Abbās Maʿāref

Der erneute Blick auf die Grundlagen der Gnostik (Letzter Teil)

Anmerkung der Redaktion: Ostād Abbās Maʿāref hat in den letzten zwei Jahren regelmäßig der Redaktion Kapitel seines Buches zur Verfügung gestellt, die in die letzten Ausgaben des SPEKTRUM IRAN aufgenommen wurden. Der unerwartete Tod des großen Gelehrten verursachte die vorzeitige Beendigung dieser Beitragsreihe. Glücklicherweise hat Herr Maʿāref in seinem auf Persisch verfassten Buch „Der erneute Blick auf die Grundlagen der Gnostik" (نگاهی دوباره به حکمت انسی) dieses Thema behandelt; in diesem Buch finden interessierte Leser die Fortsetzung dieser Beitragsreihe.

بسمه تعالی

موضوع المنطق و غایته

الف ـ موضوع المنطق

موضوع المنطق کما ذهب به المتأخّرون، هو الموصل التصوّری – القول الشارح – و الموصل التصدیقی – الحجّة – من حیث انّ الموصل (تصوّریاً کان او تصدیقیاً) یصلنا الی المطلوب.

فينتج مما قيل، انّ موضوع المنطق نفس التصوّرات و التصديقات المعلومة – الحاصلة فى الذهن – ولكن لا ينظر فى هذا العلم الآلى الى تلك التصورات و التصديقات مطلقاً، بل ينظر فيها من حيث انّها توصلنا الى المطلوب.

و قال القدماء: ان موضوع المنطق، هو المعقولات الثانية المنطقية، من حيث يقتنص بها المطلوب؛ اى التصورات و التصديقات التى ليست بحاصلة فى الذهن، و يبتغى الطالب تحصيله.

فتفسير موضوع المنطق بهذا النهج، قريب من التفسير الاول الآنف ذكره؛ اذ الموصلات التصوّرى و التصديقى، انّما يشتغل بها المنطقى من حيث يوصلنا الى مجهول و حينئذ ينطبق عليه معقول من المعقولات الثانية المنطقية.

فاذا قلنا:

كل الف فهو ب، و كل ب فهو ج، فانتجنا: فكل الف فهو ج؛ فلن يأخذ المنطقى ''الف'' بما هى هى، بل بما صدق عليها عنوان الموضوع فى القضية الصغرى، و صدق عليها عنوان الحد الاصغر فى القياس؛ فكذلک ''ب'' و يصدق عليها عنوان محمول الصغرى؛ و كذا يصدق عليها عنوان الحد الاوسط فى القياس. و الجيم ايضاً وقعت محمولاً للكبرى، كما وقعت حدالاكبر للقياس. فكل هذه العناوين كما ترى من المعقولات الثانية بمصطلح المنطقيين.

فلا يأخذ فى المنطق مبدأ من تلک المبادى الا و يصدق عليه عنوان من هذه العناوين التى تحسب من المعقولات الثانية المنطقية. بيد انّه قد يبحث فى هذا العلم شىءٌ على سبيل الاستطراد.

اما التفسيران فيؤولان كما ترى الى معنى واحد، و ان اختلفا فى التعبير.

فمن الجدير بالذكر، انّ بعض المعقولات الثانية يصدق عليه انه من المعقولات الثانية باصطلاح الفلسفيين، و هو المعقول الذى عروضه على المعروض فى الذهن، ولكن اتصاف المعروض به فى الخارج؛ كالشيئية و الامكان.

اما بعض من المعقولات الثانية، فينطبق عليه عنوان المعقول الثانى بالاصطلاحين المنطقية و الفلسفية؛ و هذا النحو من المعقول، هو الذى عروض المعقول و اتصافه المعروض بذلک المعقول کلاهما فى الذهن؛ کالنوعية و الجنسية مثلاً؛ فيصدق عليهما عنوان المعقول الثانى بالاصطلاحين.

اما ان نُظر الى نحو تحقّقهما و کيفية حصولهما، فيبحث عنهما الفلسفى کما بحث الشيخ عنهما فى القسم الالهيات من الشفاء، کما بحثهما صدر المتألهين فى الاسفار.

و ان نُظر اليهما بما انّها توصلان الطالب الى المجهول و تقعان فى طريق الاستدلال، فيبحث عنهما المنطقيون کما بحث عنهما الشيخ فى منطق الشفاء و غيره من کتبه، و بحث عنهما صدر المتألهين فى اللمعات المشرقية التى کتبها فى فنون المنطقية.

ب ـ غاية المنطق

المنطق قانون آلى و غايته صون الذهن عن الخطأ عند التفکير؛ اذ الطالب يمکن ان يخطأ فى الحرکة الاولى او الثانية عند الادراک، او ينبت فى حرکته نحو المطلوب، او تنتهى بغير الصواب و يخاله صواباً.

و المنطق علمٌ يصون الطالب عن هذا الانبات و الالتباس.

فالمنطق تارة يُنظَر إليه بما هو جزء من مطلق العلم، لا بما هو آلة. فحينئذٍ يؤخذ بما هو، و يُعرَّف بموضوعه و ماهيته.

فيقال حينئذ فى تعريفه:

المنطق علم يبحث عن المبادى المعلومة – اى التصورات و التصديقات الحاصلة فى الذهن – من حيث ان تلک المبادى توصلنا بالمجهول.

و تارة ينظر فى المنطق بما انّه علم آلى، و يعرّف بغايته، کما قال السبزوارى:

قانون آلی یقی رعایته عن خطأ الفکر و هذا غایته

بصارة

انّ المنطقیین قد بسط القول حول هذا الایصال، و سئلوا کیف یوصلنا الموصل الی المطلوب، بعد ان صرحوا بانّ الجنس القریب اذا اقترن بالفصل الاخیر، لیحصل منهما الحد التام؛ ای یستحصل نوع المرکب منهما فی الذهن.

و صرحوا ایضاً اذا اقترنت المقدمتان الصغری و الکبری بوجه یوجب الانتاج، لیحصل منهما قول ثالثا، و هو القضیة التی تسمی بالنتیجه.

قد اجاب المنطقیون عن هذا التسأل بوجوه مختلفة کالتولید و الاعداد، و جری عادة الله بحصول الانتاج عند اتفاق المقدمتین.

فلنتکلّم من هذه الوجوه الثلاث بالاجمال.

۱ـ التولید

فهو ما ذهبت به المعتزلة فانهم یقولون: انّ نفس البشریة تکون علی وجه تستحصل من المقدمتین النتیجة.

فاذا اجتمعت الصغری و الکبری، لحصلت منهما قضیة ثالثة، و هی النتیجة؛ و کذا اذا اجتمع الجنس مع الفصل القریب، لیحصل منهما تصور ثالث، و هو صورة تدّل علی حقیقة نرید تحدیدها؛ و هذا الانتاج تولید من الذهن.

و زعمت المعتزلة انّ هاهنا فعلین الاول للانسان، و هو تألیف المقدمتین؛ والثانی فعل یترتب علی الاول، یتولد منه، و هو انتاج النتیجة من المقدمتین اضطراراً.

و طبیعة النفس تکون بوجه تولد النتیجة من المقدمتین.

و ما قالت المعتزلة هذا القول فی الانتاج فقط؛ بل اصحاب الاعتزال ذهبوا الی التولید فی کل فعل للانسان یترتب علیه فعل آخر.

قال الفاضل القوشچی فی شرحه الی التجرید:

''انّ المعتزلة لمّا اسندوا افعال العباد الیهم، و رأوا فیها ترتباً، و رأوا ایضاً ان الفعل المرتب علی الآخر یصدر عنهم، و ان لم یقصدوا الیه اصلاً؛ فلم یمکنهم لهذا إسناد الفعل المترتب الی تاثیر قدرتهم فیه ابتداء لتوقفه علی القصد ، قالوا بالتولید و هو أن یوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، نحو حرکة الید و حرکة المفتاح؛ فان الأولی منهما أوجبت لفاعلها الثانیة، سواء قصدها او لم یقصدها. فالافعال عندهم تنقسم الی مباشر و متولد؛ فالفعل الحادث ابتداء من غیر توسط فعل آخر، هو المباشر – کحرکة الید – ؛ و الذی حدث بسبب فعل آخر، هو المتولد – کحرکة المفتاح بسبب حرکة الید –. و اختلفوا فی أن المتولد هل هو من فعل العبد کالمباشر أو لا؟ فذهب المعتزلة الی أنه من فعلنا کالمباشر؛ و ذهب الأشاعرة الی أن المتولد من فعل الله تعالیَ.''[1] – انتهی

۲ ـ الاعداد

قال المشائون انّ الموصل التصوری او التصدیقی لیسا الا ما یُعدّ النفس لان یفاض علیها الصورة العلمیة التی هی النتیجة؛ و هذا المفیض هو العقل الفعّال الذی اختزن فیه صورة المعقولات کلّها. اذ مفیض الصور العلمیة هو جوهر مفارق یشتمل علی جمیع المعقولات، و ثم زاد کثیر منهم ان هذا الجوهر المفارق هو اقرب المفارقات بالاجسام، و لیس هذا الجوهر المفارق الا العقل الفعّال.

