالم الإلهيّة هي ثابتةٌ له، إذ لابدّ أن تنتهي النوبة إلى موجودٍ لا موجود وراءه، وأن يكون أحداً وواحداً لا شوب فيه لنقصٍ ولا عجز، فهو بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء من دون أن يلزم من ذلك انثلامٌ في وحدةٍ أو تفريطٌ بأحديّةٍ يؤدّي إلى تركيبٍ يؤدّي إلى إمكانٍ واحتياجٍ للغير.

وممّا لا شكّ فيه أنّ المقارن للمادّة والمحتاج إليها في وجوده وإيجاده لا يقاس بالمفارق لها، المستغني عنها كذلك، ممكناً كان أو واجباً، كما أنّه لا شكّ أنّ المفارق المستغني في وجوده وإيجاده عن أيّ شيء، لا يقاس به المفارق المحتاج في وجوده وإيجاده إلى الغير.

فإذا اتّضح ما تقدّم وانقدح، فإنّه يمكن تذييل هذا النصّ بخلاصةٍ وسؤال.

أمّا الخلاصة فمن خلال القياس التالي:

الأقوى والآكد وجوداً — حاضرٌ غير غائب

الواجب تعالى — الأقوى والآكد وجوداً

∴ الواجب تعالى — حاضرٌ غير غائب

وكذلك ظاهرٌ غير خفيّ، ومعلومٌ غير مجهول.

أمّا الكبرى فهي مفاد النصّ السابق؛ حيث كانت مفادَ مدارِ وملاك العلم والجهل والظهور والخفاء، والظلمة والنور، وهو ما رآه المصنّف رحمه الله الحقَّ الحريَّ بالتصديق والتحقيق.

وأمّا الصغرى فلأنّ وجوب وجوده تعالى الثابت له بالبرهان، يؤدّي إلى الأقوائية والآكدية.

وأمّا السؤال: إذا كان الحال كذلك وأنّه تعالى هو الأهل للحضور والمعلوميّة، فما بال من لا يعرفه، وما بال من يعرفه لكن ليس كما يجب، حيث ينسب إليه ما يمتنع عليه، ويسلب عنه ما يجب له؟

والجواب أن يقال: مردّ ذلك ومرجعه إلى ضعف النظر، وإلى العمى، فقد «عميَتْ عينٌ لا تراك عليها رقيباً»[1].

إشارات النصّ

العلم وجود بالفعل

قال المصنّف رحمه الله: «العلم ليس أمراً سلبيّاً كالتجرّد عن المادّة، ولا إضافيّاً، بل وجودٌ، ولا كلّ وجودٍ بل وجودٌ بالفعل لا بالقوّة، ولا كلّ وجودٍ بالفعل بل وجودٌ خالصٌ غير مشوبٍ بالعدم، وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علماً.

وبيان هذا: أنّ المادّة الأولى أمرٌ مبهمٌ في ذاته، وهي غير موجودةٍ بالفعل وإنّما تتحصّل وتتقوّم ذاتاً محقّقة بالجسم ولواحقه، كالحركة وما ينشأ عنها، والجسم ـ بما هو جسم ـ لا يكون له وجودٌ خالصٌ عن العدم الخارجيّ؛ فإنّ كلّ جزءٍ

---

(١) مفاتيح الجنان، دار الرسول الأكرم، دار المحجة البيضاء، دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة: ص٣٧١.

مفروضٍ فيه وجودُه يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكلّ...، ولأنّ الوجود عين الوحدة... فما لا وحدة له لا وجود له... وبالجملة: الجسم حقيقةٌ افتراضيّةٌ، في وجودها قوّة عدمها، وفي عدمها قوّة وجودها... وهذا غاية ضعف الوجود لشيء، حيث وجوده يوجب عدمه،... فما هذا شأنه لا يوجد بتمامه لذاته، وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيءٌ آخر، والنيل والإدراك من لوازم العلم، فلا علم لأحدٍ بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلّا بصورةٍ غير صورتها الوضعيّة المادّية التي في الخارج... فعُلم ممّا ذكرنا أنّ أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدرَكاً ومنالاً لشيءٍ يدركه ويناله ذلك الشيء، بل وجوداً غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة، فالوجود القويّ الذي لا تصحبه هذه الشوائب العدميّة هو عبارةٌ عن الإدراك...»[1].

لقد بيّن رحمه الله الأمور التالية:

١. المعلوم هو الوجود؛ إذ العدم بالحمل الشايع لا يُعلم فلا يُخبر عنه.

٢. ليس كلّ وجود يُعلم، بل الوجود الخالص عن شوب العدم.

٣. الخلوص عن شوب العدم أمرٌ مشكّكٌ متفاوتٌ، وبالتالي فالعلم أمرٌ مشكّكٌ متفاوتٌ.

٤. غاية العلم وشدّته إنّما تكون بمعلوم وجوده غاية الوجود.

٥. غاية العلم هو علم الواجب بذاته، وذلك لأنّ وجوده في غاية الشدّة والتأكّد.

٦. ما هو في غاية الضعف من الوجود لا يُعلم مباشرة، وذلك كالأجسام، وإنّما تُعلم بصورٍ غير صورها العينيّة الخارجيّة ذات الوضعيّة المادّية.

٧. بيان وجه ضعف الأجسام، الذي يعدّ ملاكاً لمجهوليّتها وخفائها، وهذا ما

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣ ص٢٩٧ـ٢٩٩.

يمكن عرضه من خلال الأقيسة التالية، وقد استمدّت المقدّمات من كلماته رحمه الله:

الجسم — وجود كلّ جزءٍ مفروضٍ منه يقتضي عدمَ غيره
كلّ ما هو كذلك — ذو حقيقةٍ افتراقيّة
∴ الجسم — ذو حقيقةٍ افتراقيّة

نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الجسم — ذو حقيقةٍ افتراقيّة
كلّ ما هو كذلك — وجوده في قوّة عدمه، وعدمه في قوّة وجوده
∴ الجسم — وجوده في قوّة عدمه، وعدمه في قوّة وجوده

وكذلك نفعل مع النتيجة:

الجسم — وجوده في قوّة عدمه، وعدمه في قوّة وجوده
كلّ ما هو كذلك — غاية في الضعف
∴ الجسم — غاية في الضعف

أيضاً نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الجسم — غاية في الضعف
كلّ ما هو كذلك — غير معلوم
∴ الجسم — غير معلوم

الجسم الطبيعيّ مادّةً وجنساً

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «الجسم بالمعنى المادّي هو المأخوذ بشرط لا، أي: بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه في الوجود، فما يقارنه لا يكون كمالاً أوّليّاً له بخلاف الجسم بالمعنى الجنسيّ، لأنّه المأخوذ لا بشرط شيء، وهو لا يأبى أن يكون ما يقارنه كمالاً أوّليّاً له...»[1]، وبناءً على هذا الفرق بين الجسم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٨ ص١٥، حاشية رقم (٣).

مادّة والجسم جنساً، فالحياة والإدراك خارجان عن الجسم بما هو مادّة لا بما هو جنس.

السجلّ

سوف يأتي في بحث مراتب علمه تعالى أنّ المصنّف رحمه الله لا يقبل أنّ عالم الأجسام مرتبةٌ من مراتب علمه تعالى، وقد أفاد قوله هاهنا: «...لكن جميع ما سوى هذا العالم الأسفل مشتركةٌ في أنّ وجودها صوريّ إدراكيّ غير منفكٍّ عن الحياة والإدراك...» ذلك.

النصّ السابع
العلمُ حضوريٌّ وحصوليّ

ومنها: أنّه قد مرَّ أنَّ العلمَ قد يكونُ نفسَ المعلومِ الخارجيِّ وقد يكونُ غيرَه.

فهاهنا نقولُ: كما أنَّ العلمَ بالشيء قد يكونُ صورةً ذهنيّةً كما في علمِنا بالأشياءِ الخارجةِ عنّا علماً عقليّاً، وذلك العلمُ لا محالةَ أمرٌ كلّيٌّ ـ وإن تخصّصَتْ بألفِ تخصُّصٍ ـ فكذلك قد يكونُ أمراً عينيّاً وصورةً خارجيّةً، كما في علمنا بنفسِنا وبصفاتِها اللازمةِ، فإنّا ندركُ ذواتِنا بعين صورتِنا التي نحنُ بها، لا بصورةٍ زائدةٍ عليها، فإنَّ كلَّ إنسانٍ يدرِكُ ذاتَه على الوجه الذي يمتنعُ فيه الشركةُ، ولو كان هذا الإدراكُ بصورةٍ حاصلةٍ في نفسِنا فهي تكون كلّيةً، وإن كانت مجموعَ كلّياتٍ جملتُها تختصُّ بذاتٍ واحدة، إذ مع ذلك لا يخرجُ نفسُ تصوُّرِه عن احتمال الصدقِ على كثيرين، وأيضاً: كلُّ مفهومٍ كلّيٍّ وصورةٍ ذهنيّةٍ ـ ولو كان أمراً قائماً بذواتنا ـ فنحنُ نشيرُ إليه بـ«هو» ونشيرُ إلى ذاتِنا بـ«أنا». فعلمُنا بذاتِنا عينُ وجودِ ذاتِنا وهويَّتِنا الشخصيّة.

الشرح

يُقسَّم العلم بتقسيماتٍ عدّةٍ، من جملتها: تقسيمُ العلم إلى حضوريّ وحصوليّ، وفعليّ وانفعاليّ، وكلّي وجزئيّ.

يراد في هذا النصّ إجراء الكلام في التقسيم الأوّل، حيث ينقسم مطلق العلم إلى حصوليّ وحضوريّ، حيث جرى الكلام فيه من خلال أمورٍ ثلاثة:

١. ملاك ومدار القسمة.

٢. مثالٌ للعلم الحضوريّ علمُنا بذواتنا، وكذلك علمنا بصفاتها اللازمة.

٣. الاستدلال على حضوريّة علمنا بذواتنا.

أمّا الأوّل، فملاك وضابطة العلم الحضوريّ هو: إذا كان المعلوم أمراً عينيّاً خارجيّاً، وبعبارةٍ تقدّمت في الأبحاث السابقة: إذا كان المعلوم صورته الخارجيّة عين صورته العلميّة، فهو معلومٌ علماً حضوريّاً، وأمَّا إذا كان المعلوم صورته الخارجيّة غير صورته العلميّة، فهو معلومٌ حصولاً لا حضوراً.

وأمّا الثاني، لقد طرح رحمه الله علمنا بذواتنا مثالاً للعلم الحضوريّ، وفي هذا كلام؛ حيث ذهب البعض إلى حصر العلم الحضوريّ بهذا النحو من العلم وأن لا علم حضوريّ إلّا علم الذات بالذات، وكلُّ ما عدا ذلك حصوليّ، وذلك كعلم العلّة المجرّدة بمعلولها المجرّد، وعلم المعلول المجرّد بعلّته كذلك، حيث ذهب المشّاؤون إلى الحصر المذكور بينما ذهب الإشراقيّون إلى السعة المذكورة[1]، وهو أمرٌ يأخذ به المصنّف رحمه الله ويدافع عنه، وهو ما سوف يتمّ الوقوف عليه في الأبحاث اللاحقة.

وأمّا الثالث، فهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

---

(١) نهاية الحكمة: ص٣١٨.

الفرض: ذاتنا موجودةٌ، ولنا علم بها، وهي أمرٌ شخصيٌ.

المدّعى: علمنا بذاتنا حضوريٌّ وليس حصوليّاً.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو كان علمنا بذواتنا حصوليّاً لما كان لنا علمٌ بذواتنا، والتالي باطل للزومه الخلف، فالمقدّم مثله.

ما يحتاج إلى توضيح في هذا القياس هو الملازمة؛ إذ كيف يلزم من القول بأنّ علمنا بذواتنا حصوليّ: أن لا علم لنا بذواتنا؟

لقد تقدّم: أنّ العلم الحصوليّ بالشيء هو وجوده للعالم من خلال صورةٍ ذهنيّة، هي عين الصورة الخارجيّة ماهيّةً، وإلّا يلزم السفسطة وعدم العلم بالواقع، وما نحن فيه كذلك، إذ ذاتنا أمرٌ مشخّصٌ يمتنع فرض صدقه على كثيرين، بينما الصورة الذهنيّة التي يفترض العلم بواسطتها بذواتنا كلّيةٌ لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، وأيّ علاقة ما بين ما يمتنع ولا ما يمتنع، وهل يمكن أن يكون الأجنبيّ مرآةً يُرى من خلالها الأجنبيّ، بل هذا يذكّرنا بنظريّة الشبح المباين والتي تُذكر عادة في بحث الوجود الذهنيّ.

وقد أشار رحمه الله إلى المغايرة من خلال أنّ الكلّي يشار إليه بـ«هو» بينما يشار إلى الذات والهويّة الشخصيّة بـ(أنا)، ولا شكّ أنّ (هو) غير (أنا)، وبالتالي لا يعلم (أنا) بواسطة (هو). وهذا في حدّ ذاته برهانٌ يثبت من خلاله العلم الحضوريّ للذات بالذات.

إشارات النصّ

برهانان في البين

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «الفرق بين الوجهين: أنّ الأوّل من مسلك الجزئيّة، فإنّ صورة النفس العلميّة جزئيّة، ولو كانت علماً حصوليّاً كانت

كلّية، والثاني سلوكٌ من مسلك الحضور، ولو كانت علماً حصوليّاً أشير إليها بـ(هو) على طريق الغيبة لا بـ(أنا) على طريق الحضور»[١].

إذن، هناك برهانان يثبت من خلالهما أنّ علم النفس بذاتها علمٌ حضوريٌّ وليس علماً حصوليّاً، والسرُّ في تعدّد البرهان هو تعدّد الحدّ الأوسط، والحدّ الأوسط في الأوّل هو الجزئيّة، بينما في الثاني فقد كان الحضور وعدم الغيبة، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياسين التاليين:

لا شيء من الذات **بكلّي**
المعلوم حصولاً **كلّي**
∴ لا شيء من الذات **بمعلومٍ حصولاً**

***

كلّ ذات[٢] **جزئيّ**
لا شيء من المعلوم حصولاً **بجزئيّ**
∴ لا شيء من الذات **بمعلومٍ حصولاً**

لقد اصطلح على هذا البرهان: «برهان الجزئيّة والكلّية» كما اصطلح على الآخر: برهان «الغيب والشهادة».

لا شيء من الذات **بغائب**
المعلوم حصولاً **غائب**
∴ لا شيء من الذات **بمعلوم حصولاً**

***

كلّ ذاتٍ **حاضرةٌ**

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٨ ص١٥٦، حاشية رقم (١).
(٢) المراد بالذات هو النفس.

لا شيء من المعلوم حصولاً بحاضر

∴ لا شيء من الذات بمعلوم حصولاً

وبما أنّ المعلوم إمّا معلومٌ حصولاً وإمّا حضوراً، وقد ثبت أن لا شيء من الذات بمعلومٍ حصولاً، فيكون معلوماً حضوراً، وذلك لأنّ علمنا بذواتنا أمرٌ بديهيّ ضروريّ.

قال أستأذنا الشيخ جوادي ـ حفظه الله ـ: (إنّ الذي يهدف إلى إثبات نفسه عن طريق الفكر يضطرّ لأن يستخدم كلمة «أنا» أو «الياء» الواردة على هيئة الضمير المتّصل في كلمة «أفكّر» ونظائرها. هذا المفهوم، وإن كان بالحمل الأولي: «أنا» إلّا أنّه «هو» بالحمل الشايع، أي أنّه بالحمل الشايع مفهومٌ موجودٌ إلى جانب المفاهيم الذهنيّة الأخرى، ويمكن أن يشار إليه، في حين حقيقة الشخص مورد المعرفة إنّما هو شخصٌ يشير إلى مفاهيم نفسه الذهنيّة، بناءً على هذا فإنّ حقيقة «أنا» المشير والشاهد والمفهوم «أنا» هو المشار إليه وهو غائب، والشاهد غير غائب، إذن مفهوم «أنا» غير حقيقة «أنا» التي هي ذاتيّ ونفسيّ، ومعرفة هذين مختلفةٌ أيضاً.

البرهان الثاني... مفهوم «أنا» كلّي يستطيع كلّ أحدٍ أن يطبّقه على نفسه، هذا في حين أنّ كلّ أحدٍ يجد نفسه كشخصٍ جزئيّ... والشخص ليس نفس الكلّي، إذن فحقيقة الإنسان المراد معرفته ليس عين مفهوم «أنا» ويغايره....

وما يميّز هذا البرهان عن البرهان السابق هو الحدّ الأوسط، فالحدّ الأوسط للبرهان السابق هو الغيب والشهادة، والحدّ الأوسط لهذا البرهان هو الكلّية والجزئيّة)[1].

لقد تناول الحكيم السهروردي رحمه الله البرهانين السابقين من خلال حكايةٍ

---

(١) نظريّة المعرفة في القرآن: ص٢٠٨.

ومنامٍ رأى فيه غياث النفوس وإمام الحكمة المعلم الأوّل، على هيئةٍ أعجبته وأبّهةٍ أدهشته[1].

ملاك الحصول والحضور

هناك نظرياتٌ متعدّدةٌ يشتمل كلٌّ منها على ملاك الحضور والحصول، وهي التالية:

١. العلم إنّما يكون حصوليّاً إذا كان صورةً ذهنيّة، ويكون حضوريّاً إذا كان صورةً خارجيّة، وهو ما يبدو من كلام المصنّف رحمه الله في هذا النصّ.

٢. العلم بالشيء إنّما يكون حصوليّاً إذا كان بواسطة، ويكون علماً حضوريّاً بالشيء إذا كان مباشرةً ومن دون واسطة.

٣. العلم إنّما يكون حضوريّاً إذا كان من دون قوّةٍ من قوى النفس، كالباصرة والسامعة...، ويكون حصوليّاً إذا كان بقوّةٍ من قوى النفس الباطنة أو الظاهرة.

٤. ما يعدّ أساساً لانقسام العلم إلى حصوليّ وحضوريّ هو ما ذهبنا إليه واخترناه في حقيقة العلم، حيث هي عندنا انكشاف نفس أمر المعلوم الذي هو لا بشرط من حيث الوجود والعدم، وذلك لأنّ نفس الأمر وعاءٌ أوسع دائرةً من الموجود والمعدوم، فإذا كان المنكشف هو نفس أمر الشيء فالعلم حينئذٍ يكون حصوليّاً، وأمّا إذا كان المنكشف هو وجود الشيء فالعلم يكون حضوريّاً.

وبناءً على هذا سوف نختار في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد: أنّه علمٌ حصوليّ، أي المعلوم لديه هو نفس أمر الأشياء لا وجوداتها، وهو معنىً مغايرٌ للعلم الحصوليّ الرائج. والكلام المفصّل في هذا سوف يأتي لدى البحث في مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

---

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق: ج١ ص٧٠ـ٧٣.

العلم بالأشياء الخارجة عنّا عقليّ

هذا ما أورده المصنّف رحمه الله في هذا النصّ، ومن المعلوم أنّ العقليّ كلّي، وهذا يؤدّي إلى القول إلى أنّ كلَّ علمٍ كلّيٌّ، مع أنّ القوم يقسمون العلم الحصوليّ إلى كلّي وجزئيّ، وأنّ الجزئيّ ينقسم إلى حسّي وخياليّ، وهو ما يصطلح عليه بالعلم الحسّي بالمعنى الأعمّ، وهو ما سوى العقليّ الكلّي.

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «وعدّ هذين القسمين ـ الحسّي والخياليّ ـ من العلم جزئيّاً ممتنع الصدق على كثيرين إنّما هو من جهة اتّصال أدوات الحسّ بمادّة المعلوم الخارجيّ في العلم الحسّي، وتوقّف العلم الخياليّ على سبق العلم الحسّي، وإلّا فالصورة العلميّة سواءٌ كانت حسّيةً أو خياليّةً أو غيرهما لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين»[1].

دفع إشكال

قوله رحمه الله: «فإنّ كلّ إنسانٍ يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة... وإن كانت مجموع كلّيات جملتها تختصّ بذاتٍ واحدةٍ...» هذا دفعٌ لإشكالٍ قد يورد على برهان الكلّية والجزئيّة؛ حيث إنّ النفس شخصيّةٌ جزئيّةٌ والعلم بها حصولاً إنّما يكون بصورةٍ ذهنيّة، وكلّ صورةٍ ذهنيّةٍ كلّيةٌ، وهذا يلزم منه الخلف. فما فرضناه شخصيّاً لا يكون شخصيّاً.

أمّا وجه الإيراد لتصحيح العلم الحصوليّ بالذات فهو القول بأنّ الصورة الذهنيّة هي جزئيّةٌ شخصيّة، وفي هذا منعٌ لبطلان التالي المذكور في القياس الذي أقيم لإبطال العلم الحصوليّ بذواتنا.

وإن سُئل المورِد عن كيفيّة صيرورة الصورة الذهنيّة شخصيّةً، أجاب بأنّ

---

(١) نهاية الحكمة: ص٣٠١.

الذي صيّرها كذلك ـ أي جزئيّةً ـ هو انضمام أمورٍ مشخّصةٍ كالكيف والأين والوضع....

لكنّه يرد على هذا الجواب: بأنّ الأمور المذكورة كمخصّصاتٍ ومشخّصاتٍ إنّما تدرك من خلال صورٍ ذهنيّةٍ أيضاً، وهي كلّية، وانضمام كلّيٍّ إلى كلّيٍّ وإن ضيّق دائرة صدقه، لكنّه لا يخرجه عن دائرة الكلّية وامتناعِ فرض الصدق على كثيرين.

أضف إلى ذلك: أنّ الأمور المذكورة ليست منشأً للتشخّص وإنّما هي أماراتٌ وكواشف عنه، والتشخّص إنّما هو من حظّ الوجود ليس إلّا؛ إذ التشخّص يساوق الوجود، كما أشار الحكيم السبزواري رحمه الله إليه بقوله:

عينٌ مع الوجود في الأعيانِ تشخُّصٌ ساوقٌ في الأذهانِ
له الأماراتُ أمورٌ خارجة تعرضُ معْ عرضٍ كعرْض الأمزجة
إذ لا يفيدُ ضمَّ ماهيّاتِ كلّيةٍ تشخّصاً للذاتِ[1]

فالشخصيّة عين الوجود في الأعيان وإنّما الاختلاف مفهوميّ ذهنيّ، وما يذكر إلى ما قبل المعلم الثاني على أنّه مشخِّصٌ فما هو إلّا أمارات على التشخّص، ثمّ يفيد في البيت الثالث أنّ ضمّ ماهيّةٍ كلّيةٍ إلى أخرى كلّيةٍ لا يفيدها تشخّصاً.

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج١ ص٣٧٣.

النصّ الثامن
دقيقة شريفة

واعلمْ أنّ هاهنا دقيقةً شريفةً يجبُ التنبيهُ عليها، وهي: أنّ لقائلٍ أن يقولَ: النفسُ الإنسانيُّ جوهرٌ متحصّلٌ لا محالة، وكلُّ جوهرٍ لا محالةَ يقعُ تحتَ مقولةِ الجوهرِ بالذات، فيكونُ الجوهرُ جنساً له، وكلُّ ما له جنسٌ يكون له فصلٌ لا محالة، فالنفس مركّبةٌ مِن جنسٍ طبيعيٍّ وفصلٍ طبيعيّ، وهما ـ أعني الطبيعتينِ ـ مفهومانِ كلّيانِ، وكلُّ ما هو مركّبٌ مِن المفهوماتِ الكلّيةِ لا يمكنُ الإشارةُ إليه إلّا بـ«هو» لا بـ«أنا».

فإن قلتَ: الجنسُ والفصلُ جزآن لنوع النفس، فلابدَّ مِن انضمام أمرٍ جزئيٍّ اليهما حتّى يتمَّ قوامُها الشخصيُّ، والمتقوّمُ مِن المعنى النوعيّ مع التشخُّصِ لا يحتملُ الصدقَ على كثيرين.

قلتُ: هَبْ أنَّ المركّبَ مِن عدَّةِ معانٍ مع أمرٍ آخرَ شخصيٍّ بذاته ـ كالوجودِ ونحوه ـ وإن امتنعَ صدقُه على كثرةٍ، لكن لابدَّ في تعقُّلِ ذلك المركّبِ مِن تعقُّلِ مقوّماتِه الكلّيةِ بعلمٍ كلّيٍّ وصورةٍ ذهنيّة، وكلُّ ما هو كذلك فهو بالنسبة إلينا «هو» ولا يمكن الإشارة إليه بـ«أنا»، ونحن نعلمُ بوجداننا أنّا عند إدراكنا لذاتِنا قد نغفلُ عن جميع المفهوماتِ والعنواناتِ الكلّية، فضلاً عن مفهوم الجوهر أو الناطقِ أو غيرِ ذلك، وكلُّ ما ندركُه مِن هذه الأمور لا نشيرُ إليه بـ«أنا»، فعُلِمَ مِن

هذا: أنّ الكلَّ غائبٌ عنَّا إلّا هويّتنا البسيطة، فلابدّ أنْ تكونَ هذه الهويّةُ البسيطةُ وجوداً لا غير، إذ كلُّ ما هو غيرُه فلا محالةَ تحتَ إحدى المقولاتِ، فيكونُ مركّباً مِن أمورٍ كلّية، والوجودُ ليس كذلك؛ لما قد مرَّ مراراً أنّه غير داخلٍ تحت معنىً كلّي، وإن صدُقَ عليه كثيرٌ من تلك المعاني.

ومِن هنا اندفعَ إيرادُ بعضِهم على القوم ـ عندما أثبتوا تجرّدَ النفس: بأنّا نغفلُ عن البدن وسائرِ الأجسامِ وعوارضِها ولا نغفُل عن ذاتِنا، فذاتُنا جوهرٌ مجرّدٌ غيرُ شيءٍ من الأجسام وعوارضها ـ حيثُ يقولُ على سبيل المعارضةِ: إنّا كثيراً ما ندركُ ذاتَنا ولا يخطرُ ببالنا أصلاً معنى الجوهرِ المجرّد، فكيف تكونُ ذاتُنا عينَ الجوهرِ المجرّد؟

الشرح

خلاصة ومفاد هذا النصّ هو تأكيد أنّ علمنا بذواتنا علمٌ حضوريّ ليس إلّا، وذلك لأنّ النفس هويّةٌ بسيطةٌ، وهي محض وجودٍ لا غير، وقد تقدّم أنّ الوجود لا يُعلم علماً حصوليّاً، وإن علم ـ وهو يُعلم ـ فبعلمٍ آخر هو العلم الحضوريّ، وهذه الخلاصة يمكن عرضها من خلال القياس التالي:

النفس **وجودٌ لا غير**

لا شيء من الوجود لا غير **بمعلوم علماً حصوليّاً**

∴ **لا شيء من النفس** **بمعلوم علماً حصوليّاً**

لكنّ النفس معلومة، وإذ لا علم حصوليّ بها، فهناك علمٌ آخر يتمّ العلم بالنفس من خلاله، ذلك العلم هو العلم الحضوريّ.

لقد توصَّل رحمه الله إلى هذه الخلاصة بعد أن عالج إشكالاً يحول دون القول بحضوريّة العلم بالذات، وذلك من خلال إثبات أنّها ممّا يشار إليه بـ«هو» لا بـ«أنا». وهذا ما يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: النفس الإنسانيّة موجودة.

المدّعى: ليس العلم بالنفس علماً حضوريّاً، وإنّما حصوليّ.

البرهان: يمكن عرضه من خلال التالي:

النفس **يشار إليها بـ«هو»**

كلّ ما يشار إليه بـ«هو» **معلومٌ بالعلم الحصوليّ**

∴ **النفس** **معلومٌ بالعلم الحصوليّ**

لقد اعتنى المصنّف رحمه الله بالصغرى دون الكبرى؛ وذلك لبداهة الثانية دون الأولى، وقد أوضحها بما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كلّ ما يقع تحت الجوهر فالجوهر جنسٌ له

النفس كذلك

∴ فالجوهر جنسٌ للنفس

أمّا الكبرى فهي مذهب الجمهور الذي يعدُّ الجوهر جنساً لما تحته من جواهر خمسة: العقل، النفس، الصورة، الجسم، المادّة.

وأمّا الكبرى فهي ممّا أفاده المصنّف رحمه الله في أبحاث الجزء الثامن من الأسفار حيث قال هناك: «أمّا بيان كون النفس على الإطلاق جوهراً فهو أنّه قد سبق أنّ بعض الأجسام في ذاتها ممّا يصدر عنها أفعال الحياة، والحياة في الحيوانات صفةٌ ذاتيّةٌ مقوّمةٌ لجسميّتها بحسب الماهيّة، أعني الجسم بالمعنى الجنسيّ لا بالمعنى الذي يكون موضوعاً أو مادّة، ومبدأ تلك الحياة مقوّمٌ لجسميّتها بالمعنى الذي هي به مادّة... فإذا تقرّر أنّ نوع الحيوان ماهيّةٌ حقيقيّةٌ مندرجةٌ تحت حقيقة الجسم، والحياة مقوّمةٌ ذاتيّةٌ له... ومقوّم النوع الذاتيّ للجوهر جوهر، فمبدأ الحياة في الحيوان صورةٌ جوهريّة، وهكذا نقول في الجسم النباتيّ...»[1].

وكلّ ما أفاده يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

النفس مبدأ الحياة المقوّم الذاتيّ للجسم الذي هو جوهر

مبدأ الجوهر جوهر

∴ النفس جوهر

لقد أشار المصنّف رحمه الله إلى أنّ الحياة ليست ذاتيّةً للأجسام، فلها مبدأ، ومبدؤها شيءٌ وراءها، وهو النفس، «وإلّا لكانت الأجسام كلّها حيواناً؛ لاشتراكها في الجسميّة...»[2]، والتالي باطل، إذ نجد كثيراً من الأجسام ليست بحيوان.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٨ ص٢٧.

(٢) المصدر السابق.

إذن، النفس تقع تحت الجوهر فهو لها جنس، وكل ما له جنسٌ، له فصلٌ؛ وذلك لأنّ علّة تحصّل الجنس هو الفصل، وما له جنسٌ وفصلٌ فهو مركّبٌ من جنسٍ وفصلٍ طبيعيّين، وكلّ طبيعيّين كلّيان، فالنفس مركّبةٌ من كلّيين، وكلّ كلّي يشار إليه بـ«هو» لا بـ«أنا»، إذن فالنفس يشار إليها بـ«هو» لا بـ«أنا»، وما يشار إليه كذلك فلا يُعلم بها علماً حضوريّاً، وذلك لأنّ الذي يُعلم به علماً حضوريّاً هو جزئيّ شخصيّ يشار إليه بـ«أنا» لا بـ«هو».

وبهذا يثبت المطلوب والمدّعى الذي ادّعي في القياس، وهو أنّ النفسَ لا يُعلم بها علماً حضوريّاً، وذلك لأنّها ممّا يشار إليه بـ«هو»، وهو صغرى القياس الأوّل.

محاولة وردّ

قول القائل الذي كان فاتحة هذا النصّ أدّى إلى أنّ النفس ممّا يشار إليه بـ«هو» لا بـ«أنا»، وذلك لأنّه أثبت أنّها ـ أي النفس ـ مركّبةٌ من مفهوماتٍ كلّية، وما هو كلّي، لا يشار إليه إلّا بـ«هو».

وقد علمت أنّ هذا بديهيّ البطلان، حيث لا تشكّ لحظةً بأنّ ذاتنا يشار إليها بـ«أنا» لا بـ«هو».

ومفاد المحاولة التي من شأنها ردّ الإشكال: بأنّ ما قيل خلاف الوجدان، هو أنّه ارتأى أن يلبس الأمر لباساً يجعل من خلاله الذات ممّا يشار إليها بـ«أنا» لا بـ«هو» وأنّها رغم تركّبها من أمورٍ كلّيةٍ هي جزئيّةٌ يمتنع فرض صدقها على كثيرين؛ حيث إنّ هذه الأمور الكلّية ينضمّ إليها أمرٌ جزئيّ، وبسبب انضمامه تصبح الذات جزئيّةً ويشار إليها بـ«أنا».

الردّ: هذه محاولة لا حظَّ لها إلّا الفشل؛ وذلك لأنّ تلك الضميمة المقترحة هي أمرٌ خارجٌ عن حقيقة وطبيعة الذات، وبالتالي فإنّ العلم بالذات الكلّية لن يكون إلّا علماً كلّياً ومن خلال صورةٍ ذهنيّة، وكلّ ما هو كذلك هو «هو» وليس هو «أنا».

بعبارة أخرى: بناءً على ما أفيد، فستكون النفس مركّبةً من أمورٍ كلّية وأمرٍ جزئيّ ـ كالوجود ـ وهي (أي النفس) ممّا يشار إليه بـ«أنا»، وقد تقدّم أنّ الأمور الكلّية ليست ممّا يشار إليه بـ«أنا»، إذن فالمعلوم من النفس هو تلك الضميمة وهي الوجود، والوجود ليس يندرج تحت معنىً كلّي وإن صدق عليه كثيرٌ من تلك المعاني.

إشكالٌ في البين

لكي نقف على حقيقة هذا الإشكال، لابدّ من مراجعةٍ مختصرةٍ لما تقدّم من أفكار، وهو ما يمكن عرضه من خلال النقاط التالية:

١. علم ذاتنا بذاتنا ليس حصوليّاً، وذلك لأنّها أمرٌ شخصيّ، والمعلوم حصولاً أمرٌ كلّي.

٢. حاول البعض أن يدفع ما يحول دون حصوليّة العلم بالذات؛ حيث صوّر لنا النفس أمراً كلّياً؛ وذلك من خلال القول بأنّها مركّبةٌ من جنسٍ وفصلٍ، وهما كلّيان، والمتقوّم بالكلّي كلّي، إذن فالنفس كلّية، ومن ثمّ لا ضير من أن يكون علم الذات بالذات حصوليّاً.

٣. لكنّه لما أشكل عليه بأنّ النفس أمرٌ جزئيٌّ شخصيٌّ يمتنع فرض صدقه على كثيرين، أقرَّ بذلك وأسند تشخّصها إلى أمرٍ خارجٍ عن حقيقتها، به تشخّصت وامتنع فرض صدقها على كثيرين، وليس هو إلّا الوجود؛ وذلك لأنّ الموجود إمّا الماهيّة أو الوجود.

٤. لكنّ المصنّف رحمه الله ردّ هذا الاقتراح، بأنّ لازم ذلك الخلف؛ وذلك لأنّنا لا نشكّ أنّنا ندرك ذاتنا، ونشير إليها بـ«أنا» والجنس والفصل ليسا كذلك، بل هما ممّا يُغفل عنهما حال إدراك ذواتنا لذواتنا. إذن فهما شيء وراء ذاتنا. ودليل ذلك هو أنّا لا نغفل عن ذاتنا، والجنس والفصل نغفل عنهما حال إدراك ذاتنا، إذن هما غير ذاتنا.

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

جنس ذاتنا وفصلها مغفول

لا شيء من ذاتنا بمغفول

∴ لا شيء من جنس ذاتنا وفصلها بذاتنا

هنا يجدها الخصم فرصةً سانحةً للتدخّل، فيعالج الجواب المذكور بالمعارضة؛ حيث إنّ لسانَ حال الخصم يقول: لو كان الأمر كذلك لما كانت ذاتنا عين الجوهر المجرّد؛ وذلك للمغايرة بينهما، ودليل المغايرة هو أنّ الجوهر مغفولٌ بينما الذات ليست كذلك، وبالتالي فلا تصلح المغفوليّة دليلاً على المغايرة؛ إذ بعض الأمور تكون مغفولةً لكنّها ليست مغايرةً لما هو غير مغفول.

أمّا وجه الدفع فإنّه يقال: لقد خلط الخصم بين أحكام الماهيّة وأحكام الهويّة، والجوهريّة بالنسبة للنفس حكمٌ من أحكام ماهيّتها، وهي ما يشار إليه بـ«هو» وهو ممّا لا يدرك إدراكاً حضوريّاً وإنّما حصوليّاً، بينما الذي لا يغفل عنه ويدرك حضوراً فهو الهويّة وليس الماهيّة.

إشارات النصّ

الجوهر الجنس

قال الطباطبائي رحمه الله: «والجوهر جنسٌ لما يصدق عليه من الماهيّات النوعيّة، مقوّمٌ لها، مأخوذٌ في حدودها؛ لأنّ كون الماهيّات العرضيّة مفتقرةً في وجودها الخارجيّ إلى موضوعٍ مستغنٍ عنها، يستلزم وجود ماهيّةٍ هي في ذاتها موضوعةٍ لها مستغنيةٍ عنها، وإلّا ذهبت سلسلة الافتقار إلى غير النهاية، فلم تتقرّر ماهيّة، وهو ظاهر»[1] مذهبِ أكثر الحكماء على أنّ الجوهر جنسٌ لما تحته، والأقلّون

(١) نهاية الحكمة: ص١١٦.

على خلافه، حيث ذهب الفخر الرازي إلى أنّه ليس كذلك. فقد قال في المباحث: «الأكثرون على أنّ الجوهر محمولٌ على ما تحته حمل المقوِّم المتقوّم المقول في جواب ما هو، بحال الشركة، أي: حمل الجنس على أنواعه. والأقلّون على أنّه محمولٌ حمل اللوازم الغير المقوّمة. والحقّ مع الأقلين، وإن كانت حجّتهم فيه ضعيفة...»[١].

ووافقه على ذلك المحقّق الطوسي رحمه الله كما أفاد تلميذه العلّامة الحلي رحمه الله: «أقول: اتّفق العقلاء على أنّ العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنساً لما تحته، بل هو أمرٌ عرضيّ، واختلفوا في الجوهر، هل هو جنس لما تحته أو عرض؟

والذي اختاره المصنّف رحمه الله أنّه عارض، وجعل الجوهريّة والعرضيّة من المقولات الثانية....»[٢].

إذن، وبناءً على مذهب الأكثرين فالجوهر جنسٌ لما تحته، ومن جملة ما تحته النفس، حيث استدلّ على كونها جوهراً، وبالتالي فالجوهر جنسٌ للنفس وللعقل. لكنّه قد ثبت في محلّه عدم دخول فصل النوع تحت جنسه، والنفس صورةٌ والصورة فصلٌ، وإنّما الاختلاف باللحاظ والاعتبار.

لقد عولج هذا الأمر في مواضع عدّة، من جملتها ما أفاده العلّامة الطباطبائي رحمه الله في نهاية الحكمة، فراجع[٣].

النفس جوهر

قال المصنّف رحمه الله: «أمّا بيان كون النفس على الإطلاق جوهراً، فهو أنّه قد سبق أنّ بعض الأجسام في ذاتها وطبائعها ممّا يصدر عنها أفعال الحياة، والحياة في الحيوانات صفةٌ ذاتيّةٌ مقوّمةٌ لجسميّتها بحسب الماهيّة، أعني بحسب الجسم

---

(١) المباحث المشرقيّة: ج١ ص٢٤٤.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٢١٨.

(٣) نهاية الحكمة: ص١٠٥.

بالمعنى الجنسيّ لا بالمعنى الذي تكون موضوعاً أو مادّةً، ومبدأ تلك الحياة مقوّمٌ لجسميّتها بالمعنى الذي هي به مادّة، كما علمت في مقامه... ومقوّم النوع الذاتيّ للجوهر جوهرٌ لا محالة، فمبدأ الحياة في الحيوان صورةٌ جوهريّة»[١] ومبدأ الحياة هو النفس، فالنفس صورةٌ جوهريّة.

النفس مجرّدة عن المادّة

قال الشيخ رحمه الله: «ارجع إلى نفسك وتأمّل: هل إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنةً صحيحةً، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أنّ هذا يكون للمستبصر؛ حتّى أنّ النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثّله لذاته في ذكره، ولو توهّمت أنّ ذاتك قد خلقت أوّل خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنّها على جملةٍ من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفرجةٌ ومعلّقةٌ لحظةً ما في هواءٍ طلقٍ، وجدتها قد غفلت عن كلّ شيءٍ إلّا ثبوت أنيّتها»[٢].

لقد أفاد رحمه الله:

١. أنّ وجود الذات أمرٌ بديهيٌّ عند صاحبها.

٢. العلم بها ضروريّ بديهيّ، وهو علم بسيط.

٣. الغفلة عن الذات إنّما هي على مستوى العلم المركّب ليس إلّا.

٤. يمكن الغفلة عن البدن وأعضائه، ولا يمكن الغفلة عن الذات، إذن فالذات شيءٌ والبدن شيءٌ آخر، والبدن مادّي، إذن فالذات ليست مادّية، وهذا ما يمكن إيضاحه من خلال القياس التالي:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٨ ص٢٥ـ٢٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج٢ ص٢٩٢.

البدن مغفول

لا شيء من الذات بمغفول

∴ **لا شيء من البدن بذات**

وبالعكس المستوي، يقال: **لا شيء من الذات ببدن.**

وقد أشار الشيخ رحمه الله إلى هذا الدليل في النفس من الشفاء حيث قال: «فإن قيل: إنّ المشعور به هو المزاج. فالجواب: إنّ المزاج لا يدرك إلّا بالانفعال، والمنفعل عنه غير المنفعل، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أمكنه في تلك الحالة أن يتخيّل يداً أو عضواً آخر، لم يتخيّله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنت تعلم أنّ المثبَت غير الذي لم يثبت، والمقرّ به غير الذي لم يقرّ به، فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصّيةٌ لها على أنّها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت، فإذن المتنبّه له سبيل على أن يتنبّه على وجود النفس بكونه شيئاً غير الجسم بل غير جسم، وأنّه عارفٌ به مستشعرٌ له، فإن كان ذاهلاً عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه»[1].

المعارضة

قال الشريف الجرجاني: «المعارضة لغةً: هي المقابلة على سبيل الممانعة. واصطلاحاً: هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، ودليل المعارض، إن كان عين دليل المعلّل يسمّى قلباً، وإلّا فإن كانت صورته كصورته يسمّى معارضةً بالمثل، وإلّا فمعارضةً بالغير، وتقديرها: إذا استدلّ على المطلوب بدليل، فالخصم إن منع مقدّمةً من مقدّماته ومناقضة ونقضاً تفصيليّاً، ولا يحتاج في ذلك إلى شاهد، فإن ذكر شيئاً يتقوّى به يسمّى: سنداً للمنع، وإن

(١) النفس من كتاب الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الأولى: ص٢٧.

منع مقدّمةً غير معيّنةٍ بأن يقول: ليس دليلك بجميع مقدّماته صحيحاً، ومعناه أنّ فيه خللاً، فلذلك يسمّى نقضاً إجماليّاً.

ولابدّ هنا من شاهدٍ على الاختلال، وإن لم يمنع شيئاً من المقدّمات لا معيّنة ولا غير معيّنة؛ بأن أورد دليلاً على نقض مدّعاه، فلذلك يسمّى: معارضة»[1].

(١) كتاب التعريفات: ص١٧٨.

النصّ التاسع

علم النفس بقواها

ومنها: أنَّ النفسَ كما تُدرِكُ ذاتَها بنفس صورةِ ذاتِها لا بصورةٍ أخرى، كذلك تدركُ كثيراً من قواها المدرِكةِ والمحرِّكةِ لا بصورةٍ أخرى ذهنيّة.

وبيانُ ذلك مِن وجوه:

الأوّل: أنّ النفسَ تتصرّفُ في بدنها الخاصِّ الشخصيّ، وتستعملُ قواها الشخصيّةَ الموجودةَ في الأعيان، فإنَّها تستعملُ ـ مثلاً ـ قوّتَها المتفكِّرةَ وتستخدمُها في تفصيل الجزئيّاتِ وتركيبها، وترتيبِ الحدودِ الوسطى، وهي لا محالةَ صورةٌ جزئيّةٌ موجودةٌ في مشهد النفسِ، حاضرةٌ عندَها، متمثّلةٌ بينَ يديها، تقلِّبُها كيف تشاءُ، وتتصرّفُ بالتقديم والتأخير، والجمعِ والتفريق، وقابلُ هذه التصريفات والتقليباتِ ليس إلّا صوراً شخصيّةً عينيّةً لا أموراً كلّيةً ذهنيّةً مبهمةَ الوجود، وكذا الآلةُ التي بها يقعُ التصرّفُ والترتيبُ، أعني القوّةَ المتفكّرةَ، وكذلك تدركُ قواها الخياليّةَ والجسميّةَ وتتصرّفُ فيها وتحفظُها وتحفظُ بها الصورَ الموجودةَ فيها، وتشاهدُها بأعيانها لا بواسطةِ صورٍ أخرى غيرِها، لئلّا يلزمَ تضاعفُ الصورِ وذهابُها إلى غير النهاية، فالنفسُ إذن تشاهدُ تلكَ الأمورَ مبصِرةً إيّاها ببصرِ ذاتِها لا بباصرةٍ أخرى.

الثاني: أنَّ إدراكَ هذه الأمورِ لو كان بصورةٍ ذهنيّةٍ مأخوذةٍ عنها،

لأدركناها على الوجهِ الكلّي، واللازمُ باطلٌ؛ لأنّا نجدُ مِن أنفسِنا أنّا ندركُ كثيراً من هذه الصورِ الإدراكيّةِ على الوجه الجزئيّ، هذا حالُ جمهورِ الناس. وأهلُ الكمالِ منهم يدركونَ معَ ذلك بالمشاهدة الحضوريّةِ حواملَ تلكَ الصورِ وحفظتَها وكتبةَ الأعمال وصريفَ أقلامِها وكيفيّةَ كتابتِها، وبطلانُ اللازم يستلزمُ بطلانَ الملزوم، وإذا بَطُلَ الملزومُ كان نقيضُه حقّاً، وهو المطلوب.

الثالث: أنّا نتألّمُ بمرضٍ أو تفرّقِ اتّصالٍ يقعُ في بدنِنا، والألمُ هو الشعورُ بالمنافي، وليس هذا الألمُ بأنْ يحصلَ لتفرّقِ الاتّصال، أو للخلط المؤذي أو الكيفيّةِ المؤذية صورةٌ أخرى في ذلك العضو جزئيّةٌ أو في النفس كلّيةٌ أو في غيرهما، بل المدرَكُ في هذا الألم نفسُ تفرّقِ الاتّصال، أو كيفيّةٌ قائمةٌ بالعضو. نعم، ربّما يحصلُ مِن إدراكِ المنافي بصورةٍ أخرى ألمٌ آخرُ غيرُ هذا الألمِ الحسّي، فإذن ثبت أنَّ مِن الأشياءِ ما يكفي في إدراكها مجرّدُ حضورِ ذاتِها للنفس أو لأمرٍ له تعلّقٌ حضوريٌّ بها.

الرابع: أنّ مَنْ أدرك شيئاً خارجاً عن ذاته وذواتِ قواه، فإنَّما يدركُه بصورةٍ حاصلةٍ منه عند نفسِه مطابقةٍ إيّاه، وأمّا تلك الصورةُ فإنَّما يدركُها بعين تلك الصورةِ لا بصورةٍ أخرى، وإلّا لزمَ أن يجتمعَ في محلٍّ واحدٍ صورٌ متساويةٌ في الماهيّةِ مختلفةٌ بالعدد، وهو محال.

الخامس من العرشيّاتِ: أنَّ النفسَ في مبدأ فطرتها خاليةٌ عن العلوم التصوّريّةِ والتصديقيّة، ولا شكَّ أنَّ استعمالَ الآلات ـ كالحواسّ ـ فعلٌ اختياريٌّ ليس فعلاً طبيعيّاً، فيتوقّفُ لا محالةَ على العلم بتلك الآلات،

فلو كان كلُّ علمٍ بارتسام صورةٍ مِن المعلوم، لزمَ توقّفُه على استعمال الآلةِ المتوقّفِ على العلم بتلك الآلةِ، وهكذا يعودُ الكلام، فإمّا أن يدورَ أو يتسلسلَ، وهما محالان.

فبالضرورة أوّلُ علوم النفسِ هو علمُها بذاتِها، ثمَّ علمُها بقواها وآلاتِها التي هي الحواسُّ الظاهرةُ والباطنةُ، وهذانِ العلمانِ من العلوم الحضوريّة، ثمّ بعد هذين العلمين ينبعثُ مِن ذات النفسِ لذاتِها استعمالُ الآلاتِ بدونِ تصوّرِ هذا الفعل الذي هو استعمالُ الآلاتِ والتصديقُ بفائدته، كما في سائر الأفعالِ الاختياريّةِ الصادرةِ عنّا في خارج البدن، فإنَّ هذا ضربٌ آخرُ مِن الإرادة ليس بالقصد والرويّة، وإن كان غيرَ منفكٍّ عن العلم به، لكنّ الإرادةَ هاهنا عينُ العلمِ، وفي غيرِه مِن الأفعالِ الاختياريّةِ الصادرةِ عن النفسِ مسبوقةٌ بالعلم بها والتصديقِ بفائدتها.

وأمَّا الفعلُ الذي هو كاستعمالِ النفسِ القوى والحواسَّ ونحوَها فإنَّما ينبعثُ عن ذاتِها لا عن رويّتها، فذاتُها بذاتها موجِبةٌ لاستعمال الآلاتِ لا بإرادةٍ زائدةٍ وعلمٍ زائدٍ، بل النفسُ لما كانتْ في أوّلِ الفطرةِ عالمةً بذاتِها عاشقةً لها ولفعلها عشقاً ناشئاً عن الذات، اضطرّتْ إلى استعمال الآلاتِ التي لا قدرةَ لها إلّا عليه، فاحتفِظْ بها فإنّه علقٌ[1] نفيس.

---

(١) العِلْقُ ـ كما عن لسان العرب ـ: المال الكريم، والثوب الكريم، والنفيس من كلّ شيء.

الشرح

بعد أن ثبت أنّ من العلم ما يكون حصوليّاً، حيث يكون العلم بالشيء من خلال وجوده الإدراكيّ والصورة الذهنيّة لا وجوده العينيّ والصورة الغيبيّة له، ومنه ما يكون حضوريّاً حيث يكون العلم بالشيء مباشرةً ومن دون توسّط صورةٍ ذهنيّة، حيث يكون الشيء معلوماً بوجوده العينيّ وصورته العينيّة ليس إلّا، أراد رحمه الله أنّ يفيد أنّ دائرة النحو الثاني من العلم أوسع من علم الذات بالذات وإنّما تتعدّاه لكي تشمل علم الذات بقواها أيضاً، حيث إنّ النفس تدرك قواها مباشرةً ومن دون توسّط الصورة الذهنيّة للقوّة، وقد بذل في ذلك الوسع حيث ساق هاهنا ـ أي في هذا النصّ ـ وجوهاً خمسةً من شأنها أن تثبت تلك السعة والشموليّة للعلم الحضوريّ لعلم الذات بقواها، ثمّ أردف هذه الوجوه بشاهدٍ يؤيّد ما أفاده ويعضد ما أراده.

وإليك الوجوه الخمسة مجملةً أوّلاً، ثمّ مفصّلةً ثانياً:

الوجه الأوّل: لقد كان الحدّ الأوسط في هذا الوجه هو استعمال النفس لقواها بوجودها العينيّ الشخصيّ مباشرةً ومن دون واسطة، وإلّا للزم تضاعف الوسائط التي هي عبارةٌ عن الصور الذهنيّة إلى غير النهاية، وهذا ما يعدُّ صغرى أجرى الكلام فيها، وأوضحها من خلال مثالين:

١. استعمال النفس لقوّتها المتفكّرة.

٢. تصرّف النفس في قوّة الخيال وقواها الجسميّة.

ولم يتعرّض لكبرى هذا الوجه؛ ولعلّ ذلك لوضوحها، حيث تستفاد من روحه وجوّه العامّ، وهي ما يمكن بيانه بالقول: كلّ مستعملٍ لشيءٍ مباشرةً، حاضرٌ له ذلك الشيء.

الوجه الثاني: لقد جاء هذا الوجه على صورة القياس الاستثنائيّ التالي:

لو لم يكن علم النفس بقواها حضوريّاً، لكان إدراك القوى على وجهٍ كلّي. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة وبطلان اللازم، فهو موكولٌ للكلام مفصَّلاً في الوجوه جميعاً.

الوجه الثالث: لقد قام هذا الوجه على حضور الألم للنفس مباشرةً ومن دون واسطة، وكلّ ما هو كذلك فالعلم به يكون علماً حضوريّاً.

لقد صبّ المصنّف رحمه الله جهده لإثبات الصغرى التي تفيد حضور الألم مباشرةً ومن دون توسّط صورةٍ أخرى.

الوجه الرابع: لقد جاءت روح هذا الوجه في قالب قياسٍ استثنائيّ اتّصاليّ يقول: لو كان علم الذات بقواها حصوليّاً ولم يكن حضوريّاً، للزم اجتماع صورٍ متساويةٍ في الماهيّة في محلٍّ واحد. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازم وبطلان اللازم فعلى عهدة التفصيل في هذه الوجوه، وهو ما سوف يأتي لاحقاً.

الوجه الخامس: هذا الوجه كسابقه جاء في قالب القياس الاستثنائيّ الاتّصاليّ وهو التالي: لو كان علم الذات بقواها حصوليّاً للزم إمّا الدور أو التسلسل، والتالي باطل بكلا شقّيه فالمقدّم مثله.

وأمّا بيان ما يلزم بيانه عند الإتيان بقياسٍ استثنائيّ، فسوف يأتي في مرحلة التفصيل بعد الإجمال هذا.

الوجوه مفصّلة

الوجه الأوّل

الطريقة التي سوف نُعملها في بيان هذا الوجه وتفصيله ستكون معتمدةً في الوجوه جميعاً، والطريقة هي التالية:

الفرض:

١. النفس موجودةٌ ولها قوىً تستعملها، وبدنٌ تتصرّف فيه وتدبّره، وصورٌ علميّةٌ تتصرّف فيها.

٢. العلم إمّا حصوليّ وإمّا حضوريّ.

المدّعى: علم النفس بقواها علمٌ حضوريّ وليس علماً حصوليّاً.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياسين التاليين:

قوى النفس — متصرَّفٌ بها من قبل النفس مباشرةً

كلّ ما هو كذلك — حاضرٌ للمتصرِّف متمثّلٌ بين يديه

∴ قوى النفس — حاضرةٌ للنفس متمثّلةٌ بين يديها

ثمّ نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

قوى النفس — حاضرةٌ للنفس متمثّلةٌ بين يديها

كلّ ما هو كذلك — معلومٌ للحاضر له المتمثّل بين يديه حضوراً

∴ قوى النفس — معلومةٌ للنفس الحاضرة لها المتمثّلة بين يديها

الذي يحتاج إلى بحثٍ وكلام هو صغرى القياس الأوّل، وكبرى الثاني، وأمّا الصغرى المذكورة فقد استدلّ المصنّف على ثبوتها بأنّه لولا ذلك للزم تضاعف الوسائط والصور، وذلك فيما لو لم يكن تصرّف النفس بالقوى وإدراكها لها مباشرةً وكان من خلال وسائط وصور.

وأمّا الكبرى فهي مقتضى مفاد العلم الحضوريّ، حيث علمت أنّ مفاده ومداره أنّ المعلوم فيه هو الشيء بوجوده العينيّ الشخصيّ لا الشيء بوجوده الإدراكيّ، وقوى النفس وآلاتها حاضرةٌ للنفس بوجودها العينيّ الشخصيّ ليس إلّا، وإلّا فلو كانت بوجودها الإدراكيّ لكانت كلّيةً ذهنيّةً مبهمة الوجود، والقوى ليست كذلك.

الوجه الثاني

الفرض: النفس موجودةٌ ذات قوىً موجودةٍ في الأعيان شخصيّة، وهذا أمرٌ ندركه بالوجدان، حيث إنّ باصرتنا ـ مثلاً ـ يمتنع صدقها على كثيرين.

المدّعى: علم الذات بقواها علمٌ حضوريّ وليس علماً حصوليّاً.

البرهان: أشرنا لدى فهرسة الوجوه وعرضها إجمالاً إلى أنّ هذا الوجه قد سُكب في قالب القياس الاستثنائيّ، وهو يفيد بأنّه لو لم يكن علم النفس بقواها حضوريّاً لكان إدراكها على وجهٍ كلّي، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله، إذن فعلم النفس وإدراكها لقواها إنّما هو علمٌ حضوريّ ليس إلّا.

أمّا بيان الملازمة وبطلان اللازم؛ فلأنّك وقفت على أنّ العلم بالشيء حصولاً إنّما يكون من خلال صورة ذهنيّة، والصورة الذهنيّة لا محالة كلّية، والنفس وقواها أمورٌ شخصيّة جزئيّةً، وبالتالي لا مناسبة ما بين ما هو كلّي لا يمتنع صدقه على كثيرين وبين ما هو شخصيّ يمتنع الشراكة فيه وصدقه على كثيرين، فهو أشبه بالشبح المباين الذي يؤدّي إلى السفسطة والذي قيل فيه أنّه «...خطأٌ من النفس، غير أنّه خطأٌ منظّمٌ لا تختلّ به حياة الإنسان، كما لو فرض إنسان يرى الحمرة خضرةً دائماً، فيرتّب على ما يراه خضرةً آثار الحمرة دائماً...»[1]، وفي هذا حصرٌ للعلم بالقيمة العمليّة وحرمانٌ له من القيمة العلميّة التي تكون في كاشفيّته عن الواقع كما هو.

إذن، فالملازمة تكمن في أنّ العلم الحصوليّ بالشيء إنّما يكون من خلال صورةٍ ذهنيّة، إذن فالعلم بالقوى من خلال صورةٍ ذهنيّة مأخوذةٍ منها.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلما عرفت من عدم المناسبة ما بين ما هو كلّي وما هو جزئيّ شخصيّ؛ وذلك لأنّ الصورة الذهنيّة كلّية، بينما قوى النفس فهي صورٌ

---

(١) نهاية الحكمة: ص٤٦.

عينيّة شخصيّة خارجيّة، وهذا ممّا لا يقبله الوجدان، إضافةً إلى لزومه السفسطة وسدّ باب العلم بالذات وقواها، وفي هذا ما لا يخفى من نتائج كارثيّة، حيث مع عدم إمكان الوقوف على الذات وما يمتُّ إلى الذات بصلةٍ كقواها وآلاتها، كيف يمكن التعامل معها إصلاحاً وتزكيةً، وجلب ما ينفعها ودرء ما يضرّها.

لقد استدلّ المصنّف على بطلان اللازم المذكور بالوجدان حيث قال رحمه الله: «واللازم باطل؛ لأنّا نجد من أنفسنا أنّا ندرك كثيراً من هذه الصور الإدراكيّة على الوجه الجزئيّ...».

ما يراد قوله في هذا المقام هو عرض هذا الوجه اعتماداً على ما أفاده المصنّف في قوله الآنف من خلال القياس الاقترانيّ التالي بعد أن عرضناه من خلال قسيمه الاستثنائيّ:

قوانا مدرَكةٌ لذواتنا على الوجه الجزئيّ

لا شيء من المدرَك بالعلم الحصوليّ كذلك

∴ لا شيء من قوانا بمدرَكٍ بالعلم الحصوليّ

القياس المذكور قياسٌ من الشكل الثاني حيث جاء الحدّ الأوسط فيه محمولاً في الكبرى والصغرى، حيث جاء صريحاً في الصغرى ومشاراً إليه بقولنا: «كذلك» في الكبرى.

أمّا الصغرى فهي مدركةٌ بالوجدان، والكبرى هي مفاد العلم الحصوليّ، وبما أنّ العلم ينقسم إلى الحصوليّ والحضوريّ، فيتعيّن أن يكون إدراكنا وعلمنا بقوانا علماً حضوريّاً، وهو المطلوب.

الوجه الثالث

ذكرنا في خلاصة هذا الوجه: أنّه يعتمد على حضور مدرَك ـ كتفرّق الاتّصال ـ مباشرةً للنفس، وهذا النحو من الحضور هو مفاد العلم الحضوريّ، إذن هناك علومٌ

لا يتوقّف حصولها لنا على صورةٍ أخرى غير حضور ذات المدرَك كما هو حال العلوم الحصوليّة، إذن هناك نحوٌ آخر من العلم حيث يكون المدرَك هو نفس المدرَك لا صورةً تنتزع منه، ومثل هذا العلم يكون حضوريّاً.

أمّا الوجه هذا فيمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: نتألّم بتفرّقِ اتّصالٍ في عضوٍ من أعضائنا، والألم إدراكٌ وعلمٌ.

المدّعى: الإدراك المذكور إدراكٌ وعلمٌ حضوريّ وليس حصوليّاً.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاقترانيّ التالي:

تفرّق الاتّصال معلومٌ لنا بنفس ذاته

المعلوم كذلك معلوم علماً حضوريّاً

∴ **تفرّق الاتّصال معلوم علماً حضوريّاً**

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

تفرّق الاتّصال معلومٌ علماً حضوريّاً

لا شيء من المعلوم كذلك بمعلومٍ علماً حصوليّاً

∴ **لا شيء من تفرّق الاتّصال بمعلومٍ علماً حصوليّاً**

ما يحتاج إلى بيانٍ من مقدّماتٍ تقدّمت هو صغرى القياس الأوَّل، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

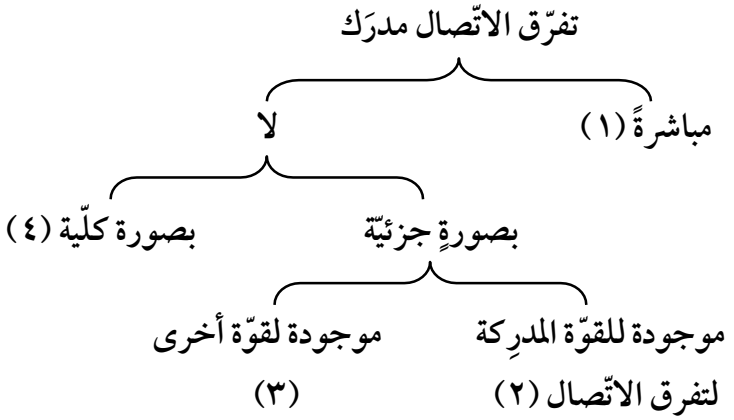
لو لم يكن تفرّق الاتّصال كذلك لكان حاضراً بواسطة صورةٍ إمّا كلّية أو جزئيّة، والجزئيّة إمّا أن تكون في نفس القوّة المدركة له أو في قوّةٍ أخرى، والتالي بشقوقه الثلاثة باطل، فالمقدَّم مثله.

إذن، فتفرق الاتّصال حاضرٌ لمدرِكه من غير صورةٍ تكون واسطةً للعلم به، بل هو حاضرٌ بوجوده.

أمّا الملازمة، فهي وليدة انحصار العلم بالحصوليّ والحضوريّ، فلو لم يكن إدراكنا تفرّق الاتّصال حضوريّاً لكان حصوليّاً، ولو كان حصوليّاً لكان الإدراك

المذكور بواسطة صورة، والصورة إمّا أن تكون جزئيّةً أو كلّية، وذلك عند وجودها في القوّة أو في النفس في مرتبة مقامها العقليّ، إذ الموجود في نشأة العقل لا شكّ كلّي، وإذا كانت جزئيّة، فإمّا أنّها توجد في القوّة التي تدرك تفرّق الاتّصال أو في قوّة أخرى.

إذن، فالشقوق أربعة أحدها هو المطلوب وما دونه باطل، وإليك الشقوق الأربعة من خلال المخطّط التالي:



أمّا بطلان اللازم بشقوقه الثلاثة المندرجة تحت قسم (لا)، فلأنّ الأوّل يلزم منه اجتماع المثلين في موضوعٍ واحد، وأمّا الثاني فلأنّ تفرق الاتّصال الموجود في اللامسة مثلاً لو وجد للباصرة فيلزم أن يتألّم كلّ من أبصر تفرّق الاتّصال كتألّم من وقع له التفرّق، مع أنّنا نفرّق ما بين إدراكنا لجوعنا ووجعنا وبين إدراكنا لجوع ووجع غيرنا.

وأمّا الثالث فلعدم المناسبة ما بين تفرّق الاتّصال الجزئيّ لوجوده في عضوٍ جزئيّ وما بين صورته الكلّية.

الوجه الرابع

ذكرنا عند تعرّضنا لهذا الوجه مجملاً: أنّه سيق بصورة القياس الاستثنائيّ،

وأنّه لو لم يكن علمنا بقوانا علماً حضوريّاً وكان حصوليّاً من خلال صورة، للزم اجتماع صورٍ متساويةٍ في الماهيّة في محلٍّ واحد.

أمَّا الملازمة فلأمرين:

١. العلم إمّا حضوريّ وإمّا حصوليّ.

٢. العلم الحصوليّ إنّما يكون من خلال صورة.

فإذا لم يكن العلم المذكور حضوريّاً فهو حصوليّ، وإذا كان حصوليّاً فهناك صورةٌ كانت واسطةً للعلم بالقوى، ثمّ ننقل الكلام إلى تلك الصورة، فإذا لم يكن العلم بها حضوريّاً فهناك صورةٌ وهكذا، «ولزم استحضار النفس ما لا نهاية له دفعةً واحدة...»، وهذا محال، وكلّ ما يلزم منه محال، محالٌ من جهةِ لزومه للمحال.

ملاحظة

محور هذا النصّ هو إثبات قسمٍ آخر للعلم الحضوريّ غير علم الذات بذاتها، وقد جرى الكلام في كون علم الذات بقواها هو القسم الآخر، وقد سقنا الكلام وأجريناه في هذا، لكنّ كلام المصنّف رحمه الله كان يدور حول أمر آخر وهو الصورة المنتزعة من الأشياء الخارجة عن الذات وقواها، حيث أثبت أنّ العلم بها إنّما هو علمٌ حضوريّ ليس إلّا، وإلّا للزم اجتماع صورٍ متساويةٍ في الماهيّة في محلٍّ واحد.

وهذا ما فعله في الوجه الثالث حيث ارتكز في إثبات نحوٍ آخر من العلم على تفرّق الاتّصال.

يمكن القول كدفعٍ لما يبدو من هذه الملاحظة من إشكال: إنّ أساس البحث هاهنا يكمن في عدم انحصار العلم بنحو الحصوليّ الارتساميّ، وهذا ما يمكن إثباته تارةً من خلال إدراكنا لقوانا، وأخرى من خلال إدراكنا لتفرّق الاتّصال، وثالثةً من خلال إدراكنا للصور الذهنيّة المأخوذة من الأشياء الخارجة عن ذواتنا وقوانا، وذلك كالصورة الذهنيّة للفرس ـ مثلاً ـ.

وبالعودة إلى الوجه الذي بين أيدينا وهو الرابع، فإننا نصوغهُ كما جاء في كلام المصنّف رحمه الله، وذلك من خلال الطريقة التالية:

الفرض: لدينا صورٌ ندركها مأخوذةٌ من أمور خارج ذاتنا وقوانا.

المدّعى: العلم بتلك الصور علمٌ حضوريّ وليس حصوليّاً.

البرهان: لو لم يكن لدينا علمٌ حضوريّ لكانت كلّ علومنا حصوليّة، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال هذه القضيّة التي هي كلّيةٌ موجبةٌ سوف نسلكها في استدلالٍ يلزم منه محال، وسوف نجد أنّ الذي أدَّى إلى المحال هو حصر العلم بالعلم الحصوليّ، والقضيّة هي صغرى القياس التالي:

كلّ علمٍ حصوليّ

كلّ علمٍ حصوليّ يكون بواسطة صورة

∴ كلّ علم يكون بواسطة صورة

لكنَّنا نعلم بالصورة المفروضة، إذن لنا علم بها، فلابدّ أن يكون بصورة، ولنا علمٌ بالصورة الأخرى، فهو أيضاً بصورة، وهكذا.

إذن، فعلمنا بتلك الصورة علمٌ حضوريّ وليس حصوليّاً، إذن ثبت أنّ العلم ليس منحصراً في العلم الحصوليّ، وليس العلم الحضوريّ منحصراً بالعلم بذواتنا؛ وذلك لأنّ الصورة المذكورة ـ لصورة الفرس مثلاً ـ ليست ذاتاً لنا.

الوجه الخامس

وقفنا إجمالاً على مفاد وخلاصة هذا الوجه كما فعلنا مع الوجوه الأخرى، وها نحن بصدد تناوله تفصيلاً، وذلك أسوة بإخوته الأربعة السابقة:

الفرض: النفس تستعمل الآلات ـ كالحواسّ ـ وهذا الاستعمال فعلٌ اختياريّ.

المدّعى: النفس تدرك آلاتها وقواها إدراكاً حضوريّاً لا حصوليّاً ارتساميّاً.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان بعد عرض المقدّمات التالية:

ـ النفس في مبدأ فطرتها خاليةٌ من العلم الحصوليّ تصوّراً وتصديقاً.

ـ النفس تكتسب العلم الحصوليّ من خلال استعمال الآلات، كالحواسّ.

ـ الاستعمال المذكور فعلٌ اختياريّ.

ـ كلّ فعلٍ اختياريٍّ مبدؤه البعيد العلم.

ـ إذن، فالنفس تدرك ذلك الفعل وتدرك الآلات التي سوف تساهم في إنجازه.

ـ الإدراك ينقسم إلى حصوليّ، وحضوريّ.

ـ الإدراك المذكور ليس حصوليّاً؛ وذلك للزومه الدور أو التسلسل.

ـ إذا لم يكن الإدراك حصوليّاً فيتعيّن أن يكون حضوريّاً.

إذن، لو كان العلم منحصراً بالحصوليّ لكان علم النفس بالآلات التي تستعملها لتحصيل العلوم الحصوليّة ابتداءً، علماً حصوليّاً، هذا خلف، وذلك لأنّ الكلام في مرحلة مبدأ الفطرة حيث تكون النفس خاليةً من العلم الحصوليّ، فيلزم على هذا: وجود العلم الحصوليّ قبل وجوده، وهذا من تقدّم الشيء على نفسه.

وكذلك يقال: لو كان كلّ علم حصوليّاً لكان العلم المذكور كذلك، وهذا لازمه أن تدرك النفس آلاتها التي تستعين بها على ذلك الفعل الذي هو كسب العلوم الحصوليّة بصورةٍ ذهنيّة، إذ هو مقتضى حصوليّة وارتسام العلم، وبما أنّه كلّ علمٍ ما عدا علم الذات بذاتها علمٌ حصوليّ، فالعلم بهذه الصورة الذهنيّة حصوليّ، فلابدّ من صورة، فيلزم عندئذٍ الدور فيما لو قيل بأن الصورة الذهنيّة الثالثة ـ مثلاً ـ تدرك من خلال الصورة الذهنيّة الأولى، أو يلزم التسلسل إذا تمّ العلم بالصورة بصورةٍ أخرى من دون توقّفٍ عند صورة يتمّ العلم بها بلا توسّط صورةٍ أخرى.

فتحصّل أنّ النفس تدرك ذلك الفعل وآلاته من دون توسّط صورة ذهنيّة، والإدراك الذي يتمّ كذلك إنّما هو علمٌ حضوريّ ليس إلّا، إذن فالنفس تدرك آلاتها وقواها إدراكاً حضوريّاً لا حصوليّاً، وبهذا يثبت عدم انحصار العلم بالحصوليّ، وعدم انحصار الحضوريّ بعلم الذات بذاتها.

إشارات النصّ

الوجه الأوّل: النفس تتصرّف في بدنها الشخصيّ

قال المصنّف رحمه الله: «اعلم أنّ النفس حاملةٌ للبدن لا البدن حاملٌ لها، كما ظنّه أكثر الخلق، حيث قرع أسماعهم أنّها من زبدة العناصر وصفوة الطبائع، وظنّوا أيضاً أنّ النفس تحصل من الجسم وأنّها تقوى بقوّة الغذاء وتضعف بضعفه، وليس كما توهّموه، إنّما النفس تحصِّل الجسم وتكوّنه، وهي الذاهبة به إلى الجهات المختلفة، وهي معه ومع قواه وأعضائه، تدبّره حيثما أرادت، وتذهب به حيثما شاءت من هبوطٍ إلى أسفل أو صعودٍ إلى فوق...»[١].

استعمال القوّة المتفكّرة

قال المصنّف رحمه الله: «أمّا المتخيّلة فتسمّى مفكّرةً أيضاً باعتبار استعمال الناطقة إيّاها في ترتيب الفكر ومقدّماته... فإنّ لنا أن نركّب الصور المحسوسة بعضها ببعض، ونفصلها بعضها عن بعض، لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج، كحيوانٍ رأسه كرأس إنسان، وسائر بدنه كبدن فرس وله جناحان...»[٢]، لقد أشار رحمه الله إلى أنّ هناك قوّةً من قوى النفس لها نحوان من التصرّف، وذلك لأنّ المتصرَّف فيه:

١. مدركاتٌ عقليّةٌ كلّية. ٢. مدركاتٌ حسّيةٌ خياليةٌ جزئيّة.

أمّا الثاني فقد مثّل له المصنّف رحمه الله دون الأوّل، والذي يمكن أن يمثّل له تصوّراً تارة وتصديقاً أخرى، أمّا التصوّر فعند تشكيل الحدّ التامّ حيث يتمّ تركيبه من جنسٍ وفصلٍ قريبين، حيث يقدَّم الجنس على الفصل، وأمّا التصديق

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٩ ص٤٧.

(٢) المصدر السابق: ج٨ ص٢١٤.

فإنّ تصرف هذه القوّة يتجلّى من خلال تموضع الحدّ الأوسط ليتشكّل منه الأشكال الأربعة.

هذه القوّة مفكّرة عندما تكون مستعملةً من قبل النفس الناطقة، وتكون متخيّلةً عندما تكون مستعملةً من قبل الواهمة، وهي على كلّ حال متصرّفة.

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «وإنّما سمّي بها لتصرّفها في الموادّ الفكريّة، كما أنّها متخيّلةٌ لتصرّفها في الصور الخياليّة، وأمّا تسميتها بالمتصرّفة فلما عرفت من تصرّفها في الصور والمعاني بالوصل والفصل»[1].

بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

ينتج في الشرطيّ الاتّصالي وضع المقدّم ورفع التالي

«ثمّ الاحتمالات المتصوّرة في إنتاج الاستثنائيّ أربعة... وإن كانت ـ الشرطية ـ متّصلةً ينتج احتمالان: وضع المقدّم ينتج وضع التالي؛ لاستلزام تحقّق الملزوم تحقّق اللازم، ورفع التالي ينتج رفع المقدّم؛ لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم. وأمّا رفع المقدّم فلا ينتج رفع التالي، ولا وضع التالي وضع المقدّم لجواز كون اللازم أعمّ، مثل: إن كانت النار موجودةً كانت الحرارة موجودة. فلا يلزم من انتفاء النار انتفاء الحرارة، ولا من وجود الحرارة وجود النار»[2].

الوجه الثاني: حال الجمهور وأهل الكمال

لقد أشار المصنّف وهو يتحدّث في هذا الوجه عن العلم الحضوريّ للنفس بقواها وبعض ما فيها من صور، إلى أنّ جمهور الناس بعض علمه حضوريّ

---

(١) درر الفوائد: ج٢ ص٣٢٤.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص٣٠٩.

كعلمه بذاته وعلمه بقواها، وبعضه حصوليّ، وذلك كعلمه بالأمور الخارجة عن ذاته وقواه، كما أشار إلى أنّ قوماً من الناس وهم أهل الكمال ـ سيّما الأوحديّ منهم ـ يدركون الكثير من الحقائق الخارجة عن ذواتهم وقواها إدراكاً حضوريّاً، وذلك لأنّ لهم نحواً من التصرّف فيها، وهم أهل الولاية التكوينيّة، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

فيقلب الهوا ويحدث المطر ... يبدأ طوفاناً يبيد مَنْ فجر
يطيعه العنصر طاعة الجسد ... للنفس فالكلّ كجسمه يُعدّ[1]

الوجه الثالث: اللذّة والألم

«...اللذّة ـ على ما عرّفوها ـ: إدراك الملائم بما أنّه ملائم، والألم: إدراك المنافي بما أنّه منافٍ، فهما من الكيف بما أنّهما من سنخ الإدراك، وينقسمان بانقسام الإدراك، فمنهما حسّي وخياليّ وعقليّ، فاللذّة الحسّية كإدراك النفس الحلاوة من طريق الذوق... واللذّة الخياليّة إدراكها الصورة الخياليّة من بعض الملذّات الحسّية، واللذّة العقليّة إدراكها بعض ما نالته من الكمالات الحقّة العقليّة، واللذّة العقليّة أشدّ اللذائذ وأقواها؛ لتجرّدها وثباتها، والألم الحسّي والخياليّ والعقليّ على خلاف اللذّة في كلٍّ من هذه الأبواب...»[2].

الوجه الرابع: اجتماع الصور المتساوية

علمت أنّ الذي أبطل كون العلم بالصور الذهنيّة حصوليّاً، هو لزومه اجتماع الصور المتساوية في المحلّ الواحد.

لعلَّ أحداً يقول: وما المشكل في اجتماع الصور المتساوية؟ إذن فاللازم غير

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ج٥ ص٢٤٩.

(٢) نهاية الحكمة: ص١٦١.

بيّن البطلان، وبالتالي فلا يمكن الاعتماد على الدليل المذكور لإثبات نحوٍ من العلم لا يكون حصوليّاً ولا يكون علماً للذات بالذات.

لكنّه يمكن الاستدلال على بطلان اجتماع الصور المتساوية في محلٍّ واحدٍ بأنّه يلزم منه اجتماع المثلين أبداً ومن كلّ وجه. وهذا محال؛ وذلك للزومه أن يكون الشيء واحداً وكثيراً، ولازمه أن يكون الشيء واحداً وليس بواحدٍ وكثيراً وليس بكثير، أي لازمهُ اجتماع النقيضين، وهو محالٌ ضرورة.

الوجه الخامس: الوجه العرشي

ليس المقصود بعرشيّة الوجه أو الدليل كونه آكد وأتقن من دليلٍ آخر، فهو كالعرش ويكون الآخر كالفرش، وإنّما مراد المصنّف من عرشية وجهٍ أو دليلٍ هو أنّه شيءٌ من الواردات القلبيّة والنفحات الإلهيّة التي يختصّ بها الله من يشاء من عباده، والله ذوالفضل العظيم.

النصّ العاشر

شاهدٌ دالّ

ومِن الشواهدِ الدالّةِ على هذا المطلبِ أنّ صورةً ما قد تحصلُ في آلةٍ إدراكيّةٍ والنفسُ لا تشعرُ بها، كما إذا استغرقت في فكرٍ، أو في غضبٍ أو شهوةٍ، أو فيما تؤدّيه حاسَّةٌ أخرى، فلابدَّ مِن التفاتِ النفس إلى تلك الصورة، فالإدراكُ ليس إلّا التفاتَ النفس ومشاهدتَها للمدرَك، والمشاهدةُ ليست بصورةٍ كلّية، بل بصورةٍ جزئيّة، فلابدّ أن يكون للنفس علمٌ إشراقيٌّ حضوريّ، ليس بصورةٍ زائدةٍ، فقد ثبتَ وتحقَّقَ بهذه الوجوه: أنّ الإدراكَ مطلقاً إنّما يحتاجُ إلى صورةٍ حاصلةٍ.

الشرح

شاهدٌ ساقه المصنِّف عدا ما ذكره من وجوهٍ؛ يراد به كسرُ حصر العلم بالشيء من خلال الصورة الذهنيّة، وأنّه بمجرّد حصولها يحصل العلم، وإلّا فلا علم، حيث يفيد رحمه الله أنّ هناك موارد توجد فيها الصورة دون وجود العلم، وذلك عندما تواجه النفس ما يذهلها عمّا تبصر وتسمع وتشمّ وتذوق أو تلمس، وهذا ما يفعله الغضب بها وكذلك الشهوة، وما يفعله تمادي قوّةٍ من قوى النفس وخروجها عن حدّ الاعتدال إلى حدّ الإفراط أو التفريط، بقوّةٍ أخرى، أليس البطنة تُذهب الفطنة؟

إشارات النصّ

العلم بسيطٌ ومركّب

قال المصنّف رحمه الله: «اعلم يا أخا الحقيقة ـ أيّدك الله بروحٍ منه ـ أنّ العلم كالجهل قد يكون بسيطاً وهو عبارةٌ عن إدراك شيءٍ، مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأنّ المدرَك ماذا؟ وقد يكون مركّباً وهو عبارةٌ عن إدراك شيءٍ، مع الشعور بهذا الإدراك، وبأنّ المدرَك هو ذلك الشيء...»[1].

أمّا قول المصنّف رحمه الله هاهنا: «...فالإدراك ليس إلّا التفات النفس ومشاهدتها للمدرَك...» ليس المراد به مطلق الإدراك وإنّما الإدراك المركّب، وقوله: «أنّ الإدراك مطلقاً إنّما يحتاج إلى صورةٍ حاصلة»، أي سواءٌ كان مركّباً أو بسيطاً، إذ لا علم من دون معلوم.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج١ ص١١٦.

موارد النقض

علمت أن لا ملازمة ما بين حصول صورةٍ في قوّة من قوى النفس الإدراكيّة وبين حصول العلم، حيث ذكر موارد عدّةٍ حصلت فيها الصورة لكن لم يحصل العلم، والموارد المذكورة هي التالية:

١. الاستغراق في قوّةٍ من القوى الثلاثة:

أ. العاقلة. ب. الشهويّة. ج. الغضبيّة.

٢. بما تؤدّيه الحاسّة.

أمّا المراد بالاستغراق فهو التمادي والطغيان، فإذا طغت إحدى القوى المذكورة إفراطاً أو تفريطاً، أثّرت سلباً على الأخريين؛ إذ ليس من السلامة والعافية أن يفسح المجال للعاقلة ـ مثلاً ـ لتأخذ مداها بحيث تقمع الشهويّة والغضبيّة؛ وذلك لأنّ في قمع كلٍّ منهما أضراراً تهدّد بقاء الإنسان واستمرار نوعه؛ وذلك لأنّ الشهوة والغضب قوّتان تجلب الأوّل للإنسان نفعاً وتدفع الثانية عنه ضرّاً.

وأمّا انشغال حاسّةٍ بإدراك ما فُطرت لأجل إدراكه، فما لم تلتفت النفس إلى ذلك المدرَك فإنّه لن يتحقّق إدراك.

العلم حضوريّ ليس إلّا

لقد شعرت بتدرّجٍ في البحث عن العلم الحضوريّ، حيث بدأ على مستوى هل البسيطة، أي: هل هناك علم حضوريّ أم لا؟ ثمّ وبعد أن ثبت أنّ هناك من العلم ما يكون حضوريّاً، كان البحث في سعته، فهل يقتصر على علم الذات بالذات أم يتعدّاه إلى ما هو أوسع بحيث يشمل العلم بقواها والعلم بما لديها من صور؟

ما أفاده هذا النصّ: أن لا علم من دون شهود النفس للصور، إذ لا يكفي

مجرّد حصولها للآلة الدرّاكة، وشهود النفس للصور هو علمٌ حضوريّ، إذن ـ وبناءً على هذا ـ فكلّ علمٍ حضوريٌّ، وذلك لأنّ العلم لا يتحقّق إلّا بالتفات النفس وشهودها للصور، وهذا لا يتحقّق إلا بحضور الصور.

والذي يؤيّد مثل هذا الترقّي هو ما تقدّم من انقسام المعلوم إلى بالذات وبالعرض، والمعلوم بالعرض ليس معلوماً، ولا علم بما هو خارجٌ عن الذات وقواها، وإنّما المعلوم هو الصورة الذهنيّة للشجرة ـ مثلاً ـ وليس الشجرة الموجودة في الأعيان. ولا شكّ أنّ العلم بالصورة الذهنيّة من دون واسطة صورة أخرى، وإلّا يلزم التسلسل، ويلزم خلف أنّها معلوم بالذات.

النصّ الحادي عشر
ملاك العالميّة والمعلوميّة

وأمَّا الاحتياجُ إلى صورةٍ ذهنيّةٍ زائدةٍ على ذاتِ المدرَك فإنَّما يكونُ حيثُ لا يكونُ وجودُ المدرَك وجوداً إدراكيّاً، كالأجسام المادّيةِ وعوارضِها، أو لا يكونُ المدرَكُ بوجودِه حاضراً عندَ القوّةِ الدرّاكةِ، وعدُم الحضورِ إمَّا لعدمِ وجودِ المدرَك أصلاً، أو لعدمِ وجودٍ إدراكيٍّ له، أو لعدم وجودِه الإدراكيّ عند قوّةٍ درّاكة، فإنَّ كلَّ واحدٍ مِن الموجودات ليس حاصلاً لكلِّ أحدٍ، ولا كلُّ واحدةٍ من الصور العلميّةِ حاصلةٌ لكلِّ مَن له صلاحيّةُ العالميّة، وإلّا لكان كلُّ عالمٍ عالماً بكلِّ شيء، وليس كذلك، كما لا يخفى.

بل لابدَّ في تحقّق العالميّةِ والمعلوميّةِ بين الشَّيئينِ مِن علاقةٍ ذاتيّةٍ بينَهما بحسب الوجود، فيكونُ كلُّ شيئينِ ـ تحقَّقَ بينهما علاقةٌ اتّحاديّةٌ وارتباطٌ وجوديٌّ ـ أحدُهما عالِماً بالآخر، إلّا لمانعٍ مِنْ كونِ أحدِهما ناقصَ الوجودِ أو مشوباً بالأعدام، محتجباً بالغواشي الظلمانيّة؛ فإنّ تلكَ العلاقَة[1] مستلزمةٌ لحصول أحدِهما للآخر وانكشافِه عليه، وهي قد تقعُ بينَ نفسِ ذاتِ المعلومِ بحسبِ وجودِه العينيّ وذاتِ العالم، كما في علم النفس بذاتِها وصفاتِها وقواها، والصورِ الثابتةِ في ألواح

(١) العلاقة الذاتيّة المذكورة آنفاً.

مشاعرِها، وقد تكونُ بينَ صورةٍ حاصلةٍ من المعلوم[1] زائدةٍ على ذاته وذاتِ العالم، كما في علمِ النفسِ بما خرجَ عن ذاتِها وذاتِ قواها ومشاعرِها، ويقالُ له: العلمُ الحصوليُّ والعلمُ الحادثُ، والمدرَكُ بالحقيقة هاهنا أيضاً هو نفسُ الصورةِ الحاضرةِ لا ما خرجَ عنها، وإذا قيل للخارج: إنَّه معلومٌ فذلك بقصدٍ ثانٍ، كما أنَّ الموجودَ قد يُطلَقُ على نفس الوجودِ وقد يطلَقُ على الماهيّةِ الموجودة، والموجودُ بالحقيقة هو القسمُ الأوّلُ وهو المتعيِّنُ المتميّزُ في الواقع دونَ الماهيّة، لأنّها في ذاتِها أمرٌ مبهمٌ، غيرُ متعيّنةِ الذات، فإذا أُطلقَ عليها لفظُ الموجودِ فإنَّما هو بقصدٍ ثانٍ من جهة ارتباطِها بالوجود.

وقد أشرنا مراراً: أنّ العلمَ ضربٌ مِن الوجود، بل عينُه، فوزانُ العلمِ وزانُ الوجودِ. فكلُّ ما وُجِدَ لنفسه فهو معلومٌ لنفسه، وكلُّ ما وُجِدَ لشيءٍ آخرَ فهو معلومٌ لذلك الآخر، لكنّ الهيولى وجودُها بالقوّة، فهي غيرُ موجودةٍ لذاتِها، فهي غيرُ عالمةٍ بذاتها، ولا الصورةُ الجسميّةُ والنوعيّةُ موجودةٌ لذاتها، فلا تكونُ معلومةً لذاتها، ولا الهيولى عالمةٌ بها، كما عرفتَ.

فإذن، العلمُ بالشيءِ بالحقيقةِ هو حضورُ ذاتِه عند العالم، وهو أتمُّ قسمَي العلم بالشيء، لا بحصولِ صورةٍ هي غيرُ ذات الشيءِ المعلوم، إذ لا علاقةَ بينَ العالمِ وبينَ الذاتِ التي هي غيرُ الصورةِ العلميّة، فَمَنْ ذهبَ إلى أنّ العلمَ بالغيرِ منحصرٌ في ارتسامِ صورةٍ منه لا غير، فقد أخطأ

---

(١) المعلوم بالعرض.

وأنكرَ أتمَّ قسمَي العلم.

نعم، لو قيل: إنّ العلمَ بالأشياءِ التي ليس وجودُها الخارجيُّ وجوداً إدراكيّاً ـ كالأجسام الطبيعيّةِ وحركاتِها وأحوالِها ـ منحصرٌ في حصولِ صورةٍ أخرى مطابقةٍ إيّاها لكان حقّاً، لكنّ أكثر الأقوامِ ذاهلون عمّا حقّقناه منْ أنْ لا حضورَ لهذه المادّياتِ والظلماتِ عند أحدٍ، ولا انكشافَ لها عند مباديها إلّا بوسيلةِ أنوارٍ علميّةٍ متّصلةٍ بها، هي بالحقيقةِ تمامُ ماهيّاتِها الموجودةِ بها.

الشرح

لقد تناول المصِّنف رحمه الله في هذا النصّ أموراً ثلاثة هي التالية:

١. وجه الاحتياج إلى الصورة الذهنيّة في العلم الحصوليّ.

٢. ملاك العالميّة والمعلوميّة.

٣. الكلام في إدراك المادّيات والظلمات.

وجه الاحتياج إلى الصورة الذهنيّة

لقد تقدّم أنَّ أحد قسمي العلم هو العلم الحصوليّ بالشيء، وهو الذي يتمّ ويكون من خلال صورةٍ ذهنيّةٍ زائدةٍ على ذات المدرَك، وهو بخلاف قسيمه الحضوريّ الذي يتمّ ويكون بالمدرَك مباشرة، حيث تكون صورته العينيّة عين صورته المدرَكة. والذي بدا من كلامه رحمه الله أنّه أرجع هذا الاحتياج إلى المدرَك، وذلك يبدو جليّاً من خلال عرضه لصورٍ كان ملاك العلم فيها هو الصورة الذهنيّة للشيء لا الشيء مباشرةً، والصور هذه هي التالية:

١. لا وجود إدراكيَّ نوريَّ للشيء، حيث مرَّ في الأبحاث السابقة أنّ الوجود على ضربين: وجودٌ إدراكيّ، ووجودٌ غير إدراكيّ، والثاني كالأجسام المادّية وعوارضها، وإذ لا وجودَ إدراكيَّ لها فلا مجال للعلم بها، إلّا مِنْ خلال وجودٍ إدراكيٍّ له علاقة بها، وهو صورها الذهنيّة، حيث تقدّم:

للشيءِ غيرُ الكونِ في الأعيانِ كـونٌ بنفـسه لـدى الأذهـانِ

ومن ثمّ فإنّ عدم العلم بالأجسام مباشرةً وحضوراً، يرجع إلى نحو وجودها؛ إذ لا وجودَ إدراكيّ لها، وما هو كذلك لا يُعلم إلّا بصورة ذهنيّة.

٢. عدم صلاحيّة المدرَك بالصورة الذهنيّة للحضور عند القوّة المدركة، وهذا له صورٌ عدّة:

أ. لأنّه معدومٌ مطلق، ولاشك أنّ المعدوم المطلق ـ أي الذي لاوجود له مطلقاً (لا إدراكيّاً ولا غير إدراكيّ) ـ لا يحضر؛ إذ الحضور فرع الوجود، والمعدوم المطلق لا وجود له، فلا حضور له، فلا علم به، وبالتالي فلا يخبر عنه. «وإلى هذا يرجع معنى قولهم: إنّ المحالات الذاتيّة لا صورة صحيحة لها في الأذهان»[1].

ب. لأنّه لا وجود إدراكيّ له، أي هو موجودٌ لكن لا مجال لأن يوجد بوجودٍ إدراكيّ، وذلك لشدّة وجوده وعدم تناهيه، وهذا بخلاف القسم الأوّل الذي مُثّل له بالأجسام حيث لم يكن لها وجودٌ إدراكيّ؛ لتناهي وجودها.

ج. قد يكون الشيء ذا وجودٍ إدراكيّ، لكن قد يمنع مانعٌ من العلم به، وذلك في حال غفلة النفس عنه وانشغالها بأمرٍ جعلها تذهل عنه، وذلك كما هو حالها إذا ما استغرقت في فكرٍ أو استولى عليها غضبٌ أو شهوةٌ. إذن ليس كلّ ما يكون ذا وجودٍ إدراكيّ يكون حاضراً للنفس، وإلّا للزم علم النفس بكلّ وجودٍ هكذا أمره، والتالي باطل جزماً، وذلك لأنّها كانت في فترةٍ جاهلةً غير عالمةٍ بأشياء ذات وجودٍ إدراكيّ ثمّ صارت عالمةً بها.

ملاك العالميّة والمعلوميّة

لا أحدَ سليم الفطرة يشكّ في حصول ظاهرة العلم، إذ حصول العلم ومعناه من الأمور الضروريّة البديهيّة التي لا تحتاج إلى دليلٍ أو تعريف، لكن الذي يحتاج إلى ذلك هو ملاك العالميّة والمعلوميّة، حتّى يقال لشيءٍ أنّه عالم، ولآخر أنّه معلوم. على أيّ أسس ينكشف شيءٌ لشيءٍ؟ لابدّ من علاقةٍ بين شيئين حتّى يتمّ حصول أحدهما للآخر وانكشافه له، وهذه العلاقة لا تكون إلّا بحسب الوجود، وذلك لأنّ ما عداه ـ وهو العدم والماهيّة ـ لا يصلح لذلك، أمّا

(١) نهاية الحكمة: ص٥٢.

العدم فلأنّه لا شيء، واللا شيء لا يكون سبباً لنشوء علاقة هي واقعٌ وشيءٌ، وأمّا الماهيّة فلأنّ الماهيّات مثار الكثرة والاختلاف والبينونة، وبالتالي ليست أهلاً لأن تكون منشأً لعلاقةٍ بين شيئين يكون أحدهما عالِماً والآخر معلوماً.

نعم، مثل تلك العلاقة هي مقتضٍ للعالميّة والمعلوميّة؛ إذ قد يحول مانعٌ دون ذلك، كعدم صلاحيّة الشيء لأن يكون معلوماً لشيء، وإذ لا معلوميّة فلا عالميّة، وقد وقفت في الأمر السابق على أمورٍ عديدةٍ تحول دون العلم بالشيء علماً حصوليّاً.

والعلاقة المذكورة لا تعدو موردين كلّيين:

١. ما بين نفس ذات المعلوم (أي: وجوده العينيّ) وبين ذات العالم (أي: وجوده)، وكذلك ما بين النفس وقواها، والصور العلميّة الموجودة في مشاعرها وحواسّها وقواها. وهذه الأقسام تندرج تحت عنوان العلم الحضوريّ.

٢. ما بين المعلوم الذي هو عبارةٌ عن الصورة العلميّة الحاصلة من الأمور الخارجة عن النفس وقواها وبين العالم، وهذا هو العلم الارتساميّ والحصوليّ والحادث، حيث يكون المعلوم فيه بالذات لا بالعرض هو الصورة الذهنيّة دون ما هو خارجٌ عن الذات ومشاعرها وقواها، وذلك كالصورة العلميّة لزيدٍ ـ مثلاً ـ فإنّها هي المعلوم حقيقةً لا بالعرض، وبالذات لا بالواسطة، وأمّا زيدٌ في الخارج فليس معلوماً إلّا مجازاً، وذلك لاتّحاد ماهيّته الخارجيّة مع ماهيّته في الذهن.

إذن، إنّما تسند المعلوميّة لزيدٍ الخارجيّ بسبب معلوميّة صورته الذهنيّة، إذن هو معلومٌ بالصورة الذهنيّة ليس إلّا، وهذا وزانه وزان الموجود الذي يطلق ويراد به تارةً الوجود، إذ الوجود موجود، وأخرى يراد به الماهيّة لا من حيث هي، بل من حيث عروض الوجود عليها؛ فالماهيّة كذلك موجودة، والمعلوم كذلك يطلق ويراد به زيد الذهنيّ، وأخرى زيدٌ الخارجيّ، وزيدٌ الخارجيّ معلومٌ بواسطة الذهنيّ، وأمّا الذهنيّ فهو معلومٌ حقيقةً وبالذات لا بالعرض ولا بالواسطة، والمعلوم كذلك يكون العلم به هو الأتمّ.

وإن قلت: فلماذا لا يتمّ العلم بزيدٍ الخارجيّ مباشرةً؟

فإنّه يقال: إنّما ذلك لعدم العلاقة المطلوبة للعالميّة والمعلوميّة ما بين العالم كعمرٍو وزيدٍ الخارجيّ، حيث إنّ وجود كلٍّ منهما غير الآخر.

إدراك المادّيات والظلمات

البحث في العلم بالمادّة والمادّيات، من الأبحاث التي احتدمت فيها الآراء وتشابكت المواقف، سيّما مسألة علمه تعالى بها، فهل يعلم بها من خلال حضورها مباشرةً ومن دون توسّط صورها العلميّة الموجودة عند مباديها، أم علمه تعالى بها لا يكون إلّا من خلال تلك الصورة، ومن دون أن يلزم من هذا النحو من العلم محذورٌ يمسُّ بغناه تعالى عن كلّ ما عداه.

لقد أفاد رحمه الله غير مرّة: أنّ العلم ضربٌ من الوجود، ثمَّ كان يترقّى ليذهب أنّ العلم عين الوجود، وبناءً على هذا فقد ذكر قاعدتين على أساسهما أثبت عدم علم المادّة والمادّيات بذواتها.

أمّا القاعدتان فهما التاليتان:

كلّ موجودٌ لنفسه معلومٌ لنفسه

كلّ موجودٌ لغيره معلومٌ لغيره

أمّا بيان عدم علم الهيولى بنفسها، فمن خلال الطريقة التالية:

الفرض: الهيولى موجودةٌ، كلّ موجودٍ لغيره معلومٌ لغيره.

المدّعى: الهيولى غير عالمةٍ بنفسها.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

لا شيء من الهيولى موجودٌ لنفسه

كلّ معلوم لنفسه موجودٌ لنفسه

∴ لا شيء من الهيولى بمعلومٍ لنفسه

لقد أشار رحمه الله إلى بيان الصغرى بما يمكن عرضه من خلال القياس التالي أيضاً:

الهيولى وجودها بالقوّة

لا شيء ممّا هو كذلك موجودٌ لنفسه

∴ **لا شيء من الهيولى موجودٌ لنفسه**

أمَّا عبارة المصنِّف والتي اشتملت على القياس السابق فهي قوله: «الهيولى وجودها بالقوّة، فهي غير موجودة لذاتها، فهي غير عالمةٍ بذاتها...»، حيث اشتمل على قياسين، أحدهما القياس الآنف، والثاني هو القياس المذكور كبرهان، حيث جاءت نتيجة القياس الآنف صغرى فيه:

لا شيء من الهيولى موجودٌ لنفسه

كلّ معلومٍ لنفسه موجودٌ لنفسه

∴ **لا شيء من الهيولى بمعلومٍ لنفسه**

وأمّا بيان كبرى القياس المذكور، وهي: **كلّ معلومٍ لنفسه موجودٌ لنفسه** فهي ما يمكن الاستدلال عليه، إذ العكس المستوي للموجبة الكلّية: **كلّ موجودٍ لنفسه معلومٌ لنفسه**، موجبةٌ جزئيّةٌ، وهو القدر المتيقّن، وإنّما «كلّ معلومٍ لنفسه موجودٌ لنفسه» وليدة استدلالٍ يمكن عرضه من خلال الطريقة المعهودة أيضاً:

الفرض: كلّ موجودٍ لغيره معلومٌ لغيره صادقة.

المدّعى: كلّ معلومٍ لنفسه موجودٌ لنفسه صادقة.

البرهان: لو لم يكن المدّعى صادقاً لصدق نقيضه: بعض المعلوم لنفسه ليس موجوداً لنفسه، وبقاعدة نقض المحمول تتحوّل السالبة الجزئيّة المذكورة إلى موجبةٍ جزئيّة: بعض المعلوم لنفسه موجودٌ لغيره، ويصدق عكسها المستوي: بعض الموجود لغيره معلومٌ لنفسه، وبقاعدة نقض المحمول تصدق السالبة الجزئيّة: بعض الموجود لغيره ليس معلوماً لغيره. فيكذب نقيضها: كلّ موجودٍ

لغيره معلومٌ لغيره. هذا خلف، حيث فرضنا: كلّ موجودٍ لغيره معلومٌ لغيره صادقة. إذن فتصدق قضيّة: كلّ معلومٍ لنفسه موجودٌ لنفسه.

