المُثُل الأفلاطونية

[نصّ 1] ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص.244، 3–5.

[الموقف الأفلاطوني]

وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان إن للإنسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الأشخاص ويبقى مع بطلانها؛ وليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق.

[نصّ 2] ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص. 155، 10–16.

[كيفية تجرّد الماهيات]

ولهذا المعنى يجب أن يكون فرق قائم بين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرّد لا شرط شيء آخر، وبين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرّد بشرط لا شيء آخر. ولو كان يجوز أن يكون الحيوان ما هو حيوان مجرّدا بشرط أن لا يكون شيء آخر وجود في الأعيان، لكان يجوز أن يكون للمثل الأفلاطونية وجود في الأعيان؛ بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط. وأما الحيوان مجرّدا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان، فإنه في نفسه وفس حقيقته بلا شرط شيء آخر، وإن كان مع ألف شرط يقارنه من خارج.

[نصّ 3] ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص. 247، 10–16.

[الفرق بين الانتزاع العقلي والوجود المفارق]

وإنا إذا عقلنا صورة الإنسان مثلا من حيث هي صورة الإنسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته، ولكن حيث عقلناه فليس يجب أن يكون وحده مفارقًا. فإن المخالط من حيث هو هو غير مفارق على جهة السلب لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام. وليس يعسر علينا أن نقصد بالإدراك أو بغير ذلك من الأحوال واحدا من الاثنين ليس من شأنه أن يفارق صاحبه قواما، وإن فارقه حدا ومعنى وحقيقة، إذ كانت حقيقته ليست مدخولة في حقيقة الآخر، إذ المعيّة توجب المقارنة لا المداخلة في المعاني.

[نصّ 4] ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص. 248، 16 – ص. 249، 2.

[رد مبدئيّة المثل الأفلاطونية]

والخامس ظنّهم أن الأمور المادية إذا كانت معلولة يجب أن تكون عللها أي أمور يمكن أن تفارق. فإنه ليس إذا كانت الأمور المادية معلولة وكانت التعليميات مفارقة يجب أن تكون عللها التعليميات لا محالة، بل ربما كانت جواهر أخرى ليست من

المقولات التسع. ولم يتحققوا كنه التحقيق أن الهندسيّات من التعليميات لا تستغني حدودها عن المواد مطلقًا، وإن استغنت عن نوع ما من المواد.

[نصّ 5] بهمنيار، التحصيل، ص.500، 12–16.

[الله والملائكة يعلمون الكليات من غير انتزاعها من أمور متكثّرة]

والمعنى الكلي قد يستفاد من خارج كما يستفاد معنى الإنسانية من زيد وعمرو؛ ولا تأثير لعمرو في إفادة الصورة الإنسانية غير ما لزيد — وقد يسمّى هذا في المنطق ما بعد الكثرة، أي: هذا المعنى العامّ استفيد من كثرات مختلفة، وقد لا يستفاد من خارج، كعلم الله تعالى والملائكة، فيسمى ما قبل الكثرة، إذ هو علّة الكثرة على ما نبيّنه.

[نصّ 6] ابن الملاحمي، المعتمد، ص. 789، 17 – 790. 12.

[عالم المثل الأفلاطونية مع الردّ عليه]

وحكى الحسن بن موسى النوبختي رحمه الله عن الفلاسفة الصابئين في الجواهر العقلية، قال: زعم كثير ممن شاهدناه ممن يعرف مذاهب الفلاسفة وقرأ كتبهم أن أفلاطن وغيره يزعمون أن عالَمًا عقليا ليس هو عالَم الحسّ الذي نراه من الفلك وما حواه، وأن الذي فيه جواهر أحياء بسائط غير مركب، وأن أفلاطن وأرسطو ومن تبعهما يقولون: إنها أحياء بأنفسها مدبّرة لما في هذا العالم، وهي العشرة الأنفس غير الناطقة، ثم ذكر أسمائها عندهم. قال: وزعموا أن الذي في عالم الحسّ منها النفس الناطقة، وهي تدبّر بعض ما فيه، وأما تلك الجواهر فإنها تدبّر عالم الحسّ وليست فيه...

ثم اعترض عليهم فقال: أتقيسون أمور العالم العقلي على أمور العالم الحسّي؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فلم أوجبتم ما ذكرتم؟ وإن قالوا: نعم، قيل لهم: فقولوا: إن في العالم العقلي مواتًا كما في عالم الحسّ. ونحن نقول: إنكم ما دللتم على إثبات ما ادعيتم واشتغلتم ببيان كيفياتها قبل إثباته. قال: واعتلّوا أيضًا فقالوا: الدليل على كثرتها كثرة الأشياء المدبّرة. فيقال لهم: فهل يجب أن تكون مثل الأشياء المدبّرة؟ فإن قالوا: نعم، جعلوا عالم العقل مثل عالم الحس، وإن قالوا: لا، قيل لهم: فكذلك لا تكون بحسب كثرتها. ويقال ما تنكرون أن تكون جميعها في عالم الحسّ والنفس الناطقة؟

[نصّ 7] أبو البركات البغدادي، المعتبر، جزء 3، ص.167، 5–11.

[الملائكة أنواع حافظة لما تحت القمر]

فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية، والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها وبما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة في المادة ومستبقى الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة، وما هو مظنون بل محقق معلوم، فإن حاقظ الصورة مع اختلاف الأحوال بالعدم والوجود والزيادة والنقصان واحد لا محالة...

[نصّ 8] الفخر الرازي، ل. 79، 18–27، (مخطوط تهران).

[دليل أفلاطون على المثل وبعض الاعتراضات]

المنقول عن أفلاطون أنه لا بدّ في كل طبيعة نوعية من شخص باقٍ أبديّ أزليّ ونحن قد نصرنا هذا القول في باب الوجود كما عرفته. وحكوا عنه أنه احتجّ على ذلك بأنه لا شكّ في وجود هذا الإنسان، فالإنسان الذي هو جزء من هذا الإنسان مشترك بين الأشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرّد عن كلّها، وإلا لم يكن مشتركا فيه بين الأشخاص ذوات العوارض المخلفة، ولا شك أن الإنسان المجرّد لا يفسد عند فساد هذه الأشخاص المحسوسة فلا بدّ من إثبات إنسان مجرّد عن كل العوارض.

وجوابه: أنا بيّنا الفرق بين الإنسان لا بشرط شيء وبين الإنسان بشرط لا شيء، فالاعتبار الأوّل موجود في الخارج ولكن لا يجب أن يكون مجرّدًا لأن التجرّد قيد لاحق للإنسان، والمشترك ليس إلا الإنسان العاري عن كل القيود.

ثم احتج أرسطو على إبطال هذه المثل بأن ذلك المجرّد إما أن يكون بعينه مشتركًا بين هذه الأشخاص أو لا يكون؛ والأوّل يقتضي أن يكون ذلك المجرّد موصوفا بجميع الصفات الحاصلة هذه الأشخاص حتى يكون ما علمه زيد يعلمه عمرو وبالعكس، وذلك محال. والثاني محال لأن لازم الطبيعة الواحدة واحد، فالاستغناء عن المادّة والحاجة إليها يجب أن كون مطردًا في جميع أشخاص النوع، ولأنا قد دلّلنا على أن ما لا يكون نوعه في شخصه لا بدّ وأن يكون تشخّصه بالمادة.

والجواب أنا نختار القسم الآخر وقوله (أفراد الطبيعة الواحدة متشركة في الاستغناء عن القابل والحاجة إليه) منقوض بالوجود بل بالأجناس مع الفصول. وقوله ثانيا ما لا يكون [نوعه] في شخصه لا يكون تشخّصه إلا بالمادة مبنيّ على الأوّل فبطلانه يكشف عن فساد ذلك، وبالله التوفيق.

[نصّ 9] المباحث، جزء.1، ص. 202، 16 – ص. 203، 5.