۳ ـ التوافی

انّ کثیراً من الناس انکروا ان تؤثر العلة فی المعلول و منهم شرذمة من المتکلّمین.

---

[1] شرح التجرید القوشچی ، طُبع بالحجر ، ص ۴۵۱

فقالت الاشاعرة ليس هناک لزوم بين العلة و المعلول، و لا يؤثر العلة فی المعلول ابداً، و ليس بينهما الا التوافی؛ و قد نشأ هذا التوافی من سنة الله، اذ عادة الله جرت بانّ يبرأ المعلول اذا انبرأت العلة؛ فعادة الله اقتضت اظهار ما نسميه المعلول لما ظهر ما يشتهر عند العرف بالعلة.

فالمقدمتان اذا ألّفتا بوجه يتأدی الی الانتاج، فاقتضت سنة الله، و جرت عادته ان يفاض النتيجة علی الادراک عقيب اجتماع المقدمتين و ائتلافهما.

جمع السبزواری بين هذه الاقوال فی بيت واحد نظمه فی الارجوزه:

و هل بتوليد او اعداد ثبت او بالتوافی عادة الله جرت

انّ المنطقيين قد بسطوا القول فی كيفية ترتب النتيجة علی الموصلين التصوری او التصديقی؛ ولكنّهم لم يمعنوا النظر فی انّ هذا الانتاج اَيتحقق ام لا؛ و تلقّوا هذا الانتاج بالقبول كأمر بديهی من دون ان يتعمقوا فيه.

و بالجدير لنا ان نفحص عن هذا الانتاج، و ننظر هل يترتب علی الموصلين ـ ای التصوری و التصديقی ـ النتيجة المطلوبة ام لا؛ فلنشرع بالموصل التصوّری.

الموصول التصوری

(وهن منطق المشائين فيما قرر حول الموصل التصوری)

انّ الحكماء الانسيين كانوا لا يعبأون بما قرّره الارسطو او المشائون فی المنطق؛ و الحـق معهم؛ لان هذا المنطق لا يفی بالمراد فيما ادّعی استيفائه؛ اذ ادعی هذا المنطق ان يمهد طريقاً ليصل الطالب الی المجهول من التصور و التصديق، باعانة المعلوم منهما.

فلنتكلم هاهنا فيما قرر هذا النحو من المنطق حول الموصل التصورّی.

زعم الارسطو و المشائون كلهم ان الموصل الاكمل الذى يوصلنا الى تصور مجهول، هو الحد التام (Horismos). و الحد يتألف من جنس القريب (Genos Hustatos) والفصل الاخير (Teleutaia Diafora). اى الفصل الذى يفصّل بين النوع و بين مشاركاته فى الجنس القريب ؛ كالنطق الذى يمتاز به الانسان من الانواع التى تشترک معه فى الجنس القريب ، و هو الحيوان.

لقد صرح المنطقيون بان الحد التام يشتمل على جميع الذاتيات، و يبينها لنا و لكن بالايجاز. فان الحيوان يتضمن معنى النامى و الحى و الجسم و الجوهر، و يدّل عليها بدلالة التضمّن ؛ كما ان الحد الناقص يستلزم بيان جميع الاجناس و لكن بدلالة الالتزامية.

و لكن يرد على هذه الاقوال ثلاث نقائض:

النقيضة الاولى: انّ الاجناس العالية التى ليس فوقها جنس آخر، ليس لها حدّ او رسمٌ ايضاً. لان الحدّ و الرسم ، كليهما يقتنصان من الجنس القريب او البعيد، و ما ليس له جنس؛ فلا يمكن تعريفه بحدّ او رسم. لقد اكّد المشائون انّ الجوهر و الاعراض التسعة - اى المقولات العشر- كلّها اجناس عالية ليس فوقها جنس. فحينئذ لا يمكن تعريف هذه الاجناس العالية بحدّ او رسمٍ.

النقيضة الثانية: انّ الاعضال لا يختم بالاجناس العالية ، فيتسرى على الاجناس و الانواع التى تقع تحت هذه الاجناس العالية (المقولات العشر). اذالحد او الرسم يدلاّن على الاجناس كلها ؛ اما بالتضمين و اما بالالتزام.

فاذا قلنا الانسان حيوان ناطق ، فتضمن هذا الحد كلا ذاتياً حتى الجوهر؛ لان الحيوان يدل على جميع الاجناس التى وقعت ما قبلها بالتضمن؛ فالحيوان هوالجوهر الجسم الحى النامى، فوقع الجوهر فى اول سلسلة الاجناس التى دخلت فى تعريف الانسان.

فمـن لم يعلم ما حقيقة الجوهر، فما يعلم حقيقة الانسان؛ الذى دخل الجوهر فى حـده او رسـمه. كـذا ما وقع تحت ساير الاجناس العالية من العوارض، لا تعلم حقيقته من لم تعلم حقيقة جنسه الا بعد الاقدم.

النقيضـة الثالـثة: انّ الوجود المطلق و كذا الوجود العام من ابسط البسايط، و لا يتركـب الوجود من الجنس و الفصل؛ و لو انحصر طريق معرفة الوجود بالحد او الرسـم، لتنتفـى هـذه المعـرفة مـن رأسها، و لا يبقى لها مجال. و المجردات و الـبارى عـز اسمه ايضا من الحقائق؛ فلو انحصر حصول المعرفة بالحد و الرسم، فينسد باب معرفة الله و الحقائق المجردة القدسية.

امـا سـائر الماهـيات ايضـاً لـيدخل الابهـام فـى تعريفها، و يشين فيها الافهام باالاعجـام؛ لان جنس الاجناس فى كل ماهية لا يقتنص من الموصل التصورى، اذالجـنس الاعلى لحقيقة بسيطة ليس له جنس او فصل حتى يُعرّف هذا الجنس الاعلى بهما.

عُلم مما قيل وهن ما قال الارسطو و المشائون حول التعريف من جهت الجنس؛ امـَا ما قالوا حول الفصل ايضاً ليس بسديد؛ لان التمسک بالفصل فى التعاريف ، لا يخلوا من الوهن و فيه اعضالان:

الاعضـال الاول: انّ تحصـيل فصول الحقيقية فى الانواع الطبيعية لكان فى غاية الصـعوبة، و نحن لانعلم من الانواع الحقيقية الا اللوازم و الخواص؛ و المنطقيون لقد صرّحوا بهذه العويصة انفسهم.

انّ الحـد الـذى يمـيز الانسان من الانواع الاخرى التى تشاركه فى الجنس، هو الـنطق؛ و الـنطق يـدل على قدرة الانسان على التعقّل و الاحتجاج و انباء الغير بتفكيراته و احتجاجاته؛ و هذا مما لا ينازع فيه احد و لا يرتاب.

فالانسـان يعلـم الفصل الذى يميّز نوعه من الانواع الاخرى، و لكن ما الفصول التى تميّز الانواع الاخرى بعضها من بعض فى الجنس؟

المنطقيون فى الاجابة عن هذا التسآل، لقد تمسكوا بذيل المجاز، و استعاروا لبيان فصل كل نوع من الانواع التى وقعت تحت جنس الحيوان، صوتاً يخرج من فم كل وتيرة من الحيوان؛ و قالوا انّا استعرنا صوت كل حيوان، لفصله الحقيقى الذى يميزه من الانواع الاخرى؛ و قالوا الفرس حيوان صاهل، و الحمار حيوان ناهق، و الاسد حيوان زائر!!!

فانّى لا اعلم هل المنطقيون فى هذه الموضع، استعاروا او مزحوا؟!، اذا النطق يدل على التعقّل و الاحتجاج، لا ارتياب فى ان هذه القوة هى ما يميّز الانسان من الانواع الاخرى للحيوان. لكن النهيق و الصهيل، لا دلالة لهما على الفصل الحقيقى للحمار و الفرس. فاستعارة الصهيل و النهيق الى بيان فصل الفرس و الحمار، لا تخلوا من المطايبة.

فكيف كان لقد صرّح المشائون انفسهم بان اقتناص الفصول الحقيقية للانواع الطبيعية فى غاية الصعوبة.