وبالتالي فالمدّعى في القياس الأوّل ثابت، وهو: لا شيء من الهيولى بمعلوم لنفسه.

وأمّا عدم علم المادّيات، كالصورة الجسميّة والنوعيّة بنفسها فهو ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

كلّ موجودٌ لغيره — غير عالمٍ بنفسه

المادّيات — موجوداتٌ لغيرها

∴ فالمادّيات — غير عالمةٍ بنفسها

أمّا الصغرى فلأنّ المادّيات موجودةٌ لمحلّها وهو المادّة، أي: الهيولى، وأمّا الكبرى فهي مقتضى العلم، الذي علمت أنّه نحوٌ من الوجود بل هو عين الوجود، فما لا يوجد لشيءٍ، لا علاقة بينه وبينه، والعلم نحو علاقةٍ وارتباطٍ بين العالم والمعلوم، وهو عبارةٌ عن حضور المعلوم عند العالم، والمادّيات لا وجود لها لنفسها، فلا حضور، وإذ لا حضور فلا علم. وهذا ليس من طرف المادّيات، بل من طرف المادّة أيضاً. فكما أنّ الصور الجسميّة غير حاضرةٍ للمادّة، كذلك المادّة غير حاضرةٍ للصورة، وبالتالي لا علم للمادّة بالصورة، ولا علم للأخيرة بالأولى.

إذن، فحضور الشيء آية العلم به، بل حضور الشيء بذاته هو ملاك العلم به؛ وذلك لضرورة وجود علاقةٍ ورابطةٍ بين العالم والمعلوم، وإذ لا علاقة بين العالم وما هو خارجٌ عن ذاته وقواه ومداركه، فلا علم به حقيقةً وبالذات؛ وذلك لأنّ العلم به ليس من خلال حضوره للعالم وإنّما من خلال حضور صورته العلميّة التي هي غير ذات المعلوم بالعرض.

ومن هنا يمكن القول إنّ العلم بالغير على قسمين:

١. العلم بالغير من خلال حضور ذاته، وليس من خلال ارتسام صورةٍ منه.

٢. العلم بالغير من خلال حضور الشيء من خلال ارتسام صورةٍ عنه.

والأوّل كعلم النفس بقواها، حيث يتمّ العلم بها من دون صورةٍ مرتسمةٍ عنها. والثاني هو العلم بالأشياء الخارج عن الذات ومداركها وقواها، حيث يقع العلم بالشجر والحجر والسماء لا من خلال حضور ذواتها وإنّما من خلال حضور صورٍ مرتسمةٍ عنها، ولا شكّ أنّ القسم الأوّل هو الأتمّ دون الآخر، والذهاب إلى حصر العلم بالغير بما يكون بالارتسام والعلم الحصوليّ حصرٌ ليس في محلّه أبداً، وهذا ما اتّضح في الأبحاث السابقة، وذلك لمَّا تمّ إثبات أنّ العلم علم الذات بقواها ـ وهي غيرٌ لها ـ ليس علماً بارتسام صورٍ منها وإنّما هو علمٌ بها من خلال وجودها العينيّ وحضورها المباشر، لا من خلال وجودها الإدراكيّ المغاير لوجودها الخارجيّ العينيّ.

نعم، يصحّ حصر العلم بالغير، والقول بأنّه لا يكون إلّا من خلال الصور المرتسمة إذا كان ذلك الغير يغاير وجودُه العينيُّ الخارجيُّ وجودَه الإدراكيّ، وذلك كالأجسام الطبيعيّة وحركاتها وأحوالها، فهي أمورٌ مادّية لا حضور لها عند أحد، كيف وهي ظلماتٌ، والظلمات لا انكشاف لها لشيء؟ وذلك لعدم المسانخة ما بين الظلمة والانكشاف والظهور الذي هو النور.

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال:

لا شيء من الظلمات **بظاهر**

المعلوم **ظاهرٌ**

∴ **لا شيء من الظلمات** **بمعلوم**

ثمّ نجعل هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

الأجسام الطبيعيّة **ظلماتٌ**

لا شيء من الظلمات **بمعلوم**

∴ **لا شيء من الأجسام الطبيعيّة** **بمعلوم**

ومن المثير للدهشة والاستغراب ما صدر عن حكيمٍ صاحبِ بضاعةٍ في الحكمة كالشيخ السهروردي، حيث نُسب إليه أنّ الأشياء ـ أعمّ من المجرّدات والمادّيات ـ حاضرةٌ بوجودها العينيّ له تعالى، غير غائبةٍ ولا محجوبةٍ عنه؛ إذ كيف يجوز حضورُ وظهورُ أمرٍ ـ كالمادّيات ـ مع وجود ما يحول دون ذلك وهو المادّية التي لا تجامع الحضور والظهور. هذا بحثٌ سوف يعالَج في محلّه في الأبحاث اللاحقة، وإن كان الحكيم السبزواري رحمه الله[١] قد سارع إلى عرض ما هو الحقّ لديه في مسألة عدم كون المادّيات والظلمات أنواراً، وأنّ هذا ليس أمراً نفسيّاً وإنّما نسبيّ، فالمادّيات كذلك بالنسبة لنا، وأمّا بالنسبة إلى مباديها العالية وخصوصاً إلى الحقّ مبدأ المادّي ـ جلّ وعلا ـ فهي أنوارٌ وعلومٌ حضوريّة.

إشارات النصّ

العلم الحصوليّ والعلم الحادث

قال أستاذنا آية الله الشيخ جوادي آملي حفظه الله: «يطلق على ذلك العلم ـ الذي يكون بما هو خارجٌ عن النفس وقواها ـ أنّه حصوليٌّ في مقابل الحضوريّ، وأنّه حادثٌ في قبال الفطريّ، حيث إنّ علم النفس بنفسها ليس حادثاً، بمعنى أنّه كانت النفس ولم تكن تعلم بذاتها ثمّ علمت بعد ذلك، إذن فعلم الذات بالذات ليس مسبوقاً بالعدم، وذلك بالمعنى المذكور آنفاً، بل ولا يمكن أن يكون حادثاً، كما هو حال العلم الحصوليّ المسبوقُ بالعدم»[٢]، وكلّ ما هو مسبوق بالعدم يكون حادثاً، إذن فالعلم الحصوليّ حادث.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٦٥.

(٢) شرح حكمت متعالية أسفار أربعة (بالفارسيّة)، القسم الثالث من الجزء السادس، آية الله عبد الله جوادي آملي: ص٦١ـ٦٢.

الوجود والموجود

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «الشيء يطلق تارة ويراد منه الوجود، وهذا ما قالوا من: أنّ الشيئيّة تساوق الوجود، وقد يطلق ويراد منه الماهيّة، ويكون إطلاق الشيء على الوجود والماهيّة كإطلاق الموجود على الوجود والماهيّة، حيث قد عرفتَ أنّ الوجود موجودٌ بنفسه، والماهيّة موجودةٌ بالوجود، والشيء أيضاً كذلك، فإنّ الوجود شيءٌ بنفسه، والماهيّة شيءٌ بالوجود، وهذا معنى قوله قدّس سرّه إذ الشيء بمعنى المشيّأ وجوده هو الماهيّة»[1].

الغفلة عن التحقيق

لَمَّا أجرى المصنّف رحمه الله الكلام في عالميّة ومعلومية المادّيات، أفاد أنّها لا عالميّة لها بذاتها، فضلاً عمّا هو وراء ذاتها، لكنّه لما وصل الكلام إلى معلوميّتها أشار إلى أنّها معلومةٌ لمباديها لكن ليس بصورةٍ مباشرةٍ وإنّما من خلال أنوارٍ علميّةٍ متّصلةٍ بها، هي في الحقيقة تمام ماهيّاتها الموجودة بها، وقد كان هذا هو التحقيق الذي حقّقه والذي كانت الغفلة عنه سبباً لذهول أكثر القوم وذهابهم إلى انحصار العلم الحضوريّ بعلم الذات بالذات، وما عدا ذلك من علمٍ إنّما هو حصوليّ ليس إلّا.

ولأهمّية هذا التحقيق وقف عليه العلّامة الطباطبائي رحمه الله شارحاً وموضّحاً حيث قال: «إشارةً إلى ما ذهب إليه في نحو وجود العلم الحصوليّ ـ بعد القول بتجرّد مطلق العلم جزئيّاً كان أو كلّياً ـ وأنّ المشهود في العلوم الحصوليّة الجزئيّة هو المثل المعلّقة والصور البرزخيّة، وفي الكلّية أرباب الأنواع. وهي وجوداتٌ خارجيّةٌ ذوات آثارٍ خارجيّة، وأمّا ما نجده من عدم ترتّب الآثار

---

(١) درر الفوائد: ج١ ص٣٥.

على الصور الذهنيّة فإنّما هي الآثار المترتّبة عليها في ظرف المادّة لا آثارها في نفسها على أنّها مشهودة من بعيد، وذلك منشأ كلّيتها وإبهامها...»[١].

وقد قال قبل ذلك: «حقيقة علومنا الحصوليّة... أنّا نجد وجوداتٍ مجرّدةً عقليّةً أو مثاليّةً بحقيقة ما لها من الوجود الخارجيّ المترتّب عليه آثاره، وهذه علومٌ حضوريّةٌ، ثمّ نجد من طريق اتّصالنا بالمادّة أنّ آثار الوجود المادّي لا يترتّب عليها، فنحسب أنّ ما عندنا من تلك الوجودات المجرّدة ذوات الآثار هي هذه الأشياء الطبيعيّة وجدت في أذهاننا بوجودٍ ذهنيّ غير ذي آثار، وعند ذلك تنشأ الماهيّات والمفاهيم، وهي العلوم الحصوليّة»[٢].

وقال أيضاً: «والنفس إذا اتّصلت من طريق الحواسّ نوعاً من الاتّصال بالخارج المادّي، استعدّت لأن تشاهد هذا الموجود المثالي أو العقليّ في عالمه فتتّحد به اتّحاد المدرِك بالمدرَك، فتأخذ منه صورة لنفسها؛ وهذا علمٌ حضوريّ تجد به النفس عين المعلوم الموجود في الخارج، ويوجب الاتّصال الذي بالمادّة أن تطبّقه النفس على المادّة وتذعن أنّه هو المصداق المادّي من غير ترتّب الآثار عليه، فيحصل من هذا التطبيق العلمُ الحصوليّ»[٣].

بعد هذا التطواف في كلمات العلّامة الطباطبائي رحمه الله لابدّ أن نشير إلى الأمور التالية:

١. مفاد تلك الكلمات أنّ العلم ليس منحصراً بالحصوليّ، وذلك لأنّ كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى حضوريّ ولا عكس، وبعبارة أخرى: «لا علم حصوليّ من دون علمٍ حضوريّ»، وهو ما سوف نوضّحه لاحقاً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٦٤، حاشية رقم (٢).
(٢) المصدر السابق: ج٣ ص٤٥٤ـ٤٥٥، حاشية رقم (٢).
(٣) المصدر السابق: ج١ ص٢٨٤، حاشية رقم (٤).

٢. مفاد تلك الكلمات أنّ العلم الحضوريّ لا ينحصر بعلم الذات بالذات، كيف والمعلوم حضوراً هو الوجودات المثاليّة أو العقليّة للأشياء المادّية، وهي غير ذات المدرِك.

٣. قول العلّامة رحمه الله في الحاشية الأولى: «...المشهور في العلوم الحصوليّة الجزئيّة هو المُثُل المعلّقة والصور البرزخيّة، وفي الكلّية أرباب الأنواع...» ينسجم مع مذهبه الذي يذهب أنّ إدراك النفس للصور الجزئيّة إنّما هو بإنشائها لصورٍ مماثلةٍ لما هو موجودٌ في الخارج، وأمّا إدراك المعاني الكلّية فمن خلال كونها مظهراً لها، وكذلك مع مذهب المشّاء.

النصُّ الثاني عشر
اتّحادُ العلم والعالم والمعلوم

ومنها: أنَّه يجبُ أن يُعلمَ أنَّ المعقولَ بما هو معقولٌ (وهو المعقولُ بالحقيقةِ والذات) وجودُه في نفسه ووجودُه لعاقله ومعقوليّتُه شيءٌ واحدٌ بلا اختلافِ جهة، وكذا المحسوسُ بما هو محسوسٌ (وهو المحسوسُ بالذات، أعني الصورةَ الحسّيةَ المتمثّلةَ عند الجوهرِ الحاسّ) وجودُه في نفسه ووجودُه للحاسِّ ومحسوسيّتُه شيءٌ واحدٌ بلا اختلافِ جهة. فما وجودُه لغيره لم يكن معقولاً لذاته ولا محسوساً لها كالصورة الطبيعيّة والجماديّة وغيرها، وكالبصر والسمع وسائر الحواسّ، ولهذا لم تكن تُحِسُّ بذواتها. فالبصرُ لا يُحسُّ البصرَ، ولا السمعُ يُدركُ السمعَ، بل النفسُ تُدرِكُ البصرَ وما يبصرُ به والإبصارَ جميعاً، وتدركُ السمعَ والمسموعَ والسماعَ جميعاً؛ لأنّها موجودةٌ لا لذواتها.

فإذا ثبتَ هذا فنقولُ: لو كانت الصورةُ المعقولةُ قائمةً بذاتها لكانت موجودةً لذاتها، وصارت معقولةً لذاتِها، فكانت عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وكذا لو فرضنا الصورةَ المحسوسةَ أمراً مجرّداً قائماً بذاته كان محسوساً لذاته، وكان وجودُه لذاته نفسَ محسويّته لذاته، فصار حسّاً وحاسّاً ومحسوساً، كما صرّحَ به بعضُ توابعِ المشّائين من أنَّ الطعمَ لو فُرِضَ قائماً بذاته لكان طعماً لنفسه.

الشرح

لقد سمعت في النصّ السابق أنّ علمَ شيءٍ بشيءٍ، لا يكون إلّا إذا كان بينهما علاقةٌ ورابطةٌ، وهذا كلامٌ لا ريب فيه؛ إذ ما لا رابطة بينهما ولا علاقة فلا حضور، إذ الحضور ـ أي: حضور شيءٍ لشيء ـ نحوٌ من أنحاء العلاقة والرابطة ما بين شيءٍ وآخر، وإذ لا حضور فلا علم، وذلك لأنّك عرفت أنّ العلم حضور.

ما يراد الإشارة إليه هاهنا ـ حيث اكتفى المصنّف رحمه الله بما فصَّله في الجزء الثالث من هذا الكتاب ـ هو نحو هذه العلاقة وذلك الحضور، وأنّ حضور المعلوم للعالم لا يتحقّق إلّا إذا كان على نحو الاتّحاد، فالعلم لا يكون إلّا إذا كان اتّحادٌ بين العالم والمعلوم، سواءٌ كان المعلوم معقولاً أو محسوساً. والمراد بالاتّحاد المدّعى هو أنّ وجود المعقول بما هو معقولٌ في نفسه، عين وجوده لعاقله وعين معقوليّته، أي: وجودٌ واحدٌ تصدق عليه عناوين عدّة: عاقل، ومعقول، وعقل.

غموض واعتياص

قال المصنّف رحمه الله: «إنّ مسألة كون النفس عاقلةً لصور الأشياء المعقولة، من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقَّح لأحدٍ من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن لمّا رأينا صعوبة هذه المسألة وتأمّلنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهراً وعرضاً، ولم نر في كتب القوم سيّما كتب رئيسهم أبي علي ـ كالشفاء، والنجاة، والإشارات، وعيون الحكمة ـ ما يشفي العليل ويروي الغليل، بل وجدناه وكلّ مَنْ في طبقته وأشباهه وأتباعه كتلميذه بهمنيار، وشيخ أتباع الرواقيين، والمحقّق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخّرين، لم يأتوا بعده بشيءٍ يمكن التعويل

عليه، وإذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولي وساوس المقالات والجدالات...»[١].

لقد اكتفى المصنّف رحمه الله هاهنا[٢] بمجرّد إيراد الدعوى، وكأنّه أوكل أمر بيانها إلى ما فصّله في الجزء الثالث، حيث أثبت هناك أنّ التعقّل عبارةٌ عن اتّحاد جوهر العاقل بالمعقول؛ فـ«قد صحّ عند جميع الحكماء أنّ الصورة المعقولة بالفعل وجودُها في نفسها ووجودها للعاقل شيءٌ واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ بلا اختلاف، وكذا المحسوس بما هو محسوسٌ، وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاسّ شيءٌ واحدٌ بلا اختلاف جهة. فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أنّ المعقول بالفعل أمرٌ وجوده غير وجود العاقل حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين، لكلٍّ منهما هويّةٌ مغايرةٌ للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرّد الحالية والمحلّية، كالسواد والجسم الذي هو محلّ السواد، لكان يلزم حينئذٍ أن يمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه؛ لأنّ أقلّ مراتب الاثنينيّة بين شيئين اثنين أن يكون لكلٍّ منهما وجودٌ في نفسه وإن قطع النظر عن قرينه، لكنّ الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال؛...»[٣].

هذا ما أفاده المصنّف رحمه الله في المسألة حيث جمع ما بين المدَّعى والدليل عليه، بينما اكتفى في هذا النصّ بالإتيان بالأوّل؛ والعذر في ذلك ـ كما أشرنا إليه ـ هو أنّه اكتفى بما أفاده في مباحث العلم، لكن هذا لا يمنع من تناول هذا الدليل ليكون الطالب على بصيرةٍ أكثر، ولكي نكفيه مؤنة الرجوع والمراجعة، سيجد أصل الدليل وكذلك شرحه هاهنا.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣ ص٣١٢.

(٢) الجزء السادس من الأسفار.

(٣) المصدر السابق ص٣١٣ـ٣١٤.

حجّة الاتّحاد المذكور

الكلام الذي سقناه آنفاً هو حجّةٌ للاتّحاد المذكور، حيث يفيد الاتّحادُ أنّ وجود المعقول بالفعل في نفسه ووجود عاقله وجودٌ واحد، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية، وذلك اعتماداً على ما سقناهُ من كلام المصنّف في أبحاث العلم.

الفرض: (أ) معقولٌ بالفعل لـ(ب)، وأنّ وجود المعقول في نفسه ووجوده للعاقل شيءٌ واحد.

المدّعى: وجود (أ) ووجود (ب) العاقل له، شيءٌ واحد.

البرهان: أمّا وجود (أ) لـ(ب) فلأنّنا فرضناه معقولاً له، وأمّا أنّ وجود (أ) في نفسه هو عين وجوده لـ(ب) فـ«هذا متفرّعٌ على مسألة أنّ ما وجوده لشيء فوجوده في نفسه عين وجوده لذلك الشيء، فالكلام جارٍ في جميع موارد الوجود لغيره، كالأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها، والصور المنطبعة بالنسبة إلى المادّة، وكذا العلّة المجرّدة بالنسبة إلى معلولها، وبالعكس...»[1].

أمّا حجّة الاتّحاد المذكور فقد ساقها بصورة القياس الاستثنائيّ، وهو ما يمكن عرضه من خلال القول: لو لم يكن وجود المعقول ووجود العاقل وجوداً واحداً وكان لكلّ منهما وجودٌ غير وجود الآخر، لأمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النظر عن الآخر، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة فقد أشار إليه بقوله: «لأنّ أقلّ مراتب الاثنينيّة بين شيئين اثنين أن يكون لكلٍّ منهما وجودٌ في نفسه وإن قطع النظر عن قرينه».

وأمّا بيان بطلان اللازم فيمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي: لو أمكن اعتبار وجود كلٍّ من المعقول والعاقل مع عزل النظر عن الآخر، لما كان

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٣١٣، حاشية رقم (٢).

المعقول معقولاً، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان اللازم فللزومه الخلف.

وأمّا بيان الملازمة: فلو أمكن عزل النظر عن وجود العاقل باعتبار المغايرة وعدم الاتّحاد فلن يكون (أ) الذي فرضناه معقولاً معقولاً، إذ لا معقول دون عاقل، ولما كان العاقل مغايراً في وجوده لوجود المعقول، كان أجنبيّاً عنه، وبالتالي يمكن تصوّر (أ) معقولاً بغضّ النظر عن (ب) عاقله، وهذا باطلٌ كما لا يخفى.

فتلخّص ممّا تقدّم: أنّ المعقول لا يمكن عزله عن عاقله، ولا العاقل عن معقوله، والسرّ في ذلك هو الاتّحاد المذكور، حيث إنّ كلّاً منهما موجود بوجودٍ واحد. وهو المطلوب.

إشارات النصّ

حكاية

قال الشيخ رحمه الله في معرض استنكاره واستهجانه للقول باتّحاد العاقل والمعقول: «...وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشّاؤون، وهو حشفٌ كلّه، وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل»[١].

وقال رحمه الله في موضع آخر من كتبه: «...وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإنّي لست أفهم قولهم: إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون...»[٢].

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ج٣ ص٢٩٢.

(٢) النفس من كتاب الشفاء: ص٣٢٧.

مقامان للاتّحاد

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «اعلم أنّ هاهنا مقامين: أحدهما مقام اتّحاد العاقل والمعقول في علم المجرّد بذاته على ما هو محلّ البحث، وثانيهما اتّحادهما في العلم بالغير على ما هو مذهب فرفوريوس، وصدر المتألهين قدّس سرّه استدلّ لإثبات اتّحادهما في المقام الثاني ـ فضلاً عن المقام الأوّل ـ ببرهان التضايف؛ حيث قال قدّس سرّه في الأسفار بعد إثبات أنّ الصورة المعقولة وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيءٌ واحدٌ، وكذا المحسوس...»[1].

(١) درر الفرائد: ج٢ ص٤٨٠.

النصُّ الثالث عشر
إيرادُ السهروردي وردُّه

وبهذا التحقيقِ اندفعَ ما أوردَهُ شيخُ أتباع المشرقيّينَ[1] من أنَّه لو كان العلمُ هو عينَ الحصولِ لكان كلُّ جمادٍ عالماً بذاته وبالأعراض القائمةِ به؛ إذ ما مِن جمادٍ إلّا وقد حصلَ له ماهيّةٌ وحصل له بعضُ الصفات؛ وذلك لما قد مرّ ذكرُه من أنَّ الصورَ الجماديّةَ وما يجري مجراها لمّا كانت حاصلةً للموادِّ لم يحصل ذواتُها لها؛ لأنَّ القائمَ بغيره كانت إنّيتُه له بعينها إنيَّته لمحلِّه. فلو حصلَ له شيءٌ ـ صورةً كان أو عرضاً ـ يكونُ حصولُه في الحقيقة لمحلِّ ذلك، لا له؛ فإنّ ما ليس له حصولٌ لنفسه ـ سواءٌ كان له حصولٌ في نفسه أو لا ـ كيف يحصلُ له شيءٌ؟

وأيضاً قد لاحَ لك مِنّا: أنَّ هذه الأجسامَ الطبيعيّةَ وأحوالَها وجودُها مشوبٌ بالأعدام والحجبِ الظلمانيّة في أنفسها، فضلاً عمّا تحتفُّ به مِن الغواشي الخارجيّة، فالمانعُ مِن المعلوميّة عندنا في الجماد وغيرِه لذواتها ليس مجرّدَ كونِها ذاتَ محلٍّ ومادّةٍ أو كونِها ذاتَ ملابسَ وغواشيَ لاحقةً لذاتِها، بل نحوُ وجودِها في نفسِها مانعٌ عن تعلُّقِ العلمِ بها عقليّاً كان أو حسّياً، وقد أشَرْنا إلى ما في الوجه الثاني مِن الخلل والقصور.

---

(١) أصحاب الحكمة المؤسَّسة على الإشراق الذي هو الكشف.

الشرح

التحقيق المشار إليه، والذي بموجبه يندفع كلام شيخ أتباع المشرقيّين هو أنّ مرجع العلم إلى الوجود ونحو الوجود، وأنّ الشيء ما لم يحصل لنفسه لا مجال لَه لأن يدرك نفسه فضلاً عن غيره، وبعبارة أخرى: آية العلم هو حصول ووجود الشيء لنفسه حتّى يكون عالماً بنفسه، وما لم يكن الشيء عالماً بنفسه فلن يكون عالماً بغيره.

الشيخ السهروردي نقض على ما تقدّم بالجماد، حيث زعم أنّه حاصلٌ لنفسه وأعراضه حاصلةٌ موجودةٌ له، إذن فهو عالمٌ بنفسه وبأعراضه، وهذا ما يمكن توضحيه أكثر من خلال القياسين التاليين:

كلّ حاصلٍ لذاته — معلومٌ لذاته

الجواهر الجامدة — حاصلةٌ لذاتها

∴ الجواهر الجامدة — معلومةٌ لذاتها

هذا بالنسة للجواهر الجامدة، وأمّا بالنسبة لأعراضها، فإنّه يقال:

كلّ حاصلٍ لغيره — معلومٌ لغيره

أعراض الجواهر الجامدة — حاصلةٌ لتلك الجواهر

∴ أعراض الجواهر الجامدة — معلومةٌ لها

والجواب على ما أفاده الشيخ السهروردي هو: أنّ الجواهر المذكورة وأعراضها كذلك، لا مجال للعلم لديها، وذلك يتّضح عند بيان عدم صلاحيّة صغرى كلّ من القياسين المذكورين آنفاً، حيث إنّ الجواهر الجامدة ليست حاصلةً وموجودةً لنفسها، وإنّما هي موجودةٌ وحاصلةٌ لغيرها الذي هو محلّها، والذي هو المادّة الأولى، وذلك لأنّ هذا النحو من الجواهر يعدُّ وجوداً رابطيّاً،

حيث يكون وجوده في نفسه لغيره، وهما وجودٌ واحدٌ، حيث إنّ وجود الحجر مثلاً ـ وهو جوهرٌ جامدٌ ـ يطرد عدمين: الأوّل عن ماهيّة نفسه والآخر عن ماهيّة محلّه الذي هو المادّة، وكذلك الحال مع الأعراض المرتبطة بمثل تلك الجواهر. إذن فما فرضه الشيخ الإشراقيّ حاصلاً لنفسه، ليس كذلك، وما ظنّه حاصلاً للجواهر المذكورة أيضاً ليس كذلك، وإنّما صور تلك الجواهر وأعراضها تعتور المحلّ وتحصل له.

وهناك وجهٌ آخر يُذكر لبيان عدم أهليّة الموجودات المادّية للمعلومية والعالميّة، وهو أنّ نحو وجودها المشوب بالأعدام والظلمات يحول دون ذلك، وقد تقدّم الكلام في هذا النحو من ملاك عدم المعلوميّة، وقد تمّت مناقشته، حيث قال المصنّف رحمه الله هناك: «نعم، لو قيل: إنّ العلم بالأشياء التي ليس وجودها الخارجيّ وجوداً إدراكيّاً ـ كالأجسام الطبيعيّة وحركاتها وأحوالها ـ منحصرٌ في حصول صورةٍ أخرى مطابقةٍ إيّاها، لكان حقّاً، لكنّ أكثر الأقوام ذاهلون عمّا حقّقنا من أن لا حضور لهذه المادّيات والظلمات عند أحد، ولا انكشاف لها عند مباديها إلّا بوسيلة أنوارٍ علميّةٍ متّصلةٍ بها، هي بالحقيقة تمام ماهيّاتها الموجودة بها»[1]، «وغرضه رحمه الله أن لا يتوهّم أحدٌ أنّ هذه المادّيات حينئذٍ لا تكون معلومةً بما هي للمبادي؛ لعدم صلوحها للعلم والمعلوميّة بالذات على ما صرّح به، فدفعه قدّس سرّه بأنّ تلك التي هي الأنوار علومٌ حضوريّةٌ ومعلوماتٌ بالذات تمام حقائق تلك الأصنام، فحضورها حضورها كحضور كامل الشيء المستلزم لحضور ناقصه الوجوديّ، وحضور الحقائق المستلزم لحضور رقائقها المتّصلة بها، فليست هي كالصور الارتساميّة في أذهاننا من ذوات الصور، فإنّها ليست أسباباً فاعليّة لها، ولا اتّصالها مثل ذلك الاتّصال

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٦٤.

الذي كان باعتبار الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة، فلا جرم ليس حضور هذه الصور إلّا منشأً للعلم الضعيف بذوات الصور، ومع ذلك فهي أيضاً بوسيلة هذه الصور التي كأنوارٍ متّصلة بها تنكشف انكشافاً. ألا ترى أنّ بالصورة المبصرة بالذات ينكشف المبصر بالعرض، ولا يشذّ شيءٌ منه؟ ولكن أين هذا من ذاك...»[١].

إشارات النصّ

الصور المادّية رابطيّة

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «والحجّة على تحقّق هذا القسم ـ أعني الوجود لغيره ـ وجودات الأعراض، فإنّ كلّاً منها كما يطرد عن ماهيّة نفسه العدم، يطرد عن موضوعه عدماً زائداً على ذاته، وكذلك الصور النوعيّة المنطبعة فإنّ لها نوع حصولٍ لموادّها تطرد به عن موادّها لا عدم ذاتها، بل نقصاً جوهريّاً تكمل بطرده، وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً...»[٢].

وخلاصة الجواب الأوّل على شيخ الإشراق السهروردي يمكن عرضه من خلال القياس التالي ـ وهو من الشكل الثاني ـ:

لا شيء من المذكورات **بموجودٍ لنفسه**

كلّ معلوم **موجودٌ لنفسه**

∴ **لا شيء من المذكورات** **بمعلومٍ لنفسه**

وما ليس معلوماً لنفسه لا يكون معلوماً لغيره، إذن لا شيء من المذكورات بمعلومٍ لغيره.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٦٤، حاشية رقم (٣).

(٢) نهاية الحكمة: ص٤١.

تأكيد الرابطيّة

علمت أنّ المراد من الوجود الرابطيّ هو الوجود في نفسه لغيره، ووجود الشيء لغيره يؤدّي إلى نعته، وإلى تكميله بعد أن كان ناقصاً، حيث لازمه عدمٌ زائدٌ على ذاته.

وعلمت أنّ الجواهر الجوامد ـ كالصور الجسميّة، والصور النوعيّة المنطبعة ـ هي وجوداتٌ في نفسها لغيرها فهي رابطيّة، في قبال ما يكون وجوده في نفسه لنفسه، حيث يطرد العدم عن ماهيّة نفسه فقط.

ما يراد قوله هاهنا هو تأكيد رابطيّة الجواهر المذكورة من خلال التغيّر التدريجي المشاهد والذي يطرأ على كثيرٍ منها؛ حيث إنّ مجال ذلك التغيّر هو الصور لا الموادّ، الصور المنطبعة هي التي تتغيّر وهي الحوادث الزمانيّة التي يجب أن تكون مسبوقةً بإمكان وجودها الذي هو عرضٌ موضوعه المادّة، وإلّا فلا ملاك لوحدة الحركة، وذلك يستدلّ على عدم كون المادّة حادثاً زمانيّاً بلزومه التسلسل»[1].

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٥١.

النصُّ الرابع عشر
كلُّ مجرّدٍ عاقلٌ

وهمٌ وتنبيه:

واعلم: أنّ بعضَ الناسِ زعَموا أنّ الحكماءَ استدلّوا على كون كلِّ مجرّدٍ عاقلاً بالاستنتاج من موجبتينِ كلّيتين في الشكل الثاني، حيث إنَّهم استنتجوا من قولهم: «كلُّ صورةٍ غيرِ جسميّةٍ ذاتٌ مجرّدةٌ عن المادّة، وكلُّ صورةٍ معقولةٍ بالفعل من الشيء ذاتٌ مجرّدةٌ عن المادّة» قولَهم: «إنّ كلَّ صورةٍ غيرِ جسميّةٍ معقولةٌ بالفعل».

والحال أنَّ الموجبتين في الثَّاني لا تنتجان، وذلك وهمٌ فاسد. بل إنَّهم قالوا: «كلُّ ما هو موجودٌ مستقلُّ الوجود مجرّدٌ عن المادّة، فصورةُ ذاتِه موجودةٌ لذاته لا لغيره، فيكونُ معقولاً لذاته وعاقلاً لذاته» أو قالوا: إنّ كلَّ ما هو مجرّدٌ عن الموادّ إمّا يصحُّ أن يُعقل أو لا يَصُحَّ، ومحالٌ أن لا يصحَّ أن يُعقلَ، إذ كلُّ موجودٍ يمكنُ أن يُعقل بوجهٍ، فصحّةُ معقوليّتِه إمّا بأن لا يتغيّرَ فيه شيءٌ حتّى يصيرَ معقولاً بالفعل، أو بأن يتغيّرَ فيه شيءٌ كالحال في المعقولاتِ بالقوّةِ مِن الأجسام وغيرِها التي تحتاجُ في معقوليّتِها إلى نزعٍ وتجريدِ مجرّدٍ يجرّدُها عن المادّة وغواشيها حتّى تصيرَ معقولةً بالفعل بعدما كانت معقولةً بالقوّة، لكنَّ الشقَّ الثاني لا يصحُّ في المجرّدِ بالفعل؛ إذ كلُّ ما له من الصفاتِ والأحوال بالإمكان العامِّ فهو له بالوجوب، إذ لا انفعالَ ولا تغيُّرَ له، فلا يُسنَحُ له شيءٌ لم يكن. فكلُّ

ما يجوزُ له يجبُ له. فلمّا جازَ كونُ كلِّ مجرّدٍ معقولاً فوجب أن يكونَ معقولاً بالفعل دائماً، فوجبَ أن يكونَ معقولاً لذاته مع قطع النظر عن غيره، فهو عاقلٌ لذاته، فإن لم يكن عاقلاً لذاته بالفعل لكان معقولاً لذاته بالقوّة، وقد فرضناه معقولاً بالفعل، هذا خلف.

الشرح

من المسائل المهمّة في هذا الباب القول بأنّ كلّ مجرّدٍ عاقلٌ وعقلٌ ومعقولٌ، «أمّا أنّه عقل، فلأنّه لتمام ذاته وكونه فعليّةً محضةً لا قوّةَ معها يمكن أن يوجد ويحضر لشيء بالإمكان، وكلّ ما كان للمجرّد بالإمكان العامّ فهو له بالفعل، فهو معقولٌ بالفعل»[1]. أي: حضور المجرّد التامّ ـ أي ذاتاً وفعلاً ـ لشيء، يعدّ عقلاً. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) مجرّدٌ تامّ، أي: مجرّدٌ عن المادّة ذاتاً وفعلاً.

المدّعى: (أ) عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ، بمعنى اسم فعلٍ لا اسم ذاتٍ، حيث يعدّ العقل جوهراً.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كلّ ما يمكن للمجرّد التامّ بالإمكان العامّ موجودٌ له بالفعل

وجود المجرّد التامّ لشيء وحضوره له ممكنٌ بالإمكان العامّ

∴ **وجود المجرّد التامّ لشيءٍ وحضوره له موجودٌ له بالفعل**

إن قلت: هذا القياس إنّما يفيد كون (أ) معقولاً للشيء الذي وُجد وحضر له، مع أنّ المدّعى هو إثبات كون المجرّد عقلاً لا معقولاً.

فإنّه يقال: يمكن إثبات كون (أ) عاقلاً اعتماداً على كبرى القياس السابق؛ إذ وجودُ شيءٍ للمجرّد ممكنٌ بالإمكان العامّ، فهو حاصلٌ له بالفعل، ووجود شيءٍ للمجرّد يصيّره عاقلاً، إذن فالمجرّد عاقل. وبالتالي لا يعقل أن يوجد عاقلٌ ومعقولٌ ولا يوجد عقلٌ، إذن فـ(أ) أيضاً عقلٌ بالفعل، وهو المطلوب.

---

(١) نهاية الحكمة: ص٣١٨.

أمّا بيان كبرى القياس المذكور، فلأنّه لو لم يوجد ما يمكن للمجرّد التامّ بالفعل لكان ذا حالةٍ منتظرةٍ، ولو كان ذا حالةٍ منتظرةٍ لكان ذا استعداد، والاستعداد عرض موضوعه المادّة، وبالتالي لكان ما فرضنا مجرّداً عن المادّة ماديّاً، هذا خلف.

وأمّا الصغرى فقد عالجها المصنّف رحمه الله بقوله: «إذ كلّ موجودٍ يمكن أن يعقل بوجهٍ» وإلّا فما لا يعقل بأيّ وجهٍ فهو معدومٌ مطلق، هذا خلف.

إذن، فالمجرّد يصحّ عليه أن يعقل، فهو كذلك بالفعل لا بالقوّة.

حجّة أخرى

ويمكن الاستدلال على كون (أ) ـ الذي فرضناه مجرّداً تامّاً ـ عاقلاً من خلال حدٍّ أوسط آخر، بعد أن كان الحدّ الأوسط في الاستدلال السابق هو ما يمكن للمجرّد التامّ بالإمكان العامّ. والحدّ الأوسط في هذه الحجّة يظهر جليّاً من خلال إعمال الطريقة المعهودة:

الفرض: (أ) مجرّدٌ تامّ.

المدّعى: (أ) عاقلٌ لذاته، ولغيره.

البرهان: أمّا كونه عاقلاً لذاته فيمكن إثباته من خلال القياس السابق، حيث إنّ عقل المجرّد لذاته ممّا يمكن للمجرّد التامّ بالإمكان العامّ، فهو موجودٌ له بالفعل، فـ(أ) عاقلٌ لذاته ولغيره بالفعل.

ويمكن أن يخصّ بدليلٍ لا يمكن إعماله لإثبات كونه عاقلاً للغير، والدليل هذا هو التالي:

كلّ ما هو موجودٌ مستقلّ الوجود مجرّدٌ عن المادّة

كلّ مجرّد عن المادّة صورة ذاته موجودةٌ لذاته لا لغيره

∴ كلّ ما هو موجودٌ مستقلّ الوجود صورة ذاته موجودةٌ لذاته لا لغيره

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ ما هو موجودٌ مستقلّ الوجود — صورة ذاته موجودةٌ لذاته لا لغيره

كلّ ما هو كذلك — عاقلٌ لذاته

∴ **كلّ ما هو موجودٌ مستقلّ الوجود — عاقلٌ لذاته**

نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

المجرّد التامّ — موجودٌ مستقلّ الوجود

كلّ ما هو موجودٌ مستقلّ الوجود — عاقلٌ لذاته

∴ **المجرّد التامّ — عاقلٌ لذاته**

لقد أزاح المصنّف رحمه الله وهماً راود بعض الحكماء، وذلك لمّا زعموا أنّ مَن اعتقد بكون المجرّد عاقلاً، استدلّ عليه بقياسٍ من الشكل الثاني مؤلّفٍ من موجبتين، وهو ممّا لا يصحّ؛ وذلك لأنّه قد اشترط لإنتاج هذا الشكل اختلاف المقدّمات بالكيف، وإلّا فهو لا ينتج في كلّ موردٍ مورد. قال القطب في شرح المطالع: «أمّا الشكل الثاني ومحصّله حمل محمولٍ واحدٍ على شيئين متغايرين ليحمل أحدهما على الآخر، فيشترط لإنتاجه بحسب كمّية المقدّمات وكيفيّتها أمران: أحدهما اختلاف مقدّمتيه في الكيف، أي: كون إحداهما موجبة والأخرى سالبة... وثانيهما كلّية الكبرى...»[1]، والقياس المتوهَّم هو التالي:

كلّ صورةٍ غير جسميّة — ذاتٌ مجرّدةٌ عن المادّة

كلّ صورةٍ معقولةٍ بالفعل — ذاتٌ مجرّدةٌ عن المادّة

∴ **كلّ صورةٍ غير جسميّة — معقولةٌ بالفعل**

هذا وهمٌ فاسد، وإنّما وصلوا إلى ما وصلوا إليه من خلال الأقيسة المنتجة التي تقدّمت.

---

(١) شرح المطالع: ج٢ ص٢٩٤.

إشارات النصّ

شرط الشكل الثاني

أمَّا مفاد هذا الشكل فهو أن يكون الحدّ الأوسط فيه محمولاً في كلٍّ من الصغرى والكبرى، حيث إنّ الأشكال أربعةٌ بالحصر العقليّ، والسرُّ في تعدّد الأشكال هو اختلاف تموضع الحدّ الأوسط الذي يلعب الدور الرئيسي في الاستدلال، وتموضعه لا يعدو الإشكال الأربعة التالية:

١. موضوعٌ مطلقاً، أي: في الصغرى والكبرى، وهو الشكل الثالث.

٢. محمولٌ مطلقاً، كذلك، وهو الشكل الثاني.

٣. موضوعٌ في الصغرى محمولٌ في الكبرى، وهو الشكل الرابع.

٤. محمولٌ في الصغرى موضوعٌ في الكبرى، وهو الشكل الأوّل، وقد أشار لهذا الحكيم السبزواري رحمه الله في منطق المنظومة بقوله:

وسبب الحكم بأوسطٍ دُعي ... بنضده الأشكال في تربُّعِ
فالشكل أوّلاً وخيراً يُدرَى ... بالحمل في الصغرى ووضع الكبرى
بالحمل فيهما يكونُ الثاني ... وثالثٌ بالوضع ذو اقتران
بعكس الأوّل يكون الرابع ... وشرط الإنتاج لكلٍّ واقع[1]

أمّا الشروط التي تذكر لكلِّ شكلٍ فهي ليست اعتباريّة، وإنّما نفس أمريّة واقعية تفرضها نفسُ أمريّةِ الحدود الثلاثة (الأوسط، والأكبر، والأصغر) وتلك العلاقة المذكورة توجِد نسباً بين الحدود، وهي أربع نسبٍ بالحصر العقليّ أيضاً، وهي: التساوي، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجه، والتباين الكلّي، ولهذه النسب أحكامها أيضاً.

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص٢٨٣.

فإذا ما قيل: إنّ من شروط إنتاج الشكل الثاني اختلاف مقدّمتيه بالكيف، **فلما ذكرناه**، حيث توجد علاقاتٌ نفس أمريّة بين الحدود الثلاثة هي التي تفرض هذا الشرط، لكي يكون هذا الشكل منتجاً.

ولتوضيح هذا الكلام نقول: لو كان تركّب الشكل الثاني من موجبتين منتجاً لكان كذلك في كلّ موردٍ من دون تخلّف أو اختلاف، وذلك لأنّ المتوخّى من المنطق هو قواعد كلّيةٌ صادقةٌ في كلّ موردٍ مورد.

وبناءً على هذا، فلو كان الشكل الثاني المؤلّف من موجبتين كلّيتين مثلاً منتجاً في كلّ موردٍ، لأنتج الإيجاب في كلّ موردٍ، أو لأنتج السلب في كلّ موردٍ، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي، فلأنّ الشكل الثاني المذكور تارة ينتج سلباً وأخرى إيجاباً، وهذا يحول دون تأسيس القاعدة الكلّية المتوخّاة من علم المنطق. وإليك الأمثلة:

كلّ إنسان حيوان
كلّ فرس حيوان

فلو كان الشكل الثاني ينتج إيجاباً دائماً لكانت النتيجة: **كلّ إنسان فرس**، وهو محال؛ وذلك لأنّ بين الفرس والإنسان تبايناً كلّياً يحول دون صدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر.

ولو كانت القاعدة أن ينتج الشكل الثاني السلب لما صحّ إنتاج هذا الشكل:

كلّ إنسان حيوان
كلّ ناطق حيوان
∴ لا شيء من الإنسان بناطق

وهو كما ترى.

وكما أنّ الشكل الثاني لا ينتج من موجبتين، كذلك لا ينتج من سالبتين؛ وذلك لما ذكر في مورد تركّب الشكل الثاني من موجبتين.

لا حالة منتظرة للمجرّدات التامّة

هذا ما أشار إليه المصنِّف رحمه الله بقوله: «إذ لا انفعال ولا تغيّر له، فلا يسنح له شيءٌ لم يكن»، وذلك لأنّ الحالة المنتظرة تكون حادثةً حدوثاً زمانيّاً، وكلّ حادثٍ حدوثاً زمانيّاً يكون مسبوقاً بإمكان وجوده، وهذا الإمكان عرض موضوعه المادّة، إذن كلّ ما له حالةٌ منتظرةٌ مادّي، ولا شيء من المجرّدات التامّة بمادّي، إذن لا شيء من المجرّدات التامّة بذي حالةٍ منتظرة، وما ليس له حالةٌ منتظرةٌ أعمّ من الواجب بالذات والممكن المجرّد التامّ، إذ الواجب بالذات ليس له حالةٌ منتظرة، وليس كلّ ما ليس له حالةٌ منتظرةٌ بواجب الوجود بالذات.

شكوكٌ يجب إزالتها

النصّ الأوّل: الشكّ الأوّل
النصّ الثاني: الشكّ الثاني
النصّ الثالث: الشكّ الثالث
النصُّ الرابع: الشكُّ الرابع

قال المصنّف: **وهاهنا شكوكٌ يجبُ إزالتُها**

هذه الشكوك ـ وهي أربعة ـ شكوك متعلّقة بالأصل الأخير من الأصول والمقدّمات المذكورة آنفاً، حيث تناولت الاتّحاد المذكور من زوايا مختلفة، وتمّ درج كلّ إشكالٍ من الإشكالات المذكورة مع إزاحته في نصٍّ مستقلٍّ، وبالتالي فالنصوص أربعةٌ، وهي التالية:

النصّ الأوّل: اشتمل على الإشكال الأوّل على الاتّحاد المذكور، حيث منع من اتّحاد العلم والعالم.

النصّ الثاني: اشتمل على الإشكال الثاني الذي انصبّ على نفس ما انصبّ عليه الأوّل، لكن الدليل على سلب الاتّحاد مختلف؛ حيث كان دليل السلب في الأوّل هو لزوم كون ذات العلم من حيث هي مصداقاً للعالم، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا دليل سلب الاتّحاد في الإشكال الثاني، فهو أنّ دليل إثبات وجود المجرّد غير دليل إثبات عاقليّته.

النصّ الثالث: اشتمل على الإشكال الثالث الذي يرمي إلى سلب الاتّحاد بين العاقل والمعقول، وأنّ الشيء الواحد لا يكون عالماً بذاته ومعلوماً لها؛ وذلك لأنّه يؤدّي إلى اختلاف الحيثيّتين.

النصّ الرابع: تضمّن الإشكال الرابع، وهو إشكالٌ موجّهٌ إلى القول باتّحاد العاقل والمعقول أيضاً، كما كان حال الإشكال السابق، إلّا أنّ الدليل مختلف، حيث كان دليل الإشكال السابق لزوم اختلاف الحيثيّتين كما عرفت، بينما كان دليل الإشكال الرابع لزوم اجتماع المتقابلين.

النصّ الأوّل
الشكّ الأوّل

الأوّلُ: أنَّ كونَ الشيءِ عالماً بنفسه ينكشفُ له المعلوماتُ حالٌ خارجيٌّ مغايرٌ لنفسِ حقيقتِه مِن حيثُ هي، فلا يكونُ العلمُ نفسَ حقيقةِ العالم وحدَها مِن غيرِ انضمامِ صفةٍ زائدةٍ، وإلّا لكانتْ ذاتُه مِن حيثُ هي هي مصداقاً لصدق مفهومِ العالم؛ فإنَّ كلَّ شيءٍ في نفسه هو هو، وكلَّ ماهيّةٍ مِن حيثُ نفسها ليست هي إلّا هي، فلابدّ في كون الشيءِ عالماً بنفسه ـ مثلاً ـ مِن أمرٍ آخرَ غيرِ نفسِ ذاتِه يكونُ بحسَبِه مصداقاً لعالميّتِه ومعلوميّتِه، فكيف يكونُ علمُ المجرَّدِ بذاتِه عينَ ذاته.

أقولُ: هذه مغالطةٌ منشؤُها الخلطُ بين الوجود والماهيّة، فإنَّ لفظَ الذاتِ قد يطلَقُ ويرادُ به الهويّةُ الشخصيّةُ، وقد يطلَقُ ويرادُ به الماهيّةُ النوعيّةُ، والعِلمُ بالجوهرِ القائمِ بذاتِه هو عينُ وجودِه، لا أنَّه لو فُرِضَ له ماهيّةٌ كلّيةٌ كان معنى تلك الماهيّةِ عينَ معنى العلم. فذاتُ المجرّدِ بذاتِه وهويّتِه مصداقٌ لصفةِ العلم بلا انضمامِ شيءٍ آخرَ إليها، وقد علمتَ مراراً أنَّ صدقَ المفهوماتِ المتغايرةِ على شيءٍ، لا يستدعي تغايرَ جهاتِ الصدقِ أصلاً، ولا تقدحُ كثرتُها في وحدةِ الذاتِ الموصوفةِ بها إلّا أن يوجبَ تغايرَ الحيثيّاتِ.

الشرح

يمكن تناول هذه الشكوك الأربعة من خلال أمرين:

١. مفاد الشكّ. ٢. فكّ الشكّ.

مفاد الشكّ

هذا الشكّ يراد من خلاله تفنيد ما يصرُّ أهل الاتّحاد على إثباته، وهو اتّحاد العلم والعالم وأنّهما حقيقةٌ واحدةٌ لا شائبة فيها للكثرة.

يمكن عرض هذا الشكّ من خلال الطريقة التالية:

الفرض: زيدٌ ـ مثلاً ـ من حيث هو ليس إلّا هو، لا عالمٌ ولا لا عالمٌ.

المدّعى: امتناع اتّحاد العلم والعالم، وامتناع أن يكون علم المجرّد بذاته عين ذاته.

البرهان: قال المصنّف رحمه الله وهو يسوق كلام أهل هذا الشكّ: «فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفةٍ زائدة» وهذا ما يعدُّ المدّعى، وأمّا البرهان عليه فقد قال رحمه الله: «...وإلّا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقاً لصدقِ مفهوم العالم، فإنّ كلّ شيء في نفسه هو هو، وكلّ ماهيّةٍ من حيث نفسها ليست هي إلّا هي»، ومن الواضح أنّ كلام المصنّف رحمه الله قياسٌ استثنائيّ يمكن توضيحه أكثر بالقول:

لو كان العلم متّحداً مع حقيقة العالم من دون أيّ قيدٍ زائد، أي: متّحداً مع حقيقة وذات العالم من حيث هي، لكانت ذات زيدٍ ـ مثلاً ـ من حيث هي مصداقاً للعالم، والتالي باطلٌ، لأنّه خلاف المفروض، وذلك لأنّ الذات ـ كالإنسان مثلاً ـ من حيث هي ليست إلّا هي، لا يُحمل عليها من هذه الحيثيّة إلّا ذاتها وذاتيّاتها، والعلم ليس كذلك، وإلّا لكان إمّا ذاتها أو ذاتيّاً من ذاتيّاتها، وهما لا يختلفان ولا يتخلّفان عن الذات، مع أنّ العلم يختلف ويتخلّف عنها، فهو ـ أي العلم ـ ليس

ذاتاً ولا ذاتيّاً، ومن ثمّ فلا يصحّ أن تكون ذات زيدٍ ـ مثلاً ـ وهي الإنسان مصداقاً للعالم من حيث هي، والإنسان بتلك الحيثيّة هي حقيقة زيد.

إذن، فلا مجال لاتّحاد العلم والعالم، أي مع حقيقة العالم، وحقيقة العالم هي الذات من حيث هي.

فكّ الشكّ

ما أوجد هذا الشكّ في ذهن أصحابه هو الخلط بين الوجود والماهيّة، وما أدَّى إلى هذا الخلط هو الغلط والمغالطة، وما أوقع هؤلاء في فخّ هذه المغالطة هو الاشتراك اللفظي لكلمة «الذات» حيث تطلق ويراد بها تارةً الوجود وأخرى الماهيّة، وما أدَّى إلى الغلط هو أنّ صاحب هذا الشكّ تعامل مع لفظ الذات على أنّه يراد به الماهيّة، والماهيّة كما تقدّم في أبحاثها أنّها من حيث هي ليست إلّا هي، وبالتالي لا يصحّ أن تكون مصداقاً للعالم، كما أفاد صاحب الشكّ.

وليس الأمر كذلك حيث إنّ المراد من الذَّات هاهنا هو الوجود، فالعلم متّحدٌ مع العالم ذاتاً أي وجوداً لا ماهيّةً؛ وذلك لأنّ ماهيّة العالم شيءٌ وماهيّة العلم شيءٌ آخر، ولا مجال للاتّحاد بين ماهيّةٍ وأخرى؛ لأنّ الماهيّات مثار كثرةٍ أتتْ، فهي متخالفة الذوات، وإنّما الاتّحاد في الوجود ليس إلّا، حيث توجد بينهما عينيّةٌ وجوديّةٌ خارجيّةٌ، وكم لهذا الاتّحاد من نظير.

إشارات النصّ

الشكّ ثانية

يمكن عرض هذا الشكّ ثانيةً من خلال التالي من قياس:

العالِم — **جوهر**

لا شيء من الجوهر — **بعرض**

∴ **لا شيء من العالِم** — **بعرض**

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي الذي هو من الشكّ الأوّل:

لا شيء من العالم بعرض

العلم عرض

∴ **لا شيء من العالم بعلم**

وبالعكس المستوى يثبت: لا شيء من العلم بعالم.

وفي معرض الإزاحة يقال: هذا القياس صحيحٌ لو كان المراد من الاتّحاد بين ذات العالم أي ماهيّته، وبين ذات العلم كذلك.

وإنّما المراد من اتّحاد ذات العالم والعلم هو ـ كما سمعت ـ أنّ لهما وجوداً عينيّاً خارجيّاً واحداً، كما هو حال أجزاء الماهيّة، حيث تُوجَد في الخارج بوجودٍ عينيٍّ واحدٍ، ولا مغايرة بينهما إلّا في دائرة التصوّر الحاكي عن الواقعيّات النفس أمريّة، كما أشار إلى هذا الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

إنّ الوجود عارض المهيّة تصوّراً واتّحدا هويّة[1]

المغالطة

قال الشريف الجرجاني: «المغالطة: قياسٌ فاسدٌ، إمّا من جهة الصورة، أو من جهة المادّة، أمّا من جهة الصورة فبأن لا تكون على هيئةٍ منتجةٍ لاختلال شرط، ...وأمّا من جهة المادّة، فبأن يكون المطلوب وبعض مقدّماته شيئاً واحداً، وهو المصادرة... أو بأن يكون بعض المقدّمات كاذبةً شبيهةً بالصادقة، وهو إمّا من حيث الصورة، أو من حيث المعنى...»[2]. وتقسم المغالطة عادةً إلى لفظيّةٍ ومعنويّةٍ، وكلّ منهما إلى أقسامٍ متعدّدةٍ أنهاها البعض ـ كصاحب المنظومة ـ إلى

---

(١) شرح المنظومة: ج١ ص٨٨.

(٢) كتاب التعريفات: ص١٨٠.

ثلاثة عشر قسماً. وقد عدّ أهل المنطق أنّ أكثر أسباب الغلط شيوعاً هو ما يكون بسبب الاشتراك اللفظي. وقد أشار الحكيم السبزواري رحمه الله إلى فائدتها بقوله:

والعمدة البرهان والمغالطي فالنفع والضرّ بذين استنبطِ
كلاهما في غرض القائس أُمّ لنفسه كالعلم بالشهد وسم[1]

حيث إنّ معرفة البرهان لجلب المنفعة، بينما معرفة المغالطة لدفع الضرر.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص٣١٧.

النصّ الثاني
الشكّ الثاني

الثاني: اعتراضُ صاحب المباحثِ المشرقيّةِ على الحكماء في حكمهم (أنّ علمَ كلِّ مجرّدٍ بذاته غيرُ زائد على ذاته) بقوله: «إنَّه لو كان كذلك، لكان كلُّ مَنْ عقلَ مجرّداً، عقلَ كونَه عاقلاً لذاته، وليس كذلك، إذ إثباتُ كونِ المجرّدات عاقلةً لذواتها يحتاجُ إلى تجشُّمِ برهانٍ مستأنف؛ إذ بيانُ إثباتِ عاقليَّتِها غيرُ بيانِ إثباتِ وجودِها. ألا ترى أنَّ مَنْ أثبتَ وجودَ الباري ـ جلَّ ذكرُه ـ بنحوٍ من البرهان، لم يكتفِ به في إثباتِ علمِهِ؟ بل يلزمُه إقامةُ الحجّةِ الأخرى له».

والجوابُ بوجهٍ عرشيٍّ بعدما مرَّ من أنَّ عقلَ المجرَّدِ لذاته عينُ وجودِه الخاصِّ القائمِ بذاته لا بغيره، فهذا النحوُ مِن الوجود لا يمكنُ أن يحصَلَ لغيره مطلقاً، فضلاً عمَّن يحاولُ البرهانَ على وجوده، والذي يحصلُ له عندَ إقامةِ البرهانِ صورةٌ علميّةٌ مطابقةٌ لمعنى كونه موجوداً، فهاهنا قد حصلتْ ماهيّةٌ موجودةٌ لشيءٍ آخرَ هو نفسُ ذلك المبرهنِ أو عقلهُ، فيكونُ في هذا النحوِ مِن الوجود حاصلاً له لا حاصلاً لذاته، فتكونُ هذه الصورةُ معقولةً له لا معقولةً لذاتها؛ لما ثبت أنَّ كلَّ ما وجودُه لغيره لم يكن حاصلاً إلّا لذلك الغير لا لذاته، فذلك الغيرُ عاقلٌ له فقط، لا هو عاقلٌ لنفسه في هذا الوجود، بل في وجودٍ آخرَ له عندما يقومُ بنفسه، فعلى هذا لا يلزمُ مِن كونِ وجودِ المجرّداتِ القائمةِ

بأنفسها عينَ معقوليّتِها لذواتِها أن يكونَ وجودُها القائمُ بغيرها عينَ معقوليّتِها لذاتِها، بل هو عينُ معقوليَّتِها لذلك الغير، فلم يلزمْ أنَّ مَن عقلَ ذاتَها عقلَها عاقلةً لذاتها.

اللّهم إلّا أن يَعلمَ أحدٌ ذاتَها بالعلم الحضوريِّ الإشراقيّ، كما يقعُ لبعض السالكينَ مِن أصحابِ المعارجِ عندَ فنائِهم عن بشريَّتِهم وعُروجِهم إلى السماواتِ العُلى.

الشرح

هاهنا شكّ آخر، هو والمعترَض عليه واحدٌ روحاً، وهو اتّحاد العلم والعالم، وأنّ علم المجرّد بذاته غير زائدٍ على ذاته، إلّا أنّ وجه الشكّ مختلف. بعبارة أخرى: المقدّم (وهو اتّحاد العلم والعالم) واحد، غير أنّ اللازم والتالي مختلف، حيث كان التالي الباطل الذي بموجبه يتمّ ابطال المقدّم هو الخلف، وأنّ الذات من حيث هي هي ليست إلّا هي، بينما بناءً على الاتّحاد المزعوم تصبح الذات من حيث هي هي ليست كذلك، أي: ليست إلّا هي، بل قد يُحمل عليها ما عدا الذات والذاتيّات، أمّا التالي هاهنا (وهو لزوم العلم بوجود شيء العلم بما له من خواصّ وصفاتٍ)، فهذا ما سيتمّ توضيحه أكثر عند البحث أدناه.

مفاد الشكّ

يمكن عرض هذا الشكّ من خلال الطريقة الاستدلالية المعهودة التالية:

الفرض: (أ) مجرّدٌ عاقلٌ لـ(ب)، وهو مجرّدٌ عاقلٌ لذاته، وعقله لذاته غير زائد على ذاته، كما هو مدّعى الحكماء الذي لا يقبله صاحب الشكّ.

المدّعى: لا شيء من علم المجرّد بذاته متّحدٌ بذاته، بل هو زائدٌ على ذاته.

البرهان: لقد ساق صاحب الشكّ شكّه بصورة قياسٍ استثنائيّ، وهو التالي: لو كان علم المجرّد بذاته كذلك، للزم حال العلم بوجود المجرّد العلم بأنّه عاقلٌ لذاته، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّ العلم بالشيء يلازمه العلم بكلّ ما ليس بخارجٍ عنه، وقد فُرض أنّ علم (ب) ـ وهو مجرّدٌ ـ بذاته ليس زائداً على ذاته، وبالتالي فالعلم بوجود (ب) علمٌ بعلمه بذاته، وأنّ (أ) يعلم بأنّ (ب) يعلم بذاته.

وأمّا بطلان اللازم فلأنّه خلاف ما نجد، حيث إنّ العلم بوجود شيء لا يلزم منه العلم بما هو غير زائدٍ عليه من خواصّ، بل يحتاج العلم به إلى تجشّم كسبٍ ونظر، ولذلك لا نعلم بمجرّد العلم بوجوده تعالى بكلّ صفاته، بل نحتاج إلى دليلٍ مستأنفٍ نثبت من خلاله ما يجوز عليه تعالى من صفاتٍ وما لا يجوز كذلك.

وما نحن فيه كذلك، حيث يوجد بحثان يتفرّع أحدهما على الآخر: البحث الأوّل هو مفاد هل البسيطة للشيء، حيث يتمّ من خلاله إثبات أصل وجود الشيء، والبحث الثاني هو مفاد هل المركّبة، حيث يتمّ من خلاله إثبات ما له من كمالاتٍ ثانيةٍ، ووجوداتٍ مقيّدةٍ، كالكتاب للإنسان ـ مثلاً ـ ولا يمكن الاستدلال بمجرّد وجود الإنسان على أنّه كاتبٌ أو شاعرٌ...، بل هذا يحتاج إلى دليلٍ مستأنفٍ جديد.

إذن، فالمدّعى والمطلوب ثابتٌ، فلا اتّحاد ما بين علم المجرّد بذاته وذاته، بل هو زائدٌ عليها.

فكّ الشكّ

الذي أوقع صاحب هذا الشكّ في شكّه هذا، هو الاشتراك اللفظيّ لكلمة «الذات»، حيث فهم الرجل من الذات الماهيّةَ النوعيّة، مع أنّ المراد بها هو الهويّة الشخصيّة، فذات المجرّد هي هويّته الشخصيّة أي وجوده الخاصّ به، وهو الوجود القائم بذاته لا بغيره، وهذا الوجود هو الذي يتّحد به علم المجرّد بذاته، وبهذا يكون علم المجرّد بذاته وجوداً قائماً بذاته لا بغيره، ومثل هذا النحو من الوجود لا مجال للعلم به، وبالتالي لا مجال للحديث حول الاتّحاد المذكور. لا مجال للعلم به علماً حضوريّاً تاماً اكتناهيّاً، كما أنّه لا مجال للعلم به علماً حصوليّاً، وهو ما تمّ الكلام فيه آنفاً.

دفع إيراد

قول المصنّف: «والذي يحصل له عند إقامة البرهان...» يعدّ دفعاً لإيرادٍ يمكن أن يوجّه على ما أفيد من أنّ العلم متّحدٌ مع وجود العالم القائم بذاته لا بغيره، والمتّحد مع القائم بذاته قائمٌ بذاته لا بغيره، وبالتالي لا مجال للعلم بهذا العلم، إذن فالقول بأنّ الاتّحاد المذكور لو كان لأمكن أن يدرك ذلك العلم حال إدراك المجرّد الذي له ذلك العلم، كان الجواب: أنّه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا مجال للعلم بذلك الموجود حتّى يعلم بعلمه بذاته، وليأتي إشكال أنّه خلاف الوجدان؛ حيث إنّ العلم بوجود المجرّد لا يلزم منه العلم بعلمه بذاته.

إذا كان الأمر كذلك، إذن ماذا يحصل للمبرهَن عند إقامة البرهان على وجود المجرّد؟ أليس علماً به؟ فكيف يقال: لا مجال للعلم به مطلقاً؟

ما يحصل لدى إقامة البرهان على وجود المجرّد هو الصورة الذهنيّة للمجرّد والتي يدور عليها العلم الحصوليّ، ومثل هذه الصورة توجد لغيرها، بينما الكلام في هويّة المجرّد فإنّها لا توجد للغير، وإنّما هي موجودةٌ لنفسها ليس إلّا.

بعبارة أخرى: لا تدرك هويّة الأشياء بالعلم الحصوليّ القائم على حضور الصورة الذهنيّة للشيء، وإنّما تدرك بالحضوريّ منه، وكلٌّ بحسب سعته الوجوديّة.

إشارات النصّ

العلم بالمجرّد

حال العلم بالمجرّد حال الوجود، وحال الوجود يظهر من خلال الوقوف على قول الحكيم السبزواري رحمه الله:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

حيث أفاد صدر البيت المذكور العلم بالوجود، بينما أفاد عجزه خلاف ذلك، والجمع بين الأمرين هو أنّ المعلوم من الوجود مفهومه، فهو المعلوم

حصولاً، والمجهول كذلك هويّته وكنهه، وما نحن فيه كذلك، حيث إذا أقيم البرهان لإثبات مجرّدٍ فإنّ المعلوم به مفهومُ وماهيّةُ المجرّد لا هويّته، وذلك المجرّد وجوده عين خارجيّته، وبالتالي لا مجال للعلم به حصولاً، وذلك لأنّ مدار العلم الحصوليّ على الصورة الذهنيّة، فإذا جاء المجرّد إلى الذهن، فإمّا أن تترتّب عليه الآثار أو لا.

على الأوّل ما فرضناه ذهناً لا تترتّب فيه الآثار، ليس كذلك. وعلى الثاني ما فرضنا وجوده عين خارجيّته، ليس كذلك. إذن، لا علم حصوليّ بوجود وهويّة المجرّد، وإنّما الذي يُعلم به من خلال البرهان ماهيّته ومفهومه. نعم، يُعلم بهويّة المجرّد ووجوده بنحوٍ آخر من العلم هو العلم الحضوريّ، وهذا غير متاحٍ إلّا للخواصّ الذين تجرّدوا عن بشريّتهم التي تحول دون الحصول على هذا العلم الذي هو العلم بحقائق الأشياء والذي هو غاية أصحاب القلوب: «**اللّٰهُمَّ أرنا الأشياء كما هي**».

الحاصل عند إقامة البرهان

لقد اشتمل جواب المصنّف رحمه الله على دفع إشكالٍ تمّ تقريره لدى شرح هذا النصّ، وهو أنّه إذا كان المجرّد وجودُه الخاصّ به قائمٌ بذاته لا بغيره، فإنّ لازم ذلك عدمُ العلم به، فإذا كان الأمر كذلك فلما تقام البراهين لإثبات المجرّدات سيّما المجرّد الذي تجرّده فوق التمام وهو الحقّ ـ جلَّ وعلا ـ؟

أجاب المصنّف رحمه الله بأنّ الذي يحصل للمبرِهِن من برهانه هو صورةٌ علميّةٌ مطابقةٌ لمعنى كون المجرّد موجوداً، وهذه الصورة العلميّة موجودةٌ للمبرهن، فهي موجودةٌ للغير، والموجود للغير معلومٌ للغير، والمعلوم للغير لا يكون معلوماً لذاته، لكن المجرّد معلومٌ لذاته، إذن فهو شيءٌ والصورة العلميّة شيء آخر هويةً ووجوداً، وإن كان أحدهما الآخر مفهوماً وماهيّة.

النصّ الثالث

الشكّ الثالث

الثالث: أنَّ كثيراً من المنتسبينَ إلى العلمِ والفضلِ زعموا أنّه عند كونِ الشيءِ عالماً بذاتِه ومعلوماً لذاتِه يلزمُ اختلافُ الحيثيّتين، وأنَّ موضوعَ العالميّة غيرُ موضوعِ المعلوميّة بالاعتبار، وصاحبُ «حواشي التجريد» قايسَ ذلك على معالجة الشخص نفسِه؛ إذ لا شكّ أنّه مِن حيثُ كونِه معالجاً غيرُه من حيثُ كونِه مستعلجاً. فالمؤثِّر النفسُ مِن حيثُ ما لها من ملكة المعالجة، والمتأثّرُ هي من حيثُ ما لها مِن استعدادِ قبولِ العلاج.

والعجبُ أنّه قايسَ بينَ اختلافِ أمرينِ لا يوجبُ تكثّراً أصلاً، لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات، ولا في الاعتبار كالعالميّة والمعلوميّة، وبينَ اختلافِ أمرينِ لابدّ فيه من التكثُّرِ في الخارج والعينِ دونَ الذهنِ والاعتبار، فإنَّ التأثيرَ التجدُّديَّ والتأثُّرَ التجدُّديَّ ـ وهما جنسان عاليان ـ لا يشتركان في ذاتيّ، أعني مقولتي أن يفعلَ وأن ينفعلَ، فالقوّةُ الانفعاليّةُ لابدّ لها مِن مادّةٍ جسمانيّة. فعندَ انفعالِ النفسِ بحصولِ حالةٍ نفسانيّةٍ جديدةٍ، لابدّ لها مِن مادّةٍ بدنيّةٍ حاملةٍ لقوّةِ الانفعال حتّى تنتقلَ النفسُ بها من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى، حتّى لو فرضنا النفسَ غيرَ متعلّقةٍ ببدنٍ مادّي، لا يمكنُ لها عند ذلك استكمالٌ بكمالٍ مجدّد، ولا انفعالٌ بصفةٍ حادثةٍ لها.

فبالحقيقةِ المعالِجُ ـ يعني المداوي المفيدَ للشفاءِ والدواءِ ـ هو قوّةٌ أجَلُّ وأرفعُ مِن النفس الطبيعيّةِ فضلاً عن المريضة، والمستعلجُ يعني المريضَ الممنوَّ بالآفةِ والنقص، وهو الأمرُ المتعلّقُ بما هو منبعُ الآفةِ والشرّ، وهو المادّةُ أو ما يتّصلُ بها مِن جهةِ اتّصالِه بها سواءٌ كان صورةً طبيعيّةً أو نفسانيّة، فالموضوعُ فيهما مختلفٌ ذاتاً واعتباراً، وأمّا موضوعُ العالميّةِ والمعلوميّةِ فهو لا يستدعي اختلافاً لا في الذاتِ ولا في اعتبارِ الذهن، كما صرّحَ به الشيخُ في كثيرٍ من كتبه.

الشرح

شكٌّ يراد من خلاله الطعن فيما ثبت بالبرهان من اتّحاد العالم والمعلوم، حيث يوجدان بوجودٍ واحدٍ، وإليك فيما يلي مفاد الشكّ ثمّ فكّه:

مفاد الشكّ

يراد القول من خلاله أنّ علم الشيء بذاته يؤدّي إلى أن يكون ذلك الشيء عالماً بذاته ومعلوماً لها، ولا شكّ أنّ الشيء من حيث هو عالمٌ بذاته، مغايرٌ لنفسه من حيث هو معلومٌ لها، وهذا ليس بعزيز، فإذا ما كان الشخص طبيباً فإنّه يعالج نفسه إذا مرض، فزيدٌ ـ مثلاً ـ من حيث هو معالجٌ غير زيدٍ من حيث هو مستعلجٌ، ولا يمكن أن يكون زيدٌ بالحيثيّة الأولى متّحداً معه بالاعتبار والحيثيّة الثانية.

فكّ الشكّ

يمكن فكّ هذا الشكّ بكلمةٍ مختصرةٍ أوّلاً ثمّ بكلمةٍ مبسوطةٍ ثانياً.

أمّا الفكّ مختصراً فهو أن يقال: ما قاله قياسٌ مع الفارق. وأمّا الفكّ مبسوطاً فيمكن عرضه من خلال المقارنة التالية:

المشبَّه	المشبَّه به
ـ العالميّة والمعلوميّة ـ الخلاف بينهما ضروريّ ـ الخلاف هاهنا لا يوجب تكثّراً مطلقاً لا في الخارج ولا في الذهن، ولا في الذات، ولا في الاعتبار.	ـ النفس مؤثّرةٌ ومتأثّرةٌ ـ الخلاف بينهما ضروريّ ـ الخلاف هاهنا يوجب تكثّراً في الخارج والعين، دون الذهن والاعتبار.

وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى ما يوجب الاختلاف المذكور في المشبّه به، بأنّ

المختلفين يندرج كلّ منها تحت جنسٍ عالٍ لا يشترك أحدهما في ذاتيّ وإلّا لكان جنساً لهما، هذا خلف، وذلك لأنّ الجنس العالي هو الجنس الذي ليس فوقه جنس، وقد ثبت لدى البحث في المقولات أنّ مقولتي أن يفعل وأن ينفعل جنسان عاليان متباينان بتمام الذات، وبالتالي لا يندرج تحتهما شيءٌ واحدٌ، وإلّا للزم أن يكون مجنّساً بجنسين عاليين، وهو محال، وكذلك للزم التناقض في الذات.

إشارات النصّ

العلاج والاستعلاج

لا يمكن اتّحادهما لا وجوداً ولا ماهيّةً، أمّا ماهيّةً فلأنّ كلّاً منهما مقولةٌ وجنسٌ عالٍ، والماهيّات متمايزة إمَّا بتمام الذات، وذلك فيما لو كانت بسيطةً، أو ببعض الذات، وذلك فيما لو كانت مركّبةً من جنسٍ وفصلٍ، حيث تشترك في الجنس وتمتاز إحداهما عن الأخرى ببعض الذات المختصّ بكلٍّ واحدةٍ منها، وهو الفصل. ومع الامتياز لا يمكن حمل ماهيّةٍ على أخرى حملاً ذاتيّاً أوّليّاً، وهو الذي يشترط فيه الاتّحاد المفهوميّ بين الموضوع والمحمول، وأمّا عدم اتّحادهما وجوداً بحيث يكون وجود أحدهما عين الآخر فلاستحالة انتزاع ماهيّتين من وجودٍ واحدٍ؛ وذلك لأنّ الماهيّة تعدّ حدّاً للوجود، وتعدّد الحدود يكشف إنّاً عن تعدّد المحدود، وقد فرضنا المحدود وهو الوجود واحداً، وإلّا يلزم تكرّر الوجود وتعدّده، وهو محالٌ بالضرورة.

أمّا العلاج والاستعلاج، فهما مندرجان تحت مقولتي أن يفعل وأن ينفعل اللتين هما جنسان عاليان لا يجتمعان ولا يتّحدان. وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

العلاج والاستعلاج	**مندرجان تحت جنسين عاليين**
لا شيء من المندرجين كذلك	**بمتّحدين**
∴ لا شيء من العلاج والاستعلاج	**بمتّحدين**

آفات النفس

ما يصيب النفس من آفاتٍ، من مرضٍ وجهلٍ، لا يعود إليها من حيث هي، بل من حيث هي متعلّقةٌ بالمادّة، وذلك لأنّها مجرّدةٌ ذاتاً لكنّها في مقام إنجاز الكثير من أفعالها تحتاج إلى المادّة، والمادّة ـ أي البدن ـ تلعب دوراً معدّاً ليس إلّا، فالأدوية تعدّ النفس لأن يزول عنها ما لحق بها من آفةٍ وأذى جرّاء ارتباطها الوثيق بالمادّة، والأدلّة والبراهين كذلك، على ما هو القول الحقّ، وليس دور الدليل على نحو التوالد أو التوافي، حيث يلزم من الأوّل التفويض، ومن الثاني الجزاف.

تجرّد النفس وتجدّد أحوالها

الإشارة هاهنا إلى أنّه كيف يمكن الجمع ما بين أمرين لا يمكن اجتماعها وهما تجرّد النفس عن المادّة وبساطة ذاتها، وتجدّد الأحوال عليها وهي في صراط الاستكمال، وهو الذي يحتاج إلى قوّةٍ تحملها المادّة، فما فرضناه مجرّداً لا يكون كذلك؟

والجواب: هو أنّ النفس ذات مراتب ومعارج، ولكلٍّ منها حكمه الذي لا يجوز إسراؤه إلى غيرها، فالتجرّد والبساطة وعدم الانقسام أحكامٌ للنفس في مرتبة ذاتها، وإلّا وهي في مرتبة فعلها فلها الأحكام التي لا تجوز وهي في المقام الأوّل، فهي المريضة المتألّمة المنقسمة بانقسام البدن الذي تدبّر أعضاءه، و«...الحركة الجوهريّة جاريةٌ عليها في هذه المرتبة، وأمّا بلحاظ معارجها الأمريّة التي هي عاريةٌ عن الموادّ وعاليةٌ عن القوّة والاستعداد، فلا يصحّ إسناد الحركة عليها. وأمّا ما قاله أساطين الفنّ من أنّ العقل في حركةٍ إلّا أنّ حركته هو التعقّل، فلا ينافي ما أومأنا إليه؛ لأنّ الحركة في كتب المحقّقين من أهل التوحيد تطلَق على معنىً أعمّ ممّا في الكتب الفلسفيّة، ومنها الحركة الحبّية التي يطلقونها

على الله سبحانه»[١].

«وبالجملة مادّية النفس للصور المجرّدة المعقولة، غير المادّية بالمعنى الذي في عالم الأجسام نوعاً...»[٢].

(١) شرح المنظومة: ج٥ ص١٢٢ـ١٢٣، حاشية رقم (٢٢).
(٢) نهاية الحكمة: ص١٢٩.

النصُّ الرابع
الشكُّ الرابع

الرابعُ: أنَّ جمهورَ المتأخِّرينَ زعموا أنَّ التضايفَ مطلقاً مِن أقسامِ التقابل، وأنَّ كلَّ متضايفين متقابلان، لمَّا سمعوا أنَّ القومَ ذكروا في بحث التقابل أنَّ من أقسامه الأربعة تقابلَ التضايف؛ ولأجل ذلك حكموا بأنَّ إضافةَ العالميّةِ مغايرةٌ ـ أي: مقابلةٌ ـ لإضافة المعلوميّة. فإذا وردَ عليهم الإشكالُ في كون الذاتِ الواحدة عالمةً ومعلومةً في علم الشيءِ بنفسه: منْ أنَّه يلزمُ اجتماعُ المتقابلينِ، تفصّوا عنه بأنَّ التغايرَ بينَ موضوعِ العالميّة والمعلوميّة هناك أمرٌ اعتباريّ.

ولم يتفطّنوا بأنَّ التغايرَ الاعتباريَّ في الموضوع غير كافٍ في صحّة اجتماع المتقابلين. ثمَّ لو ذهبوا إلى أنّ إضافةَ العالميّةِ في البسيطِ أمرٌ اعتباريٌّ ذهنيٌّ لا تحصُّلَ له في الخارج، وكذا المعلوميّة، فذلك مِن أشنعِ الكلامِ وأقبحِ القولِ وهو مصادمٌ للبرهان. ولأجل هذه الشبهةِ الركيكةِ أنكرَ قومٌ مِن القدماءِ علمَه تعالى بذاته، فالذي تُحسَمُ به مادّةُ هذه الشبهة أنّه ليس وجودُ كلِّ مفهومينِ متضايفينِ ممّا يقتضي تغايراً بينهما بوجهٍ مِن الوجوه فضلاً عن التقابل، فإنَّ مفهومَ العالميّة ـ مثلاً ـ لا يقتضي أن يكونَ وجودُها بعينها غيرَ وجود المعلوميّة بوجهٍ من الوجوه أصلاً، بل ولا شيءَ مِن المفهوماتِ المتباينةِ الوجودِ أيضاً بمجرّدِه يقتضي ذلك، إلّا ببيانٍ وبرهان؛ لجواز صدقِ مفهوماتٍ

كثيرةٍ على ذاتٍ أحديّةٍ. فبعضُ المتضايفاتِ يحكُمُ العقل بتقابلها كالعلّية والمعلوليّةِ والتحريكِ والتحرّكِ والمستعدِّ والمستعدِّ له، والتقدّمِ والتأخّر؛ لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا مجرَّدِ المفهوم، كما أشرنا إليه، وبعضها ليس كذلك كالعالميّة والمعلوميّة وما يجري مجراهما، كالمحبّ والمحبوب، والعاشقِ والمعشوق، وغير ذلك. فالذي يكونُ مِن أقسامِ التقابل مِن المضافِ هو ما يكونُ مِن الضربِ الأوّلِ لا ما هو مِن الضرب الثاني.

الشرح

لقد أخذ هذا الشكّ على عاتقه وظيفة دحض الاتّحاد ما بين العالم والمعلوم، وأنّ القول باتّحادٍ كهذا، قولٌ باتّحاد المتقابلين، وهو ممّا لا يجوز.

غير أنّ هذا الشكّ لا محلّ له، وهو ما يبدو جليّاً عند التفصيل في المتضايفات، وعدم صحّة الحكم الواحد على كلّ المتضايفات. هذا ما يرتبط بالشكّ وفكّه إجمالاً. أمّا تفصيلاً فهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

مفاد الشكّ

يمكن عرض هذا المفاد من خلال الطريقة التالية:

الفرض: كلّ متضايفين متقابلان، وذلك لأنّ أقسام التضايف أربعةٌ بالحصر العقليّ.

المدّعى: لا شيء من العالم والمعلوم بمتّحدين.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياسات التالية:

المتضايفان	**متقابلان**
المتقابلان	**متغايران بالذات**
∴ **المتضايفان**	**متغايران بالذات**

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

المتضايفان	**متغايران بالذات**
لا شيء من المتغايرين بالذات	**بمتّحدين**
∴ **لا شيء من المتضايفين**	**بمتّحدين**

نأخذ النتيجة كبرى في القياس التالي:

العالم والمعلوم متضايفان

لا شيء من المتضايفين بمتّحدين

∴ لا شيء من العالم والمعلوم بمتّحدين

أمّا بيان كبرى القياس الأوّل، فلأنّ الغيريّة تنقسم إلى ذاتيّةٍ وغير ذاتيّةٍ، فالغيريّة الذاتيّة هي أن يدفع أحد الشيئين الآخر بذاته، فلا يجتمعان لذاتيهما، كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمّى: «تقابلاً» وقد عرَّفوا التقابل بـ«أنّه امتناع اجتماع الشيئين في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحدٍ... والغيريّة غير الذاتيّة أن يكون الشيئان لا يجتمعان لأسبابٍ أخر غير ذاتيهما، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، وتسمّى: خلافاً...»[1]، إذن فالمتقابلان هما المتغايران تغايراً ذاتيّاً وليس طارئاً عارضاً عليهما بالغير، وعلى هذا فيمتنع اجتماعهما واتّحادهما. وإلّا فهو خلف التغاير المذكور، وفي هذا بيان كبرى القياس الآخر، إذ لا مجال لاتّحاد المتغايرين بالذات.

هذا كان مفاد هذا الشكّ الذي أراد النيل من اتّحاد العالم والمعلوم، وأمّا ما هو مدى إصابة هذا الشكّ لهدفه فهو ما سوف يتّضح من خلال فكّه.

فكّ الشكّ

علمت أنّ هذا الشكّ يؤدّي إلى المغايرة بين العالميّة والمعلوميّة وكذلك العالم والمعلوم، وبالتالي لا مجال للاتّحاد المذكور بين العالم والمعلوم؛ وذلك للزومه اجتماع المتقابلين، وهو ممّا لا يجوز.

فإذا ما قيل: كيف لا يجوز اجتماع العالم والمعلوم المتغايرين مع أنّه واقع، وذلك عند علم الذات بالذات. وخير دليل على الإمكان الوقوع، فكيف يقال

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٨٧ـ١٨٩.

بعدم اجتماع العالم والمعلوم لتغايرهما مع أنّه واقعٌ في المورد المذكور؟

فإنّهم يقولون: التغاير ليس على شاكلةٍ واحدةٍ، حيث إنّ من التغاير ما يكون اعتباريّاً ومنه ما يكون حقيقيّاً غير اعتباريّ، والأوّل منهما لا يمنع من الاجتماع دون الآخر. فكأنّهم يقولون متفصّين عن هذا الإيراد بأنّ التغاير مشتركٌ لفظيّ، وأنّ خصمهم كان فريسةً لمغالطةٍ منشؤها الاشتراك اللفظي للتغاير بين معنيين: التغاير اللحاظي الاعتباري، والتغاير الحقيقيّ. إلّا أنّ كلامهم هذا وتفصّيهم غير مجدٍ، وذلك لأمرين:

١. المتغايران (اعتباراً وغيرَ اعتبار) لا يجتمعان من حيث هما متغايران، وبالتالي فلا محصّل للتفصيل الذي ذكروه في أمر المتغاير.

٢. نسبة العالميّة والمعلوميّة في الأمر البسيط كالحقّ ـ جلّ وعلا ـ إلى الاعتبار وعدم التحصّل في الخارج، فهو من شنيع القول بل من أشنع القول وهو مصادمٌ للبرهان؛ وذلك لأنّ كلّاً من عالميّته لذاته ومعلوميّته كذلك، من الأمور ذات التحصّل في الخارج، وليست من الأمور الاعتباريّة.

وهذا يؤدّي إلى اعتباريّة علمه تعالى بذاته، ولذا فقد ذهب البعض إلى إنكار هذا المعنى من العلم، وفي هذا يكون واهب كمال علمنا بذواتنا لنا، فاقداً له وقاصراً عنه.

أمّا الكلام الذي تحسم به مادّة هذا الشكّ فهو القول بأنّه لا يستعلم عدم اجتماع متضايفين من مجرّد مفهومهما، وإنّما يستفاد ذلك من خارج، وهذا وزانه وزان مفهوم واجب الوجود بالذات، إذ لا يستعلم من مفهوم واجب الوجود بالذات أنّه واحدٌ وأنّه يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وإنّما يستعلم هذا من خارج المفهوم، حيث تفيد ذلك أدّلة التوحيد التي تنهض بإثبات أنّ مصداق هذا المفهوم واحدٌ ويمتنع أن يكون له ثانٍ، وإلّا فكما قال العلّامة المظفّر رحمه الله: «...لو كان مفهوم (واجب الوجود) جزئيّاً لما كانت حاجةٌ إلى البرهان على

التوحيد، وكفى تصوّر مفهومه لنفي وقوع الشركة فيه، وعليه فهذا الانحصار في فردٍ واحدٍ إنّما جاء من قبل أمرٍ خارجٍ عن نفس المفهوم، لا أنّ نفس المفهوم يمتنع صدقه على أفرادٍ كثيرةٍ...»[1]، وما نحن فيه كذلك حيث إنّ عدم اجتماع المتضايفين بل المتقابلين لا يستفاد من مفهومي المتضايفين وإنّما يعلم ذلك من خارج، وبالتالي فقد تجد مفهومين متضايفين أو متقابلين ولا مجال لاجتماعهما في الخارج كالعلّية والمعلوليّة، والتحريك والتحرّك وغير ذلك ممّا ذُكر في النصّ، دون مفهومين آخرين متضايفين يمكن اجتماعهما وجوداً، وذلك كالمحبّ والمحبوب والعاقل والمعقول.

إشارات النصّ

شبهة النافين لعلمه تعالى بذاته

ذكر المصنّف رحمه الله أنّ قوماً من القدماء أنكر علمه تعالى بذاته، زعماً منهم أنّ لازمه اجتماع المتقابلين، وهذا ما يمكن تقريره وعرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى موجود.

المدّعى: لا علم له تعالى بذاته. وهو واحدٌ يمتنع وجود الثاني له.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو كان الله تعالى يعلم بذاته للزم اجتماع المتقابلين، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله، إذن فهو تعالى لا يعلم بذاته.

أمّا بطلان التالي فواضح؛ وذلك لأنّ المتقابلين متغايران بالذات، والمتغايران بالذات لا يجتمعان، وإلّا فهو خلف التغاير الذاتيّ.

---

(١) المنطق: ص٦٩.

وأمّا الملازمة فلأنّ القول بعلمه تعالى بذاته يصيّر ذاته ـ وهي واحدةٌ ـ عالماً ومعلوماً، والعالم والمعلوم متغايران، وهذا يؤدّي إلى كثرة الذات وتعدّد واجب الوجود بالذات، هذا خلف.

إذن، لا مجال لعلمه تعالى بذاته.

وخلاصة الحجّة المذكورة، في القياس الاقترانيّ الشرطيّ التالي، وهو من الشكل الأوّل:

كلّما كان عالماً بذاته — كلّما كان عالماً ومعلوماً

وكلّما كان عالماً ومعلوماً — فالمتقابلان متّحدان

∴ كلّما كان عالماً بذاته — المتقابلان متّحدان

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّما كان عالماً بذاته — فالمتقابلان متّحدان

كلّما اتّحد المتقابلان — لزم محال

∴ كلّما كان عالماً بذاته — لزم محال

ذلك المحال اللازم هو اجتماع النقيضين في النهاية، وذلك لأنّ مردّ الأقسام الثلاثة للتقابل إلى تقابل السلب والإيجاب، فهما المتقابلان بالذات وما عداهما متقابلان بالغير.

العالميّة والمعلوميّة متضايقان

يمكن عرض خلاصة الجواب على هذا الشكّ من خلال إعمال الحمل الذي يكون قيداً للموضوع، حيث يقال مثلاً: الجزئيّ بالحمل الأوّليّ (أي مفهومه) كلّي، والجزئيّ بالحمل الشايع (أي مصداقه) جزئيّ؛ حيث يقال: العالم والمعلوم بالحمل الأوّل متضايفان، والعالم والمعلوم بالحمل الشايع غير متضايفين بل هما متّحدان.

فإذا تمهّدتْ هذه المقدّماتُ فلنشرعْ في تحقيق علمِه بذاته وبما سواه، وكيفيّةِ علمِه بالأشياءِ المبدعةِ والكائنة، ومراتبِ علمِه تعالى بها، كالعنايةِ والقضاءِ والقدرِ، والكتابُ في عدّة فصولٍ أخرى.

الشرح

هذه الأصول والمقدّمات سوف يكون لها حضورٌ مؤثِّرٌ وفاعلٌ في الأبحاث التي أشار إليها المصنّف رحمه الله وهي:

١. علمه تعالى بذاته.

٢. علمه تعالى بما سواه قبل الإيجاد.

٣. علمه تعالى بما سواه بعد الإيجاد.

٤. مراتب علمه تعالى.

فلذلك لابدّ من إتقان الوقوف عليها أوّلاً وملاحظة وجهِ ونحوِ إعمالها في هذه الأبحاث، فإنّها أصولٌ راسخةٌ تحول دون الانزلاق بعيداً عن جادّة الهدى والصواب، سيّما وأنّ طرفي النزاع يعتمد عليها في إثبات مذهبه الذي يصادم المذهب الآخر ويقابله، والسرُّ في ذلك هو الاختلاف في فهم محتوى هذه القواعد أو الاشتباه في تطبيقها، كما كان من الشيخ الإشراقي السهروردي لمّا ذهب إلى أصالة الماهيّة ـ كما هو النظر البدويّ في كلامه ـ حيث اعتمد على قاعدةٍ جعلها كبرى في قياسٍ أفضى إلى القول باعتباريّة الوجود وعدم تحقّقه في الأعيان، حيث قال:

كلّ ما يلزم من تحقّقه تكرّر وجوده اعتباريّ

الوجود يلزم من تحقّقه تكرّر وجوده

∴ الوجود اعتباريّ

ولمّا نوقش في هذا، لم يشكل على تلك القاعدة وإنّما أخذ عليه جعل الوجود صغرى من صغرياتها.

سوف تجد أنّ هناك مذهبين في علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها، أحدهما لا

يقبل بما يذهب إليه الآخر، مع أنّ كلّاً منهما قد اعتمد على نفس المقدّمات التي اعتمد عليها الآخر، لكنّ أحدهما زعم أنّ هذه المقدّمات تفضي إلى الصور المرتسمة بينما الآخر فقد اعتقد أنّ المقدّمات عينها لا تفضي إلّا إلى المثل النوريّة الإفلاطونيّة، وما مردّ هذا إلّا إلى الاختلاف في فهم وجهة هذه المقدّمات.

الفصل الثاني

في إثبات علمه بذاته

[تمهيد]

كأنّك بعد تذكُّرِ ما أسلفْنا مِن الأصولِ لا تحتاجُ إلى مزيدِ بيانٍ لهذا المطلب، فنقولُ زيادةً في التوضيح.

الشرح

تقدّم أنّ البحث في علمه تعالى يدور حول محاور ثلاثة:

١. علمه تعالى بذاته.

٢. علمه تعالى بما سواه قبل الإيجاد.

٣. علمه تعالى بما سواه بعد الإيجاد.

والبحث في علمه تعالى بذاته هو بوّابة البحث، وذلك لأنّك علمت أنّ العلم هو حضور المعلوم لدى العالم، وحضور المعلوم وجوده، فلكي يعلم الشيء بذاته لابدّ من حضور ذاته لذاته، وإذا لم تكن ذات الشيء حاضرةً لذاته، فمن باب الأولوية أن لا يحضر غيره له، وبالتالي لا يحصل العلم بالغير.

لقد عرض المصنِّف حججاً ثلاثاً أراد من خلالها إثبات هذا النحو من العلم الإلهيّ، فقد «سلك رحمه الله إلى إثبات العلم بالذات من ثلاث طرق: إحداها ما في قوله: (إنّ حقيقة العلم) إلى آخره، هو برهان إنّي أشبه باللمّي. والثانية ما في قوله في (تذكرة): (قد قرع سمعك) إلى آخره، والثالثة ما في قوله: (وأيضاً كيف يسوغ) إلى آخره...»[1].

والحجج هذه سوف يتمّ عرضها من خلال نصوصٍ ثلاثة، هي التالية إجمالاً:

النصّ الأوّل: الحجّة الأولى؛ وهي ترتكز على مقدّماتٍ عدّةٍ، على رأسها حقيقة العلم وفق ما حقّقه المصنّف رحمه الله، حيث سيتمّ من خلالها إثبات أمرين:

١. علمه تعالى بذاته.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٧٤، حاشية رقم (١).

٢. درجة ذلك العلم وغايته، وأنّ علمه تعالى بذاته أتمّ العلوم وأشدّها نوريّةً وجلاءً وظهوراً.

النصّ الثاني: الحجّة الثانية؛ وهي ترتكز على أنّ هذا النحو من العلم ممكنٌ له تعالى بالإمكان العامّ، وهو يقتضي وجوده له تعالى بالفعل؛ إذ كلّ ما يمكن للمجرّد بالإمكان العامّ فهو موجودٌ له بالفعل.

النصّ الثالث: الحجّة الثالثة؛ وهي ترتكز على أنّه تعالى معطٍ لهذا النحو من العلم، حيث يعلم الكثير ممّا أوجده تعالى بذاته، ومن الضروريّ أنّ معطي الشيء لا يكون فاقداً له، إذن فهو تعالى واجدٌ لهذا النحو من العلم، وبالتالي فهو عالمٌ بذاته.

هذا إجمال الكلام في هذا النحو الشريف من العلم الإلهيّ، وأمّا تفصيله فهو ما سيكون من خلال النصوص الثلاثة التالية، وما يتبعها من إشاراتٍ، حيث إنّك ستجد ما للأصول التي افتتح بها المصنّف رحمه الله بحثه هذا من أثر في إثباته وترسيخه.

تفاوت الحجج

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «سلك إلى إثبات العلم بالذات من ثلاث طرق: إحداها ما في قوله: (إنّ حقيقة العلم) إلى آخره، وهو برهانٌ إنّي أشبه باللمّي. والثانية: ما في قوله في (تذكرة): (قد قرع سمعك) إلى آخره، والثالثة ما في قوله: (وأيضاً كيف يسوغ) إلى آخره[1]، إذن هي حججٌ لكنّها ليست على شاكلةٍ واحدةٍ من القوّة والدقّة، حيث إنّ الأوّل له من المتانة والدقّة ما ليس للثاني والثالث.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٧٤، حاشية رقم (١).

النصّ الأوّل

حجّة علمه تعالى بذاته الأولى

إنّ حقيقةَ العلمِ لمّا كان مرجعُها إلى حقيقةِ الوجود ـ بشرطِ سلبِ النقائصِ العدميّة، وعدمِ الاحتجابِ بالملابسِ الظلمانيّة، وثبت أنّ كلَّ ذاتٍ مستقلّةُ الوجودِ مجرّدةٌ عمّا يلابسُها، فهي حاصلةٌ لذاتها، فتكونُ معقولةً لذاتها، وعقلُها لذاتِها هو وجودُ ذاتِها لا غير، وهذا الحصولُ أو الحضورُ لا يستدعي تغايراً بين الحاصلِ والمحصولِ له، والحاضرِ والذي حضرَ عنَده، لا في الخارج ولا في الذهن ـ فكلُّ ما هو أقوى وجوداً وأشدُّ تحصّلاً وأرفعُ ذاتاً مِن النقائصِ والقصوراتِ فيكونُ أتمَّ عقلاً ومعقولاً، وأشدَّ عاقليّةً لذاته، فواجبُ الوجود لمّا كان مبدأ سلسلةِ الوجوداتِ المترتّبةِ في الشدّة والضعف والشرفِ والخسّةِ مِن العقليّاتِ والحسّياتِ والمبدعاتِ والمكوّناتِ، فيكونُ في أعلى مراتبِ شدّةِ الوجودِ وتجرّدِه، ويكونُ غيرَ متناهٍ في كمال شدّتِه، وغيرُه مِن الموجوداتِ وإن فُرِضَ كونُها غيرَ متناهيةٍ في القوّةِ بحسبِ العدّةِ والمدّةِ لكنّها ليستْ بحيثُ لا يمكنُ تحقّقُ مرتبةٍ أخرى في الشدّةِ هي فوقَها، فواجبُ الوجود لكونه فوقَ ما لا يتناهى بما لا يتناهى، كان وزانُ عاقليّته لذاتِه على هذا الوزان، فنسبةُ عاقليّتهِ في التأكّد إلى عاقليّة الذواتِ المجرّدةِ لذواتِها كنسبةِ وجودِه في التأكّد إلى وجودها، فعلمُ الموجودِ الحقِّ بذاتِه أتمُّ العلومِ وأشدُّها نوريّةً وجلاءً وظهوراً، بل لا نسبةَ لعلمهِ بذاته إلى علوم

ما سواه بذواتها، كما لا نسبةَ بين وجودِه ووجوداتِ الأشياء. وكما أنّ وجوداتِ الممكناتِ منطويةٌ مستهلكةٌ في وجوده ـ على ما مضى بيانُه بالبرهان ـ فكذلك علومُ الممكناتِ منطويةٌ في علمه بذاته تعالى، وقد علمتَ أيضاً أنَّ وجودَه حقيقةُ الوجود التي لا يخرجُ عنها شيءٌ من الوجودات، فكذلك علمُه بذاتِه حقيقةُ العلم التي لا يعزبُ عنها شيءٌ مِن العلومِ والمعلومات.

الشرح

لقد حفل هذا النصّ بأمورٍ ثلاثةٍ، أحدها رئيسيّ، والآخران متفرّعان عليه، والأمور الثلاثة هي التالية:

١. حجّة إثبات أصل علمه تعالى بذاته

يمكن عرض هذه الحجّة من خلال استعراض المقدّمات التالية:

١. حقيقة العلم مرجعها إلى حقيقة الوجود، وهو الحقّ الذي حقّقه المصنّف في كتبه، وقد أشير إلى هذا في الأصول والمقدّمات التي تقدّمت في الفصل السابق.

٢. صحيح أنّ حقيقة العلم مرجعها إلى حقيقة الوجود، لكن لا على نحو الإطلاق، بل مرجعها إلى حقيقة الوجود المعرّاة عمّا يحول دون الحضور؛ وذلك كالضعف والنقص الذي تقف وراءه المادّة، فهي مثار الغيبة وعدم الحضور كما عرفت.

٣. الموجود المعرّى عمّا ذُكر لا شكّ أنّ ذاته مستقلّة، وكلّ ما هو كذلك فذاته حاضرةٌ لذاته.

٤. وكلّ موجودٍ ذاتُه حاضرةٌ لذاته فهو عالمٌ بذاته؛ وذلك لأنّ العلم ما هو إلّا حضور المعلوم للعالم.

ولتكن هذه المقدّمات كلاماً كبرويّاً يفيد بأنّ كلَّ موجودٍ معرَّى عن النقائص مستقلُّ الوجود، وكلّ مستقلِّ الوجود ذاتُه حاصلةٌ لذاته، وكلّ ما هو كذلك عالمٌ بذاته. إذن كلُّ موجودٍ كذلك فهو عالمٌ بذاته.

وإذا أردنا البحث في الصغرى فإنّه يقال: الواجب تعالى كذلك، إذن الواجب عالم بذاته. وهو المطلوب.

وإذا أردنا صياغة هذه الحجّة بطريقةٍ أكثر وضوحاً نقول:

الفرض: الله تعالى واجب الوجود بالذات، مبرّأٌ عن كلّ النقائص، ومجرّدٌ عن كلّ ضعف.

المدّعى: الله تعالى عالمٌ بذاته.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال الأقيسة التالية.