[موافقة الفارابي في أن المثل الأفلاطونية هي المعقولات الإلهية]

وزعم الشيخ الفاضل أبو نصر الفارابي في كتاب "اتفاق رأي الحكيمين" أنه لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون في اللفظ لأن الوجودات معقولة للمبدأ الأوّل وذلك بأن تكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغيّر على المبدأ الأوّل كانت تلك الصورة باقية بعيدة عن التغير والتبدّل فتلك الصور هي التي يسميها أفلاطون بالمثل، وهذا التأويل حسن ومع ذلك فإنه يجب علينا إقامة البرهان على إبطال المثل المفارقة.

[نصّ 10] المباحث، جزء.1، ص. 204، 2–13.

[مشكلات حمل التواطؤ]

وأما ثانيا: فلأن الإنسانية المعقولة والإنسانية المحسوسة إذا كانتا متساويتين في الماهية وجب أن يصحّ على كلّ واحدة منهما ما يصحّ على الأخرى فيلزم أن يصحّ على الإنسان المحسوس أن يصير إنسانًا معقولًا أزليًا أبديًا وعلى الإنسان المعقول أن يصير إنساناً محسوسًا فاسدًا حادثًا وكل ذلك محال.

وأما ثالثا، فلأن الإنسان المحسوس إما أن يكون محتاجًا إلى الإنسان المعقول أو لا يكون محتاجًا إليه فإن كان محتاجًا إليه فتلك الحاجة إما أن تكون لنفس ماهيته، فيلزم منه احتياج الإنسان المعقول إلى إنسان آخر معقول لا إلى نهاية، بل يلزم حاجة ذلك الإنسان المعقول إلى نفسه وإن احتاج إليه لا لنفس ماهيّته بل لشيء من عوارضه كانت عوارض الشيء توجب وجود شيء أقدم منه وهو محال، وإن كان الإنسان المحسوس غير محتاج إلى الإنسان المعقول لم تكن المفارقات عللًا للمحسوسات ولا مبادئ لها وأما إن لم يكن الإنسان المعقول مساويًا للإنسان المحسوس لم يكن مثالًا له وليس كلامنا فيه.

[نصّ 11] السهروردي، المقاومات، ف.60، ص.191.3 – 192.2.

[دليل القوى الجسمانية على ثبوت المثل الأفلاطونية]

واعلم أن في الحيوان والنبات مثل النموّ والتغذّي لا يكون مبدأه أمرًا منطبعًا. فإن الأجزاء في التحلّل والتبدّل بالتغذّي، فإذا فرضت القوّة في جزءٍ بطل ما فيه منها ويبدّل الباقي بتحلّل الوارد ولا يسلم شيء عن التبدّل، فهي أبدًا في السيلان، والحافظ للمزاج المستبقى للبد لا يجوز أن يكون الذي فات، فلا يؤثر شيء بعد عدمه، ولا ما سيحدث، إذ لا يحدث البدل فرع البدل.

وليست هذه الأفاعيل فينا لنفوسنا: فإن ماهيّاتها وحدانية لم تتركب من مدرك وطبيعة غير إدراكية، ونحن في الحقيقة هي، وليس عندنا خبر عنها وكيفيّة حالها إلا بضرب من الاستدلال، وهذه الأفاعيل، أي نحو التغذي والنموّ، منظومة ومختلفة في جهات على نظام واحد، والطبيعي الغير الإدراكي لا يختلف اقتضاؤه ولا يمكن على هذا انلظام، فإذن الفاعل غيرنا وغير قوانا بل ما في أبداننا ميول ويسمى هذا الميل قوة تحدث لدفع أو جذب أو لصق، والمباد أمر مدرِك خارج هو ربّ الطلسم السماوي. والمتخيّلة إذا فرضت جرمية فلا يكون تلفيق المقدمات الكلية إليها لجرميّتها، فيحتاج النفس إلى قوّة حاكمة غير جرمية هي في الحقيقة المفكرة، والشجرة القدسية وتفارق معها، وليس في البدن إلا قوى تنفعل هي مظاهر صقاليّة للصوّر، افم هذا، فإن هذه "عرشيّات".

[نصّ 12] السهروردي، بارتو نامه، ص.46.18 – 47.17.

[دليل "إمكان الأشرف"]

بدانكه، چون "ممكن خسيس" موجود شود، بايد كه "ممكن شريف" پيش از آن موجود باشد. كه، اگر از واجب الوجود، بجهت وحدانى، ممكن خسيس حاصل شود – وممكن شريف را فرض وجود توان كرد چون فرض وجودش كنيم، از واجب الوجود حاصل نشود، زيرا كه او يكيست از جمله وجوه؛ واگر اقتضاى ممكن خسيس كرد، جهتى ديگر درونيست تا اقتضاى

ممکن شریف کند. پس آن ممکن شریف را علّتی باید شریفتر از واجب الوجود؛ ومحالست که چیزی بود، در عقل یا در خارج، شریفتر از واجب الوجود. پس باید که ممکن شریف ازو بیشتر از ممکن خسیس حاصل شود. وچون اجسام واعراض ونفوس ناطقه را می دانیم که موجودند، وجوهری مجرد از مادت از جمله وجوه بری از تغییر شریفتر باشد از جوهری که مجرد نیست از مادت، واز مجردی از مادت که از علایق مادت مجرد نیست، واینها موجوداند. پس او باید که پیش ازینها موجود باشد، وجوهری را نه دذ مادت وجود محال نیست. فکیف؟ که برهان بگفتیم که: نفس در مادت نیست، وشاید که مجردی باشد که هیچ علاق ندارد با مواد. پس، باید که أوّل چیزی که از واجب الوجود حاصل آید، این جوهر باشد، واین "عقل" است. و نیز ازین قاعده معلوم شد که: وجود وعوالم شریفتر ازین که هستند نتواند بود.

[نصّ 13] السهروردي، حكمة الإشراق، ص. 65.19 – 67.7.

[الجواب على اعتراض حمل التواطئ من قبل المشّائية]

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشّائين في إبطال مُثُل أفلاطون: "إن الصورة الإنسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصوّر حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحلّ. فإذا افتقر شيء من جزئياتها إلى المحلّ، فللحقيقة نفسها استدعاء المحلّ، فلا يستغني شيء منها عن المحلّ"، فيقول لهم قائل: "ألستم اعترفتهم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض حتى قلتم إن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان؟ فإذا جاز أن تحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض، جاز أن تكون في عالم العقل الماهيّات القائمة بذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاته، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية كما أن مُثُل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن، فلا تكون قائمة بذاتها، لأنها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها. فلا يزم أن يطّرد حكم الشيء في مثاله.

[نصّ 14] السهروردي، حكمة الإشراق، ص. 108، 17–23.

[جواب على اعتراض الإنسان الثالث]

ولا تظن أن هؤلاء الكبار أولي الأيدي والأبصار ذهبوا إلى أن الإنسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه في الكثيرين. فكيف يجوّزون أن يكون شيء ليس متعلقا بالمادة ويكون في المادة؟ ثم يكون شيء واحد بعينه في موادّ كثيرة وأشخاص لا تحصى؟ ولا أنهم حكموا بأن صاحب الصنم الإنساني مثلا إنما أوجد لأجل ما تحته حتى يكون قالبًا له، فإنهم أشدّ الناس مبالفة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل؛ فإنه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر، إلى غير النهاية.

[نصّ 15] السهروردي، المشارع، ف.191، ص.461، 1–6.

[المثل الأفلاطونية ليست أمثلة، حلّ لمشكلة الإنسان الثالث]

وهولاء لا يقول المحققون منهم أن لكل عرض من الأعراض صاحب نوع قائمًا، بل للأنواع الجوهرية، ولا يقولون إن أصحاب الانواع إنما حصلت ليكونوا مثالًا لما تحتها وكقالب، فإن عندهم الأنواع الجسمانية أصنام وظلال لها ولا نسبة بينهما في الشرف، وكيف يحتاج المبدع الحق في إيجاد الأشياء إلى مُثُل ليكونوا دستورات لصنعه؟ ولو احتاج لاحتاج المثل إلى مُثُل إلى غير النهاية.