لقد اعترف الشيخ الرئيس- بانّنا لا نعرف الماهيات؛ اذ تحصيل فصول هذه الماهيات فى غاية الصعوبة؛ و هذا نص كلامه:

« الوقوف على حقائق الاشياء ليس فى قدرة البشر، و نحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص و اللوازم و الاعراض، و لا نعرف الفصول المقومة لكلّ واحد منهما، الدالة على حقيقته؛ بل نعرف أنها أشياء لها خواص و اعراض؛ فانّا لا نعرف حقيقة الاول، و لا الفلک، و النار و الهواء و الماء و الارض؛ و لا نعرف ايضاً حقائق الاعراض. و مثال ذلک: انّا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل انما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية و هو أنه الموجود لا فى موضوع. و هذا ليس حقيقته، و لا نعرف حقيقة الجسم؛ بل نعرف شيئاً له هذه الخواص و هى: الطول و العرض و العمق ...»[٢]

---

[٢] التعليقات ، لابن سينا ، ص ٣٤

فاضف الى ما اعترفه ابن سينا بصداقة، انّ كثيراً مما نحسبه فصولا حقيقية، ليس عـند الفلاسـفة الكـبار فصلاً اصلاً. قال الصدر المتألهين حول هذا الالتباس فى الاسفار ما نصّه هذا:

« انّ مـا يذكـر فى التعاريف بازاء الفصول، فبالحقيقة هى ليست بفصول، بل هى لـوازم و علامـات للفصـول الحقيقـية؛ فالحسّاس و المتحرّک ليس شىء منهما بحسـب المفهـوم فصلا للحيوان، بل فصله كونه ذا نفس درّاكة متحركة؛ و ليست الدرّاكـية و المتحركـية عين هويةالنفس الحيوانية، بل من جملة لوازمه و شعبه. لكـنّ الانسـان ربمـا يضـطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية، او لعدم وضع الاسـامى لهـا الـى الانحراف عنها الى اللوازم و العلامات. فالمراد من الحساس لـيس نفـس هذا المفهوم المتقوّم بالانفعال الشعورى، او الاضافة الادراكية، و الّا لـزم تقـوّم الشىء من المقولات المتباينة؛ و قد تحقّق عند هم أن الشىء الواحد انـى لا يـندرج تحت مقولتين الا بالعرض، بل الفصل الحقيقية هو الذى له مبدأ هذه الامور و هكذا فى نظائره ...»[٣]

الاعضال الثانى: هو انّ الكبار من الفلاسفة لما فرغوا من اثبات ان شيئية الشىء بصورته لا بمادّته، قاموا بالاثبات انّ شيئية الشىء توخذ من صورته الاخيرة، لا مـن كـل صـورة؛ او قـل شـيئية بالفصل الاخير، لا بالفصول الاخرى؛ و الفصل الاخير هو تمام ماهية النوع.

قال الصدرا فى بيان هذه الدقيقة:

«قـد انكشـف لـک ممّـا ذكـرناه فى هذا الفصل و من اشارات سابقة فى بعض الفصـول الماضـية، أنّ ما يتقوّم و يوجد به الشىء من ذوات الماهيات – سواءً كانـت بسـيطة او مركـبة – لـيس الا مبدء الفصل الأخير لها؛ و سائر الفصول و الصـور الّتـى هـى مـتحدة معهـا، بمنزلة القوى و الشرائط و الآلات و الأسباب المعدّة لوجود الماهية الّتى هى عين الفصل الأخير.»[٤]

---

[٣] الحكمة المتعالية ، ج ٢ ، ص ٢٥ ، قام بطبعها دار المعارف الاسلامية

[٤] نفس المرجع الآنف ذكرها ، ص ٣٥

و لهـذه الدقـيقة قـد صرّح المدقّقون من المنطقيين، انّ الفصل الاخير ليقوم مقام الحد التام فى التعريف.

فمـن يعـرف ان النطق هو فصل الانسان، ليعلم انّ هذه الحقيقية لا تتحقق الّا فى الحيوان.[٥]

فغايـة القصـوى من الموصل التصوّرى، ان يصوننا من الخطأ فى تحصيل الفصل الاخـير، و عـدم اخـذ مـا هـو غـير الفصل مقام الفصل، و ما اهتم الارسطو و المشائون بهذه الوجيبة اصلا.

فلذلـک ترى اقوال الارسطو حول الفصل مجملة مضطربة ، قام الشيخ و الصدرا بتصحيح كلامه ، كما سنعيد البحث عند الفحص عما ذهب به الحكماء الانسيون.

فاذا كان الامر كذلک ، فلا عجب حينئذ ان عاقت العلوم عن سيرها الى الامام ، بل انسحبت تحت قيادة المنطق الارسطى نحو الفى عام.

السـهروردى ايضاً قد وجّه نقوضاً على المنطق المشائين فى الموصل التصورى؛ و لكن مختاره – اى تعريف الاشياء بالخاصة المركبة – ليس وائعاً عند التعمق.

فلنترک المشائين و نرى ماذا يقول الحكماء الانسيون حول هذه العويصة.

الحكمة الانسية و الموصل التصوّرى

الحكمـاء الانسـيون و ان لـم تقصـر طرائق معرفتهم بالعقل و احتجاجاته– كما سـترى فـى فحـص عـن طـرائقهم المنطقية– ولكن بحثوا عن مبادىء المنطق المـأثور بـأدق وجه. فاليق ان نبحث اولاً عن مفاحصهم حول تعريف البسايط، اى الذى قد بهت فيه المشائون.

---

[٥] جسمانياً كان او مثالياً ؛ فانّ القالب المثالى حيوان ؛ كما صرح به صدر المتألهين فى الاسفار

انّ ذات الحق و حاقّ الوجود و ان كان عند الحكماء الانسيين فى غاية البساطة و لا يمكـن العلـم بهـذه الـذات كما هى هى بوجه من الوجوه؛ و لكن الحكماء الانسيين يقولون انّ الطريق الى ذات الحق و حاقّ الوجود، ليس بمنسد.

و الانسان و ان لم تمكن له معرفة الذات بما هى هى، و لكن اذا قيل له: انّ الله هو الذى اعطَى كل شىء خلقه ثم هداه الى المطلوب؛ و اذا قيل له: انّ الله هو الذى خلق السماوات و الارض و ما بينَهما و هو ربّهم يربّيهم الى الكمالهم المطلوب، فتحصل لا محالة له معرفة بتلك الذات المتعالية؛ و لا سيما اذا زيد: هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شىء عليم.[٦]

فلذلـک اذا سـأل الفـرعون الموسى(ع): ما هو رب العالمين؟ فاجاب: قال ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى[٧]

فعـرّف علـيه السلام بارئنا تعالى بربوبيته، و عرّف الله تعالى بانّه مكمل للذوات الناقصـة؛ اذ ربوبيـته تعالى اى مكمليته للذوات الناقصة مما يُعلَم لنا، رغماً لكنه الالوهية بحاق الذات.

فكنه الذات الكاملة و حاقّها، لا يتعلق بها علمنا اصلاً. فلذلک تقدم الربوبية مقام الالوهية فى التعاريف، و تنوب المكملية عن كمال الذات و تدّل عليه.

قال المحيى الدين فى الفصوص حول هذه التسآل:

«و الجـواب عـنه لا يكـون الا بما أجاب به موسى. و هنا سرّ كبير. فانه أجاب بـالفعل لمـن سأل عن الحد الذاتى ، فجعل الحد الذاتى عين اضافته الى ما ظهر به من صور العالم ، او ما ظهر فيه من صور العالم. - انتهى»[٨]

و قال مؤيّد الدين الجندى فى شرحه على الفصوص:

---

[٦] الحديد / ٣

[٧] طه / ٥٠

[٨] فصوص الحكم ، لمحيى الدين بن عربى ، حققه ابوالعلا عفيفى ، ص ٢٠٨

«انّ الله الواحد الاحد الحق، يعظم و يجل ان يعرفه غيره؛ و ما ثمّ الا هو، و المعروف و العارف و المعرفة يقتضون بالكثرة و الكثير؛ و اذا كان الله و لا شيء معه، فلا يمكن ان يعرفه غيره. ولكن الواحد اذا ظهر بوجوده و نفسه فی مراتب كثيرة عددية، فانه من حيث تعينه فی مرتبة غيره من كونه متعيناً فی مرتبة اخری له ان يعرف نفسه حقيقة، فلم يعرفه الا هو به. - انتهی»[9]

فعرّف الواصلون الحق كما ترى بما هو عين اضافته بما ظهر به من صور العالم. ما قلنا فی طريق المعرفة الی حاق الوجود و كنهه، فيمكن ان نقول فی ظاهر الوجود ايضاً.

فان الوجود العالم ، هو ما يطرد العدم بالذات، و تصير الماهيات به موجودة، ای اقرانه مع الاعيان الثابتة، يخرج هذه الاعيان الی الاكوان، فهو يتحقق فی الخارج بالذات، و يتحقق الماهيات به.

و من هذا التعمّق فی طرد العدم و تحقق الماهيات، يتيسر ان يقترح الانسان تسآلاً حول حقيقة الوجود، فيمكن له ان يسئل: ما هو الوجود نفسه؟

فالفلسفة الاولی قد نسيت هذا التسأل منذ اكثر عن الفی عام، و سئلت مكانه سؤال آخر؛ ای سئلت: ما هو الموجود و بما ذا موجوديته؟ فبهذا النهج قد نسيت الوجود، و اشتغلت علی الدوام بالموجود و كيفية موجوديته.