الله تعالى **واجب الوجود بالذات**

واجب الوجود بالذات **منزَّهٌ عن كلّ نقصٍ ومجرّدٌ عن المادّة**

∴ **الله تعالى** **منزَّهٌ عن كلّ نقصٍ ومجرّدٌ عن المادّة**

نأخذ هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الله تعالى **منزَّهٌ عن كلّ نقصٍ ومجرَّدٌ عن المادّة**

كلّ منزَّهٍ ومجرّدٍ كذلك **ذاته مستقلّة**

∴ **الله تعالى** **ذاته مستقلّة**

نأخذ هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الله تعالى **ذاته مستقلّةٌ**

كلّ ما ذاته مستقلّةٌ **ذاته حاصلةٌ لذاته**

∴ **الله تعالى** **ذاته حاصلةٌ لذاته**

كذلك نفعل بهذه النتيجة:

الله تعالى **ذاته حاصلةٌ لذاته**

كلّ ما هو كذلك **عالمٌ بذاته**

∴ **الله تعالى** **عالمٌ بذاته**

ومن المعلوم أنّ مقدّمات هذه الأقيسة قد تمَّ توضيحها في الأصول والمقدّمات المذكورة في الفصل السابق.

وبهذا يثبت أصل علمه تعالى بذاته، وأمّا مستوى ومرتبة هذا العلم فهو يحتاج إلى دليلٍ مستأنفٍ جديدٍ، وهو ما سوف يتمّ علاجه وبيانه في الأمر الثاني اللاحق.

٢. بيان مرتبة ودرجة علمه تعالى بذاته

لقد سمعت مراراً أنّ حقيقة العلم تساوق حقيقة الوجود، وسمعت في أبحاث العلم الإلهيّ الكلّي أنّ حقيقة الوجود مشكّكةٌ ذات مراتب، حيث يكون بين تلك المراتب إطلاقٌ وتقييدٌ «... بقياس بعضها إلى بعض؛ لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدّة والضعف ونحو ذلك، وذلك أنّا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود: ضعيفةً وشديدةً، وقع بينهما قياسٌ وإضافةٌ بالضرورة، وكان من شأن المرتبة الضعيفة أنّها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شيءٌ من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلّا والمرتبة الشديدة واجدةٌ له. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلّفة من وجدانٍ وفقدانٍ، فذاتها مقيّدةٌ... وإن شئت فقل: «محدودةٌ»، وأمّا المرتبة الشديدة فذاتها مطلقةٌ غير محدودةٍ بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة....

وعلى هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق حتّى تقف في مرتبةٍ ليس فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودةً إلّا بأنّها لا حدّ لها. والأمر بالعكس ممّا ذُكر، إذا أخذنا مرتبةً ضعيفةً واعتبرناها مقيسةً إلى ما هي أضعف منها، وهكذا حتّى تنتهي إلى مرتبةٍ من الكمال والفعليّة ليس لها من الفعليّة إلّا فعليّة أن لا فعليّة لها...»[1]، وبما أنّك سمعت أنّ العلم وجود، والوجود مشكّك، إذن فالعلم مشكّكٌ، ذو درجاتٍ متفاوتةٍ شدّةً وضعفاً.

وبما أنّه تعالى هو تلك المرتبة التي حدّها أن لا حدّ لها في الوجود شدّة، فعلمه كذلك. وتوضيح هذا يمكن من خلال تتبّع:

العلم وجودٌ
الوجود مشكّكٌ
∴ العلم مشكّكٌ

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٧.

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

العلم مشكّك

المشكّك له حاشيتان من حيث الشدّة والضعف

∴ العلم له حاشيتان من حيث الشدّة والضعف

ولا شكّ أنّ الحاشية التي بلغت من الشدة حدَّ أن يقال لها: لا حدَّ لها ولا نقص فيها، هي مرتبة واجب الوجود بالذات، فالآكد وجوداً والأشدّ تحصّلاً هو الأتمّ عقلاً ومعقولاً، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الواجب تعالى الأقوى والأتمّ وجوداً

الأقوى والأتمّ وجوداً أتمّ عقلاً ومعقولاً

∴ الواجب تعالى أتمّ عقلاً ومعقولاً

أمّا الكبرى فلِما أفيد من أنّ مرجع العلم إلى الوجود، وأنّ بينهما مساوقة، وأمّا الصغرى فهو ما تمّ إثباته في أبحاث الموقف الأوّل. وقد أشار إلى دليلها بقوله رحمه الله: «فواجب الوجود لمّا كان مبدأ سلسلة الوجودات المترتّبة في الشدّة والضعف والشرف والخسّة...»[1]، حيث إنّ المبدأ للسلسلة المذكورة لا يعدو احتمالاتٍ ثلاثةً:

١. الأشدّ. ٢. المساوي. ٣. الأضعف.

لكنّه يمتنع عليه أن يكون مساوياً أو أضعف، أمّا الأوّل فللزومه الترجيح بلا مرجّح، وأمّا الثاني فلأنّ الأضعف لا يكون مبدأً وعلّةً للأشدّ، وهو ممّا لا شكّ في ضرورته.

إذن، فالواجب الذي هو مبدأ سلسلة الوجود هو الأشدّ وجوداً، وبالتالي فهو الأتمّ والأشدّ علماً بذاته وبما عداها أيضاً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٧٤ـ١٧٥.

وبما أنّ وجوب وجوده تعالى يقتضي شدّته، بل لا تناهيه شدّةً، وإلّا لكان محدوداً متناهياً، وهو ما يجعله ناقصاً مركّباً لا أقلّ من شرّ التركيب الذي هو الوجدان والفقدان، فمثل هذا التركيب وغيره من أقسام التركيب يُخرجه عن كونه واجب الوجود بالذات.

وخلاصة هذا الأمر أن يقال: وجوده تعالى لا حدّ له ولا نهاية في التأكّد والشدّة، ومثل وجودٍ كهذا لا شكّ أنّه مستقلّ، وكلّ وجودٍ مستقلٍّ ذاته حاضرةٌ لذاته، وكلّ ما هو كذلك، عالمٌ بذاته بمستوى ودرجة وجوده التي علمت أنّها لا حدّ لها شدّةً.

٣. بيان النسبة بين علمه بذاته وعلم الموجودات المجرّدة بذواتها

لقد ثبت في الأمرين الأوّل والثاني أنّه تعالى عالمٌ بذاته، وأنّ علمه بذاته هو الأتمّ والأشدّ نوريّةً وظهوراً، وذلك لأنّ حقيقة العلم مرجعها إلى الوجود، وقد علمت أنّ وجوده تعالى هو الأتمّ والأشدّ، فعلمه كذلك.

وممّا لا شكّ فيه: أنّ العلم بالذات لا يقتصر عليه تعالى، فهناك موجوداتٌ عالمةٌ بذواتها؛ وذلك لكونها ذواتٍ مستقلّة أوّلاً، وحاصلةٌ لذواتها ثانياً.

الذي يراد توضيحه هاهنا هو النسبة ما بين علمه تعالى بذاته وما بين علم ما سواه من ممكناتٍ بذواتها، وهذا لا يتمّ إلّا بالتذكير بالعلاقة الوجوديّة ما بينه تعالى وما بين ما سواه من ممكنات؛ وذلك لأنّ مرجع العلم إلى حقيقة الوجود.

الذي أفيد في أبحاث الموقف الأوّل أنّه تعالى وجودٌ في نفسه، وكلّ ما عداه وجودٌ في غيره، فهي مستهلكةٌ في وجوده تعالى، ولا حول ولا قوّة لها إلّا به، ولا يمكن لأحدٍ منها أن يخرج عن دائرة وجوده، إذ الخارج كذلك لا شيء؛ وذلك لأنّ واجب الوجود بالذات هو حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيءٌ من الوجودات، وهي التي لا غير لها إلّا العدم، وهي التي لا ثاني لها.

كذلك أمرها على مستوى العلم فإنّ علمها مستهلكٌ في علمه، ولا يشذّ علمٌ من علومها عن دائرة علمه تعالى؛ وذلك لأنّ علم واجب الوجود بالذات هو حقيقة العلم التي لا غير لها إلا الجهل، ولا ثاني لها أيضاً.

إشارات النصّ

إنكار علمه تعالى بذاته

قال المصنّف رحمه الله في معرض عرضه لهذه الحجّة: «**وهذا الحصول أو الحضور لا يستدعي تغايراً بين الحاصل والمحصول له. والحاضر والذي حضر عنده...**»[1].

ما رمى إليه رحمه الله هو دفع إيراد على علمه تعالى بذاته، حيث يوجب هذا العلم ـ على حدِّ زعم المنكر ـ كثرة الذات وتعدّدها، أو تصوّر الإضافة والنسبة بين الشيء ونفسه، وذلك لأنّ العلم إمّا إضافةٌ أو ارتسامٌ وحصولٌ، «وأنت تعلم أنّ علم الشيء بذاته حضوريّ لا يستدعي شيئاً منهما» أي لا يستدعي تعدّد الواجب تعالى ولا الإضافة والنسبة بين الشيء ونفسه.

قال الفخر: «احتجّ من أنكر كونه تعالى عالماً بذاته بأمرين:

الأوّل: قد ثبت أنّ التعقّل عبارةٌ عن حضور ماهيّة المعقول عند العاقل، فلو كان الباري تعالى عالماً بذاته لكان تعقّله لذاته إمّا نفس حضور ذاته عند ذاته أو حضور صورةٍ أخرى مساويةٍ لذاته في ذاته، والقسمان باطلان؛ لوجهين:

أمّا أوّلاً: فلأنّ التعقّل حالة إضافيّة لا يمكن تقرّرها إلّا بين اثنين.

وأمّا ثانياً: فلأنّ تعقّله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالماً بكونه عاقلاً لذاته، ولكانت الدلالة على أحدهما دلالةً على الآخر، وبطلان التالي يشهد

---

(١) العلم عنده إضافة بين النفس وبين المعلوم بالعرض.

ببطلان المقدّم.

وأمّا الثاني، وهو أن يكون تعقّله لذاته عبارةً عن حضور صورةٍ مساويةٍ لذاته في ذاته، فذلك محالٌ؛ لاستحالة الجمع بين المثلين... فالجواب أنّ هذه الشبهة منقوضةٌ؛ لعلمنا بأنفسنا...»[١].

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «ويناسب الدهريّة ـ خذلهم الله تعالى ـ»[٢]، «وهم الذين يقولون بوجود مبدأ للعالم فاقدٍ الشعور والإدراك، وليس له العلم بذاته وبفعله، فهو كالقوى الطبيعيّة، ويسمّون ذلك المبدأ دهراً»[٣].

الملاحظ: أنّ الفخر تناول مسألة علمه تعالى بذاته في المباحث، لكنّه أغفل ذلك في «المحصّل» حيث قال: «مسألة: اتّفق جمهور العقلاء على أنّه تعالى عالم إلّا قدماء الفلاسفة.

لنا أنّ أفعال الله تعالى محكمةٌ متقنةٌ، وكلّ من كان أفعاله كذلك فهو عالم. والمقدّمة الأولى حسّية، والثانية بديهيّة»[٤].

الشدّة والعدّة والمدّة

قال المصنّف رحمه الله في معرض كلامه في صغرى الحجّة الآنفة: «فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهي»، حيث أراد أن يشير إلى مدى شدّة وجوده تعالى وأنّها لا متناهيةٌ وأنّ لا تناهيها لا يحدُّ ولا يتناهى.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله وهو يدفع شبهة من أنكر الاشتراك المعنوي للوجود، بدعوى أنّه يؤول إلى المشابهة والسنخية بين العلّة والمعلول، أنّ

---

(١) المباحث المشرقيّة: ج٢ ص٤٩٢ـ٤٩٣.

(٢) شرح المنظومة ج٢ ص٥٧٢.

(٣) صحائف من الفلسفة: ص٥١٠؛ شرح المواقف: ج٨ ص٨١.

(٤) كتاب المحصّل: ص٣٨٤.

الاشتراك المعنوي ووحدة الوجود إنّما هي على مستوى مفهوم الوجود ومعناه لا مصداقه حيث إنّ «...بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدّةً ومدّةً وشدّةً...»[١]، «والمراد بما لا يتناهى: هو الوجودات النوريّة المفارقة عن المادّة، كالعقول، وهو المعبّر عنه باللانهاية التحتيّة، أي موجوداتٌ غير متناهيةٍ في سلسلة الممكنات، ولا نهايتها إمّا عِدّي أو مدّي أو شدّي، ومعنى كونها غير متناهيةٍ عدّةً: أنّ عدّة فعليّاتها غير متناهيةٍ، ومعنى كونها غير متناهيةٍ مدّةً: عدم مسبوقيّتها بالزمان، بل كون وجوداتها فوق الزمان، ومعنى كونها غير متناهيةٍ شدّةً: أنّها غير محدودةٍ بحدّ، لكن اللانهاية الشدّية في الممكن غير معقولة؛ إذ الممكن محدودٌ لا محالة، فتكون اللانهاية التحتيّة منحصرةً بالمدّية والعدّية، والواجب تعالى فوق ما لا يتناهى عدّةً ومدّةً بفوقيّة غير متناهية، فقوله بما لا يتناهي متعلّقٌ بكلمة (فوق) وقوله: عدّةً ومدّةً وشدّةً تفصيلٌ للانهاية الفوقيّة، وعدّةٌ ومدّةٌ منها بالخصوص أيضاً تفصيلٌ للانهاية التحتيّة، ومعنى العبارة حينئذٍ: أنّ الواجب تعالى غير متناهي الوجود عدّةً ومدّةً وشدّةً، وفوق ما لا يتناهى عدّةً ومدّةً، وتكون فوقيّته أيضاً غير متناهية...»[٢].

---

(١) شرح منظومة الحكمة: ج٢ ص٨٤.

(٢) درر الفوائد: ج١ ص٥٠.

النصّ الثاني

حجّة علمه تعالى بذاته الثانية

تذكرة: قد قرعَ سمعَك فيما مضى في الفلسفة الأولى والعلمِ الكلّيّ: أنَّ كلَّ ما حكمَ به العقلُ أنّه كمالُ موجودٍ ما ـ من حيث هو موجودٌ، ولا يوجبُ تخصّصاً بشيءٍ أدنى ولا تغيّراً ولا تجسّماً أو تركّباً، ثمّ تحقّق في موجودٍ من الموجودات ـ كان ممكنَ التحقُّقِ في الموجودِ الحقِّ بالإمكان العامّ، فيجبُ وجودُه له لا محالة، وإلّا لكان فيه تعالى جهةٌ إمكانيّةٌ مقابلةٌ للوجوبِ الذاتيّ، وقد مرَّ أنّ واجبَ الوجودِ لذاتهِ واجبُ الوجودِ مِن جميعِ الحيثيّات، ولا شكّ أنّ العلمَ صفةٌ كماليّةٌ للموجود بما هو موجودٌ، ولا يقتضي تجسّماً ولا تغيّراً ولا إمكاناً خاصّاً، وقد تحقّقَ في كثيرٍ من الموجودات كالذوات العاقلة، فيجبُ حصولُه لذاته تعالى على سبيل الوجوبِ بالذات.

الشرح

لقد اتّخذت هذه الحجّة المسار التالي:

١. **كبرويّ**: حيث تمّ فيه بيان ملاك ما يكون كمالاً له تعالى، فلكي تكون صفةٌ من الصفات واجبةً له تعالى، لابدّ من توفّر أمرين فيها:

أ. صفةٌ للموجود بما هو موجودٌ، لا للموجود بما هو مقيّدٌ بحيثيّةٍ رياضيّةٍ أو طبيعيّة، حيث تكون صفته صفة نشأةٍ وليست صفة كمال، وهي ممّا يليق بذاته تعالى.

ب. أن تكون تلك الصفة موجودةً في موجودٍ من الموجودات.

إذن، كلّ ما يكون كذلك فهو كمال، وهو ليس بممتنع؛ وذلك لأنّنا فرضنا وجوده في موجودٍ من الموجودات، إذن فهو ممكنٌ بالإمكان العامّ لا الخاصّ، وذلك لأنّ الكلام في مورد الواجب تعالى الذي ثبت أنّه واجب الوجود من جميع الجهات، فكما ثبت أنّ الوجود واجبٌ له بالذات، فكذلك الصفات ذات الملاك المذكور فهي واجبةٌ له بالذات، وإلّا لكان فيه تعالى جهة الإمكان، وهو محالٌ، كما أفيد بحثه في الموقف الأوّل.

ولتوضيح هذا المسار أكثر، نعرضه من خلال هذين القياسين:

كلّ صفةٍ للموجود بما هو موجودٌ كمالٌ له تعالى

كلّ كمالٍ له تعالى ممكنٌ له بالإمكان العامّ

∴ كلّ صفةٍ للموجود بما هو موجودٌ ممكنةٌ له تعالى بالإمكان العامّ

نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ صفةٍ للموجود بما هو موجود ممكنةٌ له تعالى بالإمكان العامّ

كلّ ممكنٍ له تعالى بالإمكان العامّ موجودةٌ له بالفعل

∴ كلّ صفةٍ للموجود بما هو موجود موجودةٌ له تعالى بالفعل

وبما أنّ الموجود الذي يدور حوله البحث هو الحقّ تعالى، فإنّ وجودها له بالفعل على نحو الضرورة الأزليّة المختصّة بذاته وأسمائه وصفاته، وذلك لأنّ ما بالفعل أعمّ من الضرورة الذاتيّة أو الأزليّة.

٢. **صغرويّ**: العلم سواءٌ كان بالذات أو بالغير كذلك، أي هي كماله وذلك لأنّها تكون للموجود بما هو موجود، وقد وجدت في موجودات، وذلك كالعقول وذواتنا أيضاً.

إذن، فالعلم صفةٌ موجودةٌ له تعالى بالفعل وعلى نحو الضرورة الأزليّة.

وبالقياس التالي يتمّ الكلام في هذه الحجّة التي سلكت للوصول إلى النتيجة المسارين الآنفين:

كلّ صفةٍ للموجود بما هو موجود موجودةٌ له تعالى بالفعل

العلم صفةٌ للموجود بما هو موجود

∴ العلم موجودٌ له تعالى بالفعل

أمّا الكبرى فقد علمتَ كيف تمّ الوصول إليها، والصغرى هي مفاد ما حقّقه المصنّف رحمه الله من أنّ مرجع حقيقة العلم إلى حقيقة الوجود.

إشارات النصّ

الممكن بالإمكان العامّ

ليس كلّ ما يمكن بالإمكان العامّ لشيءٍ يكون موجوداً له بالفعل، وإنّما مجرى هذه القاعدة المجرّدات كالواجب بالذات تعالى والعقول التامّة، وما عدا ذلك ليس مشمولاً لها، حيث نجد بعض النفوس وهي مجرّدةٌ تجرّداً ناقصاً، يمكن لها أن تكون عقلاً بالإمكان العامّ، لكنّها ليست كذلك، أي ليست عقلاً بالفعل، والنفس ـ بناءً على كونها جسمانيّة الحدوث ـ في مرتبة الطبيعة يمكن لها أن تكون مجرّدةً بالإمكان العامّ، لكنّها ليست كذلك بالفعل وهي في تلك المرتبة.

إذن، فالقاعدة المذكورة خاصّةٌ بالمجرّدات التامّة وما هو فوق التّمام، وإلّا للزم الخلف، أي ما هو مجرّدٌ عن المادّة لا يكون كذلك، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب تعالى والعقول مجرّداتٌ تامّةٌ، أي كلّ منهم مجرّدٌ عن المادّة ذاتاً وفعلاً.

المدّعى: كلّ ما يمكن للواجب تعالى والعقول موجودٌ بالفعل لا بالقوّة.

البرهان: لو لم يكن الأمر كذلك لكان الكمال المذكور طارئاً عارضاً، وكلّ ما هو كذلك لابدّ أن يكون مسبوقاً باستعدادٍ يوجد فيما يعرض عليه، والاستعداد عرضٌ موضوعه المادّة، إذن فمعروض ذلك الكمال سيكون مادّياً، هذا خلف الفرض، حيث فرضناه تعالى مجرّداً عن المادّة، وكذلك العقول. إذن فالكمال الذي يمكن للمجرّدات بالإمكان العامّ موجودٌ لها بالفعل لا بالقوّة.

معيار معرفة كماله تعالى

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «هذا معيار معرفة الكمال له تعالى وعطفٌ تفسيريٌّ عليه، أي: لا يشترط عروضه للموجود بتخصّص الاستعداد فيه، والتخصص بشيءٍ أدنى هو التخصص بالهيولى في عروض القوّة والاستعداد، والتغيّر كعروض المتى، فبأنّه مشروطٌ بالحركة والتجسّم، كما في عروض اللون والطعم مثلاً، وهذا كلّه هو التخصّص الطبيعيّ، والتركّب هو التخصّص التعليميّ، أي الانقسام إلى الأجزاء المقداريّة، وهذه السلوب وإن كان بعضها لازم البعض إلّا أنّه يجوز انفكاكها في الاعتبار...»[1].

يمكن القول إنّ الصفة لكي تكون كمالاً له تعالى، لابدّ أن تكون عرضاً ذاتيّاً للموجود بما هو موجودٌ مساوياً، لا أخصّ؛ وذلك لأنّ ما يُحمل على الموجود بما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٧٥، حاشية رقم (١).

هو موجودٌ لا يكون أعمّ ولا مبايناً ولا أعمّ من وجه، وذلك للزوم أن يصدق حكمٌ من أحكام الموجود على ما ليس بموجود، حيث إنّ الموارد الثلاثة المذكورة تشترك في عدم الصدق في الجملة.

لقد «...فسّروا العرض الذاتيّ بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه، في مقابل ما يعرض لأمرٍ أعمّ أو أخصّ أو المباين، وحيث كان في هذا التفسير نقص؛ حيث إنّ جلّ المحمولات في مسائل العلوم تعرض موضوعات العلوم من ناحية موضوعات نفس المسائل التي تكون أخصّ من موضوع العلم، مثل الاسم بالنسبة إلى الكلمة والكلام مثلاً، وقليل في مسائل العلوم أن يكون موضوعها هو بنفسه موضوع العلم، فيلزم أن يكون البحث عن هذه المسائل خارجاً عن العلم؛ لكون محمولاتها عارضةً على موضوع العلم لأمرٍ أخصّ وهو موضوع المسألة، فلا جرم وقعوا في حيص وبيص، وحقّ القول في ذلك أن يقال في معنى العرض الذاتيّ الذي يبحث عنه في العلوم: هو ما يكون عارضاً للشيء، ووصفاً له بالحقيقة بلا شائبة كذبٍ ولا مجازٍ، بأن يكون بلسان الأدباء وصفاً بحال الشيء لا وصفاً له بحال متعلّقه، وبلسان الفلسفة ما لا يكون له واسطةٌ في العروض مثل عروض الحركة لجالس السفينة وإن كان له واسطةٌ في الثبوت... ويمكن حمل قولهم في تعريف العرض الذاتيّ بأنّه الخارج المحمول على الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه على ما ذكرناه، بأن يكون المراد من قولهم لذاته هو كون الشيء بنفسه معروضاً له على نحو الحقيقة، أي بلا واسطةٍ في العروض، ومن قولهم: لأمرٍ يساويه المفهوم المساوي مع المعروض في الصدق المتّحد معه في المصداق بحيث يكون التغاير بينهما بمجرّد المفهوم، كالوحدة والوجود...»[1].

---

(١) درر الفوائد: ج٢ ص١٢٧ـ١٢٨.

النصّ الثالث

الحجّة الثالثة على علمه تعالى بذاته

وأيضاً: كيف يسوغُ عند ذي فطرةٍ عقليّةٍ أن يكون واهبُ كمالٍ ما ومفيضُه قاصراً عن ذلك الكمال؟! فيكون المستوهبُ أشرفَ مِن الواهب، والمستفيدُ أكرمَ مِن المفيد، وحيثُ ثبتَ استنادُ جميعِ الممكناتِ إلى ذاته تعالى التي هي وجوبٌ صرفٌ وفعليّةٌ محضةٌ ـ ومن جملة ما يستندُ إليه هي الذواتُ العالمة والصورُ العلميّة، والمفيضُ لكلِّ شيءٍ أوفى بكلّ كمالٍ غيرُ مكترثٍ لِئلَّا يقصُرَ مُعطِي الكمالِ عنه ـ فكان الواجبُ عالماً، وعلمُه غيرُ زائدٍ على ذاته كما مرّ.

الشرح

يمكن عرض هذه الحجّة مباشرةً من خلال الطريقة التالية:

الفرض: كلّ ما سواه تعالى يستند إليه في وجوده وكمالاته، ومن جملة الكمالات: العلم بالذات.

المدّعى: الله تعالى عالم بذاته.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

معطي الشيء واجدٌ له

الله تعالى معطي الممكنات العالمة بذاتها علمها بذاتها

∴ الله تعالى واجدٌ للعلم بالذات

أمّا الكبرى فبديهيّة، وأمّا الصغرى فقد بيّنت في أبحاث الموقف الأوّل؛ حيث ثبت هناك أنّه تعالى مبدأ كلّ ذاتٍ وأثر.

هذا ما تثبته الحجّة، وكذلك تثبت أنّه تعالى عالمٌ بالغير قبل الإيجاد وبعده، وذلك لأنّ بعض الممكنات لديها مثل هذا العلم بما يتناسب مع مرتبتها الوجوديّة.

أمّا عدم زيادة العلم على الذات فهو يحتاج إلى دليلٍ مستأنفٍ، والحجّة هذه لا تنهض لوحدها بإثبات عدم الزيادة، سيما أنّ عدم الزيادة إنّما هو حكم علمه تعالى بذاته وعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وأمّا العلم بالأشياء بعد الإيجاد فهو علمٌ ليس في مرتبة الذات وإنّما في مرتبة الفعل التي هي مرتبةٌ متأخّرةٌ عن مرتبة الذات. والذي يثبت عدم الزيادة ـ بل العينيّة ـ دليلٌ مستقلّ تقدّم طرحه حين البحث في نحو اتّصاف الذات بالصفات الذاتيّة.

إشارات النصّ

الحجّة ثانيةً

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

وهو تعالى عالمٌ بالذات إذ منه وجود عالمي الذات أُخذ[١]

حيث ذكر المدّعى في صدر البيت المذكور، وهو أنّه تعالى عالم بذاته، ثمّ أفرد تمام العجز للبرهان، حيث أفاد أنّ وجود العالمين بذواتهم مأخوذ منه ومُعطى من ذاته، وممّا لا شكّ فيه أنّ فاقد الشيء لا يعطيه؛ وذلك لأنّه من باب السالبة بانتفاء الشيء.

حجّةٌ أخرى

وهي ما أشار إليه ذلك الحكيم رحمه الله بقوله:

وكلّ ما جرّد عاقلٌ كما تجرّد العاقل أيضاً حتما
إذ عقله إمّا له الإمكانُ أو لا، وهذا الظاهر البطلانُ[٢]

وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كلّ مجرّدٍ عاقلٌ لذاته
الله تعالى مجرّدٌ
∴ الله تعالى عاقلٌ لذاته

قال الحكيم الآملي رحمه الله في توضيحه: «...إنّ كلّ ما هو مجرّدٌ عن الموادّ إمّا أن يصحّ أن يُعقل أو لا، والثاني محال؛ إذ كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه، ولو بالوجوه العامّة مثل أنّه موجودٌ أو واجبٌ أو ممكنٌ أو غير ذلك، فالأوّل

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٥٦١.

(٢) المصدر السابق.

حقّ، وإذا أمكن أن يُعقل بوجهٍ فصحّة معقوليّته إمّا بأن لا يتغيّر فيه شيءٌ حتّى يصير معقولاً بالفعل، أو بأن يتغيّر فيه شيءٌ، كالحال في المعقولات بالقوّة من الأجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليّتها إلى نزع نازعٍ وتجريد مجرّدٍ ينتزعها ويجرّدها عن المادّة وعن غواشيها حتّى تصير معقولةً بالفعل بعد ما كانت بالقوّة، لكن الثاني محالٌ في المجرّد بالفعل؛ لأنّه بلا تجريد مجرّدٍ وتعرية معرٍّ يكون معرّىً، فكماله من الصفات والأحوال يكون بالإمكان العامّ فهو له بالوجوب؛ إذ لا انفعال ولا تغيّر له...»[1]، وفي هذا بيانٌ لكبرى هذا البرهان، وهي التي تفيد أن كلّ مجرّدٍ عاقلٌ لذاته، وأمّا الصغرى فهي قد بيّنت في أبحاث الموقف الأوّل.

---

(١) درر الفوائد: ج١ ص٤٧٧ ـ ٤٧٨.

الفصل الثالث

في علمه تعالى بما سواه

تمهيد

بعد أن فرغ رحمه الله من البحث في علمه تعالى بذاته، ها هو ينهمك في البحث في علمه تعالى بما سواه من ممكناتٍ قبل الإيجاد تارةً وبعده أخرى.

أمّا الثاني فلم يتعرّض له بشكلٍ مستقلٍّ كما فعل بالأوّل، حيث جعل هذا الفصل حكراً على بحثه، فقد ذكر لإثبات ذلك حجّتين:

١. الله تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد بسبب علمه تعالى بذاته، وهو ما تمَّ إثباته آنفاً. إذن علمه تعالى بذاته علّةٌ لعلمه بما عداها.

٢. استناد الممكنات العالمة بما عدا ذواتها إلى ذاته تعالى، فهو تعالى مبدأ كلّ ذاتٍ وأثر، وبما أنّ ذلك النحو من العلم للممكنات المذكورة يستند إليه، فكيف لا يكون تعالى عالماً بما عداه.

وبما أنّ هذا النحو من العلم لم يسلم من إنكار المنكرين وتشكيك المشكّكين كما كان حال سابقه، فقد تمَّ التعرّض لشبهةٍ دفعت بالبعض إلى إنكار علمه تعالى بما سواه.

إذن، فهذا النصّ يشتمل على أمورٍ ثلاثةٍ يمكن تناولها من خلال نصوصٍ ثلاثةٍ هي التالية إجمالاً:

النصّ الأوّل: **الحجّة الأولى**

النصّ الثاني: **إزاحة إنكار**

النصّ الثالث: **الحجّة الثانية**

النصّ الأوّل

الحجّة الأولى

قد مضَى في العلم الكِلّي: أنّ العلمَ التامّ بالعلّةِ التامّةِ أو بجهةِ كونِها علّةً يقتضي العلمَ بمعلولِها[1]، وإيّاك أن تفهمَ مِن قولِنا «جهةُ العلّيةِ أو حيثيّةُ كونِ الشيءِ علّةً» نفسَ المعنى الإضافيّ من العلّيّةِ المتأخِّرِ حصولُه عن العلّةِ والمعلولِ جميعاً، بل الأمرَ المتقدّمَ على المعلول الذي به كانت العلّةُ علّةً وبه حصلَ وجودُ المعلولِ، ولا شكّ أنَّ قوامَ كلِّ معلولٍ بأمرٍ مقوّمٍ له، محصّلٌ إيّاه بذاته بلا توقّفٍ على غيره، وإلّا لكان هو مع ذلك الغير مقتضياً للمعلول.

والكلامُ فيما يتوقّفُ عليه وجودُ المعلول بالاستقلال، فلابدّ في كلّ علّةٍ مستقلّةٍ لمعلولٍ أن يكون المعلولُ من لوازمها، فكلُّ معلولٍ من لوازم ذاتِ علّتهِ المقتضيةِ إيّاه، فكلّما حصلت تلك العلّةُ بخصوصها ـ سواءٌ كان حصولُها في ذهنٍ أو خارجٍ ـ حصل ذلك المعلولُ بخصوصه؛ لما ظهر أنّه من لوازم ذاتِه، وليس كذلك حالُ العكس، فإنَّ المعلولَ لا يقتضي العلّةَ بخصوصها، وإلّا لكانت العلّةُ معلولةً لمعلولها، بل إنّما يقتضي بإمكانِه وافتقارِه علّةً ما. فأينما تحقّقتْ علّةٌ ما بخصوصها، تحقّق المعلولُ بخصوصه. وأينما تحقّق المعلولُ، تحقّقت علّةٌ ما، لا بخصوصها. فحصولُ العلّة برهانٌ قاطعٌ على وجود المعلول بخصوصه،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣ ص٣٨٧.

وحصولُ المعلولِ برهانٌ قاطعٌ على وجودِ علّةٍ ما، وهو دليلٌ ظنّيٌّ على وجودِ العلّة بخصوصِها، وإنّما عُدَّ الاستدلالُ من المعلول على العلّة قسماً من البرهان، وهو المسمّى بالإنّي بالاعتبار الأوّلِ لا بالاعتبار الثاني، فثبت أنّ العلمَ بالعلّةِ التامّةِ وبجهتِها المقتضيةِ يوجبُ العلمَ بالمعلول، بل ثبتَ أنّ العلمَ بذي السَّبَبِ لا يحصُلُ إلّا مِن جهةِ العلم بسببه.

فإذا تمهّد هذا الأصلُ الكلّيُّ فنقول: لمّا ثبتَ كونُ الواجبِ تعالى عالماً بذاته، ولاشكَّ أنَّ ذاتَهُ علّةٌ مقتضيةٌ لما سواه على ترتيبٍ ونظامٍ، فإنّه مقتضٍ بذاته للصادر الأوّلِ وبتوسُّطه للثاني، وبتوسُّطهما للثالث، وهكذا إلى آخر الموجودات، فيلزمُ كونُه تعالى عالماً بجميع الأشياء على النظامِ الأتمِّ، فكان علمُه بجميع ما عداه لازماً لعلمه بذاتِه، كما أنّ وجودَ ما عداه تابعٌ لوجودِ ذاته.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

الأمر الأوّل: بيان أصلٍ ترتكز عليه الحجّة.

الأمر الثاني: عرض الحجّة.

وإليكهما أمراً بعد آخر:

١. أصلٌ كلّي

قبل إجراء الكلام في هذا الأصل لا بأس بالإشارة إليه، وذلك من خلال بيان موقعه في الحجّة، وهو ما يمكن من خلال عرض الحجّة من خلال القياس التالي:

كلّ عالمٍ بالعلّة عالمٌ بالمعلول

الله تعالى عالمٌ بالعلّة التي هي ذاته والتي هي علّة كلّ شيء

∴ الله تعالى عالمٌ بالمعلول

الأصل الكلّي هو كبرى هذا القياس أي: العلم بالعلّة علّةٌ للعلم بالمعلول. وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى وجه ذلك إجمالاً، إذ ما وجه وجِهة أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول؟

لقد سمعت مراراً أنّ مرجع حقيقة العلم إلى حقيقة الوجود، والذي تفرضه حقيقة الوجود أنّه كلّما وجدت العلّة التامّة وجب وجود المعلول، فإذا كان الوجود كان العلم، وبالتالي فإنّ وجود العلّة مساوقٌ للعلم بها، ووجود المعلول مساوقٌ للعلم به بما هو معلول.

إذا لدينا قضيّتان بينهما ملازمة، وهما:

١. كلّما وجدت العلّة التامّة وجب وجود المعلول.

٢. كلّما وجد العلم بالعلّة التامّة وجد العلم بالمعلول.

وقد علمت أنّ الثانية ترجع إلى الأولى، وبالتالي فالذي يحتاج إلى بيان هي الأولى، وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) مثلاً علّةٌ تامّة لـ(ب) مثلاً. و (أ) موجودة.

المدّعى: وجوب وجود (ب) المعلول لـ(أ).

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو لم يجب وجود (ب) لكان إمّا ممتنعاً أو ممكناً، والتالي بكلا شقّيه باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة، فلأنّ الموادّ ثلاثٌ بالحصر العقليّ، وهي لا تجتمع ولا ترتفع، فإذا ارتفع الوجوب، ثبت إمّا الامتناع أو الإمكان.

وأمّا بطلان التالي، أمّا الشق الأوّل فلأنّه خلف مفاد العلّية والمعلوليّة، وذلك لأنّ الأثر الذي تضعه العلّة في معلولها وجوده لا عدمه، وذلك لأنّ العلّية والمعلوليّة في الوجود، وما يقال عن العلّية والمعلوليّة بين عدمٍ وآخر فهو من باب المجاز ليس إلّا.

وأمّا الشق الثاني فيمكن بيان بطلانه من خلال الطريقة التالية أيضاً:

الفرض: (أ) علّةٌ تامّةٌ لـ(ب)، و(أ) موجودةٌ لكن (ب) ممكن الوجود لا واجبه.

المدّعى: امتناع كون وجود (ب) ممكناً، بل هو ضروريّ واجب الوجود.

البرهان: لو كان وجود (ب) ممكناً لجاز عدمه، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّ الممكن متساوي النسبة إلى الوجود والعدم.

وأمّا بطلان اللازم فيمكن بيانه أيضاً من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) علّةٌ تامّةٌ موجودةٌ، و(ب) معلولها المعدوم.

المدّعى: امتناع وجود العلّة التامّة مع عدم معلولها.

البرهان: الصورة التي وصل إليها الحال هي التالية:

(أ) علّةٌ تامّةٌ لـ(ب) وهي موجودةٌ (ب) معلولٌ لـ(أ) وهو معدومٌ

إذن (ب) معدومٌ، وهنا نسأل: ما هي علّة عدم (ب)؟

الجواب: علّة عدم (ب) هو عدم علّته، وهي (أ)، أي علّة عدم (ب) هو عدم (أ).

وهل هذه العلّة ـ عدم (أ) ـ موجودةٌ أم لا؟

إن كانت موجودةً لزم اجتماع النقيضين وهما عدم (أ) ووجود (أ) حيث فرضناها موجودةً. وإن كانت علّة عدم (أ) غير موجودةٍ، فيلزم وجود المعلول دون وجود علّته، وهو محالٌ بالضرورة.

إذن، ثبت: أنّه كلّما وجدت العلّة التامّة وجب وجود المعلول، وبالتالي فإنّ العلم بها علمٌ بوجود المعلول.

هذا الكلام على مستوى وجود العلّة، وهو كذلك على مستوى وجود المعلول، حيث إنّه إذا وجد المعلول فإنّه يجب وجود علّته، وهذا ما يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (ب) معلولٌ لـ(أ) وهو موجودٌ.

المدّعى: يجب وجود علته (أ).

البرهان: لو لم يكن وجود (أ) واجباً لكان إمّا ممتنعاً أو ممكناً، والتالي باطل بكلا شقّيه.

أمّا الملازمة فلما علمت من انحصار الموادّ بثلاثٍ وعدم ارتفاعها واجتماعها. وأمّا بطلان التالي بشقّيه، فلأنّ الامتناع خلف العلّية والمعلوليّة، وأمّا الإمكان فلأنّه لو كان وجود العلّة ممكناً لجاز عدمه، وذلك لأنّ الممكن متساوي النسبة

إلى الوجود والعدم، وإذا جاز عدم العلّة مع وجود المعلول، فيلزم تحقّق المعلول ووجوده من دون علّة، وهو محال.

إذن، كلّما وجد المعلول وجب وجود علّته التامّة، وكلّما تحقّق العلم بالمعلول كان موجباً للعلم بالعلّة. إلّا أنّ العلم بالعلّة يؤدّي إلى علم بالمعلول آكد من العلم بالعلّة الذي يوجبه العلم بالمعلول، وذلك لأنّ العلم بالعلّة التامّة يفيد علماً قاطعاً بأصل وجود المعلول وخصوصيّته، بينما يفيد العلم بالمعلول مجرّد العلم بأصل العلّة دون العلم بخصوصيّتها، وذلك لأنّ المعلول لازمٌ لذات العلّة، واللازم إمّا أعمّ أو مساوٍ للملزوم، وبالتالي فلا يمكن بمجرّد العلم باللازم العلم بملزومٍ مخصوصٍ؛ فإنّ العلم بالحرارة مثلاً لا يوجب العلم بالنار، وإنّما يوجب العلم بمبدأ الحرارة دون العلم بخصوصيّته، وأنّه نارٌ، أو كهرباء.

وبالتالي فإنّ هذا يؤثّر على البرهان، فإن كان الحدّ الأوسط فيه علّةً فإنّه يكون برهاناً قاطعاً على أمرين:

١. أصل وجود المعلول.

٢. خصوصيّته، أي يكون معلوماً بخصوصه.

وهذا بخلاف البرهان الذي يأتي الحدّ الأوسط فيه معلولاً، حيث إنّه يفيد أمراً واحداً، وهو العلم بأصل وجود العلّة دون العلم بخصوصيّتها، وهذا ممّا لا يعتمد عليه، وذلك لأنّه لا يورث يقيناً بخصوصيّة العلّة وإن كان يورث ذلك بأصل وجودها، وبعبارة أخرى: للبرهان الذي يأتي الحدّ الأوسط معلولاً اعتباران:

١. العلم به يوجب يقيناً بأصل وجود العلّة.

٢. العلم به يوجب الظنّ بخصوصيّة العلّة.

والذي يكون به البرهان إنيّاً هو الثاني دون الأوّل.

ترقٍّ وتصعيدٌ

البحث الآنف أفاد أنّ العلم بالعلّة علّةٌ للعلم بالمعلول، وهو كلامٌ عامّ، حيث يذكر وسيلة للعلم بالمعلول وهي العلم بالعلّة، حيث لا ينفي طريقاً آخر يتمّ بموجبه العلم بالمعلول.

غير أنّ قوله رحمه الله: بل ثبت أنّ العلم بذي السبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه، يعدُّ ترقّياً للوصول إلى انحصار العلم بالمعلول الذي هو ذو السبب بالعلم بالعلّة التي هي السبب.

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «هذه مسألة أوردوها في كتاب البرهان من المنطق، وهي أنّ اليقين بما له سببٌ لا يحصل إلا من جهة اليقين بسببه، وقد عرَّفوا اليقين بأنّه العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا بالفعل أو بالقوّة القريبة منه، وبيّنوه بأنّه لو تحقّق العلم بوجود ذي سببٍ وجب تحقّق العلم بوجود سببه قبله، وإلّا جاز عدمه، وهو مساوقٌ لجواز عدم السبب، وقد فرض العلم بأنّه موجودٌ بالضرورة، هذا خلف...»[1].

هذا ويمكن عرض بيانهم هذا من خلال الطريقة التالية:

الفرض: العلم بذي السبب متحقّقٌ موجودٌ، وذلك كالعلم بالمعلول (ب).

المدّعى: يجب تحقّق العلم بوجود سببه (أ) قبله.

البرهان: لقد جاء البرهان في كلام العلّامة رحمه الله على صورة القياس الاستثنائيّ؛ حيث يفيد بأنّه لو تحقّق العلم بذي السبب، وجب تحقّق العلم بالسبب قبله، وإلّا للزم خلف الفرض، أي: العلم الذي فرضناه موجوداً ـ وهو العلم بذي السبب ـ لا يكون موجوداً، وهو محال.

أمّا بيان الملازمة: لو لم يجب العلم بالسبب لأمكن، ولو أمكن لجاز عدمه،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣ ص٣٩٦، حاشية رقم (١).

وبالتالي سنكون أمام وجود علم بذي السبب مع عدم العلم بالسبب، وعدم العلم بالسبب يساوق عدم السبب، وذلك لأنّك سمعت أنّ مرجع العلم إلى الوجود، وعدم السبب يساوق عدم ذي السبب، وعدم ذي السبب يؤول إلى عدم العلم بذي السبب، هذا خلف.

إذن «فالعلم يتعلّق أوّلاً بوجود العلّة، وثانياً بوجود المعلول، ولذا قال علي عليه السلام: **ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله...**»[1].

هذا تمام الكلام في هذا الأصل الكلّي، حيث أفاد: أنّ العلم بالعلّة علمٌ بالمعلول.

٢. الحجّة على علمه تعالى بما سواه

يمكن عرض هذه الحجّة من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى علّةٌ ما سواه من ذاتٍ أو أثر.

المدّعى: الله تعالى عالمٌ بما سواه من ذاتٍ أو أثر.

البرهان: البرهان هو القياس الذي عرضناه لمّا أخذنا في الحديث عن الأصل الكلّي حيث أردنا بيان موقعه في الحجّة، وظهر أنّه كبراها:

كلّ عالمٍ بالعلّة عالمٌ بالمعلول

الله تعالى عالمٌ بالعلّة التي هي ذاته والتي هي علّة كلّ شيء

∴ الله تعالى عالمٌ بالمعلول الذي هو كلّ ما سواه

أمّا الكبرى فقد اتّضح أمرها عند إجراء الكلام في الأصل الكلّي الآنف، وأمّا الصغرى فقد اتّضح في أبحاث الموقف الأوّل؛ حيث ثبت هناك أنّه مبدأ وعلّة كلّ شيء، وهو التوحيد على مستوى الفاعليّة.

إذن، فهو تعالى يعلم بالأشياء جميعاً. وهو المطلوب.

لا شكّ أنك رأيت أنّ علمه تعالى بذاته التي هي علّة كلّ شيء، كان علّةً

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣ ص٣٩٦، حاشية رقم (٢).

لعلمه بكلّ شيء، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

الـذات علّـةٌ لـذات ماعـدا والعلم للعلم، وحيث اتّحـدا
ـ بـما تلونـا لـك ـ علّـتاهمـا فاقضِ بأن وحِّد معلولاهما[1]

قال الحكيم الآملي رحمه الله معلّقاً: «وهذا البرهان يتألف من مقدّمات:

الأولى: أنّه تعالى عالمٌ بذاته.

الثانية: أنّ ذاته تعالى علّةٌ لمعلولاته.

الثالثة: العلم بالعلّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول.

الرابعة: أنّ علمه بذاته تعالى عين ذاته.

وهذه المقدّمات كلّها ثابتةٌ بما تقدّم، وإذا كانت ذاته التي هي علّةٌ لمعلولاته، وعلمه بذاته الذي هو علّةٌ للعلم بمعلولاته واحدةً، يجب أن يكون معلوله والعلم بمعلوله أيضاً واحداً...»[2]. وبعبارة أخرى: ذاته علّةٌ لمّا سواه، وعلمه بذاته علّةٌ للعلم بما سواه، إذن هناك علّتان:

١. علّة وجود الـ«ما سوى». ٢. علّة العلم بالـ«ما سوى».

وهما في الواقع شيءٌ واحدٌ، أي ذاته عين علمه بذاته تعالى، وهو ما يُتلى عند البحث في عينيّة الصفات للذات، فإذا كانت العلّة واحدةً فالمعلول (وهو وجود الماسوى والعلم به) واحدٌ، وإلّا لزم صدور الكثير بما هو واحد.

إشارات النصّ

المعلول لازم ذات علّته التامّة

قال المصنّف رحمه الله: «في أنّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التامّ بحيث لا

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٥٨٥.

(٢) درر الفوائد: ج٢ ص٣.

يتصوّر بينهما الانفكاك.

بيانه: إنّ الفاعل إمّا أن يكون لذاته مؤثّراً في المعلول أو لا يكون، فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لابدّ من اعتبار قيدٍ آخر مثل وجود شرطٍ أو صفةٍ أو إرادةٍ أو آلةٍ أو مصلحةٍ أو غيرها، لم يكن ما فُرض فاعلاً فاعلاً، بل الفاعل إنّما هو ذلك المجموع. ثمّ الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أوّلاً فاعلاً إلى أن ينتهي إلى أمرٍ يكون هو لذاته وجوهره فاعلاً، ففاعليّة كلِّ فاعلٍ تامّ الفاعليّة بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمرٍ عارضٍ له، فإذا ثبت أنّ كلّ فاعلٍ تامٌّ فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويّته مصداقٌ للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فثبت أنّ معلوله من لوازمه الذاتيّة المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته...»[1].

وخلاصة ما أفاد رحمه الله يمكن عرضها من خلال القياس التالي:

كلّ فاعلٍ تامّ — فاعلٌ بذاته وسنخه وحقيقته

كلّ فاعلٍ بذاته وسنخه وحقيقته — لا ينفكّ عنه أثره

∴ كلّ فاعلٍ تامّ — لا ينفكّ عنه أثره

أمّا الصغرى فلأنّ كلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، والفاعل إمّا أن يكون بالذات أو بالعرض.

وأمّا الكبرى فلو لم يكن الأمر كذلك، لكان ما بالذات ليس كذلك؛ إذ ما بالذات لا يختلف ولا يتخلّف.

إشكالٌ ودفعٌ

قال المصنّف رحمه الله: «ولقائلٍ أن يقول: فيجب ـ على ما ذكرت ـ أن يحصل من العلم بالعلّة الفاعليّة العلم بالمعلول، ويلزم من هذا أنّا إذا عرفنا حقيقة شيءٍ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٢ ص٢٢٦.

من الأشياء أن نعرف لازمه القريب، ومن لازمه القريب لازمه الثاني، ومن الثاني الثالث حتّى نعرف جميع لوازمه في آنٍ واحدٍ، وما من شيءٍ إلّا وله لازم، وللازمه لازم... إلى غير النهاية، فيلزم للنفس إدراك الأمور غير المتناهية دفعةً واحدةً، وذلك بيّن الفساد»[1].

لقد اشتمل كلامه رحمه الله على حجّة الخصم، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) علّةٌ تامّةٌ.

المدّعى: لا يلزم من العلم بالعلّة التامّة العلم بالمعلول.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو كان يلزم من العلم بالعلّة العلم بالمعلول، للزم إدراك النفس الأمور غير المتناهية دفعةً واحدةً، والتالي بيّن الفساد، فالمقدّم مثله.

أمّا فساد وبطلان التالي فواضح، والملازمةُ قد أوضحها من خلال القول بأنّ كلّ شيءٍ له لازمٌ، وهو فاعلٌ تامّ، والعلم بالفاعل التامّ علّةٌ للعلم باللازم، وهكذا إلى غير النهاية.

إذن ـ وعلى حدّ زعم الخصم ـ لا مجال للقول بأنّ العلم بالعلّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول، وفي هذا نسفٌ لكبرى الحجّة التي أقيمت لإثبات علمه تعالى بالأشياء.

والجواب: لو سلّمنا بصوابيّة الحجّة، فإنّ بطلان الدليل لا يلزم منه بطلان المدلول، إذ لعلّ المدلول يكون ثابتاً من خلال حجّةٍ أو دليلٍ آخر.

أمّا ردّ هذه الحجّة، فقد عالجها المصنّف رحمه الله من خلال أجوبةٍ عدّةٍ نكتفي بذكر واحدٍ منها؛ الحجّة المذكورة إنّما تستقيم إذا كان لكلّ شيءٍ لازمٌ، حتّى يلزم من إدراك شيءٍ واحدٍ إدراك أمورٍ غير متناهية.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٢ ص٢٢٦.

لقد جرّ هذا البحث المصنّف رحمه الله لأن ينهي كلامه بما يشبه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكانت نقطة البدء إشكالاً آخر يورد على القاعدة المذكورة وهي: العلم بالعلّة التامّة لازمه العلم بالمعلول؛ حيث قال رحمه الله: «لا يقال: إنّ من المستبين عند الحكماء أنّ علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا، فإذن علمنا بحقيقة نفسنا حاضرٌ أبداً، فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها، ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها، فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال بيّناً حاصلاً من غير نظرٍ وكسب»[1]، والتالي باطل، وذلك لأنّ الأمور المذكورة نظريّةٌ تحتاج إلى كسبٍ ونظرٍ، حيث يأخذ بها بعضٌ على أنّها هي الحقّ المبين، بينما يرفضها بعضٌ آخر على أنّها بطلانٌ محضٌ، وفي هذا موردٌ تكذب من خلاله تلك الكلّية الموجبة التي تقول: كلّ علمٍ بالعلّة التامّة موجبٌ للعلم بمعلولها، وهاهنا قد علمنا بعلّةٍ تامّةٍ ولم يمكن العلم بكثيرٍ من لوازمها ومعاليلها.

وخلاصة جوابه ومفاده: أنّه يعلم بالجميع علماً بسيطاً ويجهل بها، بمعنى: أنّه لا علم مركباً بها لديه؛ وذلك لأنّ: «من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتيّة وخوادمها وجنودها الفطريّة، لكنّ أكثر الناس ممن ليس له حضورٌ تامّ عند نفسه، بل كثرة اشتغاله بالأمور الخارجة عنه وشدّة التفاته بما تدركه الحواسّ وتورّطه في الدنيا، يلهيه عن الالتفات بذاته، ويذهله عن الإقبال إليها والرجوع إلى حاقّ حقيقته، فلا يدرك ذاته إلا إدراكاً ضعيفاً، ولا يلتفت إليها إلّا التفاتاً قليلاً، ولهذا يغفل عن بعض صفاته الخاصّة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها، بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلّق إلى البدن ومشتهاه وجودٌ في غاية الضعف والقصور، فإدراكها لذاتها أيضاً حيث

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٢ ص٢٢٧.

يكون عين ذاتها يكون في عين الخفاء والفتور، فتغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصّها وآثارها، وأمّا النفوس النوريّة القويّة الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها...»[١].

وبعبارةٍ تحتوي على خلاصة الخلاصة ومفاد المفاد: أنّه يعلم بكلّ المذكورات لكنّه لا يعلم أنّه يعلم، إذن فالمشكل على مستوى العلم المركّب لا البسيط. أمّا الأمر بالمعروف ففي الدعوة إلى السير في صراط النفوس النوريّة القويّة الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها، وأمّا النهي عن المنكر ففي النهي عن السير في صراط الغفلة، والإعراض عن النفس وما يصلحها ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾ (الشمس: ٩ـ١٠).

مؤسّس القاعدة[٢]

رأيت أنّ الحجّة التي حفل بها هذا النصّ إنّما ترتكز على القول بأنّ العلم التامّ بالعلّة التامّة أو بجهة كونها علّة، يقتضي العلم بمعلولها، والذي يراد الإشارة إليه هاهنا هو أنّ البعض يعتقد أنّ هذه القاعدة من إبداعات المعلّم الثاني رحمه الله، فهو الذي أشار إليها بعبارةٍ مختصرة ـ كما هو ديدنه في ساير أبواب الفلسفة ـ لكنّها جاءت عميقةً رشيقةً، حيث أفاد الفصّ الرابع عشر من كتابه المعروف فصوص الحكم: «كلّ ما عُرِف سببه من حيث يوجبه، فقد عُرف...».

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٢ ص٢٢٨.

(٢) قواعد كلّي فلسفى در فلسفه اسلامي: ج٢ ص٨٨٤.

النصّ الثاني

إنكار علمه تعالى بالأشياء

وأمّا كيفيّةُ هذا العلم بالأشياء ـ على وجهٍ لا يلزمُ منه تكثّرٌ في ذاته، ولا في صفاتِه الحقيقيّة، ولا كونُها فاعلاً وقابلاً، ولا أيضاً يستلزمُ منه الإيجاب مِن جهة هذا العلمِ بالأشياء ـ هل هو قبلَ الأشياءِ أو بعدَ الأشياء، أو معَ الأشياء، بأنْ لا يعلمَ الأشياءَ إلّا حينَ وجودِها، فيكونُ للأشياء فيه تأثيرٌ، ويكونُ بسبب الأشياء بحالٍ لم يكنْ مِن قبلُ على ذلك الحال، فلا يكونُ واجبُ الوجودِ بالذات واجبَ الوجودِ مِن جميعِ الجهات؟

فاعلمْ[1] أنَّ الاهتداءَ بها من أعلى طبقات الكمالِ الإنسانيّ والفوزَ بمعرفتِها يجعل الإنسانَ مضاهياً للمقدَّسين، بل مِن حزبِ الملائكة المقرّبين. ولصعوبة دَرْكِها وغموضِه زلّتْ أقدامُ كثيرٍ مِن العلماء، حتَّى الشيخ الرئيسِ وَمَنْ تَبِعَهُ في إثباتِ علمٍ زائدٍ على ذات الواجبِ وذواتِ الممكنات، وحتَّى شيخ أتباعِ الرواقيّينَ ومَن تَبِعَه في نفي العلمِ السابق على الإيجاد. فإذا كان حالُ هذين الرجلين ـ مع فرطِ ذكائِهما وشدّةِ براعَتِهما وكثرةِ خَوْضِهما في هذا الفنّ ـ هذا الحالَ، فكيفَ حالُ مَنْ دُونَ هؤلاءِ مِن أهلِ الأهواءِ والبِدَع وأصحابِ الجَدَل في الكلام والبحثِ مع الخصام؟

---

(١) هذا جواب «وأمّا كيفيّة هذا العلم...».

ولأجل ما ذكرناه مِن الصعوبةِ والإشكالِ، أنكرَ بعضُ الأقدمينَ مِن الفلاسفةِ عِلمَهُ تعالى بشيءٍ مِن الموجوداتِ غيرِ ذاتِه وصفاتِه التي هي عينُ ذاتِه.

كما أنَّ منهم مَن نَفى علمَه بشيءٍ أصلاً؛ بناءً على أنَّ العلمَ عندهم إضافةٌ بين العالم والمعلوم، ولا إضافةَ بين الشيءِ ونفسِه، أو صورةٌ زائدةٌ على ذاتِ المعلوم مساويةٌ له، فيلزمُ تعدُّدُ الواجب، وإذا لم يعلم ذاتَه لم يعلمْ غيرَه؛ إذ علمُ الشيءِ بغيرِه، بعدَ علمِه بذاتِه؛ فَقد ضلُّوا ضلالاً بعيداً، وخَسِرُوا خُسراناً مبيناً.

الشرح

الذي أفضت إليه الحجّة السابقة هو ما أفاده المصنّف رحمه الله بقوله هناك:

«...فيلزم كونه تعالى عالماً بجميع الأشياء على النظام الأتمّ، فكان علمه بما عداه لازماً لعلمه بذاته، كما أنّ وجود ما عداه تابعٌ لوجود ذاته...»[1].

غير أنّ البعض لم تركن نفسه إلى هذه الحقيقة الحقّة، وذلك لشُبَهٍ عدّةٍ عجز عن دفعها، وذلك لعدم أهليّته وكفاءته لذلك، وليس الحال كذلك لمن راود البحث وأدمن الغوص في لجج الحقيقة الغامرة، حيث تراه يصرعها أرضاً بسيف الحجّة والمنطق والبرهان، ليركن إلى ما أفيد من خلال الحجّة المذكورة، وإلّا فسيكون عرضةً لشكٍّ وتزلزلٍ قد يؤدي به إلى إنكار هذا النحو من العلم، وهو ما وقع لدى البعض حيث بادر إلى إنكاره ونفض اليد منه، وذلك بسبب عجزه عن قطع الملازمة ما بين علمه تعالى بالأشياء وما بين أمورٍ عدّةٍ سوف نستعرض ما ذكره المصنِّف رحمه الله منها هاهنا.

لقد ثبت أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء، وهنا يتساءل: هل هو عالمٌ بها قبل الإيجاد أم بعد الإيجاد؟

وإذا كان عالماً بها قبل الإيجاد وفي مرتبة الذات، ألا يلزم من علمٍ كهذا تكثّرٌ في الذات، وذلك لأنّ الأشياء كثيرة، وهي في مرتبة الذات، ويلزم من هذا أيضاً أن يكون فاعلاً وقابلاً؟

إذا كان عالماً بالأشياء قبل الإيجاد، ألا يلزم من هذا أن يكون موجَباً، حيث إنّ المختار هو الذي يكون فعله مسبوقاً بالعلم، وليس الأمر كذلك هاهنا، إذ العلم عين الفعل. الحجّة المذكورة أثبتت أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء، لكنّها لم تحدد

---

(١) الحكمة المتعالية من الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٧٨ـ١٧٩.

أنّه عالمٌ بها قبل الأشياء أم بعد الأشياء أم معها.

هذه تساؤلاتٌ وإشكالاتٌ أدّى عجز البعض عن حلّها إلى اتّخاذه مذاهب في علمه تعالى لا تتناسب مع ساحة قدسه، وهو ما سوف يتّضح أكثر عند التفصيل في مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء؛ حيث فاه البعض بإنكار مطلق العلم سواء علمه بذاته أو بمعلولاته، وذلك بزعم أنّ العلم إضافةٌ ولا إضافة في البين وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

قد قيل لا علم له بذاته وقيل لا يعلم معلولاته[1]

وما أفادوه أوهن من بيت العنكبوت كما سوف يتّضح لاحقاً، وهو من الشناعة بما لا يوصف؛ إذ كيف يُسمَعُ ممّن يدّعي أنّه فيلسوفٌ أن يصف نفسه بكمالي العلم بالذات والعلم بالغير ويسلبهما عن خالقه الذي يحتاج إليه في وجوده وإيجاده؟

لكنّ المصنّف رحمه الله وهو يلملم أطراف البحث، يلتمس وجهاً لإنكار هؤلاء؛ حيث يستظهر أنّهم إنّما ينكرون العلم الانفعاليّ الحصوليّ الارتساميّ الذي ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ ولا ينكرون مطلق العلم حتّى الفعليّ الذي هو منشأ وعلّة الإيجاد، وذلك لأنّه عين الذات في مرتبة الذات، وهو غيرها في مرتبة الفعل.

إشارات النصّ

عرض إشكالات

الرأي الحقّ الذي سوف تقف عليه من خلال الأبحاث اللاحقة هو أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد وبعدها ومن دون أن يلزم من ذلك إشكالاتٌ

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٥٧٠.

ذكرها المصنّف رحمه الله في معرض هذا النصّ، وهي التالية:

١. لازم العلم بالأشياء قبل الإيجاد وأنّه في مرتبة الذات: الكثرة في الذات والصفات الحقيقيّة التي هي عين الذات.

٢. لازم ذلك العلم: أن يكون الذات قابلاً وفاعلاً وهو محال، حيث ذهب المشهور من الحكماء إلى «امتناعه مطلقاً في شيءٍ واحدٍ من حيثٍ واحدٍ... والذي وقع التمسّك به في امتناع كون الواحد قابلاً وفاعلاً حجّتان:

إحداهما: أنّ القبول والفعل أثران فلا يصدران عن واحد....

الحجّة الثانية: أنّ نسبة القابل إلى مقبوله الإمكان، ونسبة الفاعل إلى فعله الوجوب... فلو كان شيءٌ واحدٌ قابلاً وفاعلاً لشيءٍ لكان نسبته إلى ذلك الشيء ممكنةً وواجبةً، وهما متنافيان، وتنافي اللوازم مستلزمٌ لتنافي الملزومين...»[1].

٣. لازم العلم بالأشياء يصيِّره تعالى موجَباً، حيث تكون الأشياء وهي ما سواه مؤثّرةً فيه، حيث تبعثه على الإيجاد، وكذلك تصيّر ما سواه موجَباً مجبراً، حيث إنّ علمه تعالى بزيدٍ العاصي لابدّ أن يوجِد زيداً عاصياً، وإلّا لانقلب علمه جهلاً.

٤. لازم العلم بالأشياء التغيّر في ذاته، وذلك لأنّ ذاته من حيث هي، غير ذاته العالمة بالأشياء، وما به التفاوت هو الأشياء، إذن فالأشياء كانت سبباً لتوارد الأحوال عليه تعالى. وهذا خلف كونه واجب الوجود من جميع الجهات، وأن ليس له حالةٌ منتظرةٌ.

هذه الإشكالات وغيرها ممّا سوف يتمّ الوقوف عليه، تحول دون الركون إلى مسألةٍ هي في غاية الأهمّية في منظومة الاعتقاد الدينيّ، ولذلك لابدّ من دفعها وصولاً إلى حقٍّ خالصٍ رائقٍ لا تشوبه كدورات مثل هذه الإشكالات وسواها،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٢ ص١٧٦ـ١٨٠.

وهذا ما سوف يعالج علاجاً حاسماً في الآتي من أبحاثٍ، إن شاء الله تعالى.

الرُّواقيّون: «قال العلّامة الشيخ البهائي في كشكوله: كان تلامذة إفلاطون ثلاث فرق؛ وهم: الإشراقيّون، والرواقيّون، والمشّاؤون.

فالإشراقيّون هم الذين جرّدوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونيّة فأشرقت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النفس الإفلاطونيّة من غير توسّط العبارات وتخلّل الإشارات. والرواقيّون هم الذين يجلسون في رواق بيته، ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته. والمشّاؤون هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويتلقّون منه فرائد الحكمة في تلك الحالة، وكان أرسطو من هؤلاء.

وربّما يقال: إنّ المشّائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطو، لا في ركاب إفلاطون»[1].

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٤ ص١٣٥، تعليقة رقم (٥١)، حسن زاده الآملي.

النصّ الثالث

الحجّة الثانية

فما أشنعَ وأقبحَ أن يدَّعيَ مخلوقٌ لنفسه الإحاطةَ العلميّةَ بجلائل المُلكِ ودقائقِ الملكوت، ويسمّي نفسَه فيلسوفاً حكيماً، ثمّ يرجعَ ويسلبَ العلمَ بشيءٍ من الأشياءِ مِن خالقِه الحكيمِ العليمِ الذي أفاضَ ذواتِ العلماءِ ونوّرَ قلوبَهم بمعرفةِ الأشياء.

اللّهُمَّ إلّا أن يكونَ لكلامِ أولئكَ الفلاسفةِ الأقدمينَ معنىً آخرُ قصدوه غيرَ المدلولِ الظاهر، أو كان المرادُ المصطلحُ من لفظِ «العلم» عندهم شيئاً آخر، بأنْ قصَدُوا مِن لفظِ «العلم» ـ حيثُ نفُوا عنه تعالى ـ العلمَ الانفعاليَّ والصورةَ الذهنيّةَ المنقسمةَ إلى التصوّرِ والتصديقِ عند الناس، أو ما يجري مجراها. واللّهُ أعلمُ بأسرارِ عبادِه.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

الأوّل: حجّةٌ لإثبات علمِه تعالى بالأشياء.

الثاني: التماس وجه.

١. حجّةٌ لإثبات علمه تعالى بالأشياء

لقد اصطلحنا على ما اشتمل عليه هذا النصّ من دفعٍ لمقولة إنكار علمه تعالى بالأشياء أنّه حجّةٌ على غرار ما كان في إثبات علمه تعالى بذاته، حيث قيل هناك: «وأيضاً: كيف يسوغ عند ذي فطرةٍ عقليّةٍ أن يكون واهب كمالٍ ما ومفيضه قاصراً عن ذلك الكمال...» وقد عُدَّ هذا الكلام بمثابة دليلٍ برأسه يتمّ به إثبات علمه تعالى بذاته. فكما أنّ علم ما سواه تعالى بذاته منه، كذلك علم ما سواه بما سواه منه ـ جلّ وعلا ـ أيضاً. وذلك لأنّه تعالى مبدأ ذات ما سواه ومبدأ ما يجوز عليه من كمالات، وذلك لأنّ كلّ ما سواه من ذاتٍ وأثرٍ ممكنٌ معلولٌ له تعالى، ومن جملة ما سواه تعالى علم العالمين بالأشياء، إذن فعلم العالمين بالأشياء ـ مُلْكيّةً أو ملكوتيّةً ـ منه تعالى، فهو واجدٌ لهذا العلم بما يتناسب مع وجود ذاته الذي لا حدّ له ولا انتهاء. وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك أناسٌ عالمون بالأشياء، ملكيّةً أو ملكوتيّةً.

المدّعى: الله تعالى عالمٌ بالأشياء.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال التالي من أقيسه:

علمُ العالمين بالأشياء	**ما سواه تعالى**
كلّ ما سواه تعالى	**منه جلّ وعلا**
∴ علم العالمين بالأشياء	**منه جلّ وعلا**

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

علم العالمين بالأشياء منه جلّ وعلا

كلّ ما منه تعالى واجدٌ له تعالى

∴ علم العالمين بالأشياء واجدٌ له تعالى

إذن، هو عالم بالأشياء لأنّه واجدٌ لهذا العلم.

٢. التماس وجه

يعزُّ على أهل الله أن يقيموا الحدود إلّا بعد مزيد حيطةٍ والتماس الوجوه التي من شأنها أن تدفع الحدّ والعقوبة، وقد قيل: «الحدود تُدرأ بالشبهات»، وهذا شأن المتخلّقين بأخلاق الله الذي سبقت رحمته غضبه.

المصنّف رحمه الله وبدافعٍ من ذلك الأدب الإلهيّ الرفيع، راح يلتمس الوجه لإنكار هؤلاء لعلمه تعالى، سواء علمه بذاته أو علمه بالأشياء، فرأى أنّه قد يكون مرادهم من العلم المنفيّ عنه هو العلم الحصوليّ الانفعاليّ، سيّما أنّ لفظ العلم عندما يطلق يتبادر إلى الذهن هذا المعنى من العلم، ولعلَّ منشأ هذا التبادر هو شيوع هذا العلم، والله أعلم بأسرار عباده، عالم السرِّ وأخفى.

إشارات النصّ

الملك والملكوت

قال العلّامة القيصري: «...وأوّل الحضرات الكلّية حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة، وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك. وحضرة الغيب المضاف، وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، وعالمه عالم الأرواح الجبروتيّة والملكوتيّة، أعني عالم العقول والنفوس المجرّدة.

وإلى ما يكون أقرب من الشهادة، وعالمه عالم المثال.

وإنّما ينقسم الغيب المضاف إلى قسمين، لأنّ للأرواح صوراً مثاليّةً مناسبةً لعالم الشهادة المطلقة وصوراً عقليّةً مجرّدةً مناسبةً للغيب المطلق...»[١].

وقال الفيض رحمه الله: «العوالم كثيرةٌ لا يعلم عددها إلّا ربّ العالمين، وأصولها ترجع إلى نشآتٍ ثلاثٍ:

عقليّةٍ روحانيّةٍ، تسمّى بعالم الغيب والجبروت، وأصحابها السابقون ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾.

وخياليّةٍ مثاليّةٍ، تسمّى بعالم البرزخ والملكوت، وأصحابها أصحاب اليمين ﴿فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ﴾.

وحسّيةٍ جسمانيّةٍ، تسمّى بعالم الشهادة والملك، وأصحابها أصحاب الشمال ﴿فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ * وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ﴾...»[٢].

عودة إلى الحجّة

يمكن عرض الحجّة المذكورة ثانيةً؛ إمعاناً في بيانها، وسعياً لرسوخها في الأذهان أكثر؛ فنقول:

هذا العلم الموجود لدى العالمين بالأشياء أثر، وهو ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ معلول، وكلّ معلولٍ له علّة، وإذ لا علّة إلّا هو تعالى، أي هو المفيض لوجود المعلول، إذن هو المفيض لذلك العلم والمعطي له، ولا شكّ أنّ معطي الشيء واجدٌ له، إذن فهو تعالى واجدٌ لذلك العلم، أي: هو تعالى عالمٌ بالأشياء بما يتناسب مع نوريّة وجوده ودرجة ظهوره.

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج١ ص١١١.

(٢) عين اليقين: ج١ ص٢٦٦ـ٢٦٧.

الفصل الرابع

في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء

تمهيد

الرأي في علمه تعالى بالأشياء مختلف، حيث ذهب قومٌ من الأقدمين إلى إنكاره مطلقاً قبل الإيجاد وبعده، ومنهم من قال به بعد الإيجاد دون قبل الإيجاد، والذين قالوا به قبل الإيجاد تشتّتوا مذاهب في تصويره، وكذلك الذين قالوا به بعده، وهو ما تناوله الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته بقوله:

قد قيلَ لا عِلمَ له بذاتِه ... وقِيلَ لا يعلمُ معلولاتِه
ومثبتٌ لِعلمِه بما جَعَل ... إمّا يقولُ إنّه عنه انْفَصَل
أو ليسَ مفصولاً، فأمَّا المبتَدا ... إمّا هو المعدومُ ثابتاً بدا
عيناً فذا مذهبُ المعتزلة ... أو ذهناً الصوفيّةُ قائلة
أو ذو وجودٍ ليس ذا ثباتٍ ... فمثُلٌ قائمةٌ بالذات
مَعْ سبقِه ذا مِن فلاطونَ اشتَهر ... ودونَ سبقٍ إن يكنْ بأنْ حضَر
في الكلّ نفسُ كونِها العينيّة ... فذاك قولُ شيخ الإشراقيّة
وإنْ يكنْ في البعض كالعقل ارتسَمْ ... صُوَرُ الأشيا فيه ذاتاً ليس أمّ
أمّا الذي ليس يرى انفصاله ... إن كان غيرُه علا جلالُه
مرتسماً فذا بغَير مَينِ ... لأنكسيمايس والشيخَينِ
أو غير بالمعقول لا محسوسِ ... انْ يتّحِد فهو لفرفوريوسِ
ودونه فالذاتُ الإجماليُّ مِن ... علمٍ فإن كان بكلّ الأشيا زُكِن
للمتأخّرين أو بالبعض ... تفصيلُ البعض له ذا المرضيّ[1]

إذن، هناك مواقف ومذاهب متعدّدةٌ في علمه تعالى سواء بذاته أم بمعلولاته،

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٥٧١.

حيث ينكر البعض علمه تعالى «بذاته» والبعض يقول به، وهو الحقّ المبين، كما أنّ من البعض من ينكر علمه بمعلولاته، بينما يأخذ بعضٌ آخر بهذا العلم بقوّةٍ ومن دون هوادة؛ إذ كيف لا يَعلم الحقُّ بمعلولاته وبما سواه وهو كمال، مع أنّنا نحوز على هذا الكمال الذي هو تعالى مبدؤه ومفيضه، وبهذا يكون المعطي لشيء فاقداً له، وهو محال لا محالة.

ولكي تتّضح صورة المواقف والآراء أكثر، سوف نسلكها جميعاً في مخطّط تلقاه في شرح هذا الفصل، حيث سيتمّ عرض هذا الفصل من خلال نصّين:

الأوّل: استعراض الآراء في علمه تعالى.

الثاني: بيان وجه الضبط.

النصّ الأوّل

استعراض الآراء في علمه

أحدُها: مذهبُ توابع «المشّائين» منهم الشيخان (أبو نصرٍ، وأبو عليّ) وبهمنيار، وأبو القاسمِ اللوكريّ[١]، وكثيرٌ من المتأخّرين، وهو القولُ بارتسام صورِ الممكناتِ في ذاته تعالى وحصولِها فيه حصولاً ذهنيّاً على الوجه الكلّي.

الثاني: القولُ بكون وجودِ صورِ الأشياءِ في الخارج ـ سواءٌ كانت مجرّداتٍ أو مادّياتٍ، مركّباتٍ أو بسائط ـ مناطاً لعالميّته تعالى بها، وهو مذهبُ شيخِ أتباعِ الرواقيّة «شهابِ الدين» المقتولِ، ومَن يحذو حذْوَه، كالمحقّق الطوسيّ، وابنِ كمّونةَ، والعلّامةِ الشيرازيّ، ومحمّدِ الشهرزوريّ صاحب كتاب «الشجرةِ الإلهيّة»[٢].

الثالثُ: القولُ باتّحادِه تعالى مع الصورِ المعقولةِ، وهو المنسوبُ إلى «فرفوريوس» مقدَّمِ المشّائينَ مِن أعظمِ تلامذةِ المعلّمِ الأوّل.

الرابعُ: ما ذهب إليه إفلاطونُ الإلهيُّ مِن إثباتِ الصورِ المفارقةِ والمثُلِ العقليّة، وأنَّها علومٌ إلهيّةٌ، بها يعلمُ اللهُ الموجوداتِ كلَّها.

الخامسُ: مذهبُ القائلين بثبوتِ المعدوماتِ الممكنةِ قبلَ وجودِها، وهم المعتزلة؛ فعلمُ الباري تعالى عندَهم بثبوت هذه الممكناتِ في

---

(١) بيان الحقّ بضمان الصدق «العلم الإلهيّ»: ص٣٠.

(٢) رسائل الشجرة الإلهيّة في علوم الحقائق الربّانيّة: ج٣ ص٤٨٨.

الأزل. ويقربُ مِن هذا ما ذهبَ إليه الصوفيّةُ؛ لأنّهم قائلون بثبوت الأشياءِ قبلَ وجودِها ثبوتاً علميّاً لا عينيّاً كما قالتْه المعتزلة.

السادسُ: مذهبُ القائلين بأنَّ ذاتَه تعالى علمٌ إجماليٌّ بجميع الممكنات، فإذا عَلِمَ ذاتَه علِمَ بعلمٍ واحدٍ كلَّ الأشياء، وهو قولُ أكثرِ المتأخّرين؛ قالوا: للواجبِ علمان بالأشياء: علمٌ إجماليٌّ مقدّمٌ عليها، وعلمٌ تفصيليٌّ مقارنٌ لها.

السابع: القولُ بأنَّ ذاتَه علمٌ تفصيليٌّ بالمعلول الأوّل وإجماليٌّ بما سواهُ، وذاتُ المعلولِ الأوّلِ علمٌ تفصيليٌّ بالمعلولِ الثاني وإجماليٌّ بما سواه، وهكذا إلى أواخر الموجودات.

فهذا تفصيلُ المذاهبِ المشهورة بين الناس.

الشرح

لقد وقف المصنّف هذا الفصل لاستعراض الآراء المتداولة في مسألة علمه تعالى. وأمّا الكلام فيها من أخذٍ وردٍّ، فقد أفرد له فصولاً متعدّدةً مختلفةً في الطول والعرض، وذلك بحسب إعضال الرأي وتعقيده.

١. رأي توابع المشّائين

الرأي الأوّل ـ كما أفاد المصنّف رحمه الله ـ هو لتوابع المشّائين الذين منهم أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا وآخرون.

وقد أوضح هذا الرأي العلّامة الطباطبائي بقوله: «ما يُنسب إلى المشّائين أنّ له تعالى علماً حضوريّاً بذاته المتعالي، وعلماً تفصيليّاً حصوليّاً بالأشياء قبل إيجادها، بحضور ماهيّاتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينيّةٍ أو جزئيّةٍ، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهنيّ على وجه الكلّية، بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم ـ على ما اصطُلح عليه في مباحث العلم ـ فهو علمٌ عنائيّ يستتبع فيه حصول المعلوم علماً حصوله عيناً»[1].

لقد قام هذا المذهب على الأصول التالية:

١. الله تعالى يعلم بذاته، وذلك بخلاف من نفى حتّى هذا النحو من العلم الإلهيّ.

٢. علمه تعالى بذاته علمٌ حضوريّ، حيث عرفت أنّ علم الذات بالذات لا يكون إلّا حضوريّاً.

---

(١) نهاية الحكمة: ص٣٥٤ـ٣٥٥.

٣. علمه تعالى بما عداه علمٌ حصوليّ، وهذا موافقٌ لما ذهبوا إليه من انحصار العلم الحضوريّ بعلم الذات بالذات ليس إلّا.

٤. الصور التي هي واسطة علمه بالأشياء قبل الإيجاد ليست تمام ذاته ولا بعضها؛ وذلك للزوم الأوّل للكثرة، والثاني للتركيب.

٥. العلم المذكور علمٌ كلّي، والمراد بالكلّية هاهنا الثبات وعدم التغيّر، حيث بيّن العلّامة الطباطبائي رحمه الله المراد من هذا اللفظ عندما قال: «الفصل الرابع: ينقسم العلم الحصوليّ إلى كلّي وجزئيّ بمعنىً آخر، فالكلّي هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ، كصورة البناء التي يتصوّرها البنّاء فيبني عليها، فإنّها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء، وان انعدم، ويسمّى: (علم ما قبل الكثرة) والعلم من طريق العلل كلّي من هذا القبيل...»[1]، هذا هو المعنى الآخر للكلّي، وهو غير معنى الكلّي المنطقيّ الذي هو عبارةٌ عن عدم امتناع فرض الصدق على كثيرين.

٦. علمه تعالى المذكور آنفاً علمٌ عنائيّ، وهو العلم السابق على الفعل، وهو الزائد على ذات الفاعل، بحيث يكون نفس العلم منشأً لصدور الفعل من دون داعٍ زائدٍ، وذلك كالإنسان الواقف على جذعٍ عالٍ، حيث تراه يسقط من عليه بمجرّد تصوّر السقوط وتوهّمه، ولذلك فهو تعالى عند هؤلاء فاعلٌ بالعناية، حيث إنّ علمه المذكور، له الدور في وجود الفعل، فهو بهذا يكون علماً فعليّاً، لا انفعاليّاً، وهذا ما أشار إليه الشيخ رحمه الله بقوله: «...إنّ تمثل النظام العلّي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضانه، وهذا هو العناية...»[2].

---

(١) نهاية الحكمة: ص٣٠٤.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج٣ ص١٥٠ـ١٥١.

وقال رحمه الله في إلهيّات الشفاء: «...فبقي لك النظر في حال وجودها معقولةً أنّها تكون موجودةً في ذات الأوّل، كاللوازم التي تلحقه، أو يكون لها وجودٌ مقارنٌ لذاته، وذوات غيره، لحضور مقارنه على ترتيب موضوعه في صقع الربوبيّة، أو من حيث هي موجودةٌ في عقلٍ أو نفس، إذا عقل الأوّل هذه الصور ارتسمت في أيّهما كان، فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة، وتكون معقولةً له على أنّها فيه، ومعقولةً من الأوّل على أنّها منه، ويعقل الأوّل من ذاته أنّه مبدأٌ لها، فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أنّ الأوّل مبدأ له بلا واسطة، بل يفيض وجوده عنه أوّلاً، وما المعقول منه أنّه مبدأ له بتوسّطٍ فهو يفيض عنه ثانياً، وكذلك يكون الحال في وجود المعقولات وإن كان ارتسامها في شيءٍ واحدٍ، لكنّ بعضها قبل، وبعضها بعد على الترتيب السببيّ والمسبّبي...»[1].

٢. مذهب السهروردي

الرأي الثاني: هو مذهب الشيخ السهروردي رحمه الله ومن يحذو حذوه.

أمّا السهروردي فقد أفصح عن مذهبه في موارد عدّةٍ من كلماته، فها هو يقول في التلويحات: «...ثمّ قال[2] لي: اعلم أنّ العلم كمالٌ للوجود من حيث مفهومه ولا يوجب تكثّراً، فيجب للواجب وجوده... فواجب الوجود ذاته مجرّدةٌ عن المادّة وهو الوجود البحت، والأشياء حاضرةٌ له على إضافةٍ مبدئيّةٍ تسلّطية؛ لأنّ الكلّ لازم ذاته، فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته. وعدم غيبته عن ذاته ولوازمها مع التجرّد عن المادّة هو إدراكه، كما قرّرناه في النفس، ورجع الحاصل في العلم كلّه إلى عدم غيبة الشيء عن المجرّد عن المادّة صورةً كانت أو غيرها، والإضافة جائزةٌ في حقّه وكذلك السلوب؟ ولا تخلُّ بوحدانيّته... ولو كان لنا على غير بدننا سلطنةٌ

---

(١) الإلهيّات من الشفاء: ص٣٩٠.

(٢) محاورة بين المصنِّف وبين المعلم الأوّل قد جرت في منامٍ رآه الأوّل.

كما على بدننا، لأدركناه كإدراك البدن... من غير حاجةٍ إلى صورة.

فتبيّن من هذا: أنّه بكلّ شيءٍ محيطٌ وأدرك أعداد الوجود، وذلك هو نفس الحضور له والتسلّط من غير صورةٍ ومثال...»[١].

وقال في حكمة الإشراق: «لما تبيّن أنّ الإبصار ليس من شرطه انطباع شبحٍ أو خروج شعاعِ شيءٍ بل كفى عدم الحجاب بين الباصرة والمبصر، فنور الأنوار ظاهرٌ لذاته... وغيره ظاهرٌ له، فلا يعزب عنه مثقال ذرّةٍ في السماوات ولا في الأرض؛ إذ لا يحجبه شيءٌ عن شيء، فعلمه وبصره واحدٌ، ونوريّته قدرته؛ إذ النور فيّاضٌ لذاته... فإذن فالحقّ في العلم هو قاعدة الإشراق، وهو أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرةً له إمّا بأنفسها أو متعلّقاتها التي هي مواضع الشعور المستمرّ للمدبّرات العلويّة، وذلك إضافةٌ، وعدم الحجاب سلبيّ، والذي يدلّ على أنّ هذا القدر كافٍ هو أنّ الإبصار إنّما كان بمجرّد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب...»[٢].

والذي يُفهم مِن كلمات شيخ الإشراق أنّ مذهبه هذا يقوم على أمرين:

١. أنّه تعالى يعلم الأشياء جميعاً علماً حضوريّاً، المادّي منها والمجرّد، وذلك لأنّه ذو سلطنةٍ على الكلّ، والسلطنة لازمها حضور ما عليه السلطنة عند ما له السلطنة، أو لأنّه نور وظهور، والنور منشأٌ لفيض الشعاع، إذن نوره مبدأ الأشياء، فهي مقدورةٌ له، والمقدور والمعلوم له شيءٌ واحد، إذن فالأشياء ظاهرةٌ له، فهي معلومةٌ له.

٢. له علمٌ إجماليّ بالأشياء قبل الإيجاد وليس تفصيلاً، وعلمه الإجماليّ المذكور منشؤه علمه تعالى بذاته.

---

(١) التلويحات اللوحيّة والعرشيّة: ص٢٣٨.

(٢) حكمة الإشراق: ص١٥٠ـ١٥٢.

٣. رأي فرفوريوس

الرأي الثالث: هو قول فرفوريوس الذي يفيد بأنّ علمه تعالى بالأشياء إنّما يكون باتّحاده مع المعلوم، حيث ذهب إلى القول باتّحاد العاقل والمعقول.

٤. مذهب إفلاطون

الرأي الرابع: هو مذهب إفلاطون القائل بالمثل النوريّة أو الإلهيّة، حيث يزعم أنّ للموجودات المادّية صوراً مجرّدةً في عالم الإله، وأنّها لا تدثر ولا تفسد، ولكنّها باقية، وأنّ الذي يدثر ويفسد إنّما هو الأنواع التي هي كائنة.

إذن، فهناك لكلّ نوعٍ مادّيٍ فردٌ مجرّدٌ يربّه ويجبر نقصه، وهو ما يسمّى بـ«ربّ النوع» يشتمل على كلّ كمالات النوع.

الله تعالى ـ على حدّ زعم ما يُنسب إلى إفلاطون ـ يعلم بالأشياء من خلال علمه بتلك المثل التي هي عبارةٌ عن موجوداتٍ مفارقةٍ قائمةٍ بذاتها.

٥. مذهب المعتزلة

الرأي الخامس: مذهب المعتزلة الذين قالوا بثبوت المعدومات الممكنة في الأزل، حيث زعم أنّ دائرة الثبوت أوسع من الوجود؛ إذ تشتمل تلك الدائرة على الماهيّات الممكنة المعدومة في الأزل، فهي معدومةٌ لكنّها ثابتة، وعلمه تعالى بالأشياء إنّما يكون من خلال العلم بالماهيّات الثابتة في الأزل ثبوتاً ذهنيّاً، بخلاف ثبوت الماهيّات لدى إفلاطون حيث كان ثبوتها عينيّاً.

٦. مذهب أكثر المتأخّرين

الرأي السادس: مذهب أكثر المتأخّرين، وهو أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد علماً إجماليّاً سببه علمه تعالى بذاته، وعلماً تفصيليّاً في رتبة وجودها، وبالتالي لا علم تفصيليّ له تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، والعلم الإجماليّ المذكور شيء، والتفصيليّ شيءٌ آخر.

٧. رأي تاليس الملطي

الرأي السابع: هو رأي تاليس الملطي، حيث يذهب إلى أنّ علمه تعالى بالأشياء زائدٌ عليها، مطابقٌ لها، قائمٌ بذات المعلول الأوّل، لا بذاته تعالى، كما نُقل عنه في كتاب (الملل والنحل) إذ قال: (إنّ القول الذي لا مردّ له هو أنّ المبدع ولا شيء مبدَع، فأبدع الذي أبدعه ولا صورة له عنده في الذات؛ لأنّ قبل الإبداع إنّما هو فقط، وإذ كان هو فقط، فليس يقال حينئذٍ جهةٌ وجهةٌ؛ حتّى يكون هو صورةً، أو حيث وحيث؛ حتّى يكون هو ذا صورةٍ، والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين. وهو يؤيّس ما ليس بأيس، وإذا كان هو مؤيّس الأيسان ـ فالتأييس لا من شيء متقاوم ـ فمؤيّس الأشياء لا يحتاج أن يكون عنده صورة.

ثمّ قال: وأيضاً فلو كانت الصورة عنده، أكانت مطابقة للموجود الخارج أم غير مطابقة، فإذا كانت مطابقةً فلْتتعدَّد الصورة تعدّد الموجودات، وليكن كليّاتها مطابقةً للكلّيات وجزئيّاتها مطابقةً للجزئيّات، وتتغيّر بتغيّرها كما تتكثّر بتكثّرها، وكلّ ذلك محال؛ لأنّه ينافي الوحدة الخالصة. وإن لم تطابق الوجود الخارج فليست إذن صورةً عنه، إنّما هو شيءٌ آخر.

ثمّ قال: لكنّه أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلّها، وانبعث من كلّ صورةٍ موجودٌ في العالم على المثال الذي في العنصر الأوّل، فمحلّ الصورة ومنبع الموجودات هو ذات العنصر. وما من موجودٍ في العالم العقليّ والعالم الحسّي إلّا وفي ذات العنصر صورةٌ له.

قال: ومن كمال الأوّل الحقّ أنّه أبدع مثل هذا العنصر، فما يتصوّره العامّة في ذاته تعالى أنّ فيها الصور ـ يعني صور المعلومات ـ فهو في مبدعه، ويتعالى بوحدانيّته وهويّته عن أن يوصف بما يوصف مبدعه...)»[1].

---

(١) شوارق الإلهام: ج٥ ص١٤٦ـ١٤٧.

وخلاصة الكلام فيما يذهب إليه الملطي هو ما أفاده العلّامة الطباطبائي رحمه الله حيث قال: «ما ينسب إلى الملطي أنّه تعالى يعلم العقل الأوّل ـ وهو الصادر الأوّل ـ بحضوره عنده، ويعلم سائر الأشياء ممّا دون العقل الأوّل بارتسام صورها في العقل الأوّل»[1]، ولازم قوله هذا أمران:

١. بما أنّ علمه تعالى بالأشياء مرهونٌ بالعقل الأوّل، فهو خارجٌ عن مرتبة ذاته، وبهذا تخلو الذات عن كمالٍ يليق بها، وهو لا شكّ محال.

٢. علمه تعالى بالأشياء علمٌ حصوليّ؛ وذلك لأنّه بواسطة العقل الأوّل، وقد عرفت أنّ العلم بواسطةٍ هو ملاك العلم الحصوليّ.

إشارات النصّ

التماس وجه

عندما يقع الكلام في الآراء المتعدّدة في علمه تعالى سيّما في رأي من ينكر علمه تعالى، تختلف المواقف حول هذا الإنكار وأهله، حيث نجد الحكيم السبزواري رحمه الله ـ وخلافاً لمسلكه المعروف في الاستماتة في إيجاد وجهٍ يبرّر من خلاله رأياً مجانباً للصواب بصورةٍ لا هوادة فيها ـ يقول عندما يذكر بعض الأقدمين ممّن جوّزت له نفسه إنكار هذا النحو من العلم الإلهيّ: «...القائل بعض الأقدمين من الفلاسفة لا علم له بذاته... فهذا مع كونه كفراً، أوهنُ من بيت العنكبوت، ويناسب الدهريّة ـ خذلهم الله تعالى ـ ...»[2].

بينما نجد آخرين ومنهم المصنّف رحمه الله يلتمس العذر ويتوخّى الوجه اللائق المناسب بحال فلاسفةٍ حكماء لا يُتوقَّع في حقِّهم صدور هفواتٍ كهذه، هي غاية في الوهن، حيث يقول: «...اللّهم إلّا أن يكون لكلام أولئك الفلاسفة

(١) نهاية الحكمة: ص٣٥٤.

(٢) حكمة الإشراق: ص١٥٠ـ١٥٢.

الأقدمين معنىً آخر قصدوه غير المدلول الظاهر، أو كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئاً آخر، بأن قصدوا من لفظ العلم ـ حيث نفوه عنه تعالى ـ العلمَ الانفعاليَّ والصورةَ الذهنيّةَ المنقسمةَ إلى التصوّر والتصديق عند الناس...»[١].

وهو ما ذهب إليه الميرزا مهدي آشتياني رحمه الله حين قال: «...لعلّ نظر هذا القائل نفي العلم الحصوليّ لذاته بذاته، وأنّه ليس كيفيّة علمه بذاته كعلمه تعالى بما سوى ذاته، أو بالعلم الذي يزيد على ذاته، فإنّ المتظاهَر مِن جملة قولنا: عَلِمَ شيءٌ شيئاً، كونه بصورةٍ زائدة، أو بالعلم الذي هو غيرُ ذات المعلوم، فنفوا هذا العلم عنه تعالى بالنسبة إلى ذاته...»[٢].

الشجرة الإلهيّة

هكذا يسمّى تارةً، وأخرى يسمّى بـ«رسائل الشجرة الإلهيّة في علوم الحقائق الربّانيّة»، وهو كتابٌ وأثرٌ من آثار العلّامة شمس الدين محمد الشهرزوري، أحد شارحي «حكمة الإشراق» للعلّامة السهروردي، حيث كان إشراقيَّ المذاق والوجهة.

لقد اشتمل الكتاب المذكور ـ الشجرة الإلهيّة ـ على أقسامٍ كلّيةٍ ثلاثةٍ، هي التالية:

١. في المقدّمات وتقاسيم العلوم، وكذلك في تفاصيل العلوم الآليّة المنطقيّة، وفي الأخلاق والتدابير والسياسات.

٢. في العلوم الطبيعيّة.

٣. في العلوم الإلهيّة والأسرار الربّانيّة.

ومن ثمّ فهو يعدّ من كتب الحكمة التي يجدُر بالباحث الوقوف عليها.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٨٠.

(٢) تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري: ص٥٤٠.

النصّ الثاني

وجه ضبط الآراء في علمه تعالى

وربَّما قيلَ في وجه الضبط: أنّ مَن أثبتَ علمَه تعالى بالموجودات، فهو إمّا أن يقولَ: إنّه منفصلٌ عن ذاته أو لا.

والقائلُ بانفصاله: إمّا أن يقولَ بثبوتِ المعدومات ـ سواءٌ نسبَها إلى الخارج كالمعتزلة، أو إلى الذهن كبعض مشايخ الصوفيّة، مثلِ الشيخ العارفِ المحقّقِ محيي الدينِ العربيّ، والشيخ الكاملِ صدرِ الدينِ القونويّ، كما يستفادُ مِن كتبهما المشهورة ـ أم لا.

وعلى الثاني: إمّا أن يقولَ بأنَّ علمَه تعالى بالأشياء الخارجيّةِ صورٌ قائمةٌ بذواتِها، منفصلةٌ عنه وعن الأشياء ـ وهي المثلُ الإفلاطونيّةُ والصورُ المفارقة ـ أو يقولَ بأنّ علمَه بالأشياء الخارجيّةِ نفسُ تلك الأشياء، فهي علومٌ باعتبارٍ ومعلوماتٌ باعتبارٍ آخر؛ لأنّها مِن حيثُ حضورِها جميعاً عند الباري ووجودِها له وارتباطِها إليه علومٌ، ومن حيثُ وجوداتِها في أنفسها ولمادّتها المتجدّدِة المتعاقبةِ الغائبةِ بعضُها عن بعضٍ، المتقدّمةِ بعضُها على بعضٍ بحسب الزمانِ والمكانِ معلوماتٌ، فلا تغيُّرَ في علمه تعالى بل في معلوماته. وهذا ما اختاره شيخ الإشراق ومتابعوه.

والقائلُ بعدمِ انفصاله: إمّا أن يقولَ إنَّه غيرُ ذاتِه، وهو مذهبُ الشيخين: الفارابي وأبي علي، أو يقولَ أنّه عينُ ذاته، فحينئذٍ: إمّا أنّ

يقولَ: إنّ ذاته متّحدةٌ بالصورة العقليّة ـ كفرفوريوس ـ وأتباعِه من المشّائين، أو يقولَ: إنّ ذاتَه بذاته علمٌ إجماليٌّ بجميع ما عداه أو بما سوى المعلولِ الأوّلِ، على الوجه الذي أشرنا إليه.

فهذه ثمانيةُ احتمالاتٍ ذهبَ إلى كلٍّ منها ذاهبٌ، فنحن نتكلّمُ في كلٍّ منها جرحاً وتعديلاً ونقضاً وإبراماً، ونُصلِحُ ما أفسدوه بقدر الإمكان، ثمّ نعيّنُ ما هو أقربُ إلى الصواب، بل الحقُّ الواردُ من عندِ اللهِ العزيزِ الوهّاب.

الشرح

أشار المصنّف هنا إلى أمور ثلاثة، أحدها هو المحور، وهي:

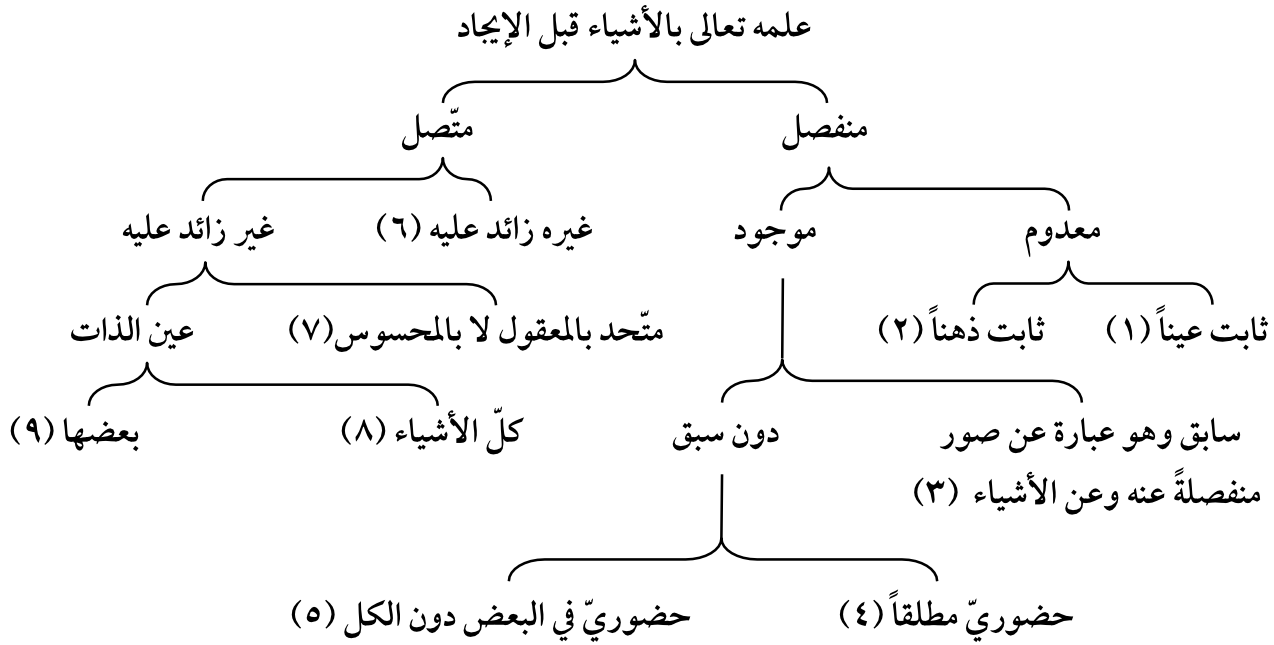
١. وجه ضبط الآراء والمذاهب في علمه تعالى بالأشياء، وذلك بطريقةٍ توضّح منطلق أصحاب هذه الآراء ووجهة انطلاقهم.

٢. الإشارة إلى أنّ عرض هذه الآراء إنّما هو تمهيدٌ لنقدها، وبيان مواضع الخلل فيها، وإصلاح ما يمكن إصلاحه.

٣. وعده بإظهار ما يراه في هذه المسألة التي تكتسب من الأهمّية والخطر ما لا يدركه إلّا الله والراسخون في العلم.

ما يراد الوقوف عنده هاهنا هو عرض تلك الآراء وفق الضبط المذكور، وذلك من خلال المخطّط التالي، وذلك تسهيلاً للتناول والحفظ.

ولا تخلو مراجعة أبيات الحكيم السبزواري رحمه الله في تمهيد هذا الفصل من فائدة تعين على تتبّع الآراء.


علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد
منفصل
متّصل
معدوم
موجود
غيره زائد عليه (٦)
غير زائد عليه
ثابت عيناً (١)
ثابت ذهناً (٢)
متّحد بالمعقول لا بالمحسوس(٧)
عين الذات
سابق وهو عبارة عن صور منفصلةً عنه وعن الأشياء (٣)
دون سبق
كلّ الأشياء (٨)
بعضها (٩)
حضوريّ مطلقاً (٤)
حضوريّ في البعض دون الكل (٥)

إذن، فالآراء تسعة، وهذا ما يمكن عرضه ثانيةً من خلال التالي:

(١) علمه تعالى بالأشياء:

١. منفصلٌ عن ذاته تعالى.

٢. المعلوم معدوم، لأنّ الكلام قبل الإيجاد.

٣. ثابت.

٤. ثبوته عينيّ خارجيّ لا ذهنيّ.

هذا ما ينسب إلى المعتزلة من مذهبٍ في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

(٢) علمه تعالى بالأشياء:

١. منفصل عن ذاته تعالى.

٢. المعلوم معدوم، لأنّ الكلام قبل الإيجاد.

٣. ثابت.

٤. ثبوته علميّ ذهنيّ وليس عينيّاً خارجيّاً.

هذا ما يُنسب إلى بعض مشايخ الصوفيّة مثل الشيخ الأكبر ابن العربي.

(٣) علمه تعالى بالأشياء:

١. منفصل.

٢. المعلوم موجود.

٣. كما هو منفصلٌ عن ذاته، كذلك هو منفصلٌ عن الأشياء، وهو عبارةٌ عن صورٍ قائمةٍ بذواتها.

٤. هذا علمٌ ليس في مرتبة الذات وليس في مرتبة الأشياء، بل هو متأخّرٌ عن مرتبة الذات وسابقٌ للأشياء. وهذا المشهور من مذهب الحكيم الإلهيّ إفلاطون، صاحب المثل الإفلاطونيّة.

(٤) علمه تعالى بالأشياء:

١. منفصلٌ عن ذاته، فهو ليس في مرتبة الذات.

٢. المعلوم موجودٌ وليس معدوماً.

٣. ليس منفصلاً عن الأشياء وليس سابقاً لها، بل هو هي. وبهذا يكون العلم بالأشياء حضوريّاً.

إذن، علمه تعالى بالأشياء ليس شيئاً وراء الأشياء، وهذا ما ذهب إليه الحكيم السهروردي.

هنا ولمّا جاء المصنّف على ذكر هذا الرأي، أشار إلى دفع إشكالٍ يورد عليه، حيث إنّ لازم هذا المذهب هو التغيّر في علمه تعالى، وذلك لأنّه نفس الأشياء، وفي الأشياء ما هو متغيّر، «وبيان الدفع: أنّ وجود الأشياء بما هو علمٌ سابقٌ ثابتٌ غير متغيّر، ليس فيه شيءٌ وشيءٌ، حتّى يغيب بعضه عن بعض، وبما هو معلومٌ متأخّرٌ متغيّرٌ يغيب بعضه عن بعض، فالتأخّر والتغيّر وغيبوبة بعضه عن بعض إنّما هو للمعلوم لا للعلم...»[1]، وهذا ما سوف يقع الكلام فيه مفصّلاً عند تناول هذا الرأي لاحقاً.

(٥) علمه تعالى بالأشياء:

١. منفصلٌ عن ذاته.

٢. المعلوم موجودٌ وليس معدوماً.

٣. علمه تعالى حضوريّ ببعض الأشياء وليس كلّها كما أفاد الرأي السابق.

وهذا مذهبٌ يُنسب إلى ثاليس الملطي، فهو تعالى يعلم بالعقل حضوراً، وبما عداه من أشياء بصورها المرتسمة بذلك العقل.

(٦) علمه تعالى بالأشياء:

١. متّصل، أي: غير منفصلٍ عن ذاته.

---

(١) درر الفوائد: ج٢ ص٢١.

٢. غير ذاته، وليس تمام وعين ذاته.

وهو ما ذهب إليه كلٌّ من أبي علي وأبي نصر الفارابي، وهو مذهب انكسيمايس الملطي أيضاً.

(٧) علمه تعالى بالأشياء:

١. متّصل.

٢. ذاته متّحدةٌ بالصورة العقليّة.

وهذا مذهب «فرفوريوس» وأتباعه من المشّائين.

(٨) علمه تعالى بالأشياء:

١. متّصل.

٢. من دون اتّحاد.

٣. ذاته تعالى علمٌ إجماليّ بكلّ الأشياء حتَّى العقل الأوّل.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «...فهذا القول للمتأخّرين، فقالوا: إنّ ذاته تعالى علمٌ إجماليّ بجميع ما سواه لا تفصيليّ، لكونه واحداً بسيطاً، والأشياء مختلفة الحقائق، وكيف يمكن أن تكون صورة الشمس في ذهننا علماً بالشمس والقمر والحجر والمدر...»[1].

(٩) علمه تعالى بالأشياء:

١. متّصل.

٢. من دون اتّحاد.

٣. ذاته تعالى علمٌ إجماليٌّ بما سوى العقل الأوّل، وأمّا هو فالعلم به علمٌ تفصيليّ.

وقد جاء هذا القول مرضيّاً لبعض الحكماء، وذلك على حدّ ما زعمه الحكيم

---

(١) شرح المنظومة: ج٢ ص٥٨١ـ٥٨٢.

السبزواري في منظومته[١].

إشارات النصّ

منكرو علمه تعالى

الكلام في هذا الفصل ـ كما هو صريح عنوانه ـ يجري في دائرة ومجال مثبتي علمه تعالى، وتحديداً علمه تعالى بالأشياء، وتصوير هذا النحو من العلم سواءٌ كان قبل الأشياء أو بعدها، وبعبارة أخرى: الكلام جارٍ ليس في أصل ثبوت هذا النحو من العلم، بل هو جارٍ في كيفيّة تصويره. نعم، الله تعالى يعلم بالأشياء، هذا مسلّم عند الكلّ ممن لم يقع فريسة بعض الشبهات التي أدّت به إلى إنكار أصل هذا العلم، لكن المهمّة الشاقة تكمن في تصوير وبيان هذا العلم ومن دون أن ترد عليه الإشكالات المتعدّدة التي سوف يتمّ الوقوف عليها لاحقاً.

أمّا المنكرون فقد قسّمهم المحقّق اللاهيجي إلى فرقتين، وذكر سبب الإنكار، فقد قال في الشوارق: «...أقول: ولمّا أثبت كونه تعالى عالماً بذاته وبما سواه، أراد أن يجيب عن أدلّة المنكرين لعلمه تعالى، وهما فرقتان:

الفرقة الأولى: من نفى علمه تعالى مطلقاً ـ أي بذاته وبالأشياء، متمسّكاً بأن العلم إمّا إضافةٌ محضةٌ، أو صفةٌ ذات إضافة... وعلى التقديرين يستدعي نسبةً بين العالم والمعلوم، والنسبة تستدعي المغايرة بين الطرفين، فلا يمكن تحقّقها حيث لا مغايرة أصلاً ـ إذ لا نسبة بين الشيء ونفسه ـ فلا يمكن أن يعلم ذاته. وإذا امتنع علمه بذاته، امتنع علمه بما سواه؛ لأنّ علمه بغيره، يستلزم علمه بذاته....

والجواب: منع استدعاء النسبة العلميّة المغايرة الحقيقيّة، بل المغايرة الاعتباريّة كافيةٌ فيها، كما في علمنا بذواتنا....

---

(١) شرح المنظومة: ج٢ ص٥٨٣.

الفرقة الثانية: من ينفي علمه بغيره مع كونه عالماً بذاته، متمسّكاً بأنّ العلم صورةٌ مساويةٌ للمعلوم ومرتسمةٌ في العالم... فصور الأشياء المختلفة مختلفة... فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الأحديّة، وكونها قابلةً لتلك الصور وفاعلةً لها لوجوب استنادها إليها لامتناع أن يكون تعالى محتاجاً ـ فيما هو كمالٌ له ـ إلى غيره... والجواب...»[1]: هو أن يقال إنّ حصول تلك الصور قيامها في الذات قياماً صدوريّاً وليس حلوليّاً يترتّب عليه تلك الإيرادات، وهذا ما سوف يتمّ بحثه مفصّلاً في القادم من الأبحاث.

---

(١) شوارق الإلهام: ج٥ ص١٤٠ـ١٤٣.

الفصل الخامس

في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب إلى أهل التصوّف

تمهيد

بعد أن أوقفَنا المصنّف على الآراء والمذاهب في علم الله تعالى بالأشياء، ونزولاً عند وعده في ختام الفصل السابق، أراد أن يوقفنا على نقدها وبيان مالها وما عليها، وقد افتتح هذا البحثَ برأي كلٍّ من المعتزلة والصوفيّة، حيث ذهب كلٌّ منهما إلى أنّه تعالى يعلم بالأشياء قبل وجودها، وبالتالي فالمعلوم عنده تعالى معدوم، إلّا أنّ له ثبوتاً هو عينيّ عند المعتزلي لكنّه علميّ ذهنيّ عند الصوفيّ.

الذي أفضى إليه النقد هو أنّ مذهب المعتزلة في هذه المسألة من سخيف القول وباطل الرأي، بينما جاء الأمر مختلفاً بالنسبة للصوفيّة حيث تناول كلامهم على مستويين:

١. بحسب الظاهر، وقد أورد عليهم ما أورده على المعتزلة، إذ لا ثبوت للمعدوم بتاتاً، سواءٌ نُسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان.

٢. بحسب النظر الجليل والذي يوجّه النظر إلى ذلك المستوى، هو ما لهم من تحقيقاتٍ شريفةٍ ومكاشفاتٍ لطيفةٍ تكشف عن كونهم من أصحاب العلوم الحقيقيّة الغامضة المطابقة لما أفاضه الله تعالى على المصنّف، ومن كان هكذا حاله لا يذهب إلى رأيٍ هو غاية في السخافة والفساد.

ولذلك فقد عرض رحمه الله نماذج من كلمات شيوخهم الأكابر سيّما الشيخ الأكبر محيي الدين؛ حيث عرض نصوصاً ثلاثةً من كلماته تتضمّن تحقيقاً أنيقاً يفيد بأنّ للأشياء جميعها وجوداً وثبوتاً في مرتبةٍ من مراتب الوجود الإلهيّ، وهي مرتبة الأسماء الإلهيّة ولوازمها التي تسمَّى بـ«الأعيان الثابتة»، أي: الموجودة بوجودٍ مجملٍ بسيطٍ، لا يمنع من اشتراك إحداهما مع الأخرى، كما هو حال ماهيّات هذه النشأة حيث إنّ وجودها الخاصّ بها يمنع من أن تشترك معها فيه ماهيّةٌ أخرى، فوجود الفرس يمنع ماهيّة الإنسان أن تشترك فيه مع ماهيّة

الفرس، وهو ما يسمّى «الوجود الخاصّ»، وهو الذي ينقسم إلى الذهنيّ والخارجيّ.

هذا هو لبُّ هذا الفصل، وهو ما يمكن عرضه من خلال النصوص الأربعة التالية:

النصّ الأوّل: مذهب المعتزلة ونقده.

النصّ الثاني: مذهب الصوفيّة.

النصّ الثالث: كلمات للصوفيّة.

النصّ الرابع: النظر الجليل في مذهب الصوفيّة.

النصّ الأوّل

مذهب المعتزلة ونقده

وأمّا مذهبُ «المعتزلة» القائلين بأنّ المعدومَ شيءٌ، وأنّ المعدوماتِ في حال عدمِها منفكّةٌ عن الوجود، متميّزةٌ بعضُها عن بعض، وأنّه مناطُ علم الله تعالى بالحوادث في الأزل، فهو عند العقلاءِ مِن سخيفِ القولِ وباطلِ الرأي، والكتبُ الكلاميّةُ والحكميّةُ متكفّلةٌ بإبطال شيئيّةِ المعدومِ وما يجري مجراه مِن هَوَساتِهم.

الشرح

هناك دوافع عدّةٌ أدّت بالمعتزلة لأن يقولوا قولهم هذا، وهو أنّ المعدوم شيء، وأنّ المعدومات يمتاز بعضها عن الآخر بقطع النظر عن الوجود.

من جملة تلك الدوافع ـ وهو أهمّها وأشدّها خطراً ـ: محاولة تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، حيث إنّهم وجدوا أنّه لا مجال للتنازل عند أحد الأمرين التاليين:

١. الله تعالى عالم بالأشياء قبل الإيجاد.

٢. العلم تابع لوجود المعلوم.

ولا يمكن والحال كذلك إلّا بالقول بأنّ الأشياء ـ أي الماهيّات ـ ثابتةٌ في الأزل مع كونها معدومةً، وهي ذات شيئيّة، وكذلك تمتاز ماهيّةٌ عن أخرى، وذلك لأجل تبرير علمه تعالى بالأشياء تفصيلاً، ومن ثمّ ذهبوا إلى أنّ الثبوت أعمّ مطلقاً من الوجود، إذ إنّ الأشياء قبل الإيجاد ثابتةٌ لكنّها معدومةٌ، وبالتالي فالشيئيّة لا تساوق الوجود؛ لأنّ الماهيّات قبل الإيجاد هي شيءٌ لكنّها ليست بموجودة.

قال العلّامة التفتازاني: «قد اختلفوا في أنّ المعدوم هل هو ثابتٌ وشيءٌ أم لا؟ وفي أنّه هل بين الموجود والمعدوم واسطةٌ أم لا؟

والمذاهب أربعةٌ حسب الاحتمالات الأربعة، أعني إثبات الأمرين أو نفيهما أو إثبات الأوّل ونفي الثاني أو بالعكس، وذلك أنّه إمّا أن يكون المعدوم ثابتاً أو لا، وعلى التقديرين إمّا أن يكون بين الوجود والعدم واسطةٌ أو لا.

والحقّ نفيهما بناءً على أنّ الوجود يرادف الثبوت، والعدم يرادف النفي، فكما أنّ المنفيَّ ليس ثابتاً، فكذا المعدوم، وكما أنّه لا واسطة بين الثابت والمنفيّ، فكذا بين الموجود والمعدوم، وأمّا الشيئيّة فتساوق الوجود، بمعنى: أنّ كلّ موجودٍ

شيءٌ، وبالعكس، ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعمّ الاتّحاد في المفهوم، فيكون اللفظان مترادفين، والمساواة في الصدق فيكونان متباينين، ولهم تردّد في اتّحاد مفهوم الوجود والشيئيّة. بل ربما يُدَّعى نفيه بناءً على أنّ قولنا: (السواد موجودٌ)، يفيد فائدةً يعتدّ بها، بخلاف قولنا: (السواد شيءٌ)، فصار الحاصل أنّ كلّ ما يمكن أن يعلم إن كان له تحقّقٌ في الخارج أو الذهن فموجودٌ وثابتٌ وشيءٌ، وإلّا فمعدومٌ ومنفيّ ولا شيء، وأمّا المخالفون: فمنهم من خالف في نفي الواسطة. وإليه ذهب من أصحابنا إمام الحرمين أوّلاً، والقاضي، ومن المعتزلة أبو هاشم، فقالوا: المعلوم إن لم يكن له ثبوتٌ، أي في الخارج ـ لأنّ مبنى الكلام على نفي الوجود الذهنيّ ـ وإلّا فالمعلوم موجودٌ في الذهن قطعاً فهو المعدوم، وإن كان له ثبوتٌ، فإن كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإن كان باعتبار التبعيّة للغير فهو الحال، فهو الواسطة بين الموجود والمعدوم...»[1].

وبناءً على هذا ـ أي على بطلان شيئيّة المعدوم ـ يبطل التمايز الذي يعتقده المعتزلي بين الأشياء، وذلك لأنّه لا تمايز في العدم، وإن كان من تمايزٍ ـ كما في امتياز عدم البصر عن عدم السمع وعدم زيدٍ عن عدم عمرٍو ـ فإنّما هو بسبب الإضافة إلى أمورٍ موجودةٍ، وبما أنّ الكلام في المعدومات في الأزل فلا وجود، وبالتالي فلا ميز.

إشارات النصّ

الشيئيّة تساوق الوجود

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

ما ليس موجوداً يكون ليسا ... قد ساوقَ الشيءُ لدينا الأيسا

وجعل المعتزلي الثبوتَ عمّ في ... في من الوجود ومن النفي العدم

---

(١) شرح المقاصد: ج١ ص٣٥٢.

في النفي والثبوت ينفي وسطاً وقولهم بالحال كان شططا
بصفة الموجود لا موجودة كانت ولا معدومةً محدودة
نفيٌ ثبوتٌ معهما مرادفة وشبهات خصمنا مزيّفة[١]

رأيان يُنسبان إلى المعتزلة وهما:

١. عدم مساوقة الشيئيّة للوجود، وأنّ الثبوت أعمّ من الوجود، والنفي أعمّ من العدم.

٢. القول بالحال التي هي «...عبارةٌ عن صفةٍ للموجود لا تكون موجودةً ولا معدومةً، مثل العالميّة والقادريّة، ونحو ذلك.

والمراد بالصفة: ما لا يُعلم ولا يُخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيّة الغير، والذات بخلافها، وهي لا تكون إلّا موجودةً أو معدومةً، بل لا معنى للموجود إلّا ذات لها صفة العدم، والصفة لا يكون لها ذاتٌ، فلا تكون موجودةً ولا معدومةً...»[٢].

والردُّ على كلّ هذا بكلمةٍ موجزةٍ مختصرةٍ: أنّ المذكورات «...أوهامٌ يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأنّ العدمَ بطلانٌ لا شيئيّة له»[٣]، وأمّا ما خالوه أدلّةً لإثبات شيئيّة المعدوم وثبوته، وكذلك الحال، فهي شبهاتٌ يكفي لدفعها شيءٌ من التأمّل ليس إلّا، وهو ما سوف يتمّ التعرض له لاحقاً.

دوافع وشبهات

ذكرنا أنّ المعتزلي لا استعداد لديه لأن يفرِّط بواحدٍ من الأمرين التاليين:

١. الله تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد.

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج١ ص١٨٢.
(٢) شرح المقاصد: ج١ ص٣٥٢.
(٣) بداية الحكمة: ص٢٦.

٢. العلم تابعٌ لوجود المعلوم؛ إذ المعدوم المطلق لا مجال للعلم به، ولذلك فهو لا يخبر عنه.

إذن، هناك أشياء معدومة؛ لأنّ الكلام فيها قبل الإيجاد، وهي معلومةٌ له تعالى، إذن هي ـ على حدّ زعم المعتزلي ـ ثابتةٌ ذات شيئيّة، وإلّا فلا مجال لتعلّق علمه تعالى بما لا شيئيّة له، وبالتالي لا مساوقة، بل لا مساواة بين الوجود والشيئيّة.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «والداعي... لهم تصحيح مسألة العلم الأزليّ؛ إذ لو لم يكن في الأزل وجود الأشياء ولا ماهيّاتها، امتنع العلم. ولو كان وجودها فيه، لزم قدمها، فبقي أن يكون فيه ماهيّتها، ولا يلزم محذور قِدم علمِه تعالى كصفاته الأُخر...»[١].

وكذلك أشار رحمه الله إلى داعٍ ثانٍ وهو تصحيح الإمكان للماهيّات، «فإنّ سلبَ ضرورتي الوجود والعدم في حال الوجود عن الماهيّة، أو تساوي الوجود والعدم لها فيها لا يصحّ؛ لأنّها في حال الوجود محفوفةٌ بالضرورتين، فلابدّ أن تكون الماهيّة ثابتةً قبل الوجود ليصحّ الإمكان...»[٢].

وأمّا الشبهات التي دعت إلى ما ذهب إليه المعتزلة فهي عديدةٌ ذكرها شرحاً لدى شرحه لعجز البيت الأخير من الأبيات التي صدَّرنا بها هذه الإشارات: «...فمن شبهات ثبوت المعدوم أنّه مخبَرٌ عنه، وكلّ مخبَرٍ عنه فهو شيء، والجواب: إنّ المراد بالموضوع في الصغرى إن كان المعدوم المطلق فلا يخبر عنه، وإن كان المعدوم في الخارج فالإخبار عنه لوجوده في الذهن.

ومن شبهات إثبات الحال: أنّ الوجود ليس بموجود، وإلّا لساوى غيره في

---

(١) شرح غرر الفرائد: ج١ ص٣٢٢.

(٢) المصدر السابق.

الوجود فيزيد وجوده عليه، ويتسلسل، ولا بمعدومٍ وإلّا اتّصف بنقيضه.

والجواب من وجوه:

الأوّل: أنّ الوجود موجود ولكن بنفس ذاته.

والثاني: أنّه معدوم، بمعنى: أنّه ليس بذي وجود، ولا يتّصف بنقيضه، لأنّ نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود.

والثالث: النقض بوجود الواجب تعالى ...»[1].

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج١ ص١٨٨ـ١٩٠.

النصّ الثاني
مذهبُ الصوفيّة

وأمّا ما نُقل عن هؤلاء الأعلامِ مِن «الصوفيّة» فيردُ على ظاهره ما يردُ على مذهب «المعتزلة»؛ فإنّ ثبوتَ المعدوم مجرّداً عن الوجودِ أمرٌ واضحُ الفساد، سواءٌ نُسبَ إلى الأعيان أو إلى الأذهان، وسواءٌ كان معدوماً مطلقاً أو صار موجوداً بعد عدمٍ ما، في وقتٍ من الأوقات، والتفرقةُ تحكّمٌ محضٌ.

لكن لحسن ظنِّنا بهذه الأكابرِ، لمّا نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقاتٍ شريفةً ومكاشفاتٍ لطيفةً وعلوماً غامضةً مطابقةً لما أفاضه اللّهُ على قلوبنا، وألهَمَنا به ممّا لا نشكُّ فيه ونشكُّ في وجود الشمس في رابعة النهار، حمَلْنا ما قالوه ووجَّهْنا ما ذكروه حَمْلاً صحيحاً ووَجْهاً وجيهاً في غاية الشَّرَفِ والإحكام، كما سنشيرُ إليه إن شاء الله تعالى، مع أنّ ظواهرَ أقوالِهم بحسب النظرِ الجليلِ ليسَتْ في السخافةِ والبطلانِ ونبوِّ العقل عنها بأقلَّ مِن كلامِ «المعتزلة» فيهما.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على الأمور التالية:

١. إذا أردنا أن نحاكم هؤلاء الصوفيّة على ظاهر كلامهم فكلامهم مردودٌ مدفوعٌ، كما كان حال كلام المعتزلة، إذ انفكاك الماهيّة عن الوجود باطلٌ سواءٌ نسب الوجود إلى الأعيان أم إلى الأذهان؛ وذلك لأنّه يصطدم مع أصالة الوجود واعتباريّتها التي تؤول إلى عدم انفكاك الماهيّة عن وجودٍ ما.

٢. ليس من العدل والإنصاف محاكمة أناسٍ سيّما إذا كانوا من أهل التحقيق الشريف والكشف اللطيف، ليس من الإنصاف محاكمتهم اكتفاءً بظاهر كلماتهم.

وأهل التصوّف الحقّ أهل تحقيقاتٍ شريفةٍ وآثارٍ منيفةٍ تستحقّ أن تُعامل بعنايةٍ وحرص، وهذا يحتاج إلى أهليةٍ علميّة؛ وذلك لأنّ كلماتهم بالغة العمق واللطافة، فلا يمكن لمن أدمن معالجة الظاهر والاكتفاء به دليلاً للادانة والتشنيع، أن يصل إلى غور كلماتهم الموغلة في العمق، والضاربة في اللطافة حتّى خفيت عمّن لم يكن ذا استعدادٍ عقليٍّ وقلبيٍّ رفيعٍ يؤهّله لأن يطرب طرباً قدسيّاً عندما يسمع قول الصاحب بن عبّاد:

رقّ الزجاج ورقّت الخمرُ ... فتشاكلا وتشابه الأمرُ

فكأنّما خمرٌ ولا قدحٌ ... وكأنّما قدحٌ ولا خمرُ

أو قول الحلّاج:

مُزجتْ روحُك في روحي كما ... تخرجُ الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسَّك شيءٌ مسَّني ... فإذا أنتَ أنا في كلّ حال[1]

---

(١) شرح ديوان الحلّاج: ص٣٢٦.

أو لا أقل أن يتريّث عندما يسمع قولَ الحلّاج أيضاً:

سبحان من أظهر ناسوتُهُ سرَّ سنا لاهوتهِ الثاقبِ
وقد بدا في خلقِه ظاهراً في صورةِ الآكلِ والشاربِ
حتّى لقد عاينه خلقُهُ كلحظةِ الحاجبِ بالحاجبِ[1]

وها هو الشيخ يلخّص مذهبهم في ذلك، ومن دون محذور حلولٍ أو اتّحاد، وهما فرع الاثنينيّة التي يرفضها هؤلاء:

فالحقّ خلقٌ بهذا الوجه فاعتبِروا وليس خلقاً بذاك الوجه فادَّكِروا
مَنْ يدرِ ما قلتُ لم تخذلْ بصيرته وليس يدريه إلّا من له البصرُ[2]

وهنا أبياتٌ تُنقل عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام فيها ما ينسجم مع ما نحن فيه من شكوى ولوعة، وذلك من جرّاء إبراز العداوة والبغضاء تجاه هذه المعارف وأهلها والمشتغلين في سبيل فهمها:

يا رُبَّ جوهرِ علمٍ لو أبوحُ به لقيل لي: أنت ممن يعبدُ الوثَنا
ولاستحلّ رجالٌ مسلمون دمي يرون أقبحَ ما يأتونه حسَنا[3]

وممّا يروى عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «**لو علم أبو ذرٍّ ما في قلب سلمان لقتله**»[4].

---

(١) شرح ديوان الحلّاج: ص١٨٧.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج١ ص٥٠٧.

(٣) ينابيع المودّة لذوي القربى، القندوري، تحقيق: علي جمال أشرف الحسيني، نشر: دار الأسوة للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ: ج٣ ص١٣٥.

(٤) الأصول من الكافي: ج١ ص٣٣١، كتاب الحجّة، باب (في أنّ حديثهم صعبٌ مستصعب)، الحديث رقم (٢).

إذن، لمّا وجدنا أنّ أهل التصوّف أهل تحقيقاتٍ ومكاشفاتٍ واتّزانٍ والتزامٍ، انصرفنا عن أخذهم بظاهر كلماتهم، واتّجهنا إلى تلمّس وجهٍ يليق بما لهم من مقامٍ ومكانةٍ في العلم والعمل، سيّما أنّ التحقيقات التي تمّ الوقوف عليها هي تحقيقاتٌ موافقةٌ ومطابقةٌ لما أفاضه الله تعالى على المصنّف من إشراقات ومعارف.

والمحمل الذي حملهم عليه المصنّف رحمه الله هو أنّهم قائلون بالأعيان الثابتة، وهي الماهيّات الموجودة في نشأة العلم، وهي لوازم الأسماء الموجودة بوجوده تعالى لا بإيجاده.

إشارات النصّ

التصوّف

قال العلّامة المطهَّري رحمه الله: «...وقد عُرف مشايخ العرفان بوصفهم طبقةً علميّةً بـ(العرفاء) وبوصفهم شريحةً اجتماعيّةً بـ(المتصوّفة).

إنّ العرفاء والمتصوّفة وإن لم يؤسِّسوا لأنفسهم مذهباً مخصوصاً في الإسلام، وإنّما سجَّلوا حضورهم في جميع الفرق الإسلاميّة، ولكنّهم في الوقت نفسه شكّلوا مجموعةً متكاتفةً ومتعاضدةً اجتماعيّاً، فإنّ أفكارهم وآراءهم المخصوصة في معاشرة الناس، وارتداءهم زيّاً مخصوصاً، وحتّى إرسال شعر رؤوسهم ولحاهم، وسكناهم في الصوامع، وغير ذلك، ميّزهم كفرقةٍ مذهبيّةٍ واجتماعيّةٍ مخصوصة»[1].

ويقول الباحث الدكتور قاسم غنيّ: «التصوّف أو العرفان عند المسلمين عبارةٌ عن طريقةٍ باعتقاد أتباعها أنّ طريق الوصول إلى الحقّ منحصرٌ بها، وتلك الطريقة عبارةٌ عن السير والتفكّر والمشاهدة الذي يؤدّي إلى الوجد والحال والذوق، وبالنتيجة يوصل إلى نحوٍ من الأسرار التي تجعل الإنسان متّصلاً بالله تعالى. وأتباع

---

(١) المدخل إلى العلوم الإسلاميّة، العرفان: ص٥٩ـ٦٠.

هذه الطريقة يُعرَفون بالصوفيّ والعارف وأهل الكشف، وأهل الحقّ...»[١].

وأمّا عن سرّ وسبب تسميتهم بالمتصوّفة فقد جاءت فيه آراءٌ متعدّدةٌ، لكن الحقّ منها هو لأنّهم كانوا يلبسون الصوف، وهو لونٌ من ألوان المجاهدة ورياضة النفس وحملها على ما تكره؛ إذ لا يوجد في أيّامهم الأولى ما هو أخشن من الصوف حتّى يُلبس.

وقال الشريف في «التعريفات»: «التصوّف: الوقوف على الآداب الشرعيّة ظاهراً، فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدّب بالحكمتين كمال.

وقيل: مذهبٌ كلّه جدّ، فلا يخلطونه بشيءٍ من الهزل.

وقيل: تصفية القلب عن موافقة البريّة، ومفارقة الأخلاق الطبيعيّة، وإخماد كلّ صفات البشريّة، ومجانبة الدعاوى النفسانيّة، ومنازلة الصفات الروحانيّة، والتعلّق بعلوم الحقيقة، واستعمال ما هو أولى على السرمديّة، والنصح لجميع الأمّة، والوفاء لله تعالى على الحقيقة، واتّباع رسول الله صلّى الله عليه وآله في الشريعة.

وقيل: ترك الاختيار.

وقيل: بذل المجهود والأُنس بالمعبود.

وقيل: حفظ حواسّك من مراعاة أنفاسك.

وقيل: الإعراض عن الاعتراض.

وقيل: هو صفاء المعاملة مع الله تعالى، وأصله التفرّغ عن الدنيا.

وقيل: الصبر تحت الأمر والنهي.

وقيل: خدمة بالحقائق، والكلام بالدقائق، والإياس ممّا في أيدي الخلائق...»[٢].

---

(١) تاريخ تصوف در اسلام، بالفارسية: ص١٤.

(٢) كتاب التعريفات: ص٤٧ـ٤٨. وكذلك يرجع إلى الرسالة القشيرية لأبي القاسم عبد

الشمس في رابعة النهار

قال أستاذنا الشيخ حسن زاده الآملي حفظه الله: «اعلم أنّ الشمس في سطح دائرة منطقة البروج دائماً ولا تزول عنها، فلا تكون لها عرضٌ ـ على اصطلاح علم الهيئة أبداً ـ لأنّ عرض الكواكب أقصر قوسٍ من دائرة العرض بين الكوكب وبين دائرة منطقة البروج، ودائرة منطقة البروج من الدوائر العظام، فلا جرم تقاطع دائرة الأفق الحقيقيّ وهي من العظام أيضاً على التناصف... فإذا بلغت الشمس دائرة نصف نهار أفقٍ كانت غاية ارتفاعها... وهي في غاية الظهور، ونظير رابعة النهار رابعة الليل، ولكن لا يضرب بها المثل في غاية الخفاء»[1].

الكريم هوازن.

(١) مفاتيح الأسرار لسلّاك الأسفار: ج٥ ص٢٥٧.

النصّ الثالث

كلمات للصوفيّة

ومِن جملتِها ما ذَكرهُ صاحبُ كتاب «الفتوحات المكّية» في الباب السابع والخمسينَ وثلاثمئةٍ منه، وهو قولُه: «إنّ أعيانَ الممكناتِ في حال عدمِها رائيةٌ مرئيّةٌ، وسامعةٌ مسموعةٌ، برؤيةٍ ثبوتيّةٍ وسمعٍ ثبوتيّ. فعيّنَ الحقُّ ـ سبحانَه ـ ما شاءَ مِن تلك الأعيانِ، فوجّهَ عليه دونَ غيرِه، مِن أمثالِ قولِه المعبَّرِ عنه في اللسان العربيِّ المترجَمِ بـ(كُن)، فأسمعَهُ أمرَه، فبادر المأمورُ، فيكونُ عن كلمتِه، بل كان عينَ كلمتِه، ولم تزلِ الممكناتُ في حال عدمِها الأزليِّ لها، تعرفُ الواجبَ الوجودَ لذاتِه وتسبِّحُه وتمجِّدُه، بتسبيحٍ أزليّ، وتمجيدٍ قديمٍ ذاتيّ، ولا عينَ لها موجودٌ»[1] انتهى.

وقال في الفصوص: «إنّ العلمَ تابعٌ للمعلوم، فمَن كان مؤمناً في ثبوت عينهِ وحالِ عدمِه، ظهرَ بتلك الصورةِ في حالِ وجودِه. وقد علم اللّهُ ذلك منه أنّه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ فلما قال مثلَ هذا قال أيضاً: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾؛ (لأنّ قولي على حدِّ علمي في خلقي)، ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ أي: ما قدَّرتُ عليهِمُ الكفرَ الذي يُشقِيهم، ثمّ طالبتُهم بما ليس في وسْعِهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهُم إلّا بحسب ما عَلِمْناهم، وما عَلمْناهُم إلّا بما أَعْطُونا من

(١) الفتوحات المكّية: ج٥ ص٢٩٤.

نفوسِهم ممّا هم عليه، فإن كان ظُلماً فهُمُ الظَّالمِون، ولذلك قال: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ فما ظلَمَهُم الله. كذلك ما قلنا لهم إلّا ما أعطَتْه ذاتُنا أن نقولَ لهم ـ وذاتُنا معلومةٌ لنا بما هي عليه ـ من أن نقولَ كذا، ولا نقولَ كذا، فما قلنا إلّا ما علمنا أن نقولَ، فَلَنَا القولُ مِنّا، ولهمُ الامتثالُ وعدمُ الامتثالِ مع السماعِ منهم»[1]، انتهى.

وقال في موضعٍ آخر: «وليس للحقّ إلّا إفاضةُ الوجودِ على حسبِ مقتضى الأعيان»[2].

---

(١) شرح فصوص الحكم: ج٢ ص٨٥٨ـ٨٥٩.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٥٣٥.

الشرح

أمّا كلام الشيخ في «الفتوحات» فهو يتعامل مع أعيان ممكناتٍ حال عدمها، وأنّ لها ثبوتاً، وذلك من خلال الحديث عن آثارٍ ثبوتيّة تترتّب عليها، فهي تسمع وترى وتستجيب لأمر الحقّ تعالى، حيث قال لها: «كن» فانقادت وأطاعت فكانت، وهي في حال عدمها الأزليّ عارفةٌ بالله، مسبّحةٌ له، وممجّدةٌ لصفاته وأسمائه.

وأمّا كلام الشيخ في «الفصوص» فهو يتحدّث عن أمورٍ معدومة في الأزل، لكنّها ثابتةٌ فيه، ولها دورٌ في مصير الأعيان الخارجيّة. فإن كانت العين الثابتة لشخصٍ حال عدمِه مؤمنةً، أثّرت في إيمانه عندما يوجَد عيناً خارجيّةً في هذه النشأة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الله تعالى عَلِمَ مِن زيدٍ كيف يكونُ، من خلال علمه بعينه الثابتة في الأزل وهي معدومةٌ، إذن هناك أمورٌ معدومةٌ لكنّها ثابتةٌ، وهي شيءٌ، وبالتالي فظاهر كلامهم أنّ الشيئيّة لا تساوق الوجود.

وأمّا قوله وكلامه الأخير وهو من «الفصوص»، فيشير إلى أنّه تعالى أوجدَ الموجودات وأفاضها وفق ومقتضى أمورٍ معدومةٍ لكنّها ثابتةٌ في الأزل معدومةٌ فيه، ولا يلزم ممّا ذُكر جبرٌ للعباد يلزم منه لوازمُ عدّةٌ فاسدةٌ، من جملتها عدمُ وجود وجهٍ للشريعة والتكليف؛ وذلك لأنّ التكليف إنّما يكون للمختار الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل.

إشارات النصّ

في الأعيان الثابتة

قال العلّامة القيصري: «اعلم أنّ للأسماء الإلهيّة صوراً معقولةً في علمه تعالى؛ لأنّه عالمٌ بذاته لذاته، وأسمائه، وصفاته. وتلك الصور العقليّة من حيث إنّها عين الذات المتجلّية بتعيّنٍ خاصٍّ ونسبةٍ معيّنةٍ، هي المسمّاةُ بالأعيان الثابتة،

سواءٌ كانت كلّيةً أو جزئيّةً في اصطلاح أهل الله، وتسمّى كلّياتُها بالماهيّات والحقائق، وجزئيّاتُها بالهويّات عند أهل النظر.

فالماهيّات هي الصور الكلّية الأسمائيّة المتعيّنة في الحضرة العلميّة تعيّناً أولياً[1]، وتلك الصور فائضةٌ عن الذات الإلهيّة بالفيض الأقدس والتجلّي الأوّل بواسطة الحبّ الذاتيّ... فإنّ الفيض الإلهيّ ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدس. وبالأوّل تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليّة في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها....

والأعيان بحسب إمكان وجودها في الخارج وامتناعها فيه، تنقسم إلى قسمين: الأوّل: الممكنات. والثاني: الممتنعات، وهي قسمان:

قسمٌ يختصّ بفرض العقل إيّاه، كشريك الباري، واجتماع النقيضين والضدّين في موضوعٍ خاصّ ومحلٍّ معيّن، وغيرها، وهي أمورٌ متوهّمةٌ ينتجها العقل المشوب بالوهم، وعلم الباري جلّ ذكره ـ يتعلّق بهذا القسم من حيث علمه بالعقل ولوازمها من توهّم ما لا وجودَ له ولا عين وفرضهما له، لا من حيث إنّ لها ذواتاً في العلم أو صوراً أسمائيّة....

وقسمٌ لا يختصّ بالفرض، بل هي أمورٌ ثابتةٌ في نفس الأمر، موجودةٌ في العلم، لازمةٌ لذات الحقّ... وتختصّ الممكنات بالأوّل، والممتنعات بالثاني... وكلُّ حقيقةٍ ممكنٌ وجودها وإن كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلميّة أزلاً وأبداً ما شمّت رائحة الوجود، لكن باعتبار مظاهرها الخارجيّة كلّها موجودةٌ فيه، وليس شيءٌ منها باقياً في العلم... لأنّها بلسان استعداداتها طالبةٌ للوجود العينيّ...»[2].

---

(١) في قبال الثانوي الذي هو في مقام العين.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج١ ص٧٤ـ٨١.

النصّ الرابع

النظر الجليل في مذهب الصوفيّة

أقول: هذه الكلماتُ وأشباهُها دالّةٌ بحسب المفهومِ الظاهرِ، على ثبوتِ الماهيّاتِ عندهم منفكّةً عن الوجودِ في الأعيان، فلا فرقَ بينَ مذهبِهم ومذهبِ «المعتزلة» فرقاً يُعتَدُّ به كما مرّ، فإنّ البرهانَ ناهضٌ على استحالة تقدّمِ الماهيّةِ على الوجود تقدّماً ولو بحسب الذاتِ، فضلاً عن التقدّم بحسبِ العين، سواءٌ سمّيَ تقدّمُها مجرّداً عن الوجود ثبوتاً علميّاً أو ثبوتاً خارجيّاً.

لكن يجب أن يُعلمَ: أنّ الأشياءَ الكثيرةَ قد تكونُ موجودةً بوجودٍ واحدٍ على وجهٍ بسيطٍ، وقد توجَدُ بوجوداتٍ كثيرةٍ متعدّدةٍ متكثّرةٍ حسبَ تكثُّرِها بحسبِ المفهومِ المحصَّلِ النوعيّ. وإذا قيل: كذا موجودٌ في الخارجِ أو في الذهن، أريدَ به الوجودُ التفصيليّ؛ لأنّه الوجودُ الذي يخصّ تلكَ الماهيّة، ولا يتّحدُ معَها فيه غيرُها. فإذا قيل: وجودُ الفرس، أريدَ به الوجودُ الّذي يكونُ الفرسُ به بالفعلِ فرساً متميّزاً عن الإنسانِ والفيلِ والبقرِ وغيرها، فأمَّا الوجودُ البسيطُ الإجماليُّ الذي فُرِضَ أنّه يصدقُ عليه مفهوماتُ هذه الأنواعِ كلّها متّحدةً بعضُها مع بعضٍ في ذلك الوجود مع تغايُرِها في المفهوم، فذلك الوجودُ غيُر منسوبٍ إلى شيءٍ من تلك المعاني والحقائق بأنّه وجودٌ له؛ إذ العرفُ جارٍ بأنّه إذا قيل (وجودُ كذا) يُفهمُ منه وجودُه المفصَّلُ الذي لا يشاركُه فيه غيرُه دون

الوجودِ البسيطِ العقليِّ الذي يجتمعُ فيه مع ذلك الشيءِ أشياءُ كثيرةٌ.

فإذا تقرّرَ هذا فنقولُ: إنّ الذي أُقيمَ البرهانُ على استحالتِه هو ثبوتُ الماهيّةِ مجرّدةً عن الوجود أصلاً، سواءٌ كان تفصيليّاً أو وجوداً إجماليّاً، وأمّا ثبوتُها قبلَ هذا الوجودِ الخاصِّ الذي به تصيرُ أمراً متحصِّلاً بالفعل متميّزاً عمّا سواها فلا استحالةَ فيه، بل الفحصُ البالغُ والكشفُ الصحيحُ يوجبانِه كما ستعلَمُ، فهؤلاءِ العرفاءُ إذا قالوا: إنّ الأعيانَ الثابتةَ في حالِ عدميَّتِها اقتضَتْ كذا، أو حكْمُها كذا، فأرادوا بعدمِها العدمَ المضافَ إلى وجودِها الخاصِّ المنفصلِ في الخارج عن وجودٍ آخرَ لغيرِها لا العدمَ المطلق؛ لأنّ وجودَ الحقِّ تعالى ينسحبها[1] كلّها؛ لأنّ تلكَ الأعيانَ مِن لوازمِ أسماءِ اللهِ تعالى، ولا شكَّ أنّ أسماءَه تعالى وصفاتِه كلَّها ـ مع كثرتِها وعدمِ إحصائِها ـ موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ، فلم تكُنْ هي بالحقيقة معدوماتٍ مطلقةً قبلَ وجوداتِها العينيّة، بل المسلوبُ عنها في الأزل هذا النحوُ الحادثُ مِن الوجود.

وبهذا يحصلُ فرقٌ تامٌّ وبونٌ بعيدٌ بين مسلكِ التصوُّفِ ومسلكِ الاعتزال، وقد أسلَفْنا لك ـ في مباحثِ تقاسيمِهم صفاتِ الله وأسمائه ـ أنموذجاً مِن هذا البابِ وتلميحاً إلى معرفة عالمِ الأسماء، وأنّ ذلكَ العالَم عظيمٌ جدّاً، وسينكشفُ لك أنّ هذا المنهجَ قريبٌ مِن مذهبِ مَنْ رأَى من الأقدمينَ أنَّ علمَ الباري بالأشياءِ قبلَ وجودِها عبارةٌ عن عقلٍ بسيطٍ أزليٍّ، ومع بساطتِه وأزليّتِه ووجوبِه الذاتيِّ هو كلُّ الأشياءِ

---

(١) لعلّ الصحيح يسحبها، فهي متعلّقةٌ به، موجودةٌ بوجوده لا إيجاده.

على وجهٍ أعلى وأرفعَ وأشرفَ وأقدس، إذ كما أنَّ للأشياءِ وجوداً طبيعيّاً في هذا العالم ووجوداً مثاليّاً إدراكيّاً جزئيّاً في عالمٍ آخر، ووجوداً عقليّاً كلّياً في عالمٍ فوق الكونين، فكذلك لها وجودٌ أسمائيٌّ إلهيٌّ في صقعٍ ربوبيٍّ يقالُ له في عرفِ الصوفيّةِ: عالَمُ الأسماء.

الشرح

لقد استعرض المصنِّف رحمه الله النظر الجليل الذي يستفاد من كلمات أكابر الصوفيّة بعد أن أكّد أنّ ظاهر تلك الكلمات لا يمكن قبولُها بحال، وذلك لأنّها تؤدّي إلى جواز انفكاك الماهيّة عن الوجود في الأعيان، وهو محالٌ، حيث قد أقيم البرهان على استحالة وجود الماهيّة منفكّةً عن الوجود، ذهنيّاً كان أم عينيّاً، وهذا هو مقتضى اعتباريّتها وأصالته.

أمَّا بوابة دخوله إلى النظر الدقيق، فهو من خلال التمييز بين نحوين من الوجود للأشياء.

١. تارةً توجد الأشياءُ بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ.

٢. وتارةً توجدُ بوجوداتٍ متعدّدةٍ.

ولا شكّ أنّ هذا التفاوت في نحو وجود الأشياء يورث تفاوتاً في الحكم عليها، وذلك لأنّ النحو الأوّل لا تمتاز فيه الأشياء بعضها عن بعض وجوداً، حيث ليس لواحدٍ منها الوجودُ الخاصّ بها الذي يميّزها عن الآخر، بينما يكون ـ بناءً على النحو الثاني ـ لكلٍّ منها وجودٌ خاصٌّ بها تمتاز به عمّا عداها، حيث يمتاز الفرس عن الإنسان بوجوده الخاصّ الذي يمنع من مشاركة الإنسان له، وهكذا....

وبناءً على هذا، فإذا تمّ سلب الوجود عن الأشياء، أي الماهيّات، مع القول بثبوتها، فإنّه يُفهَمُ أنّ الوجود المسلوب هو الوجود الخاصّ الذي به تمتاز الماهيّة عن غيرها. فإذا قيل مثلاً: الفرس المعدوم ثابتٌ، فإنّه يراد من العدم: العدم المضاف، أي المعدوم عيناً أو ذهناً، وهو ثابتٌ أي موجودٌ بذلك الوجود الواحد البسيط الذي تشترك فيه كلّ الأشياء وتوجد به، وهذا ما يعزّزه العرف حيث إنّ ما يتبادر إلى الذهن من الوجود هو الوجود الخاصّ للأشياء سواءٌ كان عينيّاً أو

ذهنيّاً. فإذا قيل: الشيء الفلانيُّ موجودٌ أو معدومٌ، فإنّه يراد به الوجود الخاصّ به والعدم الخاصّ به، لا مطلق الوجود حتّى الوجود الذي هو من النحو الأوّل.

إذا اتّضح هذا، فلابدّ من التمييز عندها بين الأمرين التاليين:

١. استحالة وجود الماهيّة منفكّةً عن أيّ نحوٍ من أنحاء الوجود، سواءٌ كان من النحو الأوّل أو الثاني من النحوين المذكورين آنفاً.

٢. لا استحالة في ثبوت الماهيّة في نشأةٍ قبل وجودها الخاصّ، وإذا قيل: هي معدومٌ ثابتٌ، فمعدومٌ معناه: أنّه غير موجودٍ بالوجود الخاصّ بها، وثابتٌ معناه: موجودٌ بنحوٍ آخر من الوجود غير الوجود الخاصّ الذي تصير فيه أمراً متحصِّلاً بالفعل متميّزاً عمّا سواه من أشياء.

أهل التصوّف يعتقدون بثبوت أشياء ـ ماهيّاتٍ ـ في الأزل، أي بوجودها العلميّ الذي هو وجودٌ واحدٌ بسيطٌ لا امتياز فيه لماهيّةٍ عن أخرى على مستوى الوجود، وإن كانت الماهيّات مثار كثرةٍ على مستوى المفهوم، وهذا ممّا لا ضير فيه، إذ لا مانع من انتزاع وصدق عناوين مختلفةٍ من موجودٍ واحدٍ، ومن دون أن يلزم من هذا انثلام الوحدة.

فالماهيّات ثابتاتٌ في الأزل، أي: موجوداتٌ فيه، لكن ليس بوجوداتها الخاصّة بها، فهي معدوماتٌ، أي: غير موجودةٍ بوجوداتها الخاصّة، وليست معدومةً عدماً مطلقاً، وذلك لأنّها ـ عندهم ـ لوازم أسماء الله تعالى، فهي موجودةٌ بوجوده لا بإيجاده، وبهذا يكون للماهيّات إضافةً إلى وجودها الطبيعيّ والمثاليّ والعقليّ، وجودٌ أسمائيّ؛ وذلك لأنّ الأعيان الثابتة هي لوازم الأسماء التي هي في مرتبة الواحديّة، حيث تحقّق فيها أوّل كثرةٍ في دار الوجود، وهي الكثرة الأسمائيّة، وبتبعها تكون الكثرة في الأعيان، وبناءً على هذا يكون علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد هو علمه بهذه الأعيان التي في مرتبة الذات، وبالتالي لا يكون علمه منفصلاً كما أشير إليه في وجه الضبط إلّا على ما هو الظاهر من كلماتهم.

إشارات النصّ

خلاصة النظر الجليل

الله تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد بعلمه بماهيّاتها وأعيانها الموجودة في الصقع الربوبيّ، فهي موجودةٌ هناك وإن كانت معدومةً وما شمَّت رائحة الوجود الخارجيّ بما هي أعيانٌ ثابتةٌ في مقام الواحديّة التي هي مرتبة الأسماء الإلهيّة. وبعبارة أخرى: لمّا كان العرف جارياً على أن يفهم من الوجود عند إطلاقه الوجودَ المفصّلَ الخاصّ، والأعيان لا وجودَ مفصّلَ خاصَّ لها، اصطُلِحَ على تحقّقها الثبوت، وهم يريدون الوجود المناسب لنشآتها، «أو أنّ مرادهم بثبوتها ذلك الوجود التطفّلي الذي ينسب إلى مفاهيمها بالعرض والمجاز بل سبك مجازٍ من مجاز؛ إذ الوجود الأحديّ ذاته الأقدس، وهو منسوبٌ إلى الأسماء والصفات بالعرض، وإلى لوازمها وهي الأعيان الثابتة أيضاً بالعرض في المرتبة الثانية، ولزوم اللازم ولازم اللازم كلاهما لزومٌ غير متأخّر في الوجود، فالعارض كعارض الماهيّة لا كعارض الوجود. ولو جاز إطلاق الماهيّة على الواجب بالذات، كانت مفاهيم الأسماء والصفات كالماهيّة له والأعيان الثابتة كلازم الماهيّة، وبالجملة العلم بذاته الأقدس هو العلم التفصيليّ الحضوريّ بجميع الأشياء وجوداتها وماهيّاتها؛ إذ ذلك الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحوٍ أتمّ وأعلى...»[1].

موقع الأعيان الثابتة

عرفت أنّ النّظر الجليل الذي يليق بمقام أهل الله أهل التصوّف والعرفان، لا يصلح لأن يكون نظراً يتّضح من خلاله نحو علمه تعالى بالأشياء، وأنّ

---

(١) شرح المنظومة: ج٢ ص٥٧٥، حاشية رقم (١٢).

المصنّف رحمه الله يقول بمقالتهم ويعتنق مذهبهم في المثل.

السؤال الذي يفرض نفسه: ما هو موقع هذه المُثُل النوريّة ودورها في عالم العلم، بعد أن اتّضح دورها في عالم الوجود، حيث تلعب دور الوسائط في وجود الأعيان الخارجيّة، حيث إنّ تنوع ما في الخارج من موجوداتٍ راجعٌ إلى تنوّعها؟

الجواب: سوف يأتي الكلام في دور المثل النوريّة على أنّها تشكل مرتبةً من مراتب علمه تعالى، وهي التي تسمّى بـ«مرتبة القضاء التفصيليّ، «يعني أنّ المثل الإفلاطونيّة والعقول المتكافئة العرضيّة عالم القضاء الحتميّ ولكنّه تفصيليّ، كما أنّ العقول المترتّبة الطوليّة التي هي قضاءٌ إجماليّ...»[1]، وبالتالي فهو «العلم الكلّي المحيط الذي بعد مرتبة الذات... ـ وهو ـ على ضربين: قضاءٌ إجماليّ وهو الصور القائمة بالقلم، أعني العقل الأوّل، بل مجموع العقول الطوليّة، لأنّ الترتيب يؤدّي إلى الوحدة، وقضاءٌ تفصيليّ أوّليّ وهو الصور القائمة بالعقول التفصيليّة، أعني الطبقة المتكافئة، وتفصيليّ ثانويّ وهو الصور الفائضة على النفوس الكلّية من جهتها العقليّة...»[2].

والبحث مفصّلاً منشوراً سوف تجده في الفصل الثالث عشر من هذا الموقف، الموقف الثالث.

---

(١) درر الفوائد: ج٢ ص٤٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٢٩٠، حاشية رقم (١).

الفصل السادس

في حال ما ذهب إليه الإفلاطونيّون القائلونَ بالمُثل العقلّية والصورِ الإلهيّة، وحال ما يُنسب إلى فرفوريوس وأتباعِه من اتّحاد العاقلِ والمعقول

تمهيد

يشتمل هذا الفصل على أمرين سوف يندرجان في نصّين، وهما:

النصّ الأوّل: نقد مذهب إفلاطون؛ حيث أشار رحمه الله إلى مذهبه، كما ذكر بأنّه بحثَ هذا المذهب مفصّلاً في العلم الكلّي من هذا الكتاب، وتحديداً في أبحاث المرحلة الرابعة التي تشتمل على ما يرتبط بالماهيّة من كلام، حيث تمَّ الكلام في الفصل التاسع من المرحلة المذكورة في تحقيق الصور والمثل الإفلاطونيّة[1]، وهي أبحاثٌ مقرّرةٌ مطبوعةٌ[2].

لقد كان المصنّف رحمه الله المدافع عن هذا المذهب، حيث دفع التأويلات البعيدة عمّا يراه إفلاطون والمتجنّية عليه في بعض الأحيان، لكن ومع هذا فلا يصحّ توظيف المثل في إثبات علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وقد ساق المصنّف وجوهاً عدّة تظهر من خلالها عدم صلوح وصلاحيّة ذلك التوظيف.

النصّ الثاني: نقد مذهب فرفوريوس؛ لم يبيّن المصنّف ما يرد على مذهب فرفوريوس، وذلك اكتفاءً بما بحثه في مباحث اتّحاد العقل والمعقول من الفنّ الكلّي، وهذا يلزمنا بالرجوع إلى هنالك لتتمّ الفائدة ويوفَّر الجهد، كلّ الذي فعله المصنّف هاهنا التذكير بالمواقف الرافضة لمذهب فرفوريوس بدءاً من الشيخ الرئيس رحمه الله.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٢ ص٤٦.

(٢) المثل الإلهيّة (بحوثٌ تحليليةٌ في نظريّة إفلاطون)، تقريراً لأبحاث أستاذنا السيّد كمال الحيدري، بقلم: عبد الله الأسعد، دار فراقد، ط١، ١٤٣٠هـ.

النصّ الأوّل

نقد مذهب إفلاطون

أمّا مذهبُ القائلينَ بالمثُل فهو وإن كان مذهباً منصوراً عندنا، حيث ذببَنْا عنه وبرهَنّا عليه، وأحكَمْنا برهانَه، وشيَّدنا أركانَه، ورفعنا بُنيانَه، كما سبقَ القولُ فيه في العلم الكلّي المذكورِ في السفر الأوّلِ من هذا الكتاب.

لكنْ في جعلِ تلك الصورِ مناطاً للعلم الأزليِّ الكماليِّ الإلهيِّ السابقِ على كلّ ما سواه موضعُ بحثٍ، ومحلُّ قدح؛ لأنَّ علمَه تعالى قديمٌ واجبُ الذات، وهذه الصورُ متأخّرةُ الوجودِ عنه تعالى وعن علمِه بذواتِها، فكيف تكونُ هي بعينِها علمَه بالأشياء في أزل الآزال؟

وأيضاً هذه الصور المفارقةُ لكونها وجوداتٍ عينيّةً لا ذهنيّةً، ننقلُ الكلامَ إلى كيفيّةِ علمِه بها قبلَ الصدور، فيلزمُ إمّا التسلسلُ، أو القولُ بأنَّ الواجبَ تعالى لا يعلمُ كثيراً من الأشياءِ قبلَ تلك الأشياء، بل استفادَ علمَه بها منها، وأنّه لولا تلك الأشياءُ لم يكن هو عالماً بحالٍ، والأصولُ الماضيةُ الحقَّةُ المتكرّرةُ تُبطلُ هذا وأمثالَه.

الشرح

خلاصة هذا النصّ من كلام المصنّف رحمه الله هو: أن لا غبار على مذهب إفلاطون في مسألة المثل، لكنّها لا تصلح لأن تكون علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، بل تصلح لأن تكون علماً له تعالى ببعض الأشياء قبل الإيجاد، مع أنّ الحقّ هو أنّه تعالى يعلم بجميع الأشياء قبل الإيجاد.

ثمّ وبعد أن يوضّح ذلك، يذكر مآخذ ثلاثةً ولوازم شتّى، كلُّها باطلةٌ بناءً على ذلك المذهب.

المأخذ الأوّل

يمكن توضيح هذا المأخذ بعد التذكير بالمذهب المذكور.

لقد تقدّم: أنّ إفلاطون يقول بالمُثُل الإلهيّة أو النوريّة أو أرباب الأنواع، حيث يفيد أنّ كلّ نوعٍ مادّي ـ كالفرس، والبقر، والإنسان ـ له فردٌ عقليٌّ يشتمل على كلّ ما للنوع من كمالاتٍ، ومهمّةُ هذا الفرد هي ربُّ تلك الأفراد المادّية لنوعه، وهي عبارةٌ عن العقول العرضيّة المتكافئة التي لا علّية ولا معلوليّة بينها، والحقُّ ـ جلّ وعلا ـ يعلم بالأشياء أي بالأنواع المادّية قبل إيجاده لها من خلال تلك المثل وتلك الأرباب التي هي علّةٌ لتلك الأفراد في قوسَي النزول والصعود، فهي منسلكةٌ في سلسلة عللها نزولاً، وهي التي تأخذ بأيديها إلى ما فيه صلاحها صعوداً. إذن فعلمه تعالى هاهنا وليس له قبل ذلك علمٌ بالأشياء قبل الإيجاد، وفي هذا سلبٌ لكمالٍ عنه تعالى وهو العلم الأزليُّ الكماليُّ الإلهيُّ السابق على كلّ ما سواه، وذلك لأنّ العلمَ الإلهيَّ وفق نظريّة المثل علمٌ في مرتبة العقل، وهو وإن كان الصادرَ الأوّل فهو متأخّرٌ عن مرتبة ذاته تعالى، وفي هذا خلوُّ الذات عن

كمالٍ لائقٍ بها، وقد تقدّم امتناع ذلك واستحالته.

المأخذ الثاني

يمكن عرض هذا المأخذ بصورة القياس الاستثنائيّ التالي:

لو كان علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد كما أفاد إفلاطون، للزم التسلسل. والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

الذي يحتاج إلى توضيحٍ وبيانٍ هو الملازمة، وإلّا فاللازم باطلٌ، وقد أقيمت أدلّةٌ متعدّدةٌ على إبطال التسلسل.

ولبيان ذلك نقول: المثل المذكورة موجوداتٌ متأخّرةٌ عن الذات، فهي مفارقةٌ وهي عينيّة، وهنا نسأل: ألا يعلم بها الله تعالى قبل إيجادها؟

إن قيل: لا يعلم بها قبل ايجادها، هذا خلف المعتقد به لدى إفلاطون الذي يعتقد بأنّه تعالى يعلم بجميع الأشياء قبل الإيجاد.

وإن قيل: يعلم بها من خلال مُثُلٍ أيضاً هي عينيّة مفارقة، نسأل نفس السؤال السابق، وهكذا فيلزم إمّا عدم علمه بجميع الأشياء قبل الإيجاد بل البعض دون البعض، أو يلزم التسلسل، وهو باطلٌ محال.

المأخذ الثالث

لو كان علم الحقّ تعالى بالأشياء قبل الإيجاد معتمداً على موجوداتٍ مفارقةٍ عينيّةٍ، للزم احتياجه في كمالٍ من كمالاته إلى ما سواه، وكلُّ ما سواه معلولٌ له تعالى، محتاجٌ إليه في وجوده وإيجاده، وهنا يقال ـ كما تردّد لدى دفع قول من أنكر علمه تعالى بذاته أو بالأشياء ـ: كيف يُعقل لموجودٍ معلولٍ أن يعقل ذاته أو أشياء خارجةً عن ذاته ويُنْفَى هذا عن علّته التي أفاضت عليه كلّ ما له، وهو وجوده حدوثاً وبقاءً، وكذلك ايجاده لأفعاله؛ إذ كلّ محتاجٍ في وجوده لشيءٍ، محتاجٌ إليه في إيجاده كذلك.

إشارات النصّ

غرر في المثل الإفلاطونيّة

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

وعنـــدنا المثـــالُ الإفلاطـــونيّ	لكـــلّ نـــوعٍ فـــردُه العقـــلانيّ
كـــلُّ كـــمالٍ في الطلـــسم وزَّعَـــه	مِـــن جهـــةٍ بنحـــوٍ أعـــلى جمعَـــه
والـــسرُّ ســـوغُ أخـــذِ مفهومـــاتِ	مِن الوجـودِ الأحـديِّ الـذاتِ
كالنفس في الـذاتِ قواهـا حاويـة	بوحـــدةٍ في قـــوّةٍ وهـــي هيـــه
لبـــــدنٍ كـــــما بهـــــا وقايـــــة	بكـــلِّ ناســـوتٍ لـــه عنايـــة
فذي من المخروط مثـلُ القاعـدة	وذاك نقطـــةٌ لكـــلّ واحـــدة
وذلـــك الأصـــلُ وذي فـــروعُ	وذلـــك الكـــلّيُّ أي وســـيعُ
والمثـــــلُ لا مجـــــرّدُ المثـــــالِ	واختلفـا بـالنقص والكـمال[1]

لقد اشتملت هذه الأبيات على بيان حقيقة المُثُل والمراد بها، فذهب إلى أن كلّ نوعٍ مادّيٍ له فردٌ عقلانيٌّ مجرّدٌ، اجتمعت فيه كلّ كمالات النوع الموزّعة في أفراده المادّية المتعدّدة، وهو ـ أي وجود كمالاتٍ موزّعةٍ في الأفراد مجتمعةً في فردٍ واحد ـ ممّا لا ضير فيه، وآية ذلك هو سوغ وجواز أخذ مفهوماتٍ وصفاتٍ متعدّدةٍ مختلفةٍ من الوجود الأحديّ البسيط للحقّ ـ جلّ وعلا ـ وكذلك كما هو حال النفس وهي واحدةٌ، تشتمل على قوىً متعدّدةً.

ثمّ يشير في البيت الخامس إلى دور ذلك الفرد العقلانيّ، وأنّه كما أنّ النفس تقوم بوظيفة تدبير البدن، كذلك هو يقوم بوظيفة تدبير أفراد نوعه المادّية، غير أنّ تدبيره لها إكماليّ، بينما تدبير النفس لبدنها استكماليّ، ومن ثمّ فالأفراد كقاعدة

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٧٠٢.

المخروط، بينما الفرد العقلانيّ هو رأس ذلك المخروط، فهو الأصل وهي الفرع، وذلك لأنّه ينسلك في علل وجودها على مستوى قوس النزول، وهو كلّي كلّيةً سعيّةً، لا كلّيةً منطقيّة.

وإن قلت: ما الفرق ما بين ذلك الفرد العقلاني الذي هو ربّ النوع وبين الأفراد المادّية للنوع.

فإنّه يقال: الماهيّة هي الماهيّة، وإنّما الاختلاف بينهما بالنقص والكمال والشدّة والضعف.

وهذا ما أفاده الحكيم السبزواري رحمه الله في البيت الأخير من الأبيات المذكورة.

أمّا الكلام في إنّيّة المثل، فقد تعرّض له الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

وكـلِّ فعْـلٍ ذي نَـما مِـن جـسمِ ... لـديهمُ مـن صـاحب الطّلـسمِ
دهـنُ الـسراجِ ربُّـه يجـذبُ لـه ... شكلاً صنوبريّاً أعطَى المشعَلة
بـالربِّ للنحـل المـسدَّساتِ ... وللعناكـب المثلَّثـاتِ[1]

وخلاصة ما أفاد: أنّ كثيراً من الآثار التي تترتّب على الأجسام النامية إنّما منشؤها ومبدؤها صاحب الطلسم، أي ربّ النوع، فهو الذي يجذب دهن السراج في الفتيل، وهو الذي يجعل للشعلة شكلها الصنوبريّ، وهو الذي يصنع بيوت النحل بشكلٍ سداسيّ، والعناكب بشكل مثلّثات.

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٦٩٩.

النصّ الثاني

نقد مذهب فرفوريوس

وأمّا المنسوبُ إلى فرفوريوسَ فقد بالغَ الشيخُ الرئيسُ ومَن تأخّرَ عنه إلى يومِنا هذا، في الردِّ عليه وتزييفِه وتسفيهِ عقلِ قائلِه، كما يظهرُ لمن تصفّحَ كتبَ الشيخ، كالشفاءِ، والنجاةِ، والإشاراتِ، وكتبَ الشيخِ الإشراقيِّ، كالمطارحاتِ وحكمةِ الإشراق والتلويحات، وكذلك كتبَ غيرِهما، ككتابِ بهمنيارِ المسمَّى بالتحصيل، وكتبِ المحقّقِ الطوسيِّ والإمامِ الرازي، وغيرِ هؤلاءِ مِن اللّاحقين.

وقد تكلّمنا في هذا المقامِ في مباحثِ اتّحادِ العقلِ والمعقولِ مِن الفنِّ الكلّيِّ بما لا مزيدَ عليه.

ومَن أرادَ الاطّلاعَ على كيفيّةِ هذا المذهبِ وحقّيَّتِه ودقَّتِه ولطافَتِه فليراجعْ إلى ما هناكَ، حتّى يظهرَ له علوُّ مرتبةِ قائلِه في الحكمةِ، ورسوخُه في العلمِ، وصفاءُ ضميرِه، بشرطِ أن يكونَ ممّنْ له قوّةُ خوضٍ في العلوم، وشدّةُ غورٍ في التفكّر، وذلك فضلُ اللّٰهِ يؤتِيه مَن يَشاء.

الشرح

الكلام في مذهب فرفوريوس نفس الكلام في مذهب إفلاطون؛ إذ لا غبار على ما ذهب إليه من اتّحاد العاقل والمعقول، ولكنّه لا يصلح لأنّ يتخذ تفسيراً لعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، بل هو بيانٌ لكيفيّة تحقّق العلم، وهو عبارةٌ عن اتّحاد جوهر العاقل بالمعقول، وهو كلامٌ في كيفيّة ونحو العلم، بينما البحث في أصل العلم، سيّما أنّه يمكن أن يندرج تحت مذهب الارتسام، وبالتالي فعليه ما عليه.

والكلام في هذه المسألة التي تعدّ من أغمض المسائل الحكميّة، تجده مفصّلاً في أبحاث المرحلة العاشرة من هذا الكتاب سيّما الفصل السابع[1] وما بعده من فصول، حيث أفرد الفصل المشار إليه لإثبات أنّ مفاد وحقيقة التعقّل عبارةٌ عن اتّحاد جوهر العاقل بالمعقول، ثمّ أكّد هذا القول في الفصل اللاحق مستعرضاً في البين المواقف المندّدة بهذه المسألة والمشنّعة عليها وعلى القائل بها ومَن شايعه في ذلك.

إشارات النصّ

أقوالٌ مندّدةٌ باتّحاد العاقل والمعقول

لقد ذكر المصنّف رحمه الله كتباً متعدّدةً اشتملت على مواقف لأصحابها مندّدةٍ ومستنكرةٍ لمقولة اتّحاد العاقل بالمعقول، وقد تكفّلت هذه الإشارات بذكر ما يتيسّر منها.

الشفاء

قال الشيخ رحمه الله: «وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣ ص٣١٢.

فهو من جملة ما يستحيل عندي؛ فإنّي لا أفهم قولهم: إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون، فإن كان يخلع صورةً ثمّ يلبس صورةً أخرى، ويكون هو مع الصورة الأولى شيئاً، ومع الصورة الأخرى شيئاً، فلم يصر بالحقيقة الشيءُ الأوّلُ الشيءَ الثاني، بل الشيءُ الأوّلُ قد بطُل وإنّما بقي موضوعه أو جزءٌ منه. وإن كان ليس كذلك، فلينظر كيف يكون... وأكثر ما هوّس الناس في هذا هو الذي صنّف لهم إيساعوجي، وكان حريصاً على أن يتكلّم بأقوالٍ مخيّلةٍ شعريّةٍ صوفيّةٍ يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيّل، ويدلُّ أهلَ التميّز على ذلك كتبُه في العقل والمعقولات، وكتبُه في النفس...»[1].

الإشارات والتنبيهات

قال الشيخ رحمه الله: «وكان لهم رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمِل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشّاؤون. وهو حشفٌ كلّه، وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجلٌ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل.

إشارة: اعلم أنّ قول القائل: إن شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حالٍ إلى حال، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالثٌ، بل على أنّه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قول شعريٌّ غير معقول...»[2].

هذان نصّان يصرّ فيهما الشيخ على رفضه لمقولة اتّحاد العاقل والمعقول، لكنّنا نجد كلاماً له في كتب أخرى تفيد خلاف ذلك، وإليك نصَّين أيضاً يفيد الشيخ في كلّ منهما قبوله للمسألة، بل هو يتعامل معها من دون حرجٍ وهو يستعملها في مسائل حسّاسة، وذلك مثل معاد النفس ومآلها.

---

(١) النفس من كتاب الشفاء: ص٣٢٨ـ٣٢٩، الفصل السادس من المقالة الخامسة.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج٣ ص٢٩٥.

النجاة

قال الشيخ رحمه الله: «إنّ النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقليّاً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول في الكلّ والخير الفائض في الكلّ مبتدئاً من مبدأ الكلّ، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانيّة المطلقة ثمّ الروحانيّة المتعلّقة نوعاً ما من التعلّق بالأبدان، ثمّ الأجسام العلويّة بهيآتها وقواها ثمّ تستمرّ كذلك حتّى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه، مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال الحقّ، ومتّحداً به، ومنتعشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره...»[١].

وفي هذا نصٌّ منه على اتّحاد النفس بالعقل البسيط ـ وهي مسألةٌ أخرى ينكرها الشيخ كما ينكر مسألة اتّحاد العاقل بالمعقول ـ وكذلك على اتّحادها بمطلق المعقول، سيّما عند قوله رحمه الله: «وأمّا شدة الوصول، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سارٍ في جواهر قابلة، حتّى يكون كأنّه هو بلا انفصال؛ إذ العقل والعاقل والمعقول شيءٌ واحد أو قريبٌ من الواحد»[٢].

المبدأ والمعاد

قال الشيخ في معرض حديثه عن أنّ الأنبياء كيف يوحى إليهم بالمعقولات بلا تعلّمٍ بشريّ: «وهذا الإنسان كأنّ قوّته العقليّة كبريتٌ، والعقل الفعّال نارٌ فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنّه النفس التي قيل لها: ﴿**يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ**﴾...»[٣]، إذن هناك مجالٌ لأن يتحوّل شيءٌ إلى جوهر شيء، وفي كلامه هذا مخالفةٌ لأمورٍ ثلاثةٍ يصرّ على رفضها:

---

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص٦٨٦.

(٢) المصدر السابق: ص٦٨٧.

(٣) المبدأ والمعاد: ص١١٧.

١. الحركة الجوهريّة.
٢. الاتّحاد بالعقل الفعّال.
٣. اتّحاد العاقل بالمعقول.

وقد قال قبل هذا ما هو أشدّ صراحةً ووضوحاً، وذلك في فصل عنْوَنه بقوله: «في أنّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات، وبيان أنّ كلّ صورةٍ لا في مادّةٍ فهي كذلك، وأنّ العقل والعاقل والمعقول واحد»[١].

الخواجه نصير الدين الطوسي بقي مصرّاً على أنّ الشيخ يعتقد بأنّ الاتّحاد المذكور مذهبٌ فاسدٌ، وأنّ الذي كان من الشيخ في «المبدأ والمعاد» إنّما هو تقريرٌ لمذهب المشّائين ليس إلّا، فقال: «لمّا فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتيّة، أراد أن يبين كيفيّة اتّصافها بتلك الكمالات، فبدأ بإبطال مذهبٍ فاسدٍ في ذلك، كان مشهوراً بعد المعلّم الأوّل عند المشّائين من أصحابه، وهو القول باتّحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقّله إيّاها، فحكى أوّلاً مذهبهم ذلك، وإيّاهم عنى بقوله: إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل عقليّةً صار هو هي، واحتجاجهم على ذلك هو ما قرّره في كتابه الموسوم بـ(المبدأ والمعاد) في فصلٍ مترجمٍ بأنّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات؛ فإنّه صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه...»[٢].

إذن ـ وعلى حدّ زعم الخواجة ـ لم يكن ما كان من الشيخ استبصاراً منه في هذه المسألة، وإنّما كان تقريراً لها؛ وذلك لأنّها ممّا يعتقد لدى المشّائين، وهو ـ أي الشيخ ـ قد أخذ على عاتقه من اللحظة الأولى لتصنيف كتاب المبدأ والمعاد، على

---

(١) المبدأ والمعاد: ص٦.
(٢) الإشارات والتنبيهات: ج٣ ص٢٩٣.

توضيح مراميهم ليس إلّا، حيث قال: «...وبعدُ فإنّي أريد أن أدلّ في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشّائين المحصّلين من حال المبدأ والمعاد... وأتحرّى في هذه المقالات أن أُوضّح ما أغلقوا، وأُعلن ما ستروا وكتموا، وأجمع ما فرّقوا، وأبسط ما أجملوا بمقدار الوسع القاصر الذي لمثلي...»[١].

لقد بقي الشيخ رحمه الله في هذه المسألة يدور بين أمرين:

الأوّل: إنّ ما ذكره في «المبدأ والمعاد» وهو متأخِّرٌ عن «الشفاء» و«الإشارات» تأليفاً، يعدُّ استبصاراً منه، وعوداً له عمّا كان عليه من شدّة الإصرار في إنكار مذهب الاتّحاد، وهو ما ألمح إليه شيخنا الأستاذ حسن زاده آملي؛ وذلك اعتماداً على كلمةٍ قالها الشيخ في ختام استدلاله على الاتّحاد المذكور، حيث قال رحمه الله: «ولهذا براهين منقولةٌ تركناها واعتمدنا الأظهر منها»[٢]، فليس من عادة الشيخ ـ بحسب ما يرى شيخنا الأستاذ[٣] ـ أن يصف قياساً باطلاً غلطاً بالبرهان، كما أنّه ليس من عادته أن يعرض أدلّةً مخدوشةً دون أن ينظر فيها ويظهر ما تشتمل عليه من خلل، بينما نجده في «المبدأ والمعاد» يستعرض الأدلّة دون أن يبدي نظرةً فيها، فلو كان في نفسه منها شيءٌ لأفاده وكشف عنه، وذلك جرياً على عادته لدى الوقوف على الأدلّة.

الثاني: إنّه على موقفه لكنّه كان يداري طائفةً من المشّائين، وذلك كما أفاد صدر المتألّهين رحمه الله لما تناول كلام الشيخ المذكور في المبدأ والمعاد، حيث قال: «أقول: ولعلّ الشيخ تكلّم هاهنا على طريق التكلّف والمداراة مع طائفةٍ مع المشّائين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام، وإلّا لوجب عليه أن يدفع

---

(١) المبدأ والمعاد: ص١.

(٢) المصدر السابق: ص١٠.

(٣) اتّحاد العاقل بالمعقول (بالفارسيّة): ص٢٦.

بعض النقوض الواردة عليه؛ لكونه مدافعاً لكثيرٍ من الأحكام التي ذهب إليها هو وأشباهه من الحكماء...»[١].

وقد عدّ صدر المتألّهين إنكار الشيخ للاتّحاد المذكور من موارد عديدةٍ يرى أنّ الشيخ رحمه الله قد تبلّد ذهنه فيها وظهر منه العجز، حيث قال: «وأمّا الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج، منهاج الرياضات والمجاهدات. والعجب أنّه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجوديّة دون الأمور العامّة والأحكام الشاملة تبلّد ذهنه وظهر منه العجز، وذلك في كثيرٍ من المواضع... منها إنكاره لاتّحاد العاقل بالمعقول...»[٢].

بل ويؤكّد استبعاده قبول الشيخ بالاتّحاد المذكور بقوله رحمه الله في المبدأ والمعاد: «...واعتذر بعض المحقّقين عن هذا التناقض في كلامه، بأنّ غرضه في ذلك الكتاب (المبدأ والمعاد) تقرير المقاصد على طريقة أتباع المشّائين دون ما هو الحقّ عنده وانعقد عليه رأيه، وهذا عندي مستبعدٌ جدّاً على ما هو عادة الشيخ ودأبه في الأقوال والآراء، إذ قلّما رأينا أن يحيد عن الحقّ الصريح إلى ما هو الباطل الصرف عنده في أشياء مهمّةٍ حكميةٍ كمباحث العقل والمعقول... ولا يبعد القول بأنّه كان ممّن وجد رائحة الصواب من القول باتّحاد العقل والمعقول في إدراك العقل الهيولانيّ للمعقولات...»[٣].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣ ص٤٤٠.
(٢) المصدر السابق: ج٩ ص١٠٩.
(٣) المبدأ والمعاد: ص١٩٤.

الفصل السابع

في حال القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى

تمهيد

هذا الفصل متلاطمٌ بالآراء زخَّارٌ بالمواقف، لكنّه اشتمل على أمورٍ ثلاثةٍ رئيسةٍ يندرج تحت كلٍّ منها أمورٌ عدّةٌ ذات صلة، تزيده تفصيلاً تارةً وتعميقاً أخرى.

أمّا الأمور الثلاثة الرئيسية:

١. تقرير القول بالارتسام على مستويين:

أ. ما الشارحة لمفاده ومعناه.

ب. هل البسيطة، حيث تمّ عرض الدليل على هذا النحو من العلم الإلهيّ.

٢. عرض كلمات أهل الارتسام.

٣. إفراد المجال الواسع لاستعراض كلمات القادحين في هذا المذهب.

لقد تمّ تقسيم هذا الفصل إلى نصوصٍ بلغت اثنين وعشرين، هي التالية:

النصّ الأوّل: مفاد القول بالارتسام وتقريره.

النصّ الثاني: حجّة الارتسام.

النصّ الثالث: إيرادٌ وجوابٌ، حيث نقض على الارتسام بالقدرة.

النصّ الرابع: وجوهٌ من الركاكة في الجواب على الإيراد الآنف.

النصّ الخامس: تنبيهٌ وإشارةٌ إلى ما أفاده الشيخ في إلهيّات الشفاء.

النصّ السادس: تصوير علمه تعالى التفصيليّ بما عداه.

النصّ السابع: نظر المصنّف في كلام الشيخ.

النصّ الثامن: قدح أبي البركات في المعتبر في مذهب الارتسام.

النصّ التاسع: قدح السهروردي في مذهب الارتسام.

النصّ العاشر: قدح القدح ونقده.

النصّ الحادي عشر: تكرار القدح، كلامٌ آخر للسهروردي يكرّر فيه قدحه

في مذهب الارتسام.

النصّ الثاني عشر: قدحٌ آخر للسهروردي من بوّابة قاعدة الواحد.

النصّ الثالث عشر: قدحٌ آخر من بوّابة لزوم العلم المذكور لاستكماله تعالى بما عداه.

النصّ الرابع عشر: تعاليق عدّة يوردها المصنّف رحمه الله دفعاً لإيرادات الحكيم السهروردي.

النصّ الخامس عشر: تعقيبٌ للمصنّف رحمه الله على إيرادات السهروردي وأنّها غير واردة.

النصّ السادس عشر: قدح الحكيم الطوسي رحمه الله، ومخالفته لما أخذه على نفسه من عدم مخالفة الشيخ في آرائه، حيث ذكر أربعة مفاسد ظنّ رحمه الله لزومها لمذهب الارتسام.

النصّ السابع عشر: المفسدة الأولى: لزوم كونه فاعلاً وقابلاً، وقد قام رحمه الله بدفعها.

النصّ الثامن عشر: المفسدة الثانية: لزوم اتّصافه بصفاتٍ حقيقيّةٍ تكمِّله.

النصّ التاسع عشر: المفسدة الثالثة: لزوم تحقّق الكثرة في ذاته.

النصّ العشرون: المفسدة الرابعة: لزوم كون المعلول الأوّل غير مباينٍ لذاته تعالى.

النصّ الواحد والعشرون: قدح العلّامة الخفري في مذهب الارتسام.

النصّ الثاني والعشرون: أنظارٌ في كلام الخفري.

النصّ الأوّل

مفاد القول بالارتسام وتقريره

فتقريرُه على ما يستفادُ من كلام الشيخ في أكثر كتبِه هو أنّ الصورَ المعقولةَ قد تُستفادُ عن الصور الموجودةِ في الخارج، كما تستفادُ من السماء وهيأتِها وأشكالِها الخارجيّةِ بالحسِّ والرصَدِ صورتُها العقليّة، وقد لا تكونُ الصورةُ المعقولةُ مأخوذةً عن المحسوسة، بل ربّما يكون الأمرُ بالعكس، كصورة بيتٍ أنشأها البنّاءُ أوّلاً في ذهنه بقوّةٍ خياليّة، ثمّ تصيرُ تلك الصورةُ محرِّكةً لأعضائه إلى أن يوجِدَها في الخارج، فليست تلك الصورةُ وجودُها العلميُّ مأخوذاً من وجودِها الخارجيّ، بل وجودُها الخارجيُّ تابعٌ لوجودها العلميّ، وقد مرّ ـ في مباحث الكيفيّاتِ النفسانيّةِ من الفلسفةِ الأولى ـ أنّ جنسَ العلم الذي مِن جُملَةِ أقسامِها وأجناسِها منقسمٌ إلى فعليٍّ وانفعاليّ، والفعليُّ منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج، والانفعاليُّ بعكس ذلك، سواءٌ كانت السببيةُ سببيّةً تامّةً استقلاليّة، أو لا، فعلمُ صانع البيتِ بالبيت الذي يُريدُ بناءَه مِن قبيل القسم الأوّل، لكنّه ليس سبباً موجباً تامّاً، بل يفتقر في ذلك إلى قابلٍ وآلةٍ ووضعٍ خاصٍّ وزمانٍ خاصٍّ وشرائط أخرى.

فنقول: نسبةُ جميع الأمور في هذا العالم إليه تعالى نسبةُ صنعِ الصانعِ المختارِ إلى نفسه الصانعةِ، ونسبةُ تصنيفِ الكتابِ الحكميِّ إلى

نفس مصنّفِه العليمِ الحكيمِ، لو كانت تامّةَ الفاعليّةِ بأن يكونَ مجرّدُ تصوّرِه كافياً لحصول صنعهِ أو تصنيفِه في الخارج، فصدورُ الأشياء عن الباري ـ جلّ اسمُه ـ في الخارج بأنّها عقِلت أوّلاً فصدرَتْ، وتعقُّلُه تعالى إيّاها ليست بأنّها وُجِدتْ أوّلاً فعقلت، لأنّ صدورَها عن عقلِه لا عقلُه مِن صدورِها، فقياسُ عقلِ واجبِ الوجودِ للأشياءِ قياسُ أفكارنا التي نستنبطُها أوّلاً ثمّ نوجدُها؛ من جهةِ أنّ المعقولَ منها سببٌ للموجود في الجملة، مع وجوهٍ من الفرقِ كثيرةٍ؛ فإنّا لكوننا ناقصينَ في الفاعليّة نحتاجُ في أفاعيلنا الاختياريّةِ إلى انبعاثِ شَوْقٍ حاصلٍ بعد تصوّرِ الفعلِ وتخيُّله، وإلى استخدامِ قوّةٍ محرّكةٍ، واستعمالِ آلةٍ تحريكيّةٍ طبيعيّةٍ (كالعضلاتِ والرباطاتِ والأيدي والأرجلِ) وخارجيّةٍ غيرِ طبيعيّةٍ (كالفأسِ والمنحتِ والقلمِ والمدادِ)، وانقيادِ مادّةٍ صالحةٍ لقبول تلك الصورةِ. والأوّلُ تعالى لكونه تامَّ الإيجادِ والفاعليّةِ ـ كما أنّه تامُّ الوجودِ والتحصُّلِ ـ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ـ فقولُه وكلامُه الذي هو تابعٌ لإرادته الذاتيّة هو تعقّلُه للأشياء، فكينونَةُ الأشياءِ في الخارج تابعةٌ لمعقولها الذي هو عبارةٌ عن قوله، وتلك الصورُ العقليّةُ هي كلماتُ اللهِ التامّاتُ التي لا تنفد، فالكتابُ الإلهيُّ المنوّرُ نبَّه على هذا المقصود بأبلغ وجهٍ وأحسنِه، حيث رتَّبَ وجودَ الأكوانِ الخارجيّةِ على قول اللهِ وكلامِه العقليِّ المطابقِ لها المترتِّبِ على إرادتِه الأزليّةِ الذاتيّة، وسنحقّقُ معنَى الكلامِ والكتابِ فيما بعد، بوجهٍ مشرقيٍّ إن شاء الله.

الشرح

الكلام في هذا النصّ إنّما هو في دائرة ما الشارحة، حيث يُتساءل لدى سماع مذهبٍ يقال له مذهب الارتسام بما هو؟

ما المراد بالارتسام، وما هي حقيقته عند القائلين به؟

المراد بالارتسام إجمالاً: هو أنّه تعالى يعلم بالأشياء قبل إيجادها من خلال العلم بصورها المعقولة له تعالى، والتي لها دورٌ في وجود تلك الأشياء.

وأمّا تفصيلاً فإنّه يقال: الصورة المعقولة على قسمين:

١. علّة وسبب وجود الشيء.

٢. متأخّرة عن وجود الشيء.

أمّا القسم الثاني فهو كالصورة المعقولة للإنسان والتي يتمّ الحصول عليها من خلال الوقوف على أفراده المختلفة في الخارج، حيث يكون لذلك الوقوف دور إعداد النفس لأن تدركَ تلك الصورة المعقولة والمعنى الكلّي للإنسان.

وأمّا القسم الأوّل فهو الذي يحتاج إلى شيءٍ من التوضيح، حيث يرمي هذا القسم إلى أنّ الصورة المعقولة أوّلاً، والشيء في الخارج ثانياً ولاحقاً.

لقد عمد الشيخ رحمه الله فيما نُقل عنه من كلامٍ في هذا النصّ إلى توضيح هذا القسم من خلال الإنسان، إذ «**من عرف نفسَه فقد عرف ربَّه**»، حيث يلاحظ أنّ كثيراً من الأشياء التي يكون للإنسان دورٌ في وجودها في الخارج إنّما يتوقّف وجودها على صورةٍ علميّةٍ لديه أوّلاً، ثمَّ وبانضمام عوامل عدّةٍ أخرى يتمّ وجود الشيء في الخارج، حيث نجد المهندس ـ مثلاً ـ أو البنّاء يوجد البناء في الخارج بدءاً من صورةٍ علميّةٍ في ذهنه تكون ثابتةً رغم طيّ المراحل المختلفة للبناء، وهو ما يسمّى علم الوحدة في الكثرة، وقد عُدَّ في محلّه أنّ الصورة العلميّة المبدأ البعيد

للفعل الإرادي للإنسان، وقد أشار إلى هذا الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

تحـــرّكٌ منّـــا لـــه مبـــادي خمـــسةٌ؛ إذ لابـــدّ للمـــرادِ
تـــصوّرٌ بغايـــةٍ تـــصديقُ فمـــن نزوعيّـــةٍ التـــشويقُ
ثمَّ عقيب الـشوق عـزمٌ صـمّما تحريك ما في العضلات اختتما[1]

والمبادئ الخمسة هي التالية:

١. التصوّر للغاية.

٢. التصديق بالغاية.

٣. الشوق.

٤. العزم والإرادة والتصميم.

٥. القوّة المنبثّة في العضلات.

ومن الواضح أنّ هذه الخمسة ليست علّةً تامّةً لوجود الشيء في الخارج، بل لابدّ من توفر أمورٍ متعدّدةٍ، كالقابل، وهي في مثالنا كموادّ البناء، وآلاتٍ خاصّةٍ بإيجاد هذا النحو من الموجودات، إذ لا تصلح أيّ آلةٍ لانجاز أيّ فعل، بل لابدّ لكلّ فعلٍ من آلةٍ تناسبه، وموادّ كذلك، وزمانٍ كذلك، ووضعٍ خاصّ.

ثمّ وبعد أن يقرّر المصنّف القول بالارتسام على ما يستفاد من كلام الشيخ، يدخل في صلب الموضوع فيرى أنّ نسبة الأشياء كلّها إليه تعالى كنسبة صنع الصانع ـ كالمهندس، أو البنّاء ـ إليه، أي إلى الصانع، حيث إنّ مجرّد علمه تعالى بالشيء يكون كافياً لوجوده؛ وذلك لأنّ علمه بالأشياء قبل إيجادها فعليٌّ، أي يكون مبدأً وسبباً لوجود الفعل في الخارج، وهو في قبال الانفعاليّ الذي يكون مترتّباً على الشيء الموجود في الخارج. وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى جهة اشتراكٍ

---

(١) شرح المنظومة: ج٥ ص٧٣.

بين فاعليّة الباري تعالى، وفاعليّة الإنسان ـ مثلاً ـ وكذلك أشار إلى جهة افتراقٍ واختلاف، أمّا جهة افتراق فاعليّة الصورة المعقولة الموجودة لديه تعالى والتي بموجبها يوجد الأشياء، فهي أنّها كافيةٌ في ذلك، دون الصورة التي توجد لدى الإنسان، وذلك لأنّه تامّ الفاعليّة، أي: لا حاجة له إلى شيءٍ سوى تلك الصورة التي هي تقوم بذاته قياماً صدوريّاً، وهذا بخلاف الصورة التي لدى الإنسان، كما أشير إليه آنفاً.

وأمّا جهة الاتّفاق فهي في كون كلّ من الصورتين له مبدئيّة وجود الأشياء بحسبه، وذلك لأنّ الصور التي لديه تعالى مناسبةٌ لتمام وجوده، الذي يؤدّي إلى تمام فاعليّته وإيجاده، دون الصور التي لدى الإنسان.

إشارات النصّ

كلمات الشيخ في الارتسام

كلمات الشيخ رحمه الله التي يستفاد منها مذهبه الذي يُنسب إليه عديدة، هي في التعليقات، والإشارات، والشفاء الذي قال فيه: «واعلم أنّ المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود، كما عرض أن أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحسّ صورته المعقولة، وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذةٍ عن الوجود، بل بالعكس، كما أنّا نعقل صورةً بنائيّةً نخترعها، ثمّ تكون تلك الصورة المعقولة محرِّكةً لأعضائنا إلى أن نوجدها، فلا تكون وجدت فعقلناها، ولكن عقلناها فوجدت، ونسبة العمل إلى العقل الأوّل الواجب الوجود هو هذا، فإنّه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفيّة كون الخير في الكلّ، فتتبع صورته المعقولة صورُ الموجودات على النظام المعقول عنده لا أنّها تابعةٌ اتّباع الضوء للمضيء، والإسخان للحارّ، بل هو عالم بكيفيّة نظام الخير في الوجود، وأنّه عنه، وعالمٌ بأنّ هذه العالميّة يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً

ونظاماً»[١]، «أي ليس على نحوٍ لم يكن للواجب علمٌ بما يوجبه ذاته كالجرم المضيء الذي ليس له علمٌ بضوئه الذي يوجبه، وكالجسم الحارّ الذي ليس له علمٌ بالسخونة التي يوجبها، بل هو عالمٌ بما يصدر عنه، فلا يكون فاعلاً بالإيجاب، بل هو تعالى فاعلٌ بالعناية، بمعنى أنّه يعلم بفعله، ويصدر عنه الفعل مع العلم به من غير إرادةٍ زائدةٍ عليه»[٢]، وبهذا يكون الفاعل الإلهيّ الحقّ تعالى:

١. مبدأ الفعل، بل هو مبدأ كلّ ذاتٍ وأثر، وبهذا يكون فاعلاً.
٢. له علمٌ بفعله، ولعلمه دورٌ في إيجاد فعله. وبهذا لا يكون فاعلاً بالطبع.
٣. ليس موجَباً.
٤. علمه زائدٌ على ذاته، سابقٌ على الفعل.
٥. علمه ـ ومن دون أيّ داعٍ زائدٍ ـ يكون سبباً وعلّةً لصدور الفعل، فهو ليس فاعلاً بالقصد.

العلم فعليّ وانفعاليّ

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

والعلـــم تفـــصيليٌّ أو إجمـــاليّ ... كـــذلك فعـــليٌّ أو انفعـــاليّ
فعليُّـــهُ مـــا ســـببُ المعلـــومِ ... والانفعـــاليُّ مِـــن المرســـوم
في العقل بعدما في الأعيان حصَل ... في أوّل غـــبَّ مـــا عقـــل[٣]

الكلام فيما نحن فيه يبدأ من عجز البيت الأوّل من هذه الأبيات الثلاثة، حيث أفاد رحمه الله أنّ العلم ينقسم إلى فعليّ وانفعاليّ، كما ينقسم إلى تفصيليّ

---

(١) الإلهيّات من كتاب الشفاء: ص٢٨٩ـ٢٩٠، الفصل السابع من المقالة الثامنة من الفنّ الثالث عشر.
(٢) درر الفوائد: ج١ ص٤٩٥.
(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج١ ص٤٨٤.

وإجماليّ، ثمّ أفرد رحمه الله البيتين الآخرين لبيان أوجه الفرق بينهما، فذكر وجهين هما التاليان:

١. الفعليّ منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج.

٢. الانفعاليّ معلولٌ ومرسومٌ في الذهن بسبب إدراك المعلوم بالعرض الموجود في الخارج.

بعبارةٍ أخرى: «إنّ العلم الانفعاليّ هو المرسوم في العقل بعد حصول المعلوم بالعرض في الخارج وكان وجوده العينيّ سبباً لارتسامه في العقل، ولما كان ارتسامه في العقل سبب وجوده العينيّ يسمّى بالانفعاليّ...»[1].

وقد نُقل عن الشيخ رحمه الله في رسالةٍ منسوبةٍ إليه أنّه قال: «واعلم أنّ العلم ينقسم قسمين:

أحدهما: ما هو حادثٌ من وجودِ الشيء، مثل علمنا بالفلك.

وثانيهما: علمٌ حادثٌ منه وجودُ الشيء، مثل علم الباني بالبناء قبل وجود البناء.

وعلم الباري تعالى من قبيل القسم الثاني؛ لأنّه متقدّمٌ على وجود المعلولات»[2].

إيماضة

لقد أشير في هذا الفصل إلى أنّ إرادته الذاتيّة سبب قوله، وقوله كن فقط دون أيّ أمرٍ زائدٍ عليه، يوجب كون الأشياء ووجودها في العين، وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى لميّة ذلك بأنّه تعالى تامّ الفاعليّة، واستدلّ على تمام فاعليّته بتمام وجوده، وكلّ هذا يمكن عرضه من خلال القياسين التاليين:

الله تعالى	**تامّ الوجود**
تامّ الوجود	**تامّ الفاعليّة**

---

(١) درر الفوائد: ج١ ص٤١٧.

(٢) شوارق الإلهام: ج٥ ص١٦٦ـ١٦٧.

∴ **الله تعالى تامّ الفاعليّة**

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

الله تعالى تامّ الفاعليّة

ليس تامّ الفاعليّة بمحتاج إلى سوى علمه اللازم لذاته

∴ **الله تعالى ليس بمحتاج إلى سوى علمه اللازم لذاته**

أمّا صغرى القياس الأوّل فقد اتّضحت في أبحاث الموقف الأوّل، وأمّا الكبرى فلأنّ تام الوجود تامّ الإيجاد؛ وذلك لأنّ الوجود والإيجاد أحدهما عين الآخر ذاتاً، والاختلاف اعتباريّ.

وأمّا كبرى القياس الآخر، فلأنّه لو كان محتاجاً لكان خلف كونه تامَّ الوجود والفاعليّة.

كلّ هذا أشار إليه المصنّف رحمه الله في هذا النصّ بقوله: «**والأوّل تعالى لكونه تامّ الإيجاد والفاعليّة ـ كما أنّه تامّ الوجود والتحصّل...**». إذن: كلّ تامّ في الوجود والتحصّل، تامٌّ في الإيجاد والفاعليّة، وكلّ ما هو كذلك، يكون قوله (كن) كافياً لإيجاده.

النصّ الثاني
حجّة الارتسام

وربّما يستدلُّ على كون علمِه تعالى بالأشياء، بالصورِ الحاصلةِ في ذاتِه، بأنّه يعلمُ ذاتَه، وذاتُه سببٌ للأشياء، والعلمُ بالسببِ التامِّ للشيءِ يوجبُ العلمَ بذلك الشيء، فذاتُه يعلمُ جميعَ الأشياء في الأزل، لكنَّ الأشياءَ كلَّها غيرُ موجودةٍ في الأزل بوجودٍ أصيل، فلو لم تكنْ موجودةً بوجودٍ علميٍّ غيرِ أصيلٍ، لم يتحقّق العلمُ بها، إذ العلمُ يَستدعي تعلُّقاً بينَ العالمِ والمعلوم، سواءٌ كان نفسَ التعلُّقِ والإضافةِ أو صورةً موجبةً لها، والتعلّقُ بينَ ذاتِ العالمِ أو صفتِه وبينَ المعدومِ الصرفِ ممتنعٌ؛ لاستيجاب النسبةِ تحقُّقَ الطرفينِ معاً بوجهٍ من الوجوه، ولمّا امتنعَ تحقّقُ العالَمِ بأجزائه في الأزل ـ وإلّا لزم قِدَمُ الحوادث ـ فبقيَ كونُها موجودةً بالوجودِ العقليِّ الصوريِّ عند الباري قبلَ وجودِها الخارجيّ، فذلك إمّا بأن تكونَ منفصلةً عن الواجبِ تعالى فيلزمُ المثلُ الإفلاطونيّة، وإمّا بأن تكونَ أجزاءً لذاته، فيلزمُ التركيبُ في ذاته، وكلا الشقّين محالان، أو بأن تكون زائدةً على ذاته لكنّها متّصلةٌ مرتسمةٌ فيها، وهو المطلوب.

الشرح

قال بهمنيار في التحصيل، بعد أن أثبت أنّه تعالى عالم بذاته، لأنّه مجرّد: «وإذا كان يعقل ذاتَه فيعقل أيضاً لوازم ذاته ـ وإلّا ليس يعقل ذاته بالتمام ـ واللوازم التي هي معقولاته وإن كانت أعراضاً موجودة فيه فليس ممّا يتّصف بها أو ينفعل عنها، فإنّ كونه واجبَ الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأً للوازمه أي معقولاته، بل ما يصدر عنه إنّما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تامّاً، وإنّما يمتنع ذاته أن تكون محلّاً لأعراضٍ ينفعل عنها أو يستكمل بها أو يتّصف بها، بل كماله في أنّه بحيث يصدر عنه هذه لا لأنّه محلّها، ولوازم ذاته هي صور معقولاته، لا على أنّ تلك الصور تصدر عنه فيفعلها بل نفس تلك الصور ـ لكونها مجرّدة عن المادّة ـ تفيض عنه وهي معقولةٌ له، فنفس وجودها نفس معقوليّتها، فمعقولاته فعليّةٌ لا انفعاليّة...»[1].

إذن، فهو تعالى عالمٌ بالأشياء قبل إيجادها، وذلك بواسطة صورها المعقولة في الأزل، والتي تُعدّ لوازم ذاته، ولازم الأزليّ أزليّ، والعلم بالأزليّ أزليّ كذلك، لكنّ وجودها الأزليّ تبعيّ تطفّليّ، حاله حال الصور المعلومة لدى الأذهان. وبناءً على هذا، يكون علمه تعالى زائداً على ذاته متّصلاً بها؛ وذلك لأنّه يتعلّق بلوازم الذات، ولوازم الذات لا تكون منفصلةً عنها.

أمّا الحجّة التي عرضها المصنّف رحمه الله والتي أفردنا لها هذا النصّ فهي ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية، وهي معروضةٌ لإثبات أصل علمه تعالى بالأشياء أوّلاً، وثانياً لإثبات نحوه، وأنّه من خلال صور الأشياء المرتسمة لدى الذات.

