پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی
۱۸

جامع الافکار و ناقد الانظار

جلد اول

حکیم الهی و فقیه روحانی
حضرت مولی
محمد مهدی بن ابی ذر النراقی

محقق و مقدمه
مجید هادی زاده

انتشارات حکمت

بسم الله الرحمن الرحيم

مجموعه آثار ایی با فلسفه اسلامی

۱۸

جامع الافکار و ناقد الانظار

جلد اول

حکیم الهی و فقیه روحانی

حضرت مولی

محمد مهدی بن ابی ذرّ النراقی

صحّحه و قدّم له

مجید هادی زاده

انتشارات حکمت

جامع‌الافکار و ناقدالانظار: محمد مهدی بن ابی ذر النراقی -
صحّحه و قدّم له - مجید هادی‌زاده
۱۱۰۷ صفحه
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا
چاپ اول، ۱۳۸۱-۱۴۲۳
شابک: ۷-۷۰-۵۶۱۶-۹۶۴ ISBN: 964-5616-70-7

جامع‌الافکار و ناقدالانظار دوره دو جلدی
۸ف۴ف/BP۱۰۱۲ ۱۷۰
۱۳۸۱
کتابخانه ملی ایران ۲۱۹۲-۸۰م

جامع‌الافکار و ناقدالانظار(دوره دو جلدی)
محمد مهدی بن‌ابی‌ذر النراقی
صحّحه و قدّم له مجید هادی زاده
چاپ‌اول حکمت ۱۳۸۱-۱۴۲۳
تیراژ: ۱۵۰۰
بهاء: ۱۱۱۰۰ تومان

موسسه انتشارات حکمت
تهران خیابان انقلاب ابتدای خیابان ابوریحان
شماره ۳ کدپستی ۱۳۱۵۶
تلفن: ۶۴۶۱۲۹۲ - ۶۴۱۵۸۷۹ - فاکس: ۶۴۰۶۵۰۵
(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر می‌باشد)

شرکت چاپ نور حکمت
(حروفچینی،لیتوگرافی،چاپ و صحافی)
تلفن: ۳۱۲۴۳۴۰ - فاکس: ۳۱۲۴۹۸۴

تصحیـح

این اثر را، با کمال

فروتنی به مادر فرزانـــه ام

تقدیم مینمایم. أمدّ الله في ظلالها و

جعلني عن كلّ مكروه فداها.

مـصـحّـــح

الفهرس

الإجمالي لمحتويات الكتاب

مقدمة الناشر ..... هـ

مقدمة المصحح ..... يه

مقدّمات الكتاب ٣

المقدّمة الأولى: في ابطال ترجّح المساوي والمرجوح و ترجيحهما ٤

المقدّمة الثانيّة: في أنّ طرفي المعلول مالم يجب لم يقع ٥

المقدّمة الثالثة: في ابطال وجودالممكن بنفسه و بأولويةٍ ذاتيةٍ أو خارجيةٍ، و اثبات انّه لايوجد إلاّ بعلّةٍ خارجيّةٍ ٦

المقدّمة الرابعة: في أنّ الممكن كما يحتاج في وجوده إلى العلّة يحتاج فـي بـقائه - أيـضاً - إليها ٣٨

المدّمة الخامسة: في ابطال الدور و التسلسل ٤٢

المقالة الأولى: في اثبات الواجب الوجود لذاته ٥٩

المسلك الاوّل: مسلك الحكماء ٦١

المنهج الأوّل: منهج الإلٰهيّين منهم ٦١

تتميمٌ ٨٦

فائدةٌ ٩٣
المنهج الثاني: منهج بعض الحكماء، و هو الاستدلال بمجرّد الامكان الوقوعي ١١٧
المنهج الثالث من مناهج الحكماء: منهج الطبيعيّين منهم، و هو النظر في طبيعة الحركة ... ١١٩
المنهج الرابع من مناهج الحكماء: ما ذهب اليه بعضهم، و هو ما يبتنى على النظر في النفس الناطقة الانسانية ١٣٧
المسلك الثاني: مسلك المتكلّمين ١٣٧
المسلك الثالث: مسلك أهل الكشف من الصوفيّة ١٣٨
المقالة الثانية: في صفاته الثبوتية و السلبية ١٤٣
المقدّمة: في الاشارة إلى أصناف صفاته و تعديدها على الإجمال ١٤٤

الباب الأوّل

في صفاته الثبوتية الكماليّة

الفصل الأوّل: في قدرته- تعالى - ١٥١
تحقيقٌ حول كيفيّة حدوث العالَم ١٧٨
تحقيقٌ في كيفيّة ربط الحادث بالقديم ٢٣٢
تتميمٌ: في بيان مذهب محقّق الطوسي من أقسام الحدوث ٢٤١
عودٌ إلى ما سبق من أبحاث القدرة ٢٤٤
تنبيهٌ: بيان حقيقة معنى الايجاب و الموجب ٢٧٨
تتميم: مراد المحقّق الطوسي من الايجاب ٢٩٧
تتميمٌ ٣٣٦
تتميمٌ ٣٥٧
تتميمٌ ٣٧١

تتميمٌ ٣٩٤
مسئلة مهمّةٌ ٣٩٥
مسلك الصوفيّة في اثبات عموم القدرة ٤٥٢
فائدةٌ ٤٥٣
تتميمٌ ٤٥٤
الفهرس التفصيلى لمحتويات الكتاب ٤٧٩

مقدمة الناشر

حياة المؤلف(١١٢٨-١٢٠٩ هـ)

هوالشيخ الجليل المولى (محمد مهدي بن أبي ذر النراقي) أحد أعلام المجتهدين في القرنين الثاني عشر و الثالث عشر من الهجرة، و من أصحاب التأليفات القيمة. و يكاد أن يعد في الدرجة الثانية أو الثالثة من مشاهير علماء القرنين. و هو عصامي لا يُعرف عن والده (ابي ذر). و لو لا ابنه هذا لذهب ذكره في طيات التأريخ كملايين البشر من أمثاله، و لشيخنا النراقي ولد نابه الذكر، هو المولى احمد النراقي المتوفى عام ١٢٤٤ هـ، صاحب (مستند الشيعة) المشهور في الفقه، و صاحب التأليفات الثمينة، أحد أقطاب العلماء في القرن الثالث عشر. و كفاه فخراً أنه أحد أساتذة الشيخ العظيم المولى مرتضى الأنصاري المتوفى عام ١٢٨١ هـ

و لعل النراقي الصغير هذا هو من أهم أسباب شهرة والده و ذيوع صيته، لما وطيء عقبه و ناف عليه بدقة النظر وجودة التأليف. كما حذا حذوه في تأليفاته. فان الأب المكرم ألّف في الفقه (معتمد الشيعة)، والابن الجليل ألف مستندها. و ذاك ألف في الأخلاق (جامع السعادات) و هذا ألّف (معراج السعادة) فيالفارسية. و ذاك ألّف (مشكلات العلوم) و هذا ألّف (الخزائن)...و هكذا نسج على منواله و أحكم النسج.

مولده و وفاته

ولد الشيخ المترجم له - رحمةاللّه تعالى- في (نراق) كعراق (١)، و هي قرية من قرى كاشان بايران، تبعد عنها عشرة فراسخ. و كذا كانت مسقط رأس ولده المتقدم الذكر. و لم يذكر التأريخ سنة ولادته، و على التقريب يمكن استخراجها من بعض المقارنات التأريخية،

فانه تلمذ – في أول نشأته على ما يظهر – على الشيخ المحقق الحكيم المولى اسماعيل الخاجوئي ثلاثين سنة، مع العلم أن استاذه هذا توفى عام ١١٧٣ هـ فتكون أول تلمذته عليه عام ١١٤٣ هـ على أقل تقدير، إذا فرضنا أنه لازمه الى حين وفاته. ولنفرض على أقرب تقدير أنه قد حضر عليه و هو في سن ١٥ عاماً، و عليه فتكون ولادته عام ١٢٢٨ هـ أو قبل ذلك.

أما وفاته فقد كانت عام ١٢٠٩ هـ في النجف الأشرف، و دفن فيها، فيكون قد بقي بعد وفاة استاذه الوحيد البهباني سنة واحدة، و يكون عمره ٨١ عاماً على الأقل.

و في (رياض الجنة) المخطوط، تأليف السيد حسن الزنوزي المعاصر للمترجم له – حسب نقل الاستاذ حسن النراقي –: ان عمره كان ٦٣ سنة، فتكون ولادته سنة ١١٤٦ هـ و هذا لا يتفق ابداً مع ما هو معروف في تأريخه: انه تلمذ على المولى اسماعيل الخاجوئي ثلاثين سنة، لأنه يكون عمره على حسب هذا التأريخ حين وفاة استاذه ٢٧ سنة فقط.

نشأته العلمية و اساتذته

عاش شيخنا كما يعيش عشرات الآلاف من أمثاله من طلاب العلم: خامل الذكر، فقيرالحال، منزوياً في مدرسته، لا يعرف من حاله إلا أنه طالب مهاجر، ولا يتصل به إلا أقرانه في دروسه، الذين لا يهمهم من شأنه إلا أنه طالب كسائر الطلاب، يتردد في حياة رتيبة بين غرفته و مجالس دروسه، ثم بعد ذلك لا ينكشف لهم من حاله إلا بزته الرثة التي ألفوا منظرها في آلاف طلاب العلم، فلا تثير اهتمامهم و لا اهتمام الناس.

و بطبيعة الحال لا يسجل له التأريخ شيئاً في هذه النشأة، وكذلك كل طالب علم لا يسجل حتى اسمه مالم يبلغ درجة يرجع اليه الطلاب في تدريس، أو الناس في تقليد، أو تكون له مؤلفات تشتهر. و من هنا تبتدي معرفة حياةالرجل العالم، و تظهر آثاره و يلمع اسمه.

و مع ذلك، فانا نعرف عن شيخنا: ان أسبق أستاذته و أكثرهم حضوراً عنده هو المولى اسماعيل الخاجوئي المتقدم الذكر. و هذا الاستاذ كان مقره في اصفهان، و فيها توفي و دفن؛ و الظاهر أنه لم ينتقل عنها حتى في الكارثة التأريخية المفجعة التي أصابتها من الأفغانيين الذين انتهكوها بمالم يحدّث التأريخ عن مثلها، و ذلك سنة ١١٣٤ هـ فتكون نشأة شيخنا المترجم له العلمية في مبدأ تحصيله في اصفهان على هذا الشيخ الجليل. و الظاهر أنه قرأ الفلسفة، لأن هذا الشيخ من اساتذة الفلسفة المعروفين الذين تنتهي تلمذتهم في ذلك العصر الى المولى صدر الدين الشيرازي صاحب الاسفار. و كفى ان من تلاميذه المولى محراب، الألهي المعروف، الذي طورد لقوله بوحدة الوجود، و لمّا جاء الى إحدى العتبات المقدسة متخفياً،

وجد في الحرم شيخاً ناسكا يسبح بلعن ملاصدرا و ملا محراب، و لما سأله عن السبب في لعنهما قال: لأنهما يقولان (بوحدة واجب الوجود)، فقال له ساخراً: إنهما حقاً يستحقان منك اللعن!

و درس أيضاً شيخنا المترجم له- و الظاهر أن ذلك في اصفهان ايضاً- على العالمين الكبيرين: الشيخ محمد بن الحكيم العالم الحاج محمد زمان، والشيخ محمد مهدي الهرندي. و هما من اساتذة الفلسفة على ما يظهر.

و لا شك أنه انتقل الى كربلاء و النجف، فدرس على الأعلام الثلاثة: الوحيد البهبهاني الآتي ذكره- و هو آخر اساتذته و أعظمهم، و تخريجه كان على يديه- و الفقيه العالم صاحب الحدائق الشيخ يوسف البحراني المتوفى عام ١١٨٦ هـ والمحقق الجليل الشيخ مهدي الفتوني المتوفى عام ١١٨٣ هـ

فجملة اساتذته سبعة، سماهم ولده في بعض اجازاته على ما نقل عنه بـ(الكواكب السبعة). و هم خيرة علماء ذلك العصر، و على رأسهم الأقا الوحيد استاذ الاساتذة.

و لما فرغ هذا الشيخ من التحصيل في كربلاء، رجع الى بلاده و استقام في كاشان. و هناك أسس له مركزاً علمياً تشدّ اليه الرحال، بعد أن كانت كاشان مقفرة من العلم و العلماء، و استمرت بعده على ذلك مركزاً من مراكز العلم في ايران، و ليس لدينا ما يشير الى تأريخ انتقاله الى كاشان.

و رجع الى العراق، و توفي في النجف الأشرف و دفن فيها. والظاهر ان مجيئه هذا- و كان معه ولده- بعد استاذه الوحيد، جاء لزيارة المشاهد المقدسة فتوفي. أما ولده فقد بقي بعده ليدرس العلم على أعلامه يومئذ، كبحر العلوم، و كاشف الغطاء.

عصره

يمضي القرن الثاني عشر للهجرة على العتبات المقدسة في العراق، بل على اكثر المدن الشيعية في ايران التي فيها مراكز الدراسة الدينية العالية- كاصفهان و شيراز و خراسان- و تطغى فيه ظاهرتان غريبتان على السلوك الديني: الأولى: النزعة الصوفية التي جرّت الى مغلاة فرقة الكشفية. والثانية: النزعة الأخبارية.

و هذه الأخيرة خاصة ظهرت في ذلك القرن قوية مسيطرة على التفكير الدراسي، و تدعو الى نفسها بصراحة لا هوادة فيها، حتى أن الطالب الديني في مدينة كربلاء خاصة أصبح يجاهر بتطرفه و يغالي، فلا يحمل مؤلفات العلماء الأصوليين إلا بمنديل، خشية أن تنجس يده من ملامسة حتى جلدها الجاف. و كربلاء يومئذ اكبر مركز علمي للبلاد

الشيعية.

و في الحقيقة أن هذا القرن يمر و الروح العلمية فاترة الى حد بعيد، حتى أنه بعد الشيخ المجلسي صاحب البحار المتوفى في أول هذا القرن عام ١١١٠ هـ، لم تجد واحداً من الفقهاء الأصوليين من يلمع اسمه و يستحق أن يجعل في الطبقة الأولى، أو تكون له الرئاسة العامة، إلا من ظهر في أواخر القرن، كالشيخ الفتوني الجليل في النجف المتوفى عام ١١٨٣ هـ، ثم الشيخ آقا الوحيد البهبهاني في كربلا المتوفى عام ١٢٠٨ هـ الذي تم على يديه تحول العلم الى ناحية جديدة من التحقيق.

فيبرز شيخنا المترجم له في عنفوان معركة الاخبارية و الأصولية، و ساحتها كربلاء، و في عنفوان معركة الدعوة الى التصوف، و ساحتها اصفهان على الاكثر، فيكون أحد أبطال هاتين المعركتين، بل أحد القواد الذين رفعوا راية الجهاد بمؤلفاته و تدريسه، و ساعده على ذلك انه – رحمه اللّه – كان متفنناً في دراسة العلوم، و لم يقتصر على الفقه و الاصول و مقدماتهما، فقد شارك العلوم الرياضية، كالهندسة و الحساب و الهيئة، و له مؤلفات فيها سيأتي ذكرها.