فيجب للتفكير ان يقترح تسآلاً قد نسيته الفلسفة الاولی مدی تاريخه و هو: ما هو الوجود و ما حقيقته؟ اما الجوهر الذی هو ايضاً من البسايط ، فبون بعيدٌ فی هذا المبحث بين ما سلكه الحكماء الانسيون و بين ما ذهب به الفلاسفة. اذ الجوهر عند الفلاسفة، من سنخ الماهية و يقع فی نطاق الموجود لا الوجود، و قالوا فی تعريف الجوهر و العرض:

- الجوهر ماهية اذا وجدت فی الخارج، وجدت لا فی موضوع.
- و العرض ماهية اذا وجدت فی الخارج، وجدت فی موضوع.

---

[9] شرح فصوص الحكم ، لمويّد الدين الجندی ، من منشورات الجامعة المشهد ، ص ۶۴۵

و ربّمـا يقال فى التعريف: الجوهر موجودٌ اذا وجدت، وجدت لا فى موضوع. و العرض موجود اذا وجدت، وجدت فى موضوع.

فالجوهر كما ترى يقع فى نطاق الموجود او الماهية، اى الاكوان و لا فى ساحة الوجود.

و جعـل المشائون للجوهر خمسة اقسام؛ و وجه الحصر كما افاد صدرالمتألهين فى الاسفار: هو ان الجوهر اما قابل للابعاد الثلاثة- و هو الجسم- و اما لا يقبل الابعاد الثلاثة.

و ان كـان جسـماً، فلـه جزءان؛ احدٌ منهما جزء جوهرى يتحققه و هو الصورة. والجزء الثانى، هو امر بالقوة يخرج من القوة الى الفعل بحلول الصورة فيه؛ و هو يسمى بالهيولى. فالمركب منهما الجسم.

و ان لـم يكن الجوهر جسماً ، فلا يخلو اما اَن يكون مجرداً عن الجسم بالذات و بـالفعل؛ فهو العقل المفارق. و اما ان كان الجوهر مجرداً عن الجسم بالذات لا بالفعل، بل يتصرف فى الجسم بصرف تدبير، فهذا الجوهر و هو النفس.[١٠]

امـا الحكمـاء الانسـيون، فالجوهر عندهم حقيقة واحدة من سنخ الوجود؛ و ما جعـل المشـائون للجوهـر من الاقسام الخمسة - الهيولى و الصورة و الجسم و العقل و النفس - فليست عندهم افراداً للجوهر، بل هى انحاء له.

فالجوهر عندهم حقيقة واحدة، و هو الوجود المنبسط، و الماهيات كلها عوارض و تعينات.

فالجوهـر فـى الحكمـة الانسـية، مظهـر ذات الربانيةمـن جهـت قيوميـتها، و الماهـيات- اى الاعـراض- مظاهـر لصـفات الربانية. و الذات الربانية كما انها محتجبة بالصفات، فالجوهر لا يزال مكتنفاً بالاعراض.

---

[١٠] القدماء من المشائين بينوا حصر الجوهر فى خمسة الاقسام بوجه آخر ، و فسّروا الهيولى بالمحل و الصورة بالحال يتقوم المحل به.

قـال السـيد الحـيدر فى المقدمات من نص النصوص، وكانّه البحث من المقدمة القيصرى على شرح الفصوص، و هذا نصه:

« اعلـم انّـک اذا أمعنت النظر فى حقائق الاشياء، وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالاعـراض، و بعضـها تابعـةً لاحقـة لهـا. التابعة هى الاعراض، و المتبوعة هى الجواهـر. و يجمعهـا الوجود؛ اذ هو المتجلّى بصورة كلّ منهما. و الجوهر متحدة فى عين الجوهرية، فهى حقيقة واحدة هى مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها و حقيقـتها، كمـا أنّ الاعراض هى مظهر الصفات لها. أعنى كما إنّ الذات الكلية لا تزال محتجبة بالصفات، فلذلک الجواهر لا يزال مكتنفة بالاعراض. و كما أنّ لاذات مـع انضـمام صـفة مـن صفاتها تحصل اسماً من الاسماء كليّة أو جزئية؛ كذلـک الجوهر، مع انضمام معنى من المعانى الكلية، يصير جوهراً خاصّاً؛ مظهراً لاسـم مـن الاسماء الكلية، بل (هو) عينه. و بانضمام معنى من المعانى الجزئيّة، يصير جوهراً جزئياً؛ كالشخص.»[11]

فهذا الجوهر الواحد تمتاز انحاء بعضها عن البعض بطريان التعينات، اى بعروض الاعراض عليه. فالعالم كلها اعراض و تعينات للوجود المنبسط ، فيتعين الوجود المنبسـط بتعيـنات مـتعددة، فـيظهر الوجـود بصـورة الاجـناس و الانـواع و الاشخاص.

امـا هـذه التعيـنات بعضـها ذاتية يتقوّم الذات بها، و بعضها عرضيةٌ، تابعة لاحقة لتلک الذوات المتبوعة.

لا يقال كيف يمكن أن يفرض بعضاً من هذه الطوارئ ذاتية، مع أنّ كلها اعراض؛ لانـه يقال: انّ العرضى ليتفاوت عن العرض؛ و الاجناس العالية كلها ذاتيات، مع انّ تسـعة مـنها تحسب من اعراض، و واحد منها جوهر، و كل هذه الاجناس- عرضاً ام كان جوهراً- ذاتيات.

قال السبزوارى فى الارجوزة:

---

[11] شرح قيصرى على الفصوص ، المقدمة الفصل الرابع و ايضاً، المقدمات من نص‌النصوص، ص ۵۱۲

اذ عرض الشیء بغیر العرضی ذا کالبیاض ذاک مثل الابیضی

فالفصول التی تمتاز بها الانواع الحقیقیة او الاضافیة من الجوهر، لیس شیء منها بجوهر و کلها اعراض. و هذا ما تفطّن به المدقّقون من الفلاسفة المتأخرین. قال صدرا فی الاسفار:

«و لنا فی هذا المقام زیادة تحقیق و توضیح للکلام، فاستمع لما یتلی علیک من الاسرار، ملتزماً صونه من الأغیار الأشرار، و هو انّ الحکماء قد أطبقوا علی انّ الجنس بالقیاس إلیه خاصّة؛ ثم ذکروا انّ الجنس فی المرکبات الخارجیة متحد مع المادة و الفصل مع الصورة، فیلزم من هذین الحکمین عدم کون فصل الجواهر جواهراً؛ بمعنی کونها مندرجة تحت معنی الجواهر إندراج الانواع تحت جنسها، بل کاندراج الملزومات تحت لازمها الذی لا یدخل فی ماهیتها، و یلزم من هذا عدم کون الصور الجسمیة و غیرها جوهراً بالمعنی المذکور فیه. انتهی»[۱۲]

و فیما نقلناه کما تری اشعار بالمقصود و ایماء بالحق ، و لکن بقیت نکتة و هی انّ الفصل الاخیر- کما صرّح الصدرا نصه- یقوّم النوع و یحصّله تحصیلا. و لو کانت تلک الانواع جواهر حقیقیة، فیلزم ان یتقوّم الجوهر بالعرض، و یلزم ان یحصّل عرض جوهرا بالفعل؛ و هذا محال.

فالاولی ان یقال کما قال الحکماء الانسیون:

ان الجوهر فی الحقیقة امر واحدٌ؛ فلا یحصّل الفصول ذات هذا الجوهر الواحد، بل یطرء الفصل علی الجوهر بما هو تعین من التعینات. و یسنح للجوهر بعروض تلک العوارض تعینات متعدّدة، فالفصول مقوّمة لتعینات الجوهر لا لذاته.

و التعینات کلها اعراض، و لا یمتنع ان یتعین العرض بطریان عرض من الاعراض و یتقوّم به. فالحاصل انّ الاعیان و الاکوان، مظاهر و مجالی لظهور

---

[۱۲] الاسفار الاربعة ، جزء الثانی ، دار المعارف الاسلامی ، ص ۳۹

الوجود[١٣]؛ و كلما ازداد علم الانسان بهذا الظهور، فتزداد معرفته بربه من وجه، و يزداد علمه بحقائق الاشياء من وجه آخر.

فـبهذه الدقيقة، لتنكشف عويصة الفصل، كما انكشف عويصة الجنس، و لا سيما فـي البسايط؛ و امكن فک هذه العقدة، و يتيسر من التعمق فی تلک التجليات و الظهورات فک اعضال الفصل، كما تيسّر حل عقدة الجنس ايضاً.