---

(١) التحصيل: ص٥٧٤.

الفرض: الله تعالى ذاته سببٌ للأشياء كلّها.

المدّعى: هناك أمران يشتمل عليهما المدّعى لابدّ من إقامة البرهان على كلٍّ منهما:

الأوّل: إثبات أصل علمه تعالى بالأشياء.

الثاني: إثبات أنّ ذلك العلم بالارتسام المذكور.

البرهان: أمّا البرهان على الأمر الأوّل من المدّعى فهو ما تقدّم في الأبحاث السابقة حيث كانت آية علمه بالأشياء هي أنّه علّةٌ وسببٌ لها، وأنّ العلم بالعلّة علّةٌ للعلم بالمعلول، بل لا مجال للعلم بذي السبب إلّا من خلال السبب. وهذا ما يمكن التذكير به من خلال القياس التالي:

العالم بعلّة الشيء — عالمٌ بالشيء

الله تعالى — عالمٌ بعلّة كلّ شيء

∴ الله تعالى — عالمٌ بكلّ شيء

أمّا الكبرى فقد تمّ الكلام فيها آنفاً، وأمّا الصغرى فلأنّه تعالى عالمٌ بذاته التي هي علّة كلّ شيء، وبما أنّ ذاته المعلومة أزليّةٌ، فعلمه بها أزليّ وعلمه بالأشياء أزليّ، إذن فهو تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد.

وأمّا البرهان على الأمر الآخر، فيمكن عرضه من خلال المقدّمات التالية:

١. هناك علمٌ بالأشياء.

٢. العلم يستدعي تعلّقاً بين العالم والمعلوم.

٣. المعلوم في محلّ الكلام هو الأشياء.

٤. حال الأشياء المعلومة يدور بين الأمور التالية:

أ. وجود الأشياء في الأزل بوجودها الخارجيّ الخاصّ.

ب. عدم الأشياء عدماً مطلقاً.

ج. وجود بنحو آخر من الوجود غير الخارجيّ، والوجود العقليّ هو

الصور. وهذا يُتصوّر على أنحاء:

١. الأشياء الموجودة بالوجود العقليّ الصوريّ لدى الباري تعالى منفصلةٌ عنه.

٢. ليست منفصلةً، وإنّما هي تمامه، فيكون كلٌّ من الأشياء جزءاً من ذاته تعالى .

٣. الأشياء زائدةٌ على ذاته، لكنّها متّصلةٌ بالذات مرتسمةٌ فيها.

وبالعودة إلى المقدّمات، نجدّ أنّ الأولى قد تمّ بيانها، والثانية أمرٌ بديهيّ، فالمعلوم هو الأشياء لا الذات.

أمّا المقدّمة الرابعة فلا شكّ في بطلان الشقّ الأوّل؛ وذلك للزوم كون الحادث قديماً؛ وذلك لأنّ الأشياء التي هي العالم حادثة، والحادث هو المسبوق بالعدم، والقديم ليس كذلك، وذلك لأنّ الأزليّ قديم.

وكذلك حال الشقّ الثاني من البطلان؛ وذلك لأنّه يتنافى مع المقدّمة الثانية التي تفيد استدعاء العلم للتعلّق بين العالم والمعلوم، حيث لا محصل للتعلّق بين العالم وما هو معدومٌ عدماً مطلقاً، وإذ لا تعلّق فلا علم، وهو خلف ما تمّ إثباته آنفاً، حيث ثبت أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء، وبالتالي يتعيّن الشقّ الثالث من المقدّمة الرابعة، وهو أنّ الأشياء موجودةٌ بنحوٍ آخر من الوجود، وإذ لا نحو آخر للوجود غير الوجود الخارجيّ إلّا الوجود العقليّ الصوريّ الذهنيّ، فتكون الأشياء المعلومة له تعالى في الأزل موجودةً بوجودٍ عقليّ صوريّ غير أصيل.

والأشياء المذكورة الموجودة بذلك النحو ليست منفصلةً قائمةً بذواتها، وذلك لأنّها تكون حينئذٍ مُثُلاً إفلاطونيّة، وهو أمرٌ يتشدَّد المشَّاء برفضه، وليست الأشياء تمام ذاته، وذلك لأنّه يلزم من ذلك التركيبُ في الذات والتغيّرُ والانفعالُ، وكلّ هذا ممتنعٌ عليه تعالى.

إذن، يتعيّن أن تكون الأشياء زائدةً على ذاته، متّصلةً غير منفصلةٍ، مرتسمةً

أي: موجودةً لدى الذات بوجودٍ غير أصيل، أي: عقليّ صوريّ، وليس عينيّاً خارجيّاً، وهو المطلوب.

إشارات النصّ

الحجّة ثانيةً

قال الحكيم السبزواري رحمه الله مستعرضاً حجّة المشّائين تمهيداً لردّها؛ وذلك من خلال النقض بمثل القدرة وغيرها. ما سوف نذكره من كلامه رحمه الله من هذه الغرر هو الحجّة دون الردّ والنقض؛ وذلك لأنّه سوف يأتي الكلام فيه لاحقاً:

وقولهم علمه الأشياء في الأزَلْ ... إمّا بالارتسام في الذات حصَلْ
فهو، وإلّا الخلق كان أزليّ ... أو ميزه وعلمه لم يحصلِ
أو يثبت المعدوم أو يكن مُثُل ... أو غيره، وامتنع التالي لكلّ[1]

يمكن عرض كلامهم هذا من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى عالمٌ بالأشياء في الأزل، وهو ما تضمّنه صدر البيت الأوّل.

المدّعى: علمه تعالى بالأشياء في الأزل بالارتسام هو المطلوب، وقد ضمّن الحكيم السبزواري رحمه الله هذا المدّعى للعجز، وشيئاً من صدر البيت الثاني، حيث قال: «فهو»، أي: إن كان علمه تعالى بالأشياء في الأزل بالارتسام، فهو المطلوب.

البرهان: لقد عرض الحكيم السبزواري رحمه الله حجّة القوم في قالب القياس الاستثنائيّ التالي:

لو لم يكن علمه تعالى بالأشياء في الأزل بالارتسام للزم:

١. أزليّة الخلق.

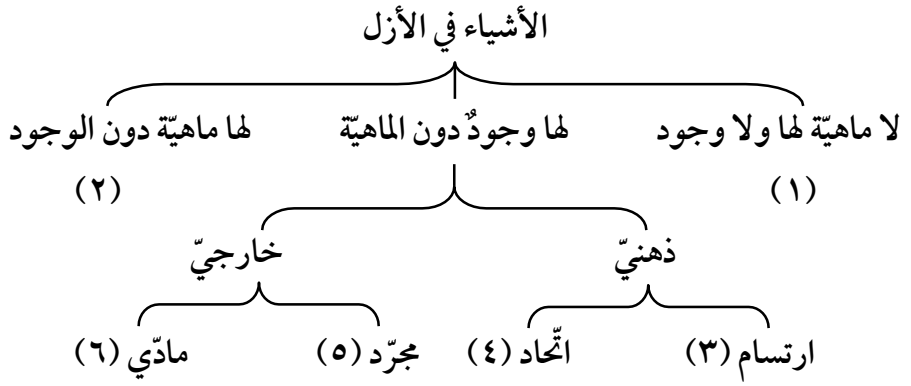
---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٦٠٧.

٢. ميزه وعلمه لم يحصل.
٣. ثبوت المعدوم.
٤. القول بالمثل.
٥. اتّحاد العاقل والمعقول.

والتالي باطلٌ بشقوقه الخمسة، فالمقدّم مثله، وهو «لو لم يكن علمه تعالى بالأشياء في الأزل بالارتسام» إذن علمه تعالى بالأشياء في الأزل بالارتسام. وهو المطلوب.

أمّا بيان الملازمة فمن خلال المخطّط التالي:



حيث إنّ الأشياء في الأزل لا تعدو الاحتمالات الستّة المذكورة، وهي على حدّ زعم صاحب الحجّة ستّةٌ بالحصر العقليّ، وإلّا لما تمّ الاستدلال، ولم يلزم من بطلان التالي بطلان المقدّم.

أمّا بطلان اللازم بشقوقه الخمسة ليبقى السادس متعيّناً ومختاراً:

فالأوّل للزوم ما فرضناه شيئاً ليس كذلك؛ وذلك لأنّ الشيء إمّا الوجود أو الماهيّة، وإذ لا وجود ولا ماهيّة، فلا شيء، وإذ لا شيء فالعدم، ولا مجال للعلم بالمعدوم؛ وذلك لأنّك عرفت أنّ العلم يستدعي تعلّقاً ما بين العالم والمعلوم، وإذ لا معلوم فلا علم ولا ميز لمعلومٍ عن آخر، هذا خلف.

وأمّا الثاني فللزومه ثبوت المعدوم وهو ما ينسب إلى المعتزلة، وقد تمّ إبطاله.

وأمّا الرابع فهو غير مقبولٍ لديهم، وقد مرّت كلمات رئيسهم في شدّة رفضه للاتّحاد بين العاقل والمعقول.

وأمّا الخامس فللزومه ثبوت المثل الإفلاطونيّة، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري بقوله: «أو يكن مُثُل».

وأمّا السادس فللزومه وجود الأشياء وجوداً عينيّاً مادّياً في الأزل، ولازمه قدم الحادث، وكذلك الخلف، لأنّ الكلام قبل الإيجاد. إذن: يتعيّن الثالث من هذه الشقوق، وهو القول بالارتسام، وهو المطلوب لديهم.

كلامٌ في الأزل

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «اعلم أنّ كلّ واحدٍ من لفظي الأزل والأبد يطلق على معنيين؛ فالمعنى الأوّل للأزل هو القدم، والأزليّ بمعنى القديم، وهو ما لا أوّل له رأساً على نحو الإطلاق، والياء منه لا تكون للنسبة بل الغرض منه المبالغة في إفادة معناه، كما أكّد في قوله: اللهم أنت الأوّل فليس قبلك شيء... ويطلق عليه سبحانه وتعالى من جهة عدم البداية لوجوده تعالى؛ لمكان كونه واجب الوجود... والمعنى الثاني للأزل: مبدأ ما هو نازلٌ منزلة الوعاء للسلسلة الطويلة النزوليّة، وهو الله سبحانه كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿...إِنَّا لِلَّهِ...﴾ وإنّما قلنا نازلٌ منزلة الوعاء لا الوعاء حقيقةً لأنّه ليس له وعاء، وإنّما المراد بالعالم السرمد هو نفس وجوده تعالى وأسمائه وصفاته والأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه وصفاته، كما أنّ الخارج ليس وعاءً للخارجيّات، بل الخارجيّ إنّما هو نفس الخارج... ولا يخفى أنّ هذا المعنى الثاني لازمٌ للمعنى الأوّل...»[1].

---

(١) درر الفوائد: ج٢ ص٣٠.

النصّ الثالث

إيرادٌ وجوابٌ

وأوردَ عليه أنّه منقوضٌ بالقدرة الإلهيّةِ الأزليّة، لأنّها أيضاً صفةٌ ذاتُ تعلّقٍ بالمقدورات، ولاشكَّ أنّ قدرةَ الله تعالى شاملةٌ لجميع الأشياء: مبدَعِها وكائنِها، إذ الكلُّ صادرٌ عنه إمّا بوسطٍ أو بغير وسط، فلابدّ أن يكونَ للمكوّناتِ وجودٌ في الأزل بأعيانِها لا بصورِها العلميّة، لأنّ ذواتِها العينيّةَ مقدورةٌ له لا صورَها العقليّةَ فقط، لكنّ وجودَ الحوادثِ في الأزل محالٌ، فظهر النقضُ لجريانِ الدليلِ وتخلُّفِ المدلول.

وأجاب بعضُ الأذكياءِ عن هذا النقضِ: بأنّ هذه النسبةَ لا تقتضي وجودَ الطرفين تحقيقاً، بل يكفي فيها الوجودُ التقديريّ؛ إذ النسبةُ نفسُها تقديريّةُ الوجود، ثمّ لمّا استشعرَ انهدامَ أصلِ الاستدلالِ بما ذكره قال: «فالوجهُ أن يقال: إنّ النسبةَ وإن لم تقتضِ تحقّقَ الطرفين بالفعل، لكنّ تحقّقَ العلمِ يقتضيه؛ لأنّ العلمَ يستلزمُ انكشافَ المعلوم عند العالمِ وتميّزَه، والمعدومُ الصِّرفُ لا انكشافَ له ولا تميّز».

أقول: أمّا أصلُ الاستدلالِ فسنرجعُ إليه، وأمّا النقضُ بالقدرة فيمكنُ دفعُه بأنَّ القدرةَ وإن سَلمَ جريانُ الدليل فيها، وأنَّ حكمَها حكمُ العلمِ في اقتضاءِ الطرفين، لكن لا نسلّمُ تخلّفَ الحكمِ في القدرةِ الأزليّة، إذ كما في العلم لا يلزمُ وجودُ المعلوم بعينه الخارجيّ، بل يكفي وجودُه

بصورتِه، كذلك لا يلزمُ وجودُ المقدورِ بعينِه الخارجيّ، بل يكفي وجودُه بصورته، وذلك الوجودُ الصوريُّ كما أنّه معلومٌ له، كذلك مقدورٌ صادرٌ عنه، كما صرّح به الشيخُ وغيرهُ من القائلين بارتسامِ صورِ الأشياءِ في ذاتِه بأنّ تلكَ الصورَ كما أنّها حاصلةٌ فيه تعالى كذلك صادرةٌ عنه.

الشرح

من جملة المقدّمات التي اعتمد عليها المشَّاء في إثبات علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد وأنّه بالصور المرتسمة لديه تعالى: أنّ العلم يستدعي نسبةً ما بين العالم والمعلوم، فإذا كان علمٌ كان عالمٌ ومعلوم، والمدّعى أنّ هناك علماً في الأزل، إذن هناك عالمٌ ومعلومٌ في الأزل. أمّا العالم في الأزل وهو الباري فهو الحقّ المبين؛ حيث ثبت في محلّه أنّه أزليٌّ في وجوده وصفاته الذاتيّة، وأمّا المعلوم وهو الأشياء في الأزل موجودٌ تحقيقاً أم تقديراً.

وقد استدلّ على هذا بما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: العلم متحقّقٌ.

المدّعى: المعلوم موجودٌ متحقّقٌ، وليس أمراً تقديراً فرضيّاً.

البرهان: للوصول إلى المطلوب لابدّ من إثبات أمرين:

١. إثبات أصل تحقّق المعلوم.

٢. إثبات كون وجود المعلوم محقّقاً وليس مقدّراً.

أمّا الأوّل، فلأنّ العلم المتحقّق يستدعي تحقّق نسبةٍ بين العالم والمعلوم، إذن فالمعلوم متحقّق.

وأمّا الثاني، فيمكن بيانه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو لم يكن المعلوم كذلك، لكان معدوماً، ولو كان معدوماً لما كان علم.

والتالي باطل؛ للزومه الخلف، فالمقدّم مثله، إذن فالمعلوم وجودٌ محقّقٌ ليس إلّا.

أمّا الملازمة، فلأنّ وجود الشيء إمّا تحقيقيٌّ أو تقديريّ.

وأمّا بطلان اللازم، فلأنّ العلم انكشافٌ للمعلوم وتمييزٌ له عمّا عداه، فإذا لم يكن وجوده تحقيقيّاً لكان معدوماً، ولو كان معدوماً لما كان انكشافٌ ولا تمييزٌ،

وبالتالي فلا انكشاف للمعلوم لدى العالم، وبالتالي لا علم، هذا خلف.

لقد أرجأ المصنّف البحث في حجّة المشّاء التي رمى من خلالها إلى إثبات علمه تعالى بالأشياء وفي الأزل؛ حيث سوف يتناولها لاحقاً، وبشكل موسّعٍ مستقلٍّ.

وإنّما عالج هذا النقض الذي ميّز صاحبُه ما بين العلم والقدرة، حيث زعم أنّ العلم في الأزل يستدعي معلوماً فيه، وهو الصورة العلميّة للأشياء، وهذا لا يصحّ في حقّ القدرة، حيث إنّها تستدعي دائماً النسبة بين القادر والمقدور بوجوده العينيّ الخارجيّ؛ إذ لا مجال لوجود المقدور وجوداً علميّاً في الأزل؛ حيث أفاد رحمه الله بأن لا فرق بين العلم والقدرة في هذا. فالصورة العلميّة المعلومة في الأزل هي المقدورة كذلك، وبعبارة أخرى: كما أنّ المعلوم في الأزل موجودٌ بصورته، كذلك المقدور فهو مقدورٌ بصورته؛ لأنّه صادرٌ عنه تعالى فهو مقدورٌ له، وهذا ما صرّح به القائلون بالارتسام.

فهو ممّا لا يمكن قبوله إذا كانت الأشياء الكائنة هي الموجودة في الأزل؛ وذلك لما عرفت من لزومه قِدم الحادث، وإنّما كان المراد من المعلوم هو صور الأشياء المرتسمة لديه، وهي أزليّةٌ لأنّها عبارةٌ عن لوازم الذات الأزليّة، ولازم الأزليّ أزليّ، إذن هناك علمٌ أزليّ بالأشياء، وكلّ علمٍ يستدعي نسبةً ما بين العالم والمعلوم، إذن هناك نسبةٌ يستدعيها ذلك العلم الأزليّ بين العالم الأزليّ والمعلوم الأزليّ كذلك.

الناقض يقول: القدرة أيضاً أزليّةٌ، وهي تستدعي نسبةً بين القادر والمقدور، والمقدور الذي تستدعيه النسبة هو المقدور الذي تتعلّق به القدرة، وهو المقدور الخارجيّ ليس إلّا، إذن فالمقدور الخارجيّ وهو شيءٌ من الأشياء الكائنة موجودٌ في الأزل.

وإن قيل للناقض: لم لا يكون المقدور ـ كالمعلوم في العلم الأزليّ ـ عبارةً عن

صورةٍ علميّةٍ تكون متعلّقاً لقدرته في الأزل؟

أجاب ـ بلا وجهٍ ـ: أنّ متعلّق القدرة لا يصلح أن يكون الصور العلميّة، وإنّما هو الوجود العينيّ الخارجيّ ليس إلّا.

وكأنّ بعض الأذكياء أقرّ بالإشكال؛ لذلك راح يلتمس مخرجاً له، فأقرّ بأنّ حال القدرة كما هو حال العلم في استدعاء النسبة بين الطرفين، لكنّه زعم أن لا ملازمة ما بين استدعاء النسبة وبين وجود طرفيها تحقيقاً؛ إذ يكفي فيه الوجود التقديريّ، وبالتالي لا يلزم من القول بأزليّة القدرة وجود المقدور الذي هو الشيء بوجوده العينيّ الخارجيّ في الأزل بل ولا بوجوده العلميّ أيضاً.

لكن هذا الذكيّ لمّا تنبّه إلى ما يجرّه هذا المخرج من ورطةٍ، عدل إلى القول بالتفريق ما بين العلم والقدرة.

أمّا الورطة المشار إليها فهي في شمول الكلام للعلم، إذ ـ وبناءً على ما أفاد ـ يستدعي نسبةً بين العالم والمعلوم، ويمكن أن يكون طرفاها تقديريّين ليس إلّا، وهو كما ترى.

وأمّا التفريق، فقد قال: النسبة بين العالم والمعلوم تستدعي وجود الطرفين تحقيقاً دون القدرة، وبالتالي لا يكتفي باستدعاء صفةٍ لنسبةٍ لإثبات تحقّق طرفيها؛ وذلك لأنّ وجود النسبة أعمّ من كون طرفيها.

إشارات النصّ

الصورة في القدرة غير صالحة

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «يعني: لا يمكن أن يقال بتعلُّق القدرة بالشيء الخارجيّ من جهة كونِ صورته مقدوراً، كما كان يمكن القول بأنّ الشيء معلومٌ من جهة كون صورته معلوماً، إذ المفروض عمومية القدرة وأنّها متعلّقةٌ بالشيء العينيّ الخارجيّ، فهو بوجوده العينيّ مقدورٌ بالذات لا بالعرض بخلافه في

العلم، حيث إنّ الشيء الخارجيّ في العلم الارتساميّ معلومٌ بالعرض، هذا ويمكن جعل ذلك بنفسه إشكالاً على المشّائين، حيث إنّه يلزم على قولهم كون الأشياء الخارجيّة معلومةً له تعالى بالعرض، ومن المعلوم سلب المعلوميّة عن المعلوم بالعرض، كما يفصح عن صحّته كون اتّصافه بالمعلوميّة بالعرض، بمعنى أنّ اسناد المعلوميّة إلى المعلوم بالعرض عرضيٌّ مجازيّ... وبعبارةٍ أخرى: العلم الارتساميّ مع ما فيه من الإشكال لا يكون علماً بالمعلوم الخارجيّ أصلاً، فالالتزام به أشبه بنفي العلم عنه من إثباته، كما لا يخفى»[1].

دفع إشكال

تقدّم في هذا النصّ وتكرّر: أنّ العلم يستدعي نسبةً تستدعي طرفين وكذلك القدرة، لكنّنا قد نقف على كلماتٍ تروى عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام: أنّه: «**لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أخذت الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم**»[2].

قد تؤخذ نقضاً على ما تقدّم، وهو ممّا لا يصحّ، وذلك لأنّ المعلوم المنفيّ هو المعلوم بوجوده الخاصّ، والمعلوم الذي هو متعلّق العلم الأزليّ إنّما هو الشيء في مرتبة الذات الموجود فيها بوجودٍ أعلى وأشرف، أو الموجود في ظرف نفس الأمر على ما هو المختار في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

---

(١) درر الفوائد: ج٢ ص٣١.

(٢) توحيد الصدوق: ص١٣٤.

النصّ الرابع
وجوهٌ من الركاكة

وأمّا الجوابُ الذي ذكره ذلك المجيبُ، ففي غاية الركاكةِ من وجوه:

أوَّلُها: حُكمهُ بأنّ النسبَ والإضافاتِ لا وجودَ لها إلّا بمجرّدِ الفرضِ والتقدير، وليس كذلك؛ ـ كما علمتَ في مباحث مقولةِ الإضافة ـ من أنَّ لها حظّاً من الوجودِ الخارجيّ وإن لم يفرضْه فارضٌ.

وثانيها: أنّها وإن لم تكنْ مِن الموجوداتِ العينيّة لكنّها من الانتزاعيّاتِ التي تستدعي وجود الطرفين.

وثالثها: حُكمهُ بالفرق بين العلم الأزليّ والقدرةِ الأزليّةِ بكونِ أحدِهما يستدعي التعلُّقَ دونَ الآخر، تحكّمٌ بحتٌ؛ لما سبقَ من أنَّ صفاتِه الحقيقيّةَ كلّها حقيقةٌ واحدةٌ، ولها وجودٌ واحدٌ، ولا يجوزُ قياسُ قدرتِه تعالى على قدرة الإنسان، فإنَّ القدرةَ فينا عينُ القوّةِ والاستعدادِ للفاعليّة، وفيه تعالى نفسُ الإيجاب والتحصيل، فوزانُ علمِه وقدرتِه في تعلُّقِهما بالممكنات واحدٌ مِن غيرِ تفاوت.

الشرح

أمّا جواب بعض الأذكياء على النقض بالقدرة فيراد ـ هاهنا ـ بيان أوجهٍ ثلاثةٍ لغاية ركاكته، فقد اشتمل ـ ذلك الجواب ـ على الأمرين التاليين:

١. النسبة تقديريّة الوجود، وبناءً على المسانخة ما بين الشيء وما يتقوّم به، يكون طرفاها تقديريّين، حيث إنّ النسبة ـ كما هو معلومٌ ـ تتقوّم بطرفين.

٢. العلم ليس على وزان القدرة، حيث إنّ العلم ـ على حدّ زعمه ـ نسبةٌ تقتضي تحقّق الطرفين بالفعل دون القدرة.

أمّا ركاكة الأمر الأوّل فيكشف عنها أمران:

الأوّل: إنّه ثبت في مباحث مقولة الإضافة أنّ لها حظّاً من الوجود الخارجيّ، سواءٌ فُرض فارضٌ أم لم يُفرض فارضٌ.

الثاني: حتّى لو تنزّلنا عن القول بوجود مقولة الإضافة وجوداً عينيّاً، لا يمكن القول بمقولة ذلك المجيب الذكيّ، حيث إنّها توجد بوجودِ موضوعها الذي هو طرفاها اللذان تنزع منهما، والانتزاع فرع وجود المنتزع منه، إذن وجود النسبة يكشف إنّاً عن تحقّق طرفيها اللذين انتزعت منهما.

وأمّا ركاكة الثاني فلأنّ القول بتفاوت العلم والقدرة ـ وهما من الصفات الذاتيّة ـ قولٌ لا ينسجم مع ما هو الحقّ المحقّق من أنّ صفاته عين ذاته، وأن الصفات جميعاً موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ وهو الوجود الواجبيّ الحقّ تعالى. نعم، القدرة والعلم لدينا مختلفان، حيث يستدعي الأوّل وجود الطرفين دون الثاني؛ وذلك لأنّ القدرة هي عين القوّة والاستعداد للفاعليّة، أي هي تقتضي ذلك، وليست عين الفاعليّة.

إشارات النصّ

وجود الإضافة

قال الشيخ رحمه الله: «...لكنّ الأشدّ اهتماماً من هذا، معرفتنا: هل الإضافة في نفسها موجودةٌ في الأعيان، أو أمرٌ إنّما يُتصوّر في العقل... فقومٌ ذهبوا إلى أنّ حقيقة الإضافات إنّما تحدث أيضاً في النفس إذا عقلت الأشياء. وقومٌ قالوا: بل الإضافة شيءٌ موجودٌ في الأعيان....

فالمضاف إذن موجودٌ في الأعيان، وإنّ وجوده لا يوجب أن يكون هناك إضافةٌ إلى إضافةٍ بغير نهاية...»[١].

وقال صدر المتألّهين رحمه الله: «وبالجملة: إنّ المضاف بما هو مضافٌ بسيطٌ ليس له وجودٌ في الخارج مستقلٌّ مفردٌ، بل وجوده أن يكون لاحقاً بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايسةٌ إلى غيرها. فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر، ووجودها بحيث إذا قيست إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات...»[٢].

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «الإضافة موجودةٌ في الخارج، والحسُّ يؤيّد ذلك؛ لوقوعها على أنواع من الإضافات الخارجيّة التي لها آثارٌ عينيّةٌ لا يرتاب فيها، كإضافة الأب والابن، والعلوّ والسفل، والقرب والبعد، وغير ذلك.

وأمّا نحو وجودها، فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكرّرة المتلازمة، وصفاً ناعتاً لهما، انتزاعاً من غير ضمّ ضميمة، فهي موجودةٌ بوجود موضوعها من دون أن يكون بإزائه وجودٌ منحازٌ مستقلّ...»[٣].

---

(١) الإلهيّات من الشفاء: ص١٥٩ـ١٦٢، الفصل العاشر من المقالة الثالثة.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٤ ص٢٠٤.

(٣) نهاية الحكمة: ص١٦٤.

وبالتالي فإنّ الوجود في الأعيان أعمّ من الوجود مستقلّاً ومنحازاً، حيث لا ريب في وجود أشياء كثيرةٍ في الأعيان دون أن تكون بوجودٍ مستقلٍّ منحازٍ، بل يمتنع ذلك. فالوحدة والإمكان والشيئيّة والوجوب كلّها أمورٌ لابدّ من وجودها في الأعيان، فهي مفاهيم ثانيةٌ فلسفيّةٌ يكون عروضها على ما تعرض عليه في الذهن، بينما يتّصف بها ما يتّصف بها في الخارج، ولا شكّ أنّ الذي يتّصف بصفةٍ في الخارج فلابدّ أن تكون موجودةً فيه، فالأمور المذكورة موجودةٌ في الخارج لكنّها بوجود موضوعاتها ليس إلّا.

النصّ الخامس

تنبيه وإشارة

تنبيه وإشارة: إنّ خلاصةَ ما ذكره الشيخُ في إلهيّات «الشفاء»: أنّ الواجبَ تعالى يعقلُ الأشياءَ، ولا يجوزُ عليه أن يعقلَ الأشياءَ مِن الأشياء، وإلّا فذاتُه إمّا متقوّمةٌ بما يُعقَلُ من الأشياء، فيلزُم التركيبُ في ذاته، وهو محالٌ. وإمَّا عارضةٌ لها أن يعقلَ الأشياءَ، فلا يكونُ واجبَ الوجودِ مِنْ كلّ جهة، وهو أيضاً محالٌ، ويكونُ لولا أمورٌ من خارجٍ لم يكن هو بحالٍ، ويكون له حالٌ لا يلزُم عن ذاته، بل عن غيره، فيكونُ لغيرِهِ فيه تأثيرٌ، والأصولُ السالفةُ تُبطلُ هذا وما أشبهه؛ إذ قد سبق أنَّ كلَّ ما يعرضُ له أمرٌ مِن خارجٍ، فلابدّ فيه من قوّةٍ انفعاليّةٍ، فيلزمُ فيه التركيبُ الخارجيُّ من شيئين: شيءٍ هو به موجودٌ بالفعل، وشيءٍ هو به بالقوّة، وكلُّ ما هو كذلك، لم يكن واجبَ الوجود بالذات؛ لأنّه بسيطُ الحقيقة مِن كلّ جهة.

وأيضاً: كلّ ما يعرضُ له شيءٌ لا مِن ذاتِه بل من غيرِهِ ويكونُ فيه معنىً ما بالقوّة، فهو لا محالةَ جسمٌ أو جسمانيّ، والواجبُ ليس كذلك.

فبطُلَ من هذه الأصول كونُ عاقليّتِه مستفادةً مِن غيره أو حاصلةً بعدما لم تكن، ومِن وجهٍ آخرَ لا يجوزُ أن يكونَ عاقلاً لهذه المتغيّرات ـ مع تغيُّرها من حيثُ تغيّرها ـ عقلاً زمانيّاً مشخّصاً، فيكون لكلِّ واحدةٍ منها صورةٌ أخرى على حدة، ولا شكّ أنّها متضادّةٌ متفاسدةٌ غيرُ باقيةٍ

بعضُها مع بعضٍ، فتكونُ ذاتُ الباري محلّاً للمتغيّرات والمتضادّات، فيكونُ إلـهُ العالم مادّةً جسمانيّةً، تعالى عمّا يقولُ الظالمونُ علوّاً كبيراً.

وأيضاً من وجهٍ آخر: هذه الفاسداتُ إذا أُدركت بصورها الكونيّة أو ما يطابقُها من جهة شخصيّتِها وجزئيّتِها وتغيّرِها وتكثّرِها، لم يكنْ إدراكُها على هذا الوجهِ تعقّلاً بل إحساساً أو تخيّلاً، فتكونُ القوّةُ المدرِكةُ لها قوّةً حسّاسةً أو قوّةً خياليّة؛ إذ قد ثبت في موضعه أنّ المدرِك في درجة الوجودِ كالمدرَك. فالصورةُ المحسوسةُ والمتخيّلةُ لكونها شخصيّةً متجزّيةً، لابدّ أن تدرَكَ بآلةٍ جسمانيّةٍ متجزّية، فلابدّ أن يُدرِكَ الواجبُ تعالى هذه الأشياءَ على نحوٍ آخرَ غيرِ الإحساسِ والتخيّل ونحوِهما، كالعقلِ المتغيّر. وكما أنّ إثباتَ كثيرٍ من الأفاعيلِ له تعالى بلا وسطٍ نقصٌ، كذلك إثباتُ كثيرٍ من التعقّلات، بل الواجبُ الوجودُ يعقلُ كلَّ شيءٍ على نحوٍ كلّي، ومع ذلك فلا يعزبُ عنه شيءٌ شخصيّ. فلا يعزبُ عنه مثقالُ ذرّةٍ في السماواتِ ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحتاجُ تصوّرُها إلى لطفِ قريحة.

وأمّا كيفيّةُ ذلك، فلأنّه إذا عقل ذاته، وعقل أنَّه مبدأ كلِّ موجودٍ، عقلَ أوائلَ الموجوداتِ عنه وما يتولّدُ عنها. ولا شيءَ من الأشياءِ يوجدُ إلّا وقد صارَ مِن جهةٍ ما، يكون واجباً بسببه. وقد بيّنا هذا، فتكونُ الأسبابُ تتأدّى بمصادِماتها إلى أن يوجد عنها الأمورُ الجزئيّة فالأوّل تعالى يعلم الأسبابَ ومطابقاتِها، ويعلمُ ضرورةَ ما تتأدّى إليها وما بينها مِن الأزمنةِ وما لها من العَودات، لأنّه ليس يمكنُ أن يعلمَ تلك ولا يعلمَ هذه، فيكونَ مدرِكاً للأمور الجزئيّة مِن حيثُ هي كلّية.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

١. **تنبيه**: وهو يشتمل على أمورٍ عدّةٍ يراد من خلالها إثبات أنّ علمه تعالى بالأشياء ثابتٌ له وليس خارجاً عن ذاته.

٢. **إشارة**: وهي الإشارة إلى كيفيّة علمه تعالى بالأشياء الجزئيّة المتغيّرة.

أمّا الأمر الأوّل فيمكن عرضه من خلال الطريقة المعهودة، وهي التالية:

الفرض: الله تعالى عالمٌ بالأشياء في الأزل.

المدّعى: عدم جواز كون علمه تعالى بالأشياء من الأشياء.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان بصورة القياس الاستثنائيّ التالي:

لو جاز عليه تعالى أن يعقل الأشياء من الأشياء، للزم ما يلي:

١. التركيب في ذاته.

٢. عدم كون واجب الوجود بالذات، واجبَ الوجود مِن جميع الجهات.

٣. تأثير الغير عليه وانفعاله عن الغير.

٤. لزوم كون الواجب جسماً أو جسمانيّاً.

٥. لزوم كون الباري محلّاً للمتغيّرات والمتضادّات.

٦. لزوم التغيّر في علمه تعالى.

والتالي باطل بشقوقه الستّة، فالمقدّم مثله.

أمّا التركيب فقد ثبت أنّه تعالى بسيط الحقيقة، والتركيب لازمهُ الإمكان، والحقّ تعالى واجب الوجود بالذات.

وأمّا الشق الثاني فلأنّه يثبت أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وإلّا لكان ذا جهةٍ إمكانيّة، وهو محال.

وأمّا الثالث فلاستحالة انفعال الأشدّ عن الأضعف، والغيرُ الذي يفترض أن يكون فاعلاً ومؤثّراً فيه لا يعدو الأمور الثلاثة التالية:

١. الشريك.

٢. معلول الشريك.

٣. معلوله تعالى.

أمّا الأوّل فهو محالٌ؛ وذلك لأنّ نحو وجوده تعالى يحول دون الشريك ولو على مستوى الفرض، وإذ لا شريك فلا معلول له. وأمّا الثالث فلما سمعت من أنّ الضعيف لا يؤثّر في الشديد، فما بالك إذا كان الشديد شديداً شدّةً لا حدّ لها؛ أضف إلى ذلك، وبناءً على كونه تعالى مبدأ كلّ ما سواه، وأنّ كلّ ما سواه محتاجٌ إليه في إيجاده كما احتاج في وجوده، فلكي يؤثّر ما سواه فيه تعالى، هو محتاجٌ إليه تعالى فيما يريد وضعه من أثرٍ في الحقّ جلّ وعلا:

وأمّا استحالة الرابع وامتناعه؛ فللزوم كونه جسماً التركيب، وقد علمت استحالته، ولزوم الوجود في موضوع، حيث يكون مفتقراً في وجوده إليه، وهو خلف كونه تعالى غنيّ غنىً مطلقاً.

وأمّا الخامس فللزومه التغيّر في ذات الواجب، والتغيّر هو الخروج من القوّة إلى الفعل، وكلّ ذي قوّة مادّي، والحقّ ـ جلّ وعلا ـ مجرّد.

وأمّا بطلان السادس فهو كما في الخامس السابق.

أمّا بيان الملازمة:

ففي الأوّل للزوم تركّب المتقوم بالمتعدّد الكثير، وذلك لأنّ صور الأشياء كثيرةٌ متعدّدةٌ، والذي يتقوّم بالكثير المتعدّد يكون مركّباً.

وأمّا الثاني فلأنّ تفويت كمالٍ من الكمالات الوجوديّة ـ كالعلم بالأشياء في مرتبة الذات ـ يخالف ما ثبت في الموقف الأوّل من أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وإلّا يلزم أن يكون فيه تعالى جهةٌ إمكانيّةٌ،

فكان خالياً في ذاته عن ذلك الكمال، وتكون ذاته متساوية النسبة إليه وجوداً وعدماً، وهذا يؤدّي إلى تقيّد ذاته بجهةٍ عدميّةٍ، وهو محالٌ.

وأمّا الثالث فلأنّ فرض عقله للأشياء من الأشياء وأنّه عارضٌ على ذاته، هو فرضٌ لتأثير ما هو عارضٌ عليه، خارجٌ عنه فيه.

وأمّا الرابع: أمّا بيان الملازمة ما بين كون عقله للأشياء عارضاً لذاته وبين كونه مركّباً وجسماً فهو ما يمكن عرضه كالتالي:

كلّ معروضٍ لأمرٍ من خارج — فيه استعدادٌ له

كلّ ما فيه استعدادٌ لشيء — مركّبٌ من شيئين

∴ كلّ معروض لأمرٍ من خارج — مركّبٌ من شيئين

نأخذ النتيجة كبرى في القياس التالي:

الله تعالى — معروضٌ لعلمه بالأشياء

كلّ معروض لأمر من خارج — مركّبٌ من شيئين

∴ الله تعالى — مركّبٌ من شيئين

أمّا صغرى القياس الأوّل فلأنّه لولا ذلك لكان العارض إمّا واجباً بالذات أو ممتنعاً كذلك، والتالي باطل فالمقدّم مثله، وذلك لأنّ الموادّ ثلاثٌ بالحصر العقليّ، ولو كان واجباً لما كان معدوماً، ولو كان ممتنعاً لما وُجد، لكنّه كان معدوماً ووُجد، إذن فالعارض لشيءٍ مسبوقٌ بإمكان واستعداد وجوده في ذلك الشيء.

وأمّا الكبرى فلأنّ ما بالقوّة من كلّ جهةٍ معدومٌ، ولأنّ ما هو بالفعل كذلك لا استعداد فيه.

وأمّا بيان لزوم كونه تعالى جسماً أو جسمانيّاً فمن خلال التالي من أقيسة:

كلّ ما يعرض له شيءٌ لا من ذاته — يكون فيه معنى ما بالقوّة

كلّ ما هو كذلك — جسمٌ أو جسمانيّ

∴ كلّ ما يعرض له شيءٌ لا من ذاته — جسمٌ أو جسمانيّ

نسلك هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

الله تعالى — يعرض له شيءٌ لا من ذاته

كلّ ما يعرض له شيءٌ لا من ذاته — جسمٌ أو جسمانيّ

∴ الله تعالى — جسمٌ أو جسمانيّ

أمّا صغرى القياس الأوّل فلأنّ الاستعداد والقوّة عرضٌ موضوعه المادّة، والمادّة لا توجد إلّا متقوّمةً بصورةٍ من الصور المادّية، كالجسميّة والنوعيّة.

وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى بطلان هذا اللازم بما يمكن عرضه من خلال القياسين التاليين:

كلّ ما يعرض له شيءٌ لا من ذاته — يكون فيه معنى ما بالقوّة

كلّ ما هو كذلك — جسمٌ أو جسمانيّ

∴ كلّ ما يعرض له شيءٌ لا من ذاته — جسمٌ أو جسمانيّ

نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي، وهو المراد هاهنا:

لا شيء من الواجب بالذات — بجسمٍ أو جسمانيّ

كلّ ما يعرض له شيءٌ لا من ذاته — جسمٌ أو جسمانيّ

∴ لا شيء من الواجب بالذات — يعرض له شيءٌ لا من ذاته

إذن، فالعلم المذكور هو له من ذاته، وليست عاقليّته تعالى من غيره.

وأمّا وجه الملازمة في الخامس، فلأنّ الأشياء العارضة متغيّرةٌ متضادّةٌ متفاسدةٌ غير باقية بعضها مع بعض، فلو كان العلم بها عارضاً عليه تعالى لتغيّر بتغيّرها، ولكان محلّاً للمتضادّات والمتغيّرات، وهذا يؤدّي إلى كونه تعالى مادّةً جسمانيّة، وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

محل المتغيّرات المتضادّات — المادّة الجسمانيّة

الله ـ تعالى عما يقول الظالمون ـ — محلّ المتغيّرات المتضادّات

∴ الله ـ تعالى عمّا يقول الظالمون ـ — مادّةٌ جسمانيّة

أمّا الكبرى فلأنّ موضوع التغيّر في الأجسام هو المادّة الجسمانيّة، هي التي تتوارد عليها الصور، إمّا بالكون والفساد، أو باللبس بعد اللبس.

وأمّا الصغرى فهي نتيجة القول بكون عاقليّته تعالى للأشياء عارضةٌ على ذاته.

أمّا وجه الملازمة في السادس، فلأنّه لو كانت عاقليّته للأشياء من حيث هي جزئيّةٌ شخصيّةٌ متغيّرةٌ، لما كان إدراكها كذلك إدراكاً عقليّاً، وذلك لأنّ الإدراك العقليّ إنّما يتعلّق بما هو ثابتٌ كلّي لا سبيل للتغيّر إليه، وإذا لم يكن إدراكاً عقليّاً فهو جزئيّ، إمّا حسّي أو خياليّ، وإذا كان الأمر كذلك فهو محتاجٌ لآلةٍ جسمانيّةٍ أو يكون إدراكه لها إدراكاً وهميّاً، وهو الذي عُني بقوله «كالعقل المتغيّر».

كيفيّة عقله تعالى

خلاصة الكلام في كيفيّة عقله تعالى للأشياء: هي أنّه تعالى يعقل كلّ شيء على نحوٍ كلّي من دون أن يعزب عنه شيءٌ شخصيّ؛ «فإنّ العقل الواحد يكفي لإدراك معقولاتٍ لا تتناهى، كما في العقل البسيط، وبالجملة: فكلّما كان العلم أعلى وجوداً، كان أكثر حيطةً بالمعلومات وأشدّ جمعيّةً للماهيّات...»[1].

إشارات النصّ

العلم بالجزئيّات

قال حجّة الإسلام الغزالي: «المسألة الثالثة عشرة: في إبطال قولهم: إنّ الله لا يعلم الجزئيّات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن، وما كان وما يكون، وقد اتّفقوا على ذلك، فإنّ من ذهب إلى أنّه لا يعلم إلّا نفسه، فلا يخفى هذا من مذهبه، ومن ذهب إلى أنّه يعلم غيره ـ وهو الذي اختاره ابن سينا ـ فقد زعم أنّه يعلم الأشياء علماً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣ ص٣٧٨.

ومع ذلك زعم أنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّةٍ في السماوات ولا في الأرض، إلّا أنّه يعلم الجزئيّات بنوعٍ كلّي...»[١].

وهذا ما رآه العلّامة المجلسيّ رحمه الله في البحار حيث قال: «اعلم أنّ من ضروريّات المذهب كونه تعالى عالماً أزلاً وأبداً بجميع الأشياء كلّياتها وجزئيّاتها من غير تغيّرٍ في علمه تعالى، وخالف في ذلك جمهورُ الحكماء فنفوا العلم بالجزئيّات عنه تعالى...»[٢].

والحقّ أن بعض الحكماء ذهب هذا المذهب الباطل وليس كلّهم، فهو تعالى يعلم بالجزئيّات المتغيّرة على وجهٍ كلّي ثابت، ولا يلزم من العلم بالمتغيّر تغيّر العلم المحال، وذلك لأنّ العلم مجرّدٌ والمجرّد لا سبيل للتغيّر إليه، لأنّ التغيّر هو عبارةٌ عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل، وذو القوّة مادّي، وما ليس بمادّيّ لا قوّة له، فلا مجال لخروجه من القوّة إلى الفعل، وبالتالي لا مجال لتغيّره.

شبهات المنكرين[٣]

هناك شبهات عدّة دفعت بعض الحكماء إلى إنكار علمه تعالى بالجزئيّات، وهي التالية:

١. العلم بالجزئيّات لازمه تغيّر المجرّد الذي لا سبيل للتغيّر إليه.

٢. العلم بالجزئيّات لا يكون من دون آلة، وهو ممّا لا يجوز عليه تعالى، إذن فلا مجال لعلمه تعالى بالجزئيّات.

٣. العلم بالجزئيّات يلازم تكثّر الذات وتركيبها.

٤. العلم بالجزئيّات يوجب انقلاب الممكن بالذات واجباً كذلك، وهو محال.

---

(١) تهافت الفلاسفة: ص١٥٥.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الاطهار: ج٤ ص٨٧.

(٣) الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل: ج١ ص١٢٣.

النصّ السادس

تصوير علمه تعالى التفصيليّ بما عداه

وقال أيضاً: «ولا يظنُّ أنّه لو كانت للمعقولات عنده صورٌ وكثرةٌ كانت كثرةُ الصور التي يعقلُها أجزاءً لذاته. كيف وهي تكونُ بعدَ ذاته؟ لأنّ عقلَه لذاته ذاتُه، ومنه يعقلُ ما بعدَه. فعقلُه ما بعدَ ذاتِه معلولُ عقلِه لذاته.

على أنّ المعقولاتِ والصورَ التي له بعدَ ذاتِه إنّما هي معقولةٌ على نحو المعقولاتِ العقليّةِ لا النفسانيّة، وإنّما إليها إضافةُ المبدأِ الذي يكونُ عنه لا فيه، بل إضافاتٌ على الترتيب بعضُها قبلَ بعض، وإن كانت معاً لا تتقدّمُ ولا تتأخّرُ في الزمان، فلا يكونُ هناكَ انتقالٌ في المعقولات».

قال: «فيكونُ العالمُ الربوبيُّ محيطاً بالوجودِ الحاصلِ والممكنِ، وتكونُ لذاته إضافةٌ إليها من حيثُ هي معقولةٌ لا من حيثُ لها وجودٌ في الأعيان، فبقيَ لك النظرُ في حالِ وجودِها معقولةً أنّها تكونُ موجودةً في ذاتِ الأوّلِ، كاللوازم التي تلحقُه، أو يكونُ لها وجودٌ مفارقٌ لذاته وذواتِ غيرِه، كصورٍ مفارقةٍ على ترتيبٍ موضوعةٍ في صقع الربوبيّة، أو من حيثُ هي موجودةٌ في عقلٍ أو نفسٍ إذا عقلَ الأوّلُ هذه الصورَ ارتسمتْ في أيّهما كان، فيكونُ ذلك العقلُ أو النفسُ كالموضوعةِ لتلك الصور المعقولة، وتكونُ معقولةً له على أنّها فيه، ومعقولةً للأوّل على أنّها عنه، ويعقل الأوّلُ تعالى من ذاته أنَّه مبدأٌ لها، فيكونُ

من جملةِ تلك المعقولاتِ ما المعقول منه أنّ المبدأَ الأوّلَ مبدأٌ له بلا واسطة، بل يفيضُ وجودُه أوّلاً، وما المعقولُ منه أنّه مبدأٌ له بتوسُّطٍ فهو يفيضُ عنه ثانياً، وكذلك يكونُ الحالُ في وجودِ تلك المعقولات، وإن كان ارتسامُها في شيءٍ واحدٍ، لكنّ بعضَها قبلَ بعض، وبعضَها بعدُ على الترتيب السببيّ والمسبّبي، وإذا كانت الأشياءُ المرتسمةُ في ذلك الشيءِ من معلولاتِ الأوّلِ، فيدخلُ في جملة ما الأوّلُ يعقلُ ذاتهَ مبدأً لها، فيكونَ صدورُها عنه ليس على ما قلناه من أنّه إذا عقل خيراً وجد؛ لأنّها نفسُ عقله للخير، أو يتسلسلُ الأمر؛ لأنّه يحتاجُ إلى أن يعقلَ أنّها عُقلت، وكذلك إلى ما لا نهايةَ له، وذلك محالٌ، فهي نفسُ عقله للخير.

فإذا قلنا: (لمّا عقلَها وُجدت، ولم يكن معها عقلٌ آخر، ولم يكن وجوُدها إلّا أنّها تعقّلات) فإنَّما يكون كأنّا قلنا: (لأنّه عَقلَها عَقلَها أوّلاً أو لأنّها وُجدت عنه وُجدت عنه) فإن جعلتَ هذه المعقولاتِ أجزاءَ ذاتِه عرَضَ التكثُّر، وإن جعلتها لواحقَ ذاتِه عرضَ لذاته أن لا يكونَ مِن جهتِها واجبُ الوجود؛ لملاصقته ممكنَ الوجود، وإن جعلتها أموراً مفارقةً لكلّ ذاتٍ عرضت الصور الإفلاطونيّة، وإن جعلتَها موجودةً في عقلٍ ما، عرضَ أيضاً ما ذكرناه قبل هذا من المحال.

فينبغي لك أن تجتهدَ جهدَك في التخلّص عن هذه الشبهة، وتتحفّظَ انْ لا تتكثّرَ ذاتُه، ولا تبالي بأن تكونَ ذاتُه مأخوذةً مع إضافةٍ ما ممكنةِ الوجود، فإنَّها من حيثُ هي علّةٌ لوجود زيدٍ، ليست بواجبة الوجود، بل من حيثُ ذاتها، وتعلمَ أنّ العالمَ الربوبيَّ عظيمٌ جدّاً، وتعلمَ

أنّه فرقٌ بين أن تفيضَ عن الشيء صورةٌ من شأنها أن تعقلَ وأن يفيضَ عن الشيء صورةٌ معقولةٌ من حيث هي معقولةٌ بلا زيادةٍ، وهو يعقلُ ذاتَه مبدأً لفيضان كلّ معقولٍ من حيث هو معقولٌ معلولٌ، كما هو مبدأٌ لفيضان كلّ موجودٍ من حيث هو موجودٌ معلول، ثمّ تجتهدَ في تأمّل الأصولِ المعطاةِ والمستقبلةِ ليتّضحَ لك ما ينبغي أن يتّضحَ...»[1]، انتهى ما ذكره.

---

(١) الإلهيّات من الشفاء: ص٣٩٣، الفصل السابع، المقالة الثامنة.

الشرح

الكلام هاهنا ليس في إثبات أصل علمه تعالى التفصيليّ بالأشياء قبل الإيجاد، فهو مفروغٌ عنه عندهم، وإنّما البحث والكلام في نحو هذا العلم وكيفيّته، حيث زعم المشّاء أنّه تعالى يعلم الأشياء قبل الإيجاد من خلال صورها العلميّة المعقولة، وهذا ينسجم مع أمورٍ متعدّدةٍ بعضها لا يقبل أساسه المشّاء، وذلك كنظريّة المثل الإفلاطونيّة، التي هي صورٌ معقولةٌ جعلت وجهاً لعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

خلاصة ما يذهب إليه المشّاء اعتماداً على ما ذكره الشيخ رحمه الله في إلهيّات الشفاء: أنّه تعالى يعلم بالأشياء بصورها العقليّة اللازمة لذاته تعالى، والتي هي بالنسبة له تعالى كما هو الفعل بالنسبة للفاعل، فهي قائمةٌ في ذاته قيام عنه لا قيام فيه.

ومن المستحيل أن تكون تلك الصور عين ذاته أو جزءها، أو أموراً مفارقة عارضةً عليها، وقد وقفت على بطلان كلّ هذا آنفاً، حيث علمت أنّ الأوّل والثاني يلزم منهما تركّب الذات، وأمّا الثالث فيلزم لوازم عدّة، من جملتها أن يكون الواجب جسماً أو جسمانيّاً.

هذه الصور التي هي ملاك علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد هي مطابقةٌ للنظام الأحسن الحاكم على موجودات عالم الأعيان، وذلك لأنّها معلولةٌ لتلك الصور، حيث يوجد عالم الأعيان على طبق عالم تلك الصور، فكما أنّ عالم الأعيان محكومٌ بتقدّم بعضٍ على بعضٍ، وتأخّر بعضٍ عن بعضٍ، ومعيّة بعضٍ لبعضٍ، كذلك الصور الموجودة في عالم العلم، إلّا أنّ تقدّم وتأخّر ومعيّة كلّ عالمٍ مناسبةٌ لكينونته؛ حيث لا تقدّم وتأخّر ومعيّة زمانيّة في عالم العلم، كما هو الحال في عالم العين، وإنّما تقدّمٌ وتأخّرٌ ومعيّةٌ مناسبةٌ لذلك العالم، كالتقدّم والتأخّر والمعيّة السرمديّة أو الدهريّة مثلاً.

إشارات النصّ

لا شيء من الصور بأجزاء لذاته تعالى

من الإشكالات التي تورد على مذهب الارتسام: لزومُه كثرة الذات وتركّبها؛ وذلك لأنّ مفاد الارتسام هو وجود صورٍ كثيرةٍ عنده، فهل هو تعالى محلٌّ لها، ومحلّ الكثير لابدّ أن يكون كثيراً.

لقد صدَّر الشيخ رحمه الله كلامه المنقول في هذا النصّ بدفع هذه الشبهة وهذا الإيراد، حيث رأى أن لا ملازمة ما بين وجود صورٍ كثيرةٍ عنده وما بين تركّب الذات، الخادش لأحديّتها التي لا ريب فيها، وقد استدلّ على ذلك بكون الصور المذكورة بعد ذاته. وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الصور المرتسمة — بعد ذاته تعالى

لا شيء ممّا يكون بعد الذات — بأجزاء لها

∴ لا شيء من الصور المرتسمة — بأجزاء للذات

وقد استدلّ على الصغرى بقوله رحمه الله: «لأنّ عقله لذاته ذاته، ومنه يعقل ما بعده، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته». كما يمكن الإشارة إلى دليلها من خلال القياس التالي:

كلّ ما سواه تعالى — معلولٌ له تعالى

الصور المرتسمة — ما سواه تعالى

∴ الصور المرتسمة — معلولةٌ له تعالى

ثمّ نأخذ النتيجة صغرى في التالي:

الصور المرتسمة — معلولةٌ له تعالى

كلّ معلول — بعد علّته

∴ الصور المرتسمة — بعد علّتها

والمفروض أن علّة هذه الصور ومبدئها هي الذات تعالى، إذن فالصور المرتسمة بعده، وكلّ ما بعده لا يكون جزءاً أو أجزاء له عزّ وجلّ .

الذات المأخوذة مع إضافةٍ ما

يشير الشيخ رحمه الله إلى أنّ مذهب الارتسام عرضةٌ للعديد من الإشكالات والإيرادات، من جملتها:

١. تركّب الذات وتكثّرها.

٢. انفعال الذات بالصور المرتسمة التي تعدّ أعراضاً حالّة فيها.

٣. استكمال الذات بما عداها.

٤. كون الذات ذات جهةٍ إمكانيةٍ، وذلك عند إضافتها إلى طرفٍ إمكانيّ، وذلك كعليّتها لزيدٍ الممكن.

الشيخ وأتباعه يدفعون لزوم تركّب الذات وانفعالها واستكمالها، لكن الشيخ رحمه الله لا يرى ضيراً من لزوم الأمر الأخير المذكور رابعاً، فإنّ الذات من حيث هي علّةٌ لزيد ـ مثلاً ـ ليست بواجبة الوجود، وهذا ممّا لا ينبغي المبالاة به وعدّه لازماً باطلاً لزعم خدشه بوجوب الواجب بالذات، وان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وذلك لأنّ موضوع هذا الحكم هو الذات من حيث هي لا من حيث إضافتها إلى أمورٍ ممكنةٍ.

نحوان من الصور الصادرة

سوف تقف لاحقاً على إشكالاتٍ وُجّهت إلى الارتسام كان سببها عدم التمييز ما بين نحوين من الصور الصادرة عنه تعالى.

١. صورٌ من شأنها أن تعقل.

٢. صورٌ معقولة.

الصور المرتسمة هي من النحو الثاني لا الأوّل، وهي لا تكون مسبوقةً بصورٍ معقولةٍ تكون واسطةً لصدورها كما هو حال صور النحو الأوّل.

النصّ السابع

نظر المصنّف في كلام الشيخ

وفيه أمورٌ مستقيمةٌ شريفةٌ، وأمورٌ متزلزلةٌ، وكلُّ ما يستقيمُ فيه ويصحُّ ـ من المقدّمات التي يُستنتَجُ منها كونُ الأوّل عاقلاً للأشياء قبلَ وجودِها، وأنَّ الموجوداتِ حاصلةٌ عنده تعالى بصورها العقليّةِ قبلَ وجودها ـ فهي مشتركةٌ بين إثبات الصورِ المفارقةِ الإفلاطونيّة وبين إثبات الصورِ الموجودةِ عنده في ذات الأوّلِ من كون عقلِه تعالى لذاته علّةَ عقلِه له، وأنَّ كثرتَها كثرةٌ بعد الذات الأحديّة، وأنّها صادرةٌ عنه على الترتيب السببيّ والمسبّبي، وأنّ حيثيّةَ كونِها معقولةً له تعالى، بعينها حيثيّةُ صدورِها عنه، بلا اختلافِ جهة، وأنّها ليست ممّا عُقلت فوُجدت، أو وُجدت فعُقلت، بل وُجدت معقولةً، وعُقلت موجودةً، وأنّ كمالَ الأوّل ومجدَه في أنَّ ذاتَه بحيثُ يصدرُ عنه هذه الأشياءُ لا في نفس حصولِها له، فعلوُّه ومجدُه بذاته لا بتلك الصورِ العقليّةِ إلى غير ذلك، وكلُّ ما يُسلكُ بها طريقُ الارتسام فهي متزلزلةٌ، كما ستعلمُ فيما بعد.

الشرح

لقد رأى المصنّف في كلام الشيخ المذكور في النصّ السابق ما هو رشيدٌ مستقيمٌ لاشية فيه، وفيه ما هو واهنٌ متزلزلٌ ضعيفٌ لا يُعبأ به، فضلاً عن أن يؤخذ به ويُركن إليه.

أمّا الأمور المستقيمة في كلامه رحمه الله فهي التالية:

١. الله تعالى عالمٌ بالأشياء قبل وجوها في الأعيان، وذلك لعلمه بذاته التي هي علّة تلك الأشياء جميعاً.

٢. العلم المذكور يستدعي معلوماً، ذلك المعلوم لديهم هو الصور العقليّة للأشياء وهي سابقةٌ عليها.

٣. الصور المذكورة ليست صوراً مفارقةً إفلاطونيّةً. والسرُّ في ذلك ما تقدّم من أنّ أصل مقولة المثل ممّا لم يقم عليه دليلٌ عند المشّاء، وأمّا عند المصنّف رحمه الله فهو أصلٌ راسخ لكنّه ممّا لا يُعتمد في إثبات علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهذا ما وقفتَ عليه لدى نقد المصنّف للمذاهب المتعدّدة والآراء المختلفة في مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهي ليست عين أو جزء الذات.

٤. هذه الصور كثيرةٌ، ولا يؤدّي القول بها إلى تركّب الذات؛ وذلك لأنّها ليست في مرتبة الذات، إذ هي ـ أي الصور المذكورة ـ لوازم متأخّرةٌ عنها، كما سمعتَ في النصّ السابق.

٥. هناك مساوقةٌ ما بين صدورها عن المبدأ وبين معقوليّتها له، فمن حيث هي صادرةٌ فهي معقولةٌ، ومن حيث هي معقولةٌ هي صادرةٌ، فقد وُجدت معقولةً، وعُقلت موجودةً.

٦. مجده تعالى وكماله اللائق به ليس في علمه تعالى بهذه الأشياء، وإلّا لكان لما عداه دورٌ في كماله ومجده، وهو محالٌ، كما تقدّم؛ حيث لا مجال لأن يؤثّر ما عداه

به، وإنّما مجده تعالى وشرفه وكماله هو أنّه مبدأ هذه الأشياء.

أمّا الأمور المتزلزلة التي لا يُركن إليها فقد أفرد لها المصنّف رحمه الله مساحةً خاصّةً بها؛ وذلك لأهمّية هذا البحث وخطورته.

إشارات النصّ

المجد والكمال في الصور

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

وليس مجدٌ إنْ وجودها انكشف بل انكشافٌ في انكشافه شرف[1]

وهو ما ذكره المصنّف في هذا النصّ حيث قال رحمه الله: «...وإنّ كمال الأوّل ومجده في أنّ ذاته بحيث تصدر عنه هذه الأشياء لا في نفس حصولها، فعلوّه ومجده بذاته لا بتلك الصور العقليّة».

إذن، هذا العلم الذي أثبته المشّاؤون ليس كمالاً لائقاً بذاته حتّى يُدّعى له؛ وذلك للزومه استكمال الواجب بما عداه، ويلزم خلوّ الذات من كمال في مرتبة الذات، وذلك لأنّ العلم المذكور ـ وهو كمالٌ ـ متأخّرٌ عن مرتبة الذات.

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «أي: يجب أن يكون كماله تعالى في مرتبة ذاته وعين ذاته، ووجود الأشياء بما هو مضافٌ إلى الأشياء في العلم الكماليّ ليس عين ذاته أو وجود المنبسط على الأشياء بما هو وجود الذي هو فعله ليس عينه، فلا يصحّ جعل شيءٍ منهما كمالاً له، بل كماله انكشاف الأشياء عنده بنفس انكشاف ذاته الذي هو عين ذاته؛ لكون انكشاف الأشياء منطوياً في انكشاف ذاته؛ لأنّ وجوداتها منطويةٌ في وجوده؛ لمكان كونه واحداً بسيطاً في وحدته جامعاً لكلّ وجودٍ وكمالِ وجودٍ بنحوٍ أعلى»[2].

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٥٨٥.

(٢) درر الفوائد: ج٢ ص٢٢.

الترتيب السببيّ والمسببّي

هناك موارد اشتراك عديدةٌ بين المشّائين من جهة والإفلاطونيّين من جهةٍ أخرى، وهذا ما يمكن الإشارة إليه من خلال الموارد التالية:

١. الواجب تعالى مبدأ وعلّة كلّ ما عداه.

٢. الواجب عالمٌ بذاته التي هي علّة كلّ ما عداه.

٣. علمه تعالى بذاته علّة لعلمه بكلّ ما عداه.

٤. علمه تعالى بما عداه أزليّ؛ لأنّه بسبب علمه بذاته الأزليّة، والعلم بالأزليّ أزليّ.

٥. علمه تعالى بالأشياء ليس بوجوداتها العينيّة الخارجيّة، وإنّما من خلال صورها المعقولة.

٦. هذه الصور ليست عين أو جزء الذات، وإلّا لزم التركيب وكثرة الذات التي ثبت أنّها ذات أحديّةٌ صرفةٌ، وصرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر. كما أنّها ليست عارضةً على الذات؛ وذلك للزوم أمورٍ عدّةٍ باطلةٍ والتي من جملتها كونه منفعلاً عمّا عداه.

٧. هذه الصور ليست مقارنةً قائمةً بذاتها، كما هو مذهب الإفلاطونيّين، بل مرتسمةٌ في ذاته، قائمةٌ به قياماً صدوريّاً لا حلوليّاً.

٨. علمه تعالى بتلك الصور إنّما يكون من خلال كونه علّةً لها ـ كما تقدّم ـ وحيث يوجد بين الصور المذكورة علّيّةٌ ومعلوليّة، وبهذا يفترق المشّاء عن الإفلاطونيّ؛ وذلك لأنّ صوره التي يقول بها لا ترتيب علّيَّ ومعلوليَّ بينها، «...وتسميتهم إيّاها بالعقول العرضيّة والطبقة المتكافئة ينادي بذلك. اللّهم إلّا أن يقال: الترتيب الذي في العقول الطوليّة يكون لهذه بالعرض؛ لأنّها تحصل من إشراقات تلك ومشاهداتها»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٩٨، حاشية رقم (١).

النصّ الثامن

قدح أبي البركات في المعتبر

ثمَّ مِن العجبِ أنَّ الذين جاؤوا بعدَ الشيخِ وحاولوا القدحَ في هذا المذهبِ لم يقدروا عليه، ولم يأتوا بشيءٍ إلّا وقد نشأ مِن قلّةِ تدبُّرِهم في كلامه، أو مِن قصورِ قرائحِهم وأذهانِهم، أو مِن عدمِ خوضِهم في الأصولِ الحكميّةِ كما ينبغي.

فمنهم «أبو البركاتِ البغداديّ»، حيث ذكر في كتابه المسمّى بـ«المعتبر» قوله: «لو كان علمُه مستفاداً من الأشياء، لكان للغير مدخلٌ في تتميم ذاتِه» منقوضٌ بكونه تعالى فاعلاً للأشياء، فإنّ فاعليّتَه لا تتمُّ إلّا بصدور الفعلِ عنه، فيجبُ أن يكونَ لفعلِه مدخلٌ في تتميم ذاتِه، وذلك باطلٌ، فيلزمُ كونُه فاعلاً للأشياء. فكما أنَّ هذا الكلامَ باطلٌ، فكذا ما قاله.

أقول: وجهُ اندفاعه، كما أُشيرَ إليه: أنّ الفاعليّةَ (كالعلمِ والقدرةِ ونحوِهما) قد تُطلَقُ ويراد بها نفسُ الإضافةِ المتأخّرةِ عن وجودِ الطرفينِ بلا شكّ، وقد تُطلَقُ ويرادُ مبادئُ تلك الإضافات، فهي متقدّمةٌ عليها، وليست تلك المعاني من الصفاتِ الكماليّة له تعالى، إلّا باعتبارِ مبادئها المتقدّمةِ على الإضافة، فكما أنّ فاعليّتَه الحقيقيّة لا تتوقّفُ على وجود الفعل؛ لأنّ وجودَ الفعل يتوقّفُ عليها وإلا لزمَ الدَّور، فوزانُ ذلك في علمِه أن يُجعلَ المعلومُ تبعاً للعلمَ، لا العلمُ تبعاً للمعلوم.

الشرح

لقد مرَّ لدى نقل كلمات المشّاء أنّ علمه تعالى بالأشياء ليس مأخوذاً من الأشياء، وإلّا لصار علمه تعالى انفعاليّاً، وكان للأشياء دورٌ فيما له من كمال، وهذا محال، فقد علمت أنّ ما عداه متوقّفٌ عليه تعالى في وجوده وإيجاده، فلا يمكن أن يعطي الواجبُ تعالى شيئاً إلّا وذلك الشيءُ موجودٌ عنده تعالى، وهذا يؤدّي إلى تحصيل الحاصل؛ وغير ذلك من لوازم باطلة. وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى واجب الوجود بالذات، وهو كذلك من جميع الجهات، وهو مبدأ كلّ ما عداه، وكلّ ما عداه محتاجٌ إليه في وجوده وإيجاده، بل هو عين الفقر إليه، وكلّ ما لدى الغير هو من عنده تعالى.

المدّعى: لا مدخل للغير في تتميم ذاته تعالى.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياسين التاليين:

الآخذ لشيءٍ — **قابلٌ في ذاته لذلك الشيء**

القابل في ذاته لشيءٍ — **فاقدٌ في ذاته لذلك الشيء**

∴ **الآخذ لشيءٍ** — **فاقدٌ في ذاته لذلك الشيء**

نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

لا شيء من الواجب تعالى — **بفاقدٍ في ذاته لشيء**

الآخذ لشيء — **فاقدٌ في ذاته لذلك الشيء**

∴ **لا شيء من الواجب تعالى** — **بآخذٍ لشيء**

وبالتالي لا مدخل لأيّ شيءٍ في تتميم ذاته، وذلك لأنّ المتمّم لشيءٍ يكون معطياً له ما يتمّمه. وبهذا يثبت القول المنقول عن المشّاء والذي هو مورد وموضوع قدحٍ من الشيخ أبي البركات البغدادي، فكما أنّ الأشياء لا مدخليّة لها في جرّ كمالٍ له تعالى،

كالعلم بالأشياء، إذن هي كذلك على مستوى الفاعليّة، فلا أثر لها في كمال الفاعليّة، مع أن لا فاعليّة من دون الأشياء، إذن لا فاعليّة، وفي هذا سلبٌ لكمالٍ عنه.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ سلب مدخليّة الغير أو الأشياء في وجود كمالٍ له تعالى، يؤدّي إلى سلب الكمال أصلاً، وهو باطلٌ حتماً.

وجه اندفاع النقض

كلام الناقض ـ أي أبي البركات ـ في محلّه لو كان المعنى المراد من الفاعليّة وما شاكلها هو الإضافة المتأخّرة عن وجود طرفيها، المنتزعة منهما العارضة عليهما، وهذا لا يكون من دون مدخليّة الطرفين اللذين واحدٌ منهما هو الأشياء ـ والكلام في الفاعليّة ـ مع أنّ ذلك المعنى ليس مراداً، وإنّما يُعنى بالفاعليّة الفاعليّة الحقيقيّة والتي يراد بها مبادئ تلك الإضافات التي تكون متقدّمةً على وجود المتعلّقات، وهذا ما أشير إليه عند الكلام في الفصل الثالث حين قال المصنّف رحمه الله: «قد مضى في العلم الكلّي أنّ العلم التامّ بالعلّة التامّة أو بجهة كونها علّةً، يقتضي العلم التامّ بمعلولها، وإيّاك أن تفهم من قولنا: (جهة العلّة أو حيثيّة كون الشيء علّة) نفس المعنى الإضافيّ من العلّية المتأخّر حصوله عن العلّة والمعلول جميعاً، بل الأمر المتقدّم على المعلول الذي به كانت العلّة علّةً، وبه حصل وجود المعلول...»[1]، والفاعليّة بهذا المعنى لا تتوقّف على وجود الفعل، وإنّما وجود الفعل يتوقّف عليها، وكذلك الأمر بالنسبة للعلم والقدرة.

إشارات النصّ

النقض

قال الشريف في التعريفات: «النقض في اللغة: هو الكسر... وفي الاصطلاح:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٧٦.

هو بيان تخلّف الحكم المدّعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلّل الدالّ عليه في بعض من الصور، فإن وقع ما يمنع شيئاً من مقدّمات الدليل على الإجمال، سمّي نقضاً إجماليّاً، لأنّ حاصله يرجع إلى منع شيءٍ من مقدّمات الدليل على الإجمال، وإن وقع بالمنع المجرّد، أو مع السند، سمّي نقضاً تفصيليّاً؛ لأنّه منع مقدّمةٍ معيّنةٍ»[1]، ولكي نقف على ما أفيد في النصّ نأتي بالقياس التالي المستفاد من كلمات المشّائين النافين لمدخليّة الأشياء في حصول هذا العلم له تعالى:

كلّ الأشياء **ممّا عداه** تعالى

لا شيء ممّا عداه تعالى **بمتمّم له تعالى**

∴ **لا شيء من الأشياء** **بمتمّم له تعالى**

وبالتالي لا شيء من الأشياء بذي مدخليّةٍ في حصول هذا النحو من العلم له تعالى. أمّا النقض على مستوى هذا القياس فهو لمقدّمةٍ بعينها وهي كبراه، حيث يزعم صاحبه بأنّه لو لم يكن للأشياء مدخليّةٌ للزم سلب كمال الفاعليّة عنه تعالى، وهذا محال. وبالتالي فالنقض المذكور يكون نقضاً تفصيليّاً.

النقض ثانيةً

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

بمثل قدرةٍ وغيرها انتقض والحلّ إن لم يعن معناها العرض[2]

هذا ممّا يورد في معرض ردّ حجّة المشّائين على كون علمه تعالى بالارتسام، حيث ادّعي أنّه تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد علماً أزليّاً، ومن دون أن يلزم من ذلك وجود الأشياء في الأزل، فجاء النقض بالقدرة، حيث إنّها أزليّة وبالتالي لابدّ من مقدور، ولا مجال للقول بتعلّق القدرة بصورة المقدور المعقولة، كما كان

---

(١) كتاب التعريفات: ص١٩٨.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٦٠٣.

حال العلم عندهم، إذن لابدّ من وجود الأشياء ـ وهي كلّها مقدورةٌ له تعالى في الأزل ـ وكذلك الحال بالنسبة لغير القدرة كالإرادة.

الحكيم السبزواري رحمه الله يجيب بالحلّ، وهو أنّ المراد من القادريّة ليس معناها المقوليّ الذي يكون متأخِّراً ومستنداً على وجود الطرفين، بل المراد من القدرة مبادئ تلك الإضافات.

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «اعلم أنّ العلم والقدرة والفاعليّة والعلّية ونحوها قد تطلق ويراد منها نفس الإضافة المتأخِّرة عن وجود الطرفين التي هي المضاف الحقيقيّ، وقد تطلق ويراد منها مبادئ تلك الإضافات، ففاعليّة النار للسخونة ـ مثلاً ـ قد تطلق ويراد منها النسبة التي بين النار وبين المنفعل منها، وقد تطلق ويراد منها الصورة النوعيّة للنار المسخّنة، وهي متقدّمةٌ على الفاعليّة بالمعنى الأوّل... وهذه المذكورات من العلم والقدرة والفاعليّة بالمعنى الأوّل ـ أعنى بها هي الإضافة بين الشيئين متأخّرةً عنهما ـ ليست من الصفات الكمالية له تعالى. كيف وإلّا يلزم أن يكون لغير ذاته تعالى في كماله الذي هو عين ذاته مدخليّة... بل هي ـ أي هذه المذكورات ـ بالمعنى الثاني، أعنى بمعنى مبدأ تلك الإضافات كمالٌ له تعالى وتكون عين ذاته، فعلمه تعالى وقدرته وفاعليّته وعليّته وهكذا ما يكون من هذا القبيل، بمعنى ما هو مبدأ العالميّة والقادريّة والفاعليّة ونحوها، لا يحتاج إلى تحقّق معلومٍ ومقدورٍ ومنفعلٍ؛ لأنّها ليست نفس الإضافة، بل مبدؤها... فالمعلوم تبعٌ للعلم، والمقدور للقدرة، والمفعول للفاعل، لا العلم تبعٌ للمعلوم، والقدرة للمقدور، وهكذا...»[1].

---

(١) درر الفوائد: ج٢ ص٣١ـ٣٢.

النصّ التاسع

قدح السهروردي في مذهب الارتسام

ومِن القادحينَ في هذا المذهب أشدَّ قدحٍ شيخُ أتباع المشرقيّين، المُحيي رسومَ حكماءِ الفرسِ في قواعدِ النورِ والظلمة، حيث قالَ في المشرعِ السابعِ مِن إلهيّاتِ كتابِه المسمّى بالمطارحات: «قولهُم: (إنّ ذاتَه محلٌّ لأعراضٍ كثيرةٍ ولكن لا ينفعلُ عنها) إنّما ذكروه ليظنَّ الجاهلُ أنّ فيه معنىً، فإنّه يوهِمُ أنّ الانفعالَ لا يُقالُ إلّا عند تجدُّدٍ، كما يُفهم مِن مقولةِ (أن ينفعل)، وهذا لا يغنيهِم، فإنّه وإن لم يلزمْ الانفعالُ التجدّديُّ من وجودِ عرض، ولكن يلزمُ بالضرورة تعدّدُ جهتي الاقتضاءِ والقبول، كما سبقَ أنَّ الفعلَ بجهةٍ والقبولَ بأخرى، ثمّ كيف يُصدِّقُ عاقلٌ بأنّ ذاتاً تكون محلّاً لأعراضٍ ولا تتّصفُ بها، وقد تقرّرتْ فيها؟!

وهل كان اتّصافُ الماهيّاتِ بصفاتٍ فيها إلّا لأنّها كانت محلّاً لها...» انتهى كلامُه.

الشرح

قدحٌ أورده الشيخ السهروردي على محاولةٍ للمشّاء يرمي من خلالها سدّ ما قد يشكّل ثغرةً في بنيان مذهبه في الارتسام، حيث لعلّ البعض يرى أنّ لازم هذا المذهب انفعالُ الذات عن تلك الصور المعقولة، والتي هي ملاك علمه تعالى بالأشياء في الأزل، كيف والصور أعراضٌ محلُّها الذات، ولا يصدّق عاقلٌ أن تكون ذاتٌ محلّاً لأعراضٍ، ولا تتّصف بتلك الأعراض، هذا خلف كونها أعراضاً.

ولمزيد من البيان نقول:

الذات — محلّ للأعراض

كلّ محلٍّ للأعراض — يتّصف بها

∴ الذات — تتّصف بالأعراض

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

الذات — تتّصف بالأعراض

كلّ ما يتّصف بالأعراض — منفعل عنها

∴ الذات — منفعلة عن تلك الأعراض

والواسطة في اتّصاف الماهيّة هي كونها محلّاً، وإلّا فهي ـ من حيث هي ـ لا متّصفةٌ ولا لا متّصفة.

أمّا كبرى القياس الأوّل، فلأنّ العرض وجودٌ في نفسه لغيره، وهو وجودٌ ناعتيّ، أي ينعت الغير ويصفه، وإلّا لم يكن ناعتيّاً، وبالتالي فلا يكون عرضاً. هذا خلف.

إذن، فمجرّد قولهم أنّ الذات محلٌّ للأعراض دون أن ينفعل لا يجدي، أضف إلى ذلك أنّ للانفعال معنىً آخر غير معنى التجدّد، وهو الانفعال بمعنى تعدّد جهتي القبول والاقتضاء، وهذا متحقّقٌ حال القول بكون علمه تعالى

بالأشياء قبل الإيجاد من خلال صورٍ معقولةٍ مرتسمةٍ في ذاته أعراضاً، وأنّها قائمةٌ فيه قياماً صدوريّاً، وهو متّصفٌ بها، إذن فذاته فيه جهتان إحداهما غير الأخرى: جهة الاقتضاء، فهي مبدأ ومصدر هذه الصور، وجهة قبول، وذلك لاتّصافها بهذه الصور، ولازم ذلك التعدّدُ والتركيب، كما سمعت مراراً.

إشارات النصّ

كتاب المشارع والمطارحات

قال المؤلف رحمه الله في تعريفه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتابٌ يشتمل على العلوم الثلاثة، حرّرته بحكم اقتراحكم عليّ إخواني، وأوردت فيه مباحث وضوابط لا توجد في غيره من الكتب نافعةٌ جداً مخرجةٌ مشحذةٌ من تصرّفاتي، ولم أخرج مع هذا عن مأخذ المشّائين كثيراً، وإن كنت قد أودعته نكتاً ولطايف تومئ إلى قواعد شريفةٍ زائدةٍ على ما يوردونها، ومَن أنصف وجده بعد تأمّلِ كتب القوم وافياً بما لم يفِ غيرُه به، ومن لم يتمهّر في العلوم البحثيّة به فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق، وهذا الكتاب ينبغي أن يُقرأ قبله، وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات...»[1].

بحث وتعقّب

كلام السهروردي المذكور هاهنا بحثٌ وتعقّبٌ لإشاراتٍ خفيّةٍ صادرة عن المتأخّرين، حيث قال عارضاً ما فيه البحث والتعقّب بقوله: «وربّما آتوا في بعض المواضع التي يشيرون إليها إشاراتٍ خفيّةً، فيقولون: واجب الوجود إذا عقل ذاته يعقل لوازم ذاته، واللوازم هي معقولاته، وإن كانت أعراضاً موجودةً في ذاته، فليس ممّا يتّصف بها أو ينفعل عنها، ويذكرون كثيراً أنّه لا يمتنع أن تكون

---

(١) مجموعة مصنّفات شيخ اشراق: ج١ ص١٩٤، وكلام الشيخ المذكور في النصّ: ص٤٨١.

ذاته محلّاً لأعراض، ولكن لا ينفعل عنها. وربّما مثلوا بقولهم: إنّ نسبة المعقولات إليه نسبةُ بيتٍ تصوّره أنت ثمّ تبني البيت بحسبه، إلّا أنّك تحتاج إلى استعمال الآلات، وهناك يكفي التصوّر[1]»[2].

(١) ناظر إلى كلام الشيخ في إلهيّات الشفاء، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ إشراق: ج١ ص٤٨٠.

النصّ العاشر

قدح القدح ونقده

أقول: ما ذكروه حقٌّ وصدقٌ مِن عدمِ تكثّرِ الحيثيَّةِ واختلافِها إلّا في اجتماع الفعلِ والقبول (بمعنى الانفعالِ التجدُّديِّ الاستعداديّ) دونَ اجتماعِ الإيجابِ ومطلقِ القبول، فإنّ المعلولَ الصادرَ بإيجاب العلّةِ واقتضائِها إذا كان وجودُه في نفسِه بعينِه وجودَه العرضيَّ ـ كما هو شأنُ الأعراض ـ فحيثيّةُ صدورِ مثلِ هذا المعلولِ بعينِها حيثيّةُ عروضِه لموجبه التامِّ ومقتضيه؛ لأنّه لم يوجبْ إلّا معلولاً وجودُه هذا الوجود، فلو لم يقمْ به لم يكن مقتضياً ذلك الوجودَ الارتباطيّ، فإذن لو كان خللٌ في كون أوائلِ الصوادرِ منه أعراضاً لكان مِن سبيلٍ آخر، لا من محاليّةِ اجتماعِ الفعلِ والقبول.

ثمّ العجبُ منه، كيف استقامَ عندَه حالُ لوازمِ الماهيّاتِ البسيطة؟! مع أنّه قد حقّقَ القولَ فيها بأنَّها غيرُ مستندةٍ إلّا إلى تلك الماهيّاتِ التي هي جاعلُها، فهل هي إلّا فاعلةٌ لها وقابلةٌ بجهةٍ واحدةٍ.

ثمّ قولُه: «كيف يصدّقُ عاقلٌ» إلى آخره، تعريضٌ ببهمنيار، حيث قال في التحصيل: «ذاتُه تعالى وإن كانت محلّاً لأعراضٍ كثيرةٍ، ولكن لا ينفعلُ عنها، ولا يتّصفُ بها»[1] ومراده: أنّه لا يتأثّرُ، فإنّ أكثرَ ما يُطلَقُ لفظُ «الاتّصاف» إنّما هو في الأعراض التي يتأثّرُ منها الموضوعُ ويصيرُ

---

(١) التحصيل: ص٥٧٤.

بحالٍ لم يكن هو في ذاتِه عليها، كالجسم في اتّصافِه باللَّون والطَّعمِ وسائرِ الأعراض، وكالنفس في اتّصافِها بالعلمِ والقدرةِ وغيرِهما، وليس كذلك حالُ العقلِ الفعّال ـ مثلاً ـ في حصول الأفعالِ والأحوالِ والآثارِ الصادرةِ عنه مِن جهةِ الفاعليّة والإيجاب، وكذا الإضافاتُ العارضةُ له إلى المعلولاتِ المتأخّرةِ عنه.

فإن أريدَ مِن الاتّصافِ مطلقُ المعروضيّةِ والملحوقيّةِ، فلا مضايقةَ في اللفظ بعد وضوحِ المقصود، لكن لا فسادَ في تحقُّقه هاهنا، وإن أريدَ ما يصيُر الموضوعُ بسببه بحالٍ لم يكن عليه في ذاته، فليس بلازمٍ، فاللازمُ غير محذور، والمحذورُ غير لازم.

وقال فيه أيضاً: «وإن لم يكن تعقّلُه تعالى زائداً على ذاته، وليس ذاتُه إلّا ذاتَه وسلبَ المادّة كما يعترفون به، فيكونُ مبدأُ الصورةِ في ذاتِه إمّا أن يكونَ على ما يقال أنّه إذا عَلِمَ ذاتَه يجب أن يعلمَ لازمَ ذاتِه، فيكونُ العلمُ تابعاً لكونِه لازماً عن ماهيّته، فيُقدَّمُ اللزومُ على العلم باللزوم، فعلمُه بلازمه متوقّفٌ على لزومِ لازمِه، فبَطُلَ قولهُم: (إنّ علمَه بالأشياءِ سببٌ لحصولِ الأشياء) بل علمُه ـ على هذا الوضع ـ إنّما هو معلولٌ للزومِ اللازم عنه» انتهى[1].

أقول: هذا المذكورُ أيضاً يُشبهُ المؤاخذاتِ اللفظيّةَ بعد ظهورِ المعنى، فإنَّ قولهَم: «علمُه تعالى بذاتِه علّةٌ لعلمِه بلازمِه» ليس يقتضي أن يكونَ له لازمٌ متحقّقٌ قبلَ العلم به، ثمّ ينشأُ العلمُ بذلك اللازمِ مِن

---

(١) مجموعة مصنفات شيخ إشراق السهروردي: ج١ ص٤٨١.

العلمِ بالذات، حتّى ينافي ما ذكروه مِن قولهم: «إنّ وجودَ الأشياءِ تابعٌ لعلمِه بها» ويلزمُ تقدُّمَ اللزوم على العلمِ باللزوم، بل مرادُهم: أنَّ علمَه بذاته الذي هو عينُ ذاته، علّةٌ لعلمِه بما يلزمُ ذاتَه في الواقع، وإن كان لزومُه بتوسُّط هذا العلم، فإنّ لازَم اللازِم أيضاً لازم.

والحاصلُ: أنّ الصورَ العلميّةَ الحاصلةَ في ذاتِه مِن لوازمِ ذاتِه التي هي علمُه بذاته، والأشياءُ الخارجيّةُ مِن لوازمِ علمِه بتلكَ الأشياءِ، فتكونُ هي مِن لوازمِ لوازمِه تعالى، بل هي عينُ لوازمِه بوجهٍ، فإنّ العلمَ الصوريَّ والمعلومَ الخارجيَّ متّحدان في الماهيّةِ والحقيقةِ، مختلفانِ في نحوَيِ الوجودِ الذهنيّ والعينيّ، فلا تناقضَ في قولِهم: «علمُه بذاته علّةٌ لعلمِه بلوازِم ذاتِه» أعني اللوازمَ الخارجيّة، وقولِهم: «حصولُ اللوازمِ تابعٌ للعلم بها».

ثمّ إنّه لما استشعرَ بهذا الدفع قال: «وإمّا أن يقالَ: إنّ حصولَ الصور في ذاته متقدّمةٌ على لزوم ما يلزمُ بالعلّية بحيث لولا تلك الصورُ المقارنةُ ما يوجد اللازم المباين؛ فحينئذٍ ليست ذاتُ الواجبِ على تجرّدها مفيدةً للّوازم المباينة، بل هي مع صور».

أقول: هم يلتزمونَ ذلك، ولا ينسدُّ بذلك بابُ إثباتِ العقل، من حيثُ إنّ مبناه على أنّه تعالى واحدٌ من جميع الجهات، فالصادرُ الأوّلُ لابدّ أن يكونَ واحداً، وليس كذلك إلّا العقلُ، إذ نقولُ:

أوّلاً: إنّ البرهانَ على إثباتِ العقل ليس منحصراً في هذا المسلك، بل المسالكُ إلى إثباتِه وإثباتِ كثرتِه متعدّدةٌ.

وثانياً: إنّ هذه الجهاتِ الكثيرةَ اللّاحقَةَ لذاته إنّما هي صورُ الأشياءِ

الخارجيّةِ، وليس كلُّ واحدةٍ من تلك الجهاتِ تصلُحُ لأن تكونَ جهةً لصدور أيِّ معلولٍ كان، بل كلُّ واحدةٍ منها جهةٌ لصدور ما يطابقُها ويماثلُها على الترتيب.

وثالثاً: إنّه إذا دلّ البرهانُ على حصولِ صورِ المعلوماتِ قبل إيجادِها في ذاته تعالى فلابدَّ مِن أن يكونَ وجودُها في العين طبقَ وجودِها في العلم، وكذا هيئاتُها وكيفيّاتُها الخارجيّةُ على وفقِ هيئاتِها وكيفيّاتها الصوريّة، وإلّا لم يكن العلمُ الأزليُّ مطابقاً للمعلوم، فيكون جهلاً، وهو ممتنعٌ بالضرورة.

الشرح

صحيح أنّ المصنّف رحمه الله لا يقبل الارتسامَ مذهباً لائقاً لبيان علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، لكنّ هذا لا يعني أنّه يقبل كلّ محاولة تريد القدح في هذا المذهب إلّا إذا كانت دليلاً متقناً معتبراً؛ وذلك لأنّ بطلان مذهب الارتسام مدّعىً لابدّ من إقامة الدليل عليه، والدليل لكي يكون صادقاً ليلزم عنه صدق المدّعى، لابدّ أن تتوفّر فيه شروطٌ معروفةٌ مذكورةٌ في محلّها من علم المنطق.

المصنّف رحمه الله هاهنا يناقش القادحين في مذهب الارتسام بلغة «اللازم باطل، لكنّنا نمنع الملازمة»، وذلك لأنّ القدح كان يأخذ صورةَ القياس الاستثنائيّ، وذلك كأن يقال: لو كان الارتسام حقّاً للزم اجتماع الفعل والقبول في ذاته تعالى، واللازم باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فغير متحقّقة؛ وذلك لأنّ القبول والفعل مشتركٌ لفظيٌّ بين معنيين:

١. بمعنى الانفعال التجدّدي.

٢. بمعنى الاتّصاف فقط.

والأوّل لا يجوز عليه تعالى دون الثاني، ولا ملازمة ما بين الارتسام والمعنى الأوّل حتّى يلزم بطلان الملزوم الذي هو الارتسام، وإنّما الملازمة ما بين الارتسام والمعنى الثاني الذي لا ضير فيه، ولا يثبت مدّعى القادح، فاللازم ليس باطلاً، كيف وهو الحقّ المبين؛ وذلك لأنّه تعالى من جهة كونه علّة فهو ذو فعليّةٍ لازمها الوجدان، وهو تعالى من حيث كون المعلول قائماً به لكونه وجوداً رابطاً، فهو قابلٌ للمعلول، وإلّا لم يكن مقتضياً له.

إذن، فقد بطل دليل القادح، ومن المعلوم أنّه لا يلزم من كذب الدليل كذب المدلول، إذ قد يكذب الدليل ويكون المدلول كاذباً، وقد يكذب ويكون المدلول صادقاً، وإنّما الملازمة ما بين صدق الدليل وصدق المدلول، أي كلّما صدق

الدليل صدق المدلول، وذلك لأنّ المدلول لازمٌ أعمّ أو مساوٍ للدليل، وبالتالي فالدليل ملزوم مساوٍ أو أخصّ، وكلّما صدق الأخصّ صدق الأعمّ، وكلّما صدق المساوي صدق المساوي، إذن كلّما صدق الدليل صدق المدلول، ولا عكس، وذلك لأنّ المدلول ـ وهو لازم ـ قد يكون أعمّ، وليس كلّما صدق الأعمّ صدق الأخصّ.

والكلام هو الكلام في قولهم أنّ لازم الارتسام هو الاتّصاف الذي يلزم منه التغيّر؛ وذلك لأنّ للاتّصاف معنىً آخر غير المعنى المتداول، كلّما أطلق لفظ الاتّصاف فُهم منه وجود العرض الذي يؤدّي دور نعت معروضه، وبالتالي تغيّر حاله قبل الاتّصاف عن حاله بعده.

ذلك المعنى للاتّصاف هو مطلق المعروضيّة والملحوقيّة، وهذا لا يلزم منه التغيّر المذكور الذي يلازم المعنى الأوّل.

فإذا كان هذا المعنى من الاتّصاف لازماً فهو غير محذور، ولا بأس فيه ومنه، وأمّا إذا كان المراد من الاتّصاف هو المعنى الأوّل فلازمه ممنوع، وهذا معنى قوله رحمه الله، فالمحذور غير لازم، وبالتالي لا مجال للقدح في الارتسام.

وأمّا القدح الآخر الذي يوجَّه لمذهب الارتسام أملاً في هدم أركانه، فهو أنّ الارتسام يقوم على أنّ علمه تعالى بالأشياء هو علّة وجود الأشياء في الخارج، فهو علمٌ فعليّ، كما سمعتَ، لكنّ التدقيق يؤدّي إلى عكس ذلك، وهذا ما يمكن بيانه من خلال المقدّمات التالية:

ـ علمه تعالى بذاته علّةٌ لعلمه بلوازم ذاته التي هي الأشياء.

ـ علمه تعالى بلوازم ذاته فرع ثبوت تلك اللوازم.

ـ علمه تعالى متفرّعٌ عن ثبوت اللوازم، إذن هو متأخّر.

ـ علمه تعالى متأخّرٌ عن اللوازم، وبالتالي لا يكون علّةً لها، وذلك لأنّه ثبت في محلّه أنّ العلّة لابدّ أن تتقدّم على المعلول، وبالتالي لا يكون علمه تعالى

بالأشياء قبل الإيجاد علماً فعليّاً، أي سبباً لوجود الأشياء وعلّة لها، وبهذا لا يكون لكلام المشّاء وقوله: «إنّ وجود الأشياء تابعٌ لعلمه بها» أيّ معنى، فهو يرى أنّ علمَه تعالى لوحده علّةٌ لوجودها، وذلك لأنّ هذا العلم عندهم، عين الذات، لأنّه عين العلم بالذات الذي هو عين الذات التي هي محض الوجود وسلب المادّة، لأنّها سبب كلّ نقص، وهو تعالى منزّهٌ عن كلّ نقص.

وكلام المصنّف رحمه الله في ردّ هذا القدح هو الكلام في سابقه، حيث رأى أنّ الذي أدّى إلى هذا القدح ليس بذي بال، بل هو أشبه بالمؤاخذات والإشكالات اللفظيّة، وهذا ممّا لا يُتوقّع من الباحثين في حقائق الأمور، فالقادح ظنّ أنّه كلّما كان لزوم كان اللازم متقدّماً وكان متحقّقاً أوّلاً وكانت الملازمة متأخّرةً ومتفرّعةً عن تحقّق اللازم، وهو من الظنّ الذي يندرج تحت الإثم، وإنّما لزوم اللوازم الواقعيّة للذات متحقّقةٌ بالعلم بها، الذي سببه العلم بالذات، الذي هو عين الذات.

وقد ميّز أهل الحكمة ما بين قاعدة الفرعيّة والاستلزام، وأنّ مجرى الأوّل هو القضايا التي هي مفاد هل المركّبة، أي ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوت المثبت له، وأمّا الاستلزام فهو أعمّ؛ إذ ثبوت شيءٍ لشيءٍ مستلزمٌ لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، وما نحن فيه هذه اللوازم ليست متحقّقةً قبل العلم بها، وإنّما هي ثابتةٌ بثبوته. وبالتالي لا مجال للقول بتأخّر العلم باللوازم عن اللوازم، ليقال بعدها: كيف يكون علّةً لها وسبباً لوجودها؛ وذلك لأنّ ما هو معلولٌ لعلمه تعالى بالأشياء هي الأشياء بوجودها الخارجيّ لا الأشياء بصورها المعقولة، وذلك لأنّ الأشياء الخارجيّة هي لوازم للصور المعقولة التي هي لوازم الذات التي تعلم بها الذات من خلال علمها بذاتها الذي هو عين ذاتها.

وبناءً على علاقة العينيّة الذاتيّة الماهويّة ما بين الصور المعقولة والأشياء الخارجيّة يمكن القول بأنّ الأشياء الخارجيّة هي لوازم للذات أيضاً، وإنّما

الخلاف ما بين الصور المعقولة للأشياء وبين الأشياء في الوجود شدةً وضعفاً، وذلك لأنّ الأولى حقائق للثانية، والثانية رقائق للأولى.

فإذا ما سمعت قولهم: إنّ حصول اللوازم تابعٌ للعلم بها، فاعلم أنّ مرادهم من اللوازم هي الأشياء الخارجيّة، وإذا قالوا: علمه بذاته علّةٌ لعلمه بلوازم ذاته، فالمراد من اللوازم هاهنا هي الصور المعقولة، وقولهم الأوّل يستدعي تقدّم العلم بالأشياء عليها، دون قولهم الثاني.

ثمّ ولمّا وجد القادح أنّ إشكاله الآنف ليس محكماً، عاود القدح ثانيةً، لكن من زاويةٍ أخرى، فذكر عِدلاً لقوله الآنف: «...فيكون مبدأ الصورة في ذاته إمّا يكون على ما يقال إنّه إذا علم ذاته... وإما أن يقال: إنّ حصول الصور في ذاته متقدّمةٌ على لزوم ما يلزم بالعلّية...». أي مبدأ تلك الأشياء إمّا الذات من حيث هي ذاتٌ ومن دون دخالةٍ لشيءٍ معها، أو الذات مع الصور المعقولة للأشياء.

أمّا الأوّل فقد تمّ الكلام فيه، وأمّا الثاني فقد أُورِد لكي يتوصّل به إلى سدّ باب إثبات العقل، الذي يقوم على أساس قاعدة الواحد، وأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، ولا واحد من الممكنات كذلك إلّا العقل[1]، والذي تؤول إليه الأمور ـ بناءً على هذا الشقّ ـ هو أنّ علّة الأشياء صارت الذات مع الصور، وبالتالي فالعلّة مركبةٌ وليست واحدةً.

لقد عالج المصنّف رحمه الله هذا القدح بأمورٍ ثلاثةٍ هي التالية:

الأوّل: هذا الدليل المذكور لإثبات العقل ليس هو الوحيد بحيث يلزم من إبطاله إبطال المدلول به، وهو إثبات العقل، وقد علمت أنّ بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول.

الثاني: لا محذور من الدور الذي أسند للصور في وجود الأشياء الخارجيّة،

---

(١) ستقف على الدليل في الإشارات ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ولا يؤدّي هذا إلى انسداد باب إثبات العقل الأوّل، وذلك لأنّ كلّ صورةٍ من الصور المعقولة تسانخ شيئاً من الأشياء الخارجيّة، ولا يعقل أن تجتمع كلّ الصور لتكون علّةً لوجود شيءٍ من الأشياء في الخارج؛ وذلك لأنّ نظام العلّية والمعلوليّة خاضعٌ للمسانخة والمناسبة ما بين العلّة والمعلول. ثمّ إنّ الدور الذي تلعبه الصورة هو دور وساطة الفيض وليس دور الشريك والجزء، كيف والمشّاء يؤكّد أنّ الصور ليست عين الذات ولا جزء الذات، بل هي لوازم ليست إلّا.

الثالث: كيف لا يكون للصور العلميّة مدخليّةٌ في وجود الأشياء والعلم بها، مع القول بأنّه تعالى عالمٌ بالأشياء قبل إيجادها، وذلك من خلال علمه تعالى بتلك الصور، وإلّا لا نقلب علمه تعالى جهلاً.

إذن، هناك دورٌ تلعبه الصور العلميّة في إيجاد الأشياء في الخارج ومن دون أن يلزم المحذور الذي أورده السهروردي في معرض القدح في مذهب المشّاء الذي يعرف بمذهب الارتسام.

إشارات النصّ

عودة وفهرسة

يمكن العودة إلى تلك الإيرادات ثانيةً، وذلك لعرضها مجملةً مفهرسةً:

الإيراد الأوّل

لقد جاء هذا الإيراد على قولهم: «إنّ ذاته محلٌّ لأعراضٍ كثيرةٍ ولكن لا ينفعل عنها».

بيان الإيراد: يمكن عرض هذا الإيراد من خلال القياس التالي:

كلّ ما هو محلّ للأعراض — منفعلٌ بها

كلّ منفعل — متجدّدٌ

∴ كلّ ما هو محلّ للأعراض — متجدّدٌ

نأخذ النتيجة كبرى في القياس التالي:

الله تعالى **محلٌّ للأعراض**

كلّ ما هو محلٌّ للأعراض **متجدّد**

∴ **الله تعالى** **متجدّد**

نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الله تعالى **متجدّد**

كلّ ما هو متجدّد **ناقص**

∴ **الله تعالى** **ناقص**

لكنّه تعالى منزّهٌ عن كلّ نقص، إذن فهو تامّ، وبالتالي فهو غير متجدّد، وبالتالي فهو غير منفعل، وبالتالي فهو غير محلٍّ للأعراض، وبهذا يكون مذهب الارتسام باطلاً.

ردّ الإيراد

كلام المورد حقٌّ وفي محلّه إذا كان الانفعال يساوق أو يساوي التجدّد، وهو الذي بنى عليه صاحب الإيراد بنيانه الذي رأيته من خلال الأقيسة الآنفة، وليس أمر الانفعال كذلك، بل هو أعمّ من التجدّد الذي يكون آية النقص، والتجدّد الذي يراد به مطلق القبول.

إذن، فما رآه القادح لازماً باطلاً ليس لازماً، وما رآه ملازمةً ما بين محلّية الأعراض والانفعال التجدّدي ليست لازمة.