شخصية المترجم له و اخلاقه

إن أعاظم الناس و نوابغهم لا تأتيهم العظمة والنبوغ عفواً و مصادفة، من دون قوة كامنة في شخصيتهم أو ملكة راسخة في نفوسهم، هي سر عظمتهم و تفوقهم على سائر الناس. و ما كلمة الحظ في هذا الباب إلا تعبير مبهم عن تلك القوة التي أودعها اللّه تعالى في شخص النابغة. و قد تكون تلك القوة مجهولة حتى لشخص صاحبها الذي يتحلى بها، بل على الاكثر هي كذلك، فيندفع العبقري الى تلك القمة التي خلقت له أو خلق لها بدافع تلك القوة الكامنة اندفاعاً لاشعورياً، و ان كانت اعماله الجزئية التي يقوم بها هي شعورية بمحض اختياره.

و تلاحظ قوة شخصية شيخنا المترجم له في صبره و قوة إرادته و تفانيه في طلب العلم، ثم عزة نفسه، و ان كانت هذه الفاظاً عامة قد يعبر بها عن كثير من الناس، و يصح التعبير بها بلا كذب و لا خداع، إلا أن الدرجة الخاصة من الصبر و الارادة و الحب و العزة و نحوها التي بها يمتاز الشخص النابغ تضيق اللغة عن التعبير عنها بخصوصها إلا بهذه الالفاظ العامة الدارجة و تظهر الدرجة الخاصة التي يختص بها صاحبنا من هذه الامور في ثلاث حوادث منقولة عنه:

(الأولى) – فيما ينقل انه كان في ايام التحصيل في غاية الفقر و الفاقة – و الفقر دائماً شيمة

العلماء، بل هو من أول شروط النبوغ في العلم، و هو الذي يصقل النفس فيظهر جوهرها الحقيقي – فكان صاحبنا قد تشتد به الفاقة فيعجز عن تدبير ثمن السراج الذي لا يتجاوز في عصره عن ان يكون من زيت أو شمع، فيدعوه حرصه على العلم الى الدخول في بيوت مراحيض المدرسة، ليطالع على سراجها، و لكنه تأبى عزته ان يدع غيره يشعر بما هو فيه، فيوهم الداخلين – بالتنحنح – انه جالس للحاجة الخاصة. و تتجلى في هذه الحادثة الصغيرة عزة نفسه و قوة إرادته و صبره على طلب العلم بدرجة غير اعتيادية إلا للنوابغ الافذاذ.

(الحادثة الثانية) – ان أحد الكسبة الذي كان حانوته في طريق المدرسة بكاشان التي كان يسكنها هذا الطالب النراقي، ان هذا الكاسب المؤمن لاحظ على هذا الطالب انه رث الثياب، و كان معحباً به، اذ كان يشتري منه بعض الحاجيات كسائر الطلاب، فرأى ان يكسيه تقرباً الى اللّه، فهيأ له ملبوساً يليق بشأنه، و قدمه له عندما اجتاز عليه، فقبله بالحاح. و لكن هذا الطالب الأبي في اليوم الثاني رجع الى رفيقه الكاسب و ارجع له هذا الملبوس قائلاً: اني لمّا لبسته لا حظت على نفسي ضعة لا اطيقها، لاسيما حينما اجتاز عليك، فلم اجد نفسي تتحمل هذاالشعور المؤلم، و ألقاه عليه و مضى معتزاً بكرامته.

(الحادثة الثالثة) – فيما ينقل عنه أيضاً – و هي أهم من الأولى والثانية – انه كان لا يفض الكتب الواردة اليه، بل يطرحها تحت فراشه مختومة، لئلا يقرأ فيها ما يشغل باله عن طلب العلم. والصبر على هذا الامر يتطلب قوة ارادة عظيمة ليست اعتيادية لسائر البشر. و يتفق ان يقتل والده (ابوذر) المقيم في نراق وطنه الاصلي، و هو يومئذ في اصفهان، يحضر على استاذه الجليل المولى اسماعيل الخاجوئي، فكتبوا اليه من هناك بالنبأ ليحضر الى نراق، لتصفية التركة و قسمة المواريث و شؤون اخرى، و لكنه على عادته لم يفض هذا الكتاب، و لم يعلم بكل ما جرى. و لما طالت المدة على من في نراق، كتبوا له مرة اخرى، و لكن لم يجبهم ايضاً. و لما يئسوا منه كتبوا بالواقعة الى استاذه المذكور ليخبره بالنبأ و يحمله على المجيء. و الاستاذ في دوره – على عادة الناس – خشي أن يفاجئه بالنبأ، و عندما حضر مجلس درسه أظهر له – تمهيداً لاخباره – الحزن و الكآبة، ثم ذكرله: ان والده مجروح، و رجح له الذهاب الى بلاده. و لكن هذا الولد الصلب القوى الشكيمة لم تلن قناته، و لم يزد الا أن دعا لوالده بالعافية، طالباً من استاذه أن يعفيه من الذهاب. و عندئذ اضطر الاستاذ الى ان يصرح له بالواقع، و لكن الولد ايضاً لم يعبأ بالامر، و اصر على البقاء لتحصيل العلم. إلا ان الاستاذ هذه المرة لم يجد بداً من أن يفرض عليه السفر، فسافر امتثالا لامره المطاع، و لم يمكث في نراق اكثر من ثلاثة ايام، على بعد الشقة و زيادة المشقة، ثم رجع الى دار هجرته. و هذه الحادثة لها مغزاها العميق في فهم نفسية هذا العالم الأِلهي، و تدل على استهانته بالمال و جميع

مؤلفاته

لشيخنا المترجم له عدة مؤلفات نافعة، تدّل على قابلية في التأليف و صبر على البحث و التتبع، و على علم غزير و نحن نعدّ منها ما وصل بحثنا اليه، و اكثر اعتمادنا في تعدادها و بعض اوصافها على كتاب (رياض الجنة) المذكور في مصادر هذه الطبعة:

في الفقه:

١- لوامع الأحكام في فقه شريعة الإسلام: و هو كتاب استدلالي مبسوط، و قد خرج منه كتاب الطهارة في مجلدين يقرب من ثلاثين الف بيت.

٢- معتمد الشيعة في احكام الشريعة: هو أتم استدلالا و أخصر تعبيراً من كتاب اللوامع السالف الذكر، خرج منه كتاب الطهارة و نبذ من الصلاة و الحج و التجارة و القضاء. قال في الروضات عن الكتابين: «ينقل عنهما ولده المحقق في المستندو العوائد كثيراً».

٣- التحفة الرضوية في المسائل الدينية: في الطهارة و الصلاة، فارسي، يقرب من عشرة آلاف بيت.

٤- أنيس التجار: في المعاملات، فارسي، يقرب من ثمانية آلاف بيت.

٥- أنيس الحجاج: في مسائل الحج و الزيارات، فارسي، يقرب من اربعة آلاف بيت.

٦- المناسك المكية: في مسائل الحج أيضاً، يقرب من ألف بيت.

٧- رسالة صلاة الجمعة: ذكرها و ما قبلها حفيده (الاستاذ حسن النراقي) في رسالة لنا.

في أصول الفقه:

٨- تجريد الأصول: مشتمل على جميع مسائل الأصول مع اختصاره، يقرب من ثلاثة آلاف بيت. قال عنه في الروضات: «شرحه ولده في مجلدات غفيرة جمة».

٩- أنيس المجتهدين: توجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة الإمام أميرالمؤمنين عليه‌السلام العامة بالنجف الاشرف (برقم ٤٠٨- سجل المخطوطات)، تقع في ٤١١ صفحة، بخط محمد حسين بن علي نقي البزاز، فرغ منها بتأريخ ٣ صفر من سنة ١١٨١هـ، و في تقدير رياض الجنة يقرب من عشرة آلاف بيت.

١٠- جامعة الأصول: يقرب من خمسة آلاف بيت.

١١- رسالة في الاجماع: يقرب من ثلاثة آلاف بيت.

في الحكمة و الكلام:

١٢- جامع‌الأفكار: في الألهيات (كتاب الحاضر)، يقرب من ثلاثين الف بيت، قد فرغ

من تأليفه سنة ١١٩٣ هـ، و عليه فليس هو من اوائل مؤلفاته، كما قال عنه صاحب (رياض الجنة)، و ستجد رموزاً للصفحتين الأولى و الاخيرة منه بخط المؤلف، منقولتين عن النسخة التي هي بحوزة أحد احفاده (الاستاذ حسن النراقي). و الذي يجلب الانتباه في الصفحة الاخيرة ما ذكره من الحوادث المروعة في الوباء و غيره التي وقعت في تلك الفترة.

١٣- قرة العيون: في احكام الوجود و الماهية، يقرب من خمسة آلاف بيت.

١٤- اللمعات العرشية: في حكمة الاشراق، يقرب من خمسة و عشرين الف بيت.

١٥- اللمعة: و هو مختصر اللمعات، يقرب من ألفي بيت.

١٦- الكلمات الوجيزة: و هو مختصر اللمعة، يقرب من ثمانية أبيات.

١٧- أنيس الحكماء: في المعقول، و هو من اواخر تأليفاته، لم يتم. احتوى على نبذ من الأمور العامة و الطبيعيات، يقرب من ٤ آلاف بيت.

١٨- أنيس الموحدين: في أصول الدين، فارسي، يقرب من اربعة آلاف بيت.

١٩- شرح الشفاء: في الالهيات، النسخة الأصلية بخط المؤلف موجودة عند أحد احفاده (الاستاذ حسن النراقي).

٢٠- الشهاب الثاقب: في الامامة، في رد رسالة الفاضل البخاري، يقرب من خمسة آلاف بيت.

في الرياضيات:

٢١- المستقصى: في علوم الهيئة، خرج منه مجلدان الى مبحث اسناد الحركات، يقرب من اربعين ألف بيت، قال عنه في رياض الجنة: «لم يعمل ابسط و ادق منه في علم الهيئة، و لقد طبق فيه اكثر البراهين الهندسية بالدلائل العقلية، لم يتم».

٢٢- المحصَّل: كتاب مختصر في علم الهيئة، يقرب من خمسة آلاف بيت.

٢٣- توضيح الأشكال: في شرح تحرير اقليدس الصوري في الهندسة، و قد شرحه الى المقالة السابعة، فارسي، يقرب من ستة عشر ألف بيت.

٢٤- شرح تحرير اكرثاذوسنيوس: يقرب من ثلاثة آلاف بيت.

٢٥- رسالة في علم عقود الانامل: فارسية، تقرب من الف بيت.

٢٦- رسالة في الحساب: ذكرها في روضات الجنات.

في الاخلاق و المواعظ:

٢٧- جامع السعادات: المطبوع بثلاثة أجزاء- حسب تقسيمنا له - قال عنه في رياض الجنة: «يقرب من خمسة و عشرين الف بيت». و قد طبع في ايران على الحجر سنة ١٣١٢ هـ بجزئين، و الطبعة الثالثة له على الحروف بالنجف الاشرف.

٢٨- جامع المواعظ: في الوعظ، يقرب من اربعين الف بيت، لم يتم.

في المتفرقات:

٢٩- محرق القلوب: في مصائب آل البيت، فارسي، يقرب من ثمانية عشر الف بيت، قال عنه في روضات الجنات: «طريف الاسلوب».

٣٠- مشكلات العلوم: في المسائل المشكلة من علوم شتى، مطبوع على الحجر بايران، يشبه بعض الشيء كشكول البهائي. و قد نسج على منواله ولده المحقق في كتابه (الخزائن) المطبوع على الحجر بايران.

٣١- رسالة نخبة البيان: ذكرها حفيده (الاستاذ حسن النراقي).

٣٢- معراج السماء: ذكره أيضاً حفيده المذكور.[١]

***

لم يقم المولى محمد النراقي مطلقاً خلال عمره المبارك بكتابة دورة مطولة في الحكمة، فكتابته لثلاث رسائل هي «اللمعات العرشية»، «الكلمات الوجيزة» و «اللمعة الاهية» قد انطوت شيئاً ما على موضوعات في الفلسفة الاسلامية، إلاّ ان وجازة هذه الرسائل بلغت حداً لا يمكن اعتبارها مظهراً كاملاً لأبحاثه. انيس الحكماء ايضاً بالرغم من موسوعيته، لم يتناول سوى قسم من الامور العامة و الطبيعيات و بوفاته ظل هذا القسم ناقصاً الى الابد. كما ان شرحه لألهيات الشفاء لم يكتمل هو الآخر، علماً انه تصدى في هذا الشرح لحل الغامض من معاني النص اكثر مما تصدى لكتابة الحكمة في «قرة العيون» ايضاً تناول موضوعاً معيناً يعد واحداً من اهم الابحاث الفلسفية، في هذا الخضم يعدّ «جامع الافكار و ناقد الانظار» الأثر الوحيد للنراقي من حيث كماله و لكونه غاية في الاطناب و بعيداً عن الايجاز، فهو و ان كان قد تناول موضوعاً معيناً من وجهة نظر خاصة الاّ انه من حيث اسلوب الكتابة - كما اتضح سابقاً - يعدّ فريداً من نوعه من بين آثار النراقي.

لقد ألف النراقي جامع الافكار عام ١١٩٣ هجري اي في الفترة التي بلغ فيها مستواه العلمي و قدرته على الكتابة الذورة. من هنا فقد وقع اختياره في هذه الدراسة العملاقة على ارفع اقسام الحكمة اي الالهيات بالمعنى الاخص، آخذاً بنظر الاعتبار آثار السلف (كالفارابي، ابن سيناء، و بهمنيار، و شيخ الاشراق، و الخواجه نصير، و الفاضل

١- نقلنا المعلومات اعلاه من مقدمة كتاب جامع السعادات بقلم الاستاذ محمدرضا المظفر

القوشجي، و الخفري، و الدواني، و الدشتكي، و التفتازاني، و النسفي، و ميرداماد، و صدرالمتألهين و...) و هو يقوم باعداد هذا الأثر. لذا يمكن القول ان كتاب جامع الافكار هو افضل ما يعرِّف الوجه الفلسفي للحكيم النراقي.فهو يبدأ بتقديم تمهيد أولي لأثبات اصل وجود الواجب ثم يدخل بعد ذلك في بحث الاسماء و الصفات الالهية. من جانب آخر فان اجراء قياس بين بعض ابحاث هذا الكتاب كبحث القدرة و الارادة مع ما جاء في اوسع الدراسات الكلامية و الفلسفية للحضارة الاسلامية (كالشفاء، و الاسفار، و المطالب العالية، و شرح المقاصد، و شرح المواقف و ...) يسلط الضوء على الموقع المتميز لهذا الكتاب من بين الآثار المذكورة.

و توجد باستثناء مخطوطة المؤلف الاصلية لهذا الكتاب و الموجودة فيالمكتبة الشخصية لأحد احفاده، ثلاث نسخ اخرىٰ حيث تمت الاستفادة من التخستين أوب لأعداد النص الحالي و النسخ هي:

أ- نسخة المكتبة المركزية و مركز وثائق جامعة طهران، مجموعة مشكاة المهداة، برقم ٢٦٦ اذ قام محمد بن طالب طاهر آبادي و هو من تلامذة المؤلف باستنساخ النسخة الاصلية تحت اشراف المؤلف، و كان قد انتهى من كتابتها في ١٧ محرم الحرام عام ١١٩٤ هجري، في ٢٤٧ ورقة (٤٩٤ صفحة) في كل صفحة ٢٩ سطراً، و اشرنا الى هذه النسخة بالحرف (د) نظراً لمكان ايداعها و حفظها، كما اشرنا اليها فيالنص بعلامةD.