و ينبغـی لـنا قبل الالمام بالبحث، ان نمهّد مقدمة و هی انّ الفلاسفة صرّحوا بانّ الفصـل الاخـير هـو المقـوّم الماهـية. و سـئلوا كثيراً: ما هی حقيقة كل شیء و ماهيته؟ و لكن لم يسئلوا: ما هی حقيقة الماهية نفسها؟

و تـرى مسـفورات الفلاسفة عارية عن هذا الفحص، بل لم الفلاسفه لم يقترحوا هـذا التسـآل اصـلاً؟ ای لـم يسئلوا: ما هی حقيقة الماهية نفسها و اقتصروا بأن يسئلوا ما حقائق الاشياء و ماهياتها؟

امـا الحكمـاء الانسـيون، الذيـن يسـمّون الماهية بالعين الثابتة، قد فحصوا عن حقيقتها و قالوا: انّ حقيقة كل ماهية من الماهيات، هی مظهرية اسم من الاسماء.

فكـل عيـن مـن الاعيان الثابتة ، فهی مظهر اسم من الاسماء الحق. فاذا قلنا: انّ كـل شـیء فلـه ماهـية تختص به ، فالمراد الاقصى من هذا القول: انّ كل شیء مظهر اسم من الاسماء.

و اذا قلنا ماهية كل شیء لتمتاز من ماهية الاشياء الاخرى، فالمعنى العريق منه: انّ هـذا الشـیء مظهـر اسـم، يغايـر ذلک الاسم من الاسماء التی كانت الاشياء الاخرى مظاهر لها.

كما انّ اذا قلنا: هذا الشیء يشترک فی الماهية مع شی آخر؛ فيدّل هذا القول بانّ الشيئين كليهما يظهر فيهما اسم واحد.

---

[١٣] اما الاعيان ، متقررة بفيض الاقدس و لكن الاكوان ، متحققة بفيض المقدس

فلذلک کل الماهیات الجنسیة و النوعیة و الفصلیة، مظاهر و مجال لاسم من اسماء الله، ما عدا الجوهر الواحد الذی اشرنا إلیه، فهو مظهر الذات الالهیة من جهت القیومیتها للاشیاء کلها.

و ما نقلنا من قول الحکماء الانسیین فی الماهیة ، فیتضمن علی نکتة شریفة فی تبیین منشأ الماهیات و ینابیع حقائق الاشیاء. فکما انّ موجودیة الاشیاء عندهم تّتجه بالوجود المطلق و ذاته المتعالیة، فالماهیات الاشیاء ایضاً تّتجه باسمائه تعالی و صفاته؛ فتدبّر.

و اذا کان الامر کذلک، فلا یرتاب احد فی انّ السالک اذا ادرک حقیقة اسم من الاسماء، فیدرک حقیقة مظهر ذلک الاسم بالکنه. فینکشف له سرّ ماهیة کان یظهر فیه الاسم مظهور و یعلمها بالکنه.

فلما کان ماهیة کل شیء مظهریة اسم من الاسماء، فلا محالة اتمّ انحاء العلم بالاشیاء، هو ان یعلم السالک هذه المظهریة بوجه الاتم؛ و ذلک الوجه الاتم، هو العلم بالماهیة فی عالم الاعیان الثابتة؛ ای العلم بالماهیة فی ساحة الوجود و الصقع الربوبی؛ و هذه الساحة هی ساحة علم الحق باسمائه الحسنی و صفاته المقدسة؛ و فی هذه الساحة یظهر للسالک فی الحقیقة نفس الاسم الذی کانت الماهیة متقرّرة بظهورها؛ و ثم یظهر للسالک کنه تلک الماهیة بالتبعیة، اذ الماهیة لیست الا نفس المظهریة.

فاعلم ان ذلک العلم لیس مستحیلاً، و لکن یشترط فیه ان تتعلّق مشیته بحصول ذلک العلم؛ کما قال تعالی: «و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء[۱۴]»

و هنا سنخ من العلم عند القونوی هو اتم انحاء العلم بماهیة من الماهیات، و قال فی النصوص ما هذا نصه: «اعلم انّ اعلی درجات العلم بالشی- ایّ شیء کان ما عدا الحق- هو ان تعلمه بعلمٍ یکون نتیجة رویتک ایاه فی علم الحق[۱۵]»

---

[۱۴] البقرة / ۲۲۵

[۱۵] النصوص للقونوی ، طبع الحجری مع رسالة منازل السائرین و شرحها ، ص ۲۸۶

و لكـن لا يشـک احدٌ فی انّ هذا السنخ العلم انّما يحصل بعد الكشف، و من لم يفز بهذا الكشف، فما يحصل له هذا النحو من العلم.

فهـل يمكن ان يحصل لنا علم بالماهيات من دون السلوک و الكشف؟ فيقال فی جـواب هـذا السـائل: نعم، و لكن ليس هذا العلم اتّم علمٍ يتعلّق بالماهيات، بل العلم الاتم بعين من الاعيان.

انّ مـا يحصـل بعلم يكون نتيجة رويتک الماهيات فی عالم الاعيان الثابتات، و هـو موقوف الی الشهود. امّا ادراک الماهية فی الاكوان، فلا يتوقف الی السلوک؛ بـل يفوز عليه اهل النظر و الاحتجاج. ولكن يجب ان يختاروا منهجاً قويما الی المطلـوب، و هـذا المـنهج هو طريق التعبير و التفسير (Hermeneutik) ؛ و هذا منهج المدققين من اهل النظر.

بـيان هـذه الدقـيقة، يحـتاج الـی تمهيد و هو انّ كل اسم من الاسماء، شأن من شئون الوجود، و تعين من تعيناته.

فالماهـية التـی ظهر فيها ذلک الاسم، و يجلوا بها، فتصير مرآة لذلک الشأن من الوجـود. و فـی الحقـيقة ليسـت الماهية الامشكوة تتجلّی فيها شأن من الشئون الوجـود. و المقيد ليس الا تعين المطلق. فيقتضی كل ماهية من الماهيات، اموراً تظهـر بها شئون الاسم الذی تجلّی فيها ذلک الاسم. فكل ماهية تصدر منها آثار و افعـال تقتضـيها عيـنها الثابـتة. فاذا ندبّر فيما يظهر من الآثار و افعال من كل ماهية، و فسرناها بوجه قويم، فيتيسر لنا اَن نفوز بادراک ما تقتضيه كل عين من الاعـيان، و نعـرف الاقتضـاء الـذی يتعيـن به الماهية من الماهيات الاخری، و يجعله نوعاً علی الاستقلال، و هو الفصل، و يمكن ان يقال:

انّ طـريق الوحـيد الذی سلكه المدقّقون من اهل النظر، ليس الا هذا الطريق؛ و هـو مـنهج تعبـير الظاهـرات و تفسير الآثار و الافعال، ليستنتج الاحكام العامة منها.

و لهـذا التفسير و التعبير اصول متعينة، قد بحثنا عنها بحثاً مجملاً عند البحث من الطرائق المنطقية فی الحكمة الانسية فی الفصل الرابع من هذه المرحلة.

ولكن ينبغى هاهنا ان نشير الى بعض ادوار هى مدار التعبير و التفسير فى منطق التأويل الحكمى؛ لانّ التفسير يستلزم دوراً يسير فيه الطالب من الاجمال الى التفصيل، و ثم من التفصيل الى الاجمال. و هاهنا تمايز بين المجملين الاول و الثانى؛ لانّ المجمل الاوّل فى مقام اجمال هو قبل التفصيل، و الثانى فى مقام اجمال الى التفصيل.

هذه الادوار كثيرة، نشير هاهنا باهمّها:

الاوّل- السير من الكل الى الجزء ثم من الجزء الى الكل

قد تكلمنا آنفا حول معرفة البسايط، و نضيف هاهنا انّ اهم الطرق الى معرفة ما كان له الاجزاء الخارجية بالنظر و الاحتجاج، هو السير من الكل الى الجزء، ثم من الجزء الى الكل.

بيان ذلک انّ انتظام الاجزاء فى الكل الطبيعى الذى له هيئة مجموعية[16] و غاية معيّنة، يكون على وجه يخدم جميع الاجزاء الهيئة المجموعية للكل، و يتعيّن كل جزء من الاجزاء بانتظامه فى هيئة الكل. فيتفاعل ايضاً جزء مع الاجزاء الاخرى و مع الكل، بحيث تتحقق الغاية من ذلک الكل الطبيعى بأحسن وجه.

و الناس قد حاكوا مهما امكن فى الكل الصناعى، ما كان يجرى فى الكل الطبيعى، وسعوا ان ينظّموا الاجزاء فى الهيئة المجموعية الصناعية، بحيث تتحقّق امنيتهم من الكل و تحصل الغاية المطلوبة منه؛ و يستوفى المراد بهذه المكاحاة و انجازها فى الهيئة المجموعية.

لذلک معرفة الكل موقوفة على معرفة ثلاثة الامور:

الاولى: معرفة الاجزاء الذى يتركّب الكل منها.