[نصّ 16] السهروردي، حكمة الإشراق، ف.168–169، ص. 109، 1–21.

[المثل لا تشترك مع الجزئيات في جميع الصفات، وهي ليست بكليات بالمعنى المنطقي]

ولا تظنّ أنهم يحكمون بأنها مركبة حتى يقال إن يلزم أن ينحل وقتًا ما، بل هي ذوات بسيطة نورية، وإن لم يتصوّر أصنامها إلا مركبة. وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه. فإن المشّائين سلموا أن الإنسانية في الذهن مطابقة للكثيرين، وهي مثال ما في الأعيان مع أنها مجردة وما في الأعيان غير مجرّدة، وهي غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الأعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكليّة. ولا يلزمهم أيضًا أن يكون للحيوانية مثال وكذا كون الشيء ذا رجلين، بل كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس. فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئة نورية من الأشعّة وهيئات من المحبّة واللذة والقهر، وإذا وقع ظلّه في هذا العالم يكون صنمها المسك مع الرائحة أو السكر مع الطعم أو الصورة الإنسانية مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل.

وفي كلام المتقدمين تجوّزات، وهم لا ينكرون أن المحمولات ذهنية وأن الكليات في الذهن. ومعنى قولهم "إن في عالم العقل إنسانًا كليًا"، أي نورًا قاهرا فيه اختلاف أشعّة متناسبة يكون ظلّه في المقادير صورة الإنسان؛ وهو كلي لا معنى أنه محمول، بل بمعنى أنه متساوي نسبة الفيض على هذه الأعداد، وكأنّه الكل وهو الأصل. وليس هذا الكلي ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة، فإنهم معترفون بأنه له ذاتًا متخصّصة وهو عالم بذاته، فكيف يكون معنى عامًّا؟ وإذا سموا في الأفلاك كرة كلية وأخرى جزئية، ولا يعنون به الكلي المشهور في المنطق، فتعلم هكذا.

[نصّ 17] السهروردي، حكمة الإشراق، ف. 170، ص. 109، 22 – 110، 10.

[ضد التسوية بين المثل والكليات]

وأما الذي احتج به بعض الناس في إثبات المثل من "أن الإنسانية بما هي إنسانية ليست بكثيرة فهي واحدة" كلام غير مستقيم. فإن الإنسانية بما هي الإنسانية لا تقتضي الوحدة والكثرة، بل هي مقولة عليهما جميعًا. ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية الوحدة، فما كانت الإنسانية مقولة على كثيرين. وإذا لم تقتض الإنسانية الكثرة يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة، بل نقيض الكثرة اللاكثرة، وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء للاكثرة، ونقيض اقتضاء الكثرة إنّما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز

صدقه مع الاقتضاء الوحدة. ثم الإنسانية الواحدة المقولة على الكلّ إنما هي في الذهن، لا تحتاج لأجل الحمل إلى صورة أخرى. وما قي "إن الأشخاص فاسدة والنوع باقٍ" لا يوجب أن يكون أمرًا كليًا قائمًا بذاته، بل للخصم أن يقول: إن الباقي صورة في العقل، وعند المبادئ، ومثل هذه الأشياء إقناعية.

[نصّ 18] السهروردي، المشارع، ف. 190، ص. 459، 17 – 460، 14.

[الفرق بين المثل الأفلاطونية وصاحب النوع]

قالوا: وليس صاحب النوع النفس، فإن النفوس لا بدّ وأن تقبل الضرر وتتألّم بتألّم أبدانها، وصاحب النوع لا يتألّم بتألّم نوعه، وللنفس علاقة ببدن واحد، وصاحب النوع عنايته بجميع أبدان نوعه.

[الزردشتية والمثل]

قالوا: وانجذاب الدهن إلى النار – لما تبيّن أنه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكرنا، ولا لجذب النار بخاصّيته – فهو أيضًا لتدبير متعلق بصاحب النوع الحافظ للصنوبرة ولغيرها، وهذا صاحب النوع للنار هو الذي سمّاه الفرس "اردبيهشت". فإن الفرس كانوا أشدّ مبالغةٍ في أرباب الانواع حتى إن النبتة التي يسمونها "هوم" التي تدخل في أوضاع نواميسهم، يقدّسون لصاحب نوعها ويسمّونه "هوم ايزاد". وكذا لجميع الأنواع.

[الرصد الروحاني على ثبوت صاحب النوع]

وهرمس وأغاثاذيمون وأفلاطون لا يذكرون الحجّة على إُباتها، بل يدّعون فيها المشاهدة. وإذا فعلوا هذا ليس لنا أن نناظرهم. وإذا كان المشّاؤون في علم الهيئة لا يناظرون بطليموس وغيره حتى أن أرسطو يعول على أرصاد بابل، ففضلاء بابل ويونان وغيرهم كلّهم ادّعوا المشاهدة في هذه الأشياء، فالرصد كالرصد، والأخبار كالأخبار. وتأتّي التوسّل بالرصد الجسماني، كتأتي التوسّل بالرصد الروحاني، والندرة كالندرة.

[نصّ 19] المشارع، ف. 193، ص. 463، 3 – 464، 4.

[هيئة عالم المعقولات]

وربّ النوع وإن كان له عناية بالنوع على رأي الأقدمين ليست عنايته عناية تعلّق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد، بل هو نوع بذاته. فالعقول عندهم تنقسم إلى الأمّهات في السلسلة الطولية التي هي الأصول، وإلى الثواني الذين هم أرباب الأنواع. والنفس الناطقة تنقسم إلى نفس دائمة العلاقة كنفس الفلك، وإلى نفس غير دائمة العلاقة كنفس الإنسان.

[الفرق بين المثل والكليات]

وربما سمّوا ربّ كلّ نوع باسم ذلك النوع، ويسمّونه "كليّ ذلك الشيء"، ولا يعنون به الكلي الذي نفس تصوّر معناه لا يمنع الشركة، ولا أنّا إذا عقلنا الكلي فمعقولنا نفس ذلك الشيء الذي هو صاحب النوع، ولا أن لصاحب النوع يدين ورجلين وأنفًا، بل يعنون به أنه ذات روحانية، والنوع الجسماني ظلّها وكصنم لها، والنسب الجسمانية في النوع الجسماني إنما هو كظلال نسب روحانية وهيئات نورية في ذاته. ولما لم يصحّ له حفظ صنمه في شخص معيّن لضرورة الوقوع تحت الكون والفساد، فيحفظه بشخص منتشر، فهو كلّي بمعنى أنه "أمّ النوع"، ونسبته إلى الكل سواء بأنه صاحبه وممدّ كمالاته وحافظ النوع بالأشخاص التي لا تتناهى.

[المثُل ليست مِثلنا]

فإذا سمعت أنباذليس وأغاثاذيمون وغيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع، فافهم غرضهم! ولا تظنّنّ أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس ورجلان. وإذا وجدت هرمس يقول "إن ذاتًا روحانيةً ألفت إليّ المعارف، فقت لها: من أنتِ؟ فقالت: أنا طباعك التامّة" فلا تحمله على أنّها مِثلنا. وكلّ ما نسب إليهم في هذا الباب ليس بصحيح ويدلّ عليه لطائف كلماهم، ولكنّ السهو وقع للنقلة ولطبائع اللغات، ولانتساب من لا يفهم كلامهم إليهم — فأراد إثباتها مع شوب فضول له — ولتحامل من أراد الردّ عليهم حبًّا للرئاسة. وأما أن ربّ النوع — على تقدير أن يكون — كيف يكون له إدراك الجزئيّات وكيف يتصرّف فيها؟ فربّما يلاحظ ممّا سيأتي من بعد.

[نصّ 20] هياكل النور، ص. 65، 1–6.