ب- نسخة مكتبة مجلس الشورىٰ الاسلامي برقم ٤٤٨٩ و ناسخها هو محمد شفيع بن فضل الله، و يعود تاريخ استنساخها الى ٢/ربيع الثاني/١٢١١ هجري في ٢٤٤ ورقة (٤٨٨ صفحة) و قد بلغ عدد سطور كل صفحة ٢٥ الى ٢٧ سطراً، و تمت الاشارة الى هذه النسخة بالحرف «م» و في النص بعلامة M.

ج- النسخة المودعة في مكتبة دارالآثار الوطنية بمدينة كاشان. أما فيما يتعلق بالحصول على مصادر النص و الاشارة اليها فقد ألمحنا الى ذلك فيما يختص بالمائة صفحة الاولى من الكتاب، الا انه لم نستمر على هذا المنوال في الصفحات الاخرى و ذلك لان النراقي اعتمد على حواشي و تعليقات القوشجي على التجريد و بعض مصادر الدرجة الثانية (كاثار الدواني والدشتكي) و التي تعداهم مصادر النراقي و لم يتم عرضها لحد الان، تجنبنا هذه الطريقة.

فيالختام نثمن جهود الفاضل الموقر السيد حامد ناجي الاصفهاني الذي قام بتعريف هذا النص المصحَّح.

« به جای » مقدّمه

« به جای مقدّمه » ، عنوانی است که راقم این سطور بر پیشانی نوشتهٔ کم برگ و کم باری که هم اکنون فراروی خوانندهٔ ارجمند باز است ، نهاده است . بدون تردید ، این نوشته ، شایستگی نشستن بر اوراق پیشین کتاب حاضر را ندارد ؛ و از همین رو ، مصحّح خود را شرمسار خوانندهٔ فاضلی می‌داند که آنچه شایسته هدیّت به پیشگاه اوست را ، بر این برگهای پریشان نخواهد یافت . تسلّی خاطر خود را ، امّا ، به ذکر این نکته می‌پردازم که منْ بنده ، در جریان تصحیح این اثر و به سائقهٔ ارادتی سابقه مند که به زادهٔ برومند نراق داشت ، سخنی چند جسته جسته پیرامُن موضوعاتی که می‌توانست مقدّمهٔ این دفتر باشد ، فراهم آورده بود ؛ امّا تقدیر إلهی را چُنان یافت که به رأی ناشر حکمت اندیش این اثر ، آنچه را که در مدّت یک دوساله‌ای و در لابلای دیگر کارهایش بعنوان درونمایهٔ این مقدّمه فرادست نهاده بود ، از دست بگذارد و به سوئی نهد تا ــ اگر موافق تدبیر من فتد تقدیر ــ زمانی دیگر باز در این مجموعه بنگرد و آن مسودّات را باز کاود و بیاری موفّق علی الاطلاق و کارساز بنده نواز « نراقی نامه ؛ نگاهی به زیست نامه ، آثار و آراء حکیم نراق » را پیشکش دانشیان این ملک دانش پرور کند . از مسائل مربوط به چاپ و نشر ــ که هر اندازه صاحب این قلم از آن بی اطّلاع است ، ناشر کاردان بدان خستو است ــ که درگذریم ، حجّت متولّی طبع این کتاب ، کلان بودن حجم آن و قطور شدن

ناصوابانهٔ هـرمجلّد است . زان پس ، هـمزمانی نشـر ایـن اثـر بـا بـرگزاری کـنگرهٔ بزرگداشت نراقیّان ـ بعون اللّه و توفیقه ـ نیز ، دیگر سخنی است که مـی‌توان بـا عنایت به آن و با در نظر گرفتن این که آن کنگره در مجلّد ـ یامجلّداتی ـ به معرّفی آن دو سلف و خلف نامور و دیگر ناموران آن خاندان مکرّم خواهد پرداخت ، نشر آن دفتر در سرآغاز این اثر را چندان ضرور ندانست . با اینهمه امّا ، بخشهائی از " نراقی نامه " که یکسر به " جامع الأفکار" مربوط است ، اوراقی است که راقم حاضر به عرضهٔ آن در همین پیشنوشت اصرار داشت و تنها به صلاحدید ناشر ، آن بخش را نیز از این مقدّمه حذف کرد تا آنچه بعنوان " مقدّمهٔ جامع الأفکار " عرضه می‌دارد ، تنها بر چهرهٔ سپید پنج برگ بنشیند و از این حجم فراتر نرود . و چنین شد که " به جای مقدّمه " به جای " مقدّمه " نشست و این اعتذار نامه را فراهم ساخت . بهر روی فهرستوارهٔ آنچه این بنده دربایست مقدّمهٔ این اثر ـ و نه به عنوان تک نگاریِ مستقلّی دربارهٔ نراقی ـ می‌دانست و در تنظیم آن کوشیده بود ، چنین است :

۱ ـ بخردیِ بزرگ ، برخاسته از دیهی کوچک

(نگاهی کوتاه به زیست نامهٔ حکیم نراقی)

الف : زندگی نامه ؛

ب : تحصیلات واساتید ؛

ج : آثار ؛

د : آراء و اندیشه ها ؛

۲ ـ بستر آفرینش " جامع الافکار"

الف : " تجرید الإعتقاد / العقائد / الکلام" ، دبستان فاخر انـدیشگی کلام امامیّه ؛

ب : معرّفی گذرایِ مـامنامهٔ تـجرید و مـجموعه گـزارشـها و پـی‌نوشتهای آن ؛

ج : مجمع البحار کلام عقلی إلّهی : " جامع الأفکار و ناقد الأنظار" ؛

۳ـ برکنارهٔ آوردگاه اندیشه ها

الف : حوزهٔ زمانیِ پیدایش "جامع الأفکار" و ویژگیهای آن ؛

ب : انتساب آن به نراقی ؛

ج : درونمایه و سبک نگارش آن ؛

د : آثاری که نراقی در خلق این نقاوة السلف کلام إلٰهی بدون واسطه به آنها مراجعه کرده است ؛

ش : دستنوشتها و روش تصحیح ؛

امّا ـ آنچنان که گذشت ـ، از این مجموعه، خوانندهٔ عزیز اکنون تنها دو زیر عنوان «ج» و «ش» از این آخرین بخش ـیعنی «درونمایه و سبکِ نگارش جامع الأفکار» و «دستنوشتها و روش تصحیح» ـ را آنهم در صورت «کوتاه شده» ـو در نخستین مورد «سخت کوتاه شده» اش ـرا در مقابل خود خواهد داشت ؛ و تلخکامیِ راقم این سطور را که نتوانست آنچه را وظیفهٔ خود می‌دانست، به انجام رساند، و العذر عند کرام الناس مقبولٌ .

***

درونمایه و سبک نگارش «جامع الأفکار و ناقد الأنظار»

در این جستار کوتاه، راقم سر آن دارد تا به اختصارِ هرچه تمامتر از درونمایه و سبک نگارش این کتاب سخن باز گوید. می‌دانیم که حکیم نراق در سراسر عمر پربار خود، هیچگاه به تدوین یکدورهٔ مبسوطِ حکمت نپرداخت. هر چند سه رسالهٔ «اللمعات العرشیة» و «الکلمات الوجیزة» و «اللمعة الإلٰهیه» ی او تاحدودی تمامی مباحث فلسفهٔ اسلامی را در بردارد، امّا اختصار این هر سه کتاب چنان است که نمی توان آن سه را نمایانگر کامل مباحث خود دانست. «أنیس الحکماء» هم، هرچند در نظر مؤلّف از طرحواره‌ای فراگیر برخوردار بوده است، امّا او تنها به تدوین بخشی از امور عامّه و طبیعیات آن پرداخت و با درگذشت آن بزرگمرد، کتاب برای همیشه ناتمام ماند. «گزارش او بر إلٰهیات شفا» نیز، هم ناتمام است و هم بیشتر درخور

گشودن گره‌های معنائی متن تا تدوین حکمت . « قرّة العیون » نیز ، تک نگاری فشرده‌ای است از یکی از مهمترین مباحث فلسفه . در این میان ، تنها اثر نراقی که هم کامل است و هم در نهایت بسط و بدور از ایجاز فراهم آمده ، « جامع الأفکار و ناقد الأنظار » اوست که هر چند تک نگاری است ، امّا از نظر سبک تدوین ــ آنچنان که گذشت ــ در میانهٔ آثار نراقی فرد است و بی بدیل . نراقی جامع الأفکار را بسال ۱۱۹۳ هـ ق یعنی آنگاه که در اوج اقتدار علمی و توان نویسندگی بود آفرید . هم از اینروست که در این تحقیق عظیم ، عالی ترین بخش حکمت إلّهی ـ یعنی إلّهیات بمعنی الأخص ـ را برگزید تا به تفصیل پیرامُن چونیِ آموزه‌های آن بیندیشد و آنچه پیش از او فراهم آمده را باز کاود و سره از ناسره باز شناسد و مجمع البحار این بخش از حکمت إلّهی را سامان دهد . او ــ آنچنان که خود در پیش نوشت کتاب می‌آورد ـ دستمایه های خود در تدوین این اثر را از مجموعهٔ پی نوشتها و نگرش‌ها و بازنگرش هائی که بوسیلهٔ پیشینیان و پسینیان بر گزارش کرامند قوشچی بر متن تجرید رفته است ، دست یاب کرد . این دستمایه ها امّا ، بسی فراتر از این مجموعه است ؛ از همین مجموعه ــ همچون حواشی خفری و نگرش ها و بازنگرش های دوانی و دشتکی و ... ــ که بگذریم ، گنجینه هائی سترگ از میراث مکتوب حکمت پژوهان پیشین ــ همچون آثار فارابی و شیخ و بهمنیار و شیخ اشراق و خواجهٔ طوس و میرداماد و صدر المتألّهین و ... ــ و آثار گرانسنگ کلام پژوهان ــ همچون دو گزارش مواقف و مقاصد و گزارش دوانی بر عقائد نسفی ــ ، سلسله آثاری است که در بازشناسی مصادر حکیم نراق ، نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت . از اینروست که اثر حاضر ، بهترین ــ و یا تنها ؟ ــ معرّف چهرهٔ حِکْمیِ حکیم نراق است . و اگر همچون او کسی ، چنین کاوشی در سراسر مباحث این علم می‌نمود و اینچنین به تفصیل به تدوین آن می‌پرداخت ، می توانیم گفت که بدون تردید آن اثر در جغرافیای اندیشه و اثرپردازی حکمت و حکمت پژوهی سخت جایگاه می‌یافت و بر صدر می‌نشست و قدر می‌دید ؛ و دریغ که چنین نشد .

باری ؛ نراقی در این مسأله ، نخست با تمهید مقدّماتی به اثبات أصل وجود واجب می‌پردازد و زان پس آنچه بر او سزاست و آنچه بر او روا نیست را در دو باب به تفصیل به بحث می‌کشد . تذکار دو مطلب در اینجا خالی از فایدتی نیست :

الف : هرچند نحوهٔ ورود او به پاره‌ای از این مباحث ، یادآور برخی از آثار پیشینیان است ــ همچون بخش مقدّمات اثبات واجب که یکسر خواننده را به یاد آنچه از قلم فخر رازی بر صفحات « المطالب العالیة » نشسته است می‌اندازد ــ ، امّا تفصیل و کنکاش این اثر سخنی است که بهیچ وجه سابقه‌ای در میانهٔ آثار متقدّمان ندارد . مقایسهٔ بخشهائی از این کتاب ــ همچون مبحث قدرت واجب و ارادهٔ او ــ با آنچه در دراز آهنگ ترین مجموعه های فلسفی و کلامیِ حوزهٔ تمدّن اسلامی ــ همچون « الشفا » و « الحکمة المتعالیة » و « المطالب العالیة » و « شرح المقاصد » و « شرح المواقف » و ... ــ آمده است ، نشان از بی‌نظیری این کتاب در میان تمامی آثاری که به ارائهٔ عمومی رسیده است ، دارد . من بنده ، گرچه به قلّت دانسته های خود در این موضوع سخت اگاه است و معترف ، امّا بجرأت این اثر را در حیطهٔ بسط در تحقیق و بازکاوی آنچهٔ پیرامُن مباحث نخست این کتاب تدوین شده است ، بی‌نظیر می‌شمارد ؛ هم از اینروست که زین پیش شناسائی چهرهٔ حِکْمیِ این حکیم را به جستجو و بازرسی این کتاب موقوف دانست .

ب : هر چند تفصیل و تحقیق پردامنه ، عنوانی است که در کتاب حاضر سیری نزولی دارد و از مباحث نیمهٔ نخست کتاب به سوی دیگر بشدّت کاست و فرود دارد ، امّا می‌توان باور داشت که نه آن تفصیل زائیدهٔ حوصلهٔ قلم اوست و نه آن اختصار ــ در انجامین بخش کتاب ــ فراهم آمده از بی حوصلگی قلم او . چه ــ آنگونه که او خود جای جای بدان اشارت می‌کند ــ پیش زمینه های لازم برای تحقیق در مباحث نیمه دوّم کتاب ــ و بویژه مباحث انجامین آن ــ در نیمهٔ نخست ، بتفصیل گذشته و با احاطه بر آنچه پیش از هر مبحث ذکر شده است ، می‌توان به بررسی کامل در آن مبحث دست یازید .

از این گذشته ، آنچه نگارنده در مقام انکار آن نیست ، چشم پوشی مؤلّف در مباحث پایانی کتاب از نقل اندیشه‌ها و نگرش در آنهاست ، و از این سویه آنچه در دو نیمهٔ دوّم و اوّل کتاب آمده است ، با هم سازگار نمی‌نُماید . این نکته را نیز می‌توان معلول عواملی چند دانست که در بستر تاریخیِ آفرینشِ این اثر ، بر آن تأثیر گذارده‌اند . نا امنیِ پدید آمده از فوت سلطان عصر ، بیماریِ عمومی ، هجرت از وطن مألوف ، دوری از احبّه و اولاد ، و ... ــ که مصنّف خود در خاتمه به تلخی از آن یاد میکند ــ ، مجموعه عواملی است که بدون تردید در این سیرِ به سوی اختصار مؤثّر بوده‌اند و کارگر .

دیدگاههای نراقی نیز ــ که در لابلای اوراق این کتاب نموده شده است ــ ، سخت شایستهٔ بررسی و بازکاوی است ، و اگر صاحب همّتی رسالتی در باب " فضای ذهنی و آموزه‌های اساسی حکمت در اندیشهٔ حکیم نراق[1] " فراهم آورد در شناخت او هم مفید است و هم کارگشا .

در یکی دو محور عمده ، می‌توان چنین گفت که چهرهٔ نراقی از چهرهٔ حکیمی که در سلک حکیمان نحلهٔ حکمت متعالیه و صدرائیان منخرط است ، سخت فاصله دارد . او بمبانی حکمت مشّاء و حتّی حکمت یمانیِ حضرت میر ، دلبستگی بیشتری دارد تا بنای رفیع جکمت متعالیه و دست آورد عظیم المنزلهٔ صدر فلاسفهٔ إلَهی ایران . پای بندی او به آموزه‌هائی همچون مبانی حدوث دهری ــ که در میانهٔ اثر حاضر ، رساله ای مبسوط در تأیید و تسجیل آن پرداخت ــ و نحوهٔ یادکِرد او از بزرگانی همچون شیخ الرئیس و میرداماد با عناوینی فاخر از سوئی و صدرالمتألّهین ــ گاه با عنوان « بعض الفضلاء » و گاه باعنوان « العارف الشیرازی » و ... ــ از سوئی دیگر ، و اینکه در تمامی این کتاب حتّی یک بار نامی از آثار این فرزانهٔ عظیم إلَهی

---

۱ - عنوان مقالتی است از " نراقی نامه " که زین پیش بدان اشارتی داشتم . اگر روزی توفیق رفیق شد و ارادهٔ حضرت حقّ ــ جلّ و علا ــ بر طبع آن قرار گرفت ، آنچه در این زمینه دست یاب کرده‌ام را به محضر اعلای حکمت پژوهان این دیار تقدیم خواهم نمود.