ثمّ يعاود المورد ويحاول القدح من زاوية أخرى، حيث زعم أنّ محلّية الذات للصور العلميّة ـ وهي أعراض ـ وذلك لأنّها وجوداتٌ في نفسها لغيرها، تؤدّي إلى تكثّر الحيثيّة وتركّب الذات الأحديّة من الفعل الذي لازمه الوجدان، والقبول الذي لازمه الفقدان. وهذا ما يمكن عرضه بلغة القياس أيضاً:

كلّ ما هو محلّ للأعراض **متّصفٌ بها**
كلّ متّصفٍ بشيء **قابلٌ له**
∴ **كلّ ما هو محلّ للأعراض** **قابلٌ له**

نجعل النتيجة كبرى في التالي:

الله تعالى **محلّ للأعراض**
كلّ ما هو محلّ للأعراض **قابلٌ لها**
∴ **الله تعالى** **قابلٌ للأعراض**

نأخذ هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الله تعالى **قابلٌ للأعراض**
كلّ قابلٍ لشيء **فاقدٌ له في ذاته**
∴ **الله تعالى** **فاقدٌ للأعراض في ذاته**

إلى هنا تمّ إثبات أنّ في ذاته تعالى جهة القبول، وذلك سبب الاتّصاف، وأمّا إثبات الفعل فلأنّ الصور العلميّة قائمةٌ به قياماً صدوريّاً، فهو مبدؤها، فهو واجدٌ لها.

كلّ ما يلزم منه محال **محال**
الارتسام **يلزم منه محال**
∴ **الارتسام** **محال**

أمّا الصغرى فلأنّ الارتسام يلزم منه تعدّد الحيثيّة في ذاته تعالى، إذ يوجد فيه حيثيتان لا تجتمعان: الفعل والقبول.

ولقد أوضح المورِد صغرى القياس الأوّل من خلال مثال الماهيّة التي كان اتّصافها بأعراضها لكونها محلّاً لها، إذن كلّ ما هو محلٌّ لشيءٍ متّصفٌ به. وكل متّصفٍ بشيءٍ قابلٌ له ومنفعلٌ عنه، والحقّ تعالى كذلك، إذن فهو ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ قابلٌ ومنفعلٌ، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله؛ وهو الارتسام.

الإيراد الثاني

الكلام هاهنا كالكلام الذي كان هناك في الإيراد السابق؛ حيث إنّ القبول والاتّصاف أعمّ ممّا يلزم منه التجدّد والفقدان أيضاً.

وما ذكره القادح في الماهيّات البسيطة لإثبات صغرى القياس الأوّل غير تامّ؛ وذلك لأنّه يذهب إلى أنّ الأعراض مستندةٌ فقط وفقط إلى تلك الماهيّات، من دون دورٍ لجهة القبول بالمعنى التجدّدي.

ردّ الإيراد

هذا الإيراد يرتكز ابتداءً على دور الصور العلميّة التي يراها المشّاء أعراضاً مرتسمة في ذاته تعالى حيث يرى أنّ دورها ينحصر في صورتين:

١. لا دور لها في إيجاد الأشياء، وإنّما ذاته تعالى ـ التي هي محض الوجود والتجرّد عن المادّة ـ هي علّة الأشياء.

٢. للصورة العلميّة دور، فهي شريكة الذات في إيجاد الأشياء في الخارج. وكلتا الصورتين باطل، وذلك للزوم الأولى كون العلم بالأشياء متأخّراً عن الأشياء، وهذا خلاف ما يزعمونه من علمٍ فعليّ له دورٌ في إيجاد الأشياء، فهو سابقٌ على الأشياء.

وللزوم الثانية التركيب في العلّة الأولى الموجِدة للأشياء، وهذا يتنافى مع قاعدة الواحد، وأنّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد، وبهذا يبطل دليل إثبات العقل.

وقد أجيب على كلٍّ من الإشكال على الصورتين الآنفتين.

الدليل المسند

يراد هاهنا عرض الدليل الذي يُذكر لإثبات العقل الأوّل. لقد تعرّض الحكيم السبزواري رحمه الله لهذه المسألة من خلال مرحلتين:

الأولى: ما صدر عنه تعالى إنّما صدر بالترتيب، وفق الأشرف فالأشرف، والأشرف هو العقل بسلسلتيه الطوليّة والعرضيّة، ثمّ النفس الكلّية، ثمّ الطبع، ثمّ الصورة الحسيّة، ثمّ أخيراً المادّة الأولى.

وقد أشار إلى كلّ هذا بقوله:

إذ العنايــة اقتــضت وجــودا ففاض منهـا بالنظـام جـودا
قاهرٌ أعـلى، مُثُـلٌ ذي شـارقة فــنفس كــلٍّ مثُــلٌ معلّقــة
فــالطبع فالــصورة فــالهيولى واختتم القوس بهـا نـزولا[1]

هذه الموجودات كلّها صادرةٌ عن المبدأ جلّ وعلا. لكنَّ أوّلها صدوراً هو العقل، وهذا محلّ تأكيد العقل والنقل، كما أفاد ذلك الحكيم بقوله:

عقلاً ونقلاً، كان عقـلٌ إذ بـدا لا يوجِـد الواحـدُ إلّا واحـدا
فذلك الواحد نفسٌ أو عرَض أو صورةٌ أو الهيولى لـو فُـرض
نفساً وهيئـةً بـلا جـسمٍ فعـل أو أخــريين فــتلازمٌ بطــل
وهــذه الأقــسام لّمــا بطلــت فوحدة المبدأ عقـلاً اقتـضت[2]

والواحد لا يصدر عنه إلّا واحد؛ وذلك لوجوب المسانخة ما بين العلّة والمعلول ـ كما أفادوا ـ وإذ لا مسانخة بين الواحد والكثير فلا علّية ولا معلوليّة بينهما. إذن الصادر الأوّل واحد، لكن ما هو هذا الواحد، إذ الصوادر ستّة كالتالي:

الممكن

جوهر **عرض**

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٦٦٤.
(٢) المصدر السابق: ج٢ ص٦٦٧.

والجواهر خمسة: العقل، والنفس، والصورة، والجسم، والمادّة. وليكن العرض عنواناً واحداً، وهو الهيئة.

الصادر عن الواحد واحد، وهو العقل، وإلّا فهو إمّا النفس أو الصورة، أو الجسم أو المادّة، أو العرض، والتالي باطل بشقوقه الخمسة، فيتعيّن أن يكون العقل هو الصادر الأوّل.

وللوقوف على وجه بطلان كلّ من الأمور المذكورة يرجع إلى شرح تلك الأبيات من منظومة الحكيم السبزواري رحمه الله[1].

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة؛ الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، غرر في إثبات أنّ أوّل ما صدر هو العقل: ج٢ ص٦٦٩.

النصّ الحادي عشر
تكرار قدح

ثمّ قال: «إنَّ الصورةَ الأولى ـ سواءٌ تقدّمت على اللازم المباينِ أو كانت غير متقدّمةٍ ولا متأخّرةٍ ـ لمّا حصلت في ذاته فتستدعي جهتين في ذاته، ولا يصحُّ أن يكونَ سلبُ المادّة سبباً لخروج واجبِ الوجودِ إلى الفعل من الإمكان غيرِ المرجّح لحصول صورةٍ فيه، حتّى يكونَ قابلُ الصورةِ ذاتَه وفاعلُها السلبَ وحدَه أو السلبَ مع ذاته، فإنّه يلزمُ أن يكونَ السلبُ أشرفَ من ذاته إذا كان الذاتُ ليس لها إلّا القبولُ، والسلب يرجّحُ الحصولَ والفعلَ، ومحالٌ أن تكون الجهةُ السلبيّةُ أشرفَ من الذات الواجبيّة»[1].

أقول: أمّا قولُه: «ثمّ إنّ الصورَة الأولى» إلى قوله «يستدعي جهتين في ذاته» إعادةٌ لما سبقَ منه «أنه يلزمُ مِن حصول صورةٍ في ذاته تعالى اختلافُ جهتي الفعلِ والقبول»، وأمّا قوله: «ولا يصحُّ» إلى آخره، فهو جوابٌ اخترعَه من نفسه نيابةً عنهم ليعترضَ عليهم، أو وجده في كلامِ بعضِ أتباعهِم ومقلّديهم، ومبناه على ما توهّمَ كثيرٌ من لزوم الإمكان في كلّ ما يتأخَّرُ عنه شيءٌ لاحقٌ به سواءٌ كان المتأخّرُ لازماً أم لا، وسواءٌ كان المتقدّمُ مقتضياً موجباً له أو لا، وليس ذلك كما توهّموه؛ حيث لم يعلموا أنّ المقتضيَ للشيء والمفيضَ عليه ليس فاقداً له خالياً عنه

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق السهروردي: ج١ ص٤٨٢.

بالحقيقة حتّى طرأَ عليه وجدانُ شيءٍ بعد فقدانه عنه بعديّةً ذاتيّةً أو زمانيّةً ليلزمَ عليه الإمكانُ الذاتيّ أو القوّةُ الاستعداديّة، بل الشيءُ من حيثُ موجدِه أتمُّ وأكملُ من حيثُ نفسِه كما حقّقناه سابقاً، وهذا أصلٌ شريفٌ لم يظفرْ به إلّا القليلُ من الأصفياء.

الشرح

القدح المذكور هاهنا، والذي يسجّله شيخ الإشراق على مذهب الارتسام تقدَّم روحاً آنفاً، حيث كان دليله على فساد الارتسام هو لزومه لاجتماع الفعل والقبول في ذاتٍ واحدةٍ أحديّةٍ لا سبيل للتركيب إليها أيّا كان نحوه.

نعم، قد يُدّعى أنّ الفارق ليس واضحاً على مستوى الأسلوب أيضاً.

وخلاصة هذا القدح: هي أنّ الصور المرتسمة في ذاته تعالى ـ كما يدّعي المشّاء ـ تستدعي جهتين في ذاته تعالى:

١. جهة الفعل، وذلك لأنّ الذات مبدأٌ لها ومصدر.

٢. جهة القبول، وذلك لأنّ الصورة ما سواه، وما سواه من الموجودات لا يكون إلّا ممكناً، وذلك لأنّ الموجود إمّا واجب بالذات أو ممكن كذلك. فإذا كانت الصورة ممكنةً، فهي معلولةٌ، وكلّ معلولٍ علّته الذات ليس إلّا، إذن فالصورة من حيث هي معلولٌ للذات تكون الذات قابلةً لها، وإلّا لكانت ممتنعةً، ولو كانت ممتنعةً لما صدرت، لكنّها صدرت، إذن فهي ممكنةٌ، وبالتالي فالذات قابلةٌ لها، إذن فقد اجتمع الفعل والقبول في ذاتٍ أحديّةٍ، هذا خلف كونها كذلك، والذي أدّى إلى الخلف هو الاجتماع المذكور، والذي أدّى إلى الاجتماع المذكور هو الارتسام، إذن لزم من الارتسام محالٌ ذاتيّ، وكلّ ما هو كذلك فهو محالٌ، إذن فالارتسام محال.

لفتة إشراقيّة

علمت أنّ الكلام المنقول عن شيخ الإشراق لم يأتِ بجديد، وإنّما كرّر إشكالاً تقدّم، وتقدّم دفعه والجواب عنه.

إلّا أنّ هناك كلاماً آخر للحكيم الإشراقي رحمه الله يعدّ جديداً في البين، ولا

يُدرى من أين جاء به ذلك الحكيم المقتول في حلب، إذ لا وجود له في كلمات الشيخ رحمه الله إلّا أن يقال أنّه مذكورٌ في كلمات بعض تابعي هذه المدرسة، وعلى أساسه يراد محاكمة مذهب الارتسام.

اللفتة هي أنّ الصور العلميّة لما كانت زائدةً على الذات كانت ممكنة، إذ الموجود يدور أمره ما بين أن يكون واجباً بالذات أو ممكناً كذلك، ولما كان الواجب بالذات هو الحقّ تعالى، فيتعيّن أن تكون الصور ممكنة، وكلّ ممكنٍ معلولٌ، وكلّ معلولٍ له مبدأ، والمبدأ لهذه الصور يدور بين أمرين:

١. الذات.

٢. التجرّد عن المادّة.

وذلك لأنّ الذات عبارةٌ عن محض الوجود المجرّد عن المادّة، أمّا كون الذات هي المبدأ فيلزم اجتماع الفعل والقبول، وأمّا كون التجرّد عن المادّة هو المبدأ فهو ما لا يصحّ، وذلك لأنّه أمرٌ عدميّ، ولا يصلح أن يكون الأمر العدميّ مبدأً لأمرٍ فعليّ وجوديّ، هو الصور العلميّة، وأن يكون سبباً لتكميل الذات، حيث سيكون ذلك الأمر العدميّ أشرف من الذات التي هي محض وعين الوجود، وهذا ممّا لا يخطر في بال أحدٍ ذي التفات.

وبهذه اللفتة يكون شيخ الإشراق قد ضيّق الخناق أكثر على الذاهبين مذهب الارتسام؛ إذ لا مبدأ للصور المرتسمة على إمكانها، وما لا مبدأ له وهو ممكنٌ لا وجود له، بل هو في حدّ الاستواء، وهذا يؤدّي إلى كون علمه تعالى بالأشياء ليس فعليّاً، بل هو بالقوّة. وهذا ممّا يستحيل؛ إذ كلّ ما يمكن له تعالى بالإمكان العامّ يجب له بالفعل.

هذا ما رمى إليه شيخ الإشراق السهروردي رحمه الله إمعاناً في القدح في مذهب الارتسام، وهو ما يمكن تلخيصه بلغة القياس تمهيداً لبيان نقد المصنّف رحمه الله له.

لقد اشتمل كلام السهروردي على قدحين في المذهب المذكور، رأى المصنّف أنّ أوّلهما إعادة لما سبق منه رحمه الله من قدح، وأمّا الثاني فقد رآه من اختراع السهروردي نفسه نيابةً عن المشّائين.

أمّا القدح الأوّل فيمكن عرضه من خلال لزوم الارتسام لاستدعاء الجهتين في ذاته تعالى، وهو محالٌ عليه.

كلّ ما يلزم منه محال — محال

الارتسام — يلزم منه محال

∴ **الارتسام — محال**

الذي يحتاج إلى بيانٍ هو الصغرى، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الارتسام — يلزم منه استدعاء الجهتين

كلّ ما يلزم منه استدعاء الجهتين — يلزم منه محال

∴ **الارتسام — يلزم منه محال**

لقد عولج هذا القدح فيما سبق، حيث قيل هناك مع الملازمة، فاللازم غير محذور، ومع اللازم المحذور فلا ملازمة.

وأمّا القدح الثاني، فقد نهض بنيانه على ما توّهمه الكثيرون من لزوم الإمكان لكلّ ما يتأخّر عنه. وهو ما يمكن عدّه كبرى فيما يلي من قياس:

كلّ متأخّرٍ عنه — ممكن

الصور العلميّة — متأخّرةٌ عنه

∴ **الصور العلميّة — ممكنة**

ما هو مجرى لنقد المصنّف رحمه الله هو كبرى هذا القياس، بل لابدّ من التفصيل في المتأخّر عنه، فهو ينقسم إلى قسمين:

١. لوازم منبعثةٌ من حاقّ الملزوم

٢. لوازم ليست منبعثةً من حاقّ الملزوم، بل مضافةٌ إليه عارضةٌ عليه.

أمّا اللوازم التي هي من الصنف الثاني فهي مجرى الكلّية الموجبة التي هي كبرى القياس المذكور، وليس كذلك أمر اللوازم التي هي من الصنف الأوّل، حيث إنّها موجودةٌ بوجوده لا بإيجاده كما هو حال اللوازم الأخرى، والتي يندرج تحتها الصور العلميّة التي يقوم عليها مذهب الارتسام.

إشارات النصّ

قدحٌ جديدٌ

ذكرنا أنّ المصنّف تعامل مع النصّ الذي بين أيدينا على أنّه يحتوي على قدحين، وأنّ الأوّل منهما إعادةٌ لقدح سبق ذكره والوقوف عليه، وهذا ما خالفه فيه الحكيم السبزواري، حيث عدّه مقدّمة وتمهيداً لإثبات استدعاء الجهتين ليس إلّا، وهذا ما أفاده بقوله: «فيه تعريضٌ إلى أنّه تكرار. وليس كذلك، بل أعاده تمهيداً للجواب الذي ذكره، أعني تكثير الجهة للفعل والقبول»[1].

أصلٌ شريفٌ

قبل الإشارة إلى ما وصفه المصنّف بالأصل الشريف لا بأس بالعودة إلى القدح الذي يفيد بأنّ الارتسام يؤدّي إلى استدعاء جهتي الفعل والقبول في ذاته تعالى، وهو محال؛ وذلك لأنّ لازم الفعل الوجدان، ولازم القبول الفقدان. أمّا الفعل فهو جهةٌ مؤكّدة فيه تعالى، وأمّا القبول فلابدّ من تصويره على حدّ زعمهم وفهمهم لكلمات أهل الارتسام.

أمّا جهة الفعل فتكمن في كونه تعالى مفيضاً ومقتضياً للصور العلميّة، وأمّا جهة القبول فلتأخّرها عن ذاته ولزومها لها، وبالتالي فهي خارجةٌ عن الذات

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٢٠٤، حاشية رقم (٢).

لاحقةٌ لها.

والجواب هو أن يقال: لازم قولكم هذا هو أنّ المقتضي إذا اقتضى شيئاً فقده، وبعبارة أخرى: إنّ عطاء الفاعل الإلهيّ إنّما هو على نحو التجافي والنقص، فإذا أفاض معلولاً فقده من ذاته، ثمّ بعد ذلك يتّكئ ذلك الشيء عليه ليكون وصفاً له، فهو فاعلٌ وقابلٌ.

هذا ليس بصحيح البتّة؛ إذ لا مجافاة ما بين المقتضي ومقتضاه، ثمّ إنّ البعديّة والتأخّر ليسا ملاكاً للإمكان الذاتيّ والاستعداديّ، لأنّ هناك أموراً متأخّرةً عن مرتبة ذاته تعالى لكنّها ليست ممكنةً إمكاناً ذاتيّاً ولا استعداديّاً، وذلك لأنّها باقيةٌ ببقائه لا بإبقائه.

النصّ الثاني عشر

الواحد صدر عنه الكثير

ثمّ قال: «وأيضاً الصورةُ الأولى إذا كانت مع ذاتِ الأوّلِ علّةً لحصول اللازمِ المباين الذي هي صورتُه، وعلّةً أيضاً لحصول صورةٍ أخرى في ذاته المتعالي، فيلزمُ أن يكون الأوّلُ باعتباره صورةً واحدةً يفعل فعلين مختلفين»[1].

أقول: أوّلاً: إنّ ما ذكرهَ منقوضٌ بكون العقلِ الأوّلِ سبباً لحصولِ العقلِ الثاني والفلكِ الأقصى، فيكونُ ذاتُ الأوّل باعتبارِ صورةٍ واحدةٍ وجهةٍ واحدةٍ يفعلُ فعلَين مختلفَين، وكلُّ ما وقع الاعتذارُ به هناك يُعتذَرُ به هاهنا.

وثانياً، بالحلّ: وهو أنّ الصورةَ الأولى ـ كالصادرِ الأوّل ـ ليس واحداً حقيقيّاً كالواجب تعالى وإلّا لكانَ المعلولُ مثلَ العلّة، فإذن كلُّ ما سوى الأوّلِ لا يخلو مِن جهتي كمالٍ ونقصٍ، فبكلّ جهةٍ يلزم منه شيءٌ آخر، الأشرفُ مِن الأشرف والأخسُّ من الأخسّ.

---

(١) مجموعة مصنّفات شيخ إشراق: ج١ ص٤٨٢ـ٤٨٣.

الشرح

هذا قدحٌ آخر في الارتسام الذي يفيد بأنّ علمه تعالى التفصيليّ بالأشياء إنّما يكون من خلال صورٍ علميّةٍ بينها ترتيبٌ علِّي ومعلوليّ، بحيث تكون صورةٌ علّةً لأخرى، وهكذا، بحيث تصل النوبة إلى صورةٍ لا تكون معلولةً لأخرى، وهي المراد بقولهم: «الصورة الأولى» وإلا لزم التسلسل الذي يلزم منه عدم علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها.

يمكن بيان مفاد هذا القدح من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد. الصورة الأولى واحدٌ بسيطٌ.

المدّعى: امتناع الارتسام الذي يذهب إليه المشّاء.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو كان الارتسام جائزاً للزم صدور فعلين مختلفين من الصورة الأولى، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

الذي يحتاج إلى بيان هو الملازمة ما بين القول بالارتسام وما بين صدور فعلين مختلفين من واحدٍ، من جهةٍ واحدةٍ، وهي الصورة الأولى.

فنقول: علمت أنّ الصور العلميّة سلسلةٌ بينها علّيةٌ ومعلوليّةٌ، وتنتهي من حيث العلّة إلى علّةٍ لا علّة بعدها، وهي الصورة الأولى، وهي بسيطةٌ مجرّدةٌ عن المادّة، والقول بالارتسام يجعل هذه الصورة التي هي واحدةٌ بسيطةٌ مبدأً لفعلين هما:

١. إيجاد الصورة الخارجيّة؛ وذلك لأنّك علمت أنّ هذا العلم هو علمٌ فعليّ، أي يكون علّةً لوجود المعلوم بالعرض في الخارج.

٢. هي علّةٌ لصورةٍ علميّةٍ تليها، وذلك لأنّ الصورة الأولى تتربّع على سلسلة الصور العلميّة التي يحكمها قانون العلّية والمعلوليّة.

وبالتالي فالصورة العلميّة الأولى ومن حيث هي واحدٌ بسيطٌ، كانت مبدأً لفعلين مختلفين وهما:

١. إيجاد الصورة الخارجيّة. ٢. إيجاد الصورة العلميّة.

ولا شكّ أنّ صدور فعلين مختلفين من الواحد ـ بما هو واحدٌ ـ محالٌ؛ وذلك لأنّه ثبت لديهم أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد.

لقد عالج المصنّف هذا القدح بأمرين:

١. النقض. ٢. الحلّ.

أمّا النقض فقد نقض على القادح بالعقل الأوّل وهو الواحد البسيط الذي يصدر عنه فعلان مختلفان، وهما: العقل الثاني والفلك الأطلس، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

وأمّا الحلّ فإنّ الصورة الأولى ليست واحداً حقيقيّاً كالواجب تعالى، وإلّا لكان قدح القادح في محلّه. وبما أنّ الصورة الأولى ليست واحداً حقيقيّاً، ففي ذاتها كثرةُ وتعدُّدُ حيثيّةٍ بحيث يصدر عنها الأفعال المختلفة، كلٌّ من الحيثيّة المناسبة له في الشرف والخسّة.

إشارات النصّ

الواحد الحقيقيّ

قاعدة أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، من القواعد التي لها أثرها الخطير بين الأصول العقليّة، حيث تقدّم أنّه يُعتمد عليها لإثبات وحدة الصادر الأوّل، وهو الأمر الذي تعضده الأخبار الواردة عن أهل البيت النبويّ الطاهر عليهم السلام.

ما يراد قوله هاهنا ـ وبناءً على الحلّ الذي أفاده المصنّف رحمه الله ـ: أنّ الواحد الذي يعدّ موضوع هذه القاعدة ليس مطلق الواحد، بل الواحد الحقيقيّ

الذي لا مجال فيه للكثرة، وهو أمرٌ يختصّ بالواجب تعالى المنزّه عن كلّ لونٍ من ألوان التركيب وتعدّد الحيثيّة في ذاته، حتّى التركيب من الوجدان والفقدان والذي يعد شرَّ التراكيب، وهذا ما صرّح به المصنّف رحمه الله في الأسفار حيث قال: «فاعلم أنّ المركوز في مدارك المتأخّرين من أهل البحث: أنّ الحجّة في تعدّد القوى عند الحكماء ـ كالشيخ وغيره ـ أنّ القوى بسائط، والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلّا فعلٌ واحدٌ... وهذا ليس كما زعموه؛ إذ تلك الحجّة غير جاريةٍ إلّا في الواحد الحقيقيّ الذي هو واحدٌ من كلّ الوجوه، وليست القوى كذلك...»[1].

القدح ثانيةً

يمكن عرض القدح المذكور آنفاً من خلال القياس التالي:

الصورة الأولى واحد

الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد

∴ **الصورة الأولى لا يصدر عنها إلّا واحد**

لكنّه صدر عنها الكثير، إذن هي ليست الأولى، وبالتالي لا مجال للارتسام معها.

وإن قلت: هي ليست الأولى فلعلّ غيرها من الصور يقوم بدورها في كونها أولى.

قلت: ننقل الكلام إليها لنجد أنّها مبدأ لصدور فعلين مختلفين أيضاً.

النقض ثانيةً

اعتماداً على القانون العقليّ الذي يفيد بأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد نقول:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٨ ص٦٠ـ٦١.

١. العقل الأوّل والصورة الأولى مثلان؛ إذ كلٌّ واحدٍ منهما واحدٌ.

٢. يجوز على العقل الأوّل أن يكون مصدراً لفعلين مختلفين، هما: العقل الثاني والفلك الأقصى، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله[1] بقوله:

فالعقل الأوّل لدى المشّائي وجوبه مبدأ ثان جائي
وعقله لذاته للفلك دان لدان سامك لسامك

هذا ما يذهب إليه المشّاء من عقولٍ طوليّةٍ عشرةٍ وأفلاكٍ كلّيةٍ تسعةٍ أوّلها الأطلس الذي سمّي بهذا الاسم لخلوّه عن الكوكب، كالأطلس الخالي عن النقوش، والثاني يسمّى بفلك الثوابت، ثمّ الأفلاك السبعة السيّارة التي هي: فلك القمر ثمّ عطارد، ثمّ الزهرة، ثمّ فلك الشمس، ثمّ المريخ، ثمّ المشتري، ثمّ زحل.

ما ذكره رحمه الله من نقضٍ غيرُ تامّ؛ وذلك لأنّ الشيخ الإشراقي لا يقول بمقولة المشّاء في الأفلاك، وبالتالي فلا يمكن إلزامه بأمرٍ لا يلتزم به أصلاً.

الحلّ ثانيةً

يمكن عرض هذا الحلّ من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

الصورة الأولى يصدر عنها الكثير
لا شيء من الواحد يصدر عنه الكثير
∴ لا شيء من الصورة الأولى بواحد

وصدور الكثير عنها إنّما هو صدورٌ للكثير عن الواحد، لا من حيث هو واحدٌ، بل من حيث هو كثيرٌ.

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٦٧١.

النصّ الثالث عشر

استكمال الواجب بالصور المرتسمة

ثمّ قال: «ثمّ يكونُ الواجبُ منفعلاً عن الصورة الأولى، وهي علّةٌ للاستكمال[١] بحصول صورةٍ ثانيةٍ ـ وإن اعتذروا بأنّها وإن كانتْ في ذاته فليست كمالاً له ـ فيلزمهُمُ الاعترافُ بأنّها في ذاتها ممكنةُ الوجود في ذاته لا يكونُ حصولهُا بالفعل، وانتفاءُ القوّة عنه بوجودها يكونُ كمالاً له. كيف، وعندهم ليست الصورةُ موجبةً لنقصٍ فيه؟ وإذا لم يكن وجودُها نقصاً، فلو كانت منتفيةً كان كونُها بالقوّة نقصاً، ومزيلُ النقص مكمِّلٌ، وكلّ مكمّلٍ من جهة ما هو مكمّلٌ أشرفُ من المستكمِل بما هو مستكملٌ»[٢].

أقول: قد علمتَ أنّ هذه الصوَرَ عندهم ليست كمالاتٍ لذاته، والعلمُ الذي هو من كمالاته ونعوتِه هو ما يكونُ عينَ ذاته، ولا فرقَ بين صدورِ هذه الصور عنه تعالى وصدورِ سائرِ الأشياءِ الخارجيّةِ، في كونِها مترشّحةً عن ذاتِه متأخّرةً بوجودِها ووجوبِها عنه، ونسبتُها إليه ليست إلّا بالوجوبِ والفعليّة، لا بالإمكانِ والقوّةِ. ولا منافاةَ بين أن يكونَ وجودُ الشيء بالقياس إلى ماهيّتِه ممكناً، وبالقياس إلى موجدِه واجباً.

---

(١) لاستكماله.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج١ ص٤٨٣.

فكلٌّ مِن تلك الصورِ وإن كان وجودُها في نفسها بعينِه وجودَها للواجبِ، لكن لا يلزمُ من ذلك إمكانُ وجودِها له، فإنّ معنى كونِ الوجودِ ممكناً أنّ له ماهيّةً زائدةً عليه كان حالُه بالقياس إليها الإمكانُ لا غير، ولا يلزمُ من ذلك أن يكونَ حالُه ـ أي حالُ ذلك الوجودِ في نفسه أو بحسب الواقعِ أو بالقياسِ إلى موجدِه وإن كان غيرَ منفصلٍ عن موجده ـ ذلك الحالَ، أعني الإمكان.

وبالجملة: وجودُ تلك الصورِ ليس مزيلاً لقوّةٍ ونقصٍ عن الواجب، كما أنّ عدمَها عنه ليس قصوراً له وفقداناً عنه، بل كمالُه ومجدُه إنّما هو بكونه على وجهٍ يصدرُ عنه تلك الصور، وليس كمالُه ومجدُه بوجودها له، كما ليس بوجودِها في نفسها. فإذن كمالُه ومجدُه بذاتِه لا بشيءٍ آخر.

وهذا المعنى مصرَّحٌ به في كتب الشيخِ غيرَ مرّة. منها قولُه في التعليقات: «لو فرضنا أنَّ الأوّل يعقلُ ذاتَه مبدأً لها، ثمّ تكونُ تلك الموجودات موجودةً فيه، فإمّا أن يكونَ وجودُها فيه مؤثّراً في تعقُّله لها أو لا يكون مؤثّراً. فإن كان مؤثّراً، كان علّةً لأن يعقلَها الأوّل، لكنّ علّةَ وجودها هو أنّ الأوّل عقلها، فتكونُ لأنّها عقلها الأوّلُ عقلَها، أو لأنّها وُجدت عنه وُجِدَت عنه»[1].

---

(١) التعليقات: ص١٥٥.

الشرح

مفاد هذا القدح الذي هو بعد قدحٍ وقدحٍ من الشيخ الإشراقي في مذهب الارتسام، هو أنّ لازم الارتسام هو استكماله تعالى بما عداه، ولازم هذا كون ما عداه الذي يستكمل به أشرف منه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

وبعبارة القياس يمكن عرض القدح ثانيةً:

الصورة الأولى مكمّلةٌ له تعالى

كلّ مكمّلٍ لشيء أشرف منه من حيث هو مكمّل

∴ الصورة الأولى أشرف منه تعالى

إذن، لو كان الارتسام حقّاً لكانت الصورة الأولى أشرف منه ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ والتالي باطلٌ جزماً فالمقدّم مثله.

الكلام كلّ الكلام في بيان الملازمة، وبيان صغرى القياس أعلاه، إذ كيف يلزم من الارتسام أن تكون الصورة الأولى مكمّلةً له تعالى لتكون الأشرف؟

يمكن بيان الملازمة من خلال المقدّمات التالية:

١. الصورة الأولى ليست عين ذاته تعالى.

٢. الصورة الأولى موجودةٌ له من الغير، إذ فاقد الشيء لا يعطيه، وقد سمعت في المقدّمة السابقة أنّ الصور المرتسمة ليست عين ذاته، فهو فاقدٌ لها في ذاته، وبالتالي فلا يعطيها ولا يفيضها.

٣. الصورة الأولى علّةٌ لما عداه من صور.

٤. كلّ الصور موجودةٌ له، وذلك لأنّه يعلم بها الأشياء قبل الإيجاد، بل هي علمه تعالى بها.

٥. العلم المذكور كمال.

٦. العلم المذكور مبدؤه الصورة الأولى.

إذن، فالصورة الأولى مبدأ كمالٍ للواجب تعالى، فهي مكمِّلٌ له عزّ وجلّ .

اعتذار أهل الارتسام

لعلّ أهل الارتسام يقولون لدفع هذا القدح ورفعه: أنّ الصور المرتسمة موجودةٌ لديه تعالى، لكن لا يلزم من وجودها له أن تكون كمالاً، وبالتالي لا ملازمة ما بين الارتسام وكونه تعالى مستكملاً بما عداه، وما عداه مكمِّلاً له وأشرف منه تعالى.

هذا الاعتذار غير مقبولٍ، حسب ما يراهُ صاحب القدح، ووجه عدم مقبوليّته يتّضح عند تصوير حال تلك الصور بالقياس إلى ذاته تعالى.

الاعتذار المذكور يصيِّر الصورة الأولى لا فعليّة لها؛ وذلك لأنّه لا أثر لها، حيث يزعم المعتذر أنّ وجودها للذات لا أثر له، وفي هذا نحوٌ من التعطيل، وما ليس بالفعل فهو بالقوّة، وذلك لأنّك وقفت في أحكام الوجود العامّة على أنّ الموجود من حيث هو موجودٌ، إما بالفعل أو بالقوّة، وبما أنّ الصورةَ الأولى لا أثرَ لها فهي ليست بالفعل، وبالتالي فهي بالقوّة. وقد علمت أنّه تعالى لا مجال فيه للقوّة، فقد عرفت أنّ واجب الوجود بالذات واجبُ الوجود من جميع الجهات، إذن فالقول بوجود الصورة من دون أن تكون كمالاً هو قولٌ بكونها بالقوّة، وهو يؤدّي إلى نسبة النقص إليه، إذن هي بالفعل، وكونها بالفعل رافعٌ لنقص القوّة، ورفع النقص كمال، إذن يلزم من وجود الصورة الأولى أن تكون كمالاً، إذن فالصورة الأولى مبدأ كمالٍ له تعالى، فهي مكمِّل، وهو تعالى مستكمل، وهذا باطلٌ جزماً، والذي أدّى إليه هو القول بالارتسام، وكلّ ما يلزم منه محالٌ محال، إذن فالارتسام محال.

أضف إلى ذلك كلّه: أنّ الصورة هي منشأ الفعليّة، والفعليّة تساوق الوجود،

والوجود ليس نقصاً، وإنّما هو كمالٌ، إذن فالصورة الأولى ـ وما عداها من صور علميّةٍ ـ كمالٌ.

جواب المصنّف عن القدح

هذه الصور المرتسمة ليست كمالاً لذاته تعالى وليس من شأنها أن تدفع عنه نقصاً، وذلك لأنّها متأخّرة عن مرتبة ذاته، وهي صوادر عنه، وبالتالي فهو واجدٌ لها ليس فاقداً، ونسبتها إليه نسبة الضرورة والوجوب لا الإمكان الذي هو سلب الضرورتين. نعم، هذه الصور بالقياس إلى ذاتها تكون ممكنةً أي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وتعدّد الحيثيّة يرفع إشكال اجتماع الضرورة وسلبها.

نعم، هذه الصور كمالٌ لائق به ليس في نفسها وإنّما لكونها صادرةً عنه، وبالتالي فكماله عين ذاته، حيث إنّ مبدئيّته للآثار عين ذاته، إذن فالشرف والكمال في كونها صادرةً عنه وليس الشرف والمجد والكمال في وجودها له.

تأييد الشيخ وتعليقه

الكلام الذي ساقه المصنّف رحمه الله من تعليقات الشيخ رحمه الله يؤكّد عدم كون وجود تلك الصور لذاته كمالاً له تعالى. وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك صورٌ مرتسمةٌ في ذاته تعالى وفق مذهب المشّاء.

المدّعى: لا شيء من تلك الصور بكمالٍ له تعالى من حيث وجودها له.

البرهان: هذه الصور يدور أمرها بين حالين:

١. وجودها مؤثّرٌ فيه تعالى .

٢. وجودها ليس مؤثّراً فيه تعالى .

ما يراد إثباته هو عدم كون تلك الصور كمالاً، والحدّ الأوسط في ذلك هو عدم المؤثّرية، وهو ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

الصور المرتسمة عديمة الأثر في ذاته تعالى

لا شيء من عديم الأثر في شيء بكمال له

∴ لا شيء من الصور المرتسمة بكمال له تعالى

الذي يحتاج إلى بيان هو صغرى القياس، وهو ما يمكن عرضه من خلال قياسٍ استثنائيّ يقول: لو كانت تلك الصور مؤثِّرةً في ذاته تعالى بحيث تجعله تعالى عاقلاً لها، فتكون علّةً لعلمه تعالى بالصور ويكون ذلك العلم متأخّراً عنها، مع أنّ علم الواجب المذكور متقدّمٌ عليها.

إذن، فالقول بأثر الصور فيه باطل، إذن هي بلا أثر، وبالتالي فوجودها له تعالى لا أثر له عليه، وبالتالي لا تكون كمالاً له ـ عزّ وجلّ.

إشارات النصّ

لا مكمّل لذاته

لقد كان مفاد القدح في الارتسام هاهنا هو أنّه يلزم كون الغير مكمّلاً له تعالى أي معطياً له شيئاً يفقده، وهذا محال، وذلك لأنّ الغير بكماله الأوّليّ والثانويّ مفاضٌ من لدنه تعالى، ومعطي الشيء ليس فاقداً له، أضف إلى ذلك أنّه تعالى بسيط الحقيقة بساطةً ليس كمثله بساطة، والبساطة آية الغنى، إذن فبساطته آية غناه الذي ليس كمثله غنى ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾.

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال الأقيسة التالية:

كلّ محتاج فقير

كلّ مستكمل محتاج

∴ كلّ مستكمل فقير

نأخذها صغرى في التالي:

كلّ مستكمل فقير

لا شيء من بسيط الحقيقة بفقير

∴ **لا شيء من المستكمل ببسيط الحقيقة**

وبالعكس المستوي تكون النتيجة: **لا شيء من بسيط الحقيقة بمستكمل.**

ثمّ تأخذها كبرى في القياس التالي:

الواجب تعالى بسيط الحقيقة

لا شيء من بسيط الحقيقة بمستكمل

∴ **لا شيء من الواجب تعالى بمستكمل**

لكي تكون الصور المرتسمة كمالاً لذاته، لابدّ أن تكون موجودةً له بعد فقدانه لها، وهو كما عرفت غير فاقدٍ لها، فلم يتغيّر ذاته بعد وجودها له عنها قبل وجودها كذلك. وإذا كان الأمر كذلك، فأين الكمال، وأين الاستكمال.

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

لا شيء من الصور المرتسمة موجودةٌ له تعالى بعد فقدان

الكمال المكمّل لشيء موجودٌ له بعد فقدان

∴ **لا شيء من الصور المرتسمة بكمالٍ مكمّلٍ له تعالى**

أمّا الصغرى فلأنّ «...ذاته بسيطة الحقيقة جامعة لها بنحو أعلى، فليس وجدان الصورة يعدّ فيضاناً عن الذات وجداناً بعد فقدانٍ حتّى يكون كمالاً، ولا وجوباً بعد إمكانٍ وقوّةٍ، كما أورد الشيخ الإشراقيّ عليهم»[1].

الدور لازم

الدور الذي يراد تسليط الضوء عليه هاهنا هو ما ذُكر روحاً في الكلام

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٢٠٥، حاشية رقم (٢).

المستدعى من تعليقات الشيخ رحمه الله، وأنّ لازم كون الصور المرتسمة كمالاً لذاته هو الدور أيضاً، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك صورٌ معلومةٌ مرتسمةٌ في ذاته تعالى موجودةٌ فيه.

المدّعى: امتناع كون تلك الصور كمالاً لذاته تعالى.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كون الصور المرتسمة كمالاً لذاته — يلزم منه الدور

كلّ ما يلزم منه الدور — محال

∴ **كون الصور المرتسمة كمالاً لذاته — محال**

أمّا الصغرى: من المعلوم أنّ الدور هو توقّف وجود الشيء على نفسه، أو توقّف العلم بالشيء على نفسه أيضاً.

وجود الصور — متوقّفٌ على عقل الأوّل لها

عقل الأوّل للصور — متوقّفٌ على وجود الصور

∴ **وجود الصور — متوقّفٌ على وجود الصور**

وذلك بناءً على مقدّمةٍ خارجيّةٍ تفيد بأنّ المتوقّف على المتوقّف متوقّف.

أمّا المقدّمة الأولى فلأنّ المفروض أنّ مبدأ صدور الصور هو تعقّل الأوّل لها، والمقدّمة الثانية هي مفاد كون الصور المرتسمة مكمّلةً لذاته تعالى، حيث توجد له كمال عقله لها.

النصّ الرابع عشر
تعاليق أُخَر، وخاتمة

تعليقٌ آخر: إن كان وجودُ تلك المعقولاتِ علّةً لأنْ يعقلَها الأوّلُ، ثمّ نقول: «إنّ عقَل الأوّلِ هو علّةٌ لوجودها» كانَ كأنّه يقالُ لأنَّها وُجدت عنه وُجدت عنه، وإن كان تعقّلُ الأوّل علّةً لوجودها ثمّ يصيرُ وجودُها علّةً لأن يعقلها، كان كأنّه يقال: لمّا عقلها عقلها، وكلا الوجهين محال.

وحقيقةُ الأمر أنّ نفسَ معقوليّتها له نفسُ وجودِها عنه.

تعليقٌ آخر: الأوّلُ تعالى لا يستفيدُ علمَ الموجوداتِ مِن وجودها، فإنّه يفيدُها الوجودَ، فهو يعقلُها فائضةً عنه، فعقلُه لذاته عقلٌ لها؛ إذ هي لازمةٌ له وهو يوجدُها معقولةً، لا أنّه يوجدُها ويكونُ من شأنها أن تُعقَل.

تعليقٌ آخر: فإن قال قائل: إنّه يعلمُها قبلَ وجودها حتّى يلزمَ من ذلك إمَّا أن يعلمَها وهي في حال عدمِها، أو يلزمَ أن يعلمَها عند حالِ وجودِها حتّى يكونَ يعلمُها مِن وجودها.

فإنَّ قوله ذلك محالٌ؛ لأنّ علمَه بها هو نفسُ وجودِها، ونفسُ كون هذه الموجوداتِ معقولةً له هي نفسُ كونها موجودةً، وهو يعلمُ الأشياءَ لا بأن تحصلَ فيه فيعلمَها كما نحنُ نعلمُ الأشياءَ مِن حصولِها، بل حصولُها له هو علمُه بها وعلمُه بسيطٌ.

ثمّ قال: وفي الجملة إثباتُ الصور في واجب الوجودِ قولٌ فاسدٌ، ومعتقَدٌ رديءٌ، ويوجبُ أن يكونَ الذي يفيدُه الصورُ ليس ذاتَه، بل شيءٌ أشرفُ من ذاته، وهو ممتنعٌ، وإن التزموا بأنّ ذاتاً واحدةً بجهةٍ واحدةٍ يجوز أن يقبلَ ويفعلَ، فينهدمُ بذلك قواعدُ كثيرةٌ مهمّةٌ لهم، ويكون التزاماً بمحالاتٍ كثيرةٍ» انتهى ما ذكره.

الشرح

تعاليق ثلاثة أُخر يوردها المصنّف رحمه الله دعماً للمشّاء ووقوفاً معه في وجه القدح الذي يزعم أنّ لازم الارتسام هو كون الواجب تعالى مستكملاً بالصور العلميّة، حيث تصيّره تلك الصور عاقلاً لها، وعقل هذه الصور كمالٌ متوقّفٌ على وجودها، وهو غير موجودٍ قبل وجودها، إذن فالعلم المذكور لم يكن ثمّ كان، وبالتالي فهو وجودٌ للذات بعد فقدان، وكلّ ما هو كذلك مكمِّل لما يوجد فيه، إذن فالصور المرتسمة مكمّلةٌ للذات، والذات بدورها تكون مستكملة، والمستكمل أقلّ شرفاً من المكمِّل، إذن فالذات ـ والعياذ بالله ـ أقلّ شرفاً من الصور المرتسمة، وهذا محالٌ عقلاً، ومدحوضٌ مرفوضٌ نقلاً، حيث يؤكّد أنّه منبع كلّ شرف.

مفاد هذه التعاليق هو نفي كون الصور المرتسمة كمالاً لذاته، الكمال الذي يلزم منه ذلك اللازم الشنيع.

التعليق الأوّل

مضمون هذا التعليق هو أنّ الصور المعقولة المرتسمة في ذاته ـ على حدّ زعم المشّاء ومذهبه ـ ليست مكمِّلة لذاته تعالى، وإلّا يلزم الدور من هذا الزعم، وقد أكّد الشيخ في مواطن عدّةٍ من كتبه استحالة هذا الدور الذي يُنسب إلى الصور المعقولة، وبيان هذا الدور يكون من جهتين:

الأولى: من جهة كون وجود تلك الصور علّةً لتعقّل الواجب لها.

الثانية: من جهة كون تعقّل الأوّل علّةً لوجودها.

أمّا بيان الدور وفق الجهة الأولى فيمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: عقل الأوّل علّةٌ لوجود تلك الصور.

المدّعى: امتناع كون تلك الصور مكمِّلةً لذاته تعالى، أي تكون علّةً لأن

يعقلها الأوّل تعالى.

البرهان: لو جاز كون الصور المرتسمة كذلك، للزم الدور. والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان الدور فللزومه تقدّم الشيء على نفسه، وهو ما يؤول إلى اجتماع النقيضين، الذي هو محالٌ ذاتيّ، وكلّ ما يلزم منه الممتنع والمحال بالذات فهو محالٌ من حيث ذلك اللزوم[1].

وأمّا الملازمة فمن خلال التالي: فإذا قيل: لماذا وُجدت عنه؟ فإنّه يقال: لأنّه عقلها. فإذا ما ادّعى أنّه عقلها لأنّها وجدت، بناءً على دعوى أن وجودها له يؤدّي إلى وجود كمال عقله لها فيه بعد أن لم يكن، فإنّ الأمر يؤول إلى القول: وجدت لأنّه عقلها، وعقلها لأنّها وجدت، إذن وجدت عنه لأنّها وجدت عنه.

وأمّا بيان الدور وفق الجهة الثانية فالكلام هو الكلام، إلّا أنّ النتيجة تكون: عقلها لأنّه عقلها.

التعليق الثاني

لازم القول بأنّ الصور العلميّة المرتسمة مكمّلةٌ لذاته تعالى: أن يوجِد ما لا يعلم بوجوده، وهذا يصيّره فاعلاً بالطبع، وهو قول الدهريّة كما تقدّم في الأبحاث السابقة.

هذا إجمال مفاد هذا التعليق، وأمّا تفصيله فمن خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى مبدأ كلّ ما عداه، ومن جملة ما عداه الصور المرتسمة.

المدّعى: امتناع كون الصور مكمِّلةً له، أي معطيةً له كمال العلم بها.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

لا شيء من الواجب بالذات **بفاعلٍ بالطبع**

---

(١) حيث إنّ الجسم ممكنٌ لكنَّ فرض عدم تناهي أبعاده يلزم منه محالٌ وممتنعٌ بالذات وهو كون المحصور غير محصور، وبهذا يكون الجسم من حيث استلزامه لذلك المحال محال.

فاعل الفعل من دون علمه به فاعلٌ بالطبع

∴ لا شيء من الواجب بفاعلٍ بالطبع

إذن، لا يمكن القول بصدور الصور المعقولة عنه دون علمه بها.

أمّا الصغرى فلما ثبت في أبحاث الموقف الأوّل، وفي هذا الموقف أيضاً، من أنّه تعالى مجرّد يعلم ذاته التي هي علّة كلّ شيء، وعلمه تعالى بذاته التي هي علّة كلّ شيءٍ علّةٌ لعلمه بكلّ شيء، إذن فله علمٌ بتلك الصور في مرتبة ذاته، وليس حقّاً أنّ ذلك العلم يوجد له تعالى بعد فقدان.

التعليق الثالث

هذا التعليق كأخويه السابقين يفيد عدم صلاحيّة الصور العلميّة لأن تكون مكمِّلةً لذاته تعالى من خلال كونها سبباً وعلّةً لعلمه تعالى بها.

إجمال هذا التعليق: أنّ لازم كون الصور كذلك، هو التفكيك بين وجودها وبين معقوليّتها له تعالى، وكأنّه عزّ وجلّ أوجدها وهي غير معقولةٍ له، وهو محال؛ وذلك لما تقدّم من أنّه تعالى ليس فاعلاً بالطبع.

هذا بيان لازمٍ من لوازم القول بكون الصور العلميّة مؤثِّرةً في ذاته تعالى، حيث يلزم من ذلك أن تكون موجودةً غير معقولةٍ، وهو محال.

أمّا الملازمة فإنّ هذه الصور لا يعدو أمرها عن أحوالٍ ثلاثةٍ:

١. أنّه تعالى يعلمها قبل وجودها.

٢. أنّه تعالى يعلمها بعد وجودها.

٣. علمه تعالى بها عين وجودها.

والأوّلان باطلان، فيتعيّن الثالث. وإذا كان الأمر كذلك، فهي لا تصلح لأن تكون علّةً لعلمه تعالى بها.

أمّا بطلان الأوّل فببيان: القول بعلمه تعالى بها قبل وجودها يلحظ من خلال

صورتين:

الأولى: أنّه تعالى يعلمها حال عدمها.

الثانية: أنّه تعالى يعلمها حال وجودها.

ومفاد كلّ من الصورتين محال؛ وذلك لأنّ لازم الأوّل تعلّق العلم بالمعدوم، ولازم الثاني هو كون علمه تعالى بها متفرّعاً على وجودها، وهذا يستلزم كونها مكمِّلةً له، وهو محالٌ عند المشّاء.

إذن، يتعيّن أن تكون من حيث هي موجودةٌ هي معقولةً، ومن حيث هي معقولةٌ موجودةً.

خلاصة القدوح

بعد أن بذل الشيخ الإشراقي رحمه الله كلّ ما لديه من وسعٍ لإبطال نظريّة الارتسام، عقّب على ذلك بتأكيده رداءة هذا المذهب وفساده، وأنّ الالتزام بالمذهب المذكور وبلوازمه يجرّ إلى مزيدٍ من الالتزام بلوازم فاسدةٍ لا وجه للالتزام بها.

إشارات النصّ

عودة إلى التعاليق

ما يراد قوله في هذه العودة هو تأكيد مفاد التعاليق ومحتواها، حيث تمّ عرض هذه الكلمات من كتاب التعليقات للشيخ أبي علي رحمه الله لدحض ما استند إليه شيخ الإشراق في قدوحه من أنّ لازم الارتسام هو كون الصور المرتسمة علّةً لوجود كمالٍ له تعالى بعد فقدان؛ إذ الشيخ رحمه الله يؤكّد مراراً عدم صلاحيّة هذه الصور لأن تقوم بالدور الذي أسنده إليها السهروردي ليكون لازماً باطلاً يبطل من خلاله الملزوم الذي هو الارتسام.

خلاصة التعاليق

أمّا التعليق الأوّل: وجه عدم صلاحيّة الصور المعقولة لأن تكون علّة تعقّله تعالى لها، هو لزوم ذلك للدور، حيث يكون وجودها علّةً لعقل الأوّل لها، مع أنّ عقل الأوّل لها علّةٌ لوجودها.

وأمّا التعليق الثاني: وجه عدم صلاحيّة الصور المعقولة لذلك الدور الذي يراد من خلاله القدح بمذهب الارتسام، هو أنّ لازمَ ذلك صيرورةُ الواجب تعالى فاعلاً بالطبع، حيث أوجد تلك الصور دون أن يعلم بها.

وأمّا التعليق الثالث: حيث كان وجه عدم تلك الصلاحيّة هو لزوم العلم بالصور حال عدمها أو حال وجودها، وكلاهما محال، إذن فالصور من حيث وجودها معقولةٌ، ومن حيث هي معقولةٌ موجودةٌ، وبهذا لا تصلح لأن تكون مكمّلةً لذاته تعالى؛ وذلك لأنّها لم توجد بعد فقدان.

قال الشيخ رحمه الله: «كلّ ما كان وجوده لذاته، فوجوده معقوليّته، وكلّ ما كان وجوده لغيره فوجود معقوليّته لغيره.

ولما كان واجب الوجود مبدأً لجميع الموجودات على ترتيب الموجودات، وكان عاقلاً لحقيقة ذاته، كان أيضاً عاقلاً للوازمه؛ لأنّ ما يعقل شيئاً بالحقيقة فإنّه يعقل لوازمه. ووجود لوازمه أيضاً هو معقوليّتها، فلا يجوز أن يقال: إنّه عقلها فوجدت، ولا أنّها وجدت فعقلها، وإلّا لكان يلزم محالان: أحدهما يتسلسل إلى ما لا نهاية، فإنّه يسبق كلّ وجودٍ لازمٍ عقلُ واجب الوجود له، وكلّ عقل واجب الوجود لتلك اللوازم وجودها... يلزم أيضاً محال آخر، وهو أنّه إنّما صارت تلك اللوازم معقولةً لأنّها موجودةٌ، وإنّما صارت موجودةً لأنّها معقولة، فيلزم أن يكون عقلاً لأنّه عقلٌ، فكان يلزم أن يكون علّة وجودها وجودها...»[1].

---

(١) التعليقات: ص١٩١.

النصّ الخامس عشر

تعقيب على القدح

أقول: قد علمتَ: أنّ واجبَ الوجود مبدأُ كلِّ الأشياء ومبدأُ وجوبِ وجودِها، وإذا صدرَ عنه شيءٌ بواسطة سببٍ متوسّطٍ، فذلك السببُ المتوسّطُ أيضاً ناشئٌ منه، فالجهاتُ الفعليّةُ كلُّها منبعثةٌ عنه، فكلُّ شرفٍ رشحٌ وفيضٌ مِن شرفه، فلا يفيدُه شيءٌ شيئاً أصلاً. كيف، ووجود الأشياءِ عنه أو له، ليس يزيده كمالاً لم يكن حاصلاً له في ذاته بذاته؟

وعلمتَ أيضاً: أنّ اتّحادَ جهتَي الصدورِ والعروضِ ليس بممتنعٍ كما في لوازمِ الماهيّات، وإطلاقُ القبولِ هاهنا ليس بمعنى «الانفعالِ والتأثّر» ولا يلزمُ مِن ذلك هدمُ قاعدةٍ أصلاً. نعم، لو التزمَ أحدٌ تجويزَ أن تكونَ ذاتٌ واحدةٌ فاعلةً وقابلةً من جهةٍ واحدةٍ، يلزمُ منه انهدامُ كثيرٍ من القواعد، مثل إثباتِ تعدّدِ القوى النفسانيّةِ والطبيعيّة، كتعدّدِ قوّتَي الحسِّ المشتركِ والخيالِ، وكذا الوهمِ والحافظةِ، فإنَّ شأنَ الحاسِّ القبولُ والانفعالُ، وشأنَ الحافظِ الفعلُ، وكتعدّدِ قوّتَي الرطوبةِ واليبوسة، وقوّتَي التحرّكِ والتحريك، وكذا الإحساس والتحريك، ومثل قاعدةِ تركّبِ الجسم ـ بما هو جسمٌ ـ من الهيولى والصورة، من جهةِ اشتمالِه على أمرٍ هو بالفعلِ وهو كونُه جوهراً ذا بعدٍ، وعلى أمرٍ هو به بالقوّةِ، وهو قابليّتُه لأشياءَ أُخر.

وأمّا إثباتُ عينيّةِ الصفاتِ الإلهيّة لذاته فطريقُه غيرُ منحصرٍ في أنّها لو كانت زائدةً لزمَ كونُ شيءٍ واحدٍ قابلاً وفاعلاً؛ لما علمتَ حالَه في بحث الصفات، بل لما سلكناه وقرّرناه هناك.

ألا ترى أنّ له تعالى إضافاتٍ كثيرةً إلى الأشياء على الترتيب؟ ولا يلزمُ من ذلك تعدّدُ جهتَي الفعلِ والقبول.

وبالجملة: ليس ولم يظهر في إثبات الصورِ لواجبِ الوجودِ فسادٌ في القول، ولا رداءةٌ في الاعتقاد بما أوردَهُ المنكرون له، القادحون فيه، إلى زمانِنا هذا، مع طولِ المدّةِ وشدّةِ الإنكار، إلّا ما سنذكُره بقوّةِ العزيزِ الحكيم.

الشرح

اشتمل هذا النصّ على تقييم المصنّف لما تقدّم من إيراداتٍ وقدوحٍ صادرةٍ عن الشيخ الإشراقي رحمه الله، حيث لم يجدها المصنّف رحمه الله قادحةً ولا واردةً، بحيث يلزمُ بطلان إثبات الصور لواجب الوجود، فالإيرادات غير مجديةٍ في إثبات كون مذهب الارتسام فاسداً ورديئاً كما هو اعتقاد الشيخ المذكور.

أمّا بيان ذلك: فمن خلال إثبات عدم لزوم اللوازم الباطلة التي تضمّنتها الإيرادات الآنفة. وهي التالية:

١. لازم الارتسام وإثبات الصور لذاته تعالى كونه مستكملاً به، وكونها أشرف منه، فهي مشتملةٌ على شرفٍ لا يشتمل عليه تعالى.

٢. لازم الارتسام اجتماع القبول والفعل، وقد تمّ إبراز هذا اللازم لصورٍ متعدّدةٍ تتضمّن إثبات الصور المرتسمة لذاته، كما هو حال اللازم السابق، ولذلك كان سبب تعدّد الإيرادات هو تعدّد الملزوم لا اللازم، حيث عرفت أنّ لازم الارتسام لم يتجاوز اللازمين المذكورين، وإنّما الملزوم أو المقدّم هو المتعدّد، ولذلك تعدّدت الإيرادات.

أمّا الأوّل فلا ملازمة كما عرفت، ولا مجال لتصوّر شرفٍ ومجدٍ لغيره لا يكون له تعالى؛ وذلك لأنّه ثبت في محلّه أنّه مبدأ كلّ ذاتٍ وأثرٍ ممّا هو عداه، وبالتالي فكلّ ما عداه محتاجٌ في وجوده وإيجاده إليه، فكيف للغير أن يعطي شرفاً ومجداً له تعالى وهو من عنده، وبما أنّه من عنده تعالى فهو واجدٌ له وحاصلٌ عليه، فلماذا يقبله ويأخذه من الغير؟

وأمّا الثاني (اجتماع الفعل والقبول بمعنى التأثّر والانفعال وتغيّر الحال من حال لحال) فباطلٌ لكنّه غير لازم، وإنّما اللازم هو القبول بمعنى الاتّصاف، وهو ممّا لا محذور فيه ومنه. والقول بجواز اجتماع القبول والفعل بالمعنى الثاني ليس

قولاً يهدم قاعدةً من القواعد العقليّة كاجتماع النقيضين، كما هو حال القول بجواز اجتماع الفعل والقبول بالمعنى الأوّل، حيث يلزم من اجتماعهما اجتماع النقيضين؛ وذلك لأنّ لازم الفعل الوجدان وعدم الفقدان، ولازم القبول هو الفقدان وعدم الوجدان، وبالتالي اجتماع الوجدان وعدم الوجدان، والفقدان وعدم الفقدان، وكلّ منهما نقيض الآخر، إذ نقيض الشيء رفعه.

أثر عدم اجتماع الفعل والقبول

علمتَ: أن لا محظور من اجتماع الفعل والقبول الذي يراد به الاتّصاف، وهو ليس لازماً باطلاً يُستدلّ به على بطلان ملزومه، كيف وشيخ الإشراق رحمه الله الذي اعتمد هذا اللازم لإبطال مذهب الارتسام يعتقد أنّ الماهيّة البسيطة هي فاعلُ لازمِها وهي القابل له، ولا يصحّ منها هذا إذا كان مراده من القبول التأثّر والانفعال؟

وعلمت أيضاً: أنّ اجتماع الفعل والقبول الذي هو بمعنى الانفعال والتغيّر في أمرٍ بسيط من كلّ وجه، هو اجتماعٌ للوجدان والفقدان من جهةٍ واحدةٍ، ولازم ذلك اجتماعُ النقيضين، الذي هو ممتنعٌ بالذات، وكلّ ما يلزم منه ممتنعٌ بالذات فهو ممتنعٌ من جهة اللزوم، لا من كلّ جهة.

ما يراد قوله هاهنا هو سرد الآثار المترتّبة على القول بجواز اجتماع الفعل والقبول الذي هو بمعنى الانفعال، حيث ستجد أنّ قواعد عدّةً وفي مجالاتٍ شتّى سوف تنهدم وتنهار، ملحِقةً تصدّعاتِ وانهياراتِ عدّةِ أمورٍ ترتكز عليها، والقواعد المعرّضة للانهيار من جرّاء القول بجواز اجتماع الفعل والقبول بالمعنى المذكور هي التالية:

١. إثبات تعدّد القوى النفسانيّة والطبيعيّة.

٢. إثبات الهيولى الأولى.

٣. إثبات عينيّة الصفات الإلهيّة لذاته في حال انحصاره بامتناع الاجتماع المذكور.

أمّا الأوّل فقد تمّ إثبات المغايرة ما بين الحسّ المشترك والخيال، وبالتالي تعدّدهما من خلال كون الحسّ المشترك مدرِكاً أي قابلاً بمعنى الانفعال، وكون الخيال حافظاً أي فاعلاً، ولا شيء من القابل بفاعل، ولا شيء من الفاعل بقابل، إذن لدينا قوّتان إحداهما غير الأخرى: الحسّ المشترك والخيال.

وكذلك الأمر بالنسبة للوهم الذي يعدُّ قوّة درّاكة للمعاني الجزئيّة، فهو قابلٌ بمعنى الانفعال، والحافظة التي تعدّ قوّةً حافظةً لتلك المعاني، فهي فاعلٌ، وبما أنّ الفعل غير القبول، فلا يعقل أن يكون الوهم هو الحافظة وبالعكس، إذن فلدينا قوّتان من قوى النفس الباطنة.

والكلام هو الكلام فيما ورد من أمثلةٍ، كالرطوبة واليبوسة والتحرّك والتحريك، والاحساس والتحريك، حيث إنّ المحرّك فاعلٌ للحركة، والمتحرّك قابلٌ لها، والاحساس إدراكٌ أي انفعالٌ والحركة فعلٌ.

وأمّا الثاني فلأنّ أحد الأدلّة التي تقام لإثبات المادّة الأولى هو برهان القوّة والفعل، وهو ما يشير إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

إنّ دليل الفصل والوصل نطَق كالفعل والقوّة بالقول الأحقّ[1]

فقد أشار رحمه الله في صدر البيت المذكور إلى برهان الوصل والفصل؛ حيث يثبت بموجبه وجود المادّة الأولى التي يتوارد عليها الوصل والفصل، كما أشار في عجزه إلى برهان القوّة والفعل الذي بموجبه أيضاً تثبت المادّة الأولى التي هي جوهرٌ بسيطٌ يقبل الصور الجسميّة من العناصر والأفلاك والأجرام العلويّة مطلقاً.

ومفاد هذا الدليل هو أنّه «لا ريب أنّ الجسم في أنّه جوهر يمكن أن يفرض

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، الطبيعيّات: ج٤ ص١٤٤.

فيه الامتدادات الثلاثة أمرٌ بالفعل، وفي أنّه يمكن أن يوجد فيه كمالاتٌ أُخر أوّليّةٌ مسمّاةٌ بالصورة النوعيّة التي تكمّل جوهره، وكمالاتٌ ثانيةٌ من الأعراض الخارجة عن جوهره أمرٌ بالقوّة، وحيثيّة الفعل غير حيثيّة القوّة، لما أنّ الفعل لا يتمّ إلّا بالوجدان، والقوّة تلازم الفقدان، فالذي يقبل من ذاته هذه الكمالات الأولى والثانية الممكنة فيه ويتّحد بها أمرٌ غير صورته الاتّصالية التي هو بها بالفعل، فإنّ الاتّصال الجوهري ـ من حيث هو ـ اتّصالٌ جوهريّ لا غير، وأمّا حيثيّة قوّة الكمالات اللّاحقة وإمكانها فأمرٌ خارجٌ عن الاتّصال المذكور مغايرٌ له، فللجسم وراء اتّصاله الجوهريّ جزءٌ آخر حيثيّةُ ذاته حيثيّةُ قبولِ الصورِ والأعراض اللاحقة، وهو الجزء المسمّى بـ(الهيولى الأولى)...»[1].

إذن، فلولا امتناع اجتماع القبول والفعل لما أمكن إثبات الهيولى الأولى وأنّ الجسم مركّبٌ منها ومن الصورة التي هي عبارةٌ عن فعليّة الاتّصال الجوهريّ.

وأمّا الثالث، فلأنّ زيادة الصفات على الذات واتّصاف الذات بها، وأنّ مبدأ هذه الصفات الذات لا الغير، يؤدّي إلى أنّ الواحد البسيط من كلّ جهةٍ فاعلٌ وقابلٌ بالقياس إلى أمرٍ واحدٍ وهو الصفات، فهو واجدٌ لها وفاقدٌ لها. وإذا كان واجداً، فهو ليس بفاقدٍ. وإذا كان فاقداً، فهو ليس بواجد؛ القول بالزيادة المذكورة يجعل الواحد واجداً وغير واجدٍ وفاقداً وغير فاقد، وفي هذا اجتماعٌ للنقيضين.

لقد أجرى المصنّف رحمه الله الكلام في هذا الدليل الذي يراد منه منع كون الصفات زائدةً على الذات، وبيّن ما فيه من خدشٍ وكلام، الأمر الذي جعله ينصرف عنه إلى وجوهٍ أخرى سديدةٍ، فقال: «...إنّ هذه الصفات الكماليّة، كالعلم والقدرة وغيرهما، لو كانت زائدةً على وجود ذاته، لم تكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقاً لصدق هذه الصفات الكماليّة... فلم يكن ـ مثلاً ـ في حدّ

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٢٦.

ذاته بذاته عالماً بالأشياء قادراً على ما يشاء، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله؛ لأنّ ذاته مبدأ كلّ الخيرات والكمالات، فكيف يكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره؟ فيكون للغير فيه تأثير، فيكون منفعلاً من غيره وأنّه فاعلٌ لما سواه، فيلزم تعدّد جهتي الفعل والانفعال، وهو محال، فكذا المقدّم...»[1].

إشارات النصّ

قاعدةٌ يستعلم منها تعدّد القوى

قال المصنّف رحمه الله: «واعلم أنّ الذي يظنّه الناس منشأً موجباً لاختلاف القوى والمبادئ خمسة أوجه:

أحدها: اختلاف المفهومات، مثل اختلاف مفهوم الحيوان من جهة معنى النّامي ومعنى الحساس، فيجعلون الحيوان لأجله مركّباً من مادّةٍ وصورةٍ، هما بدنٌ نباتيّ ونفسٌ حسّاسة....

وثانيها: الاختلاف بالوجود والعدم في الأفاعيل مثل التحريك والتسكين، والعلم والجهل، واليقين والشكّ.

وثالثها: بالأشدّ والأضعف كاليقين والظنّ في الاعتقاد....

ورابعها: بالسرعة والبطء كالتحدّس والتفكّر.

وخامسها: اختلاف الآثار بالنوع إمّا مع اتّحاد الجنس القريب، كإبصار السواد والبياض وإدراك الحلاوة والمرارة، وإمّا مع اختلاف الجنس إمّا القريب كإدارك الألوان والأصوات، وإمّا القريب والبعيد كالإدراك والتحريك.

...وإذا علمت أنّ منشأ تعدّد القوى ليس شيئاً من الوجوه المذكورة، فاعلم أنّ المركوز في مدارك المتأخّرين من أهل البحث أنّ الحجّة في تعدّد القوى عند الحكماء ـ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٣٣ـ١٣٤.

كالشيخ وغيره ـ أنّ القوى بسائط، والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلّا فعلٌ واحدٌ....

وهذا ليس كما زعموه؛ إذ تلك الحجّة غير جاريةٍ إلّا في الواحد الحقيقيّ الذي هو واحدٌ من كلّ الوجوه....

فقد عُلم أنّ المعول عليه في تعدّد القوى ليس القاعدة المذكورة، بل البرهان على تعدّد القوى أحد أمرين:

احدهما: انفكاك وجود قوّةٍ عن أخرى....

ثانيهما: تناقض الفعلين الوجوديّين كالجذب والدفع أو القبول والحفظ...»[1].

الخيال مغاير للحسّ المشترك

أمّا الخيال فهو قوّةٌ من قوى النفس الباطنة التي شأنها حفظ الصور المدركة من خارج أو داخل، والحسّ المشترك هو القوّة التي تدرك تلك الصور إمّا من خارج وذلك عبر الحواسّ الظاهرة، وإمّا من داخل كالصور المحفوظة في خزانة الخيال. قال المصنّف رحمه الله: «واستدلّوا على مغايرتها ـ قوّة الخيال ـ للحسِّ المشترك بوجوه ثلاثة:

الأوّل: إنّ الحس المشترك له قوّة قبول الصور، والخيال له قوّة حفظها، وقوّة القبول غير قوّة الحفظ بوجهين:....

الثاني: إنّ الحسّ المشترك حاكمٌ على المحسوسات... والخيال غير حاكمٍ بل حافظٌ فقط، والشيء الواحد لا يكون حاكماً وغير حاكم.

الثالث: إنّ صور المحسوسات قد تكون مشاهَدةً وقد تكون متخيَّلة، والمشاهدة غير التخيّل، فالحسّ المشترك يشاهد تلك الصور، والخيال يتخيّلها، فهما قوّتان متغايرتان»[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٨ ص٥٧ـ٦٣.

(٢) المصدر السابق: ج٨ ص٢١١ـ٢١٢.

النصّ السادس عشر
قدح الخواجة الطوسي

ومِن القادحينَ المصرّينَ في الإنكار لهذه الصُّوَرِ بعده: المحقّقُ الطوسيّ رحمه الله في «شرح الإشارات»، مع أنّه قد شرطَ في أوّل قسمَي الطبيعيّ والإلهيّ أن لا يخالفَ الشيخَ في اعتقاداته، وليتَه لم يخالفْه هاهنا أيضاً، وسلكَ ذلك الشرط؛ إذ كان أنفعَ له إلى أن يفتحَ اللهُ على قلبه ما هو الحقُّ والصواب.

وقال متصدّياً لتبيين فسادِ القولِ بإثباتِ الصورِ في ذاته: «إنّه لا شَكّ في أنَّ القولَ بتقرير لوازمِ الأوّلِ في ذاته قولٌ بكون الشيءِ الواحدِ فاعلاً وقابلاً معاً، وقولٌ بكون الأوّلِ موصوفاً بصفاتٍ غيرِ إضافيّةٍ ولا سلبيّةٍ، وقولٌ بكونه محلّاً لمعلولاتِه المكنةِ المتكثّرةِ ـ تعالى عن ذلك عُلوّاً كبيراً ـ وقولٌ بأنّ المعلولَ الأوّلَ غيرُ مباينٍ لذاتِه تعالى وبأنّه لا يوجِدُ شيئاً ممّا يباينُه بذاتِه، بل بتوسُّط الأمورِ الحالّةِ فيه، إلى غير ذلك ممّا يخالفُ الظاهرَ مِن مذاهبِ الحكماءِ والقدماءِ القائلينَ بنفي العلمِ عنه تعالى. وإفلاطونُ القائلُ بقيام الصورِ المعقولةِ بذاتِها، والمشّاؤونَ القائلونَ باتّحادِ العاقلِ والمعقولِ، والمعتزلةُ القائلون بثبوت المعدوماتِ إنّما ارتكبوا تلكَ المحالاتِ حذراً مِن التزامِ هذه المعاني»[1].

---

(١) شرح الإشارات: ج٣ ص٣٠٤.

الشرح

رغم أنّ الخواجه نصير الدين الطوسي قد أخذ على نفسه أن يجاري الشيخ في اعتقاداته وأن لا يظهر نظراً مخالفاً لها، لكنّه خالف ذلك الوعد هاهنا، أي: في مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد. وبما أنّه لم يكن موفَّقاً فيما أفاده من مخالفة، فقد تمنّى المصنّف لو أنّ المحقّق الطوسي التزم بما أخذه على نفسه منذ البدء بعدم المخالفة لآراء الشيخ واعتقاده.

الكلام الذي ساقه المصنّف من معارضة المحقّق الطوسي للشيخ في المسألة المذكورة اشتمل على مفاسد أربعٍ زعم أنّها تلزم القول بالصور المرتسمة، وهي التالية:

المفسدة الأولى: لزوم كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً.

المفسدة الثانية: لزوم كون الأوّل موصوفاً بصفاتٍ غير إضافيّةٍ ولا سلبيّة.

المفسدة الثالثة: لزوم كونه تعالى محلّاً لمعلولاته الممكنة المتكثّرة.

المفسدة الرابعة: لزوم كون معلول الأوّل تعالى غير مباينٍ لذاته تعالى، وبأنّه لا يوجِد شيئاً ممّا يباينه بذاته من دون توسّط الصور المرتسمة الحالّة فيه.

وهذه لوازم غير مقبولةٍ لدى قدماء الحكماء الذاهبين إلى نفي علمه تعالى بالغير. وكذلك لدى إفلاطون القائل بالصور المقارنة، وكذلك لدى المشّاء سيّما أتباع فرفوريوس القائلين باتّحاد العاقل والمعقول، وكذلك لدى المعتزلة الذين ينسب إليهم القول بثبوت المعدومات في الأزل.

والذي دعا هؤلاء جميعاً للذهاب إلى ما ذهبوا إليه هو هذه اللوازم أو المفاسد المذكورة وغيرها ممّا يُذكر من مفاسد لازمةٍ للقول بالارتسام، وهو واضحٌ بالرجوع إلى حجّة الارتسام، حيث دار أمر علمه تعالى بالغير بين أمورٍ ستّة، قد أبطل المشّاء خمسةً منها، وهي المذكورة في أبيات الحكيم السبزواري

رحمه الله والتي ذكرناها آنفاً:

وقولهم علمه الأشياء في الأزل ... إمّا بالارتسام في الذات حصل
فهو، وإلّا الخلق كان أزليّ ... أو ميزه وعلمه لم يحصلِ
أو يثبت المعدوم أو يكن مُثل ... أو غيره وامتنع التالي لكلّ[1]

المشّاء يزعم لو لم يكن الارتسام حقاً للزم:

١. أزليّة الخلق.

٢. عدم العلم بالأشياء، قول قدماء الحكماء.

٣. القول بثبوت المعدومات، قول المعتزلة.

٤. القول بالمثل، وهو قول إفلاطون.

٥. اتّحاد العاقل والمعقول.

أمّا ما عدا المشّاء فيزعم أن بطلان الارتسام جعله يذهب إلى القول بانتفاء العلم، أو القول بثبوت المعدومات، أو القول بالمثل، أو القول بأزليّة الخلق؛ وذلك لأنّ الالتزام بالارتسام ـ على حدّ زعمهم ـ هو التزامٌ بالمفاسد المذكورة، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به.

إشارات النصّ

تقرير الخواجه للارتسام

قال الخواجه الطوسي رحمه الله: «وتقرير التنبيه أن يقال: إنّ الأوّل لمّا عقل ذاته بذاته، وكان ذاته علّةً للكثرة لزمه تعقّل الكثرة بسبب تعقّله لذاته بذاته، فتعقّله للكثرة لازمٌ معلولٌ له، فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتّبةً ترتّب المعلولات، فهي متأخّرةٌ عن حقيقة ذاته تأخّر المعلول عن

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٢ ص٦٠٣.

العلّة، وذاته ليست متقوّمةً بها ولا بغيرها، بل هي واحدةٌ، وتكثّر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علّتها الملزومة إيّاها، سواءٌ كانت تلك اللوازم متقرّرةً في ذات العلّة أو مباينةً لها.

فإذن، تقرّر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدّم عليها بالعلّية والوجود، لا يقتضي تكثّره»[1].

المفاسد الأربع

يمكن تقرير هذه المفاسد تمهيداً لدفعها في النصوص اللاحقة:

تقرير المفسدة الأولى: لقد تمّ الوقوف عند هذه المفسدة تقريراً ونقداً ودفعاً، وذلك لدى علاج ما أورده شيخ الإشراق السهروردي على مذهب الصور المرتسمة، وهي ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

القول بالارتسام — قولٌ بكون الواحد فاعلاً وقابلاً معاً

القول بكون الواحد كذلك — قولٌ باطل

∴ القول بالارتسام — قولٌ باطل

لقد تمّ بيان كبرى القياس وصغراه فيما سبق من أبحاث.

تقرير المفسدة الثانية: يمكن تقرير هذه المفسدة من خلال القياس التالي أيضاً:

القول بالارتسام — قولٌ بكون الأوّل موصوفاً بصفاتٍ غير إضافيّة

القول بكون الأوّل كذلك — محال

∴ القول بالارتسام — محال

أمّا صغرى هذا القياس فهي تشتمل على نقضٍ ينقض به على مذهب الارتسام، وهو: لو سلّمنا أنّه تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد من خلال صورها

---

(١) شرح الإشارات: ج٣ ص٣٠٣ـ٣٠٤.

المرتسمة لدى ذاته، لكن ماذا عن القادريّة والخالقيّة والرازقيّة التي تستدعي وجود مقدورٍ عليه ومخلوقٍ ومرزوقٍ بوجوده الخارجيّ لا العلميّ.

إذن، فالقول بالارتسام يؤدّي إلى سلب مثل هذه الصفات، وكذلك صفاتٍ سلبيّةٍ كعدم الجسميّة وعدم الرؤية.

تقرير المفسدة الثالثة: يمكن عرض هذه المفسدة وتقريرها من خلال التالي:

القول بالارتسام — **قولٌ بأنّ المعلول الأوّل غير مباينٍ لذاته**

القول المذكور — **ممتنعٌ محالٌ**

∴ **القول بالارتسام** — **ممتنعٌ محالٌ**

أمّا عدم كون المعلول ـ والكلام في الصغرى ـ غير مباينٍ لذاته تعالى فلأنّ مفاد الارتسام هو أنّه تعالى يعلم بالأشياء من خلال صورها العلميّة اللازمة لذاته، واللازم لاحقٌ للملزوم لا ينفكّ عنه.

أمّا الكبرى فللزوم عدم المباينة غياب الفرق بين الملزوم واللازم من حيث الرتبة، وهذا ممّا لا يجوز؛ إذ ليس في مرتبة ذاته شيء.

تقرير المفسدة الرابعة: يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

القول بالارتسام — **قولٌ بكون الأوّل محلّاً لمعلولاته**

القول بكون الأوّل كذلك — **محال**

∴ **القول بالارتسام** — **محال**

وذلك لأنّ الصور ـ على ما يزعمه أهل الارتسام ـ صادرةٌ عنه، فهي معلولةٌ له، قائمةٌ فيه، فهو محلٌّ لها، وكونه محلّاً لها يورثه الانفعال عنها، وهو ممتنعٌ عليه تعالى.

عهد الخواجه ووصيّته

قال الحكيم الطوسي رحمه الله: «أقول: اعلم أنّ هذين النوعين من الحكمة النظريّة، أعني الطبيعيّ والإلهيّ لا يخلوان عن انغلاقٍ شديدٍ واشتباهٍ عظيمٍ؛ إذ

الوهم يعارض العقل في مأخذهما، والباطل يشاكل الحقّ في مباحثهما، ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الأهواء المتقابلة، حتّى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان، والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريدٍ للعقل، وتمييزٍ للذهن، وتصفيةٍ للفكر، وتدقيقٍ للنظر... ولذلك وصّى الشيخ بتحفّظ هذا القسم من كتابه كلّ التحفظ، وأمر بالظنّ به كلّ الظنّ، وأنا أسأل الله الإصابة في البيان، والعصمة عن الخطأ والطغيان، وأشترط على نفسي أن لا أتعرّض لذكر ما اعتمده فيما أجده مخالفاً لما اعتقده؛ فإنّ التقرير غير الردّ، والتفسير غير النقد، والله المستعان وعليه التكلان»[1].

الخواجة نصير الدين

هو محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، المشتهر بنصير الدين الطوسي، وبالمحقّق الطوسي أيضاً، وُلد في طوس، على الأغلب سنة ٥٩٧هـ، وتوفّي في بغداد سنة ٦٧٢هـ ودفن عند الإمامين الكاظمين عليهما السلام.

ليس المراد في هذه الإشارة الحديث عن مقامه العلميّ الشامخ، وذلك لأنّه خُلف كون الإشارة إشارة، وإنّما أريد الإشارة إلى أمرٍ رُمي به الشيخ على مرِّ الأزمان وإلى زماننا هذا، سيّما يوم احتلال العراق وسقوط عاصمته بغداد، حيث ارتقى الكثير من الناس المنابر ليحاضروا في العفّة ويشنّعوا على الخيانة وأهلها ممّن يسلّم الأوطان للغزاة المحتلّين، وليغمز تارةً من قناة الشيعة وأخرى ليصرّح بالاسم والعنوان، وغالباً ما كانوا يضربون المحقّق الطوسي والوزير ابن العلقمي مثالاً لتخاذل الشيعة وتهاونهم في حفظ الأوطان، بل وتآمرهم عليها.

لا أريد هاهنا أن أتناول هذه الفرية حلّاً، إذ المجال ليس متاحاً[2]، وإنّما

---

(١) شرح الإشارات: ج٢ ص١.

(٢) راجع كتاب: الإسماعليون والمغول ونصير الدين الطوسي للمؤرّخ حسن الأمين رحمه الله.

أكتفي بالنقض بأئمّةٍ مشاهير راحوا يشرّعون جهاراً نهاراً لغزو الأعداء للأوطان، ليتلف الحرث ويهلك النسل، لا لشيء إلّا امتثالاً لأمر السلطان الذي لا تتوفّر فيه شروط اللياقة الدينيّة ولا الأخلاقيّة، وإنّما لديه اللياقة الماليّة الباهظة الكمّ المختلفة الأشكال والألوان، ولذلك راح يسمّى هؤلاء بـ«فقهاء الناتو»، وهم كانوا أوّلاً يحاضرون في العفّة والشرف والكرامة.

النصّ السابع عشر
دفع المفسدة الأولى

أقول: أمّا إلزامُه المفسدةَ الأولى (من كونِ ذاتِ الباري على التقديرِ المذكورِ فاعلاً وقابلاً) إن أرادَ بالقبولِ مطلقَ العروضِ اللزوميِّ فلا يظهرُ الفساد، ولم يقُمْ دليلٌ على بطلانِ كونِ البسيطِ فاعلاً وقابلاً، إلّا أن يُرادَ به الانفعالُ التجدُّدي، أو كونُ العارضِ ممّا يزيدُ المعروضَ كمالاً وفضيلةً في عروضِه، فيكونَ المفيدُ أشرفَ مِن ذاتِه وأنورَ وأفضلَ. وإن أرادَ به غيرَ ذلك، فعليه إثباتُه بالحجّة حتّى ينظرَ فيها، فإنّ لزومَه غيرُ بيّنٍ ولا مبيّن.

والعجبُ أنّ الشيخَ ممّن ذكرَ (في مواضعَ كثيرةٍ من كتاب التعليقات) بعباراتٍ مختلفةٍ: أنّ جهتَي الفعلِ والقبولِ في لوازمِ الأشياءِ غيرُ مختلفةٍ ولا متعدّدة.

منها قولُه: «ولا يصحُّ أن يكونَ واجبُ الوجود لذاتِه قابلاً لشيء، فإنّ القبولَ لما فيه معنىً ما بالقوّة، ولا أن تكونَ تلك الصفاتُ والعوارضُ توجدُ فيه عن ذاته، فيكونُ إذن قابلاً كما أنّه فاعل. اللّهم إلّا أن تكونَ تلك الصفاتُ والعوارضُ من لوازم ذاتِه، فإنّه حينئذٍ لا تكونُ ذاتُه موصوفةً بتلكَ الصفاتِ؛ لأنَّ تلك الصفاتِ موجودةٌ فيه لأنّها عنه[1]، وفرقٌ بين أن يوصفَ جسمٌ بأنّه أبيضُ لأنّ البياضَ يوجدُ

(١) الموجود في التعليقات: «بل لأنّه هو».

فيه مِن خارجٍ، وبينَ أن يوصفَ بأنّه أبيضُ لأنّ البياضَ مِن لوازمِه، وإنّما وُجد فيه لأنّه عنه[١]، لو كان يجوزُ ذلك في الجسم، وإذا أُخذتْ حقيقةُ الأوّلِ على هذا الوجه ولوازمُه على هذه الجهة[٢]، استمرَّ هذا المعنى فيه، وهو أنّه لا كثرةَ فيه، وليس هناك قابلٌ وفاعلٌ، بل هو من حيثُ هو قابلٌ فاعل، وهذا الحكمُ مطّردٌ في جميع البسائط، فإنّ حقيقتَها[٣] هي أنّها يلزمُ عنها اللوازم، وفي ذاتها تلك اللوازمُ على أنّها من حيثُ هي قابلةٌ فاعلة، فإنّ البسيطَ ما عنه وما فيه شيءٌ واحدٌ؛ إذ لا كثرةَ فيه، ولا يصحُّ فيه غيرُ ذلك، والمركّبُ يكون ما عنه غيرَ ما فيه؛ إذ هناك كثرة»[٤]، وقال: «كلُّ اللوازم هذا حكمُها»[٥].

ومنها قولُه: «إنّ البسائطَ ليس فيها استعدادٌ، فإنّ الاستعدادَ هو أن يوجدَ في الشيء شيءٌ عن شيءٍ لم يكن، وكان استعدادُه لقبولِ ذلك الشيءِ مقدّماً على قبولِه بالطبع»[٦].

ومنها قولُه: «النفسُ الإنسانيّةُ لا يصحُّ أن تكونَ فاعلةً للمعقولاتِ قابلةً لها بعد أن لم تكن، فإنّ مثلَ ذلك يجبُ أن يسبقَه معنىً ما بالقوّة وفيه استعدادٌ، فأمّا الشيءُ الذي حقيقتُه أن تلزمَه المعقولاتُ دائماً، فلا

---

(١) الموجود في التعليقات: «لأنّه هو...».

(٢) على هذا الوجه.

(٣) حقائقها.

(٤) التعليقات: ص١٨١.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق: ص١٨٢.

يجبُ أن يكونَ فيه معنىً ما بالقوّة»[١].

ومنها قوله: «الذي يقبلُ المعقولاتِ لا يصحُّ أن يكونَ فاعلاً لها؛ لأنّه لا يصحُّ أن يكونَ الشيءُ الواحدُ فاعلاً وقابلاً بعد أن لم يكن فاعلاً وقابلاً فإنّه يسبقُه معنىً ما بالقوّة»[٢].

أقولُ: قد ظهرَ مِن هذه البياناتِ الواضحةِ، الخفيّةِ على أكثر الناسِ: أنّ منشأَ التركيب (في شيءٍ من جهةِ عروضِ عارضٍ له) ليس إلّا سبقَ معنى القوّة سبقاً زمانيّاً أو سبقَ معنى الإمكان سبقاً ذاتيّاً، والأوّلُ يوجبُ التركيبَ الخارجيَّ والتعدّدَ في الوجود، كعروض البياضِ للجسمِ والحركةِ للمتحرّك، فالفاعلُ هو الصورةُ وما يجري مجراها، والفعلُ مِن جهتها، والقابلُ هو الهيولى وما يجري مجراها، والانفعالُ من جهتها، والثاني يوجبُ التركيبَ العقليَّ والتعدّدَ في المعنى، كعروضِ الوجودِ للماهيّةِ. فالفعليّةُ مِن جهةِ الوجودِ، والإمكانُ مِن جهةِ الماهيّة، وأمّا اللوازمُ الذاتيّة فليست الذاتُ ذاتَ اللوازمِ مِن جهةِ لوازمِها، بل مِن جهةِ نفسِها، فليس لها مِن جهةِ ذاتِها إمكانُ تلك اللوازم، بل إيجابُها ووجوبُها، فلا تكثُّرَ فيها مِن جهتَي الإمكانِ والوجوبِ، كما لا تكثُّرَ فيها من جهتَي الفعلِ والانفعال.

---

(١) التعليقات: ص١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

الشرح

لقد وقفت على معنى هذه المفسدة ومفادها في الأبحاث السابقة، وأنّ لازم الارتسام هو لزوم اجتماع الفعل والقبول في شيءٍ واحدٍ وهو الأوّل ـ تعالى ـ من جهةٍ واحدةٍ، وهو محالٌ؛ للزومه ـ في النهاية ـ اجتماع النقيضين.

ما يريد المصنّف رحمه الله عرْضَه هاهنا الأمور التالية:

١. الإشارة إلى المفسدة.

٢. الإشارة إلى وجه عدم لزومها.

٣. سرد عددٍ من كلمات الشيخ في التعليقات تفيد بأن لا ملازمة ما بين تعدّد الفعل والقبول في شيء وبين كثرة الذات التي تشتمل عليهما. وهذا ما سوف يتمّ عرضه تحت عنوان: مفاد الأقوال.

أمّا الأمر الأوّل فقد تمّ التعرّض إليه مفصّلاً آنفاً ومجملاً ملخّصاً في مفتتح شرح هذا النصّ.

وأمّا الأمر الثاني فقد اكتفى بدفع هذه المفسدة بما تمّ بحثه في النصوص السابقة، لكنّه أشار إلى وجهين يجعلان اللازم المذكور ـ اجتماع القبول والفعل ـ ممكناً معقولاً. وهما:

١. الإشارة إلى المفسدة

ليس كلّ اجتماع للقبول والفعل يكون باطلاً، إلّا إذا كان المراد من القبول هو الانفعال التجدّدي، واللازم من القول بالارتسام ليس هو القبول المذكور؛ إذ لا ضير في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الاتّصاف، وما نحن فيه هو هذا.

وبالتالي يمكن القول بأنّ دليل المفسدة أعمّ من المدّعى، حيث استدلّ صاحب المفسدة على لزوم القبول التجدّدي بالقبول الأعمّ، ولا يلزم من صدق

الأعمّ الأخصّ، إذ لا يستدلّ على كون شيءٍ فرساً بأنّه حيوانٌ، حيث لا ملازمة ما بين وجود الحيوان والفرس، إذ قد يكون الحيوان ولا يوجد الفرس، وذلك فيما لو كان انساناً.

٢. الإشارة إلى وجه عدم لزومها

إنّ لازم الارتسام استكمال الأوّل ـ تعالى ـ بالصور، وهذا محال، وذلك للزوم كون ما عداه أشرف وأنور وأفضل منه، وهذا كما ترى. وقد تمّ بيان الملازمة في النصوص السابقة، وذلك عند التعرّض لقدح شيخ الإشراق السهروردي رحمه الله، وقد اتّضح هناك أنّ الصور المرتسمة ليست عوارض يزيد بها المعروض كمالاً وفضيلةً.

٣. مفاد الأقوال

مفاد الأوّل: لقد أشار الشيخ رحمه الله في قوله هذا إلى أمرين:

١. ليس كلّ قبولٍ يمتنع اجتماعه مع الفعل، وإنّما القبول الذي هو مورد امتناع هو القبول بمعنى الانفعال، والذي فيه معنىً ما بالقوّة والاستعداد والفقدان.

٢. ليس كلّ اتّصافٍ يكون ممتنعاً، وإنّما الاتّصاف الذي يغيّر حال الموصوف، لا الاتّصاف بصفاتٍ وعوارضَ هي من لوازم ذاته، فهي موجودةٌ بوجوده، لا بإيجاده، فضلاً عن إيجاد ما عداه.

وبناءً على هذا فلا تلزم الكثرة في ذاته، بناءً على المعنيين المذكورين للقبول والاتّصاف.

مفاد الثاني: القبول والاتّصاف الباطلان في حقّ البسيط هما اللذان بمعنى الانفعال والتغير، ولا انفعال ولا تغيّر من دون استعدادٍ سابقٍ، ولا استعداد من دون مادّة؛ وذلك لأنّ المادّة موضوعٌ للاستعداد الذي هو عرضٌ من الأعراض، ولا مادّة من دون صورة، وإذا كان هناك مادّةٌ وصورةٌ كان التركيب، والأوّل

ـ جلّ وعلا ـ بسيطٌ، إذن فلا مادّة، وبالتالي لا استعداد ثمّ لا انفعال ولا تغيّر، وبالتالي لا قبول ولا اتّصاف بالمعنيين الباطلين.

مفاد الثالث: يمكن عدّ هذا المعنى صغرى للمعنى السابق، فالنفس بسيطة لأنّها مجرّدة عن المادة، وما لا مادّة له فهو بسيط، والبسيط غير مركّبٍ من قبول وفعل.

مفاد الرابع: القابل لشيءٍ، فيه استعداد وإمكان وقوّة ذلك الشيء. فإذا صار الشيء قابلاً وفاعلاً بعد أن لم يكن كذلك، فهو مسبوقٌ بإمكانٍ واستعدادٍ. وهذا ممّا لا يصحُّ بالنسبة للبسيط؛ وذلك لأنّه يؤدّي إلى التركيب من المادّة والصورة، كما أفيد في مفاد الثاني من هذه الأقوال.

خلاصة وتعقيب

بعد أن عرض المصنّف رحمه الله مفاد المفسدة وما يتمّ دفعها به، عرّج على أقوالٍ عدّةٍ للشيخ رحمه الله يظهر من مفادها أنّه يميّز تماماً ما بين معاني القبول والاتّصاف، والذي أوقع البعض في شراك هذه المفسدة هو الاشتراك اللفظي للفظ القبول والاتّصاف، وأنّ المعنى الباطل لكلّ من القبول والاتّصاف هو الذي يفيد التغيّر والانفعال؛ وذلك لأنّ كلّاً منهما يصيّر ما يوجدان فيه مركّباً، إمّا خارجاً أو عقلاً، وقد علمت أنّ التركيب منفيٌّ عنه تعالى بكلّ معانيه.

إشارات النصّ

مفاد الأقوال ثانيةً

مفاد الأوّل: هناك نحوان من الصفات والعوارض:

١. صفات وعوارض توجد فيه عن ذاته.

٢. صفات وعوارض توجد فيه لأنّها عنه ومن لوازم ذاته.

فالبياض الذي يتّصف به الجدار مثلاً، يمكن تصوّره على نحوين:

١. موجودٌ فيه بعد أن لم يكن، فهو أبيض لهذا النحو من الوجود.

٢. موجودٌ فيه لأنّه من لوازم ذاته، فهو أبيض لهذا النحو الآخر من الوجود.

وبعبارة مختصرة: الأوّل موجودٌ بالإيجاد، والثاني موجود بالوجود، أي بوجود الموصوف، والأوّل يلزم منه التغيّر دون الثاني، وإلّا لزم خلف كونه لازماً وموجوداً بالوجود لا بالإيجاد.

مفاد الثاني: يمكن عرض مفاد هذا القول من خلال لغة القياس التالية:

كلّ واجبٍ بالذات بسيطٌ

كلّ بسيطٍ لا استعداد فيه

كلّ واجبٍ بالذات لا استعداد فيه

نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ واجبٍ بالذات لا استعداد فيه

كلّ ما لا استعداد فيه لا ينفعل ولا يتغيّر

∴ كلّ واجبٍ بالذات لا ينفعل ولا يتغيّر

مفاد الثالث: أيضاً يمكن عرض مفاد هذا القول بلغة القياس التالية:

النفس الإنسانيّة بسيطة

لا شيء من البسيط بمركّبٍ من القوّة والفعل

∴ لا شيء من النفس الإنسانيّة بمركّبٍ من القوّة والفعل

النفس غير مركّبةٍ من القوّة والفعل في رتبة العقل الهيولانيّ، فهي ليست فاعلاً للمعقولات، إذ فاقد الشيء لا يعطيه، وهي في مرتبة العقل المستفاد ليست قابلاً؛ إذ ليس لها حالةٌ منتظرةٌ عندما تصبح عقلاً مستفاداً.

فإذا أريد للنفس أن تكون قابلاً وفاعلاً بعد أن لم تكن كذلك، فإنّه يراد لها أن تكون مادّية، وهذا ما يتّضح أكثر من خلال التالي:

كلّ متغيّرٍ من حالٍ إلى آخر مسبوقٌ بإمكان واستعداد الحال الآخر

كلّ مسبوقٍ كذلك مادّي

∴ **كلّ متغيّرٍ من حالٍ لآخر مادّي**

نأخذ النتيجة كبرى في القياس التالي:

لا شيء من النفس بمادّي

كلّ متغيّرٍ من حالٍ لآخر مادّي

∴ **لا شيء من النفس بمتغيّرٍ من حالٍ لآخر**

إذن، لا مجال لتغيّر النفس من حالٍ لم تكن فيه فاعلاً وقابلاً معاً، إلى حالٍ تكون فيه قابلاً وفاعلاً كذلك.

مفاد الرابع: هو المفاد الذي تقدّم في الثالث، لكن الفرق هو أنّ الرابع أعمّ من الثالث الذي اقتصر على النفس الإنسانيّة، بينما الكلام في الرابع أوسع منه دائرةً.

منشأ التركيب وملاكه

علمت: أنّ القدح الأبرز الذي يوجَّه لمذهب الارتسام هو لزومه لاجتماع القبول والفعل، وهو ما يؤدّي إلى تركيب ما يمتنع عليه التركيب بشتّى أنحائه، وهو الحقّ ـ جلّ وعلا ـ. لذلك أشار المصنّف رحمه الله دعماً لدفع هذا القدح وعدم لزومه إلى ملاك التركيب، حيث رأى أنّ التركيب على قسمين:

١. **خارجيّ**: وهو التركيب الذي يكون من مادّةٍ وصورةٍ خارجيّتين. وأمارة هذا التركيب هو عروض شيءٍ على ذلك المركّب الذي فيه استعدادُ وقوّةُ عروض وقبول ذلك الشيء، وهو ما يقال: كلّ حادثٍ زمانيّ مسبوقٌ بإمكان وجوده، والإمكانُ هذا عرضٌ موضوعه المادّة الخارجيّة؛ وذلك لأنّ الإمكان المذكور عرضٌ خارجيٌّ لاتّصافه بصفات الخارج من شدّةٍ وضعفٍ، وقربٍ وبعدٍ، فإنّ الإنسانيّة في النطفة أضعف من الإنسانيّة التي في العلقة.

٢. **عقليّ**: وأمّا عروض الشيء الذي لا يحتاج إلى ذلك النحو من الإمكان الاستعداديّ وإنّما يحتاج فقط إلى الإمكان الذاتيّ، فإنّه يؤدّي إلى التركيب العقليّ

ليس إلّا، وهو ما يكون بين الوجود والماهيّة، حيث يقال: كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌّ من وجودٍ وماهيّة، فالفعل هاهنا من ناحية الوجود، والقبول من ناحية الماهيّة، بينما يكون الفعل في القسم الأوّل من الصورة، والقبول من المادّة.

متّصفٌ لا يتأثّر بالصفة

بالعودة إلى القول الأوّل من الأقوال المنقولة عن الشيخ رحمه الله وكذلك إلى آخر ما أفاده المصنّف رحمه الله تعليقاً على الأقوال، نجد هاتين العبارتين؛ الأولى للشيخ والثانية للمصنّف.

أمّا عبارة الشيخ فهي قوله: «اللّهم إلّا أن تكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته، فإنّه حينئذٍ لا تكون ذاته موصوفةً بتلك الصفات؛ لأنّ تلك الصفات موجودةٌ فيه لأنّها عنه...».

أمّا عبارة المصنّف فهي قوله: «فليست الذات ذات اللوازم من لوازمها بل من جهة نفسها، فليس لها من جهة ذاتها إمكان تلك اللوازم، بل إيجابها ووجوبها...» وأمّا قول الشيخ: «...فإنّه لا تكون ذاته موصوفة بتلك الصفات...» الاتّصاف المنفيّ هو الذي يراد منه تغيّر الموصوف بالصفة من حال إلى آخر، وهو فيما إذا كانت الصفة لم تكن للشيء ثمّ كانت، وأمّا الصفة اللازمة لزوماً أزليّاً فليس لها ذلك الأثر، وملاك الصفة الأخيرة هو ما أفاده الشيخ رحمه الله بقوله: «...الصفات موجودةٌ فيه لأنّها عنه...» أي عن ذاته الأزليّة، فلا يعقل انفكاكها حتّى تعرض عليه لتغيّر حاله تعالى من حالٍ إلى حال. فهي ـ أي الذات ـ متّصفةٌ بالصفات لأنّها عنها، فالحدّ الأوسط لثبوت الصفات للذات هي الذات لا الصفات وعروضها ولزومها، وهذا الذي رمى إليه المصنّف رحمه الله من كلامه المنقول آنفاً.