[المثال الأفلاطوني للأنسان هو العقل الفعّال]

ومن جملة الأنوار القاهرة، أبونا وربّ طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا، مكملها بالكمالات العلمية والعملية، روح القدس، المسمى عند الحكماء بالعقل الفعّال، وكلهم أنوار مجردة إلهية، والعقل أوّل ما ينشئ به الوجود، وأوّل من أشرق عليه نور الأوّل، وتكثّرت العقول بكثرة الإشراقات، وتضاعفها بالنزول.

[نصّ 21] السهروردي، حكمة الإشراق، ف.225، ص.138، 12–19.

[الصور المعلّقة]

وقد علمت أن انطباع الصور في العين ممتنع، وبمثل ذلك يمتنعت في موضع من الدماغ. والحقّ في صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة، بل هي صياصي معلقة ليس لها محلّ أصلًا. وقد تكون لها مظاهر، ولا تكون فيها. فصورة المرآة مظهرها المرآة، وهل معلقة لا في مكان ولا في محلّ. وصور الخيال مظهرها التخيّل، وهي معلقة. وإذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهور، كما للمرايا، قائم بنفسه وما هو منه عرض، فصح وجود ماهية جوهرية لها مثال عرضي، والنور الناقص كمثال نور التام، فافهم.

[نصّ 22] بابا أفضل، التقريرات، ص. 645، 3–14.[1]

[الدليل على ثبوت المثل]

بدان که معانی معقوله بذات خود قائمند، نه نفس داننده پیوند دارند و بس، بلکه داننده را بدان پیوند بود، و اگر بنفس داننده تعلقّ داشتی نتوانستی هیچ دانند های که آنچه دانستی دیگری را در آموختی، و اگر در آموختی دانش او باطل شدی، و امکان نداشتی که هیچ کس بمعنی رسیدی و بدانستی، و این همه ممکنست و شاید بود. پس معانی همه و چیزهای ذهنی پیوسته و قائم بذات داننده نیست بلکه معانیْ حقایند بذات ایشان و از بهر آن **معانی** خوانند که خواستهای الفاظند و **مدلولات**، و از روی ذوات حقای قاند و از آن رو که نسبت بود ایشان را بنفوس صورتهاست. و **معنی کلّی** عام است مر همهٔ معانی را، و **ذات کلّی** عام مر همهٔ ذوات را، و **حقیقت کلّی** عام مر همهٔ حقایق را. پس معانی و ذوات و حقایقْ معنی و ذات و حقیقت وجودند، و اینست **وجود بخود**، و دانای آن وجود نیست الاّ معنی و ذات و حقیقت کلیّ، و بخود داناست، و وجودش از وجود او، و وجود او دانش اوست بخود.

[نصّ 23] بابا أفضل، عرض نامه، ص. 194، 13–21.[2]

[دليل على وجود المثل من عدم فناء العلم]

و معلوم و مصوّر در نفس بر یک گونه وجود باقی بود، و پژمریده و متغیرّ و نیست و تبه نگردد، و موجود جهان طبع یا فاسد و متغیرّ شود، یا امکان فساد و بطلان دارد. و اگر در گمان آید که صورت دانستها باشد که فرامش شوند و نادانسته گردند پس معلوم نیز فاسد و نیست تواند شد، این گمان غلط و خطاست، از آنکه ما بمعلوم حقیقت کلی و یقینی خواهیم، که در نفس عاقلهٔ کلی باشد نه در نفوس جزوی، و نفس عاقلهٔ کلی معقول خود را فرامش نکند، و فراموش کننده داندگان جزوی اند، که بسبب پیوندشان با نفس عاقلهٔ کلی، گه گاه مشاهد و حاضر صور کلی و یقینی باشند...

[نصّ 24] الآمدي، النور الباهر، جزء 5، ص. 157، 7– 158، 7.

[الإنسان الثالث ومشكلة التواطئ للمثل الأفلاطونية]

أما القائلون بالمثل، فالذي يلزمهم أن الصورة المثالية لو كان لها وجود لم تخل إما أن تكون محسوسة أو غير محسوسة؛ فإن كانت محسوسة لزم أن تكون للشيء الواحد صورتان محسوستان، وهو محال. ثم كان يجب أن يكون لها مثال آخر والكلام في ذلك المثال كالكلام في الأوّل، وهو محال. وإن كانت غير محسوسة، فإما أن تكون من طبيعة الصورة المحسوسة أو لا من طبيعتها؛ إن كانت لا من طبيعتها، فليست مثالًا لها، بل، ولما كان جعلها مثالا للصور الطبيعية من الإنسان المحسوس بأولى من جعلها

[1] Page 264 of the PDF file.
[2] Page 91 of the PDF file.

مثالًا لصورة الفرس. وإن كانت من طبيعتها، فإمّا أن تكون لطبيعتها قابلة للتغيّر والكون والفساد، أو غير قابلة. فإن كان الأوّل لزم أن يكون للمثال مثال إلى غير النهاية لضرورة عدم الافتراق بين الكائنات في هذا الشأن. وإن كان الثاني، لزم أن لا تكون الصورة الطبيعية قابلة للكون والفساد لضرورة اتحداها في الطبيعة، وإن كان كل ما وجب لأحد المشتركين في الطبيعة لنفس الطبيعة، لزم مثله في الآخر.

وهذه المحالات كلها إنما لزمت من فرض وجود المثال، فلا مثال، وما نتعقّله نحن من المعاني الكلية والصور العامة الصالحة لاشتراك الأشخاص فها فليس على أن لها وجودًا وقوامًا بأنفسها مفارقًا لقوام الجزئيات، بل ما نتخيّله من الصور المحاكية لموجودات الأعيان المطابقة لها في الحقيقة فإنما هو بسبيل التوهّم و[التعقّل]، وأنه لا وجود لها في غير العقل والتوّهم.

[نصّ 25] الآمدي، دقائق الحقائق، ل. 18ب، 14–19.

[ما قبل الكثرة]

وإذا تحقق معنى الكلي في الأذهان فمنه ما هو موجود بعد الكثرة، كالحاصل في النفس من معنى الإنسان عند حصول صورة زيد وعمرو في الخيال؛ ومنه ما هو موجود قبل الكثرة، وهو ما يكون حصول المعاني الشخصية المطابقة له في الأعيان متأخرة عن وجوده في العقل، كالحاصل بالنسبة إلى الأنفس الفلكية، وهو ما يعبّر عنه قوم بالمُثُل.

[نص 26] الأبهري، كشف الحقائق، ص. 269، 10 – 271، 5

[دليل أفلاطون على ثبوت المثل، مع الرد عليه]

وزعم أفلاطون أنه لا بد في كل طبيعة نوعيّة من شخصٍ باق أزلي أبدي. واحتجّ بأنه هذا الإنسان موجود، فالإنسان الذي هو جزء من هذا الإنسان موجود. وهو مشترك بين الأشخاص المختلفة العوارض، فهو مجرّد عن كلّها، وإلا لم يكن مشتركا بين المختلفات بالعوارض.

والجواب عنه: أنا لا نسلّم أنه لو لم يكن مجردًا عن كل العوارض لم يكن مشتركًا، لأن الإنسان المشترك ليس هو الإنسان المجرّد بل المشترك هو الإنسان من حيث هو هو، ولا يلزم من اشتراك المختلفات في الإنسانية من حيث هي هي اشتراكها في الإنسانية مع قيد التجريد. والذي يدلّ على أن المجرّد ليس بمشترك أن الإنسان المقيّد بقيد التجريد لو كان مشتركا بين الأشخاص المختلفة لكان الشيء الواحد بعينه بأعراض متضادة، وهو محال.