نرفته است[1] سخت درخورند توجّه است . نقدهای لطیف او بر پاره‌ای از آراء عارفانه‌ای که به آموزه‌های حکمت صدرائی راه یافته است ــ همچون مبانیِ وحدت وجود ــ نیز خواندنی است و کاویدنی . این نقدها ــ و بل کنایه ها ــ چُنان است که یادآور دیدگاه عالمانی است که فلسفه را یکسر استدلالی و پیراسته از لطائف ذوقی و عرفانی میخواستند ؛ و هم از این روست که نراقی در مقابل این آموزه‌ها به گونه‌ای که بوئی از استهزاء علمی هم از آن به مشام می‌رسد ، عقل خود و امثال خود را قاصر از درک آن می‌نمایاند و به سرعت از آن می‌گذرد ، آنچنان که گوئی بررسی این آراء را از حوزهٔ حکمت و حکمت پژوهی خارج می‌شمارد . برخورد او باتمامیِ آنچه از دستگاهِ إلٰهیّات ویژهٔ خانقاهیان نقل می‌کند ، یکسره اینچنین است .

بررسی دیدگاه های او در این کتاب را ، مجالی واسع درخور است تا به تفصیل چهرهٔ حکیم نراق از لابلای آن رخ نماید ؛ و این نعمتی است که این بنده در این مقدّمهٔ خُرد از آن سخت محروم است ــ لعلّ اللّه یحدث بعد ذلک أمراً ــ .

***

دست نوشت ها و روش تصحیح

از این کتاب ــ که به تعبیر رسای حضرت شیخ آقا بزرگ تهرانی : « لم یوجد له نظیرٌ في الباب »[2] ــ نمی توان دست نوشتهای متعدّدی دست یاب کرد . جز از آنکه از عمر این کتاب کمتر از دویست و سی سال می گذرد ــ و از همین رو نمی توان آن را درشمار آثار کهن برشمرد ــ ، از سوئی اختفایِ چهرهٔ حِکْمی حکیم نراق ــ که حکیمی فقیه بود ، نه چون پور نامدارش که فقیهی حکیم بود ــ و ناشناس ماندن این چهره از او ــ که تألیف کتاب در یکی از قرایِ تابع کاشان در عصر نا أمنی و

---

۱ ــ می‌توان این امر را زائیدهٔ آن دانست که هنوز سلسلهٔ حکیم بیدآبادی و شاگرد توانمندش مولی علی نوری ــ که فلسفهٔ صدرائی را بر جایگاه سزایش نشاند ــ ظهور نکرده بود و در فضای عمومیِ آن عصر و به نزد همهٔ حکیمان آن روزگار ، صدرا چنین منزلتی داشته است . امّا آیا نراقی خود به مطالعه و کنکاش در آثار صدرا نپرداخته بود ؟ ، و آیا خود به منزلت او در حوزهٔ فرهنگِ فلسفی و سنت فلسفهٔ إلٰهی آشنا نبود ؟ .

۲ ــ بنگرید : الذریعة ج ۵ ص ٤١ .

مصائب هم بر آن افزود ــ، و از سوئی دیگر کلان بودن حجم اثر، باعث آن شد تا دستنوشتهای متعدّدی از این اثر صورت نبندد.

این بنده، بجز از دست نوشت اصل مصنّف ـ که در کتابخانهٔ شخصی یکی از اخلاف أو نگهداری می‌شود[۱] ـ از وجود سه دستنوشت دیگر این کتاب سراغ گرفته است[۲]:

الف: نسخهٔ محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.

ب: نسخهٔ محفوظ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

ج: نسخه محفوظ در کتابخانهٔ انجمن آثار ملّی کاشان.

در تصحیح حاضر، مصحّح تصویر دو دستنوشت نخستین را به عنوان نسخهٔ اصلی و نسخهٔ کمکی بدست داشته است و در تنظیم متن، از آن دو سود جسته است. تفصیل معرّفی این دو نسخه بشرح زیر است:

الف: نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، مجموعهٔ اهدائی مشکاة؛ با شمارهٔ (۲٦٦)[۳].

این دستنوشت، نسخه‌ای است نفیس و ارزشمند که بوسیلهٔ «محمّد بن طالب طاهر آبادی» ــ که در شمار شاگردان مؤلّف بوده است ــ «با نظر مؤلّف و از روی

---

۱ - گوئی پس از درگذشت مالک فاضل این کتابخانه، مجموعه دست نوشتهای حکیم نراق بهمراه دیگر آثار موجود در این کتابخانه بفروش رسیده است. هرچند راقم این سطور تنها ناقل سخنی است که شنیده است و از خطا و صواب آن بی اطّلاع است، امّا اگر چنین باشد باید افزود که هم اکنون از سرنوشت دستنوشت مصنّف بی خبریم.

۲ - بنگرید: «فهرست تفصیلی مصنّفات محقّق نراقی و راهنمای نسخه های خطّی آنها»، در مقدّمهٔ شرح إلٰهیات شفا از همو ص ۳٤. بیفزایم که آنگونه که از نمایه های پاره‌ای از کتابخانه ها و مجموعه ها ــ همچون نمایهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، کتابخانهٔ مرحوم آیت اللّه العظمی مرعشی نجفی، کتابخانهٔ مرحوم آیت اللّه العظمی گلپایگانی، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران، کتابخانه های مدارس سلیمان خان و میرزاجعفر و نوّاب مشهد، آخوند غرب همدان، خاتم الأنبیاء بابل، نمازی خوی، کتابخانهٔ فرهنگ مشهد، جمعیّت نشر فرهنگ رشت و مجموعهٔ نخجوانی تبریز ــ ظاهر است، تا کنون دستنوشت دیگری از این کتاب شناسائی نشده است.

۳- بنگرید: فهرست کتب اهدائی مشکاة به دانشگاه تهران ج ۳ ص ۲۱۹.

نسخهٔ اصل مصنّف ، استنساخ گردیده »[1] است .

از آنجا که هیچ واسطه‌ای میان این دستنوشت و نسخهٔ اصل کتاب نبوده است و استنساخ آن تنها یازده ماه پس از اتمام کتاب ـ و آنگونه که گذشت زیر نظر مؤلّف ـ صورت پذیرفته است ، مصحّح ، این نسخه را بعنوان نسخهٔ اصل بدست داشته است .

مشخّصات نسخه :

رونویسگر : محمّد بن طالب طاهرآبادی .

تاریخ اتمام کتابت : ۱۷ محرّم الحرام سال ۱۱۹٤ هـ.ق .

خط : نستعلیق سادهٔ تحریری .

تعداد صفحات : ۲٤۷ برگ / ٤۹٤ صفحه .

تعداد سطور در هر صفحه : ۲۹ سطر .

بلاغ : ندارد .

این نسخه را ، با عنایت به محلّ نگاهداری آن « د » خوانده‌ام و در علائم صفحه گردانِ مندرج در متن با علامت /...D/ نشان داده‌ام .کلمه اصل در پانویس پاره‌ای از صفحات ـ در این باره ، پس از این توضیحی خواهم داشت ـ نیز اشاره به همین دستنوشت است .

ب : نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی ؛ با شمارهٔ ٤٤۸۹[2] .

رونویسگر : محمّد شفیع بن فضل اللّه .

تاریخ اتمام کتابت : ۲ ربیع الثاني ۱۲۱۱ هـ.ق .

خط : مختلف ، در بیشتر مواضع نستعلیق شکسته .

تعداد صفحات : ۲٤٤ برگ / ٤۸۸ صفحه .

تعداد سطور در هر صفحه : مختلف ، از ۲۵ تا ۲۷ سطر .

---

۱ - بنگرید : فهرست تفصیلی مصنّفات نراقی و راهنمای نسخه های خطّی آنها ص ۳۷ .

۲ - بنگرید : فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی ، ج ۱۲ ص ۱٦٦

بلاغ : ندارد

این نسخه را نیز با عنایت به محلّ نگاهداری آن «م» خوانده‌ام و در علائم صفحه گردان مندرج در متن با علامت /.../M نشان داده‌ام .

راقم این سطور در جریان تصحیح متن ، نخست به ضبط تمامی دیگرسانیهای دو دستنوشت در پاورقی اوراق پرداخت ؛ امّا چون دریافت که این دیگرسانیها بحاصل آمده از ضبطهای ناصواب رونویسگر نسخه «م» است ــ و از این رو نمودنِ این اختلافات تنها و تنها صورت نسخه «م» را در پاورقیِ صفحات به نمایش در می‌آورد ، که هیچ فایدتی بر آن متصوّر نبود[1] ــ ، از ضبط آن بدلها دست‌کشید و تنها در مواضعی که ضبط نسخهٔ «م» را راجح می‌شمرد و در قرائت مختار خود می‌نهاد ، ضبط نسخهٔ «د» را در پاورقی باعلامت «الأصل : ...» نشان داد . بیفزایم که این بنده ، به دو سبب این روش را در جریان ارائهٔ حاضر ، «روشِ مناسبِ تصحیح» تشخیص داد :

الف : نخست ، وجود دستنوشت اصیل «د» که جز در مواردی اندک ــ که در پای صفحات نموده شده است ــ نسخه‌ای است صحیح و ضبطهای آن یکسره پیراسته است و درست ؛ و

ب : دو دیگر ، عنایت به دیرپای نبودن متن . از این رو اختلافات نسخ را به اختلاف در حوزه های زبانی / فرهنگی ــ که در پاره‌ای از نسخ کهن به چشم می‌آید ــ نمی‌توان حمل نمود .

در جریان باز نُمودن مصادر متن نیز ، این بنده ، نخست به نمودن پاره‌ای از مآخذی که موادّ مندرج در متن را در آن می‌توان دست یاب کرد ، پرداخت و این روش را در یکصد صفحهٔ نخست کتاب بکار برد ؛ امّا از آنجا که عمده‌ترین مآخذ

---

۱ - پرواضح است که در پاره‌ای از دستنوشت ها ــ همچون دو دستنوشتی که اعظم عارفان اسلام از اثر سترگ خویش «الفتوحات المکّیة» ــ پرداخت نمودن جزئیات اختلافات ــ حتّی در جزئی‌ترین صور ــ نشان دادنی است و یادکردنی ؛ امّا به باور این بنده ، «روش مناسب برای تصحیح» متن حاضر ، چنین ضبطهائی را بر نمی‌تابد .

نراقی ، یعنی زنجیرهٔ پی نوشتهای گزارش قوشچی بر تجرید طوسی ــ که سخت ناظر بر یکدیگرند ــ و پاره‌ای از دیگر مآخذ درجه دوّم او ــ همچون نگاشته های متناظر دوانی و دشتکی ــ تاکنون ارائه نشده‌اند ، از این روش دست کشید و به نمودن مآخذ اقوالی که مؤلّف به نام آن مآخذ اشارت کرده است ، بسنده نمود . پرواضح است که سخنانی که به " بعض المشاهیر " یا " بعض الفضلاء " یا " بعض ... " منسوب شده ــ و در این متن بیش از دویست مرتبه بکار رفته است ــ را ، تنها در صورتی میتوان مأخذ یابی کرد که دستِ کم این سلسله از گزارشها و پی نوشتهای تجرید به طبع رسیده باشد .

***

و در پایان این مقدّمهٔ خُرد ، سخنی نمی‌ماند جز ستایش پروردگار توانا که ره نمود و دست گیری کرد و توفیق آغاز داد و خود به پایان برد ؛ فله الحمد ، ثمّ له الحمد ، ثمّ له الحمد .

سپاسداشت از دوست فاضلم آقای حامد ناجی اصفهانی که این متن را به مصحّح معرّفی کرد و مسؤولان حکمت اندیش « انتشارات حکمت » که در طبع این اثر کوشیدند نیز ، بر این بنده فرض است ؛ وفّقهم اللّه لما یحبّ و یرضی .

و سخن آخر هدیّت این تصحیح ناچیز است به پیشگاه مادر وارسته‌ام ، که در تربیت این فرزند خُرد سخت رنج برده است ، و هنوز هم ؛ أمدّ اللّه في ظلالها و جعلني عن کلّ مکروهٍ فداها .

و سلام بر پیامبر ما و خاندان پاکیزه‌اش .

مجید هادیزاده

۱۳۸۰/۷/۲۰ - ۱٤۲۲/۸/۲۵

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

و به نستعين

الحمد للّه الّذي دلّ على ذاته بذاته و تجلّى لخلقه ببدائع مصنوعاته، أظهر من عجائب قدرته ما حيّر ثواقب العقول و الأفهام و ابرز من غرائب عظمته مابهّر نوافذ المدارك و الأوهام، خرق علمه باطن غيب السترات و أحاط بغموض عقائد السريرات. و الصّلوة على مهابط المعارف و الأسرار و وسائط الفيوضات و الأنوار من الأنبياء المكرّمين الأخيار و خلفائهم الراشدين الأطهار.

و بعد؛ فيقول أضعف المحتاجين مهديّ بن أبي ذر النراقي ـ نوّر اللّه قلبه بنور اليقين و جعله من السابقين المقرّبين ـ هذا ـ يا اخواني! ـ ما أردتم من أصول المعارف الحقيقيّة و جوامع العقائد اليقينيّة من العلم باللّه و صفات كماله و معرفة أسمائه و نعوت جلاله، و مايتلوهما من المباحث الإلهيّة العالية و المطالب الحقّة المتعالية ممّا يُرتقى به إلى منازل الاخيار و يُعرج به إلى عوالم العقول و الأنوار، و يُتوجّه به إلى شطر كعبة الملكوت و يُسلك به إلى صقع عالم الجبروت. و قد بعث اللّه السفراء لأجله و انعقد اجماع الأمّة على وجوب أخذه، فيلزم على الكلّ حمله و لايسع لأحدٍ جهله. و أسئل اللّه أن يجعله خالصاً لوجهه و يحرسه عن غير أهله. و لاشتماله على جميع الأفكار الالهيّة و نقدها ـ سيّما مع ماتعلّق «بالشرح الجديد للتجريد» من الحواشي ـ سمّيته بـ: «**جامع الأفكار و ناقد الأنظار**»؛ و رتّبته على مقدّمةٍ و مقالاتٍ.

مقدّمات الكتاب [1]

١ عقد المصنّف ـ رحمه اللّه ـ هذه المقدّمة لكي يبحث عمّا يجب البحث عنه مقدمةً لاثبات الواجب ـ جلّ وعلا ـ الّذي هو العمدة في كتابنا هذا. والمقدّمة تشتمل على هذه الابحاث: ١ـ في ابطال ترجّح المساوى والمرجوح وترجيحهما؛ ٢ـ في انّ طرفي المعلول مالم يجب لم يقع؛ ٣ـ في ابطال وجود الممكن بنفسه وباولويةٍ ذاتيةٍ أو خارجيةٍ واثبات انّه لايوجد إلّا بعلّةٍ خارجةٍ ٤ـ في انّ الممكن كما يحتاج في وجوده العلّة يحتاج في بقائه ايضاً اليها ٥ـ في ابطال الدور والتسلسل.