وبناءً على المعنى الثاني للصفة والاتّصاف، لا مجال لتعدّد القبول والفعل ثمّ التركيب.

النصّ الثامن عشر

دفع المفسدة الثانية

وأمّا إلزامُه المفسدةَ الثانيةَ مِن اتّصافِه تعالى بصفاتٍ حقيقيّةٍ فهو غيرُ لازمٍ، وإنّما تلزمُ لو كانت الصورُ العقليّةُ ممّا يكملُ به ذاته أو يزيدُ في وجودِه وجوداً، بل وجودُه تعالى غيرُ متناهي الشدّة، ووجوداتُ تلك اللوازم مِن رشحاتِ فيضِه وتنزّلاتِ وجوده، وإليه الإشارةُ بقولهم: «إنّ ذاتَه تعالى وإن كانت محلّاً لتلك الصورِ لكن لا يتّصفُ بها ولا تكونُ هي كمالاتٍ لذاته، وليس علوُّ الأوّلِ ومجدُه بعقله للأشياء، بل بأن تفيضَ عنه الأشياءُ معقولةً، فيكونُ علوُّه ومجدُه بذاته، لا بلوازمه التي هي المعقولات».

وذكر بهمنيارُ هذا المعنى بقوله: «واللوازمُ التي هي معقولاتُه تعالى، وإن كانت أعراضاً موجودةً فيه فليس ممّا يتّصفُ بها أو ينفعلُ عنها؛ فإنّ كونَه واجبَ الوجود بذاته هو بعينِه كونُه مبدأً للوازمِه (أي معقولاته) بل ما يصدرُ عنه إنّما يصدرُ عنه بعدَ وجودِه وجوداً تامّاً، وإنّما يمتنعُ أن تكونَ ذاتُه محلّاً لأعراضٍ ينفعلُ عنها أو يستكملُ بها أو يتّصفُ بها، بل كمالُه في أنّه بحيثُ يصدرُ عنه هذه اللوازم، لا لأنّه محلُّها»[1] انتهى.

والحاصل: أنّ الواجبَ بحسبِ ذاتِه ذو تلك اللوازم، لا أنّه بسبب

---

(١) التحصيل: ص٥٧٤.

تلك اللوازم ذو تلك اللوازم، فعاقليّتُه للأشياء لم تحصلْ له بسبب الأشياء، ولا أيضاً بسبب صورِها العقليّة، بل بسببِ ذاتِه فقط، بمعنى: أنّه متى فُرضت ذاتُه بذاتِه في أيّ مرتبةٍ كانت، بلا ملاحظة شيءٍ آخر معَه، لكانت ذاتُه عاقلةً للأشياء، لكنّ عاقليّتَه للأشياء ممّا لا ينفكُّ عن حصولِ صورِ الأشياءِ له معقولةً، وهذا ممّا فيه غموضٌ ولطافةٌ يقصُر عن دركِهِ أكثرُ الأذهان. كيف؟ ومَن أدرك هذا، هان عليه إدراكُ العلمِ المقدّمِ على الإيجاد، سواءٌ كانت معقولاتُه التفصيليّةُ صوراً ذهنيّةً كما هو رأيُ المشّائين، أو خارجيّةً كما هو رأيُ الإفلاطونيّين، ومن لم يذُقْ هذا الشهدَ لا يمكنُه التخلّصُ عن لزوم جهةِ الإمكان في واجبِ الوجودِ على كلا المذهبين، كما يظهرُ بالتأمّل.

وممّا يشيرُ إلى هذا المعنى كلماتُ الشيخ في التعليقات.

منها قولُه: «نفسُ تعقُّلهِ لذاتِه هو وجودُ هذه الأشياءِ عنه، ونفسُ وجودِ هذه الأشياءِ نفسُ معقوليّتِها له»[1].

وقوله: «وجودُ هذه الموجوداتِ عنه، وجودٌ معقولٌ، لا وجودُ موجودٍ مِن شأنه أن يعقلَ أو يحتاجَ أن يعقل»[2].

وقوله: «إضافةُ هذه المعقولاتِ إليه إضافةٌ محضةٌ عقليّةٌ، أي إضافةُ المعقولِ إلى العاقلِ فقط، لا إضافةٌ كيفما وُجدت، أي: ليس من حيثُ وجودها في الأعيان أو مِن حيثُ هي موجودةٌ في عقلٍ أو نفسٍ أو إضافة

---

(١) التعليقات: ص١٥٣.

(٢) المصدر السابق.

صورةٍ إلى مادّةٍ أو عرضٍ إلى موضوع، بل إضافةٌ معقولةٌ مجرّدةٌ بلا زيادةٍ، وهو أنّه يعقلُها فحسب»[1].

أقول: والعجبُ مِن الشيخ وتحقيقِه المقامِ على هذا الوجه، كيف بالغَ في الردِّ والإنكارِ على ما يُنسبُ إلى فرفوريوس مِن القول باتّحادِ العاقلِ بالمعقولات؟ مع أنّ هذا التحقيقَ الذي ذكره هاهنا وفي مواضعَ أخرى ممّا يقتضي صحّةَ القولِ بالاتّحاد، فإنّ وجودَ هذه المعقولات لمّا كان بعينِه نفسَ معقوليّتها ويكونُ إضافتُها إليه تعالى إضافةً بسيطةً لا إضافةَ شيءٍ له وجودٌ غيرُ كونِه مضافاً، فذلك ممّا يوجبُ أن لا يتصوّرَ بين العاقل ومثلِ هذه المعقولاتِ تغايرٌ في الوجود ولا انفصالٌ، فضلاً عن إمكانِ المغايرةِ والانفصال، فلابدّ أن يكونَ بينَهما ضربٌ من الاتّصال والاتّحاد، وإن كان في تعقُّلِ هذا الاتّصالِ وكيفيّتِه صعوبةٌ على غير المكاشف.

تعليقٌ آخر: كونُ هذه الصور موجودةً عنه هو نفسُ علمه بها، وعلمُه بأنّه يلزمُ عنه وجودُها هو مبدأٌ لوجودها عنه، وليس يحتاجُ إلى علمٍ آخر يعلم به أنّه مبدأٌ لوجودها عنه.

تعليقٌ آخر: وجودُ هذه الصور التي عنده عنه، هو نفسُ علمه بأنّه مبدأٌ لها، فهذه المعقوليّةُ هي نفسُ هذا الوجود، وهذا الوجودُ هو نفسُ هذه المعقوليّة.

تعليقٌ آخر: لو كان يعقِلُ ذاتَه أوّلاً ثمَّ يعقلُها مبدأً للموجودات،

---

(١) التعليقات: ص١٥٣.

لكان عقلَ ذاتَه مرّتين.

تعليقٌ آخر: الأوّلُ تعالى يعقلُ ذاتَه على ما هي عليه لذاته ـ وهو أنّه مبدأٌ للموجودات وأنّها لازمةٌ له ـ عقلاً بسيطاً، فليس يعقلُ ذاتَه أوّلاً ويعقلُ أنّه مبدأٌ للموجودات ثانياً، فيكونُ عقلَ ذاتَه مرّتين، بل نفسُ عقلِه لها هو نفسُ وجودِها عنه، وليس اعتبارُ تعقّلِ الأوّلِ كاعتبارِ تعقّلِنا نحن، فإنّا نعرفُ العلّةَ والمعلولَ من لوازم كلِّ واحدٍ منهما بقياسٍ واعتبار، فنعقلُ أوّلاً أنّه موجودٌ، ونعقلُ أيضاً أنَّه مبدأٌ للموجودات بقياسٍ ونظر، ونعقلُ أيضاً أنّا عقلنا، وذلك بعقلٍ آخر، وليس في تعقّلِ الأوّلِ هذه الحال.

تعليقٌ آخر: لا محالةَ أنّه تعالى يعقلُ ذاتَه ويعقلُها مبدأً للموجودات. فالموجوداتُ معقولاتٌ له، وهي غيرُ خارجةٍ عن ذاته، لأنّ ذاتَه مبدأٌ لها، فهو العاقلُ والمعقولُ، ولا يصحُّ هذا الحكمُ فيما سواه، فإنّه يعقلُ ما هو خارجٌ عن ذاته (إلى غير ذلك مِن تحقيقاتِه وإفاداتِه).

تعليقٌ آخر: ليس علوُّ الأوّلِ ومجدُهُ هو أن يعقلَ الأشياء، بل علوُّه ومجدُه بأن يفيضَ عنه الأشياءُ معقولةً، فيكونُ بالحقيقة علوُّه ومجدُه بذاته لا بلوازمِه التي هي المعقولاتُ، وكذلك الأمرُ في الخلق، فإنّ علوَّه ومجدَه بأنّه يخلق الأشياء لا بأنّ الأشياء مخلوقةٌ له، فعلوّهُ ومجدُه إذن بذاته» انتهى.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين اثنين هما:

١. الإشارة إلى المفسدة وعدم لزومها.

٢. سرد أقوال عدّة للشيخ رحمه الله تفيد عدم لزوم تلك المفسدة لمذهبه المعروف في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

١. الإشارة إلى المفسدة

أمّا الأمر الأوّل فقد تمّ التعرّض لهذه المفسدة عند استعراض إيرادات الشيخ السهروردي، وتمّ علاجها هناك أيضاً، والذي يظهر جليّاً من خلال تبنّي الحكيم الطوسي رحمه الله لهذه الإيرادات هو الأثر البالغ لإفادات شيخ الإشراق في الفلسفة الإسلاميّة.

أما المفسدة فيمكن عرض مفادها من خلال القياس التالي:

القول بالصور المرتسمة — قولٌ باتّصافه تعالى بصفاتٍ حقيقيّة

القول كذلك — باطلٌ محالٌ

∴ **القول بالصور المرتسمة — باطلٌ محالٌ**

أمّا المراد بالصفة الحقيقيّة فهو ما تكمل بها ذات الموصوف أو يزيد وجودها. والصور المرتسمة هي سببٌ ـ على حدّ زعم صاحب المفسدة ـ في اتّصافه تعالى بصفة كونه عاقلاً للأشياء قبل الإيجاد والتي هي صفةٌ حقيقيّةٌ، حيث لم تكن تلك الصفة ثمّ كانت، وهذا ممّا يجرُّ زيادةً وتغيّراً في الحال.

هذا كان بالنسبة للصغرى، وأمّا الكبرى فلأنّ ذلك الاتّصاف بالمعنى المذكور يصيّر الواجب بالذات محدوداً وغير واجبٍ بالذات، وهو محال، بل هو تعالى واجب الوجود بالذات ومن جميع الجهات، لا يشذّ عن ذاته كمالٌ لائقٌ بها.

٢. الأقوال

وأمّا الأمر الثاني فهو كما ذكرنا عبارة عن استعراضٍ لعددٍ من كلمات المشّاء سيّما رئيسهم الشيخ أبي علي رحمه الله والتي تفيد عدم لزوم هذه المفسدة، ولسان حال هذه الكلمات هو القول: اللازم باطل، لكن لا ملازمة في البين بين ما نذهب إليه من الصور المرتسمة في ذاته تعالى وما بين اتّصافه بصفاتٍ حقيقيّةٍ تكمله وتزيد في وجوده.

وإليك عرض هذه الأقوال واحداً بعد آخر:

القول الأوّل

لقد اشتمل هذا القول على أمرين:

١. الحقّ تعالى وإن كان محلّاً لهذه الصور المرتسمة لكنّه لا يتّصف بها الاتّصاف المحال الذي يؤدّي إلى استكمال الذات ووجدانها كمالاً كانت تفقده.

٢. ما تزعم المفسدة أنّه يترتّب وجوده للذات بناء على القول بالارتسام ليس كمالاً ومجداً لذاته، وهو عقله للأشياء، بل الكمال اللائق هو كونه مبدأً للأشياء المعقولة. وبهذا تكون ذاته ملاك كماله، لا ما هو خارجٌ عنها.

القول الثاني

هو قول بهمنيار في التحصيل، وخلاصته هو القول بعدم الملازمة ما بين الارتسام المذكور واستكمال الذات؛ إذ ليس كلّ ما يكون محلّاً لشيءٍ، يكون مستكملاً به، وبالتالي لا محصّل من قول صاحب المفسدة ولا وجه لإيراده، حيث ينطلق من كبرى تقول: كلّ ما يكون محلّاً لصفةٍ فهو مستكملٌ بها، وهو يرى أن الحقّ تعالى كذلك، بناءً على مذهب الارتسام، إذن فالحقّ تعالى مستكملٌ، وهذا محالٌ، لأنّه خلف ما ثبت من أنّه تعالى تامٌّ بل فوق التمام بما لا يتناهى.

حاصلٌ وتعقيبٌ

بعد أن عرض المصنّف رحمه الله هذه المفسدة رأى أنّ من اللازم الكلام في ملاك ما يكون كمالاً مكمّلاً، حيث يزعم أصحاب هذه المفسدة أنّ القول بالارتسام يجلب لذاته تعالى كمالاً يفقده، وذلك الكمال هو عاقليّته للأشياء، حيث يحصل هذا الكمال له تعالى بسبب الأشياء.

يرى المصنّف رحمه الله أنّ ملاك الكمال اللائق بذاته تعالى هو ما يكون بسبب ذاته، فهو صاحب الكمال بحسب ذاته لا بحسب ما عداه، فالكمال هو كونه مبدأ الأشياء، لا كون الأشياء صادرةً عنه، بحيث يكون للأشياء نحوٌ من المدخليّة في الكمال. ما عداه كمال له تعالى لأنّه مبدأ ومصدر هذه الأشياء، وصفاته التي هي عين ذاته هي مصدر ومبدأ ما سواه، وهذا كمالٌ ليس كمثله كمالٌ، ولا شيء يقف وراء كون هذا الكمال له إلّا ذاته، بل كمال الأشياء وشرف الأشياء أنّها صادرةٌ عن عالمٍ حكيمٍ قديرٍ.

والصفة التي نحن بصدد الكلام فيها، والتي هي عاقليّته للأشياء، هي كمالٌ له بحسب ذاته ولا مدخليّة للأشياء بحصول هذه الصفة، وذلك لأنّ هذه الصفة هي علّة وجود الأشياء، فالصفة المذكورة متقدّمةٌ على الأشياء، والمتأخّر لا يفعل في المتقدّم. وإذ لا مدخليّة للأشياء الممكنة في حصول هذا الكمال، وأنّ الصور المرتسمة ليست منفصلةً عن الذات، فلا مدخليّة للإمكان في هذا النحو من العلم.

القول الثالث

أهل الارتسام لا يقولون بالاثنينيّة والمغايرة ما بين تعقّل الأشياء ووجودها، حيث تكون الأشياء المعقولة موجودةً والأشياء الموجودة معقولةً، والمفسدة قائمة على هذا التغاير الذي لا يقول به أهل الارتسام.

القول الرابع

مفاد هذا القول هو أنّ الشيء يوجد معقولاً بالفعل، لا أنّه يوجد وفيه استعداد أن يُعقل بعد ذلك.

القول الخامس

الإضافة بين المعقولات وبينه تعالى إضافةٌ عقليّةٌ محضةٌ، أي: لا مدخليّة لما هو خارجيّ في هذه الإضافة، وبالتالي لا دور له في ثبوت هذه الصفة، أي: صفة كونه عاقلاً للأشياء.

دهشةٌ وعجبٌ

لقد أخذت الدهشة المصنّف رحمه الله وتملّكه العجب لدى وقوفه على هذا القول الذي يقوم ويرتكز على اتّحاد العاقل والمعقول، مع العلم أنّ الشيخ رحمه الله ـ وقد تقدّم هذا ـ من المشنّعين على هذا القول وأهله.

ثمّ قرّر المصنّف رحمه الله ـ اعتماداً على الكلام المنقول ـ: كيفَ يلزم منه الاتّحاد الذي يرفضه الشيخ رحمه الله بكلّ ما أوتي من قدرةٍ على الرفض.

وهذا ما يمكن بيانه من خلال المقدّمات التالية:

ـ وجود المعقولات نفس معقوليّتها.

ـ إضافة تلك المعقولات إليه تعالى إضافةٌ محضةٌ بسيطةٌ.

ـ الإضافة المذكورة تقضي عدم المغايرة الوجوديّة بين طرفيها.

ـ إذن هناك اتّحادٌ في الوجود بين العاقل والمعقول، وهو القول المرفوض المردود من قبل الشيخ أبي علي رحمه الله.

القول السادس

يمكن عرض هذا القول من خلال المقدّمات التالية أيضاً:

ـ وجود الصور المرتسمة يساوق علمه تعالى بها.

ـ علمه تعالى بالصور المذكورة منشأ لصدور الأشياء عنه.

ـ علمه تعالى بأنّه مبدأ ومنشأ، لا يحتاج إلى علمٍ آخر.

القول السابع

الكلام فيه الكلام في سابقه.

القول الثامن

الكلام فيه مكمّلٌ لما جاء في السابقين عليه، حيث استدلّ على كون عقله بكونه مبدأً للصور وعقلِهِ لذاته عقلاً واحداً، وإلّا لعقل ذاته مرّتين، وذلك لأنّ كونه مبدأً للصور ليس خارجاً عن ذاته، فعقله لذاته كذلك هو عقله لذاته ابتداءً.

القول التاسع

الكلام هاهنا هو الكلام الجاري في القول السابق مع زيادةٍ وتفصيلٍ، حيث يفيد أنّ الصور المرتسمة لازمةٌ لذاته، وذلك من خلال المقدّمات التالية:

ـ الأوّل يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته.

ـ ذاته تعالى على ما هي عليه في نفس الأمر، مبدأ للموجودات، وأنّها لازمةٌ له.

ـ عقله تعالى المذكور آنفاً عقلٌ بسيط وليس مركّباً من عقلين:

١. عقله لذاته أوّلاً.

٢. عقله لذاته من حيث كونها مبدأً.

ـ لازم تعدّد العقلين المذكورين هو تعدّد عقله لذاته، ولازم ذلك تحصيلٌ للحاصل.

ـ عقله لذاته عين عقله لكونها مبدأً، وعقلُ كونها مبدأً علّة وجود الأشياء، إذن عقله لذاته علّة صدور الأشياء عنه تعالى.

هذا أمره تعالى وشأنه، وليس كذلك أمرنا وشأننا، حيث يوجد تعدّد فيما

أثبتنا وحدته فيه، حيث توجد أمورٌ عدّةٌ لدينا:

١. نعقل وجود العلّة أوّلاً.

٢. نعقل وجود العلّة من حيث كونها مبدأً.

٣. نعقل أنّنا عقلنا وجود العلّة من حيث كونها علّة.

القول العاشر

اعتماداً على ما تقدّم من الأقوال، يفيد هذا القول مسألة اتّحاد العاقل والمعقول؛ وذلك من خلال التالي:

ـ الله تعالى يعقل ذاته.

ـ الله تعالى يعقل أنّه مبدأ للموجودات.

ـ العقل هو العقل.

ـ الموجودات غير خارجةٍ عن ذاته، لأنّ ذاته مبدأٌ لها.

ـ الموجودات غير خارجةٍ عن ذاته وهي معقولةٌ لذاته.

ـ قوله أخيراً: فهو العاقل والمعقول إنّما يصحّ اذا كان يعتقد أنّ تلك الموجودات ليست شيئاً وراء ذاته، عندها يكون العاقل هو المعقول.

القول الحادي عشر

أشار إلى ملاك علوّ ذاته ومجده، وهو ما تقدّم في الأبحاث السابقة.

إشارات النصّ

عرض المفسدة ودفعها

يمكن عرض هذه المفسدة من خلال القياس التالي:

القول بالارتسام **قولٌ باتّصافه تعالى بصفاتٍ حقيقيّةٍ**

القول كذلك **محالٌ ممتنعٌ**

∴ **القول بالارتسام محالٌ ممتنعٌ**

وأمّا دفعها من خلال منع الصغرى، فهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

الاتّصاف المذكور مكمّل

لا شيء من القول بالارتسام بمكمّل

∴ **لا شيء من الاتّصاف المذكور بارتسام**

ولا شيء من الارتسام بالاتّصاف المذكور، إذن لا شيء من الارتسام بممتنع.

امتناع المكمّل

أشار المصنّف رحمه الله إلى امتناع المكمّل له تعالى بقوله: «ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزّلات وجوده» وهو ما يمكن الوقوف عنده أكثر من خلال العلاج التالي، والذي سيكون مبدؤه المفسدة التي بين أيدينا، وكلّ هذا يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى واجب الوجود بالذات، وهو كذلك من جميع الجهات، وهو مبدأ كلّ ذات وأثر، وكلّ شيءٍ محتاجٌ إليه تعالى في وجوده وإيجاده، إذ كلّ ما عداه هو عين الفقر والحاجة إليه.

المدّعى: لا شيء من الصور المرتسمة وإن كانت لوازم ذاته بمكمّلٍ لذاته أو بمرتبة ذاته.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال الأقيسة المتعدّدة التالية:

كلّ ما سواه تعالى من رشحات فيضه وجوده

الصور المرتسمة ما سواه تعالى

∴ **الصور المرتسمة من رشحات فيضه وجوده**

نأخذ هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ ما هو من رشحات فيضه وجوده — موجودٌ لديه غير فاقدٍ له
الصور المرتسمة — من رشحات فيضه وجوده
∴ الصور المرتسمة — موجودةٌ لديه غير فاقدٍ لها

أيضاً نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الصور المرتسمة — موجودةٌ لديه غير فاقدٍ لها
لا شيء من المكمّل لشيء — بموجودٍ لديه غير فاقدٍ له
∴ لا شيء من الصور المرتسمة — بمكمّلٍ له تعالى

ويمكن تلخيص هذا الأمر من خلال القياس التالي:

الصور المرتسمة — مكمّلةٌ له تعالى
المكمّل لشيء — واجدٌ لشيءٍ يعطيه للمكمّل
∴ الصورة المرتسمة — واجدةٌ لشيءٍ تعطيه للمكمّل

وبما أنّ هذه الصور صادرةٌ عنه تعالى، فهي وما لديها منه، إذن فهو تعالى واجدٌ لما يفترض أن تعطيه هذه الصور من أجل تكميله.

إذن، لا صلاحيّة للصور المرتسمة لأن تكون مكمّلةً لذاته تعالى.

النصّ التاسع عشر
دفع المفسدة الثالثة

وأمّا لزومُ المفسدةِ الثالثةِ من لزوم تحقّقِ الكثرةِ في ذاته، فتلك الكثرةُ لمّا كانت بعدَ الذات على ترتيب الأوّل والثاني والثالث ـ وهكذا إلى أقصاها ـ لم تقدحْ في وحدةِ الذات، ولم تنثلمْ بها الأحدّيةُ الذاتيّة، كالوحدةِ في كونها مبدأً للكثرات التي بعدَها.

وقد أشارَ الشيخُ إلى دفعِ هذا المحظورِ بقولِه في مواضعَ مِن كتابِ التعليقات بما حاصلُه: «إنّ هذه الكثرةَ إنّما هي بعدَ الذات بترتيبٍ سببيٍّ ومسببيٍّ لا زمانيّ، فلا تنثلمُ بها وحدةُ الذات»[1] ألا ترى أنّ صدورَ الموجوداتِ المتكثّرةِ عنه تعالى لا يقدحُ في بساطتِه الحقّة؛ لكونِها صادرةً عنه على الترتيب العلّيّ والمعلوليّ، فكذلك معقولاتُه المفصّلَةُ الكثيرةُ إنّما هي ترتّبتْ عنه على وجهٍ ترتقي إليه وتجتمعُ في واحدٍ محضٍ، فهي مع كثرتِها اشتملتْ عليها أحديّةُ الذات، إذ الترتيبُ يجمعُ الكثرةَ في واحد، كما أشارَ إليه المعلّمُ الثاني بقوله: «واجبُ الوجودِ مبدأُ كلِّ فيضٍ، وهو ظاهرٌ على ذاتِه بذاتِه، فله الكلُّ مِن حيثُ لا كثرةَ فيه، فهو ينالُ الكلَّ من ذاته، فعلمُه بالكلِّ بعدَ ذاتِه وعلمُه بذاتِه نفسُ ذاتِه، ويتّحدُ الكلُّ بالنسبةِ إلى ذاتِه، فهو الكلُّ في وحدة»[2].

---

(١) التعليقات: ص١٨٠.

(٢) نصوص الحكم بر فصوص الحكم: ص٥٢.

الشرح

مفاد هذه المفسدة هو أنّ القول بالصور المرتسمة في ذاته تعالى يؤدّي إلى نسف أحديّة ذاته وبساطتها، وهذا يؤدّي إلى نسف الواحديّة وامتناع فرض واجب وجودٍ بالذات آخر غيره تعالى؛ وذلك لأنّك عرفت أنّ القوم يستدلّون على الواحديّة بالأحديّة. وأمّا تفصيل الكلام فيها ـ أي في المفسدة ـ فهو من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب بالذات أحدٌ، أي بسيطٌ غير مركّبٍ من أجزاء.

المدّعى: القول بالصور المرتسمة باطلٌ محالٌ.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال التالي:

القول بالصور المرتسمة	**قولٌ بتركب الذات**
القول بتركب الذات	**قولٌ ممتنعٌ محالٌ**
∴ **القول بالصور المرتسمة**	**قولٌ ممتنعٌ محالٌ**

الذي يحتاج إلى بيان هو صغرى هذا القياس، إذ كيف يلزم من القول بالصور المرتسمة القول بتركّب الذات وعدم أحديّتها؟

والجواب يظهر من خلال القياس التالي:

الذات	**محلّ الصور المرتسمة الكثيرة**
محلّ الكثير	**كثيرٌ**
∴ **الذات**	**كثيرةٌ**

وصاحب الارتسام يصرّح بأنّ الذات هي محلٌّ للصور المرتسمة التي هي أعراضٌ موجودةٌ لذاته. وبالتالي فهو ـ أي صاحب الارتسام ـ بين أمرين لا اجتماع لهما:

١. أحديّة الذات.

٢. كثرة الصور.

وقد قام الدليل على الأحديّة وعدم التركيب، وأمّا كثرة الصور فهي أمرٌ بديهيّ؛ وذلك لأنّها صورٌ لأشياء كثيرةٍ، وصور الكثير كثيرة.

دفع المفسدة وردّها

لا ملازمة ما بين القول بالصور المرتسمة على كثرتها وبين الذات الإلهيّة على أحديّتها؛ وذلك لأنّ الكثرة ليست على شاكلةٍ واحدةٍ، وحكمها ليس كذلك. فالكثرة تارةً تكون طوليّةً وأخرى عرضيّةً، والأولى إذا كانت للصور لا تتنافى مع أحديّة الذات، وذلك لأنّ كثرة الصور الطوليّة ليست في مرتبة الذات وإنّما هي بعد الذات، وذلك وفق الترتيب العلّي والمعلوليّ، حيث يكون السابق علّةً ـ وهو واحدٌ ـ للّاحق، وهو واحدٌ أيضاً. هذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال التالي:

لا شيء من كثرة الصور المرتسمة بكثرةٍ عرضيّةٍ

مكثّر الذات الكثرة العرضيّة

∴ لا شيء من كثرة الصور المرتسمة بمكثّرٍ للذات

أمّا الصغرى فيمكن بيانها من خلال القياس التالي:

كثرة الصور المرتسمة كثرةٌ ترتّبيةٌ

لا شيء من الكثرة الترتّبية بعرضيّةٍ

∴ لا شيء من الصور المرتسمة بكثرةٍ عرضيّةٍ

وقد تمّ الحديث في الكثرة الطوليّة للصور فيما سبق وأنّ بينها علّيةً ومعلوليّةً؛ وذلك لأنّ الصور المرتسمة هي علّة الأشياء في الأعيان التي يوجد بينها نظام العلّية والمعلوليّة، ولا يعرف ما هنالك إلّا بها هنا.

إشارات النصّ

الدفع غير دافع

علمت أنّ المصنّف رحمه الله قد دفع المفسدة من خلال القول بأنّ الصور المرتسمة بعد الذات، ولذلك لا يلزم من كثرتها كثرة الذات. وهذا ممّا لم يقبل به الحكيم السبزواري رحمه الله، حيث كان دليل أصحاب المفسدة هو كلماتٌ مستفادةٌ من كلمات أهل الارتسام والتي منها:

ـ كون الصور المرتسمة ـ وهي كثيرةٌ ـ أعراضاً حالّةً في الذات.

ـ كون الصور المذكورة مرتسمةً في الذات، وبهذا كيف تكون بعد الذات؟

ـ كون الصور المذكورة لوازم متّصلةً، والمتّصل بشيءٍ لا يكون بعده.

فقال رحمه الله: «أقول: كون هذه الكثرة بعد الذات وعلى الترتيب السببيّ والمسبّبي لا يدفع المحذور؛ لأنّ إيراد المحقّق الطوسي رحمه الله ناظرٌ إلى كون الصور أعراضاً حالّة فيه تعالى، كما في كلام بهمنيار وغيره، وإلى قولهم: إنّها مرتسمةٌ في ذاته تعالى، وإلى تسميتهم إيّاها باللوازم المتّصلة، وذوات الصور باللوازم المباينة، فالسلسلة المرتّبة من الصور إذا كانت مرتسمةً في الذات حالّةً فيه لزم كونه محلّاً للكثرة لا محالة، وإن لم تكن حالّة فيه...»[1] فيلزم المثل، وذلك لأنّ الصور عندها تكون صوراً قائمةً به قياماً صدوريّاً، وهم لا يقولون بذلك.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٢١٦، حاشية رقم (١).

النصّ العشرون

دفع المفسدة الرابعة

وأمّا لزومُ المفسدةِ الرابعةِ (من كونِ المعلولِ الأوّلِ غيرَ مباينٍ لذاتِه) إن أرادَ بعدم المباينةِ الحلولَ والقيامَ، فهو عينُ محلِّ النزاع، فلا يكونُ حجّةً على القائلين بكون علمِه تعالى إنّما هو بالصور القائمةِ بذاتِه مع مغايرتِها له. وإن أراد به كونَ صورةِ المعلولِ الأوّلِ متّحدةً بالواجب تعالى، بناءً على أنّ صدورَ كلِّ معلولٍ عنه مسبوقٌ بالعلم به، فلو لم يكن صورةُ المعلولِ الأوّلِ عينَ الواجبِ لتقدّمتْ عليها صورةٌ أخرى، والكلامُ عائدٌ فيها أيضاً، وهكذا يلزمُ مع خلافِ الفرضِ التسلسلُ في الصور المترتّبة، فجوابُه ما هو مذكورٌ في كتب الشيخين (أبي نصرٍ وأبي علي)، وكتبِ أتباعِهما كتحصيلِ بهمنيار، بما حاصلُه: أنّ صدورَ كلِّ موجودٍ خارجيٍّ لم يكن وجودُه في نفسه عينَ معقوليّتِه، فذلك مسبوقٌ بعلمه، وأمّا صدورُ ما وجودُه عنه نفسُ معقوليّته له، فلا يحتاجُ صدورُه إلى أن يكونَ مسبوقاً بعلمٍ آخر؛ لأنّ وجودَه عقلٌ، فلم يفتقرْ إلى عقلٍ آخر.

قال الشيخُ في «التعليقات»: «كلُّ ما يصدرُ عن واجبِ الوجودِ فإنّما يصدرُ بواسطةِ عقلِه[1] له، وهذه الصورُ المعقولةُ له يكون نفسُ وجودِها نفسُ عقلِه لها، لا تمايزَ بين الحالين ولا ترتّبَ لأحدهِما على

---

(١) عقليّته، كما جاء في المصدر.

الآخر، فيكونُ عقلُه لها مايزاً[1] لوجودِها عنه، فليس معقوليّتُها له غيرَ نفسِ وجودِها عنه، فإذن هي ـ من حيثُ هي موجودةٌ ـ معقولةٌ، ومن حيثُ هي معقولةٌ موجودةٌ، كما أنّ وجودَ الباري ليس إلّا نفسَ معقوليّتِه لذاته، فالصورُ المعقولةُ له يجبُ أن يكونَ نفسُ وجودِها عنه نفسَ عقليّتِه لها، وإلّا إن كانت معقولاتٌ أخرى علّةً لوجود تلك الصور كان الكلامُ في تلك المعقولاتِ كالكلام في تلك الصورِ، ويتسلسلُ إلى غير النهاية، فإنّه يجبُ أن تكونَ قد عُقلت أوّلاً حتّى وُجدت، أو تكونَ أنّها عُقلت لأنّها وُجدت، فيكونُ علّةُ معقوليّتِها وجودَها، وعلّةُ وجودِها معقوليّتَها، فيلزمُ أن تكونَ علّةُ معقوليّتِها معقوليّتَها وعلّةُ وجودِها وجودَها»[2].

تعليقٌ آخر: لو كان صدورُ هذه اللوازمِ بعدَ عقليّتِه لها، يجبُ أن تكونَ موجودةً عند عقليّتِه لها، فإنّ المعقولَ يجبُ أن يكونَ موجوداً، وإذا كانت موجودةً يجبُ أن يتقدّمَ وجودُها أيضاً على عقليّتِه لها، فيتسلسلُ ذلك إلى غيرِ النهاية، فيجبُ أن يكونَ نفسُ عقليّته لها نفسَ وجودِها عنه[3].

تعليقٌ آخر: الصورُ المعقولةُ إمّا أن توجدَ عنه بعد أن تكونَ معقولةً، فتكونُ قبلَ وجودها عنه معقولةً؛ لأنّها إن لم تكن موجودةً لم تكن معقولةً، فإنّ ما هو غيرُ موجودٍ لا يُعقل، فيلزمُ إذا كانت

---

(١) الصحيح: مغايراً.

(٢) التعليقات: ص٤٨.

(٣) المصدر السابق: ص٤٩، مع تصرف منه رحمه الله.

موجودةً أن يتقدّمَها عقليّتُه لها، وكذلك إلى غيرِ النهاية، إذ الكلامُ في ذلك كالكلامِ في هذا؛ لأنّها كانت معقولةً له، وهي أيضاً من لوازمِه فتكونُ قد عُقلت هذه أيضاً بواسطةِ صورةٍ معقولةٍ أخرى، والكلامُ فيها كالكلام في هذه فيتسلسلُ الأمر[١].

تعليقٌ آخر: إذا قيل: إنّما وُجدت هذه اللوازمُ لأنّها قد عُقلت، وعقليّتُه لها ـ التي هي سببُ وجودِها ـ هي أيضاً من اللوازم، لزمَ السؤالُ، فيقال: لم وُجدت وبواسطة أيِّ شيء؟ فيقال، إنّما وُجدت لأنّها عُقلت، فيتسلسلُ الأمر.

تعليقٌ آخر: هذه الصورةُ المعقولةُ مِن لوازمِ ذاته، وإذا تبعَ وجودُها عقليّتَه لها كانت عقليّتُه لها من لوازمِ ذاتِه أيضاً، فيكونُ وجودُ العقليّة من عقليّتِه لها، فيكونُ تعقّلٌ بعد تعقّلٍ إلى ما لا نهاية»[٢].

وأمّا لزومُ المفسدةِ الأخيرةِ مِن أنّه تعالى لا يوجِد شيئاً ممّا يباينُه بذاته، بل بتوسُّطِ الأمورِ الحالّةِ فيه، فهذا مجرّدُ استبعادٍ، فهل هذا إلّا كقولِ مَن يُنكرُ وجودَ عالمِ المعقولاتِ الصرفةِ قبلَ وجودِ هذا العالمِ الجسمانيّ، أو وجودَ عالَم الأمرِ قبلَ وجودِ عالَمِ الخلق، ثمّ يقولُ: يلزمُ على ذلك أن لا يوجِدَ تعالى شيئاً من هذه الجسمانيّاتِ بذاتِه، بل بتوسُّط الأمورِ العقليّة، ولا يخلقَ شيئاً مِن الخلق إلّا بواسطة الأمر؟ فيقالُ له: أوّلاً: إنّ البرهانَ هو المتَّبعُ لا غير. وثانياً: إنّ ذلك العالَم أشرفُ بالتقدّم وأنسبُ.

---

(١) التعليقات: ص٤٨.

(٢) المصدر السابق: ص٤٩.

فكذلك نقول: الصورُ الإلهيّةُ لكونها مِن لوازمِ وجودِه، الباقيةِ ببقائه، لا بإبقائه، الموجودةِ بوجودِه لا بإيجاده، الواجبةِ بوجوبه فضلاً عن إيجابه، فهي أشرفُ وأقدسُ من الموجوداتِ المنفصلةِ عنه، فيكونُ أقدمَ تحقّقاً وأقربَ منزلةً منه تعالى، فهي لا محالةَ أحرى بأن تكونَ واسطةً في الإيجاد لهذه المباينات الخارجيّة.

الشرح

خارطة الكلام في هذه المفسدة هي خارطة الكلام في أخواتها السابقات:

١. عرض مفاد المفسدة.

٢. بيان عدم لزومها.

٣. دعم عدم اللزوم بالأقوال والتعاليق المختلفة التي تفيد وتؤكّد عدم لزومها.

١. عرض مفاد المفسدة

أمّا مفاد المفسدة فقد تقدّم عرضه عند مفتتح الكلام فيما قدح به الحكيم الطوسي رحمه الله، حيث ذكر أنّ من لوازم القول بالصور المرتسمة عدم مباينة المعلول الأوّل لذاته تعالى .

وقبل الدخول في علاج هذه المفسدة، لابدّ من الإشارة إلى أمرين:

١. المراد من عدم المباينة والمغايرة.

٢. المراد من المعلول الأوّل.

أمّا الأمر الأوّل فعدم المباينة يدور بين أمرين:

١. عدم المباينة بمعنى الحلول والقيام.

٢. عدم المباينة بمعنى عينيّة الصورة العلميّة للمعلول الأوّل لذاته تعالى.

وأمّا الأمر الثاني فالمراد بالمعلول الأوّل يدور بين أمرين:

١. الصادر الأوّل والذي هو عقل، وهو موجودٌ خارجيّ.

٢. الصادر الأوّل هو الصورة العلميّة للمعلول الأوّل.

أمّا المعنى الأوّل من عدم المباينة فلا ينسجم مع المفسدة، وذلك لأنّه هو مفاد ما أُورِدت عليه المفسدة، حيث تكرّر مراراً أنّ أهل الارتسام يذهبون إلى أنّه يعلم بالأشياء قبل الإيجاد من خلال علمه بصورها العلميّة القائمة في ذاته أو

الحالّة في ذاته أعراضاً، ولهذا لا يمكن القول بأنّ لازم قول المشّائين من أنّ الصور العلميّة حالّةٌ في ذاته كأعراضٍ هو حلولها أعراضاً غير مباينة لذات؛ وذلك لأنّه استدلالٌ على بطلان الارتسام بما يقوم عليه الارتسام، وهذا أوّل الكلام.

إذن، يتعيّن أن يكون المراد من عدم المباينة: العينيّة أو الجزئيّة، والجزئيّة ممتنعةٌ، وذلك لأنّ لازم القول بها تركّب الذات ونسف أحديّتها.

وأمّا الأمر الثاني فلا يمكن أن يكون المراد من المعلول الأوّل هو الصادر الأوّل والذي هو موجودٌ خارجيّ، وذلك للزومه التسلسل. ولبيان هذا يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: ١. الصور العلميّة عين الذات، لأنّ عدم المباينة بمعنى الحلول أو الجزئيّة محال. ٢. صدور كلّ معلول عنه ـ تعالى ـ مسبوق بالعلم.

المدّعى: امتناع كون المعلول الأوّل هو الصادر الأوّل والذي هو موجودٌ خارجيّ.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو كان المعلول الأوّل هو الصادر الأوّل وليس صورته العلميّة للزم التسلسل، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

ما يحتاج إلى بيانٍ هو وجه الملازمة، وهو ما يمكن عرضه من خلال:

كلّ معلولٍ له تعالى — مسبوقٌ بالعلم به

المعلول الأوّل — معلولٌ له تعالى

∴ المعلول الأوّل — مسبوقٌ بالعلم به

وبما أنّ العلم بالمعلول هو صورته العلميّة فنقول:

المعلول الأوّل — مسبوقٌ بصورته العلميّة

والصورة العلميّة إن كانت عينَ ذاته فقد ثبت المطلوب، وثبت أيضاً أنّها ليست

بمعلولٍ له، وإن كانت غير ذلك فيلزم كونها مسبوقةً بصورةٍ علميّةٍ أخرى، ثمّ ننقل الكلام إلى الصورة العلميّة الأخرى، فإن كانت عينَ الذات فلا تكون المعلول الأوّل بمعنى الصادر الأوّل، وإلّا فهي مسبوقةٌ بصورةٍ علميّةٍ أخرى وهكذا.

إذن، فقد ثبت في البين أمران:

١. المعلول الأوّل ليس هو الصادر الأوّل بل هو الصورة العلميّة له.

٢. الصورة العلميّة للمعلول الأوّل عين الذات وليست مباينةً لها.

وهنا يبرز لازم الارتسام الذي هو المفسدة الرابعة، وهو عدم مباينة المعلول الأوّل لذاته تعالى؛ إذ لازم هذا هو كون صورةٍ علميّةٍ ممكنةٍ عين ذات واجب الوجود بالذات، وهذا محال.

٢. دفع المفسدة

تُدفع المفسدة بالعودة إلى القياس المذكور آنفاً، وهو التالي:

كلّ معلولٍ له تعالى	**مسبوقٌ بالعلم به**
المعلول الأوّل	**معلولٌ له تعالى**
∴ المعلول الأوّل	**مسبوقٌ بالعلم به**

وقد أفيد لدى تقرير المفسدة: أنّ المراد بالمعلول الأوّل هو الصورة العلميّة للصادر الأوّل، وأنّ تلك الصورة العلميّة تمام عين الذات، ولازم هذا هو عينيّة أمرٍ ممكنٍ لأمرٍ هو واجب الوجود بالذات، وهو محالٌ، وذلك للزومه في النهاية اجتماع النقيضين، حيث عرفت في عناصر العقود: أنّ الموادّ ثلاثٌ بالحصر العقليّ، وأنّها لا تجتمع ولا ترتفع، فما هو ممكنٌ بالذات لا يكون واجباً كذلك، وما هو واجبٌ بالذات لا يكون ممكناً كذلك، والقول باجتماع الممكن بالذات والواجب بالذات اجتماعٌ للممكن واللاممكن، والواجب بالذات واللاواجب بالذات.

تقرير دفع هذه المفسدة يرتكز على كبرى القياس المذكور، حيث لا يمكن

قبول القول: كلّ معلولٍ له تعالى مسبوقٌ بالعلم به؛ وذلك لأنّ المعلول الذي له هذا الحكم إنّما هو المعلول الذي لا يكون وجوده في نفسه عين معقوليّته. نعم، هذا النحو من المعلول يكون مسبوقاً بالعلم به، وأمّا المعلول الذي قلنا أنّه الصورة العلميّة للصادر الأوّل فليس لها هذا الحكم، وذلك لأنّ وجودها في نفسها عين العلم بها، وبالتالي لا تحتاج إلى سبق العلم بها، وإلّا للزم التسلسل، وذلك لأنّ الصورة العلميّة المذكورة هي عقلٌ والعقل يوجد عقلاً لا أنّه يكون مسبوقاً بعقل.

٣. تقرير التعاليق

كلام الشيخ في التعليقات

الصور المرتسمة غير مباينةٍ لذاته، ولا واسطة بينها وبين الذات كما هو حال ما يصدر عن الواجب تعالى حيث يكون مسبوقاً بعقله له تعالى، وأمّا الصور المذكورة ليست كذلك، وإلّا للزم التسلسل، وهو محال. وهذا يظهر من خلال التمييز بين معنيين للمعلول الأوّل:

١. الصادر الأوّل.

٢. الصورة العلميّة للصادر الأوّل.

أمّا الأوّل ولأنّ وجوده في نفسه غير معقوليّته، فهو مسبوقٌ بالعلم به، إذن هناك مباينةٌ بينه وبين الذات.

وأمّا الثاني فلا يعقل أن يكون وجوده في نفسه غير معقوليّته، وإلّا لكان مسبوقاً بصورةٍ علميّةٍ أخرى ننقل الكلام إليها لتكون مسبوقةً بصورةٍ علميّةٍ ثانيةٍ، وهكذا.

إذن، فالصورة العلميّة للمعلول الأوّل غير مسبوقةٍ بالعلم بها، وكلّ ما هو كذلك لا يكون مبايناً للذات بهذا المعنى، وبالتالي لا محذور، والمفسدة غير لازمة.

تعليق آخر

لقد اشتمل هذا التعليق على البرهان على عدم مسبوقيّة الصور المرتسمة التي هي لوازم ذاته تعالى بالعلم بها، وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الصور المرتسمة لوازم ذاته تعالى .

المدّعى: لا شيء من الصور المرتسمة بمسبوقٍ بالعلم به.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائيّ المذكور في هذا التعليق: لو كان صدورُ وجودِ هذه اللوازم بعد عقله لها ـ أي لو كان صدور الصور المرتسمة مسبوقاً بعلمه تعالى لها ـ للزم التسلسل، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

وقد أوضح صاحب التعليق الملازمة من قوله: يجب أن تكون موجودةً عند عقليّته لها إلى قوله: وإذا كانت موجودةً يجب أن يتقدّم وجودها أيضاً على عقليّتها.

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال الطريقة التالية أيضاً.

الفرض: الصور المرتسمة لوازم ذاته تعالى .

المدّعى: لازم كون الصور المرتسمة مسبوقةً بالعلم بها التسلسل.

البرهان: الصورة التي يراد بيان لزوم التسلسل لها هي التالية: صدور وجود الصور المرتسمة مسبوقٌ بعقله لها تعالى.

وهذا ما توضحه الأقيسة التالية:

كلّ صورةٍ مرتسمةٍ — مسبوقةٌ بمعقوليّتها

كلّ ما هو كذلك — موجودٌ

∴ **كلّ صورةٍ مرتسمةٍ — موجودةٌ**

نأخذ هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ صورةٍ مرتسمةٍ — موجودةٌ

كلّ صورة مرتسمة موجودة — مسبوقةٌ بمعقوليّتها

∴ **كلّ صورةٍ مرتسمةٍ مسبوقةٌ بمعقوليّتها**

أيضاً نجعل التيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ صورةٍ مرتسمةٍ مسبوقةٌ بمعقوليّتها

كلّ ما هو كذلك موجودٌ

∴ **كلّ صورةٍ مرتسمةٍ موجودةٌ**

أيضاً نفعل بالنتيجة كما فعلنا بالسابقتين:

كلّ صورةٍ مرتسمةٍ موجودةٌ

كلّ صورةٍ موجودةٍ مسبوقةٌ بمعقوليّتها

∴ **كلّ صورةٍ مرتسمةٍ مسبوقةٌ بمعقوليّتها**

وهكذا يلزم التسلسل المحال، وكلّ ما يلزم منه محالٌ محالٌ، إذن لا شيء من الصور المرتسمة بمسبوق بمعقوليّته، وكلّ ما هو كذلك غير مباينٍ لذاته تعالى ـ أي لا واسطة بينه وبين الذات ـ إذن فالصور المرتسمة غير مباينةٍ للذات.

تعليق آخر

مفاد هذا التعليق مفاد السابق، حيث أشار صاحبه إلى أنّ الصور المرتسمة إمّا أن يكون وجودها مسبوقاً بمعقوليّته تعالى لها، أو لا، والثاني هو المطلوب، وذلك لأنّ مراد الارتسام هو القول بالصور المرتسمة القائمة بذاته، وما هو قائمٌ بذاته ليس مبايناً لها، أي لا واسطة بينهما كمعقوليّته تعالى لها.

وأمّا الشق الأوّل فسند بطلانه لزومه التسلسل كما تقدّم في التعليق السابق.

تعليقٌ آخر

مفاده لا يعدو ما أفيد في التعاليق السابقة، حيث لو كانت الصور المرتسمة مباينةً لذاته، أي كانت واسطةً بينها وبين الذات، لكانت تلك الواسطة صورةً

مرتسمةً، إذن فالكلام في مقام الأشياء قبل الإيجاد، ولا شيء قبل إيجاد الأشياء إلّا صورها المعقولة، وذلك لأنّها علمه الفعليّ الذي هو علّة صدور الأشياء خارجاً.

إذن، لدينا صورةٌ مرتسمةٌ موجودةٌ، وبما أنّها ليست لازمةً ـ على حدّ زعم صاحب المفسدة ـ فهي مباينةٌ أي مسبوقةٌ بصورةٍ مرتسمةٍ، وهذه الصورة كذلك، فيلزم تسلسل الصور إلى غير النهاية.

والكلام في التعليق الأخير هو الكلام في سابقيه من التعاليق.

مفسدة خامسة

أمّا مفاد هذه المفسدة فهو أنّ لازم القول بالصور المرتسمة ـ التي هي ملاك علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهي علمه الذي هو علّة وجود تلك الأشياء ـ هو أنّه تعالى لا يوجِد الأشياء من دون واسطة، وهذا فيه نسبةٌ للعجز إليه، فهو ليس علّةً تامّةً لوجود الأشياء، وإنّما جزء علّةٍ جزؤها الآخر هو الصور المرتسمة.

ودفع هذه المفسدة إنّما يكون بأمرين:

١. إنّ ما أفاده صاحب هذه المفسدة مجرّد الاستبعاد، وهذا لا مكان له في البحث عن الحقائق، إذ الكلمة فيه للبرهان ليس إلّا، والحقائق لا تدور مدار الاشتهاء والارتياح النفسي أو عدمه.

٢. الاعتماد على قاعدة الأشرف، إذ كلّما وجد الممكن الأخسّ لابدّ من وجوب وجود الأشرف قبله، ولا شكّ أنّ الصور المرتسمة المعقولة الموجودة بوجوده أشرف وأفضل وأنور من الأشياء الخارجيّة الموجودة بإيجاده، والأشرف أقرب إلى منبع الشرف والنور من الأقلّ شرفاً.

إذن، لا مجال لاستبعاد كونه تعالى يوجد الأشياء بواسطة الصور المرتسمة المعقولة القائمة بذاته.

إشارات النصّ

معقوليّته تعالى عين ذاته التي هي عين وجوده

هاهنا مسألتان:

١. معقوليّته لذاته عين ذاته.

٢. ذاته عين وجوده.

يراد إجراء الكلام هاهنا في الأولى منهما؛ وذلك لأنّ الثانية قد بحثت في مباحث العلم الكلّي، حيث ثبت هناك أنّ ماهيّته إنيّته، وأن لا ماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به، كما هو المشهور بين الحكماء.

أما إثبات أنّ عاقليّته ومعقوليّته لذاته عين ذاته التي هي عين وجوده فمن خلال الطريقة التالية، وذلك انطلاقاً من الفراغ أنّه عاقلٌ ومعقولٌ لذاته.

الفرض: الله تعالى عاقلٌ ومعقولٌ لذاته، والعاقليّة والمعقوليّة يمكنان له بالإمكان العامّ.

المدّعى: وجوده تعالى عين عاقليّته ومعقوليّته لذاته.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال التالي:

العاقليّة والمعقوليّة	**ممكنان له بالإمكان العامّ**
كلّ ما يمكن له تعالى كذلك	**ضروريّ الثبوت له بالفعل**
∴ العاقليّة والمعقوليّة	**ثابتان له بالفعل**

ولا يمكن أن يكون موجوداً أوّلاً ثمّ تعرضه العاقليّة والمعقوليّة، أو يكون عاقلاً لذاته ومعقولاً لها ولا يكون موجوداً.

ويمكن أن يقال إنّ عدم كونه عاقلاً لذاته ومعقولاً لها، يلزمه خلوّ الذات عن كمالٍ لائقٍ بها، وهذا محالٌ، لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

وبهذا يتّضح ما أفاده الشيخ رحمه الله فيما نقل عنه من التعليقات، حيث قال: «...كما أنّ وجود الباري ليس إلّا نفس معقوليّته لذاته...».

مغالطةٌ لفظيّةٌ

لقد اتّضح بعد عرض المفسدة الرابعة وعلاجها أنّ الذي ورّط صاحبها بها هو الغلط اللفظيّ، وتحديداً الاشتراك منه، حيث إنّ لفظ المعلول الأوّل يطلق ويراد منه أحد معنيين:

١. الصادر الأوّل؛ وهو موجودٌ خارجيٌّ مسبوقٌ بمعقوليّته، أي بصورته المرتسمة في ذاته تعالى.

٢. الصورة العلميّة للصادر الأوّل.

صاحب المفسدة بنى مفسدته هذه على المعنى الأوّل، مع أنّه ليس مراداً لأصحاب مذهب الارتسام، وإنّما هم يرون أنّ المعلول الأوّل غير المباين لذاته هو تلك الصورة المرتسمة الحالّة في ذاته اللازمة لها ليس إلّا، وهذا ممّا لا ضير فيه، بل هو المتعيّن، حيث لا واسطة بينه وبين الذات، وإلّا لزم التسلسل كما عرفت، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

الصور المرتسمة وجودها عين معقوليّتها

لا شيء ممّا هو كذلك بمباين

∴ لا شيء من الصور المرتسمة بمباين

وقد عرفت أنّ المباينة هاهنا هي التي تكون للشيء بسبب مسبوقيّة وجوده بمعقوليّته، والسابق لشيءٍ مغايرٍ له.

عدم المباين للسرمديّ سرمديّ

بناءً على السالبة الكلّية الواردة الذكر في الإشارة السابقة، قد يقال بسرمديّة ما سواه، أو يقال بكون الصور المرتسمة واجباتِ الوجود بالذات، وذلك لأنّ

اللازم للواجب بالذات وغير المباين له لابدّ أن يكون كذلك، لكنّه خلف، إذ لا ريب ولا شكّ في كون الصور المرتسمة ممكناتٍ بالذات. هذا ما عالجه الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشيةٍ له في المقام، وقد نسب هذا الاعتراض لبعض معاصري المصنّف رحمه الله الشهير بشمس الجيلاني[1].

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٢٢٠ـ٢٢١، حاشية رقم (١).

النصّ الحادي والعشرون
قدح الخفري والاعتراض عليه

ثمّ مِن القادحين في إثباتِ الصورِ الإلهيّة، المنكرين لمذهبِ الصورِ مِن المتأخّرين: العلّامةُ الخفريّ، حيث نقلَ في بعضِ مؤلّفاتِه كلامَ انكسيمانوسَ الملطيّ من أنّه قال: «كلّ مبدعٍ ظهرتْ صورتُه في حدّ الإبداع فقد كانت صورتُه في علمِ مبدعِه الأوّل، والصورُ غير متناهية»، ثمّ قال: «ولا يجوزُ في الرأي إلّا أحدُ قولين: إمّا أن نقولَ: أبدعَ ما في علمِه، وإمّا أن نقولَ: أبدعَ أشياءَ لا يعلمُها. وهذا من القولِ المستشنَع. وإن قلنا: أبدع ما في علمِه، فالصورُ أزليّةٌ بأزليّته، وليس يتكثّرُ ذاتُه بتكثُّر المعلومات، ولا يتغيّر بتغيّرها» انتهى.

واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: «أنّه لم يتعرّضْ لكيفيّةِ فيضانِ هذه الصورِ من الذاتِ مِن كونِه بالعلم المقدّم أو لا، وعلى الأوّل يردُ عليه: أنّ العلمَ المقدّمَ الذي هو عينُ الذاتِ كافٍ في العلم بالموجوداتِ العينيّة، فما الدليلُ على فيضان الصورِ العلميّةِ قبلَ الإيجادِ العينيّ؟ وعلى الثاني يردُ عليه: أنّ هذا قولٌ بأنّ اللّهَ تعالى أبدعَ أشياءَ لا يعلمُها، وهذا قولٌ مستشنعٌ، كما ذكر ذلك الفيلسوف.

وثانيهما: أنّه يرد عليه: أنّ هذه الصورَ إمّا جواهرُ أو أعراضٌ. فإن كان الأوّلَ لزم أن تكونَ موجوداتٍ عينيّةً لابدّ لها من صورٍ أُخر

للعلم بها، والكلامُ في ذلك كالكلام في أصل الصور. وإن كان الثاني لزمَ أن يكونَ واجبُ الوجودِ بالذات محلّاً وفاعلاً لها، والقولُ بكون الواجبِ بالذات فاعلاً لها لا محلّاً لها ـ لكونه غير متأثّرٍ عنها ـ قولٌ بكونها جواهرَ كباقي الممكنات، ولا خفاءَ أيضاً في أنّ علمَ الواجبِ الوجودِ باعتبار هذه الصورة ليس علماً كماليّاً ذاتيّاً، لكونه تابعاً لفيضانِ تلك الصور، فعلى تقديرِ انحصارِ العلمِ المقدّمِ في فيضانِ الصورِ المنكشفةِ، لزم أن لا يكونَ للذاتِ علمُ كمالٍ ذاتيٍّ غيرُ تابعٍ للتأثير، والحقُّ تحقّقُه كما مرّ» انتهى.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

١. تقرير مذهب المشّائين.

٢. القدح فيه والاعتراض عليه بوجهين.

أمّا التقرير لمذهب المشّائين في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، فقد جاء من خلال التالي من مقدّمات:

ـ كلُّ مبدَعٍ، ذو صورة في علم مبدعِه الأوّل.

ـ لإبداع المبدع الأوّل نحوان:

١. أبدع ما في علمه.

٢. أبدع الأشياء وهو لا يعلمها.

ـ الثاني شنيع، إذن يتعيّن الأوّل، وبالتالي فهناك صورٌ للأشياء قبل إيجادها لازمةٌ لذات المبدِع الأوّل، أزليّةٌ لكنّها بأزليّته لا بأزليّةٍ مستقلّةٍ حتّى يلزم تعدّد القدماء.

بعبارة أخرى: لو لم يكن للأشياء صورٌ معقولةٌ لكان إيجاده لها وإبداعه لها من دون علم، لكنّه من القول المستشنع، إذن فللأشياء صورٌ كذلك، وهذه الصور أزليّةٌ غير مسبوقةٍ بصور أخرى، وإلّا للزم التسلسل، إذن فهي غير مباينةٍ للذات، وغير المباين للأزليّ أزليّ، إذن فالصور المذكورة أزليّةٌ بأزليّته، باقيةٌ ببقائه لا بإبقائه، كما هو حال الأجسام والجسمانيّات، «...فإنّها باقيةٌ بإبقائه موجودةٌ بإيجاده، حيث إنّ أحكام الإمكان عليها غالبة، ومناط السوائية من المادّة ولواحقها ـ من السيلان والزمان والمكان وغيرها ـ فيها ظاهر...»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٢٢٠ـ٢٢١، حاشية رقم (١).

اعتراضٌ بوجهين

الوجه الأوّل

خلاصة هذا الوجه: أن لا مجال للقول بالصور المرتسمة، وذلك لعدم الدليل على فيضانها، وهذا ما يمكن تفصيله أكثر من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد.

المدّعى: لا مجال للقول بالصور المرتسمة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان بالقول بأنّ صدور الأشياء إمّا أن يكون مسبوقاً بالعلم الذي هو عين الذات أو لا، وعلى الأوّل تكون الذات كافيةً في صدور الأشياء، وبالتالي لا دور للصور المرتسمة في وجود الأشياء وبالتالي لا دليل على وجودها، وما لا دليل على وجوده لا يحقّ لأحدٍ أن يقول بوجوده، وليس يراد القول إنّ ما لا دليل على وجوده فهو غير موجود، إذ عدم الدليل ليس دليل العدم، وأمّا إذا لم يكن إيجاد الأشياء مسبوقاً بالعلم بها، فهو محال، وهو من القول الشنيع، وهو خلف الفرض.

ونحن إنّما فرضنا العلم السابق عين الذات حذر لزوم التسلسل ليس إلّا.

الوجه الثاني

أيضاً يمكن تقرير هذا الوجه من خلال الطريقة المعهودة التالية.

الفرض: الله تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد.

المدّعى: علمه تعالى المذكور ليس بالصور المرتسمة، إذ لا مجال لها.

البرهان: كلام المعترض يشتمل على دليلين أراد من خلالهما إثبات عدم جدوى القول بالصور المرتسمة.

أمّا الأوّل فيمكن عرضه من خلال التالي:

الصور المرتسمة ممكناتٌ بالذات

كلّ ممكنٍ بالذات إما جوهرٌ أو عرضٌ

∴ الصور المرتسمة إما جوهرٌ أو عرضٌ

لكنّها ليست جوهراً ولا عرضاً، فهي ليست بممكنات، والموجود إمّا ممكنٌ أو واجب الوجود بالذات، وهي ليست بواجب الوجود بالذات، إذن لا وجود لما يسمّى بالصور المرتسمة، وهذا ما يمكن تلخيصه بالقياس التالي:

لا شيء من الصور المرتسمة بممكنٍ أو واجبٍ بالذات

كلّ موجودٍ إما ممكنٌ أو واجبٌ بالذات

∴ لا شيء من الصور المرتسمة بموجودٍ

أمّا الصغرى فقد اتّضحت آنفاً، وأمّا الكبرى فهي واضحةٌ ضروريّةٌ.

أمّا أنّ الصور المرتسمة ليست بجوهرٍ ولا عرضٍ، فهو ما يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية أيضاً:

الفرض: الصور المرتسمة هي ليست واجبة الوجود بالذات.

المدّعى: لا شيء من الصور المرتسمة بجوهرٍ ولا عرض.

البرهان: لابدّ من إقامة دليلين: أحدهما لإثبات سلب جوهريّة الصور المذكورة، وثانيهما لإثبات سلب كونها عرضاً.

أمّا الأوّل فيمكن عرضه من خلال التالي:

كلّ جوهرٍ موجودٌ عينيٌّ خارجيٌّ

الصور المرتسمة جوهرٌ

∴ الصور المرتسمة موجوداتٌ عينيّةٌ خارجيّةٌ

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ موجودٍ عينيٍّ خارجيٍّ مسبوقٌ بصورةٍ مرتسمةٍ

الصور المرتسمة موجوداتٌ عينيّةٌ خارجيّة

∴ الصور المرتسمة مسبوقةٌ بصورٍ مرتسمةٍ

والصورة السابقة إن كانت عين اللاحقة لزم الدور، وإلّا فيلزم التسلسل، إذن لا شيء من الصور المرتسمة بجوهر.

وأمّا بيان كون الصور المرتسمة ليست بعرضٍ فهو من خلال التالي أيضاً:

الفرض: الصور المرتسمة ليست واجبةً بالذات.

المدّعى: لا شيء من الصور المرتسمة بعرض.

البرهان: لو كانت الصور المرتسمة موجودةً لكانت إمّا واجبة الوجود بالذات أو ممكنةً، لكنّها ليست واجبة بالذات، وذلك للزومه تعدّد الواجب بالذات، وهي ليست ممكنةً، لأنّها ليست بجوهر ولا عرض. أمّا عدم كونها جوهراً فقد تبيّن من خلال الدليل السابق، وأمّا عدم كونها عرضاً فللزوم وجودها لأمرين كلٌّ منهما محال:

الأوّل: كونه تعالى منفعلاً عنها.

الثاني: كونها جواهر، هذا خلف.

أمّا الأوّل فيمكن بيانه من خلال القياسين التاليين:

كلّ عرضٍ	**ذو محلّ**
الصور المرتسمة	**أعراض**
∴ الصور المرتسمة	**ذوات محلّ**

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الصور المرتسمة	**ذوات محلّ**
كلّ ذي محلٍّ	**يفعل في محلّه**
∴ الصور المرتسمة	**تفعل في محلّها**

وبما أنّ الواجب تعالى هو محلّ هذه الأعراض ـ على حدّ تصريح أهل الارتسام ـ فهي تفعل فيه، وهو ينفعل عنها. والتالي باطل، فالمقدّم مثله، إذن لا شيء من الصور المرتسمة بأعراض.

وأمّا الثاني فيمكن بيانه من خلال القياس التالي:

كلّ عرضٍ ذو محلّ

الصور المرتسمة أعراض

∴ **الصور المرتسمة ذوات محلّ**

ولا محلّ لها إلّا ذات الواجب تعالى، وذلك لأنّ الكلام قبل إيجاد الأشياء، وهو محال؛ لما تقدّم في الأوّل، حيث إنّ كونه تعالى محلّاً يجعله عرضةً للانفعال والتأثّر بما سواه.

وإذ لا محل يتصوّر سواه، وهو محال، إذن فالصور المذكورة لا محلَّ لها، وما لا محلّ له لا يكون عرضاً، والممكن إن لم يكن عرضاً فهو جوهر، إذن فالصور المرتسمة جواهر، وهذا باطلٌ لأمرين:

١. خلف الفرض.

٢. لما تقدّم من استحالة كون الصور المرتسمة جواهر.

وبالتالي، لا شيء من الصور المرتسمة بجوهرٍ ولا عرضٍ، وما هو كذلك ليس بممكن، إذن لا شيء من الصور المرتسمة بممكن، وهي ليست بواجبة الوجود بالذات، وهي بالتالي ليست موجودةً، واليك خلاصة كلّ هذا من خلال التالي:

لا شيء من الصور المرتسمة بجوهرٍ أو عرضٍ

الممكن إمّا جوهرٌ أو عرضٌ

∴ **لا شيء من الصور المرتسمة بممكنٍ**

ثمّ قياس آخر:

لا شيء من الصور المرتسمة بممكنٍ أو واجبٍ بالذات

الموجود إمّا ممكنٌ أو واجبٌ بالذات

∴ **لا شيء من الصور المرتسمة بموجود**

هذا تمام الكلام في الدليل الأوّل الذي تضمّنه الوجه الثاني من الاعتراض، ولنيمِّم وجهنا شطر الدليل الثاني الذي يراد من خلاله أيضاً إثبات عدم صواب القول بالصور المرتسمة كعلمٍ له تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: الله تعالى عالمٌ بالأشياء قبل الإيجاد، وعلمه هذا علمٌ كماليّ ذاتيّ غير تابعٍ للتأثير.

المدّعى: لا مجال للقول بالصور المرتسمة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال التالي:

لا شيء من الصور المرتسمة بعلمٍ كماليّ ذاتيّ

علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد كماليّ ذاتيّ

∴ **لا شيء من الصور المرتسمة بعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد**

أمّا الصغرى فقد أوضحها صاحب الاعتراض بقوله: «...لكونه تابعاً لفيضان تلك الصور...» وهذا ما يمكن بيانه أكثر من خلال القياس التالي:

العلم باعتبار الصور المرتسمة تابعٌ لما سواه تعالى

كلّ ما هو تابعٌ لسواه غير كمالٍ ذاتيّ

∴ **العلم باعتبار الصور المرتسمة غير كمالٍ ذاتيّ**

وبقاعدة نقض المحمول تصبح النتيجة: **لا شيء من العلم باعتبار الصور المرتسمة بكمال ذاتيّ**.

وكلّ علمٍ كذلك تكون الذات الإلهيّة منزّهةً عنه، فإذا زعم انحصار العلم بالعلم بالصور المرتسمة، فهو من نسبة ما ليس بكمالٍ ذاتيٍّ إلى الذات، وهو محالٌ، إذن فلا مجال للقول بالصور المرتسمة.

إشارات النصّ

المبدَع بالمعنى الأعمّ

المبدَع بالمعنى الأعمّ هو المعلول له تعالى والصادر عنه، وأمّا ما هو بالمعنى الأخصّ فهو الموجود غير المسبوق بالمادّة والمدّة، والذي يكون مجرّداً عن المادّة وآثارها، وبهذا يختلف المنشَأ عن المبدع، حيث إنّ المخترَع غير مسبوقٍ بالمادّة والمدة إلّا أنّه غير عريٍّ عن آثار المادّة، وهذا عند من يقول بعالم المثال.

ما يراد قوله هاهنا هو ما أفاده الحكيم السبزواري رحمه الله تعليقاً على تقرير العلّامة الخفري لمذهب الارتسام حيث ذكر أنّ كلّ مبدَع، له صورةٌ في عالم الإبداع، مع أنّ هذا لا يختصّ بالمبدَع بل يشمل الكائن والمخترع أيضاً، والأوّل هو الموجود المسبوق بالمادّة والمدّة، والثاني هو الذي يكون مسبوقاً بالمدّة دون المادّة، ومثالهم له هو الأفلاك.

فإذا كان الأمر كذلك، فما هو وجه التخصيص بالمبدَع دون سواه؟

لقد ذكر الحكيم السبزواري رحمه الله وجهين لذلك[1]:

١. الأنواع الكلّية الموجودة في عالمنا هذا مبدعاتٌ محفوظةٌ بتعاقب الأفراد والأشخاص.

٢. كلّ ما سواه تعالى باعتبار وجهه إليه تعالى مبدَع، ويكون مخترعاً ومنشأً وكائناً بقياس بعضه إلى بعض، ولعلّ هذا الوجه هو الأولى بالقبول.

أزليّة الصور وتعدّد القدماء

الأزليّ هو القديم غير المسبوق بالعدم، وبالتالي فلا أوّل لوجوده، والذي لا أوّل لوجوده، إمّا أن يكون وجوده مقتضى ذاته، أو لا، والأوّل هو واجب

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٢٢١.

الوجود بالذات، وهو الأزليّ أزليّةً ذاتيّةً، فالحقّ تعالى أزليٌّ بالذات، والثاني ورغم أنّه لا أوّل لوجوده، وهو غير مسبوقٍ بالعدم الزمانيّ، لكنّه مسبوقٌ بالعدم الذاتيّ المجامع لوجوده، لكنّه ليس أزليّاً بالذات بل هو كذلك بالغير، هو أزليٌّ بأزليّته تعالى، وهو موجودٌ بوجوده وباقٍ ببقائه لا بإبقائه كما هو حال الأجسام والجسمانيّات، وبالتالي فلا تعدّد للقدماء بمعنى القدماء الذاتيّين، فالقديم الذاتيّ واحدٌ، وإن تعدّد القدماء فهم القدماء بالغير، الأزليّون بالغير أيضاً، وهذا لا يتصادم مع أدلّة التوحيد التي تفيد امتناع فرض الثاني لواجب الوجود بالذات.

النصّ الثاني والعشرون
أنظار في كلام الخفري

أقول: في كلامه موضعُ أنظار، أمّا قوله: «إنّ العلمَ المقدّمَ الذي هو عينُ الذات كافٍ» إلى آخره، ففيه: أنّ هذا العلمَ عندَهم مستلزمٌ لفيضان الصورِ العقليّةِ التي هي مِن لوازمِ ذاتِه، وهو غيرُ كافٍ في إيجادِ الأشياءِ المباينةِ الذواتِ لذاتِ المبدأِ تعالى؛ لأنّ علمَه بالأشياءِ الخارجيّةِ ليس وجودَ تلكَ الأشياءِ في أنفسِها ولا الإضافةُ الإيجاديّةُ منه إليها عينَ الإضافةِ العقليّة، إذ ليس وجودُها في ذاتِها عنه عينَ معقوليّتِها له، وإلّا لكانت من اللوازمِ المتّصلةِ لا من المباياناتِ المنفصلة، وقد علمتَ فيما سبقَ: أنّ علمَه تعالى بتلك الصورِ القائمةِ بذاتِه عينُ إيجادِه لها، وأنّ العلمَ إذا كان عينَ الإيجادِ والمعلومُ[1] عينَ الموجودِ والمعلولِ، لم يحتجْ في صدورِه عن الفاعلِ بعلمٍ وإرادةٍ ومشيّةٍ إلى علمٍ سابقٍ تفصيليّ، فلا يتأتّى قوله: «وهذا قولٌ بأنّ اللّهَ أبدعَ أشياءَ لا يعلمُها».

على أنّ الحقَّ عندَنا في هذا المنهج أن لا جعلَ ولا تأثيرَ في حصولِ مثلِ هذه الصور؛ لأنّها مِن اللوازم، ولا تأثيرَ للملزومِ بالقياسِ إلى لوازمِه، فإنّ كونَ الذات ذاتاً بعينه كونُها ذاتَ هذه اللوازم.

وأمّا قولُه: «هذه الصورُ إمّا جواهرُ أو أعراضٌ» إلى آخره، فغيرُ متوجّهٍ

---

(١) بتقدير (كان) قبلها محذوف.

ولا موجَّه؛ إذ مبناه على الخلطِ بينَ الجوهرِ الذهنيّ والجوهرِ الخارجيّ، أو على ما توُهّمَ المنافاةُ بين الجوهرِ الذهنيّ والعرَضِ الخارجيّ، والترديدُ إنّما يستقيمُ ويفيدُ في المنفصلةِ أو مانعةِ الجمع، فنقولُ: هذه الصورُ جواهرُها جواهرُ علميّةٌ بحسب الماهيّة، وأعراضٌ خارجيّةٌ بحسب الوجود [الذهنيّ]، فلا يستدعي العلمُ بها صورةً أخرى، والكلُّ باعتبار الوجودِ العينيّ أعراضٌ قائمةٌ بذاته، لكنّ ذاتَه لا تتأثّرُ عنها ولا تنفعلُ بها، كما سبقَ تقريرُه.

وأمّا قوله استدلالاً على أنّ علمَ الباري تعالى بتلك الصور ليس علماً كماليّاً «لكونِه تابعاً لفيضانِ تلك الصور» فغيرُ صحيح؛ لما سبق مراراً: أنّ علمَه تعالى. بتلك الصورِ عينُ فيضانِها عنه، لا أنّه تابعٌ لفيضانها. وإن أراد أنّ نفسَ تلك الصورِ ليست كمالاً له تعالى فنقول: مَن الذي أنكرَ هذا؟ ومَن الذي جعلَ اللوازمَ المتأخّرةَ الناشيةَ بعد الذاتِ التامّةِ الواجبيّةِ كمالاً له؟ فإنّ هؤلاءِ الفلاسفةَ المثبتينَ لهذه الصور الإلهيّةِ يصرّحونَ بأنّ كمالَهُ وعلوَّهُ ليس بوجودِ هذه الصور، بل كمالُه وعلوُّه بكون ذاتِه ذاتاً يفيضُ عنه هذه الأشياءُ معقولةً وأنَّ عقلَه لذاته مستتبعٌ لعقله إيّاها.

ثمّ لا يخفى: أنّ عقلَه لهذه الصور هو بعينه عقلُه للخارجيّاتِ المنفصلة، وإن كان وجودُها غيرَ وجودِ هذه الصور؛ إذ العلمُ بالخارجيّات عندهم ليس إلّا بصورٍ أخرى وجودُها وجودٌ علميٌّ إدراكيٌّ، بخلافِ ما ذهبَ إليه المتأخّرونَ وبعضُ أتباعِ الرواقيّين ـ كصاحب كتابِ حكمةِ الإشراق ـ والمحقّقِ الطوسيّ رحمه الله، حيثُ جعلوا الأمورَ الخارجيّةَ (كالأجسامِ

وغيرِها) صالحةً للإفاضةِ العقليّة، وكأنّهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة: «أنّ وجودَ المعقولِ بالذات في نفسِه ومعقوليّتَه ووجودَه للعاقل شيءٌ واحدٌ بلا اختلاف»، وكذا «وجودُ ما هو محسوسٌ في نفسِه ومحسوسيّتُه ووجودُه عند الحاسِّ شيءٌ واحدٌ بلا اختلاف» ثمّ لا شبهةَ في أنّ هذه المادّياتِ ذواتِ الأوضاعِ المكانيّةِ ليست وجوداتُها الخارجيّةُ وجوداً عقليّاً ولا حسيّاً كما هو المحقَّقُ[1] عندنا. فكيف يصحُّ ويجوزُ كونُ هذه الصورِ المادّيةِ في أنفسِها قبلَ تجريدِها وانتزاعِها علماً ومعلوماً وعقلاً ومعقولاً؟

وأمّا قولُه: «فعلى تقديرِ انحصارِ العلمِ المقدّمِ في فيضانِ الصورِ المنكشفةِ لزمَ أن لا يكونَ للذاتِ علمٌ هو كمالٌ ذاتيّ» ليس بواردٍ عليهم؛ إذ لا ينحصرُ علمُه تعالى عندهم في هذه الصورِ المتأخّرةِ عن الذات، ألا ترى إلى قولِ الشيخِ في أوّلِ الفصلِ المعقودِ في بيانِ نسبةِ المعقولاتِ إليه تعالى، مِن فصولِ إلهيّاتِ «الشفاء»: «يجبُ أن يُعلَم أنّه إذا قيل للأوّل تعالى عقلٌ، قيل على المعنى البسيطِ الذي عرفتَه في كتاب النفس، وأنّه ليس فيه اختلافُ صورٍ مترتّبةٍ متخالفةٍ، كما يكونُ في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس، فهو لذلك يعقلُ الأشياءَ دفعةً واحدةً من غير أن يتكثَّرَ بها في جوهرِه أو يتصوَّرَ في حقيقةِ ذاتِه بصورِها، بل تفيضُ عنه صورُها معقولةً، وهو أولى بأن يكونَ عقلاً من تلك الصورِ الفائضةِ عن عقليّته، ولأنّه يعقلُ ذاتَه

---

(١) في نسخة: التحقيق.

وأنّها مبدأُ كلِّ شيءٍ فيعقلُ مِن ذاته كلَّ شيء»[1] انتهى.

فقولُه: «إذا قيل للأوّل عقلٌ قيلَ على المعنى البسيط» وقولُه: «وهو أوَلى بأن يكونَ عقلاً من تلك الصور»، وقولُه: «فيعقلُ مِن ذاته كلَّ شيء» كلُّها تصريحاتٌ وتنبيهاتٌ على العلم الإجماليِّ الكماليِّ والعقلِ البسيط، لكنّ معرفةَ هذا العقلِ البسيطِ في غاية الصعوبة، فإنَّ ظنّي ـ بل يقيني ـ أنّه لم يتيسّر فهمُه على وجههِ لأحدٍ مِن هؤلاء المشهورينَ بالفضلِ والبراعةِ مع ادّعائهم لإثباته، كما سنشيرُ إليه إن شاءَ الله.

فهذه جملةٌ من أقوال القادحين في تقرير صورِ المعقولاتِ في ذاته، مع ما سنحَ لنا مِن الدفعِ والإتمامِ والنقضِ والإبرام.

---

(١) الإلهيّات من كتاب الشفاء، الفصل السابع من المقالة الثالثة: ص٣٨٩.

الشرح

المواضع التي أعمل المصنّفُ رحمه الله نظرَه فيها والتي هي كلماتٌ أوردها العلّامة الخفريّ وهو بصدد القدح في مذهب الارتسام، هي التالية إجمالاً أوّلاً، ثمّ تفصيلاً ثانياً:

الموضع الأوّل: القول بأنّ لازم الارتسام هو أحد أمرين:

١. العلم المقدّم ـ والذي هو عين ذاته تعالى ـ كافٍ في العلم بالأشياء والموجودات الخارجيّة.

٢. وإلّا وفي حال عدم القول بالعلم المقدّم، يكون تعالى قد أبدعَ أشياءَ لا علمَ له بها.

الموضع الثاني: إنّ الصور المرتسمة إن كانت جواهر لزم التسلسل، وإن كانت أعراضاً لزم كونه تعالى محلّاً منفعلاً عن أعراضه.

الموضع الثالث: إسناده لأهل الارتسام القول بأنّ علمه تعالى بالصور المرتسمة كمالٌ ذاتيٌّ، وذلك اعتماداً على سندٍ لا يقبلون به، بل كلماتهم كثيرةٌ في رفضه وعدم قبوله.

الموضع الرابع: قوله بانحصار العلم الكماليِّ الذاتيِّ بالعلمِ المقدّم في فيضان الصور.

وإليك هذه المواضع ثانيةً، لكنّها مفصّلةً، حيث يتمّ تقرير الموضع ثمّ عرض النظر فيه.

١. القول بأن لازم الارتسام أحد أمرين

تقريره

الصور المرتسمة التي يقول بها المشّاء، ويزعم أنّها فائضةٌ من الذات، هل

فاضت من العلم المقدّم الذي هو عين الذات، أم فاضت من دون سبق علم؟

فإن كان الأوّل، لزم صدور معاليل غير مسبوقةٍ بصورٍ مرتسمةٍ، ولازمه: أن توجد الأشياء في الخارج من دون سبق صورٍ مرتسمةٍ مع كونه تعالى عالماً بها بذلك العلم المقدّم الذي هو عين ذاته. وبناءً على هذا لا دور للصور المذكورة، وبالتالي لا دليل على ثبوتها كما يدّعي المشّاء.

وإن كان الثاني فيلزم صدور الأشياء دون علمه تعالى بها، وهذا ممّا لا يقول به المشّاء.

موضع النظر

العلم المذكور غير كافٍ في وجود الأشياء الخارجيّة التي هي مباينة الذوات لذاته تعالى، وذلك لأنّه ـ أي العلم المذكور ـ شيءٌ والأشياء الخارجيّة شيءٌ آخر. فالعلم المذكور من حيث هو علمٌ، غير الأشياء الخارجيّة من حيث هي كذلك، وهذا بخلاف العلم المذكور والصور المرتسمة، حيث تقدّم مراراً: أنّ علمه تعالى بالصور عين إيجاده لها، ولهذا فلا مجال للواسطة بين العلم وبين الصور، وهو بخلاف الأشياء المغايرة للعلم المذكور، حيث لا يكون كافياً في إيجادها من دون واسطةٍ هي صورها المعقولة المرتسمة في ذاته.

إذن، فقد كان العلّامة الخفري رهين الخلط ما بين الصور المرتسمة والأشياء الخارجيّة، أو رهين الخلط ما بين الشيء الذي يكون العلم به عين وجوده كالصور المرتسمة، وما بين الشيء الذي يغاير العلم به وجوده، حيث إنّ الأوّل يفيض من العلم المذكور من دون واسطة، وبهذا يكون العلم المذكور الذي هو عين الذات كافياً في صدور ذلك الشيء؛ خلافاً للثاني، حيث لا يكون العلم المقدّم كافياً في وجود الأشياء، فلكي توجد هذه الأشياء لابدّ من علمٍ سابقٍ عليها، وبناءً على هذا فلا مجال للقول بأنّه تعالى يبدع الأشياء من دون العلم بها،

إذ قد عرفت أنّ الأشياء سواء كانت صوراً مرتسمةً أو خارجيّةً عينيّةً فإنّها مسبوقةٌ بالعلم بها، إلّا إنّ الصور المرتسمة مسبوقةٌ بالعلم المقدّم الذي هو عين الذات، بينما الأشياء الخارجيّة العينيّة مسبوقةٌ بالعلم المقدّم الذي هو الصور المرتسمة التي هي لوازم الذات.

سالبة بانتفاء الموضوع

الكلام في جاعلية الحقّ تعالى للصور المرتسمة التي هي لوازم الذات، ومجعوليّة تلك الصور، من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا مجال للجعل والمجعوليّة بين الذات واللوازم، بناءً على ما هو الحقّ عند المصنّف رحمه الله والذي مرّ ذكره عند دفع مثل هذا الإشكال، حيث أفيد أنّ اللوازم موجودةٌ بوجوده تعالى وباقيةٌ ببقائه لا بإبقائه، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الصور المعقولة — **موجودةٌ بوجوده تعالى**

لا شيء ممّا هو موجودٌ بوجوده تعالى — **بمجعول**

∴ **لا شيء من الصور المعقولة** — **بمجعول**

أمّا الصغرى فلأنّه لو كانت موجودةً بإيجاده لكان وجودها في نفسها غير معقوليّتها، وهذا محالٌ ـ كما أفيد سابقاً ـ ولاحتاجت إلى توسّط صورٍ أخرى، وهكذا، ليلزم التسلسل إلى غير النهاية.

وأمّا الكبرى فواضحة، ومع هذا يمكن الإشارة إلى مفادها من خلال التالي:

الموجود بوجود الأزليّ — **أزليّ**

لا شيء من الأزليّ — **بمجعول**

∴ **لا شيء من الموجود بوجود الأزليّ** — **بمجعول**

نجعل هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

الصور المعقولة موجودةٌ بوجوده تعالى الأزليّ

لا شيء من الموجود بوجود الأزليّ بمجعول

∴ لا شيء من الصور المعقولة بمجعول

الكلام في عدم مجعوليّة الصور المرتسمة هو الكلام في عدم مجعوليّة الأعيان الثابتة بالمعنى الحقّ، فهي لوازم الأسماء غير المجعولة، ولازم غير المجعول غير مجعول.

مفاد اللزوم المذكور

قد يقول قائل: وهل بقي للّزوم معنىً ومفادٌ مع القول بعدم التأثّر والتأثير بين ما قيل هو لازمٌ وما قيل هو ملزومٌ، علماً أن لا ملازمة إلّا بين الأمور التالية:

١. العلّة والمعلول.

٢. معلولي علّةٍ واحدةٍ.

وهو اللزوم الاصطلاحي «وهو كون الملزوم علّةً مقتضيةً لتحقّق اللازم ولحوقه به...»[١]. واللزوم الذي يتردّد ذكره لدى الحديث عن الذات والصور المرتسمة هو لزومٌ بمعنى آخر، فـ«اللوازم ـ فيه ـ الموجودة بوجود الملزوم الباقية ببقائه، الأزليّة بأزليّته... ولا تأثير للملزوم بالقياس إلى لوازمه...»[٢].

والسرُّ في هذا النحو من اللزوم يشير إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «فإنّ كون الذات ذاتاً بعينها كونها ذات هذه اللوازم». كما هو حال الاسم الذي هو عبارةٌ عن الذات متعيّنةً بتعينٍّ ما، وكذلك العين الثابتة هي الذات لا من حيث هي بل الذات من حيث هي متعيّنةٌ بتعيّناتٍ عدّةٍ.

---

(١) نهاية الحكمة: ص٥٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٢٢٤، حاشية رقم (١).

٢. الصور المرتسمة إن كانت جواهر لزم التسلسل ...

تقريره

خلاصة هذا الموضع هو سلب العلامة الخفري الجوهريّة والعرضيّة عن الصور المرتسمة الممكنة تمهيداً لزعم عدم وجودها الذي يذهب إليه المشّاء، فالصور المرتسمة ليست جواهر ولا أعراضاً، وما ليس كذلك فهو ليس ممكناً بالذات، ومن البديهيّ أنّ الصور ليست واجبة الوجود بالذات، وما ليس بواجبٍ ولا ممكنٍ بالذات لا وجود له، لأنّه سيكون ممتنعاً بالذات، وذلك لأنّ الموادّ ثلاثٌ بالحصر العقليّ.

موضع النظر

قول الخفري أنّ الصور المرتسمة ليست بجواهر ولا أعراضاً، إن كان يريد بالجوهر الجوهر الخارجيّ فهو، لكن المشّاء لا يقول بكون الصور المرتسمة جواهر خارجيّةً حتّى يلزم منه ما لزم، بل هي جواهر ذهنيّةٌ وأعراضٌ خارجيّةٌ محلّها الحقّ تعالى، من دون أن يلزم انفعاله عنها، وهم يصرّحون بهذا.

وأيّ محذورٍ في أن يكون شيءٌ واحد جوهراً ذهنيّاً وعرضاً خارجيّاً، وبعبارة أخرى: لا تناقض في كون شيءٍ واحدٍ جوهراً بالحمل الذاتيّ الأوّليّ وعرضاً بالحمل الشايع الصناعيّ، وهذا ما يمكن دعمه أكثر من خلال التالي:

جواهر الصور المرتسمة — **جواهر علميّة**

الجواهر العلميّة — **جواهر**

∴ **جواهر الصور المرتسمة** — **جواهر**

أمّا الصغرى (جواهر الصور جواهر علميّة) فهذا ما يراه أهل الارتسام.

وأمّا الكبرى (الجواهر العلميّة جواهر بالحمل الذاتيّ الأولي) فعلى مستوى الماهيّة لا الوجود.

جواهر الصور المرتسمة جواهر علميّة

الجواهر العلميّة أعراضٌ خارجيّة

∴ جواهر الصور المرتسمة أعراضٌ خارجيّة

أمّا كبرى هذا القياس (الجواهر العلميّة أعراض) بالحمل الشايع الصناعيّ لا الذاتيّ الأوّليّ.

وبالتالي لا منافاة مع اختلاف جهة الحمل، فالجوهر العلميّ جوهرٌ بحسب الماهيّة والحمل الذاتيّ الأوّليّ، وهو عرضٌ أي ليس بجوهرٍ بحسب الوجود والحمل الشايع.

إذن، فالذي جعل العلّامة الخفري يقدح في مذهب الارتسام هو ظنّه أن الشيء لا يكون جوهراً وعرضاً مطلقاً، وهذا كما عبّر المصنّف رحمه الله: «غير متوجّهٍ ولا موجّه». وقد تمّ الكلام في هذا مفصّلاً في بحث الإشكالات التي ترد على الوجود الذهنيّ وأنّه يلزم منه أن يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً، وقد أشار لهذا الإشكال الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله: **فجوهرٌ معْ عرَضٍ كيف اجتمع**.

٣. الإسناد لأهل الارتسام أنّ علمه بالصور المرتسمة كمالٌ ذاتيّ

تقريره

مفاد هذا الموضع وخلاصته هو أخذ العلّامة الخفري على مذهب الارتسام بأنّهم يقولون بأنّ علم الباري بالصور المرتسمة علمٌ كماليّ ذاتيّ. واستدلّ على ذلك بكونه تابعاً لفيضان تلك الصور.

موضع النظر

كيف يكون علمه تعالى تابعاً لتلك الصور وهم يصرّحون ويؤكّدون أنّ وجود تلك الصور وعقله تعالى لها شيءٌ واحد؟ وبالتالي فلا تبعيّة لعلمه بتلك الصور، وإنّما يكون تابعاً إذا كان وجودها غير علمه تعالى بها، أي توجد ثمّ

يعلم، ولازم هذا أنّه تعالى يبدع أشياء لا يعلم بها، وهذا محال.

نعم، الصور المرتسمة بما هي صور، ليست كمالاً ذاتيّاً له، وليس مجده وشرفه في ذلك، وإنّما المجد والشرف اللائق بجنابه هو كونه مصدراً ومبدأً لها.

٤. قوله بانحصار الكمالي الذاتيّ بالعلم المقدّم في فيضان الصور

تقريره

زعم العلّامة الخفري أنّ لازم القول بانحصار العلم المقدّم في فيضان الصور وكفايته فيه أن لا يكون للذات علمٌ هو كمالٌ ذاتيّ.

موضع النظر

كلمات المشّاء سيّما الشيخ أبي علي رحمه الله تؤكّد وجود علمٍ أشرف وأكمل وهو عقله لذاته الذي هو عقلٌ لكلّ شيء، وهو العلم الإجماليّ الكماليّ الذي هو عين الذات المتقدّم على الصور المرتسمة والذي يكفي في العلم وفيضان تلك الصور، حيث يقول في التعليقات: «ليس علوّ الأوّل ومجده هو تعقّل الأشياء، بل علوّه ومجده بأن تفيض عنه الأشياء معقولةً، فيكون بالحقيقة علوّه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات، وكذلك الأمر في الخالق، فإنّ علوّه ومجده بأنّه حيث يخلق، لا بأنّ الأشياء خلقه، فعلوّه ومجده إذن بذاته»[1].

إشارات النصّ

خلاصة الأنظار

النظر الأوّل: قول الخفريّ: إنّ فيضان الصور التي يزعم وجودَها المشّاء، إمّا أن تكون مسبوقةً بالعلم المقدّم أو لا، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه، فالمقدّم مثله.

---

(١) التعليقات: ص١٧٤.

إذن، لا مجال للصور المرتسمة التي هي مزعمة المشّاء.

وقد عالج المصنّف هذا الوجه من الاعتراض بقبوله للشقّ الأوّل، حيث قبل أن تكون الصور المرتسمة مسبوقةً بالعلم المقدّم، لكن من دون أن يلزم منه ذلك اللازم الباطل، وهو كفايته في العلم بالأشياء وإيجادها، وذلك لأنّ علمه بالأشياء ليس وجود تلك الأشياء في أنفسها.

النظر الثاني: كأنّ العلّامة الخفري رحمه الله قدح في مذهب الارتسام بما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي: لو كان في البين صورٌ مرتسمةٌ لكانت إمّا جواهر أو أعراضاً، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

ومرادهُ من الجواهر: الجواهر بالحمل الشايع، والأعراض كذلك، وقد بيّن وجه بطلان كلٍّ منهما.

ومفاد نظره في هذا الموضع من كلام العلّامة الخفري هو أنّ جواهر الصور المرتسمة جواهر بالحمل الذاتيّ وأعراضها أعراضٌ كذلك، لكن جواهر الصور المرتسمة أعراضٌ خارجيّةٌ بالحمل الشايع، من دون أن يلزم انفعال المحلّ من تلك الأعراض.

والذي دعا الخفري لكي يعترض مثل هذا الاعتراض أحد أمرين:

١. الخلط بين الجوهر الذهنيّ والجوهر الخارجيّ، والصور المرتسمة جواهر ذهنيّةٌ وليست خارجيّةً.

٢. لا شيء من الجوهر الذهنيّ بعرضٍ. نعم، هو كذلك بالحمل الذاتيّ الأوّليّ، وهو ليس كذلك بالحمل الشايع الصناعيّ.

وبناءً على هذا فليس قول الخفري: «هذه الصور إمّا جواهر أو أعراض» متوجّهاً ولا موجّهاً وذلك لأنّ قضيّته هذه ليست قضيّةً منفصلةً تفيد منع الخلو، مع أنّه واقع؛ إذ الصور هي جواهر وأعراضٌ، جواهر بالحمل الذاتيّ الأوّليّ، وأعراضٌ بالحمل الشايع.

النظر الثالث: يمكن عرض هذا النظر من خلال الطريقة التالية:

الفرض: علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد كماليّ متبوعٌ وليس تابعاً.

المدّعى: القول بالصور المرتسمة ممنوعٌ.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياسين التاليين:

العلم بالأشياء قبل الإيجاد علمٌ بالصور المرتسمة الفائضة عن الذات

العلم بالفائض عن الذات متأخّرٌ عن الذات

∴ **العلم بالأشياء قبل الإيجاد متأخّرٌ عن الذات**

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

لا شيء من المتأخّر عن الذات بكمالٍ ذاتيّ

العلم بالأشياء، قبل الإيجاد متأخّرٌ عن الذات

∴ **لا شيء في العلم بالأشياء قبل الإيجاد بكمالٍ ذاتيّ**

النظر الرابع: الكلام فيه هو الكلام في سابقه مع تغيير الحدّ الأوسط.

الفصل الثامن

في تحقيق الحقّ في هذا المقام

وفي إظهار ما نجده قادحاً في مذهب القائلين

بارتسام الصور في ذاته تعالى

تمهيد

لقد كان الفصل السابق حافلاً بالإيرادات التي جادت بها قرائح الأعلام كالشيخ السهروردي، وأبي البركات، والمحقّق الطوسي، والعلّامة الحفري، حيث عرضها المصنّف رحمه الله ثمّ عالجها مقدّمةً لدفعها، وقد أشار إلى أنّ بطلان الإشكالات التي توجّه على مذهب الارتسام لا يلزم منه صحّة المذهب.

ثمّ ولّما لم يكن المذهب المذكور مرضيّاً بالنسبة له، فقد أفرد فصلاً مستقلّاً يشتمل على إيراداته الخاصّة به على هذا المذهب، وقد كانت إشكالاتٍ ثلاثةً رئيسةً يوجَّه كلّ واحدٍ منها على ركنٍ وأساسٍ ارتكز عليه مذهب الارتسام المذكور.

لقد احتوى هذا الفصل على أمورٍ ستّةٍ سوف نتناول كلّ واحدٍ منها من خلال نصّ يحتويه. وبالتالي فالنصوص ستّة:

النصّ الأوّل: يشتمل على تعداد موارد لا يختلف فيها المصنّف رحمه الله مع أهل الارتسام.

النصّ الثاني: يشتمل على الإشكال الأوّل.

النصّ الثالث: يشتمل على الإشكال الثاني.

النصّ الرابع: يشتمل على الإشكال الثالث.

النصّ الخامس: ذكرٌ وتنبيه.

النصّ السادس: يشتمل على محاولةٍ للجمع والوفاق والتصالح، حيث رأى المصنّف أنّ ما ذهب إليه أهل الارتسام ينطبق على مذهب المثل النوريّة، والذي يحول دون ذلك بعضُ الألفاظ التي كانت سببَ تشويش الرؤية وصرف الذهن عمّا هو الحقّ في المسألة.

النصّ الأوّل

مذهبُ الارتسام والقولُ الحقّ

وليُعلمْ أوَّلاً: أنْ لا خلافَ لنا معهم في جميعِ ما ذكروه في إثباتها مِن الأصولِ والمقدّمات، ولا في وجوب أن تكونَ تلك الصورُ المعقولةُ لوازمَ ذاته، ولا في كونِها قائمةً بذاتها غيرَ مبانةٍ عن ذاته. إنّما المخالفةُ لنا معهم في جعلِ تلك الصورِ أعراضاً، وفي أنّ وجودَها وجودٌ ذهنيّ.

ولولا تصريحُهم بأنّها أعراضٌ، لأمكنَ لنا حملُ مذهبهم على ما هو الحقُّ عندنا، وهو أنّها مُثُلٌ عقليّةٌ وجواهرُ نوريّةٌ، كما هو رأيُ «إفلاطون».

ولا يبعدُ أن يكونَ القولُ بعرضيّتها مِن تصرّفاتِ المتأخّرين، حيث إنّ كلماتِ قدماءِ الفلاسفةِ القائلين بالصور ـ كانكسيمانوس وغيرِه ـ خاليةٌ عن ذكر العرضيّة، كما يظهرُ لمن تتبّعَ مأثوراتِ أقوالِهم.

الشرح

بعد أن أفرد المصنّف رحمه الله مساحةً واسعة للكلام فيما أُوردَ على مذهب الارتسام من نقدٍ وقدح، وقد عالج هذه الإيرادات ودفعها واحداً بعد آخر، أراد هاهنا أن يورد ما يراه هو قادحاً في هذا المذهب، لكنّه وقبل الدخول إلى هذا المهمّ عمد إلى بيان ما به الاتفاق بينه وبين ذلك المذهب، وكذلك ما به الاختلاف.

فالمقدّمات التي ساقه أصحاب الصور المرتسمة أملاً منهم في إثباتها مقدّماتٌ لا غبار عليها ولا ريب فيها، وهي التالية:

١. أنّه تعالى يعلم ذاته.

٢. ذاته تعالى سببٌ وعلّةٌ للأشياء.

٣. العلمُ بالسبب التامّ للشيء علّةٌ للعلم بالشيء.

٤. الله تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد.

بناءً على هذه المقدّمات يكون تعالى عالماً بجميع الأشياء في الأزل. وإذ لا وجود للأشياء في الأزل، فيعلم بها من خلال صورها العلميّة الموجودة لدى الباري تعالى. إذن، فالقول بالارتسام حقّ، وإلّا للزم عدم علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهو محال، وذلك لأنّ هذا النحو من العلم كمال، وقد ثبت في محلّه أنّ واجبَ الوجود بالذات واجبُ الوجود من جميع الجهات، ولا يشذّ عنه كمالٌ من الكمالات اللّائقة بذاته.

إنّما الخلاف بين ما هو الحقّ لدى المصنّف وهذا المذهب على مستوى النتيجة، فالمصنّف رحمه الله لا يقبل أن تكون تلك الصور أعراضاً ذاتَ وجودٍ ذهنيّ، وذلك لأمورٍ ثلاثة سوف يتمّ التعرض لها لاحقاً، والذي حال دون حمل

مذهبهم على ما هو الحقّ من مذهب المثل هو تصريح أهل الارتسام بكون الصور المرتسمة أعراضاً، وقد تقدّم في الأبحاث السابقة نقل بعض الكلمات التي تصرِّح بهذا. وقد احتمل المصنّف رحمه الله أن يكون وصف الصور المرتسمة بالأعراض من تصرّفات المتأخّرين، حيث خلت كلمات القدماء من هذا الوصف، حيث لم يرد في كلماتهم وصف الصور المرتسمة بأنّها أعراض.

إشارات النصّ

إشارة وتنبيه

ما أفاده المصنّف رحمه الله هاهنا أنّ الصور المرتسمة مذهبٌ حقٌّ لولا أنّ أصحابها يعتقدون بكونها أعراضاً. ولكان ـ لولا ذلك المانع ـ هو مذهب المثل النوريّة الذي هو مذهبٌ حقّ منصور لديه.