والدليل على إبطال المثُل الأفلاطونية أنه لو وجد من كل نوع شخص مجرد فتعينه إن كان معلولا للماهية كان نوعه منحصرا في شخصه؛ وإن كان معلولا للفاعل، فالفاعل إن لم يتوقّف تأثيره في التعيّن على استعداد القابل كان نوعه منحصرًا في شخصه أيضًا. وإن توقف كان كل شخص من تلك الماهية مقارنًا للمادة، وقد فرض خلافه فهذا خلف. وبعبارة أخرى تلك الماهية إما أن تكون محتاجة في تعيّنها إلى المادة أو غنيّة عنها. والثاني محال وإلا لما توقف تعيّنها على المادّة، فلا تعرض لها تعيّنات

مختلفة من الفاعل لكونه ترجيحًا بلا مرجح.. فيكون نوع تلك الماهية منحصرًا في شخصها، هذا خلف. فتعيّن الأوّل فلا يتعيّن بدون المادة.

[النقض بالوجود]

وزعم الإمام أن الحجّة الدالّة على إبطال المثل الأفلاطونية منقوضة بالوجود. فإن الوجود طبيعة واحدة مع أن بعض أفرادها مجرّدة وبعض أفرادها مقارنة للماهيّات الممكنة. وليس الأمر على ما زعم. فإن الوجود لا يعرض له تعيّنات كلّها وجودية بل يعرض له تعيّنات مختلفة بعضها وجودية وبعضها عدمية. والعدمي منها لا يعلل منه بعلّة فلا يصحّ أن يقال إن طبيعة الوجود إما أن تكون محتاجة في تعيّنها إلى المادة أو غنية عنها بخلاف الماهيات النوعية. فإن تعيّنها أمر وجودي زائد عليها فنقول: إما أن يكون معلولًا للماهية أو لا يكون. فإن كان معلولا للماهية لزم أن ينحصر نوعه في شخصه فلا يتعدّد. وإن لم يكن معلولا للماهية فنقول: الماهية إما أن تكون محتاجة في تعيّنها إلى المادة أو غنية عنها. والثاني محال، وإلا لتعيّنت بالفاعل بدون المادة؛ فتعيّن الأوّل. فيلزم أن يكون كلّ معيّن ماديّا. وهو المطلوب. وهذا لا يتأتى في الوجود فإن كل فرد من أفراده لا يتعيّن بأمر وجودي على ما عرفت.

[نصّ 27] الأبهري، المنتهى، ص. 287، 10–18.

[إبطال دليل التعيّن المذكور في نصّ 26]

وقيل في إبطال المثُل الأفلاطونية أنه لو حصل من الإنسان شخص مجرّد قائم بذاته لكانت الماهية الإنسانية غنية عن مقارنة المادة، ولو كان كذلك، لكان استغناؤها بذاتها إذ لا حاصل هناك إلا الإنسانية وحدها، والغني بذاته عن الشيء استحال احتياجه إليه، فيلزم أن لا تكون الإنسانية مقارنة للمادةّ أصلًا؛ هذا خلف.

وفيه نظر لأنا لا نسلّم ان استغنائها إنما يكون لذاتها، ولم لا يجوز أن يكون الاستغناء بسبب الماهية المقيدة بقيد كونها مجرّدة عن اللواحق؟

لا يقال: إن تجرّدها إن كان للماهية كان كلّ إنسان مجرّدًا وإن كان بسبب منفصل كان ترجيحًا بلا مرجحً، لأنا نقول: لا نسلّم الحصر وإنما يلزم ذلك أن لو كان التجرّد بسبب، وهذا لأن التجرد أمر عدمي، فلا يكون معلولًا بأمر وجودي.

[نصّ 28] نخجواني، شرح الإشارات، [نور عثمانيه] ل. 62أ، 17 – ل.63أ، 2.

[دليل إمكان الأشرف على ثبوت المثل]

وهذا النمط مشتمل على استقصاء أحوال هذه الأقسام، ثم في البحث عن أمور خارجة عن التعلق بالأجسام، وعن درجة المحسوسات وعلائقها، ومن جملتها الأمور المسمّاة بالمثل الأفلاطونية، وهي التي سمّاها بعض المتأخرين بأرباب الأصنام، فابتدأ أوّلا بإثبات موجود غير محسوس، بل معقول....

والشارح العلامة سلّم أن هذه الإنسانية المشتركة موجودة ولكن في الذهن لا في الخارج، والعجب أن الذي في الذهن هو تابع لما هو في الخارج لأن الأمر الخارجي بالحقيقة هو علّة لما هو في النفس والحس والخيال أيضًا، وقد سبق الكلام في الفصل العقل والعالق والمعقول.

وأيضًا إذا كان الممكن الأخس وهو الماديات موجودة فينبغي أن يكون وجودها مجرّدًا عن المادة ممكنًا وإذا كان ممكنًا يجب أن يكون موجودا لأن الممكن الأشرف يجب أن يكون متقدمًا على الممكن الأخس، وذلك لأن الممكن الأشرف ما كان جهة الفعل والوجود فيه أقوى وأتمّ وجهة القوة والغمكان فيه أضعف وأنقص، والممكن الأخسّ ما كان جهة القوة والإمكان فيه أقوى وأتم، وجهة الفعل أضعف وأنقص. وهذا يقتضي أن يكون الممكن الأشرف متقدمًا بالذات على الممكن الأخس، لأنه لما كان الكمال المطلق للموجود الذي هو الوجود المحض الواجبي مقتضيًا للتقدم الذاتي المطلق لزم أن يكون مراتب تقدم الذاتي بحسب مراتب كمال الوجود، وأن يكون مراتب تأخر الذاتي بحسب مراتب نقصان الوجود، فقد ثبت أن هذا الغمكان أشرف الأقسام المذكورة، وهو صور أنواع الأجسام مجردةً عن المواد في الخارج ويكون متقدمًا بالذات على الممكن الأخس، وهو صور الأنواع الجسمية المقارنة للمواد، وذكر الإمام الشهيد شهاب الدين رحمه الله في كتاب التلويحات في دعامة عرشية.

[نصّ 29] ابن كمّونة، شرح التلويحات، جزء.3، 352، 8 – 355، 17.

[دليل القوى الجسمانية على ثبوت المثل]

فأوّل ذلك أن المفروض من القوى النباتية هي أعراض، لحلوها في محلّ عل اصطلاح الاقدمين، ولحلولها في محل يستغنى عنها على اصطلاح المتأخرين؛ وكيف كان فالروح الحامل لها يتبدّل بتبدّله ويبطل ببطلانه، وكذا لو كان الحامل لها عضوًا من الأعضاء، فإنه ما من عضو ولا جزء من أجزاء البدن إلا وللتحلل إليه سبيل. والنبات تتحلل وتتبدّل أجزاؤه أيضًا بالتغذي. فإذا فرضت الوقة في جزء بطل ما في ذلك الجزء منها، وتبدّل الباقي بتحلّل الوارد بالغذاء. والحافظ للمزاج المستبقي للبدل لا يجوز أن يكون الذي قات وبطل. فإن الشيء لا يؤثّر بعد عدمه ولا يجوز أيضًا أن يكون ما سيحدث لأنه فرع البدن، والفرع لا يُحدِث الأصل، فامتنع أن يكون الحافظ المذكور في المتحلّل أو المتجدّد.

ثم إن القوّة النامية إذا أتت بالوارد لا بدّ وأن يُحدِث خللًا في المورود عليه فتحرّك عدة تحريكات تحريك الوارد وتحريك المورود عليه بإحداث الخل. وذلك التحريك لكونه خرقًا لا بدّ أن يتفنّن إلى جهات مختلفة، وكذا حركة الوارد بحسب الأعضاء الآلية والمتشابهة واختلاف أصواتها بالطول والعرض والعمق.

والقوة الغاذية أيضًا تحرّك تحريكات مختلفة عند سدّ ما يتحلل وإلصاقها بالأجزاء ولا يصحّ صدور هذا الاختلاف عن قوّة واحدة متشابهة الحال.