واظنّ انّه اقتفى في هذا المنهج اثر الامام الرازي حيث قال: .... انّ هذا الدليل ـ اى: الدليل الّذي اقامه لاثبات الواجب ـ مبنىً على مقدماتٍ: اوّلها: انّ الممكن لايترجّح احد طرفيه على الآخر إلّا لمرجّح. وثانيها: بيان انّ هذه الحاجة في حال الحدوث أو في حال البقاء. وثالثها: انّ ذلك المرجّح يجب ان يكون موجوداً. ورابعها: انّه يجب أنْ يكون موجوداً حال

المقدّمة الأولى

في ابطال ترجّح المساوي و المرجوح و ترجيحهما[١]

بيان الأوّل : انّ معنى «المساوات» : كون شيئين في مرتبةٍ واحدةٍ بالنظر إلى ثالثٍ ؛ و«المرجوحيّة» : كون أحدهما أبعد من الآخر ؛ و «الراجحية» : كونه أقرب منه : فلو ترجّح المساوي أو المرجوح لزم التناقض ، و بطلانه بديهيٌّ[٢] ؛ و به يظهر بطلان الثاني من الفاعل الموجب ، بل و من المختار أيضاً .

و الأشاعرة ـ بل أكثر المتكلّمين ـ على أنّ الاختيار يكفي للترجيح ، و للمختار أن يعلّل فعله بالمشيّة و لاحاجة له إلى مرجّحٍ آخر :

و فيه : انّه و إنْ كان كافياً في ترجيح نفس الفعل أو الترك إلّا أنّه لابدّ في تعلّقه بأحدهما من مرجّحٍ آخر ، و لذا لو قيل له : «لِمَ فعلت» ؟ يمكن له أن يقول : «لأنّي شئته» ! ، و لو قيل له : «لِمَ شئته» ؟ ، لم يجز له التعليل بالمشيئة ؛ بل لابدّ له من التعليل

حصول الاثر . وخامسها : انّ الدور باطلٌ . وسادسها : انّ التسلسل باطلٌ . راجع : المطالب العالية ج ١ ص ٧٢ .

١ـ راجع : الشرح الجديد على التجريد ، ص ٣٩ . وانظر ايضاً : كشف المراد ، ص ٣٢ .

٢ـ «ورايت اباالحسن محمّد بن على البصري ـ وهو كان من اذكياء المعتزلة ـ احتجّ على هذه المقدّمة في الكتاب الّذي سمّاه بالتصفّح ، فقال : الممكن هو الّذي استوى طرفاه ، فلو حصل الرجحان من غير مرجّح لزم أنْ يحصل الرجحان حال حصول الاستواء ، وذلك جمعٌ بين النقيضين وهو محالٌ » . راجع : المطالب العالية ، ج ١ ، ص ٨٧ .

بمرجّح.

و ما احتجّوا به من رغيق الجائع و طريق الهارب ـ و أمثالها[1] ـ لا يفيد مطلوبهم!، لظهور وجود رجحانٍ وقت الترجيح و إنْ لم يشعر به أو لم يبق في ذُكره، فانّ العلم بالمرجّحات و بقائه في الذِّكر غير لازم.

فان قيل: مع مرجّحٍ للفعل مثلاً إنْ جاز الترك اُحتيج إلى مرجّحٍ آخر و لزم التسلسل، و إلّا وجب الفعل و زال الاختيار!؛

قلنا: الوجوب بالاختيار لاينافيه، بل يؤكّده: فانّ المختار إذا تعقّل رجحان الفعل و اختاره حصل العلّة المستقلّة للفعل و وجب، ولولا الاختيار لم يتأتّ الوجوب، فهو من آثاره و لوازمه و مؤكّداته و دلائله.

المقدّمة الثانيّة

في أنّ طرفي المعلول ما لم يجب لم يقع

و بيانه: انّ وقوع أحدهما امّا مع امتناع الآخر؛ أو امكانه؛ مساوياً، أو راجحاً، أو مرجوحاً، و الأوّل يوجب المطلوب، و الثاني ترجيحٌ لأحد المساويين من دون مرجّحٍ، و الثالث ترجيحٌ للمرجوح، و الرابع يوجب جواز ترجيح المرجوح، لانّ المفروض امكان وقوع الطرف الآخر[2].

١ـ راجع: شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٨٤؛ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٠٨؛ و حاشية المتألّه السبزواري على نفس الموضع. و لتفصيل الإحتجاج و نقده: المطالب العالية، ج ١، ص ١٠٨، ١١٨؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٢٦.

٢ـ قد اوجز المصنّف في هذا الفصل تمام الايجاز، فلتفصيل هذه المقدّمة انظر: الحكمة المتعالية، ج ١ ص ٢٢١؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٣١؛ شرح عيون الحكمة، ج ٣، ص ٩٤؛ تلخيص المحصّل، ص ١١٩.

المقدّمة الثالثة

في ابطال وجود الممكن بنفسه و بأولويةٍ ذاتيةٍ أو خارجيةٍ، و اثبات انّه لايوجد إلّا بعلّةٍ خارجةٍ[١]

و لابدّ لنا أوّلاً /MA2/ من بيان قسمةٍ عقليةٍ؛ هي: أنّ كلّ موجودٍ إذا لُوحظ من حيث هو إمّا يُنتزع منه الوجود بنفس ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه، أو لا؛ بل يتوقّف الانتزاع على ملاحظة غيره. و بعبارةٍ أُخرى: كلّ موجودٍ بنفس ذاته إمّا يجب له الوجود، أو لا، بل يتساوي نسبة الوجود و العدم إلى ذاته؛ و الثاني ـ على التقديرين ـ هو «الممكن»، والأوّل هو «الواجب» ـ المعبّر عنه «بالوجود الحقيقيّ» عند /DA2/ المشّائين و «بالنور الغيبيّ» عند الاشراقيّين و «بمنشأ انتزاع الموجودية» عند أهل الذوق من المتألّهين و «بالمرتبة الاحدية» عند الصوفيّة و «بالوحدة الحقيقيّة» عند فيثاغورث[٢] ـ.

و هذه القسمة و إنْ كانت ضروريّةً إلّا انّه أُورد عليها تشكوكٌ ثلاثةٌ لابدّ من دفعها؛

اوّلها: انّه يمتنع أن يُحكم على مهيّةٍ من المهيّات بامكان الوجود، لانّ كلّ ماهيّةٍ إمّا معدومةٌ، فلاتقبل الوجود؛ أو موجودةٌ، فلاتقبل العدم، و إلّا اجتمع النقيضان!؛

و جوابه: إنّ الحكم بالامكان على المهيّة من حيث هي من دون اعتبار الوجود و العدم، فلا يلزم اجتماع النقيضين.

و ثانيها: انّ العدم ليس له تميّزٌ في الخارج، فلايتصوّر له نسبةٌ إلى شيءٍ فضلاً عن تساوي النسبة؛

١ـ راجع: الشرح الجديد، ص ٣٩. و انظر ايضاً: كشف المراد، ص ٣٢؛ شوارق الإلهام، ج ١، ص ٨٩؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٨١؛ گوهر مراد ـ الطبعة الحجرية ـ، ص ١٤٤؛ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٩٩.

٢ـ راجع: المبدأ و المعاد ـ لصدر المتألّهين ـ، ص ١١. وفيه: «... بالنور الغنى عند الرواقيين». و المذكور في المتن يوجد في ما بأيدينا من مخطوطتين.

و جوابه: بعد مطالبة وجه تخصيص الاعتراض بالعدم!، لانّ الوجود مثله في عدم التميّز في الخارج و عروضه في الذهن، لِما حُقّق في موضعه انّ تساوي نسبة الوجود و العدم إلى ذات الممكن انّما هو في العقل، بمعنى أنّ العقل إذا لاحظ الممكن و الوجود و العدم يحكم بتساوي نسبتهما إليه: و هذا لايقتضى أزيد من تمايزهما في العقل، و ثبوته فيه لا يقبل المنع. و معنى تساوي النسبة المذكورة هو عدم اقتضاء ذات الممكن شيئاً منهما، لااقتضاء تساويهما حتّى يرد امتناع رجحان الوجود أو العدم حينئذٍ لعلّةٍ خارجةٍ شيئاً، لانّ مابه الذات لايتخلّف. و المتنافيين يمتنع اجتماعهما و لو بالف علّةٍ!

و ثالثها: أنّه لو اتّصفت مهيّةٌ بالامكان لوجب اتّصافها به، و الّالزم زواله عنها، و هو محالٌ، لانّه من لوازم مهيّة الممكن فلايزول عنها. و إذا وجب الاتّصاف وجب اتصافها بذلك الوجوب أيضاً وكذلك بوجوب الوجوب و هكذا، فيتسلسل الوجوبات إلى غير النهاية. و هذه الشبهة جاريةٌ في أكثر المفهومات ـ كالقدم و الحدوث و الاتصاف و اللزوم و الوحدة و الحصول إلى غير ذلك من المفهومات الاعتبارية الّتى تتكرّر نوعها ـ. مثلاً يُقال: لولزم شيءٌ لشيءٍ للزم لزومه أيضاً، و كذا لزوم لزومه و هكذا، فيتسلسل اللزومات إلى غير النهاية و الّالزم الانفكاك بين اللازم و الملزوم؛ و قس عليه غيره!؛

و أُجيب عنه: بانّ مثل هذا التسلسل التسلسل في الأمور الاعتبارية. و لمّا كان تحقّقها بحسب اعتبار العقل فيترتّب السلسلة ريثما اعتبرها العقل يمكنه اعتبارها غير متناهيةٍ لعدم قدرته على دوام الاعتبار، فينقطع بانقطاع اعتباره؛ على أنّ فرض دوام اعتباره غير مفيدٍ، لتناهى ما ينتهي اليه في أيّ وقتٍ فُرض.

قيل: توضيح ذلك يتوقّف على مقدمةٍ، هى: انّ نسبة العقل إلى مدركاته كنسبة البصر إلى مبصراته، فكما انّ الناظر في المرآت قد لايُشاهدها أصالةً بل يجعلها آلةً و وسيلةً لمشاهدة غيرها من الصور المرتسمة فيها فيلاحظ بها تلك الصور أصالةً ـ بحيث يتمكّن من تعرّف احوالها و اجراء الاحكام عليها ـ و يلاحظ المرآة تبعاً وليس له بهذه الملاحظة أن يتمكّن من تعرّف أحوالها و اجراء الاحكام عليها، كذلك العقل قد

لا يشاهد بعض مدركاته أصالةً و قصداً؛ بل يجعلها مرآةً و آلةً لمشاهدة بعضٍ آخر من مدركاته، وقد يشاهده أصالةً و قصداً. مثال الأوّل أن يُلاحظ الامكان من حيث انّه حالةٌ بين المهيّة و الوجود، فهو بهذه الملاحظة آلةٌ للعقل في معرفة حالها و مرآةٌ لمشاهدة صفتها، لانّه بهذه الاعتبار جهة القضيّة ـ و هي كيفيّة الرابطة بين الموضوع و المحمول، اعني: المهية و الوجود ـ و المعنى الرابطي مأخوذٌ مع تلك الكيفيّة ليس ملحوظاً بالأصالة مدرَكاً بالقصد. و لايتمكّن العقل بهذا التوجّه أن يحكم عليه بنسبةٍ و لا أنْ يعتبر نسبته إلى شيءٍ، بل ملاحظة العقل له حينئذٍ باعتبار ملاحظة الوجود و المهيّة، فهو يلاحظها أصالةً و يلاحظه تبعاً. و مثال الثّاني أن يُلاحظ الإمكان أصالةً و قصداً و يدركه من حيث انّه مفهومٌ من المفهومات و يقصده لتعرف حاله و اجراء /MB2/ الاحكام عليه. وقس على الامكان غيره من المفهومات، فانّ اللزوم قد يلاحظه العقل من حيث انّه حالةٌ بين اللازم و الملزوم، فهو حينئذٍ آلةٌ لمعرفة حالها و ملحوظٌ بملاحظتها، فلايقدر العقل من الحكم عليه بشيءٍ و لااعتبار نسبته إلى شيءٍ، و قد يلاحظه قصداً و من حيث انّه مفهومٌ من المفهومات.

و إذ ثبت هذه المقدّمة نقول: إذا اعتُبر الامكان على الوجه الأوّل لم يلزم تسلسلٌ و لاترتّبٌ اصلاً ـ لمامرّ انّه لايتمكّن حينئذٍ من أن يحكم عليه بشيءٍ أو ينسبه الى شيءٍ ـ فليس له حينئذٍ أن يحكم بأنّه ممّا يتّصف الغير به أو ممّا يجب اتصافه /DB2/ به أو غير ذلك، فلااشكال على هذا الوجه مطلقاً؛ و إذا اعتبره على الوجه الثانى ولاحظ معه مهيّة الممكن ايضاً و اعتبر النسبة بينهما حكم بوجوب اتّصافها به و اعتبار وجوب الاتّصاف حينئذٍ لماكان من حيث انّه حالةٌ بين المهيّة و الامكان، فيكون من الوجه الأوّل و لايفضى الى اعتبار وجوبٍ آخر بين المهيّة و هذا الوجوب؛ فلايلزم تسلسلٌ و لاترتّبٌ. نعم!، إنْ لاحظه العقل قصداً و أصالةً و من حيث انّه مفهومٌ من المفهومات و لاحظ معه المهيّة و تعقّل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوبٍ آخر بين المهيّة و هذا الوجوب، فاعتبارالوجوب الآخر ـ اعنى الوجوب الثانى ـ يتوقّف على ثلاث ملاحظاتٍ ليس شيءٌ منها ضرورياً للعقل، فله أن يلاحظه؛ و هذا هو المراد «بانقطاع التسلسل

بانقطاع الاعتبار». ثمّ اعتبار الوجوب الثاني لمّا كان من حيث انّه حالةٌ بين المهيّة و الوجوب الأوّل يكون من الوجه الاوّل، فلايفضي إلى اعتبار وجوبٍ ثالثٍ بين المهيّة و الوجوب الثاني. نعم!، إنْ اعتبره العقل أصالةً و لاحظه من حيث انّه مفهومٌ من المفهومات و لاحظ معه المهيّة و النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوبٍ ثالثٍ. إلّا انّه يتوقّف على ملاحظاتٍ غير لازمةٍ للعقل، فله أن لايلاحظها فينقطع التسلسل؛ وهكذا الكلام في اعتبار الوجوب الرابع و الخامس و ما فوقهما. و هكذا حال انقطاع التسلسل في سائر الأمور الاعتبارية من اللزوم و الحصول و غيرهما.

هذا ما ذكروه في الجواب عن الشبهة المشهورة بشبهة لزوم التسلسل في اللزوم و امثاله.

و أُورد عليه: بأنّ وجوب اتّصاف مهيّة الممكن أو اللزوم بين اللزوم و أحد المتلازمين لوكان بمجرّد اعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقّق، و اعتبار العقل ليس ضروريّاً، فيجوز أن لا يتحقّق وجوب اتصاف مهيّة الممكن بالامكان، و لااللزوم بين اللزوم و أحد المتلازمين. فيمكن الانفكاك بينهما؛ فلايكون اللازم لازماً و لاالملزوم ملزوماً. و أيضاً لاريب في أنّ وجوب اتصاف الممكن بالامكان و وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف و اللزوم بين المتلازمين و اللزوم بين اللزوم و احدهما أمورٌ متحقّقةٌ في الواقع و نفس الامر ـ و إنْ قُطع النظر عن اعتبار العقل ـ، فليست الوجوبات و اللزومات أموراً اعتباريةً، بل حقيقيّةً واقعيّةً.