الثانى: معرفة التفاعلات التى تجرى بين اجزاء الكل، و الوقوف على مناسبات الاجزاء بعضها ببعض.

---

[16] اى الكل المجموعى و لا الكل‌الافرادى. اما الكل‌الاطلاقى يتعالى من هذه البحث

الثالث: معرفة الصلات التى ترتبط الاجزاء بهيئة الكل.

فالانسان من بداء التاريخ قد حلّل الكل الذى يعرفه اجمالاً باجزائها، وسعى ان يعرف الاجزاء. ثم تعمّقت مهما امكن فى المناسبات التى بين الاجزاء. ثم دقّق فى الصلات التى ترتبط بها الاجزاء بالكل المجموعى. فالباحث بعد هذه التأملات الثلاثة، يرجع مرة الثانية الى الكل، و يمعن النظر فى هيئة المجموعية ، باعانة التعمّق الذى قد مضى ذكره فى تحليل الكل بالاجزاء.

فحينئذ يعرف الصورة المجموعية بوجه اوفى، و تلك المعرفة الجديدة للكل تتيح له ان يتعمق فى الاجزاء مرة ثانية بوجه ادق، و يعرف الصلات التى توجد بينهما، و الصلة التى تربط الاجزاء بالكل.

بعد انجاز هذه المراحل، يعيد الباحثُ النظر الى هيئة الكل، و يعرفها بوجه ادق؛ و هكذا يزداد علمه بالكل. و ما زال هذا السير يهديه من الكل الى الجزء و من الجزء الى الكل الى الاقاليم الجديدة من المعرفة.

لا تزعمن انّ الدور الذى أشرنا اليه ، هو الدور الباطل الذى اشتهر بطالته مع زميله التسلسل؛ لانّ الكل الذى يقع فى اول هذا الدور، ليفترق عن الكل الذى يقع فى مختتم الدور و نسير أليه بعد السير فى الاجزاء.

و الكل الثانى هو فى مقام الاجمال بعد التفصيل. فيشهد فيه الاجزاء، شهود المفصل فى المجمل.

انّ الديكارت فى رسالاته الفلسفية قد بالغ فى تحليل الكل باجزاء، و قد اكّد فى معرفة الاشياء بمعرفة اجزائها؛ و هذا منهج قد اشتهر بمنهج Reduktion ، ولكن يجب ان لا يُغفل انّ الاقتصار بتحليل الكل الى الاجزاء، و المغالاة فى معرفة الشىء بمعرفة اجزائه، ليوجب الاختلال فى معرفة هيئة الكل؛ و لا يختم الامر بهذا، بل يوجب ثانياً ان يختلّ معرفتنا بالاجزاء ايضاً، فلا نعرف الجزء كما هو حقه فضلاً عن هيئة الكل.

لانّ الاجزاء لا تتعين صورتها و هيئتها الابموقفها فى الكل، فكيفية انتظام الجزء فى هيئة الكل و دوره فى هذه الهيئة، تُعيّن الصورة المختصة بكل جزء. و لا ميز فى هذا المقام ان يكون الكل طبيعياً ام صناعياً.

فانظـر الى الفؤاد مثلاً ، فلو لم يكن موقوفة فى هيئة الكل من المزاج، و وظيفته هـو توصـيل الـدم على الاعضاء، لم يكن بهذه الهيئة المعينة؛ و ما كانت له هذه الـتجاويف الاربعة، و لم تنبت منه الشرايين بهذه الصورة، و لم تلج عليه الاوردة بهذا النهج.

فقـس بـالفواد كل جزء من اجزاء الكل الطبيعى او الصناعى، فتتعيّن هيئة الجزء بموقفه فى هيئة الكل، و تتقوم شاكلة الجزء بفريضة تفرض عليه فى تحقق غاية من الكل و استيفاء المراد منه.

فـاذا ذهلنا عن هيئة الكل، فلا نعرف هيئة الجزء بوجه الجدير بالتتبعات العلمية؛ و كذا لا نعرف الصلات التى تتقرّر بين الاجزاء، لانّ الاجزاء انّما تتعين و ترتبط بعضها بالبعض على وجه تحقّق به غايتها من الانتظام فى الكل.

فالحاصـل انّ الاجـزاء مـرآة يتجلّـى فـيها الكـل، و تُشـهَد فـيها هيـئة الكلية المجموعـية، شهود المجمل فى المفصّل. و الكل ايضاً مرآة للاجزاء، تتجلّى فيها الاجزاء و الصلات التى تتقرّر بينها، و تُشهد شهود المفصل فى المجمل.

هذا منهج يمكن ان نسميه با صالة الكل التأويلى (Hermeneutischer Holismus).

فالانسـان ايعلـم ام لايعلم. فيزيد معرفته بالاشياء بهذه الطريقة، بشرط ان كانت تلك الاشياء ذات اجزاء خارجية. فبهذا النهج ازداد علمه بالاشياء المذكورة من بداء التاريخ حتى الآن.

الثانى – السير من الجزئى الى الكلى و من الكلى الى الجزئى

لا يقصر النظر الانسان بالاجزاء التركيبية التى تتألف منها الذات المركبة، بل ربما يمعن النظر فى الاجزاء التحليلية للاشياء ايضاً.

ان هـذا الدور التاويلى لقد كثر التمسک به فى الحكمة الاولى، ولكن لا ينحصر بهـذا القسم من الحكمة، بل كثر الاهتمام به فى المنطق و الرياضيات، و لم يخلُ سائر العلوم ايضاً منه.

لمّـا بحثنا عن الاجزاء التى يتركب الشىء منها فى الخارج، فيجدر ان يقع بحثنا فى ساحة الدور التاويلى الذى يدور بين الكلى و الجزئى.

فمن يبحث عن الاجزاء التحليلية- اى الاجناس و الفصول- و فحص عن تنويع الجـنس بالفصـل، و تقومه به؛ و تدبّر فى دقائق هذا التنويع و ذلک التقوّم؛ فيقع فحصه فى الساحة الدور التاويلى الذى يدور بين الكلى و الجزئى.

فلقـد ازداد علـم الانسـان بالماهية بتحليلها الى اجزائها التحليلية، و لا سيما اذا اسـتعان بهـذا الـدور التأويلـى الـذى يبسـط علمه بالاجزاء، و يسوقه من مقام الاجمال الى التفصيل و ثم الى مرحلة الاجمال بعد التفصيل.

فـلا يصون الباحث من الخطأ فى هذا الدور، الا ان يتعمق فى المنطق التأويل و ادواره.

الثالث- السير من العام الى الخاص و من الخاص الى العام

انّ الطبـيعة الكلـية فـى كثـير من الاحيان، تتضمّن التخصيص؛ فلا يصدق حكم العـام الـى بعـض مصـاديقه. ولكـن هذا التخصيص مطرد فى الاغلب، و يشمل حكمـه الـى كـل ما يرد عليه المخصص. فلذلک لا يمكن معرفة الطبيعة بالدقّة الجديرة للتأملات العلمية، الا بعد معرفة التخصيص و العلم بطبيعة المخصّص؛ و فى هذا المقام ينبغى امعان النظر فى موردين:

الاوّل، ان طبيعة الخاص هل تنقض الهيئة العامة و يبطله آخر الامر ، ام لا؟

الثانـى، ان الطبـيعة الخاصـة هل يمكن توفيقها مع الطبيعة العامة بوجه تبقى كل منهما على حكمه؟

فـان كـان الاوّل اقوى احتمالاً، فيظهر الخاص كنقيض او بديل، فتنتقض الطبيعة العامة آخر الامر، و تقوم طبيعة اخرى مقامها.

امـا ان كان الاقرب هو الثانى ، فيظهر الخاص كقيد يحدّد و يقيّد الطبيعة المطلقة فلا تنسخ الطبيعة العامة، بل يتقيّد بقيد او قيود.

الدقّـة العلمـية لتقتضـى ان نعـرف طبيعة المخصّص، كما تقتضى ان نعرف وجه التخصـيص. و فـى اى كل له اجزاء بالفعل، فيجب ان ننظر هل يشترک الاجزاء كلها فى الحكم العام، او يتّبع بعض الاجزاء او واحد منها من حكم يختصّ به؟

و يلـيق ان نـنظر ثانـياً ، هـل يدور بين الاجزاء تناقض يبطل هذا التدافع الهيئة الكل ام لا؟

فـاذا كانـت بيـن الاجزاء مناقضة تقتضى استبدال الكل بطبيعة اخرى، فيتيح لنا التدقـيق الـذى اشـرنا عليه، اى الوقوف الى كيفية هذا الاستبدال و القوانين التى تتشيد عليه.