ما يراد التنبيه عليه هاهنا هو أنّه كيف للمصنّف أن لا يجد مانعاً من تأويل الصور المرتسمة هاهنا بالمثل النوريّة بعد التخلّص من وصفها بالعرضيّة، مع أنّه ـ وفي الفصل السادس تحديداً ـ لم يقبل بمذهب المثل مذهباً في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، حيث قال هنالك: «أمّا مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان مذهباً منصوراً لدينا... لكن في جعل تلك الصور مناطاً للعلم الأزليّ الكماليّ الإلهيّ... موضع بحثٍ ومحلّ قدح...»[1].

والجواب: أنّ تأويل الصور المرتسمة بالمثل الإفلاطونيّة التي هي مذهب منصور عند المصنّف رحمه الله تأويلٌ لا مشكل فيه، فالمثل النوريّة مذهب ذبَّ عنه المصنّف رحمه الله وبرهن عليه، لكن الذي لا يقبله المصنّف رحمه الله هو أن تكون تلك المثل التي آلت إليها الصور المرتسمة مناط علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٨٨.

بعبارة أخرى هناك مقامان للبحث:

١. مذهب المثل الإفلاطونيّة في نفسه.

٢. مذهب كون المثل الإفلاطونيّة مناط علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

أمّا الأوّل فهو محطّ قبول المصنّف رحمه الله وموضع عنايته، دون الثاني، وذلك لأنّه كما صرّح هنالك: «...لأنّ علمه تعالى قديمٌ واجبٌ بالذات، وهذه الصور متأخّرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذواتها، فكيف تكون هي بعينها علمه بالأشياء في أزل الآزال؟!»[1].

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٨٨.

النصّ الثاني

لا شيءَ من الصور المرتسمة بلازمٍ خارجيّ

إذا تقرّرَ هذا فاعلمْ: أنّ الذي نعتقدُ في إبطال هذا الرأي أمورٌ:

الأوّلُ: أنّ لوازمَ الأشياءِ على ثلاثةِ أقسام: لازمٍ ذهنيٍّ، كالنوعيّةِ لمفهوم الإنسان، والذاتيّةِ لمعنى الحيوان، ولازمٍ خارجيّ، كالحرارة للنار والحركة للفلك، ولازمٍ للماهيّة.

ثمّ يجبُ أن يُعلمَ: أنّ لازمَ الماهيّةِ كما أنّه تابعٌ لها في أصل الماهيّة، كذلك تابعٌ لها في نحوَي الوجودِ الذهنيِّ للذهنيّ، والخارجيِّ للخارجي، فإذن امتنعَ أن يكونَ لأحدِهما وجودٌ خارجيّ، وللآخرِ وجودٌ ذهنيٌّ وبالعكس.

إذا تمهّدَ هذا فنقول: إنّ لوازمَ الأوّلِ تعالى إن كانتْ مِن قبيلِ اللازمِ الخارجيِّ فلابدَّ أن تكونَ كملزومِها موجودةً خارجيّةً، وكذا لو فُرِضَ أنّها مِن لوازمِ الماهيّةِ فإنَّ ماهيّةَ الأوّلِ عينُ إنيّتِهِ، سواءٌ قلنا: أن لا ماهيّةَ له أصلاً، أو قلنا: إنَّ ماهيّتَه عينُ إنيّته ووجودِه، على اختلافِ الاصطلاحَين، فإذن هذه اللوازمُ يجبُ أن تكونَ بوجوداتِها العينيّةِ لازمةً له، فجواهرُها لا محالةَ يجبُ أن لا تكونَ أعراضاً ولا جواهرَ ذهنيّةً بل خارجيّة، فإذن بطلَ القولُ بارتسامِ الصورِ الذهنيّةِ في ذاتِ الأوّلِ تعالى.

بقيَ الكلامُ في تحقيقِ الأمرِ هاهنا بأنّ الذواتِ القائمةَ بأنفسِها كيف أمكنَ أن تكونَ مِن اللوازمِ للشيءِ الذي لا يُتصوَّرُ انفصالُها عنه، مع قيامِ البرهانِ على ذلك؟

الشرح

يشتملُ هذا النصُّ على أحد أمورٍ ثلاثة يُعدُّ كلّ واحدٍ منها إشكالاً على مذهب الارتسام، وهي التالية:

١. الإشكال على كون الصور المرتسمة لوازم ذاته تعالى.

٢. عدم انسجام قاعدة أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم التامّ بالمعلول مع مذهب الارتسام، إذ القاعدة بعد الالتفات إلى محتواها تكون أجنبيّةً عن مورد العلم بالأشياء بواسطة الصور المرتسمة.

٣. الصور المرتسمة وهي أعراضٌ ـ على حدّ تصريح المتأخّرين ـ كيف تكون واسطةَ الفيض لجواهر الأشياء، علماً أنّ الجوهر أشرف وأرفع من العرض أيّاً كان العرض.

الإشكال الأوّل: يمكن عرض هذا الإشكال ابتداءً من خلال التالي:

لازم الخارجيّ **خارجيّ**

لا شيء من الخارجيّ **بذهنيّ**

∴ **لا شيء من لازم الخارجيّ** **بذهنيّ**

نأخذ النتيجة كبرى في القياس التالي والذي هو من الشكل الثاني:

الصور المرتسمة **ذهنيّة**

لا شيء من لازم الخارجيّ **بذهنيّ**

∴ **لا شيء من الصور المرتسمة** **بلازم للخارجيّ**

وبما أنّ الحقّ تعالى خارجيّ عينيّ وليس بذهنيّ فلازمه خارجيّ، وبما أنّ الصور المرتسمة ليست بخارجيّة، فلا تصحّ لأن تكون لوازم لذاته تعالى.

أمّا صغرى القياس الأوّل فللزوم المسانخة بين اللازم والملزوم، وإذ لا مسانخة ما بين الخارجيّ والذهني؛ وذلك لأنّ أحدهما قسيمٌ للآخر مباينٌ له، فلا يكون

أحدهما لازماً للآخر، والنسبة بين اللازم والملزوم لا تعدو إحدى نسبتين بحيث يكون اللازم إمّا أعمّ أو مساوياً للملزوم، والقول بالتباين بينهما خلف الملازمة.

وأمّا الكبرى فلما عرفتَ من المباينة ما بين الخارجيّ والذهني، وذلك لكون كلٍّ منهما قسيماً للآخر.

وأمّا صغرى القياس الثاني فهو مدّعى أهل الارتسام.

إشكالٌ في البين

أمّا الإشكال فيتوجَّه بعد الإشارة إلى أمرين:

١. الصور المرتسمة ذواتٌ قائمةٌ بأنفسها؛ وذلك لأنّ أهل الارتسام يذهبون إلى كونها منفصلة.

٢. الصور المرتسمة قائمةٌ بذاته تعالى، فهي أعراضٌ ولوازم كما يصرّح المتأخّرون، بل كلّ ما عداه غير مستقلّ عنه؛ وذلك لأنّ الكل وجوداتٌ رابطةٌ بالقياس إليه تعالى، إذن شيءٌ واحدٌ (وهو الصور المرتسمة) بالقياس إلى شيءٍ واحد (وهو الحقّ تعالى) قائمٌ وليس قائماً، منفصلٌ وليس منفصلاً.

إذن، حتّى مع التسليم بخارجيّة هذه الصور يبقى الإشكال ماثلاً، وهو الذي تمّت الإشارة إليه.

إشارات النصّ

لوازم الأشياء ثلاثة

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

من لازم المهيّة من حيث هِـي ... واللازم العينيّ والذهنيّ افقَهِ

هذان لازمـا وجـودٍ مقتـضي ... وليس لازم الوجودين المـضي

وقال رحمه الله شارحاً: «...قسمةٌ أخرى للّازم: أنّه إمّا لازم الماهيّة من حيث

هي من دون اعتبار خصوصيّة أحد الوجودين أو كليهما، كالإمكان للماهيّة، والزوجيّة للأربعة، وإمّا لازم الوجود العينيّ كالحرارة للنار، والبرودة للماء، وإمّا لازم الوجود الذهنيّ كالكلّية للإنسان العقليّ، كما قلنا: واللازم العينيّ والذهنيّ أفقه، وهذان لازما وجودٍ مقتضي، يعني: أنّ اللزوم فيهما بمعنى الاقتضاء والمنشأ، إذ الوجود مبدأ مطلق الأثر، بخلافه في الماهيّة فإنّه فيها بمعنى التبعيّة.

ثمّ أشرنا إلى عدمِ ارتضاء قول العلّامة الدواني: إنّ لازم الماهيّة لازم كلا الوجودَين... لأنّه وإن كان معها أحد الوجودين إلّا أنّه على سبيل الحينيّة لا المشروطة، فليس الوجود بمعتبرٍ في لزوم الماهيّة أصلاً»[1].

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «وقع الخلاف في تحديد لازم الماهيّة، فقيل ـ كما عن المحقّق الدواني وصاحب المحاكم والمحقّق الشريف ـ بأنّه عبارةٌ عن لازم الوجودين، فاللازم على ثلاثة أقسام: لازم الوجود الخارجيّ، كالحرارة بالقياس إلى النار، ولازم الوجود الذهنيّ فقط، كالكلّية بالنسبة إلى الإنسان، ولازم الوجودين معاً، كالزوجيّة بالقياس إلى الأربعة، وهذا الأخير يسمّى بـ(لازم الماهيّة)... والنكتة في تعبيرهم عن لازم الماهيّة بلازم الوجودين هو تفسير اللازم بمقتضى الملزوم، واقتضاء الملزوم إيّاه، واستحالة اقتضاء الماهيّة من حيث هي شيئاً... والمختار عند ساير المحقّقين كون لازم الماهيّة عبارةً عن لازمها من حيث هي هي... فلازم الماهيّة عندهم هو لازم الماهيّة حقيقةً، لا لازم أحد وجوديها، وان كان معها أحد الوجودين...»[2].

إذن، هناك رأيان في حقيقة لازم الماهيّة:

١. لازم الماهيّة هو الذي يترتّب عليها في الوجودين الخارجيّ والذهني،

---

(١) شرح المنظومة، اللآلئ المنتظمة: ص١٧٤.

(٢) درر الفوائد: ج١ ص١٩١.

فالزوجيّة ـ مثلاً ـ لازمٌ لوجودِ ماهيَّةِ الأربعة ـ مثلاً ـ خارجاً وذهناً، وبعبارةٍ أخرى: ملاك كون الشيء لازماً للماهيّة هو ترتّبه عليها في الوجودين، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياسين التاليين:

الزوجيّة	**تترتّب على وجود الأربعة الخارجيّ والذهني**
كلّ ما هو كذلك	**لازمٌ لماهيّة ذلك الشيء لا لوجوده**
∴ الزوجيّة	**لازمٌ لماهيّة الأربعة لا لوجودها**

***

لازم الماهيّة	**ما يترتّب عليها في الوجودين**
لا شيء من الحرارة	**يترتّب على ماهيّة النار في الوجودين**
∴ لا شيء من الحرارة	**بلازمٍ لماهيّة النار**

وهذا ما تبنّاه العلّامة الدواني والمحقّق الشريف وكذلك العلّامة الطباطبائي الذي جاهر بموافقته للعلّامة المذكور، حيث قال: «وبذلك يظهر أنّ لازم الماهيّة بحسب الحقيقة لازم الوجودين الخارجيّ والذهني، كما ذهب إليه العلّامة الدواني...»[1]. إذن ليس للماهيّة من حيث هي هي لازم؛ وذلك لعدم أصالتها، إذ الأصيل هو الذي يكون مقتضياً للآثار دون الاعتباريّ.

٢. لازم الماهيّة ليس الذي يترتّب عليها حين وجودها الخارجيّ أو الذهنيّ، بل لازمها هو الذي يكون لازماً لها من حيث هي، وبغضّ النظر عن الوجودين، الأربعة من حيث هي أربعةٌ زوج، ولا مدخليّة للوجود في زوجيّتها.

عينيّة الصور المرتسمة

الإشكال الذي وجّهه المصنّف لمذهب الارتسام: هو أن لا صلوح للصور

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٨.

المرتسمة لأن تكون لوازم للواجب تعالى؛ وذلك لأحد أمرين:

١. المسانخة، وهو الذي اعتمدناه في بيان كلام المصنّف رحمه الله.

٢. لو كان لازم الخارجيّ ذهنيّاً، للزم انفكاك اللازم عن الملزوم، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فللزومه الخلف، وأمّا الملازمة فلأنكّ عرفت أنّ الخارجيّ والذهني قسيمان وحكمهما التباين.

بل ولا تصلح لأن تكون معلولاتٍ له، إذ كيف للحقّ تعالى وهو خارجيّ أن يكون علّةً ومبدأً لما هو ذهنيّ؟!

وهنا يتدخّل الحكيم السبزواري رحمه الله لكي يدفع إشكالاً كهذا بقوله: «...والحلّ أنّ الكلّ أمورٌ خارجيّةٌ في ذواتها، كيف وهي صفات الموجود العينيّ وصفة الموجود العينيّ عينيّة؟ وكونها ذهنيّةً بالقياس إلى الموجودات العينيّة الأخرى، وهي ذوات الصور، فتسميتهم الصور المرتسمة في ذاته تعالى بالذهنيّة لأنّها علميّةٌ، بخلاف الموجودات العينيّة، إمّا لاستقلالها وإمّا لكونها موجودةً للمادّة، ولغيبة بعضها عن بعضٍ تصلح للعلميّة عندهم، وأمّا ترتب الآثار التي هي مناط الخارجيّة فهي [الصور المرتسمة] أولى به؛ لكونها أسباب الوجودات العينيّة»[1].

هذا الكلام منه يعدّ ردّاً لإشكال المصنّف الأوّل على الصور المرتسمة، حيث صغنا الإشكال بصورة القياس التالي:

الصور المرتسمة ذهنيّة

لا شيء من لازم الخارجيّ بذهنيّ

∴ لا شيء من الصور المرتسمة بلازمٍ للخارجي

والحقّ تعالى خارجيّ، وذلك لأنّه إن جاء إلى الذهن إمّا أن تترتّب عليه

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٢٢٩.

الآثار أو لا، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه؛ وذلك لأنّه إن ترتّب عليه الآثار فهو خلف كونه في الذهن، وإن لم تترتّب عليه الآثار فهو خلف كونه عين الخارجيّة وترتّب الآثار.

الحكيم السبزواري لم يقبل صغرى القياس الآنف، حيث أثبت عينيّة تلك الصور وخارجيّتها، وذلك لأنّها علمٌ والعلم موجودٌ خارجيّ، إذن فالصور التي هي علمه تعالى موجوداتٌ ولوازم خارجيّةٌ له تعالى.

وإن قلت: هم يصرّحون بكونها ذهنيّةً، وما هو ذهنيٌّ هو شيءٌ غير العلم، وذلك لأنّ الشيء إذا قيس إلى ما يحكي عنه فهو ذهنيّ وإلّا فهو علم، والشيء من حيث هو علمٌ ليس هو من حيث هو وجودٌ ذهنيّ، فكيف يقال بأنّ الصور المرتسمة علمٌ مع كونها أموراً ذهنيّة؟

أشار الحكيم السبزواري إلى الجواب بقوله: «فتسميتهم الصور المرتسمة في ذاته تعالى بالذهنيّة لأنّها علميّة».

ثمّ يجيب رحمه الله عن إشكالٍ آخر وهو: الموجود في الذهن من حيث كونه مقيساً إلى المحكيّ وجودٌ ذهنيٌّ لا تترتّب عليه الآثار، ومن حيث هو في نفسه كيفٌ موجودٌ خارجيّ تترتّب عليه الآثار، فإذا كانت الصور المرتسمة موجوداتٍ عينيّةً خارجيّةً فما هي الآثار التي تترتَّب عليها؟

أجاب بأنّ الأثر الذي يترتّب على هذه الصور والذي يعدّ أمارة خارجيّتها هو كونها عللاً وأسباباً للوجودات العينيّة الخارجيّة.

النصّ الثالث

العلّية والمعلوليّة في الوجود

الثاني: أنّ قولهَم: «العلمُ التامُّ بالعلّةِ يوجبُ العلمَ التامَّ بمعلولِها» وقولهَم «إنّ العلمَ بذي السبب لا يحصلُ إلّا مِن جهةِ العلم بسببه» ليس المرادُ من العلمِ التامِّ بالعلّةِ العلمَ بماهيّةِ العلّةِ إلّا فيما يكونُ مجرّدُ الماهيّةِ سبباً للمعلوم، كما في لوازمِ الماهيّاتِ بمعنى الكلّياتِ الطبيعيّة، ولا المرادُ منهُ العلمُ بوجهٍ من وجوهها، وهو ظاهرٌ، ولا العلمُ بمفهومِ كونِها علّةً، ولا العلمُ بإضافةِ العلّية، لأنّه على هذين الوجهين يكونُ العلمانِ (أي العلمُ بالعلّةِ، والعلمُ بالمعلول) حاصلين معاً، لا تقدُّمَ لأحدِهما على الآخر، وعمدةُ الغرضِ من هذه القاعدةِ إثباتُ علمِ الباري تعالى بما سواهُ مِن جهةِ علمِه بذاتِه، فإذن المرادُ مِن العلمِ المذكور إنّما هو العلمُ بالخصوصيّةِ التي تكونُ بها العلّةُ علّةً، وليست هي إلّا نحواً من الوجود، وقد بُيِّن فيما سلفَ مِن الكلام: أنّ الجاعليّةَ والمجعوليّةَ إنّما هي بينَ الوجوداتِ لا الماهيّات، وبُيِّن أيضاً: أنّ العلمَ بأنحاءِ الوجوداتِ لا يمكنُ أن يحصلَ إلّا بحضورِها وشهودِها بأعيانها لا بصُورِها وأشباهِها، وذلك غيرُ ممكنٍ إلّا من جهةِ الاتّحادِ أو من جهةِ العلّيةِ والإحاطةِ الوجوديّة.

فإذا تقرّرتْ هذه المقدّماتُ فنقول: لمّا كانت ذاتُه تعالى من جهةِ وجودِه الذي هو عينُ ذاته علّةً لما بعدَه على الترتيب، وأنّ مجعولاتِه

الصادرةَ عنه إنّما هي أنحاءُ الوجوداتِ العينيّة، فالعلمُ الواجبيُّ بذاته ـ الذي هو نفسُ ذاته ـ يقتضي العلمَ الواجبيَّ بتلك الموجوداتِ، الذي لابدّ أن يكونَ عينَ تلكَ الوجوداتِ، فمجعولاتُه بعينها معلوماتُه، فهي بعينِها علومُه التفصيليّةُ لا محالة، فهي تابعةٌ للعلم الكماليِّ والعقلِ البسيطِ الذي علمتَه في باب العقلِ والمعقولِ وفي علم النفس. وإنّما سمَّينا هذه الوجوداتِ علماً له، باعتبارِ أنّها مِن لوازمِ علمِه بذاتِه. وإن اصطلحَ أحدٌ أن يسمّي تلك الأشياءَ الصادرةَ عنه تعالى علوماً باعتبار وجوداتِها، ومجعولاتٍ له باعتبارِ ماهيّاتِها المتغايرةِ للوجود، لكان حسناً؛ للمحافظة على الفَرقِ بين ما هو علمُ الباري، وما هو فعلٌ له، فإنّ العلّةَ الفاعليَّةَ عرَّفوها في مباحثِ العللِ بما يؤثّرُ في غيرِه بما هو غيرُه، والماهيّاتُ الممكنةُ كلُّها مباينةٌ لحقيقةِ الواجبِ تعالى، وأمّا الوجوداتُ فقد علمتَ مِن طريقتِنا أنّها مِن لمَعاتِ ذاتِه وشوارقِ شمسِه.

الشرح

علمتَ ـ فيما سلف من أبحاثٍ ـ: أنّ إحدى مقدّمات الدليل الذي ساقه أهل الارتسام وغيرهم لإثبات علم الله بالأشياء قبل الإيجاد هي أنّه تعالى علّةٌ لما سواه، وأنّه تعالى عالمٌ بذاته، فهو عالمٌ بما سواه، وذلك من خلال صورها المرتسمة في ذاته تعالى ، وبالتالي فهو عالمٌ بالأشياء الخارجيّة العينيّة من خلال تلك الصور، وكلّ علمٍ هكذا يكون علماً حصوليّاً، حيث علمتَ لمّا وقفت على الأصل الرابع من الأصول والمقدّمات التي صدّر المصنّف بحثه في العلم الإلهيّ بها، حيث قال هنالك: «كما أنّ العلم بالشيء قد يكون صورةً ذهنيّةً كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنا... فكذلك قد يكون أمراً عينيّاً وصورةً خارجيّةً كما في علمنا بنفسنا وصفاتنا اللازمة...»[1]، وبهذا يتمّ لدينا قياسٌ ينتج نتيجةً تفيد أنّ علمه تعالى بالأشياء علمٌ حصوليّ:

علمه تعالى بالأشياء	**بصورةٍ ذهنيّة**
كلّ علمٍ بصورةٍ ذهنيّة	**علمٌ حصوليّ**
∴ **علمه تعالى بالأشياء**	**علمٌ حصوليّ**

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

علمه تعالى بالأشياء	**علمٌ حصوليّ**
لا شيء من العلم الحصوليّ	**بحضوريّ**
∴ **لا شيء من علمه تعالى بالأشياء**	**بحضوريّ**

هذا هو مفاد مذهب الارتسام حيث يؤدّي إلى كون علمه تعالى بالأشياء علماً حصوليّاً وليس حضوريّاً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٥٥ـ١٥٦.

المصنّف رحمه الله يثبت وهو في معرض وصدد الإشكال على المذهب المذكور أنّ علمه تعالى لا يكون إلّا حضوريّاً، وذلك بناءً على أنّه تعالى علّةٌ للأشياء التي هي بدورها معلولةٌ له؛ وذلك لأنّ الأثر الذي تضعه العلّة في معلولها هو الوجود، إذ العلّية والمعلوليّة في الوجود ليس إلّا، إذن فالحقّ تعالى علّةٌ للأشياء والأشياء معلولةٌ له، والقاعدتان المذكورتان تفيدان أنّ العلم بالعلّة علّةٌ للعلم بالمعلول، والمعلول لا يمكن العلم به إلّا من خلال علّته، إذن فالحقّ تعالى ـ وهو وجودٌ محضٌ ـ عالمٌ بالأشياء التي هي معاليل له، وقد تقدّم في الأصول المشار إليها أنّ علم العلّة بالمعلول نحوٌ من العلم الحضوريّ.

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

الحقّ تعالى — **علّةٌ عالمةٌ بالأشياء المعلولة لها**

العلّة العالمة بمعلولها — **ذاتُ علمٍ حضوريّ به**

∴ **الحقّ تعالى** — **ذو علم حضوريّ بالأشياء**

أو من خلال القياس التالي أيضاً:

علم الحقّ تعالى بالأشياء — **علم العلّة بمعلولاتها**

علم العلّة بمعلولاتها — **علمٌ حضوريّ**

∴ **علم الحقّ تعالى بالأشياء** — **علمٌ حضوريّ**

كما أنّه يمكن عرض هذا الإشكال من خلال الطريقة التالية والتي يثبت من خلالها أن لا مجال للصور المرتسمة التي هي وجوداتٌ ذهنيّةٌ وليست خارجيّةً.

الفرض: الله تعالى عالم بالأشياء قبل الإيجاد.

المدّعى: علمه بالأشياء قبل الإيجاد ليس من خلال صورها الذهنيّة، بل من خلال وجوداتٍ خارجيّةٍ للأشياء.

البرهان: يمكن الاستدلال على خارجيّة الصور المرتسمة من خلال المقدّمات

التالية:

ـ العلم بالأشياء قبل الإيجاد (والذي هو عبارةٌ عن الصور المرتسمة) معلولٌ لعلمه تعالى بذاته.

ـ علمه تعالى بذاته عين ذاته.

ـ ذاته وجودٌ محضٌ صرفٌ، حيث ثبت أنّ ماهيّته إنيّته.

ـ ذاته خارجيّ، بل هو عين الخارجيّة.

ـ إذن فالحقّ تعالى علّةٌ خارجيّة للعلم بالأشياء قبل الإيجاد، والذي هو صور الأشياء.

ـ فلو لم تكن الصور المذكورة خارجيّةً لما كان مسانخةٌ بين العالم والمعلوم، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

إذن، فالصور المذكورة خارجيّةٌ، والمعلوم إذا كان وجوداً خارجيّاً فالعلم به يكون حضوريّاً، إذن فعلمه تعالى بالأشياء علمٌ حضوريّ، وليس بحصوليٍّ كما هو لازم القول بالارتسام.

وبالعودة إلى القاعدتين المذكورتين آنفاً، وهما:

١. العلم بالعلّة علّةٌ للعلم بالمعلول.

٢. العلم بالمعلول لا يكون إلّا من طريق العلم بالعلّة.

لابدّ من معرفة المراد منهما، وذلك لدخالته في الاستدلال على الصور المرتسمة كما دريت.

فنقول: المراد من العلّة هو الشيء من حيث كونه مفيضاً للمعلول، وبعبارة أخرى: الخصوصيّة التي على أساسها يصدر المعلول تجعل من الشيء الذي توجد فيه علّةً للمعلول، والخصوصيّة التي على أساسها يكون الشيء مفاضاً من العلّة تجعل ذلك الشيء معلولاً.

والخصوصيّة قد تكون الماهيّة، كما هو الحال عندما تكون الماهيّة فقط سبباً

للمعلول، كما في لوازم الماهيّة التي وقفت عليها في الفصل السابع، وقد تكون نحو وجود الشيء، كما نحن فيه، حيث إنّ الواجب تعالى ليس له وراء وجوده الخاصّ به ماهيّةٌ حتّى تصلح للعلّية، إذن فوجوده هو العلّة، ووجوده خارجيّ، إذن لابدّ أن يكون معلوله وجوداً خارجيّاً أيضاً، وهو تعالى عالمٌ بمعلوله الخارجيّ، وهو ما يجعل من العلم علماً حضوريّاً، وبالتالي فلا مجال للارتسام. لكنّنا ذكرنا مراراً أنّ له تعالى ماهيّةً بالمعنى الأخصّ إلّا أنّها مجهولة الكنه[١].

إشارات النصّ

العلّيةُ والمعلوليّة في الوجود

هناك بحثٌ يُطرح في محلّه وهو أنّ الأثر الذي تضعه العلّة في معلولها ما هو؟ هل تعطي العلّة المعلول وجوده، أم ماهيّته، أم صيرورة ماهيّته موجودة؟

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «...لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهيّة؛ لما تقدّم أنّها اعتباريّة، والذي يستفيده المعلول من علّته أمرٌ أصيلٌ، على أنّ العلّية والمعلوليّة رابطةٌ عينيّةٌ خاصّةٌ بين المعلول وعلّته، وإلّا لكان كلُّ شيءٍ علّةً لكلّ شيء، وكلّ شيءٍ معلولاً لكلّ شيء، والماهيّة لا رابطة ذاتيّة بينها في ذاتها وبين غيرها[٢]. ويستحيل أن يكون المجعول هو الصيرورة، لأنّ الأثر العينيّ الأصيل حينئذٍ هو الصيرورة التي هي أمرٌ نسبيٌّ قائم بطرفين، والماهيّة ووجودها اعتباريّان على الفرض، ومن المحال أن يقوم أمرٌ عينيٌّ بطرفين اعتباريّين. وإذا استحال كون المجعول هو الماهيّة أو الصيرورة، تعيّن أنّ المجعول هو الوجود، وهو المطلوب»[٣].

---

(١) وذلك لدى تدريسه حفظه الله لأبحاث الموقف الأوّل من الجزء السادس من الأسفار.

(٢) إذ هي مثار كثرةٍ أتت.

(٣) نهاية الحكمة: ص٢٠٢ـ٢٠٣.

الإشكال ثالثةً[1]

يمكن عرض هذا الاشكال مرّةً أخرى غير ما ذكر، وذلك من خلال الطريقة المعهودة في التفصيل في الاستدلال:

الفرض: الله تعالى عالمٌ بذاته، وعلمه بذاته حضوريّ، وعلمه تعالى بذاته علّةٌ لعلمه بالأشياء قبل الإيجاد.

المدّعى: لا شيء من الصور المعقولة بوجوداتٍ ذهنيّةٍ، كما هو مذهب الارتسام.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

معلول الحضوريّ — حضوريّ

علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد — معلولٌ للحضوري

∴ **علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد — حضوريّ**

أمّا الكبرى فللمسانخة بين العلّة والمعلول، ولا مسانخة ما بين الحضوريّ والحصوليّ حتّى يكون بينهما علّيةٌ ومعلوليّة.

وأمّا الصغرى فلما هو معروفٌ من أنّ علمه تعالى بذاته الحضوريّ علّةٌ لعلمه تعالى بالأشياء.

وبالعودة إلى نتيجة القياس، نجد أنّ المعلوم في العلم الحضوريّ هو الأشياء قبل الإيجاد، وهذا مفاد صغرى القياس التالي:

الأشياء قبل الإيجاد — معلوم العلم الحضوريّ المذكور

معلوم العلم الحضوريّ — وجودٌ خارجيّ

∴ **الأشياء قبل الإيجاد — وجوداتٌ خارجيّة**

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

الأشياء قبل الإيجاد — وجوداتٌ خارجيّة

---

(١) حيث تقدّم عرضه في الشرح مرّتين.

لا شيء من الوجود الخارجيّ بصورةٍ ذهنيّة

∴ لا شيء من الأشياء قبل الإيجاد بصورٍ ذهنيّة

والأشياء قبل الإيجاد هي الصور المعقولة له تعالى، إذن لا شيء من الصور المعقولة بوجوداتٍ ذهنيّة. وهو المطلوب.

العلم الكماليّ والعقل البسيط

بعد أن ثبت أنّ صور الأشياء قبل الإيجاد وجوداتٌ عينيّةٌ خارجيّةٌ، أشار المصنّف إلى أنّها علمه تعالى التفصيليّ بالأشياء قبل إيجادها، وهي مصداقٌ لعنوانين متغايرين:

١. معلولةٌ له تعالى. ٢. معلومةٌ له تعالى.

وقد تقدّم هذا وأنّ الحكيم السبزواري رحمه الله قد أشار إليه بقوله:

الذات علّةٌ لذات ما عدا والعلم للعلم وحيث اتّحدا

ـ بما تلونا لك ـ علّتاهما فاقضِ بأن وحّد معلولهما

معلول الذات ومعلومها شيءٌ واحدٌ، وإلّا للزم صدور الكثير من الواحد، وذلك لأنّ الذات التي هي علّةٌ لذات ما عدا علمها الذي هو علّة العلم بما عداهما شيءٌ واحدٌ.

يعدّ العلم بالصور علماً تفصيلاً بالأشياء قبل الإيجاد، وهو عين علمه تعالى الإجماليّ البسيط بذاته، إذ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فالعلم بالذات التي هي كلّ الأشياء هو علمٌ بكلّ الأشياء، بل العلم بالأشياء في مرتبة وجود الذات آكد وأشدّ من العلم بها في مرتبتها، «...كيف وإذا ظهرت الماهيّات هنا ـ في مرتبة وجودها العينيّ الخارجيّ ـ بالوجودات والأنوار المشتّتة، فما ظنّك إذا كان الوجود جميعاً والنور واحداً، وفي عين وحدته غير متناهٍ شدّةً، فإنّ يد الله مع الجماعة...»[1].

---

(١) شرح المنظومة: ج٢/ ٢ ص٥٩٥ـ٥٩٦.

النصّ الرابع

لازمُ الارتسام هدمُ قاعدةِ إمكانِ الأشرف

الثالث: قد تقرّرَ عندَ الحكماءِ كلِّهم مِن غيرِ خلافٍ بين الفريقين، وثبت أيضاً بالبرهان، ما يسمَّى بقاعدةِ «إمكانِ الأشرف»، وهو: أنّه كلُّ ما هو أقدمُ صدوراً من المبدأِ الأوّلِ فهو أشرفُ ذاتاً وأقوى وجوداً، وعلى مسلكِ إثباتِ الصورِ المرتسمةِ في ذاتِه تعالى يلزمُ هدمُ تلكَ القاعدةِ الحقّة، إذ لا شبهةَ في أنّ الأعراضَ أيّاً ما كانتْ، هي أخسُّ وأدْوَنُ منزلةً من الجوهر، أيِّ جوهرٍ كان، والقائلونَ بإثباتِ هذه الصورِ جعلوها وسائطَ في الإيجادِ، معَ تصريحِهم بأنّها أعراضٌ قائمةٌ بذاتِه تعالى. فما أشدَّ سخافةَ اعتقادِ مَن اعتقدَ كونَ الموجوداتِ الواقعةِ في العالم الربوبيِّ والصقعِ الإلهيِّ خسيسةً ضعيفةَ الوجود، والتي تطابقُها وتوازيها من العالم الإمكاني ـ حَذْوَ النعل بالنعل والقذّ بالقذّ ـ تكونُ أشرفَ وجوداً وأعلى مرتبةً، وهذا ممّا يحكمُ به الوجدانُ قبل إقامةِ البرهان.

الشرح

إشكالٌ آخر وهو الثالث من الإشكالات التي رآها المصنّف رحمه الله هادمةً لمذهب الارتسام إذا ما أُخذ على ظاهره، ومفاد هذا الإشكال إجمالاً هو أنّ القول بالصور المرتسمة يؤدّي إلى هدم قاعدةٍ قام على ثبوت فحواها البرهان، ألا وهي قاعدة إمكان الأشرف التي تفيد بأنّه إذا وجد الممكن الأخسُّ فلابدّ من وجود الممكن الأشرف قبله لا معه ولا بعده. وهذا ما سوف نقف عليه في إشارات هذا النصّ، إن شاء الله تعالى.

أمّا تقرير هذا الإشكال تفصيلاً فهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك من خلال وجود صورها في الصقع الربوبيّ، وجوداً واجبيّاً.

المدّعى: لا شيء من الصور المذكورة بصورٍ مرتسمةٍ.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو كان تعالى يعلم الأشياء من خلال الصور المرتسمة الموجودة لديه للزم كون الممكن الأشرف مسبوقاً بوجود الممكن الأخسّ، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فلاستحالة كون الأخسّ علّةً لصدور الأشرف، وذلك لأنّ العلّة لابدّ أن تكون أشرف وأشدّ من المعلول، وإلّا فلو كانت مساويةً أو أضعف للزم الأوّل الترجيح بلا مرجّح، والثاني ترجيح المرجوح، وكلاهما باطلٌ محالٌ.

وأمّا الملازمة فلأنّ الصور المرتسمة أعراضٌ لديهم أوّلاً، والعرض مهما كان شريفاً فلن يكون أشرف من الجوهر مهما كان خسيساً، وذلك لأنّ الأوّل لا استقلال له في وجوده عن المحلّ، بخلاف الآخر، ولا شكّ أن المستقلّ أشرف

من التابع غير المستقلّ.

وثانياً الصور المرتسمة تعدّ عندهم عللاً للأشياء الموجودة في عالم الإمكان، وبناءً على هذين الأمرين تكون العلّة ـ وهي الصور المرتسمة ـ على ما هي عليه من كونها عرضاً، علّةً للأشياء الممكنة حتّى وإن كانت جواهر، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

العلّة أشدّ وأشرف من المعلول

لا شيء من الصور المرتسمة أشدّ وأشرف من الأشياء الممكنة

∴ لا شيء من الصور المرتسمة بعلّةٍ للأشياء الممكنة

فإذا لم تكن الصور المرتسمة ـ وهي علّةٌ للأشياء ـ أشرف من الأشياء، لما جاز أن تكون موجودةً قبلها، وذلك لأنّه إذا وجد الممكن الأخسّ وجب وجود الممكن الأشرف قبله، والصور المرتسمة ليست الأشرف مع تقدّمها وعلّيّتها للأشياء الأخسّ. هذا خلف القاعدة المذكورة التي أقيم عليها البرهان والحجّة.

إشارات النصّ

الإشكال ثانيةً

يمكن عرض هذا الإشكال ثانيةً من خلال التالي:

الفرض: الله تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد من خلال وجوداتها المناسبة لنشأة الصقع الربوبيّ، فهي موجودةٌ بوجوده، وباقيةٌ ببقائه.

المدّعى: لا شيء من الصور المرتسمة بعلمٍ له تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

البرهان: قبل عرض هذا البرهان لابدّ من التذكير والإشارة إلى أمرين:

١. الصور المرتسمة ـ عند أهلها ـ أعراضٌ قائمةٌ بذاته التي هي بدورها محلٌّ لها.

٢. الصور المرتسمة ـ عند أهلها ـ عللٌ ووسائط لصدور الأشياء الخارجيّة.

أمّا البرهان فيمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الصور المرتسمة أعراض

لا شيء من العرض بعلّةٍ للجوهر

∴ **لا شيء من الصور المرتسمة بعلّةٍ للجوهر**

أمّا الصغرى فهي ممّا يعتقد به أهل هذا المذهب (مذهب الارتسام)، وأمّا الكبرى فيمكن بيانها من خلال:

العلّة أشدّ وأشرف من المعلول

لا شيء من العرض بأشدّ وأشرف من الجوهر

∴ **لا شيء من العرض بعلّةٍ للجوهر**

ولا شكّ أنّ المقدّمتين ضروريّتان بيّنتان.

كما يمكن تقرير الإشكال الذي بين أيدينا أكثر، من خلال عرضه ثالثةً، لكن مع اختلاف في الصورة لا الروح والجوهر:

الفرض: (أ) شجرةٌ موجودةٌ في نشأتنا، وهي جوهرٌ ممكنٌ مادّي، و(ب) شجرةٌ مجرّدةٌ عن المادّة، ولا شكّ أنّ المجرّد عن المادّة أشرف من المقارن لها.

المدّعى: لا شيء من الصور المرتسمة بعلمٍ له تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

البرهان: لو كان الأمر كذلك، لكانت الشجرة المجرّدة عن المادّة صورةً مرتسمةً موجودةً قبل وجود الشجرة المادّية ـ بناءً على قاعدة إمكان الأشرف ـ والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله، وذلك لأنّ الشجرة المجرّدة عرضٌ والعرض كيف يكون أشرف من الجوهر، وبالتالي فالأمر يدور بين محذورين:

١. رفع اليد عن القاعدة.

٢. رفع اليد عن كون الجوهر أيّاً كان، أشرف من العرض أيّاً كان. وهما أمران لا يمكن رفع اليد عنهما بتاتاً.

قاعدة إمكان الأشرف

قال الحكيم السبزواري رحمه الله في مفاد القاعدة المذكورة ودليلها:

الممكـــن الأخـــسّ إذ تحقّقـــا فـالممكن الأشرف فيـه سـبقا
لأنّـــه لـــولاه إن لم يفـــضِ فجهـة تفـضل حقّـاً يقـضي
وإن أخسّ فاض قبـل الأشرف علّل الأقوى عند ذا بالأضعف
وإن مـع الأشرف في الـصدور فواجـد جـا مـصدر الكثـير
والنـور الأسـفهبد إذ يـبرهن عليـه فالقـاهر أيـضاً كـائن[1]

لقد أشار رحمه الله إلى مضمون القاعدة على امتداد البيت الأوّل صدراً وعجزاً، ثمّ أفرد الأبيات الثلاثة التالية للبرهان، بينما جعل الأخير مجالاً لتطبيق القاعدة، حيث إنّ النفس موجودة، وذلك لقيام البرهان على وجودها، وبالتالي لابدّ من وجود مَن هو أشرف منها قبلها وهو القاهر أي العقل.

لقد استعملت هذه القاعدة الشريفة لإثبات أمورٍ عديدةٍ من جملتها المثل الإلهيّة أو الإفلاطونيّة، ولذلك فقد وقفنا عليها مفاداً وبرهاناً هناك فراجع[2].

---

(١) شرح المنظومة، قسم الإلهيّات بالمعنى الأخص: ج٣ ص٧٢٨.
(٢) المثل الإلهيّة (بحوث تحليلية في نظريّة إفلاطون): ص١٤٦.

النصّ الخامس

ذكرٌ وتنبيه

ذكرٌ وتنبيه: وأمّا الذي أفادَه المحقّقُ الطوسيّ رحمه الله في شرح الإشارات[1] بعدما أوردَ البحوثَ والتشنيعاتِ على الشيخ وذكرَ أنَّ التعقّلَ لا يلزمُ أن يكونَ بصورةٍ زائدةٍ على ذاتِ المعلوم، من أنّه لمّا كانَ وجودُه علّةً لوجودِ ما سواه، وعلمُه بذاتِه علّةً لعلمِه بما سواه، وقد حكمتَ بأنّ ذاتَه وعلمَه بذاته ـ وهما العلّتان ـ واحدٌ بلا خلافٍ واختلافٍ، فاحكمْ بأنّ الصادرَ منه وعلمَه بذلك الصادرِ ـ وهما المعلولان ـ واحدٌ بلا اختلاف.

ففيه: أنّ هذا الكلامَ لا يخلو عن إقناع؛ إذ لأحدٍ أن يمنعَ حقيّةَ هذا الحكم، إذ ربّما يكونُ في المعلول ـ لكونِه أنقصَ وجوداً مِن علّته ـ شائبةُ كثرةٍ لا يكونُ مثلُها في العلّة. ألا ترى أنَّ العقلَ يصدرُ عنه الفلكُ مِن جهةِ ماهيّتِه، ويصدرُ عنه عقلٌ آخرُ من جهةِ وجوبِ وجودِه، والعلّتان هما شيءٌ واحدٌ في الخارج، والمعلولان متعدّدان عدداً خارجيّاً؟

وأيضاً: الواجبُ تعالى واحدٌ بسيطٌ مِن كلّ وجهٍ، والعقلُ الصادرُ منه أوّلاً فيه جهتان بحسب الاعتبار.

وبالجملة: فليس مِن شرطِ العلّةِ والمعلولِ الموافقةُ في الوحدةِ والكثرة. نعم، المستحيلُ أن يكونَ المعلولُ أقوى توحّداً من علّته الموجدة.

ثمّ لا يخفى على مَنْ تتبّعَ كتبَ الشيخ الإلهيّ شهابِ الدين السهروردي:

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ج٣ ص٣٠٦.

أنَّ جميعَ ما ذكرَهُ الشارحُ المحقّقُ لمقاصدِ الإشاراتِ في هذا المطلبِ موافقٌ لما ذكرَهُ فيها، فكأنّه مأخوذٌ منها مع تلخيصٍ وتهذيب. إلّا أنّ الشيخَ المذكورَ أجرى القاعدةَ في الأجسامِ والجسمانيّاتِ من أنّ حضورَ ذواتِها كافيةٌ في أن تُعلمَ بالإضافةِ الإشراقيّةِ من دون الافتقارِ إلى الصورِ الزائدة.

وهذا المحقّقُ لم يكتفِ بذلك، بل جعلَ مناطَ علمِه تعالى بها ارتسامَ صورِها في المبادي العقليَّةِ أو النفسيّة. ولكلٍّ من الرأيين وجهٌ. وسينكشفُ لك حقُّ المقالِ في إدراكِ الحقِّ الأوّلِ لهذه الجزئيّاتِ المادّيةِ على وجهٍ لم يتيسّرْ لأحدٍ ولم يثبتْ في غير هذا الكتاب.

حكمةٌ مشرقية: لعلّك لو تأمّلتَ فيما تلوناه حقَّ التأمّل وأمعنتَ النظرَ فيما حقَّقناه وقرَّرناه مِن كيفيّةِ وجودِ الصورِ الإلهيّة وأنّها ليست موجوداتٍ ذهنيّةً ولا أعراضاً خارجيّةً، بل هي وجوداتٌ بسيطةٌ متفاوتةٌ لا يعتريها الإمكان، وفي كيفيّةِ لزومِها لزوماً لا على وجه العروضِ ولا على وجهِ الصدور، بل على ضربٍ آخر غيرِها، لعلمتَ ـ لو كنتَ نقيَّ الذهنِ نقيَّ الجوهرِ لطيفَ السرِّ ـ أنّ تلك الصورَ الإلهيّةَ ليستْ مِن جملةِ العالمِ وممّا سوى اللّٰه، وليس وجودُها وجوداً مبايناً لوجودِ الحقّ ـ سبحانه ـ ولا هي موجوداتٌ بنفسِها لنفسها، بل إنّما هي مِن مراتبِ الإلهيّةِ ومقاماتِ الربوبيّة، وهي موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ، باقيةٌ ببقاءٍ واحدٍ، والعالمُ إنّما هو ما سواه، وليس إلّا الأجسامَ بصورِها وطبائِعها وأعراضِها وموادِّها، والكلُّ ممّا ثبتَ حدوثُها وتجدُّدها بالبرهان، كما مرَّ في مباحثِ الجواهرِ الجسمانيّة، فلا قديمَ في العالم، إنّما القديمُ هو اللّٰهُ ـ سبحانه ـ وقضاؤُه وعلمُه وأمرُه وكلمتُه التامّة، فافهمْ واغتنمْ واشكرْ ربَّكَ فيما هداك مِن التوحيد.

الشرح

كان من المناسب جدّاً إجراء هذا الكلام عقيب الفراغ من قدح نظر الحكيم الطوسي رحمه الله، حيث يعدُّ نقداً له وبيان حقيقة الحال فيه، وفي ذلك إكمالٌ للفكرة وإتمامٌ للفائدة.

لقد تعرّض رحمه الله لأمورٍ ثلاثةٍ وهي التالية:

١. منعٌ لكلام ذلك المحقّق الذي رضيه تفسيراً لعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك بعد أن أبطل مذهب الارتسام.

٢. كان المحقّق الطوسي رحمه الله فيما طرحه من إشكالاتٍ على مذهب الارتسام عيالاً على ما حقّقه شيخ الإشراق السهروردي في كتبه.

٣. حكمة مشرقيّة، مفادها عرض وجهة نظره رحمه الله في هذه المسألة، مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

أمّا الأمر الأوّل فقد وصف المصنّف دليل المحقّق الطوسي بأنّه إقناعيّ خطابيّ وليس برهانيّاً؛ وذلك لسهولة النقض عليه بأنّ هناك معلولاً صادراً عن واحد، ومع هذا ليس ذلك المعلول بواحد، بل فيه شائبة كثرةٍ تجعله أهلاً لصدور الكثير منه، والذي يقف وراء تلك الشائبة هو ضعف وجوده ونقصه، والمثال الذي يضرب لذلك هو العقل الأوّل الصادر عن الواحد من كلّ وجه، حيث توجد فيه كثرة جعلته مصدراً لأمرين خارجيّين، وهما الفلك الأوّل والعقل الثاني، حيث يصدر الأوّل عن ماهيّة العقل والثاني يصدر عن وجوده، إذن صدر معلولان خارجاً من علّتين توجدان بوجودٍ واحدٍ، وهما ماهيّة العقل الأوّل ووجوده، وبالتالي فليس من شرط العلّة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة، وهو الأمر الذي بنى عليه المحقّق الطوسي دليله، وهو الأمر الذي صيّره خطابيّاً

إقناعيّاً ليس إلّا.

وإن قلت: فما هو الشرط إذن؟ فإنّ المصنّف رحمه الله يجيب بأنّ الشرط هو استحالة وامتناع كون المعلول أقوى وأشد توحّداً ووحدةً من علّته، وبالتالي أقوى وجوداً؛ وذلك لأنّ الوحدة تساوق الوجود.

وأمّا الأمر الثاني فإنّه جليٌّ واضحٌ لمن وقف على إشكالات شيخ الإشراق أوّلاً ثمّ على ما قدح به المحقّق الطوسي ثانياً، فإنّ الروح هي الروح والجوهر هو هو، وبالتالي فإنّ الذي يسجّل للمحقّق هو أنّه قام بعمليّة تلخيص وتهذيب آراء الحكيم السهروردي التي جاءت في كتابيَه المعروفين: «حكمة الإشراق» و«المطارحات»، إلّا أنّ المحقّق لم يقبل بحضور جميع الأشياء لديه تعالى حتّى الأجسام والجسمانيّات كما هو مذهب الشيخ السهروردي؛ حيث منع المحقّق هذا الحضور، وذهب إلى حضور تلك المادّيات بصورها المجرّدة المرتسمة في المبادي العقليّة والنفسية لتلك المادّيات.

ولما كان المصنّف رحمه الله ذا مسلكٍ تصالحيّ، أشار إلى أنّ لكلٍّ من الرأيين وجهاً يجعله مقبولاً وصحيحاً.

أمّا ما ذهب إليه السهروردي فإنّه يصحّ بناءً على سراية الشهود في كلّ شيء، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا المبنى في الأصول والمقدّمات من الفصل الأوّل، وأمّا وجه تمام مذهب المحقّق الطوسي الذي منع حضور المادّيات لديه تعالى الحضور التامّ لا مطلق الحضور، فهي عالمةٌ علماً ضعيفاً يُلْحِقُهُ البعضُ بالعدم.

وأمّا الأمر الثالث فقد اشتمل كلامه رحمه الله على حكمةٍ مشرقيّةٍ تفيد بأنّه رحمه الله يقول بالصور الإلهيّة لكن لا بمعنى الارتسام حيث تكون الصور موجوداتٍ ذهنيّةً ولا أعراضاً خارجيّة؛ وذلك لما عرفت أنّ لازم الأوّل هو كون اللازم ذهنيّاً والملزوم خارجيّاً، ولازم الثاني كون العلّة عرضاً والمعلول جوهراً، وإنّما هي وجوداتٌ لازمةٌ للذات لزوماً لا على نحو العروض ولا الصدور، بل

لها نحوٌ آخر من اللزوم بحيث تكون موجودةً بوجوده لا بإيجاده، كما هو حال لزوم العروض والصدور، وباقيةً ببقائه لا بإبقائه أيضاً، فهي خارجيّةٌ بخارجيّته وبسيطةٌ ببساطته، ولا يُعقل ـ والحال كذلك ـ أن تكون خارجةً عن عالم الإله داخلة في جملة العالم الذي هو ما سوى الله تعالى.

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

الصور المذكورة موجودةٌ بوجوده باقيةٌ ببقائه تعالى

لا شيء ممّا هو كذلك من جملة العالم

∴ لا شيء من الصور المذكورة من جملة العالم

أمّا الصغرى فلأنّك عرفت أنّ لزوم الصور ليس لزوماً على وجه العروض ولا الصدور، وذلك يصيّرها موجودةً بإيجاده باقيةً بإبقائه، حيث إنّ العروض والصدور آيّة المعلوليّة، والمعلوليّة آيّة الوجود بالإيجاد لا الوجود، والبقاء بالإبقاء لا البقاء.

وأمّا الكبرى فواضحة، وإلّا فلو كان اللازم للحقّ تعالى اللزوم المذكور من جملة العالم لكان الملزوم ولا لازم واللازم ولا ملزوم، وهو محال.

إذن، فالصور المذكورة غيبيّةٌ خارجيّةٌ لكنّها ليست من جملة العالم، وبهذا تفترق عن المثل الإفلاطونيّة التي هي من جملة ما سواه تعالى. ولذلك فقد أشكل على القول بها تفسيراً لعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد حيث قيل إنّه علمٌ بالأشياء بعد الإيجاد.

إشارات النصّ

الصور الإلهيّة

لقد تعرّض المصنّف رحمه الله ومن خلال حكمةٍ مشرقيّةٍ لخواصّ الصور الإلهيّة وفق ما حقّقه وقرّره، وهي التالية:

١. الصور الإلهيّة لا ريب في وجودها، فهي ملاك علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها.

٢. الصور الإلهيّة ليست موجوداتٍ ذهنيّةً ولا أعراضاً خارجيّة.

٣. الصور الإلهيّة لا يعتريها الإمكان؛ وذلك لكونها موجودةً بوجود الواجب تعالى، لازمةً له.

٤. لزومها ليس لزوماً صدوريّاً ولا عرضيّاً، حيث إنّ الأوّل مع كونها أعراضاً يلزم منه كون العلّة أضعف من المعلول، والثاني يلزم منه انفعال الذات.

٥. الصور المذكورة ليست من جملة العالم وممّا سوى الله، وليس وجودها وجوداً مبايناً لوجود الحقّ ـ سبحانه ـ إذن فالصور المذكورة مجرّدةٌ عن المادّة، واجبةٌ بوجوبه تعالى لا بذاتها.

الصور الإلهيّة والمثل

قال المعلّم الثاني رحمه الله مستعرضاً القول بالمثل الإلهيّة طبق رؤية إفلاطون الإلهيّ: «إنّ إفلاطون في كثيرٍ من أقاويله يومئ إلى أنّ للموجودات صوراً مجرّدةً في عالم الإله، وربّما يسميها (المثل الإلهيّة) وأنّها لا تدثر ولا تفسد، ولكنّها باقية، وأنّ الذي يدثر ويفسد إنّما هي الموجودات التي هي كائنة»[1]، حيث إنّ قوله إنّ الصور الإلهيّة موجودةٌ في عالم الإله إن أراد به الصقع الربوبيّ فهو موافقٌ لما حقّقه المصنّف رحمه الله، وإن كان المراد به عالم الجبروت كما يذهب إليه الحكيم السبزواري رحمه الله[2] فلا مجال لقبول كون هذه الصور علماً له تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

---

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: ص٦٥ـ٦٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأشعار العقليّة الأربعة: ج٢ ص٤٦، حاشية رقم (١).

الصور الإلهيّة ليست من جملة العالم

من خواصّ الصور الإلهيّة ـ على طبق ما حقّقه المصنّف رحمه الله وقرّره ـ: أنّها ليست من جملة العالم الذي هو ما سوى الله، وقد أشار إلى وجه ذلك بما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: لا شيء من الصور الإلهيّة بموجوداتٍ ذهنيّة، ولا أعراضاً خارجيّة، وليست لازمةً على وجه العروض ولا على وجه الصدور، وقد تمّ إثبات ذلك كلّه فيما تقدّم من أبحاث.

المدّعى: لا شيء من الصور الإلهيّة من جملة العالم، وممّا سوى الله تعالى .

البرهان:

الصور المذكورة **باقيةٌ ببقائه تعالى**

لا شيء من الباقي ببقائه **بمتغيّرٍ متجدّدٍ**

∴ **لا شيء من الصور المذكورة** **بمتغيّرٍ متجدّدٍ**

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

لا شيء من الصور المذكورة **بمتغيّرٍ متجدّدٍ**

كلّ ما هو من جملة العالم **متغيّرٌ متجدّدٌ**

∴ **لا شيء من الصور المذكورة** **من جملة العالم**

هذا إن أريد بالعالم الأجسام والجسمانيّات، وأمّا إذا أريد به ما سواه تعالى فهو أعمّ ممّا ذكر، فلابدّ من حدٍّ أوسط آخر غير التغيّر والتجدد لسلب هذه الصور عن جملة العالم، وهو ما يتّضح من خلال التالي من أقسية:

العالم **ما سواه تعالى**

كلّ ما سواه تعالى **مباينٌ له تعالى**

∴ **العالم** **مباينٌ له تعالى**

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

العالم **مباينٌ له تعالى**

لا شيء من المباين له **بباقٍ ببقائه**

∴ **لا شيء من العالم** **بباقٍ ببقائه**

نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

الصور المذكورة **باقيةٌ ببقائه تعالى**

لا شيء من العالم **بباقٍ ببقائه تعالى**

∴ **لا شيء من الصور المذكورة** **بعالم**

وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى القدم الذي يمكن عدّه حداً أوسط في برهان يثبت عدم كون الصور المذكورة من جملة العالم، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الصور المذكورة **علمه**

علمه تعالى **قديم**

∴ **الصور المذكورة** **قديمة**

نأخذ هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الصور المذكورة **قديمة**

لا شيء من العالم **بقديم**

∴ **لا شيء من الصور المذكورة من العالم.**

لا شيء من الصور الإلهيّة بمثل

قال المصنّف رحمه الله: «ولا هي ـ الصور الإلهيّة ـ موجودات بنفسها لنفسها» وهو يريد الاحتراز عن المثل الإفلاطونيّة التي هي عبارةٌ عن موجوداتٍ خارجيّةٍ مستقلّةٍ، وليست موجودةً بوجوده تعالى. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر

من خلال القياس التالي:

المثل الإفلاطونيّة **موجوداتٌ بنفسها لنفسها**

لا شيء من الصور الإلهيّة **بموجوداتٍ بنفسها لنفسها**

∴ **لا شيء من الصور الإلهيّة** **بمثلٍ إفلاطونيّة**

أمّا الصغرى فلأنّه ثبت أنّها باقيةٌ ببقائِه تعالى، وهذا النحو من البقاء يحول دون كونها موجوداتٍ بنفسها لنفسها.

وأمّا الكبرى فهي مفاد ونحو القول بالمثل سيّما على ما هو النظر البدويّ.

الحكمة المشرقيّة

قال قطب الدين الشيرازي: «حكمة الإشراق، أي: الحكمة المؤسَّسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل الفارس، وهو يرجع إلى الأوّل؛ لأنّ حكمتهم كشفيّةٌ ذوقيّةٌ، فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقليّة ولمعانها وفيضها بالإشراقات على الأنفس عند تجرّدها، وكان اعتماد الفارسيّين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء اليونان، خلا أرسطو وشيعته، فإنّ اعتمادهم كان على البحث والبرهان...»[1].

(١) شرح حكمة الإشراق: ص١١.

النصّ السادس

تصالح اتّفاقي

تصالحٌ اتّفاقي: لعلّ كلّاً من الأرسطاطاليسيّين والإفلاطونيّين لو نظروا حقَّ النظر، وأمعنوا حقَّ الإمعانِ في مذهبِ الآخرينَ لوجدوه راجعاً إلى مذهبهم، كما حقّقناه، وأمّا قبلَ الإمعانِ فكلٌّ مِن المذهبين في علمِ اللهِ ممّا يظهرُ فيه خللٌ وقصورٌ ليس في الآخر.

أمّا الخللُ في مذهبِ أتباعِ أرسطو فهو في كونِ تلك الصورِ الإلهيّةِ أعراضاً ضعيفةَ الوجود، وكونِ متعلّقاتِها التابعةِ لها في الوجود أقوى تحصّلاً وأشدَّ وجوداً وتجوهراً منها. وقد علمتَ فسادَه، فإذا تمَّ هذا القصورُ وسُدَّ هذا الخللُ بجعلِها موجوداتٍ عينيّةً لا ذهنيّةً، تصيرُ كالصور الإفلاطونيّةِ في هذا المعنى.

وأمّا الخللُ في مذهبِ الإفلاطونيّين فهو كونُ علمِه أشياءَ خارجةً عن ذاتِه، وكلُّ ما هو مِن الموجوداتِ الخارجيّةِ فوجودُها عنه إنّما يصدرُ عنه بعلمٍ سابقٍ. فإذا كانت ممّا عُقِلتْ أوّلاً فوُجدتْ، فيعودُ الكلامُ إلى كيفيّةِ معقوليّتِها السابقة، فهي إمّا بوجوداتٍ وصورٍ منفصلةٍ خارجيّةٍ، أو بوجوداتٍ وصورٍ إلهيّةٍ متّصلةٍ هي لوازمُ الأوّلِ غيرُ الصادرةِ بل الموجودةُ بوجودِه تعالى. ففي الشقِّ الأوّلِ يلزمُ التسلسلُ في الصور الخارجيّة، وهو محالٌ. وعلى الشقِّ الثاني يلزمُ الاكتفاءُ في علمِ الواجب

تعالى بتلك اللوازم المتّصلةِ، فما الحاجةُ إلى إثباتِ غيرها؟

ثمّ لا يخفى أنّ علمَه لابدّ أن يكونَ أمراً إلهيّاً غيرَ مشوبٍ بصفةِ الإمكانِ والعدمِ السابقِ أصلاً، فعلمُه وكلامُه وأمرُه وقضاؤُه الأعلى ينبغي أن يكونَ غيرَ داخلٍ في أجزاء العالم، فإذا رجعَ الأمرُ وعادَ الفكرُ في الصور الإفلاطونيّةِ أنّها يجبُ أن لا تكونَ أموراً خارجةً عن صقع الربوبيّة كما ظنَّهُ الأتباعُ والمقلِّدون، فهذا المذهبُ، كما هو المشهورُ ـ إذا أُزيلَ عنه هذا الخللُ والقصورُ ـ يعودُ إلى ما قرّرناه.

فالظنُّ بأولئك الكبراءِ المتقدّمينَ أنّ رأيَ إفلاطونَ وأرسطا ليسَ في باب العلمِ شيءٌ واحدٌ، والخللُ في كلٍّ منهما نشأ من تحريفِ الناقلينَ والمفسّرينَ أو مِن سوءِ فهمِ الناظرينَ في كلامِهما، أو قصورِ الفكرِ عن البلوغِ إلى دركِ ما أدركاه وتعقّلِ ما تعقّلاه، لأنّ المطلبَ بعيدُ السَّمك، عظيمُ الرفعةِ، شديدُ اللطافة، تكِلُّ الأذهانُ عن فهمه، وتدهشُ القلوبُ عن سماعِه، وتخفشُ العيونُ عن ضَوئه.

ثمّ اعلمْ أنّ أبا نصرٍ الفارابي قد حاولَ الجمعَ بين هذينِ المذهبينِ في كتابِه المسمّى بـ«اتّفاقِ رأيِ الحكيمين» فجمعَهما بما ليسَ ببعيدٍ عن الصواب، بل هو قريبٌ ممّا قرّرناه، فقال ما ملخّصُه: «إنَّه لمَّا كان الباري ـ جلَّ ثناؤُه ـ بإنيّتِه وذاتِه مبايناً لجميع ما سواه، وذلك بمعنىً أشرفَ وأفضلَ وأعلى، بحيثُ لا يناسبُه في إنيّتِه ولا يشاكلُه ولا يُشبهُه شيءٌ حقيقةً ولا مجازاً، ثمّ مع ذلك لم يكن بدٌّ من وصفهِ وإطلاقِ لفظةٍ فيه مِن هذه الألفاظِ المتواطئة عليه، فإنّ من الواجبِ الضروريِّ أن يُعلمَ: أنّ معنى كلِّ لفظةٍ نقولها في شيءٍ من أوصافِه بذاتِه، بعيدٌ عن

المعنى الذي نتصوَّرُه من تلك اللفظة[١]، وذلك كما قلنا بمعنىً أشرفَ وأعلى، حتّى إذا قُلنا إنّه موجودٌ، علمنا مع ذلك أنّ وجودَه ليس كوجودِ سايرِ ما هو دونه، وإذا قلنا: إنّه حيٌّ عَلِمْنا أنّه حيٌّ بمعنىً أشرفَ ممّا نعلمُه مِن الحيِّ الذي هو دونه، وكذلك الأمرُ في سائرِهما[٢]، ومهما استحكمَ هذا المعنى وتمكّنَ في ذهنِ المتعلّمِ للفلسفة التي بعد الطبيعيّات سهُل عليه تصوُّرُ ما يقولُه إفلاطونُ وأرسطاطاليسُ، ومَن سلكَ سبيلَهما، فلنرجعِ الآنَ إلى حيثُ فارقناه فنقول:

لمّا كانَ الباري ـ تعالى وتقدَّس ـ حيّاً مريداً لهذا العالمِ بجميعِ ما فيه، فواجبٌ أن يكونَ عندَه صورُ ما يريدُ إيجادَه في ذاته، جلّ الإله عن الأشباح.

وأيضاً: فإنّ ذاتَه لمّا كانت باقيةً ولا يجوزُ عليه التبدّلُ والتغيّرُ، فما هو مِن حيّزِه أيضاً، كذلك باقٍ غيرَ داثرٍ ولا متغيّرٍ. ولو لم يكن للموجوداتِ صورٌ وآثارٌ في ذاتِ الموجدِ الحيِّ المريد، فما الذي كان يوجدُه، وعلى أيِّ مثالٍ ينحو ما يفعلُه أو يبدعُه؟

أما علمتَ أنّ مَن نفى هذا المعنى عن الفاعلِ الحيِّ المريدِ، لزمَهُ القولُ بأنّ ما يوجدُه إنّما يوجدُه جزافاً وعلى غيرِ قصد، ولا ينحو نحوَ

---

(١) هذا بظاهره يتنافى مع القول بالاشتراك المعنويّ للوجود والصفات، وأنّ لها المعنى الواحد، ولا مجال للأشرفيّة والأعلائيّة.

(٢) هذا ينسجم مع المصداق لا المفهوم؛ إذ وجوده تعالى من حيث المفهوم عين الوجود الذي يحمل على ما سواه، وإن كان من حيث المصداق وجوده فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

غرضٍ مقصودٍ بإرادته، وهذا من أشنعِ الشناعات. فعلى هذا المعنى ينبغي أن يُعرَفَ ويُتصوّرَ أقاويلُ أولئك الحكماءِ فيما أثبتوه مِن الصوُر الإلهيّة، لا على أنّها أشباحٌ قائمةٌ في أماكنَ خارجةٍ عن هذا العالم، فإنّه متى تُصوّرتْ على هذا السبيل يلزمُ القولُ بوجودِ عوالمَ غيرِ متناهيةٍ كلُّها على مثالِ هذا العالِم، وقد بيّنَ الحكيمُ أرسطاطاليسُ ما يلزمُ القائلينَ بوجود العوالمِ الكثيرةِ في كتبِه في الطبيعيّاتِ، وشرحَ المفسّرون أقاويلَه بغاية الإيضاح.

وينبغي أن يُتدبّرَ هذا الطريقُ الذي ذكرناه مراراً كثيرةً في الأقاويل الإلهيّةِ فإنّه عظيمُ النفعِ وعليه المعوَّلُ في جميع ذلك، وفي إهماله ضررٌ شديدٌ»[1] انتهى كلامُه، ولا يخفى أنّه مؤيّدٌ لما بيّنّاه وقرّرناه ضرباً من التأييد، ولنرجع إلى بيانِ سائرِ الطرقِ في علمِه.

---

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: ص٦٧.

الشرح

كما أنّ هناك في عالم السياسة والاجتماع والاقتصاد أناساً يطلق عليهم عنوان «مطفئي الحرائق»، حيث يحاولون ـ أشخاصاً كانوا أو جماعاتٍ أو دولاً ـ إيجادَ الحلول التي من شأنها تقريب وجهات النظر المتباعدة، وذلك في حال كونها تحتوي على عناصر مشتركةٍ قد تشكّل جسورَ تواصل أملاً في فضّ الخصومة وإنهاء النزاعِ، على اختلافِ طبيعته ومحتواه، كذلك لابدّ أن يكون مطفئو حرائق في الوسط العلميّ، ومن المعلوم أن الذي يريد أن ينهض بهذا الدور لابدّ أن يكون محيطاً بالنزاع جملةً وتفصيلاً، وإلّا لزاد في الطين بلّة، وفي الطنبور نغماً، ولأضحى مؤجّجاً ومسعِّراً للخلاف، وذلك بسبب قلّة معرفته بطبيعة الخلاف، فهو كمن أراد أن يكحّلها فأعماها.

صدر المتألّهين رحمه الله وغيره من أهل الحكمة ومنهم الحكيم السبزواري رحمه الله ممّن يحاول جاهداً وفي موارد عدّة للنهوض بهذا الدور، وهذا أحد مواضع اضطلاعه بدور المصلح العلميّ المطّلع على حقيقة الآراء الاطّلاعَ الذي يؤهّله لإدارة دفّة النزاع العلميّ بكلّ حذقٍ ومهارةٍ وإتقانٍ، حيث يرى ما فيه من خللٍ كما يرى ما فيه من قابلية للتقويم، فيجترح الصياغة العلميّة المناسبة لطرفي الاشتباك العلميّ الذي إن أدير بدوافع وأساليب علميّةٍ كان سبب إثراءٍ وتجدّدٍ وعطاءٍ دائمٍ.

لقد زعم المصنّف رحمه الله وهو بصدد إيجاد تصالحٍ اتّفاقيٍّ بين مذهبي الارتسام والمثل: أن لا تصادم بينهما إلّا على مستوى النظر البدويّ، وهذا المستوى من النظر لا يعتدّ به أهل النظر ولا يعوّلون عليه إلّا لشخد الذهن ورياضة الفكر أملاً باكتساب المزيد من المرونة واللياقة التي تؤهّل صاحبه لمزيدٍ

من إدراك الأفكار التي ليست شرعة لكلّ وارد.

التفاوت بين المذهبين المذكورين في المستوى المذكور قد أضحى واضحاً وجليّاً، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المقارنة التالية:

مذهب الارتسام	مذهب المثل
ـ الصور المرتسمة ذهنيّةٌ. ـ الصور المرتسمة لازمةٌ للذات غير خارجةٍ عنها. ـ الصور المرتسمة كلّها أعراضٌ.	ـ المثل موجوداتٌ خارجيّة. ـ المثل خارجة عن ذاته. ـ المثل الإفلاطونيّة كلّها جواهر، كيف وهي عقولٌ عرْضيةٌ متكافئةٌ.

وأمّا الخلل في كلٍّ من المذهبين المذكورين وعلى المستوى المذكور، فقد اكتفى بذكرِ خللٍ لكلّ منهما، فالصور المرتسمة على مذهب المشّاء شيعة أرسطو أعراضٌ وهي علّةٌ للأشياء المتعلّقة بها والتي منها الجواهر، وهذا لازمه كون العلّة أضعف وجوداً وتحصّلاً من المعلول؛ وذلك لأنّ العرض كيفما كان، أضعف من الجوهر كيفما كان.

وأمّا الخلل في مذهب المثل الذي يدين به إفلاطون وشيعته فهو ليس علماً بالأشياء قبل الإيجاد، بل هو بعدها وببعض الأشياء لا كلّها، وهو ما يلزم منه التسلسل، وذلك لأنّ المُثل أشياء خارجيّة، فهي مسبوقةٌ بصورٍ علميّةٍ، ثمّ ننقل الكلام إلى تلك الصور، فإن كانت مرتسمةً لزمها ما يلزم الصور المرتسمة وإلّا فهي خارجةٌ مسبوقةٌ بصورٍ ذهنيّةٍ مرتسمةٍ، وهكذا فيلزم التسلسل. أو لعلّه يقال بأنّ المثل مسبوقةٌ بصورٍ إلهيّةٍ باقيةٍ ببقائه وموجودةٍ بوجوده يعلم الله تعالى بها الأشياء قبل الإيجاد، فلتكن هي ملاك علمه تعالى اللّائق بذاته لا المثل، وبالتالي لا حاجة إلى عناء البحث لأجل إثباتها.

هذا كلّه بناءً على النظر البدويّ العابر، وأمّا إذا أمعنّا النظرَ أكثرَ، متجاوزين ذلك النظر، فنرى أنّ مراد كلٍّ من المذهبين يرجع إلى مراد الآخر، وذلك عند تلافي الخلل الذي يُذكر لكلٍّ منهما، فإذا ما رفعنا اليد عن ذهنيّة وعرضية الصور المرتسمة كما يصرّح به متأخّرو المشّائين ووضعناها على خارجيّة وعينيّة تلك الصور ثمّ رفعنا اليد عن كون المثل ـ التي هي صورٌ خارجيّةٌ عينيّةٌ ـ متأخّرةً عن ذاته لكان عندنا صورٌ عينيّةٌ خارجيّةٌ وهي صورٌ إلهيّةٌ غير متأخّرةٍ وغير خارجةٍ عن ذاته ووجوده تعالى بل هي باقيةٌ ببقائه لا بإبقائه وموجودةٌ بوجوده لا بإيجاده، فالأمر بعد هذا كلّه يعود إلى ما قرّره المصنّف رحمه الله، وهو المتأمَّل من أكابر وأماثل كإفلاطون وتلميذه أرسطو، وهو الأليق بمقام كلٍّ منهما الشامخ، لا المشهور الذي يُنسب إليهما، وهو ممّا لا يناسب لطافة سرّ ونقاوة فكر هذين الحكيمين.

وإن قلت: إذا كان الأمر كذلك، إذن فما الذي أدّى إلى حرف مسار هذين المذهبين عن وجهة الحقّ القويم والصراط المستقيم الذي هو ما قرّره المصنّف رحمه الله؟

فقد أجاب المصنّف رحمه الله وأرجع هذا الخلل إلى أمور عديدة:

١. رفعة المطلب وسموّه، فهو ليس إلّا في متناول أهل الأهليّة الخاصّة واللياقة والحذق.

٢. التحريف، حيث علمت أنّ وصف الصور بالأعراض لم يجرِ على ألسن القدماء كأنكسيمانوس، وهو من التحريف على مستوى الزيادة المخلّة.

٣. سوء الفهم، وهو إمّا أن يكون متعمداً أو غير متعمّد، وإنّما هو لقصور الإدراك وضعفه، وكلاهما يؤثّر الأثر المذكور، وهو حرف المسار عن الوجهة الحقّة.

الجمع بين رأيي الحكيمين

محاولةٌ من محاولاتٍ عدّةٍ نهض بها المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي رحمه الله رام

من خلالها الجمع بين رأيي الحكيمين (إفلاطون وأرسطو)، وذلك في مسائل عدّة احتدم الخلاف بينهما فيها، ومن جملتها المثل الإلهيّة التي أخذ بها إفلاطون تبعاً لأستاذه سقراط بقوّة ومن دون هوادة؛ بينما أنكرها تلميذه أرسطو أشدّ الإنكار، ومن جملتها ما نحن فيه، حيث ذهب إفلاطون مذهب المثل في تفسير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، بينما ذهب أرسطو إلى الصور المرتسمة تفسيراً لذلك، وقد علمت أنّ أيّاً من المذهبين على مستوى النظر البدويّ لا يصلح لذلك، إلّا أنّ إعمال النظر وإمعانه فيما وراء ظاهر المذهبين أدّى بالمعلّم الثاني أبي نصر إلى القول بوحدة المذهبين روحاً وحقيقةً، وأنّ الذي وقف عليه رحمه الله هو قريبٌ ممّا قرّره المصنّف رحمه الله من التصالح الاتّفاقيّ بين المذهبين المذكورين.

لقد خطا المعلم الثاني رحمه الله للوصول إلى الجمع المذكور خطواتٍ عدّةً يمكن عرضها من خلال النقاط التالية:

١. الباري تعالى حيٌّ مريدٌ، وهذا ما سوف يأتي إثباته لاحقاً.

٢. الله تعالى مريدٌ لهذا العالم، وإلّا لما أوجده، ولما وُجد، لكن العالم وُجد، إذن فقد أوجده الحقّ تعالى، فهو مريدٌ لإيجاده.

٣. إيجاده للعالم وفق صورٍ موجودةٍ لديه غير خارجةٍ عن ذاته، وإلّا لزمه بأنّ ما يوجده تعالى يكون جزافاً، وهو تعالى منزّهٌ عنه.

٤. إنّ هذه الصور الموجودة لديه تعالى وهي غير خارجةٍ عن ذاته، هي موجودةٌ بوجوده، وباقيةٌ ببقائه، وإلّا فلو كانت موجودةً بإيجاده لكانت مباينةً له خارجةً عنه، ولزم اللازم المذكور في النقطة السابقة.

إذن، فليست الصور الإلهيّة مثلاً إفلاطونيّة، وذلك لأنّها خارجة، وليست صوراً مرتسمةً ذهنيّةً، وإلّا لكانت أعراضاً، وقد علمت ماذا يلزم من كون الصور التي هي علّة الأشياء أعراضاً.

إشارات النصّ

الإصلاح في الحقل العلميّ

ذكرنا أنّ الاصلاح في أيّ مجالٍ من المجالات لا يقوى عليه أيّ أحد، إلّا الذي لديه اللياقة والأهليّة المكتسبة من الإلمام بالموضوع الذي يراد إعمال الإصلاح فيه.

وكلّما ازداد المصلح إلماماً واستيعاباً، كان أهلاً للقيام بتلك الوظيفة التي لابدّ منها في كلّ مجالٍ من مجالات الحياة العلميّة والعمليّة، وهي الوظيفة التي إن تخلّى عنها المجتمع تهاوى وتلاشى ودبّت فيه شتّى ألوان المفاسد التي كلّما تطاول بقاؤها استحكمت وتأصّلت حتّى يكاد يستحيل أو يصعب علاجها.

والخطير في الأمر هو أن ترسّخ تلك الحالةُ مفاهيم وأفكاراً يصبح دون البحث فيها الخطوط الحمر الشديدة الحمرة. وهذا الحال يعقّد مهمّة المصلح. فمنهم من يؤثر السلامة فينفض يده من تلك الوظيفة، ومنهم لا تأخذه في أدائها لومة لائم، فيجِدُّ في السير غير هيّابٍ بالمخاطر والكُلف المادّية والمعنوية، ولعلَّ البعض منهم يكون على يقينٍ من أنّه لن يظفر بالمنى لكنّه يعطي درساً للأجيال في عدم الاستيحاش من طريق الحقّ مع قلّة سالكيه والمعرضين عنه.

وقد سجّلَ أناسٌ المثلَ الأروعَ في ذلك الطريق، وعلى رأسهم الأنبياء والأوصياء والعلماء الربّانيّون وأهل الفكر المتنوّرون، فغدوا مثلاً يقتدى وأسوة حسنة لأجيال البشريّة المتعاقبة.

أمّا الإصلاح في الحقل العلميّ فحديثٌ ذو شجون، لكنَّ ميدانه لم يخلُ من فرسان يصولون، همّهُم أداء الوظيفة الإلهيّة ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

ما يراد ختم الكلام به هاهنا: هو أنّ أهل التقوى العلميّة لا يتحيّنون الفرص للإيقاع بالآخرين علميّاً، فيعتمدون على لفظٍ موهمٍ هنا، ونقاشٍ طرح ليس في مقام البيان والتفصيل هناك، ليسجّلوا البطولات العلميّة وليظهروا

بمظهر النقّاد ذوي الأنظار الحاذقة النافذة، وإنّما يحاولون جاهدين لإيجاد مخرجٍ يصحّح ما ظاهره فاسدٌ، وهذا ديدن الكثيرين من أهل المعرفة الإلهيّة ومن جملتهم الحكيم السبزواري رحمه الله حيث كان يحرص ويجهد ويدأب على إيجاد وجهٍ وجيهٍ لرأيٍ هابطٍ فائلٍ، ولعلّ صاحب ذلك الرأي غير معتنٍ به، أو حتّى لا يقبله، ولذلك فقد أطلق عليه العلّامة المطهري رحمه الله اسم المصلح في الحقل العلميّ[1]. وكذلك المصنّف رحمه الله، وهذا ما يجده الباحث الواقف على طريقة تعاطيه مع الآراء المحتدمة في المسألة الواحدة.

استدلال المعلم الثاني رحمه الله

لقد اشتمل كلام المعلم الثاني رحمه الله على استدلالٍ يثبت من خلاله مذهب قريبٌ ممّا قرّره المصنّف رحمه الله في مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى حيٌّ، مريدٌ، أوجد العالم المتغيّر المتجدّد.

المدّعى: وجوب وجود صور ما يريد إيجاده عنده تعالى في ذاته.

البرهان: هذا البرهان لابدّ أن يثبت أمرين:

١. أصل وجود الصور، صور الأشياء التي يريد تعالى إيجادها.

٢. نحو وجودها، وأنّها عنده في ذاته.

أمّا الأمر الأوّل فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو لم يكن عنده تعالى تلك الصور لما كان عالماً بما يوجده، ولو لم يكن عالماً كذلك، لكان إيجاده للعالم جزافاً، وذلك لأنّ الجزاف هو الفعل الذي يفعل من دون تصوّرٍ وتصديقٍ بخيريّته، أو يلزم أن يكون تعالى فاعلاً بالطبع، والتالي

---

(١) شرح المنظومة: ج١ ص١٧٢ـ١٩٠.

باطلٌ فالمقدّم مثله.

وأمّا الأمر الثاني فيراد إثبات أنّ الصور المذكورة ليست مرتسمةً ذهنيّةً ولا مثلاً إفلاطونيّة، لأنّ الأولى وإن كانت غير خارجةٍ عن الذات كما هو حال الثانية، إلّا أنّها لا تصلح لأن تكون علماً له تعالى؛ وذلك لأنّها أعراضٌ، وقد علمت ماذا يلزم من ذلك. وعلمت أيضاً ماذا يلزم من المثل وهي خارجةٌ عن ذاته، إذن فالصور موجوداتٌ خارجيّةٌ وذلك لأنّها لازمةٌ لأمرٍ خارجيّ، وبالتالي لا تكون خارجةً عن الصقع الربوبيّ وداخلةً في العالم وما سواه تعالى، إذن فهي باقيةٌ ببقائه وموجودةٌ بوجوده، وهو المطلوب.

الفهرس

شكر وتقدير ٥
المقدّمة ٧
المنهج المتّبع ١٠
الأستاذ والمسألة ١٨

الموقف الثالث

في علمه تعالى

تمهيد.....٢٥

الفصل الأوّل

في ذكر أصولٍ ومقدّماتٍ يُنتفع بها في هذا المطلب

تمهيد.....٢٩
النصّ الأوّل: الوجود الذهنيّ.....٣١
١. المدّعى في الوجود الذهنيّ ومفاده..... ٣٢
٢. عرض الدليل على ذلك المدّعى ٣٤
٣. الإشارة إلى أقوال في حقيقة العلم ٣٥
إشارات النصّ ٣٦
الوجود الذهنيّ ثانيةً ٣٦
الوجود الذهنيّ والوجود العلميّ..... ٣٨
نحو الوجود في الأذهان ٣٩
النصّ الثاني: مرجع حقيقة العلم إلى حقيقة الوجود.....٤١
الوجود أعمّ مفهوماً ٤٥
إشارات النصّ ٥٠

سريان الصفات الثبوتيّة ٥٠
العلم وجود ٥٢
النصّ الثالث: المعلوم بالذات وبالعرض ٥٣
إشارات النصّ ٥٩
ضعف الإدراك أثرٌ آخر ٥٩
النصّ الرابع: ملاك عدم المعلوميّة ٦١
إشارات النصّ ٦٧
أعضاء الإنسان العقليّ..... ٦٧
خلاصة وسؤال وجواب ٦٨
النصّ الخامس: كلامٌ في الكبرى.....٧٠
إشارات النصّ ٧١
الواجب والممتنع بالذات لا يدركان ٧١
النصّ السادس: كلامٌ في الصغرى.....٧٣
إشارات النصّ ٧٦
العلم وجود بالفعل ٧٦
الجسم الطبيعيّ مادّةً وجنساً ٧٨
السجلّ ٧٩
النصّ السابع: العلمُ حضوريٌّ وحصوليّ ٨٠
إشارات النصّ ٨٢
برهانان في البين ٨٢
ملاك الحصول والحضور ٨٥
العلم بالأشياء الخارجة عنّا عقليّ..... ٨٦
دفع إشكال ٨٦

النصّ الثامن: دقيقة شريفة ٨٨
محاولة وردّ ٩٢
إشكالٌ في البين ٩٣
إشارات النصّ ٩٤
الجوهر الجنس ٩٤
النفس جوهر ٩٥
النفس مجرّدة عن المادّة ٩٦
المعارضة ٩٧
النصّ التاسع: علم النفس بقواها ٩٩
الوجوه مفصّلة ١٠٣
الوجه الأوّل ١٠٣
الوجه الثاني ١٠٥
الوجه الثالث ١٠٦
الوجه الرابع ١٠٨
ملاحظة ١٠٩
الوجه الخامس ١١٠
إشارات النصّ ١١٢
الوجه الأوّل: النفس تتصرّف في بدنها الشخصيّ ١١٢
استعمال القوّة المتفكّرة ١١٢
بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ١١٣
الوجه الثاني: حال الجمهور وأهل الكمال ١١٣
الوجه الثالث: اللذّة والألم ١١٤
الوجه الرابع: اجتماع الصور المتساوية ١١٤

الوجه الخامس: الوجه العرشي ١١٥
النصّ العاشر: شاهدٌ دالّ ١١٦
إشارات النصّ ١١٧
العلم بسيطٌ ومركّب ١١٧
موارد النقض ١١٨
العلم حضوريّ ليس إلّا ١١٨
النصّ الحادي عشر: ملاك العالميّة والمعلوميّة ١٢٠
وجه الاحتياج إلى الصورة الذهنيّة ١٢٣
ملاك العالميّة والمعلوميّة ١٢٤
إدراك المادّيات والظلمات ١٢٦
إشارات النصّ ١٣٠
العلم الحصوليّ والعلم الحادث ١٣٠
الوجود والموجود ١٣١
الغفلة عن التحقيق ١٣١
النصُّ الثاني عشر: اتّحادُ العلم والعالم والمعلوم ١٣٤
غموض واعتياص ١٣٥
حجّة الاتّحاد المذكور ١٣٧
إشارات النصّ ١٣٨
حكاية ١٣٨
مقامان للاتّحاد ١٣٩
النصُّ الثالث عشر: إيرادُ السهرورديِّ وردُّه ١٤٠
إشارات النصّ ١٤٣
الصور المادّية رابطيّة ١٤٣

تأكيد الرابطيّة ١٤٤
النصُّ الرابع عشر: كلُّ مجرّدٍ عاقلٌ ١٤٥
حجّة أخرى ١٤٨
إشارات النصّ ١٥٠
شرط الشكل الثاني ١٥٠
لا حالة منتظرة للمجرّدات التامّة ١٥٢

شكوكٌ يجب إزالتها

النصّ الأوّل: الشكّ الأوّل ١٥٦
مفاد الشكّ ١٥٧
فكّ الشكّ ١٥٨
إشارات النصّ ١٥٨
الشكّ ثانية ١٥٨
المغالطة ١٥٩
النصّ الثاني: الشكّ الثاني ١٦١
مفاد الشكّ ١٦٣
فكّ الشكّ ١٦٤
دفع إيراد ١٦٥
إشارات النصّ ١٦٥
العلم بالمجرّد ١٦٥
الحاصل عند إقامة البرهان ١٦٦
النصّ الثالث: الشكّ الثالث ١٦٧
مفاد الشكّ ١٦٩
فكّ الشكّ ١٦٩

إشارات النصّ ١٧٠
العلاج والاستعلاج ١٧٠
آفات النفس ١٧١
تجرّد النفس وتجدّد أحوالها ١٧١
النصُّ الرابع: الشكُّ الرابع ١٧٣
مفاد الشكّ ١٧٥
فكّ الشكّ ١٧٦
إشارات النصّ ١٧٨
شبهة النافين لعلمه تعالى بذاته ١٧٨
العالميّة والمعلوميّة متضايقان ١٧٩

الفصل الثاني

في إثبات علمه بذاته

[تمهيد] ١٨٥
تفاوت الحجج ١٨٧
النصّ الأوّل: حجّة علمه تعالى بذاته الأولى ١٨٨
١. حجّة إثبات أصل علمه تعالى بذاته ١٩٠
٢. بيان مرتبة ودرجة علمه تعالى بذاته ١٩٢
٣. بيان النسبة بين علمه بذاته وعلم الموجودات المجرّدة بذواتها ١٩٤
إشارات النصّ ١٩٥
إنكار علمه تعالى بذاته ١٩٥
الشدّة والعدّة والمدّة ١٩٦
النصّ الثاني: حجّة علمه تعالى بذاته الثانية ١٩٨
إشارات النصّ ٢٠٠

الممكن بالإمكان العامّ..... ٢٠٠
معيار معرفة كماله تعالى..... ٢٠١
النصّ الثالث: الحجّة الثالثة على علمه تعالى بذاته ٢٠٣
إشارات النصّ ٢٠٥
الحجّة ثانيةً..... ٢٠٥
حجّةٌ أخرى ٢٠٥

الفصل الثالث

في علمه تعالى بما سواه

تمهيد..... ٢٠٩
النصّ الأوّل: الحجّة الأولى..... ٢١٠
١. أصلٌ كلّي ٢١٢
ترقٍّ وتصعيدٌ ٢١٦
٢. الحجّة على علمه تعالى بما سواه..... ٢١٧
إشارات النصّ ٢١٨
المعلول لازم ذات علّته التامّة ٢١٨
إشكالٌ ودفعٌ..... ٢١٩
مؤسّس القاعدة..... ٢٢٢
النصّ الثاني: إنكار علمه تعالى بالأشياء ٢٢٣
إشارات النصّ ٢٢٦
عرض إشكالات ٢٢٦
النصّ الثالث: الحجّة الثانية ٢٢٩
١. حجّةٌ لإثبات علمه تعالى بالأشياء ٢٣٠
٢. التماس وجه..... ٢٣١

إشارات النصّ ٢٣١
الملك والملكوت ٢٣١
عودة إلى الحجّة ٢٣٢

الفصل الرابع

في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء

تمهيد ٢٣٥
النصّ الأوّل: استعراض الآراء في علمه ٢٣٧
١. رأي توابع المشّائين ٢٣٩
٢. مذهب السهروردي ٢٤١
٣. رأي فرفوريوس ٢٤٣
٤. مذهب إفلاطون ٢٤٣
٥. مذهب المعتزلة ٢٤٣
٦. مذهب أكثر المتأخّرين ٢٤٣
٧. رأي تاليس الملطي ٢٤٤
إشارات النصّ ٢٤٥
التماس وجه ٢٤٥
الشجرة الإلهيّة ٢٤٦
النصّ الثاني: وجه ضبط الآراء في علمه تعالى ٢٤٧
إشارات النصّ ٢٥٤
منكرو علمه تعالى ٢٥٤

الفصل الخامس

في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب إلى أهل التصوّف

تمهيد ٢٥٩

النصّ الأوّل: مذهب المعتزلة ونقده ٢٦١
إشارات النصّ ٢٦٣
الشيئيّة تساوق الوجود ٢٦٣
دوافع وشبهات ٢٦٤
النصّ الثاني: مذهبُ الصوفيّة ٢٦٧
إشارات النصّ ٢٧٠
التصوّف ٢٧٠
الشمس في رابعة النهار ٢٧٢
النصّ الثالث: كلمات للصوفيّة ٢٧٣
إشارات النصّ ٢٧٥
في الأعيان الثابتة ٢٧٥
النصّ الرابع: النظر الجليل في مذهب الصوفيّة ٢٧٧
إشارات النصّ ٢٨٢
خلاصة النظر الجليل ٢٨٢
موقع الأعيان الثابتة ٢٨٢

الفصل السادس

في حال ما ذهب إليه الإفلاطونيّون القائلونَ بالمُثل العقلّية والصورِ الإلهيّة، وحال ما يُنسب إلى فرفوريوس وأتباعِه من اتّحاد العاقلِ والمعقول

تمهيد ٢٨٧
النصّ الأوّل: نقد مذهب إفلاطون ٢٨٨
المأخذ الأوّل ٢٨٩
المأخذ الثاني ٢٩٠
المأخذ الثالث ٢٩٠

إشارات النصّ ٢٩١
غرر في المثل الإفلاطونيّة ٢٩١
النصّ الثاني: نقد مذهب فرفوريوس ٢٩٣
إشارات النصّ ٢٩٤
أقوالٌ منددّةٌ باتّحاد العاقل والمعقول ٢٩٤
الشفاء ٢٩٤
الإشارات والتنبيهات ٢٩٥
النجاة ٢٩٦
المبدأ والمعاد ٢٩٦

الفصل السابع

في حال القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى

تمهيد ٣٠٣
النصّ الأوّل: مفاد القول بالارتسام وتقريره ٣٠٥
إشارات النصّ ٣٠٩
كلمات الشيخ في الارتسام ٣٠٩
العلم فعليّ وانفعاليّ ٣١٠
إيماضة ٣١١
النصّ الثاني: حجّة الارتسام ٣١٣
إشارات النصّ ٣١٧
الحجّة ثانيةً ٣١٧
كلامٌ في الأزل ٣١٩
النصّ الثالث: إيرادٌ وجوابٌ ٣٢٠
إشارات النصّ ٣٢٤

الصورة في القدرة غير صالحة ٣٢٤
دفع إشكال ٣٢٥
النصّ الرابع: وجوهٌ من الركاكة ٣٢٦
إشارات النصّ ٣٢٨
وجود الإضافة ٣٢٨
النصّ الخامس: تنبيه وإشارة ٣٣٠
كيفيّة عقله تعالى ٣٣٦
إشارات النصّ ٣٣٦
العلم بالجزئيّات ٣٣٦
شبهات المنكرين ٣٣٧
النصّ السادس: تصوير علمه تعالى التفصيليّ بما عداه ٣٣٨
إشارات النصّ ٣٤٢
لا شيء من الصور بأجزاء لذاته تعالى ٣٤٢
الذات المأخوذة مع إضافةٍ ما ٣٤٣
نحوان من الصور الصادرة ٣٤٣
النصّ السابع: نظر المصنّف في كلام الشيخ ٣٤٤
إشارات النصّ ٣٤٦
المجد والكمال في الصور ٣٤٦
الترتيب السببيّ والمسبّبي ٣٤٧
النصّ الثامن: قدح أبي البركات في المعتبر ٣٤٨
وجه اندفاع النقض ٣٥٠
إشارات النصّ ٣٥٠
النقض ٣٥٠

النقض ثانيةً ٣٥١
النصّ التاسع: قدح السهروردي في مذهب الارتسام ٣٥٣
إشارات النصّ ٣٥٥
كتاب المشارع والمطارحات ٣٥٥
بحث وتعقّب ٣٥٥
النصّ العاشر: قدح القدح ونقده ٣٥٧
إشارات النصّ ٣٦٥
عودة وفهرسة ٣٦٥
الإيراد الأوّل ٣٦٥
ردّ الإيراد ٣٦٦
الإيراد الثاني ٣٦٨
ردّ الإيراد ٣٦٨
الدليل المسند ٣٦٨
النصّ الحادي عشر: تكرار قدح ٣٧١
لفتة إشراقيّة ٣٧٣
إشارات النصّ ٣٧٦
قدحٌ جديدٌ ٣٧٦
أصلٌ شريفٌ ٣٧٦
النصّ الثاني عشر: الواحد صدر عنه الكثير ٣٧٨
إشارات النصّ ٣٨٠
الواحد الحقيقيّ ٣٨٠
القدح ثانيةً ٣٨١
النقض ثانيةً ٣٨١

الحلّ ثانيةً ٣٨٢
النصّ الثالث عشر: استكمال الواجب بالصور المرتسمة ٣٨٣
اعتذار أهل الارتسام ٣٨٦
جواب المصنّف عن القدح ٣٨٧
تأييد الشيخ وتعليقه ٣٨٧
إشارات النصّ ٣٨٨
لا مكمّل لذاته ٣٨٨
الدور لازم ٣٨٩
النصّ الرابع عشر: تعاليق أُخَر، وخاتمة ٣٩١
التعليق الأوّل ٣٩٣
التعليق الثاني ٣٩٤
التعليق الثالث ٣٩٥
خلاصة القدوح ٣٩٦
إشارات النصّ ٣٩٦
عودة إلى التعاليق ٣٩٦
خلاصة التعاليق ٣٩٧
النصّ الخامس عشر: تعقيب على القدح ٣٩٨
أثر عدم اجتماع الفعل والقبول ٤٠١
إشارات النصّ ٤٠٤
قاعدةٌ يستعلم منها تعدّد القوى ٤٠٤
الخيال مغاير للحسّ المشترك ٤٠٥
النصّ السادس عشر: قدح الخواجة الطوسي ٤٠٦
إشارات النصّ ٤٠٨

تقرير الخواجه للارتسام ٤٠٨
المفاسد الأربع ٤٠٩
عهد الخواجه ووصيّته ٤١٠
الخواجة نصير الدين ٤١١
النصّ السابع عشر: دفع المفسدة الأولى ٤١٣
١. الإشارة إلى المفسدة ٤١٦
٢. الإشارة إلى وجه عدم لزومها ٤١٧
٣. مفاد الأقوال ٤١٧
خلاصة وتعقيب ٤١٨
إشارات النصّ ٤١٨
مفاد الأقوال ثانيةً ٤١٨
منشأ التركيب وملاكه ٤٢٠
متّصفٌ لا يتأثّر بالصفة ٤٢١
النصّ الثامن عشر: دفع المفسدة الثانية ٤٢٢
١. الإشارة إلى المفسدة ٤٢٦
٢. الأقوال ٤٢٧
القول الأوّل ٤٢٧
القول الثاني ٤٢٧
حاصلٌ وتعقيبٌ ٤٢٨
القول الثالث ٤٢٨
القول الرابع ٤٢٩
القول الخامس ٤٢٩
دهشةٌ وعجبٌ ٤٢٩

القول السادس..... ٤٢٩
القول السابع ٤٣٠
القول الثامن ٤٣٠
القول التاسع ٤٣٠
القول العاشر ٤٣١
القول الحادي عشر..... ٤٣١
إشارات النصّ ٤٣١
عرض المفسدة ودفعها ٤٣١
امتناع المكمّل ٤٣٢
النصّ التاسع عشر: دفع المفسدة الثالثة ٤٣٤
دفع المفسدة وردّها ٤٣٦
إشارات النصّ ٤٣٧
الدفع غير دافع..... ٤٣٧
النصّ العشرون: دفع المفسدة الرابعة ٤٣٨
١. عرض مفاد المفسدة ٤٤٢
٢. دفع المفسدة..... ٤٤٤
٣. تقرير التعاليق..... ٤٤٥
كلام الشيخ في التعليقات..... ٤٤٥
تعليق آخر ٤٤٦
تعليق آخر ٤٤٧
تعليقٌ آخر ٤٤٧
مفسدة خامسة ٤٤٨
إشارات النصّ ٤٤٩

معقوليّته تعالى عين ذاته التي هي عين وجوده ٤٤٩
مغالطةٌ لفظيّةٌ ٤٥٠
عدم المباين للسرمديّ سرمديّ ٤٥٠
النصّ الحادي والعشرون: قدح الخفري والاعتراض عليه ٤٥٢
اعتراضٌ بوجهين ٤٥٥
الوجه الأوّل ٤٥٥
الوجه الثاني ٤٥٥
إشارات النصّ ٤٦٠
المبدَع بالمعنى الأعمّ ٤٦٠
أزليّة الصور وتعدّد القدماء ٤٦٠
النصّ الثاني والعشرون: أنظار في كلام الخفري ٤٦٢
١. القول بأن لازم الارتسام أحد أمرين ٤٦٦
تقريره ٤٦٦
موضع النظر ٤٦٧
سالبة بانتفاء الموضوع ٤٦٨
مفاد اللزوم المذكور ٤٦٩
٢. الصور المرتسمة إن كانت جواهر لزم التسلسل ٤٧٠
تقريره ٤٧٠
موضع النظر ٤٧٠
٣. الإسناد لأهل الارتسام أنّ علمه بالصور المرتسمة كمالٌ ذاتيّ ٤٧١
تقريره ٤٧١
موضع النظر ٤٧١
٤. قوله بانحصار الكمالي الذاتيّ بالعلم المقدّم في فيضان الصور ٤٧٢

تقريره ٤٧٢
موضع النظر ٤٧٢
إشارات النصّ ٤٧٢
خلاصة الأنظار ٤٧٢

الفصل الثامن

في تحقيق الحقّ في هذا المقام وفي إظهار ما نجده قادحاً في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى

تمهيد ٤٧٧
النصّ الأوّل: مذهبُ الارتسام والقولُ الحقّ ٤٧٨
إشارات النصّ ٤٨٠
إشارة وتنبيه ٤٨٠
النصّ الثاني: لا شيءَ من الصور المرتسمة بلازمٍ خارجيّ ٤٨٢
إشكالٌ في البين ٤٨٤
إشارات النصّ ٤٨٤
لوازم الأشياء ثلاثة ٤٨٤
عينيّة الصور المرتسمة ٤٨٦
النصّ الثالث: العلّية والمعلوليّة في الوجود ٤٨٩
إشارات النصّ ٤٩٤
العلّيةُ والمعلوليّة في الوجود ٤٩٤
الإشكال ثالثةً ٤٩٥
العلم الكماليّ والعقل البسيط ٤٩٦
النصّ الرابع: لازمُ الارتسام هدمُ قاعدةِ إمكانِ الأشرف ٤٩٧
إشارات النصّ ٤٩٩

الإشكال ثانيةً ٤٩٩
قاعدة إمكان الأشرف ٥٠١
النصّ الخامس: ذكرٌ وتنبيه ٥٠٢
إشارات النصّ ٥٠٦
الصور الإلهيّة ٥٠٦
الصور الإلهيّة والمثل ٥٠٧
الصور الإلهيّة ليست من جملة العالم ٥٠٨
لا شيء من الصور الإلهيّة بمثل ٥٠٩
الحكمة المشرقيّة ٥١٠
النصّ السادس: تصالح اتّفاقي ٥١١
الجمع بين رأيي الحكيمين ٥١٧
إشارات النصّ ٥١٩
الإصلاح في الحقل العلميّ ٥١٩
استدلال المعلم الثاني رحمه الله ٥٢٠
الفهرس ٥٢٣