ولا يمكن هذا النظام التامّ من طبيعة غير إدراكية، والطبع السليم يتفطّن لذلك ويحكم به لا سيّما في القوّة المصوّرة للأعضاء على ما هي عليه من الترتيب العجيب والتخطيط البديع والأوضاع النافعة والهيآت الضرورية في بقاء الشخص والنوع. وكما هو مبيّن في فنّ التشريح ومنافع الأعضاء من علم الطب وفي كتابَي النبات والحيوان.

[المثل عقول وليست نفوس]

فبقي أن تنسب هذه الأفاعيل إلى موجود مجرّد إما نفس وإما عقل:

أما النفس التي لنا، فإنا نجدها غافلة عن هذه التدبيرات المتفنّنة المنتظمة وليست النفس كما ستعل مركبة من مدرك وحقيقة غير إدراكية ليصدر منها هذه الأفاعيل فينا وليس عندنا منها خبر، فليس حصول هذه التحريكات والتدبيرات في الإنسان من نفسه الناطقة. والحدس يحكم أيضًا أنها غير حاصلة في باقي الحيوانت من أنفسها المدرِكة والمحرِّكة بالإرادة.

وأما النبات فليس بعض أجزائه أولى بالثبات في جميع زمان بقائه، فليس فيه شيء ثابت. ولو كان له نفس مجرّدة عن المادة كما لنا لكان حيًا. وللزم أن تكون نفسه معطلة ضائعة ممنوعة عن كمالها والحدس يأبى ذلك؛ فمبدأ هذه التدبيرات كلها من مجردات هي أرباب الانواع القائمة الفيّاضة بعنصرها على ما هو كصنمٍ وظل لها؛ وذلك الفيض عن إدراك وإحاطة.

ولا يصحّ أن يكون صاحب النوع نفسًا لذلك النوع، فإن النفس تقبل الألم وتتضرّر بتضرّر أبدانها، وصاحب النوع لو تألّم بتألّم نوعه لكان في ألم دائم. ولما حصل لصاحب نوع النبات من تصرّفاته في أجسامه إلا ألم قلعٍ وقطعٍ وعاهات وغيرها على الدوام. وكذا كثير من أرباب الأنواع.

ثم إن النفس تتعلق ببدن واحد وأرباب الأنواع يعتني كلّ واحد منها بجميع أبدان نوعه. ولأجل ان صاحب النوع فيّاض لذاته فهو غير متحاج إلى الاستكمال بالبدن وما حاجة من له رتبة الإبداع إلى تصرّف بدن على وجه تصير كمالًا له ويحصل منهما نوع واحد وشخص واحد، وعلاقة الأجسام إنما هي لنقص في جوهر ذي العلاقة ليستكمل بالعلاقة، ومبدع الجسم لا يمكن أن يفعل بتوسط الجسم. ولا يقهره علاقة ذلك الجسم المعلول له، ولا علاقة جسم آخر غيره حتى يصير بحيث لا يصدر عنه فعل إلا بتوسط جسمه ويكون كمالا لذلك الجسم؛ ومن الظاهر أن كمال المفارق في التشبه بمبدئه، فالعلاقة الجسمية نقص له.

ولما لم تكن الأفعال المنسوبة إلى القوى صادرة عن أمر حالٍّ في الجسم، ولا عن أمرٍ غير ذي شعور وإدراك، ولا عن نفس مجردة، فليس إلا عن جوهر مفارق بالكلية.

[حفظ الأنواع]

ثم إنا نجد الأنواع التي في عالمنا غير واقعة بمجرّد الاتفاق: إذ لو كانت كذا لما كانت أنواعها محفوظة. ولجاز أن يحصل من الإنسان غير الإنسان، ومن الكرم غير الكرم، ومن الحنطة غير الحنطة. ولا تبتني الأمور الدائمة الثابتة على الاتفاقات.

[المثل ليست كليات بالمعنى الخاصّ في المنطق]

والألوان العجيبة في ريشة من رياش الطاووس مثلا، لا يحدث بمجرّد اختلاف أمزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط. فلا بد لكل نوع من هذه الأنواع من جوهر مجرّد هو كلّي ذلك النوع. ولا نعني بالكلي ههنا ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، فإنه ذات متخصّصة وهو يعلم ذاته.

ولا أنه الموجود بعينه في الكثيرين، فإن الشيء الواحد بعينه لا يكون موجودصا في مود كثيرة وأشخاص لا تحصى ولا يكون مجردا عن المادة وليس بمجرد عنها. بل نعني أنه أم النوع وأن نسبته إلى كل أشخاصه على السواء في دوام فيضه عليها، فكأنّه هو الكلّ والأصل.

وليس صاحب النوع إنما أوجد لأجل ما تحته ليكون مثالًا له، فإن العالي لا يحصل لأجل السافل؛ وما يتخذ له القالب والمثال يجب أن يكون أشرف؛ لأنه هو الغاية، ولا يصحّ في العقول هذا ولو كان كذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر إلى غير النهاية. وهذه — مع كون أصنامها لا يتصوّر إلا مركبة — هي ذوات بسيطة لا ينحل في وقت لبساطتها؛ وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، فإن الإنسانية في الذهن مطابقة للكثيرين في الأعيان مع أنها مجردة وغير متجوهرة ولا متقدرة بخلاف ما في الخارج.

وما في النوع الجسماني من النسب إنما هي كظلال نسب وهيئات روحانية في ذاته. ولا يلزم أن يكون للحيوانية مثلاً مثال، ولكون الحيوان ذا رجلين مثال آخر. وكذا المسك مع رائحته، والسكر مع طعمه، وعلى هذا القياس، بل لكلّ شيء يستقل بوجوده من هذه أمرٌ يناسبه من العالم الأعلى: فذواتها المجرّدة مع هيئاتها الروحانية يكون صنمها ذلك الشيء المستقل كالإنسانية مع أعضائها المختلفة على المناسبة المعهودة، والصورة الإنسانية والفرسية مثلا، وإن كانت مفتقرة في العالم السفلي إلى أن تكون قائمة في مادة، فهي في العالم العقلي مجرّدة عن المواد.

وكما أن كثيرا من الصور التي في الذهن أعراض لا تقوم بذاتها أخذت من جواهر قائمة بذواتها. كذلك صور الأنواع المأخوذة من تلك المثل. فللماهيات العقلية تمامية في ذواتها مغنية عن المحلّ، وللماهيات التي هي أصنامها نقص محوج إليه، فإنها كمال لغيرها ولا قيام لها بذاتها، كوجود الواجب وغيره، وكالجوهر والصورة المأخوذة منه في الذهن.

[نصّ 30] شهرزوري، شجرة، جزء3، ص.339، 2 – 340، 6.

[دليل إمكان الأشرف على ثبوت المثل]

ومما يتفرّع على قادة "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" أن الممكن لما كان منه الأخسّ والأشرف، فإذا وجدنا الأخسّ موجودًا دلّ ذلك على أن الممكن الأشرف وجد قبل ذلك.

وأما بيان الملازمة، فلأن الممكن الأخسّ إذا كان موجودًا فهو معلولات الواجب لذاته؛ فإن صدر عنه بواسطة معلول آخر له فيكون ذلك المعلول علة لهذا الممكن الأخسّ، والعلة يجب تقدّمها على المعلول بالذات وتكون أشرف منه يلزم من ذلك صدق الملازمة.

وإن كان ذلك الممكن الأخسّ معلولا لذاته من غير واسطة، فإن جاز مع ذلك صدور الأشرف عنه أيضًا من غير واسطة فقد بطلت القاعدة المقتضية كون الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ لصدور الشيئين اللذين هما الممكن الأخسّ والأشرف على ما فرضناه وقد مرّ بطلان ذلك.