لا يختص الدور الذى نبحث عنه بالحكمة النظرية و فروعها، بل يعتمد عليه فى الحكمـة العملـية و فروعها اعتماداً لايقلّ عن التعويل عليه فى الحكمة النظرية. فـترى الاصـوليين يقولون: لا يسوغ العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؛ و يقولـون: مـا مـن عـام الا و قـد خـصّ؛ و يبحـثون عن المخصّص المتصل او المنفصل. و يسئلون: هل يتسرى اجمال المخصص الى العام، ام لا؟ كما يسئلون: هـل العـام المخصـص حجـة فـى الباقى، او تزول حجتيه؟ و يسئلون كثيراً من الاسئلة لا نطوّل هذه الوجيزة بذكرها.

علـى اى تقديـر، البحث عن العام و الخاص من اشهر مباحث فى علم اصول و الاستنباط، و كثر التعويل على هذا البحث فى الفقه.

فـان الاصوليين لقد كثر لديهم الرجوع الى نحو من منطق التأويل و التعبير، و لا سيما عند البحث عن المجمل و المبين، و المطلق و المقيّد، و العام و الخاص.

الرابع– السير من المطلق الى المقيد و من المقيد الى المطلق

ان الماهـيات عـند الحكماء الانسيين، ليست الا تعينات الوجود المطلق و قيود تطرء على الاطلاق. فالمقصد من هذا الدور التأويلى، هو شهود المطلق فى مرآة

المقـيدات- اى التعيـنات - ، شـهود المجمـل فـى المفصل.ثم الشهود القيود و التعينات فى ذات المقيد، شهودَ المفصل فى المجمل.

فالحاصل انّ هذا السير التأويلى ليس الا التدقيق فى الوجود الواحد و الماهيات المتكـثرات، و امعـان الـنظر فـى كيفـية ظهـور الوجود فى الماهيات، و كيفية الرجوع الماهيات الكثيرة الى الوجود الواحد البحت.

فـان شئت فقل هذا الدور التأويلى يفحص عن ظهور الحق فى الخلق، و رجوع الخلق الى الحق، و انجلاء كليهما بالآخر.

و الكمّـل لا يحتجـبون بمشاهدة الخلق عن الحق، و لا يحجبهم الفناء فى الحق عن مشاهدة الخلق و الاهتمام بشئون الناس. و ليس هناک جلباب فى البين، بل الحق و الخلق كلاهما مرآة للآخر.

لقد اجاد شيخنا الاكبر حيث افاد:

ففى الخلق عين الحق ان كنت ذا عين و فى الحق عين الخلق ان كنت ذا عقل

و ان كنت ذا عين و عقل فما ترى سوى عين شىء واحد فيه بالشكل

فكذلـک ترى هذا السير التأويلى اعظم شأنا فى الحكمة الانسية، و اشرنا تبياناً فـيها. فـتكون موقف هذا السير فى الحكمة الانسية، كموقف دور الكل و الجزء التأويلى فى شعب الاخرى من الحكمة.

الخامس- السير من التصور الى التصديق و من التصديق الى التصور

لقـد كـثر فـى العلـوم انّ الانسـان من التدقيق فى تصوّر شى و قياسه مع اشياء اخـرى، يحـرز تصـديقاً حديثاً، و ثم يجعل هذا التصديق الحديث وصفاً لتصور الماضـى، و يصل بهذا الوجه الى تصوّر ثان هو اغنى مضموناً من التصور الاول. فـثم يـتدقق فـى التصـور الثانـى، و يكتسب تصديقاً ثانياً ايضاً، و يجعله وصفا للتصـور الـذى استنبط هذا التصديق الثانى منه. و يحصّل بهذا النهج تصوّرا ثالثا هـو اوفـر مضـموناً و اغزر معناً من التصوّر الاول و الثانى. و هكذا يزداد علمه بالتصـوّرات و التصـديقات، بان يستنبط من التدقيق فى التصوّر جديداً، و يجعل

هـذا التصـديق وصـفاً للتصـور، ثـم يـتعمّق كما قلنا فى هذا التصور الجديد، و يسـتنبط مـنه تصـديقاً ثالـثاً، و يجعل هذا التصديق الجديد ايضاً وصفاً للتصوّر الآخر و يستنبط منه تصديقاً جديداً.

فاكـثر الاوصـاف و الـنعوت، كانـت اول الامر تصديقاً لتصوّر الشيء، ثم اتّخذه الانسـان وصفا للتصوّر الماضى، و احرز تصوّراً مرتبكا؛ و ارتباكه نشأ من جعل التصديق وصفا للتصور. فيزداد بهذه الطريقة علم الانسان تصوّراً و تصديقاً.

فالوصـف فـى الحقـيقة يـتّخذ من الحمل، و يلحق به. قال المحقق الطوسى فى شرحه على الاشارات حول كلام الشيخ فى الجهات القضايا:

« لا يخلوالمحمـول فـى القضـية و مـا يشبهه، ذهب الفاضل الشارح الى انّ ما يشـبه الحمـول فـى القضـية هـو التالى، لكونه محكوماً به فى القضية الشرطية، كـالمحمول فى الحملية؛ و اقول: ما جرت العادة باتصاف نسبة التالى الى المقدم بـالوجوب و الامكان و الامتناع، قلت: و ان كانت لا تخلوا فى نفس الامر منها، و لـيس ايضاً فى اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر فى الحمليّات فائدة يعتدّ بهـا، و ان كـان اللـزوم و الاتّفاق يشبهان الضرورة و الامكان من وجه، و ليس ببعيد عن الصواب. ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذى يوصف الموضوع به يوضع معه ، فإنه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع- انتهى[١٧] »

فتور منطق المشائين فى اقتناص الموصل التصديقى

قـد مضـى القـول حـول الموصـل التصورى و فتور ما ذهب اليه المشائون فى اقتناصـها. فـبالحرى ان ننظرهاهـنا فـيما يقتنص به التصديقات المجهول، و من امعن النظر فى الموصلات التصديقية، ليعلم انّ هذه الموصلات التصديقية ايضاً لا

---

[١٧] المحقق الطوسى ، شرح الاشارات و التنبيهات ، ج١ ، ص ١۴٢ ، مطبعة الحيدرى ، سنة ١٣٧٧

تخلـوا عـن الفتور، و يرد عليها ما يرد على الموصلات التصورية. لانّ الموصل التصـورى- اى الحجّـة عـند المشـائين- ينقسـم علـى ثلاثة اقسام: التمثيل و الاستقراء و القياس.

القسـم الاول - التمثـيل ، فهو الذى يسمّى فى البيان بالتشبيه، و يعنون فى الفقه بالقـياس، فهـو اثبات حكم لجزئى لثبوت هذا الحكم فى جزئى آخر، للمشابهة بيـنهما. فالمشـائون لا يعـتمدون علـى التمثـيل، و لا يسوغ عندهم ما قيل فى حجيته من الدوران و الترديد، الا ان ينتهى الاحتجاج به الى القياس.

القسـم الثانـى - الاسـتقراء، و هـو اثـبات الحكم لكلى، لثبوت هذا الحكم فى جزئـياته الكثيرة. و هذا النحو من الحجة، ايضاً لا يعبأ به المشائون؛ اذالاستقراء التام فى اكثر الاحيان، يخرج من وسع البشر؛ و الاستقراء الناقص ايضاً لا يُعتَمد عليه؛ لأن حكم ما لم يُستَقرء، يمكن ان يكون خلاف الحكم الذى اُستُقرِىء.

القسـم الثالـث - القـياس، او قول مؤلف فهو حكم جازم على جزئى منتج عن المقدمـات الجازمـات. انـا صدّقناهن من قبل و نلزم ان نصدق النتيجة الجزئية التى يستنبط من ذات الكلى الجازم.

فالعمدة فى المقام، ليس الا القياس الذى هو عكس الاستقراء؛ اذا الحكم فيه من الكلـى الـى الجزئى. قال الشيخ فى منطق الاشارات، حول حجية الطرق الثلاثة التى يُقتَنص بها التصديقات المجهولة:

«فأما الاستقراء، فهو الحكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة؛ مثل حكمنا بـان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ، استقراء للناس و الدواب البرية و الطـير. و الاسـتقراء غـير موجـب للعلم الصحيح؛ فانه ربما كان ما لم يستقرء خـلاف مـا اسـتقرىء، مـثل التمسـاح فـى مثالنا؛ بل ربما كان المختلف فيه، و المطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه. و اما التمثيل، فهو الذى يعرفه اهل زماننا بالقـياس، و هـو ان يحـاول الحكـم على شيئى بحكم موجود فى شبيهه؛ و هو حكـم على جزئى بمثل ما فى جزئى آخر، يوافقه فى معنى جامع. و اهل زماننا

یسـمون المحکوم علیه فرعاً و الشبیه اصلاً، و ما اشترکا فیه معنی و علة؛ و هذا ایضـاً ضـعیف، و آکده ان یکون المعنی الجامع، فهو العمدة و هو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فیه من القضایا، لزم عنه لذاته قول آخر. انتهی»[۱۸]

فقد اتّضح مما نقلنا من الشیخ، انّ العمدة فی امر الحجج، لیس الا القیاس، ولکن الحکمـاء الانسـیین لا یـنظرون الی القیاس بعین الرضا، و لا یحسنون به الظن، لانّهم وجدوا فیه دوراً بیّناً. رُوی انّ ابا سعید قد اتفق اجتماعه مع الشیخ الرئیس فـی النیشـابور و جـرت محادثـات بیـنهما، و منه المناقضة و هو القیاس. فقال ابوسـعید: ان المشـائین یقولون ان الشکل الاول هو العمدة فی‌الأقیسه، لانّ هذا الشکل بیّن لنفسه، و لا یحتاج الی الاثبات. اما حجیة الاشکال الاخری، فتستند الـی الشکل الاول، بأن نرجع تلک الاشکال الی ذلک الشکل الاول الذی تکون حجیته بالذات.