و أُجيب عنه: بانّ عدم كون الوجوبات و اللزومات المذكورة من الأمور المتحقّقة في نفس الأمر لايوجب امكان زوال الامكان عن الممكن و جواز الانفكاك بين اللزوم الأوّل و أحد المتلازمين، و انّما يلزم ذلك لو لم تكن مهيّة الممكن واجبةَ الاتصاف بالامكان، و لااللزوم الأوّل لازماً لأحد المتلازمين في نفس الامر، و هو محالٌ؛ لانّ انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر لايستلزم انتفاء الحمل فيه. فغاية الامر انّ انتفاء مبدأ المحمول في الواقع يستلزم انتفاء المحمول ـ أعني: مفهوم وجوب الاتصاف و مفهوم اللازم فيه ـ لانتفاء جزئه؛ و لايوجب عدم صدقه في ذلك المحمول العدمي على شيءٍ في نفس

الأمر. فانّ صدق المفهومات العدميّة في نفس الأمر على الأمور الموجودة فيها لايُنكر. فانّ مفهوم الأعمى غير موجودٍ في الواقع لانتفاء جزئه فيه، مع أنّه يصدق على زيدٍ و عمروٍ مثلاً. و الأربعة إذا وُجدت في الذهن متّصفةٌ بالزوجيّة في نفس الأمر، مع أنّ الزوجيّة غير موجودةٍ فيها ـ وامثال ذلك أكثر من أن يُحصى ـ. و غير خفيٍّ أنّ الضروري و المسلّمَ ثبوتُ الحمل في نفس ألامر ـ أعني: كون مهيّة الممكن واجبة الاتّصاف بالامكان في الواقع و اللزوم الأوّل لازماً لأحد المتلازمين في نفس الأمر ـ إلّا أنّ وجوب الاتصاف و اللزوم الأوّل من الموجودات الواقعيّة، فانقطاع التسلسل في الوجوبات و اللزومات الاعتبارية بانقطاع اعتبار العقل و ان بقي ثبوت وجوب اتصاف الممكن بالامكان و اللزوم الأوّل في نفس الأمر؛ إلّا أنّه لا ينفي تحقّق الحمل المذكور فيها. /MA3/

و أُورد عليه: بأنّ المهيّة واجبة الاتصاف بكلّ واحدٍ من الوجوبات المتسلسلة إلى غير النهاية، وكلّ واحدٍ من اللزومات المذكورة لازمٌ لأحد المتلازمين في نفس الامر، اذ لولاه جاز أنْ لاتكون المهية واجبة الاتصاف بالامكان و امكن أنْ لايكون اللزوم الأوّل لازماً لاحد المتلازمين، فيجوز انفكاك اللازم عن الملزوم. و ايضاً لاريب في انّ المهية واجبة الاتصاف بكلّ واحدٍ من الوجوبات المذكورة في نفس الامر، و انّ كلّ واحدٍ من اللزومات لازمٌ لاحد المتلازمين في الواقع و إنْ قطع النظر عن اعتبار العقول و الاذهان. و الحاصل كما انّه يصدق أنّ المهيّة واجبة الاتصاف بالامكان /DA3/ و انّ اللزوم الأوّل لازمٌ لأحد المتلازمين في نفس الأمر يصدق أنّ المهية واجبة الاتّصاف بوجوب الاتصاف و وجوب الوجوب، وهكذا؛ و أنّ اللزوم الثاني و الثالث و مافوقهما لازمٌ لاحد المتلازمين في نفس الامر، فتحقّق الحمل في الواقع في الكلّ سواءٌ. و إذا كان كلّ واحدٍ من الوجوبات واجباً وكلّ واحدٍ من اللزومات لازماً في نفس الامر كان كلّ وجوبٍ و كلّ لزومٍ متحقّقاً فيه، لأنّ البديهة قاضيةٌ بانّ مالاثبوت له في نفس الأمر لايتّصف بثبوت شيءٍ له فيه؛ فانّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبَت له. فان كان هـــذا الثبوت بحسب نفس الأمر كان المثبت له ثابتاً فيه، و إنْ كان بحسب الخارج كان المثبت له موجوداً فيه ـ فانّ الشيء ما لم يـــــوجد في أحدهما لم يتّصف بثبوت شيءٍ

له فيه و لم يثبت له صفةٌ فيه، سواءٌ كان ذلك الشيء المثبَت وجودياً أو عدمياً ـ؛ و لذا قالوا: صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج فكلّ واحدٍ من تلك الوجوبات و اللزومات كما وقع مبدءً للمحمول في قضيةٍ صادقةٍ في نفس الأمر كذلك وقع موضوعاً لها، و صحّة الحمل في نفس الأمر توجب ثبوت الموضوع فيه و إنْ لم توجب ثبوت مبدء المحمول فيه؛ و هذا يقتضي تحقّق جميع تلك الوجوبات و اللزومات الغير المتناهية في نفس الأمر، فيلزم التسلسل في الأمور المتحقّقة في الواقع و نفس الأمر لا في الأمور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار.

و الجواب: انّ وجود الموضوع ـ الّذي هو مقتضى صدق القضية الخارجية ـ أعمٌّ من أن يكون موجوداً بوجودٍ مستقلٍّ يخصّه أو يكون موجوداً بوجود ماينتزع هو عنه، فانّ قولنا: «الفوقية ثابتةٌ» قضيةٌ خارجيةٌ مع أنّ الموضوع فيها ليس موجوداً في الخارج بوجودٍ مغايرٍ يخصّه، بل موجودٌ بوجود ماينتزع عنه ـ أعني: السقف مثلاً ـ، و اجزاء الجسم المتصل الواحد موجودةٌ بوجودٍ كلّها، مع أنّ كلّ واحدٍ منها قد يصير موضوعاً للقضية الموجبة الصادقة في الخارج و نفس الأمر كما إذا كان بعضها حارّاً و بعضها بارداً، فيقال: «بعض أجزاء هذا الجسم حارٌّ و بعضها باردٌ». فيصدق الايجاب الخارجي مع أنّ الأجزاء المذكورة ليست موجودةً في الجسم بصورٍ مغايرةٍ، بل هي موجودةٌ بوجود ما ينتزع هي عنه ـ أعني: وجود الكلّ ـ. و من البيّن انّها ليست في الخارج و نفس الأمر معدوماتٌ صرفةٌ بل لها نحوٌ من الوجود. إلّا انّها ليست لها وجودٌ منفردٌ عن الكلّ بل هي موجودةٌ بوجوده، و كذا الحال في وجود كلّ ما هو موجودٌ بوجود ما ينتزع عنه. وكما أنّ صدق القضية الخارجية يقتضي وجود موضوعها في الخارج بأحد الوجهين فكذا صدق القضيّة الذهنيّة يقتضي وجود موضوعها في الذهن بأحد الوجهين، فإنّ موضوع القضية الذهنية قد يكون موجوداً في الذهن بوجودٍ منفردٍ يخصّه، و قد يكون موجوداً فيه بوجود ما ينتزع عنه من المعقولات المستقلّة سواءٌ كان جزءً لها أو لا. و كما أنّ خصوص القضيّة الخارجية قد يقتضي نحواً خاصّاً

من الوجود ـ كالحكم بالتخيير فانّه يقتضي الوجود الخاصّ به المستقل و الحكم على الجوهر بخواصّه؛ فانّه يقتضى نحواً لوجود الّذي يخصّه. و الحكم على العرض بخواصّه؛ فانّه يقتضى نحواً لوجود الخاصّ به ـ. كذلك القضايا الذهنية قد تقتضى خصوصيات الوجود. و هذا كما أنّ المطلقة تقتضى وجود الموضوع بالفعل و الدائمة تقتضى وجوده بالدوام و الممكنة تقتضي وجوده بالامكان.

و إذا علمت ذلك فنقول: انّ الوجوبات و اللزومات المذكورة و إنْ لم تكن موجودةً في نفس الأمر بصورٍ مغايرةٍ و وجوداتٍ منفردةٍ إلّا انّها موجودةٌ فيها بوجود ما ينتزع هي عنه، و إنْ كان كلّ واحدٍ منها منتزعاً من آخر كان ذلك الآخر ايضاً منتزعاً عن مثله إلى أنْ ينتهى إلى الوجود المستقلّ المنفرد ـ أعني: المهية و أحد المتلازمين ـ، فانّ وجود المنتزع منه للموضوع لا يلزم أن يكون مستقلّاً منفرداً، بل يكفى أن يكون هو ايضاً منتزعاً عن غيره. و يجوز أن يكون كلّ واحدٍ من هذه المنتزعات ـ الّتي جُعلت موضوعات ـ بحيث يُنتزع عنه شيءٌ آخر يكون محمولاً له، لانّ لزوم شيءٍ لآخر قد يكون بحسب الوجود المستقل بالفعل من كلا طرفي الملزوم و اللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده /DB4/ بالفعل /MB3/ عن وجود اللازم بالفعل، و قد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين و بحسب صحّة الانتزاع من الطرف الآخر، كلزوم الانقطاع للجسم؛ فانّ الانقطاع من حيث انّه منتزعٌ لازمٌ للجسم من حيث انّه موجودٌ بالفعل، و قد يكون بحسب صحّة الانتزاع من كلا الطرفين. و من هذا القبيل لزوم اللزوم، فانّ مرجعه إلى أنّ اللزوم لايمكن صحّة انتزاعه الّا و هو بحيث يصحّ منه انتزاع اللزوم للزومٍ. و هكذا، فثبت انّه يكفي في صدق الايجاب هذا النحو من الوجود ـ أعنى: صحّة انتزاعه من موجودٍ وان كان منتزعاً من مثله ـ، كما أنّ الممكنة يكفي في صدقها وجود الموضوع بالامكان. و لاريب انّ الانتزاع من فعل العقل و ليس هذا ضرورياً له، فإذا لم يعتبره لم يتحقّق وجودٌ منتزعٌ منفردٌ في نفس الامر، فينقطع التسلسل في الوجوبات و اللزومات بانقطاع اعتبار العقل و لايلزم تحقّقها في نفس الامر بصورةٍ مغايرةٍ ليلزم التسلسل في الأمور المتحقّقة فيها، و ان كان لها في نفس الأمر نحو تحقّقٍ يصحّ لأجله

صدق تحقّق وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان و بثبوت اللزوم بين اللزوم و أحد المتلازمين.

و اذ صحّت القسمة المذكورة للموجود و ثبت أنّ الممكن مايتساوي نسبة الوجود و العدم إلى ذاته و يتوقّف انتزاع الوجود منه على ملاحظة غيره؛ نقول: يلزم منه أن يكون الممكن في وجوده محتاجاً إلى علّةٍ خارجةٍ، لأنّه لو لم يفتقر إليه و وجد بدونها فإمّا أن يصير موجوداً بنفسه مع تحقّق تساوي النسبة المذكورة، أو مع اولويةٍ ذاتيةٍ ناشئةٍ عن ذاته غير منتهيةٍ إلى حدّ الوجوب، أو اولويةٍ خارجةٍ ناشئةٍ عن غيره كذلك؛ و الكلّ باطلٌ!.

امّا الأوّل فلانّه ترجّحٌ لأحد المتساويين من غير مرجّحٍ ـ و قد مرّ بطلانه ـ؛ وإنْ فُرض انّ الوجود وجب له بذاته مع عدم كونه واجباً لذاته فهو متناقضٌ لنفسه.

و استدلّ عليه الشيخ في الشفا: بانّ مهية الممكن إنْ كانت كافيةً في كونه موجوداً كان واجباً موجوداً دائماً، وان لم يكف احتاج إلى غيره، و هو العلّة؛

و أورد عليه: بانّه إنْ اريد بالكفاية لها الكفاية في صحّة الاتصاف بالوجود. فنختار الكفاية و لايوجب كونه واجباً؛

و إنْ أريد بها الكفاية في لزوم الوجود فنختار عدم الكفاية و نمنع ايجاب ذلك لعلّةٍ خارجةٍ، لامكان أن يتّصف بالوجود ويعرضه الوجود فيصير موجوداً بدون علّةٍ و إنْ لم يبلغ حدّ الوجوب، فانّ المتنازع فيه ليس الّا هذا، فلئن جوّز وجود الممكن بلا علّة فله أن يجوّز هذا، بل هذا عين ذاك.

و اجيب عنه، بأنّ مهيّة الممكن إنْ كانت كافيةً في صحّة الاتصاف بالوجود لكانت كافيةً في لزوم الوجود، لأنّ ماثبت للشيء بالنظر إلى ذاته يجب أن يكون لازماً له غير منفكٍّ عنه بالنظر إلى ذاته ـ كالزوجيّة للأربعة ـ.

ثمّ هذا الحكم ـ أعني: احتياج الممكن في وجوده إلى علّةٍ خارجةٍ ـ ممّا اتفق عليه جميع العقلاء ولم يخالف فيه احدٌ سوى ذيمقراطيس من الأقدمين، فانّه ذهب إلى أنّ

وجود الممكنات من السماوات و غيرها بطريق البخت و الإتفاق[١]، و قال: انّ احتياج الممكن إلى المؤثّر يوجب جواز تأثيره فيه، اذ احتياجه إليه مع امتناع تأثيره غير معقولٍ. لكن تأثير أمرٍ في أمرٍ آخر محالٌ، لوجوهٍ؛

منها: انّ التاثير إنْ كان بشرط عدم الأثر لزم الجمع بين النقيضين؛ و إنْ كان بشرط وجوده لزم تحصيل الحاصل[٢]؛

و الجواب: انّ المؤثر يؤثّر في الأثر لامن حيث هو معدومٌ و لامن حيث هو موجودٌ، بل يؤثّر فيه من حيث هو غير مقيّدٍ بشيءٍ من الوجود و العدم، غاية الأمر انّ تحقّق التأثير في زمان وجود الأثر بمعنى أنّ التاثير يقارن وجود الأثر زماناً وان تقدّم عليه ذاتاً، فلايتحقّق في زمانٍ قبل زمان وجود الأثر؛ بل تحقّقه إنّما هو في زمان وجوده. و هذا لايوجب إلّا لزوم تحصيل الحاصل بهذا التاثير المذكور، و لااستحالة فيه، انّما المحال التحصيل ـ أي: تحصيل الحاصل ـ قبل هذا التحصيل. و توضيح ذلك انّ تاثير المؤثّر في مهيّة ممكنٍ ليس إلّا ايجادها ـ أي: جعلها موجودةً ـ و هذا الايجاد فعلٌ يقارن زمان وجود هذه المهيّة و إنْ تقدّم عليه ذاتاً لترتّب الوجود على الايجاد ـ و لذا يقال: «اوجد فوجد» ـ، فلايتحقّق قبل وجودها زماناً، بل تحقّقها في زمان وجودها لايوجب ذلك تحصيل ماكان حاصلاً قبل هذا الفعل، بل يوجب تحصيل الحاصل بهذا الفعل و لااستحالة فيه. انّما المحال تحصيل ماكان حاصلاً قبل هذا الفعل، و انّما /DA4/ يتصوّر ذلك /MA4/ إذا كان وجود المهيّة شرطاً للايجاد بان تكون موجودةً قبله. و ليس كذلك.