وأما إذا صدر عنه ذلك الأشرف بواسطة أمر آخر لزم أن يكون المعلول أشرف من العلة، لأنا فرضنا الممكن الأخسّ صدر عنه بغير واسطة، فإذا جاز صدور الأشرف عنه بواسطة معلول آخر لزم صدور الأشرف عن الأخسّ وذلك محال؛ ولأن الواجب لذاته إذا اقتضى الأخسّ بجهته الوحدانية فلا جهة أخرى فيه تقتضي الأشرف. والأشرف لما كان ممكنًا بالفرض المذكور، وكلّ ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال من جهة ذاته — وإن كان يجوز أن يلزم المحال من جهة أخرى — فإذا فرضنا الأشرف موجودًا ولم يكن واجبًا بالواجب لذاته، لأن المفروض وقوعه بغيره، ولا يجوز أن يكون واجبًا بشيء من معلولاته لامتناع كون الأشرف صادرًا عن الأخسّ فيكون وقوعه مستدعيًا جهة أشرف مما عليه واجب الوجود وذلك محال؛ فإنه لا يتصور أن يكون في الوجود العيني أو الذهني جهة أشرف مما عليه واجب الوجود. وكما لا يتصوّر أن يكون أشرف من ذاته فلا يتصوّر أن يكون أشرف من معلوله الصادر عنه بغير واسطة وكذلك لا أقرب إليه منه.

ويجب أن تكون الوسائط الحاصلة بين الواجب لذاته وبين الأخس الأشرف فالأشلرف حتى تنتهي إلى نهاية مراتب المعلولات فلا يصدر الأخسّ الأشرف بل يجب أن يصدر عن الأشرف الأخسُّ إلى آخر المراتب.

[نصّ 31] الشهرزوري، الشجرة، جزء.3، ص. 343، 15 – 344، 15.

[اعتراض على الدليل السابق والجواب]

فإن قلت: لو كان حصول الإمكان الأشرف واجبًا — على ما قرّرته من تلك القاعدة — وجب أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعًا عمّا هو أشرف وأكمل له وليس الأمر كذا؛ فإن أكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية، مع أن حصول تلك الكمالات لتلك الأشخاص أكمل وأشرف لهم من عدم حصولها؛ فلو صحّت قاعدة الإمكان الأشرف لوجب أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعًا عمّا هو أشرف؛ والتالي باطل، فالمقدم مثله.

والجواب أن قاعدة الإمكان الأشرف لا يكون استعمالها مطّردًا في جميع الموجودات الممكنة فيكون السؤال واردًا؛ بل إنما تكون مطردة في الأمور الممكنة الثابتة الوجود الممتنع عليها العدم بسبب أمر من الأمور الحادثة، بل تكون دائمة الوجود بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تأثير الحركات الفلكية والأشعّة الكوكبية، بخلاف الممكنات الواقعة تحت تأثير الحركات المختلفة وهي المركّبات العنصرية، فإن الحركات السماوية وإن كانت مؤثرة في وجودها فهي أيضًا مؤثرة في عدمها. فإن كثيرا مما في عالم الكون والفساد

يمكن عليها في ذاتها أشياء كثيرة، ثم إنها تصير بأسباب أخرى خارجة عن ذاتها ممتنعة الوجود عمّا هو أكمل وأشرف لممانعة أسباب سماوية ومصالحة أسباب طبيعية تابعة للحركات السماوية. وجميع الأمور الواقعة تحت الحركات هذا شأنها فيجوز أن يعطى الشيء الواحد أمرًا شريفًا تارةً وخسيسًا أخرى، بسبب استعداده بالحركات الدائمة لا لذاته؛ بخلاف الأمور الدائمة فإنّ شرفها وخسذتها لا يختلف إلا لاختلاف الفاعل، أو لاختلاف جهات فيه؛ فيفعل بالأشرف أشرف وبالأخسّ أخسّ. فاتضح بهذا الفرق بين ما يطرد فيه الإمكان الأشرف وبين ما لا يطرد فيه، فاندفع السؤال المذكور.

[نصّ 32] الشهرزوري، الشجرة، جزء.3، ص.426، 4–11.

[مشاهدة المثل الأفلاطونية]

هذه المثل النورية هي التي يقول بإثباتها جميع الحكماء المتألّهين الأقدمين. ولا يكفي في إثباتها مجرّد البرهان بل يحتاج في إدراكها إلى تلطيف ورياضة للنفس وحدس صائب وذوق كشفي واعتبارات عقلية وتجرّدات نفسانية. وحكماء المشائين لما كانت حكمتهم بحثية صرفة غير مشوبة بالذوق الكشفي والتألّه الربّاني، لا جرم لم يتيسّر لهم إثبات هذه المثل النورية؛ فأعرضوا عنها ونسبوا ما ذكره الأوائل — رضي الله عنهم — فيها إلى الإقناع والخطابة وضعف الحكمة في زمانهم؛ ".من لم يجعل الله له نورًا فما له من نور"، ومن لم يذق لم يعرف، ومن لم يسلك لم يصل.

[نصّ 33] الشهرزوري، الشجرة، الجزء.3، ص.436، 10–15.

[المثل الأفلاطونية لا تماثل أفرادها من جميع الوجوه]

وأرباب الأنواع النورية عند هؤلاء بسيطة غير مركبة فيمتنع عليها الانحلال والفساد بوجه من الوجوه، وإن كانت أصنامها المثالية وقوالبها المادية لا تكون إلا مركبة؛ فإن هذه الأنواع المادية وإن كانت أمثلة لتلك الأنواع النورية المجردة، فليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، وإلا لكان المثال هو الممثل بعينه، من غير أن يكون بينهما تعدد، وذلك يقتضي أن يكون المثال غير مثال وهو محال؛ فالمثال لا بد وأن يطابق الممثل من وجهٍ ويخالفه من وجه آخر.

[نصّ 34] الشهرزوري، الشجرة، الجزء.3، 441، 5–12.

[الأحداس والإلهامات والأفعال الاضطرارية تصدر عن المثل]

ومما يوجب اليقين عند المستبصرين من ذوي الأحداس وغلبة الظنّ عند غيرهم، الإلهامات الحاصلة دفعة في العلوم والسياسات، وفي الأطفال وعجم الحيوانات في معالجات أمراضها بالحشائش والمياه والأدوية ومعرفة مصالحها وقصد الثدي عند الولادة والحبّ عند انكسار البيضة وتغميضها للعين عند قصدها بالأصبع أو بحديدة وغير ذلك من الإلهامات والعجائب الموجودة في أنواع الحيوانات على التفصيل الذي عرفته في كتاب الحيوان، كل ذلك إنما هو لربّ نوع مدبّر حافظ ملهم لذلك النوع إلى ما يليق به من المصالح والمنافع.

[نصّ 35] الشهرزوري، الشجرة، الجزء.3، ص. 442، 9 – 443، 11.

[المثل الأفلاطونية نوريّة]

والذي يدلّ على أن القدماء بأسرهم يعتقدون أن الباري تعالى نور مجرّد؛ وكذا أصناف ملائكته من مقرّبيه وأرباب الأنواع أنوارٌ مجرّدة، ما صرّح به أفلاطن وأتباعه أن النور المحض هو عالم اعقل؛ وكذا ذكر من سبقه من الحكماء كسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من الأفاضل أن العالم المجرد عن المواد الغائب عن الحواس لشدة لطفه، هو النور المحض والضياء الصرف.

[نصّ 36] الشهرزوري، الشجرة، الجزء.3، ص.454، 2–17.

[عالم الصور فوق السموات]

واعلم أن السطح الأعلى من الفلك الأعلى لا يجوز أن يكون مماسًا للعدم؛ كما يقال إن وراءه لا خلاء ولا ملاء، ليلزم من ذلك أن يكون وراءه عدم محض؛ فإن الأمر الوجودي لا يجاور العدم ولا يماسّه؛ بل رواءه فلك روحاني مثالي قائم بذاته لا في مكان ولا زمان؛ وهو وإن كان محيطًا به إحاطة روحانية فهو نافذ في جميع الأجسام والمجرّدت وسارٍ فيها على ما هو الحال في الأمور الروحانية...

[454، 13–17] ثم إن الفلك الروحاني المحيط بالفلك الأعلى وما فوقه من أفلاك عالم المثال، كما هي محيطة بالأجسام الفلكية ونافذة فيها، فهي أيضًا تحيط بالأجسام العنصرية والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية من عالم المثال، وهي "المثل المعلقة" في الهواء الروحاني القائمة بذاتها النافذة في الأجسام السارية فيها.