امـا هـذا الشـکل الاوّل الـذی یصـرّحون بانّه عماد الاقیسة، فیشتمل علی دور جلی، و فیه مصادرة علی المطلوب الاوّل؛ لانّهم شرطوا فی انتاج الشکل الاوّل، موجـبة الصغری و کلیة الکبری. فحینئذ لا یمکن تألیف هذا الشکل من القیاس بوجه یوجب الانتاج، الّا ان تکون کبراه کلیة.

فـاذا تمهد هذا، فنقول انّنا لا نقدر ان نصدق قضیةً کلیةً، الا ان نعلم انّ کل واحد واحـد مـن افـراد القضیة، یصدق علیه الحکم؛ فموضوع القضیة النتیجة، فرد من افراد موضوع الکبری؛ فحینئذ لا یمکن تصدیق کلیة الکبری الا ان نعلم من قبل انّ قضـیة النتیجة صحیحة صادقة لا ریب فیها. لانّنا لو لم نعلم انّ قضیة النتیجة صادقة، فلم یکن عندنا علمٌ یصدّق به النتیجة التی هی من مصادیق الکبری؛ فما یمکـن لنا تصدیق کلیة الکبری. و ان کنا نعلم صدق نتیجة، فلم نحتج فی إثباته الی تألیف القیاس، اذ هو تحصیل للحاصل.

أنظر الی هذا المثال المشهور فی باب القیاس:

السقراط انسان- الصغری

---

[۱۸] الاشارات و التنبیهات ، مطبعة الطهران ، ص ۴۶ و ۴۷

فكل انسان مائت- الكبرى

فالسقراط مائت- النتيجة

فأنّنا لا يمكن ان نذعن بكلّية الكبرى، الا ان نعلم ان كلّ واحد واحد من الانسان مائت؛ فمنه السقراط يتصف بهذا الحكم ايضاً.

فلو لم نعلم انّ السقراط مائت، بل كنّا نرتاب فى موته، فلم يمكن لنا ان نذعن بانّ كلّ انسان مائت؛ فكان ينتقض كلّية الكبرى، فما كان يقع القياس فى ضرب من الضروب المنتجبة. و ان كنا نعلم قطعاً انّ السقراط مائت، فيمكن لنا تصديق كلية الكبرى؛ ولكن كنا قد علمنا قبل ان نعقد القياس انّ السقراط مائت؛ فما كنا نحتاج بان نعقد قياساً حول ذلک، اذ هو تحصيل للحاصل.

قد ارتاب بعض الناس فى وقوع هذه المناظرة، بل انكروا اجتماع ابى سعيد مع ابى على فى مجلس واحد، و قالوا ما جرت بينهم محاضرة اصلاً؛ ولكن هذا الارتياب لا ينقض شيئاً من خطورة هذا البحث؛ اذا الاحتجاج المروى ضد القياس مما لا يُرتاب فيه، و هو مستقيم لايوجد فيه شىء من الخلل، و نؤيده القواعد المنقولة من المشائين انفسهم.

اضعف على ذلک، انّ رسالة يُنسب على ابى سعيد كتبها الى الشيخ الرئيس، و جاء هذا الاحتجاج فى تلک الرسالة بالصراحة، فتذيل الاعجام و تكشف اللثام عن وجه المطلوب؛ و هذا نص فقرات من الرسالة:

«اياک ان تعتمد على مباحث المعقول، فانّ اول البديهيات الشكل الاوّل و فيه دور؛ لانّ ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه، و لا تصير كبراه كلية حتى يكون الاكبر صادقاً على الاصغر؛ لانّ الاصغر من جملة افراد الاكبر.»

انّ كثيراً من المنطقيين، لقد قاموا لدفع ما اورد على القياس، و اجابوا عنه وجهين:

الاوّل، انّـنا نعلـم الكـبرى علماً اجمالياً، و نصدقها تصديقاً مجملاً. ولكن علمنا ثـبوت الاكـبر للاصـغر، فى النتيجة علم تفصيلى؛ و انّما حصل لنا هذا التفصيل بعقد القياس. فالمنطقيون يوجّهون القياس بهذا الوجه.

ولكـن هذه الاجابة لا تجدى بطائل ، لانه يشترط فى الشكل الاوّل عن القياس ان تكـون كـبراه محصـورة كلّـية. و هذه القضية المسوّرة الكلّية، تقضى بانّ كل واحـد واحـد من افراد الموضوع يصدق عليه حكم القضية؛ اى يُحمل المحمول على الموضوع حملاً جازماً.

فحينـئذ لا يكون علمنا بحكم الكبرى علماً اجمالياً، بل تفصيلياً؛ و لو سلّمنا فانّ علمـنا هـذا علـمٌ اجمالـى، فاجمالـه بعد التفصيل لا قبله. فلو كان علمنا علماً مجملاً، لكانت القضية مهملة لا كلّيه مسورة.

فكلـية الكـبرى و سـورها الكلـى ، يُشـعر بـانّ التفصيل كان حاصلاً قبل عقد القـياس، فلـم يحصل التفصيل بتأليف القياس. اى لو كان التفصيل لم يحصل لنا قـبل الاحتجاج ، فلم يمكن لنا تصديق الكبرى بوجه الكلّية و العموم؛ فلم يجز لنا ان نسبک قضية مسورة كلّية. فالقياس كما ترى كان لا يصون من الخطأ.

امـا ان كـنّا نعلم انّ كل واحد واحد من موضوع الكبرى متّصف بمحمولتها، فلم نحـتاج الـى تأليـف قـياس جديـد؛ لانّ اقتناص هذا العموم و التفصيل تحصيل للحاصـل. فحينـئذ يتّصـف القياس اما بالخطأ و امّا بالعبث. اى ان كنّا نعلم كلية الكـبرى قطعاً، بحيث لا يشذّ منها مصداق من مصاديقه، فتأليف القياس عبث؛ و ان كـنّا لا نعلـم كلية الكبرى، و لم يمكن لنا تصديقها بوجه العموم، فالقياس لم يخـل مـن الخطـأ؛ لانّه لم يراع فيه شرط من شروط الانتاج، فهذا الشرط كلّية الكبرى.

امـا جـواب الثانـى لا يخلوا ايضاً من المشاغبة؛ منها: انّ ثبوت الحكم لموضوع يتصـف بوصـف عنوانـى، لا يستلزم ثبوت الحكم لهذا الموضوع بوصف عنوانى آخر، و مثّلوا لها بهذا القياس:

الخائن خائف،

فكل خائف هارب،

فالخائن هارب.

فقـالوا يستنتج من النتيجة، انّ الخيانة هى سبب الهروب؛ ولكن الكبرى لا تُشعر بهذه الدقيقة؛ اذ الخائف يهرب لسبب نفس الخوف، لا لوجود صفة اخرى فيه.

فـنقول: لـو سـلّم هـذا الاحـتجاج، يستنتج منه انّ النتيجة يُرى لنا جهة اتصاف الاكبر للاصغر ؛ ولكن هذا النتاج ليس بصحيح فى اغلب الاحيان. فاذا قيل:

الانسان ذو جسم

و كل ذى جسم، شاغل حيّزٍ

فالانسان شاغل حيّزٍ

فلا يستفاد من النتيجة، انّ الانسان يشتغل حيّزاً، لانّه انسان؛ بل لانّه ذو جسم؛ و لا يُصرَّح بهذه الجهة، اى كونه ذا جسمٍ فى النتيجة كما ترى.

و يصـيرالامر اعجـب، ان قلـنا فى التحضيض على رعاية شاعر و الرفق به فى معيشته:

الشاعر انسانٌ

فكل انسان يحتاج الى ذرائع المعاش

فالشاعر يحتاج الى ذرائع المعاش

فلـن يستنتج من هذه النتيجة، انّ الشاعر بما هو شاعر يحتاج الى ذرائع المعاش من التنفس و التغذية و السكنى و غيرذلک؛ بل الشاعر يفتقر الى هذه الذرائع بما هو انسان حىّ.