و منها: انّه لو اثّر شيءٌ في غيره لاتّصف بالمؤثّرية، و المؤثّرية وصفٌ محتاجٌ إلى الموصوف، فيكون ممكناً محتاجاً إلى المؤثّر، فيتحقّق مؤثّريّة أخرى؛ و ننقل الكلام إليها حتّى يلزم التسلسل؛

١ـ راجع: شرح المقاصد، ج ١ ص ٤٨٥. و القول عند صدرالمتألّهين و رئيسهم منسوبٌ إلى انباذقلس الحكيم. وهو عنده من مرموزات المتقدّمين لكتم اسرارهم الربوبية. راجع: الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢١٠.

٢ـ راجع: الحكمة المتعالية، ج ١ ص ٢١١؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٨٤.

و جوابه: انّ المؤثرية اعتبارٌ عقليٌ غير موجودٍ في الخارج حتّى تكون ممكناً محتاجاً إلى العلّة ولا ينافيه اتصاف الشيء بها في نفس الأمر، لانّ انتفاء مبدء المحمول لايوجب انتفاء الحمل و الاتصاف به ـ و قد مرّ توضيح ذلك و تحقيقه في الجواب عن شبهة لزوم التسلسل في اللزوم و امثاله ـ.

و منها: انّ تاثير المؤثّر امّا في المهيّة أو الوجود، أو في اتّصافها به، والكلّ باطلٌ: أمّا بطلان تأثيره في الوجود و الاتصاف فلانهما أمران اعتباريان لايصلحان اثراً للمؤثّر؛ و أمّا بطلان تأثيره في المهيّة فلأنّ المهيّة لو كانت مهيّةً بتأثير المؤثّر لوقع الشكّ في كونها مهيّةً عند الشكّ في وجود المؤثّر، و هو باطلٌ، فلو كان الانسان انساناً بجعل الجاعل لوقع الشكّ في كونه انساناً إذا شكّ في وجود الجاعل، وهو باطلٌ. و أيضاً ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌ، فانّ الانسان في حاقّ الواقع ومتن نفس الأمر انسانٌ و لو قُطع النظر عن جميع ما عداه. و أيضاًكون الانسان انساناً وكذاكون كلّ شيء نفسه لوكان بجعل الجاعل لم يكن الانسان انساناً و لاكلّ شيء نفسه عند عدم الجاعل، بل كان قبل أن يفعله و بعد إنْ يعدمه غير نفسه، فيلزم سلب الشيء عن نفسه، و هو ظاهر البطلان[1]!؛

أقول: قبل الخوض في جواب هذا الايراد لابدّ لنا من تمهيد مقدّمةٍ، و هي انّ التأثير في المهية يتصوّر على وجهين:

أحدهما: انْ يجعلها الجاعل ايّاها ـ أي: يجعل المهيّة مهيةً ـ و هو الجعل المركّب في المهيّة؛

و ثانيهما: أن يجعلها موجودةً ـ أي: يجعل المهيّة المعقولة موجودةً في الخارج ـ، و هو الجعل البسيط فيها.

و التأثير في الوجود و الاتصاف أيضاً يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يجعل الوجود وجوداً و الاتصاف اتصافاً ـ و هو أيضاً جعلٌ مركّبٌ فيهما ـ؛

١ـ راجع: الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢١٣.

و ثانيهما: أن يجعل كلّاً منهما موجوداً. والمورِد قصر الجعل في المهيّة على الوجه الأوّل، و ابطاله بما ذُكر.

و لمّا لزم منه بطلان الجعل بالوجه الأوّل في الوجود و الاتصاف أيضاً تعيّن أن يُحمل الجعل فيهما في كلامه على الوجه الثاني ـ كما يقتضيه دليله الّذي ذكره لإبطاله ـ.

و لاريب في أنّ الجعل المركّب في كلّ واحدٍ من المهيّة و الوجود و الاتصاف باطلٌ ـ للأدلّة الثلاثة الّتي ذكرها المورِد ـ.

و هي و إنْ كانت عند التحقيق تامّةٌ ناهضةٌ لاثبات المطلوب إلّا انّه أورد على كلٍّ منها اعتراضٌ لابدّ لنا أن نشير إلى دفعه.

أمّا الدليل الأوّل فقد اعترض عليه: بأنّه يجوز أن يكون شيءٌ لازماً بيّنا بالمعنى الأعمّ لشيءٍ آخر مع ثبوته له بتأثير المؤثّر، فيمكن أن يكون الانسانية للانسان لازماً بيّنا بالمعنى الأعمّ مع ثبوته له بتاثير المؤثر، فلا يقع الشكّ في ثبوته له مع الشكّ في وجود المؤثر؛

و جوابه: انّه قد تقرّر عند القوم انّ العلم اليقيني الكلّي بما له سببٌ لايحصل إلّا من العلم بسببه، فلوكانت ثبوت الانسانية للانسان بتأثير المؤثّر لم يتيقّن كلّياً مع الشك في وجود مؤثّره.

فان قيل: المقرّر عندهم انّ ما له سببٌ إذا لم يكن بديهياً لايحصل العلم الكلّي اليقيني إلّا من جهة سببه، و ثبوت الشيء لنفسه لمّا كان ضرورياً لايتوقّف على العلم بالسبب، فيجوز أن يكون بتاثير المؤثر ويتيقن به كلّياً مع الشكّ في وجود مؤثّره،

قلنا: انْ اريد انّ وجوب الشيء لنفسه على فرض وجوده في الخارج ضروريٌ، فممنوع، لكن الدعوى أعمٌّ؛ و إنْ اريد انّه ضروريٌ أعمّ من أن يكون الشيء موجوداً في الخارج أو معدوماً، فممنوعٌ، كيف و بعضهم منع بطلان التالي في هذا الدليل! ـ أعني: وقوع الشكّ في كون الانسان انساناً عند الشكّ في وجود المؤثّر ـ محتجّاً بانّ المعدوم في الخارج مسلوبٌ عن نفسه مادام معدوماً، فإذا ارتفع المؤثّر في وقتٍ أو دائماً ارتفع الانسانية كذلك، فيصدق قولنا: «ليس الانسان انساناً» و يكون صدق السالبة

الخارجة لعدم الموضوع في الخارج. و هذا و إنْ لم يكن حقّاً عندنا ـ و سيأتي وجه اندفاعه في الدليل الثالث ـ إلّا انّه ممّا قال به بعض المحقّقين، فلا يكون ثبوت الانسانية لمطلق الانسان /DB4/ بديهيّاً.

و امّا الدليل الثاني /MB4/ فقد اعترض عليه: بانّه إنْ اريد به انّا نجزم بثبوت الشيء لنفسه مع عدم العلم بغيره، فلايلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثّر، بل انّما يلزم منه عدم الواسطة في التصديق، على انّه عند التحقيق يرجع إلى الدليل الأوّل. و إنْ اريد انّا نجزم بثبوته لنفسه على فرض انتفاء الأغيار يرجع إلى الدليل الثالث؛

و جوابه: انّ اختيار كلّ واحدٍ من الشقين ممكنٌ. و الرجوع إلى الأوّل والثالث لاضير فيه، فانّ اختلاف الأدلّة قديكون بمجرّد الاختلاف في التقرير. فانْ أختيرالشق الأوّل يُجاب عن الاعتراض بمامرّ من انّ العلم بذي السبب لايحصل إلّا من العلم بالسبب؛ و انْ أختير الشق الثاني و رجع إلى الدليل الثالث فتعلم حاله.

و امّا الدليل الثالث فاعترض عليه: بمنع استحالة سلب الشيء عن نفسه إذا كان معدوماً، فانّ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوته لنفسه ـ فثبوت الانسانية للانسان يستدعي ثبوت الانسان ـ، فإذا كان الشيء معدوماً يصدق سلب جميع المفهومات عنه. فان كان انتفائه واقعاً صدقت السالبة المطلقة، و إنْ كان ممكناً غير واقعٍ صدقت الممكنة فقط، و إنْ كان مستحيلاً لم يصدق اصلاً؛

و جوابه: انّا لانسلّم صدق سلب جميع المفهومات عن المعدوم في الخارج إذاكان موجوداً في الذهن، فانّ حقيقة الانسانيّة ثابتةٌ للانسان المعدوم في الخارج إذا كان موجوداً في مدركٍ من المدارك، لانّ العقل إذا تعقّل مهيّة الانسان يحكم بثبوت الانسانية له، و إنْ لم يوجد في الخارج. فالانسان الموجود في الذهن دون الخارج انسانٌ. فلايشترط تاثير المؤثّر في كون الانسان انساناً، إذ لوكان بتأثيره لم يثبت للانسان الذهني حقيقة الانسانية. و عدم ثبوت الانسانية الخارجية له غير قادحٍ، لانّ من يقول: «انّ المهيّة مهيةٌ بدون تاثير المؤثّر» لايقول بانّ الانسان المعدوم مثلاً ثبتت

له الانسانية الخارجية، بل يقول: «أصل هذه الحقيقة مع قطع النظر عن وجودها وحصولهاثابتةٌ لنفسها، و امّا وجودها وحصولها في الأكوان فمن الجاعل». و لمّا كانت هذه المهيّة ثابتةٌ لنفسها بدون تصوّر جعلها إذاكانت موجودةً في الذهن دون الخارج يعلم منه أنّها إذا وجدت في الخارج يكون ثبوتها لنفسها ايضاً بدون الجعل و إنْ كان وجودها من الجاعل. فالمهيّة الموجودة في الخارج وجودها و بروزها في الاكوان بتأثير المؤثّر، ولكن كونها انساناً أو شجراً أو مثلّثاً أو غير ذلك مع لوازمها الذاتيّة ليس بجعل جاعلٍ و تأثير مؤثّرٍ.

و ممّا يدلّ على هذا انّه قد يتحقّق في بعض التقادير الحكم بثبوت المهيّة الموجودة لنفسها مع عدم العلم بتأثير المؤثّر؛ بيانه: انّ عدم العلم بتأثير المؤثّر قد يكون ناشئاً من عدم التوجّه والالتفات من دون استلزامه لصحّة سلب جميع المفهومات لزوماً بيناً بالمعنى الأخصّ، إذ اللزوم انّما هو بعد ترتيب مقدّماتٍ. و حينئذ نقول: إذا أبصرنا زيداً مثلاً يمكن أن يحصل لنا الجزم بانّه انسانٌ مع عدم العلم بوجود مؤثّره، وإذا كان كذلك فثبت كون الانسان انساناً عند عدم المؤثّر، فتمّ الدليل. وايضاً يجوز أن يكون الشكّ في وجود المؤثر للشكّ في انّ هذا الشيء الموجود هل يحتاج إلى المؤثّر أم لا؟؛ و حينئذٍ تجويز عدم وجوده لايستلزم صحّة سلبه عن نفسه. مثلاً يمكن أن يرى شيء و كان له مؤثّرٌ في الواقع و يجزم لثبوته و وجوده لنفسه و يشكّ في وجود مؤثّره- بناءً على الشكّ في انّه هل هو ممكنٌ محتاجٌ إلى المؤثّر أم لا؟- و لاريب انّ مثل هذا الشكّ لاينافي القطع بثبوته لنفسه، فثبت كون الانسان مثلاً انساناً مع الشكّ في وجود موثّره، و لوكان بتأثير المؤثّر لما حصل الجزم به بدون العلم بمؤثّره.

و قد علم بما ذكر انّ صدق سلب جميع المفهومات عن المهيّة إذا كان لها نحو وجودٍ خارجاً أو ذهناً ممنوعٌ. و كذا إذا كانت للمهيّات ثبوتٌ في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر لم يصدق سلب جميع المفهومات عنها بحسبها، إذ نقول حينئذٍ: الانسان الثابت في الواقع و نفس الأمر لاينفكّ عنه الانسانيّة الواقعيّة، فمهيّة المثلّث حينئذٍ في حاقّ الواقع مثلّثٌ من دون افتقارٍ إلى الجعل و التأثير. نعم؛ إنْ لم يكن للمهيّات ثبوتٌ

في الواقع ونفس الأمر و فُرض انّ مهيّةً ـ كالانسان مثلاً ـ غير موجودة في الخارج و /MA5/ لا في مدرِكٍ من المدارك صدق سلب جميع المفهومات في نفس الأمر، إلّا أنّه غير قادحٍ في المطلوب اصلاً ـ كما لايخفى ـ.

على أنّ الصدق /DA5/ المذكور محلّ تامّلٍ!.

و إذ ثبت صحّة ما أورده منكر التأثير و المتأثّر من بطلان الجعل المركّب في المهيّة و الوجود و الاتصاف ـ أي: جعلها ايّاها ـ نقول في الجواب عن ايراده: انّ بطلان الجعل المركّب لايوجب بطلان مطلق الجعل، بل هنا قسمٌ آخر من الجعل يسمّى بـ: «الجعل البسيط»، و هو الجعل الحقيقيّ الّذي صارت المهيّات به عن جعل الجاعل و هو جعلها موجودةً في الخارج لا بان يكون اشياء ثابتةً في أنفسها و يصبغها الجاعل بالوجود كما يفعل الصبّاغ بالثوب، فانّه ليس جعلاً بسيطاً بل هو ايضاً جعلٌ مركّبٌ، بل فعلها و فعلها هو بعينه ايجادها في الخارج. كما انّ المتحرِّك إذا تحرّك لاتجعل الحركة و لاشيئاً آخر حركةً بل انّما يفعل الحركة و بمجرّد فعله يصير الحركة موجودةً، و الخطّاط إذا خطّ لايجعل الخطّ و لاشيئاً آخر خطّاً، بل يفعل الخطّ و مجرد فعله هذا هو عين ايجاده في الخارج. و لمّا كان حقيقة هذا الجعل هو موجودية المهيّة في الخارج و المهيّة الموجودة في الخارج و إنْ كان شيئاً واحداً ليس مركّباً في الخارج من شيئين متميّزين أحدهما المهيّة و الآخر الوجود، إلّا أنّ العقل يحلّلها إليهما و يجعل المهيّة متّصفةً بالوجود، فثبت هناك اشياءٌ ثلاثةٌ: المهيّة، والوجود، و الاتصاف. و لاجل ذلك يصحّ أن يقال: «أثر الجعل هو المهيّة»، و أن يُقال: «اثره هو الوجود»، و أن يُقال: «اثره هو الاتصاف». و من ثمّة نجد بعض اقاويل الحكماء دالّاً على انّ تاثير المؤثّر في المهيّة، و بعضها دالّاً على أنّ تاثيره في الوجود. و ليس هذا كما زعمه بعض المتأخّرين من انّ هنا مذهبين: أحدهما انّ التأثير في المهيّة ـ و نسبه إلى الاشراقيّين ـ، و الثاني انّ التّأثير في الوجود ـ و نسبه الى المشّائين[1] ـ؛ و على هذا فالتأثير في المهيّة هو موجوديتها و ليس جعل ذاتها ـ أي:

١ـ راجع: كتاب المشاعر، ص ٣٧؛ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٣٩٨. و انظر أيضاً: مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٠١.

فعليّتها ـ أمراً وراء موجوديتها و لا موجوديتها امراً وراء اتصافها بالوجود حتّى يكون متعلّق الجعل هو المهيّة نفسها بمعنى تابعيتها للجاعل دون كونها موجودةً، كما ذهب اليه بعض المتأخّرين و قال: «انّ الجعل متعلّقٌ ابتداءً بنفس المهيّة لابكونها هي و لابكونها موجودةً، ثمّ العقل ينتزع منه كونها هي و كونها موجودةً كما هو مذهب الاشراقيين.