[نصّ 37] الشهرزوري، الشجرة، الجزء.3، ص.457، 3 – ص.458، 12.

[الدليل على ثبوت عالم متوسط من المثل المعلقة]

قد عرفت في كتاب النفس في مباحث القوى وصور المرايا من العلم الطبيعي أن الصور الخيالية التي يتخيّلها الإنسان في اليقظة أو يراها في النوم، لس شيء منها في الدماغ ولا في جزء من أجزائه – أي جزء كان – للبراهين المذكورة أن الكبير كنصف كرة العالم، أو الجبل العظيم لا يمكن انطباعه في الجزء الصغير من الدماغ؛ وليست موجودة في عالم الحسّ وإلا لرآها كل سليم الحس وليس كذلك؛ وليست عدمًا محضًا لأن العدم المحض لا يمكن أن يتصوّر ولا يتخيّل، ونحن نصوّر هذه الصور الخيالية تصوّرًا صحيحًا تامًا وميّز بينها وبين غيرها من الصور الحسية والخيالية ونحكم أيضًا أنها تشارك غيرها من الصور الحسية والخيالية، ولا شيء من العدم المحض يشارك غيره ولا يمتاز عنه؛ فلا شيء من الصور الخيالية والصور التي يراها النائمون بعدم محض؛ وإذا لم تكن عدمًا محضًا ولا هي في حزء من أجزاء الدماغ، ولا في العالم الحسّي، تعيّن أن تكون لا محالة في عالم آخر. ويسمى ذك العالم ب"العالم المثالي" و"الخيالي" وهو فوق عالم الحسّ والمكان، ودون عالم العقل، فهو متوسّط بين هذين العالَمين.

وجميع ما يتخيّله أرباب العلم الرياضي من الأشكال والمقادير والأجسام وما يتعلق من الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والسطوح والخطوط والنقط وغير ذلك من الأحوال فجميعه موجود في هذا العالم الأوسط. ولذها سمّاه الحكماء ب(الحكمة الوسطى" و"العلم الأوسط"....

وكذلك صور المرايا —كما عرفت — ليست في المرايا للأدلة التي ذكرناها في العلم الطبيعي؛ وليست منطبعة في الهواء ولا في البصر وليست بعدم محض بعد مشاهدتها؛ فهي لا محالة في هذا العالم المثالي المذكور. وذكر الشيخ الإلهي في ***حكمة الإشراق*** أن جميع ما يرى في المنام من الجبال والبحار والأرضين والأصوات العظيمة الهائلة والأشخاص الكثيرة الكبيرة كلها مُثُل قائمة لا في مكان ومحل؛ وكذا الأعراض التي لا تقوم عندنا إلا بالأجسام —كالطعوم والروائح والكيفيات الفعلية والانفعالية الأربعة وغير ذلك من الأعراض – مُثُل قائمة لا في مادة.

[نصّ 38] الشهرزوري، الشجرة، الجزء.3، ص.460.14–461.14

[كيفيات عالم المثال]

وكل ما في عالمنا هذا من الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات والحركات وسائر الأعراض موجودة في العالم المثالي، إلا أنّه تكون هذه الأشياء في عالم المثل ألطف وأحسن وأشرف وأفضل مما في عالمنا هذا لقربها من المبدأ والمبادئ العقلية.

ويجب أن تعلم أن العالم المثالي عالم عظيم شديد الفسحة لا ضيق فيه أصلًا؛ لأن الضيق إنما يكون في الأمكنة والأبعاد الهيولوية، والصور هناك قائمة بذاتها لا تحاج إلى مادة فلا تحتاج إلى مكان إذ المكان إنّما يحتاج إليه ذو المادة؛ فلا تزاحم بين تلك الصور الروحانية على محلّ أو مكان. [...]

فكما أن العالم الحسي أفلاكه وكواكبه دائمًا في الحركة، والعناصر والمركبات دائمًا في قبول الآثار الاستعدادية من الأفلاك والنفوس من الأملاك إلى غير النهاية، فكذلك العالم المثالي أفلاكه وكواكبه دائمًا في الحركة؛ والأشباح العنصرية وصور المعادن والنبات والحيوان والإنسان دائمًا تقبل من آثار تلك الحركات المثالية وإشراقات العوالم العقلية، لمناسبتها للأشباح المجرّدة في التجرّد عن المادة فتقبل لذلك الإشراقات العقلية ويحصل من تلك الإشراقات بحسب قبول تلك الأشباح أنواع الصور المختلقة من الأفلاك والكواكب والعناصر وصور المعادن والنبات والحيوان والإنسان بسبب المناسبات المختلفة الموجودة في ذلك العالم إلى غير النهاية.

وقد تحصل هذه المثل المعلقة على سبيل الحدوث والتجدد بسبب حدوث الصور في المرايا الصقيلة والتخيّلات الحيوانية؛ فيجوز أن تبطل هذه الصور بعد حصولها بالمقابلة والتخيّل؛ فلا تبقى بعد زوال المقابلة أو التخيّل قائمة بنفسها مستقلة بذاتها كباقي الصور الثابتة في عالم المثل.

[نصّ 39] الشهروزري، الشجرة، الجزء.3، ص.464.18–465.4.

[المعنيّ بالآخرة هو عالم المثال]

والعالم المثالي له طبقات كثيرة لا يحصيها إلا الباري تعالى والمبادئ العقلية. وكل طبقة فيها أشخاص غير متناهية من الأنواع التي في عالمنا هذا. وهذه الطبقات بعضها نورية ملذّة فاضلة شريفة وهي طبقات الجنان التي يلتذّ بها المتوسّطون من أهل الجنة. وهذه الطبقات أيضًا متفاوتة بعضها أضفل وأنور، وبعضها دون ذلك. وكذلك الطبقات المظلمة المؤلمة وهي طبقات الجحيم التي يتألّم بها أهل النار متفاوتة في شدّة الظلمة والوحشة وبعضها دون ذلك.

[نصّ 40] الشهرزوري، الشجرة، الجزء 3، ص 469.19–470.7.

[المثل وعالم المثال]

والعالم المثالي أعني الصور المعلقة، ليست مثل أفلاطن؛ فإن مثل أفلاطن نورية محضة وهي عقول مجرّدة عن المادة، والمثل المعلّقة فهي ظلمانية ومستنيرة، للسعداء بيض مردّ يتلذذون بها، وللأشقياء سود رزق يتألّمون بها.

وأفلاطن ومن قبله كسقراط ومن تقدّمه من الحكماء، كما يقولون بثبوت المثل النورية التي هي أرباب الأصنام، فهم أيضًا يقولون بثبوت المثل المعلّقة المستنير والظرمانية أيضًا؛ ويزعمون أنّها جواهر مفارقة ثابتة في الفكر والتخيّلات النفسية. وقال أفلاطن إنا ندرك رسوم الجزئيات مثل النطقة والخط والسطح والجسم وهي موجودة بذاتها، وكذلك توابع الجسم مفردة مثل الحركة والزمان والمكان والشكل؛ فإنا نلحظها بأذهاننا بسائط مرةً ومركبات أخرى؛ ولا حقائق في ذواتها من غير حوامل ولا موضوعات.

[نصّ 41] الحلّي، الأسرار، ص 505.15–506.2.

[تحليل خطأ القائلين بالمثل]

وأيضًا إذا قيل: إن الإنسانية معنى واحد يشترك فيه كثيرون، ظنّوا أن الواحد هاهنا يعني الواحد العددي حتى تكون الإنسانية معنى عدده واحد يوجد في كثيرين. وأيضًا إذا قيل: إن الأمور المادية معلولة للمفارق، ظنّوا أن أيّ المفارقات كان فهو صالح للعلّية حتى جعلوا التعليميات مبادئ للطبيعيات.