و تحقيق ذلك انّه فرقٌ بين جعل الشيء شيئاً و بين جعل الشيء. و المهيّة ليست مجعولة ايّاها بل مجعولةً في ذاتها بمعنى انّ نفسها تابعٌ للجاعل وان صحّ أن يُقال ايضاً وجودها تابعٌ له كما انّ عند من يجعل اثر الفاعل هو الاتّصاف بالوجود يصحّ انْ يُقال جعلها الفاعل متّصفة بالاتصاف بالوجود أو متّصفةً بالاتصاف بذلك الاتصاف. فكما انّ الاثر الأوّل عنده هو الاتصاف ـ لابمعنى جعله شيئاً بل جعله في نفسه، و الاتّصافات الأخر مرتّبةٌ عليه ـ، كذلك الأثر الأوّل عندهم المهيّة، لابمعنى جعلها ايّاها أو غيرها، بل جعلها في نفسها. و قولهم: «العقل يحكم بانّه جعله موجوداً» لايدلّ على أنْ ليس المهيّة بنفسها اثر الفاعل؛ و قولهم: «العقل يحكم بانّه لم يجعلها ايّاها» ـ على ما فيه من الكلام كما سبق ـ انّما يدلّ على نفي الجعل المركّب في المهيّة لا على نفي جعلها في نفسها، و الفرق بين الجعلين ممّا لاينبغي ان يخفى على من له ادنى بصيرة.

و إنْ شئت زيادة توضيحٍ للمرام فاستمع لما يُتلى عليك من الكلام؛ و هو: انّ التاثير قد يكون اختراعياً ـ أعني: إفاضة الأثر على قابلٍ، كالصور و الاعراض على المادّة القابلة لها ـ و من هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجوداً خارجياً و بالعكس، و هذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولاً و مجعولاً اليه؛ و قد يكون ابداعياً ـ أعني: ايجاد الأيس عن الليس المطلق ـ. ولا يقتضي مجعولاً و لامجعولاً اليه، بل هو جعلٌ بسيطٌ مقدّسٌ عن شوائب التكثّر مستغنٍ عن قابلٍ متعلّقٍ بذات الشيء فقط. و هذا هو التاثير الحقيقيّ في الشيء. والأوّل هو بالحقيقة هو تاثيرٌ في بعض اوصافه ـ أعني كونه شيئاً آخر هو الموجود أو غيره ـ، فأثره بالذات هو ذلك الاتّصاف. و لمّا كان المتعارف هو التأثير الأوّل و كان في تصوّر هذا التأثير نوع غموضٍ لم يفهمه الكثيرون، و قصّروا التأثير على المعنى الأوّل و لم يعلموا أنّ ما يفيده الفاعل شيئاً يجب أن تكون له

هويّةٌ حتّى يمكن أنْ يفيده شيئاً؛ انتهى.

و حاصله الفرق بين تعلّق الجعل بذات الشيء و بين تعلّقه بموجوديّته، وانّ الأثر الحقيقي /MB5/ للجعل هو الأوّل بمعنى أنّه تابعٌ للجاعل دون الثاني. و أنت تعلم انّ تابعيّة ذات المهيّة من دون فعليّةٍ لها و لا وجود غير معقولٍ، مع أنّ الموجوديّة الّتي زعم أنّها تابعةٌ لجعلها إمّا في مرتبة تابعية الذات أو متاخّرةٌ عنها؛ و التأخّر ظاهر البطلان، لاستلزام جعل /DB5/ ذات المهيّة لجعلها موجودةً امّا في مرتبة تابعية الذات أو متاخرةٍ عنها، و المتاخّر ظاهر البطلان لاستلزام جعل ذات المهية لجعلها موجودةً. وان سُلّم المعية ففيه: انّ التابعية حقيقة حينئذٍ ليست إلّا للموجودية، و اعتبار تابعيةٍ اخرى للذات غير معقولٍ. و أمّا تابعية ذات المهية مع فعليةٍ لها دون الوجود فبطلانه أظهر!، لانّ هذه الفعلية للمهية إنْ كانت من قِبَل نفسها فمع ظهور فساده لاينفعه- لأنّ مطلوبه اثبات أنّ المهية بهذه الفعلية متعلّقُ الجعل-، وان كانت من الجاعل ففساده أظهر- إذ التزام انّ الجاعل يفيد المهية فعليةً سوى الوجود متقدّمةً عليه ممّا لايقول به عاقلٌ!-، فبقي أن يكون متعلّق الجعل هو المهيّة الموجودة، و هي ليست إلّا مااتصف بالوجود. فالتابعية للاتصاف- اي الموجودية-. و انت تعلم انّ الاتصاف انّما هو لحاظ العقل، و في الخارج لايوجد اتصافٌ حقيقيٌ يتحقّق بين شيئين. و ليس جعل المهيّة موجودةً كجعل المادّة مصوّرةً وجعل الموضوع ذا عرضٍ، لأنّه يتوقّف على وجود شيئين؛ و اتصاف أحدهما بالآخر- بل ايجاد المهية- جعلٌ واحدٌ بسيطٌ مقدّسٌ عن شوائب التكثّر مستغنٍ عن قابلٍ ومقبولٍ في الخارج متعلّقٍ بالموجودية، و هو اخراج الأيس عن الليس؛ هذا.

وامّا ماذكره من انقسام الجعل إلى قسمين -: الاختراعي و الابداعي - و جعل افاضة الصور و الاعراض على الموادّ و الموضوعات و كذا جعل الموجود الذهني خارجياً و بالعكس من الأوّل و قصر الثاني على ما تعلّق بذات الشيء - أي: إخراج الأيس عن الليس المطلق-، فيرد عليه:

أوّلاً: انّ في افاضة الصور و الاعراض على الموادّ و الموضوعات جعلين كلّ منهما

بسيطٌ، أحدهما متعلّقٌ بنفس تلك الصور و الاعراض و ثانيهما متعلّقٌ باتصاف المادّة و الموضوع بهما، و ليس هنا جعلٌ آخر يسمّى «مركّبا». نعم! الجعل الثاني إذا قيس إلى الطرفين يسمّى مركّبا، فهما متحدان ذاتاً متغايران اعتباراً. فالجعل المركّب يرجع إلى البسيط و يستلزمه. و البسيط ـ أعني: اخراج الأيس عن الليس ـ لايستلزم المركّب.

و أمّا ثانياً: فلأنّ عدّ جعل الموجود الذهني خارجياً من الجعل المركّب دون البسيط و اخراجه عن ايجاد الأيس عن الليس ظاهر الفساد، لانّ ايجاد المهيّة المعقولة في الخارج جعلٌ واحدٌ متعلّقٌ بذات الشيء، و اخراجٌ عن الليس إلى الأيس، و ليس هنا قابلٌ و مقبولٌ حقيقةً و ليس الوجود صفةً زائدةً للمهية يتّصف بها، و الاتصاف انّما هو بمجرّد اعتبار العقل، و الأثر هنا ليس إلّا الوجود الخارجي. و ليس الموجود الذهني مادّة للموجود الخارجي و ليس الموجود الخارجي وارداً عليه حتّى إذا وُجد الموجود الذهني في الخارج كان ذلك من قبيل افاضة الاثر على القابل؛ كيف و افاضة الاثر على القابل يوجب تغيّره عن حالٍ إلى حالٍ والموجود الذهني إذا وُجد في الخارج لم يتغيّر عمّا كان عليه.

و أيضاً: لوكان كما قال لم يكن ايجاد الواجب لشيءٍ من الممكنات ابداعاً و جعلاً بسيطا و اخراجاً عن الليس إلى الأيس، لانّه عالمٌ بجميعها، فيكون من قبيل جعل الموجود الذهني موجوداً خارجياً. هذا؛ مع أنّ نفي التأثير الحقيقيّ عن القسم الأوّل غير صحيح، لانّه يشتمل على مافي القسم الثاني ـ لما اشرنا اليه من أنّ ايجاد الصور و الأعراض بمنزلة الابداع للأشياء وجعلها صفةً للقابل زيادةً لاتوجد في القسم الثاني ـ، فكيف لايتأتّى هنا تاثيرٌ حقيقيٌ و ينحصر الأثر بالاتصاف!.

ثم قوله: «و لم يعلموا انّ مايفيده الفاعل شيئاً يجب أنْ تكون له هويةٌ حتّى يمكن ان يفيده شيئاً» حاصله: انّ الجعل الأوّل ـ أي الاختراعي ـ يلزم أنْ يكون فيه مجعولا و مجعولاً اليه، لانّ ما يفيده الفاعل شيئاً يجب أن تكون له هويةٌ حتّى يفاض عليه من الفاعل شيءٌ، فالتاثير في الأشياء إنْ كان من قبيل الأوّل لزم ان يكون فيه قابلٌ و مقبولٌ. و ليس كذلك، لأنّ أثر الجعل إذاكان هو الموجوديّة لم تتحقّق اوّلاً مهيةٌ حتّى

يُفاض عليها الوجود، فيلزم أنْ يتعلّق الجعل اوّلاً بذات المهية حتّى تحصل لها هويّة ثمّ يُفاض عليها الوجود.

و فيه: أمّا أوّلاً فانّا لانسلّم انّ الموجودية من قبيل الجعل الأوّل ـ كما أشرنا إليه ـ، لأنّ الايجاد فعلٌ واحدٌ بسيطٌ لايقتضى مجعولاً و مجعولاً اليه ـ كما هو يقول فيما اخترعه من جعله ـ.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الجعل البسيط الّذي اعتقده مستلزمٌ لجعل المهية موجودةً ـ كما صرّح به ـ، و جعل المهية /MA6/ موجودةً ليس إلّا افادة الوجود لها، فنقول له حينئذ: الهويّة الّتي يجب أنْ تكون /DA6/ لما يفيده الفاعل شيئاً هنا امّا نفس المهية أو المهية الموجودة، و على التقديرين إمّا أن يكون حصول الهوية مقدّماً على افادة الوجود لها أو يكون مستلزما لها. فان ادّعى انّ الهوية المرادة هى نفس المهية مع الاستلزام و المعية فلااشكال، إذ لوافاد الفاعل الوجود للمهيّة فيما حسبه شرطاً للافادة حاصلٌ و لافرق في حصول الشرط حينئذٍ بين تعلّق الجعل بذات المهية وبين تعلّقه بموجوديتها، و لامحذور في أن يُقال: الجعل هو افادة الوجود للمهية.

فان قيل: على مااعتقده تحصل بالجعل فعليةٌ للمهية ثمّ يفاد عليها الوجود، و على مااخترتم لا فعلية للمهية فلايصلح لان تكون قابلةً لشيءٍ؟!؛

قلنا: قد عرفت حال هذه الفعلية و فسادها، و نزيد هنا و نقول: يلزم من قوله أن تكون افادة الفاعل هذه الفعلية للمهية مسبوقةً بفعلية اخرى و هكذا، و لاريب انّ حصول فعليتين في الخارج لمهيةٍ واحدةٍ ليس بأقلّ شناعةً من حصول وجودين لها. على انّ المهية مع كلّ فعليةٍ شيءٌ اخر غيرها مع فعلية أخرى، و يلزم التسلسل في الأمور المتحققة المختارة، و هو باطلٌ. و إنْ ادّعى انّ الهوية المرادة هى نفس المهية مع تقدّمها على الافادة؛ قلنا: تقدّمها امّا مع فعليةٍ لها سوى الوجود أو بدونها، و كلاهما ظاهر الفساد ـ كما تقدم ـ. و إنْ ادّعى انّ الهوية المرادة ـ اي المهية الموجودة ـ مع الاستلزام، فلااشكال ايضاً؛ اذ افادة الوجود للمهيّة الموجودة بهذا الوجود ممّا لا محذور فيه؛ و إنْ ادّعى انّها هي المهية الموجودة مع تقدّمها على الافادة فلاريب في

فسـاده. لأنّه لامعنى لتقدّم الهيئة الموجودة على افادة الوجود لها.

و لقد أطلنا الكلام في هذا المرام لانه من مزالّ الاقدام و قد بقى بعدُ خبايا في زوايا.

و لمّا ظهر حقيقة الجعل و ثبت صحّته، لزم منه صحّة التأثير و التأثّر و بطل منه مذهب ذيقراطيس و اتباعه و منه ثبت توقّف وجود الممكن على علّةٍ خارجةٍ و عدم امكان وجوده بنفسه: هذا.

و امّا بطلان وجود الممكن بأولويةٍ ذاتيةٍ فيتوقف على أنْ نعلم اوّلاً أنّ للأولوية تفسيرين، احدهما: أنْ يقتضى الممكن رجحان احد الطرفين لذاته اقتضاءً لم يبلغ حدّ الوجوب؛ و ثانيهما: كون أحد طرفى الممكن أليق بالنسبة إلى ذاته لياقةً غير بالغةٍ حدّ الوجوب. و لايكون ذلك الأليقية باقتضاءٍ اصلاً، لا من حيثية الذاتية ولا من حيثيةٍ أخرى. و للتفرقة يعبّر عن الأوّل «بالرجحان لذاته» و عن الثّاني «بالرجحان بذاته»، على أنْ يكون «الباء» للمصاحبة. و على كلا التفسيرين يقع الطرف الراجح بمجرّد هذا الرجحان من غير احتياجٍ إلى علّةٍ خارجةٍ. و بطلان الأولوية على التفسير الثّاني ـ أعني: كون الوجود راجحاً بالنسبة إلى الممكن من دون اقتضاءٍ و استتباعٍ واستناد الرجحان إلى امرٍ ـ بديهيٌّ لايشكّ فيه عاقلٌ، لانّ ثبوت كلّ معنى لشيءٍ لابدّ له من علّةٍ ـ سواءٌ كانت ذات هذا التيء أو غيرها ـ، فثبوت الرجحان اذن لابدّ له من علّةٍ.

فان قيل: المقصود في هذا المقام اثبات افتقار الممكن في وجوده إلى علّةٍ موجودةٍ، و حينئذ لقائلٍ أنْ يقول: يمكن أن يكون ثبوت الوجود للمكن غير معلّلٍ بعلّةٍ لكن يكون ذلك الثبوت بحيث يجوز ارتفاعه جوازاً مرجوحاً حتّى لايلزم وجوبه، و المراد برجحان وجوده في الواقع من دون اقتضاءٍ هو هذا المعنى، ولابدّ لنفيه من دليلٍ!؛

قلنا: الممكن لايمكن أن يكون حقيقةً عين الوجود، فلابدّ لثبوت الوجود له من علّةٍ، و هذا بديهيٌّ مستغنٍ عن الدلالة.

و لما كان بطلان الأولوية بالتفسير الثاني بديهياً أو قريباً من البداهة أحاله

الأكثرون إلى الظهور[١]. و انّما تعرّضوا بابطال الاولوية بالتفسير الأوّل. ولذا ترى اكثر ادلّتهم مخصوصة به

ثمّ المتقدّمون من العقلاء لم يلتفتوا إلى احتمال الأولوية للممكن و لم يتعرّضوا لابطالها. وكانّ بطلانها كان عندهم بديهيّاً؛ و ما قيل: «انّ الشيخ تعرّض لها في الشفاء و ابطلها» لم نعثر عليه. و على أيّ تقديرٍ تقديرٍ بطلانها قريبٌ من الضرورة و مسلّمٌ عند جميع العقلاء.

و تدل عليه وجوهٌ من البراهين القاطعة:

منها: أنّه لوكان لأحد طرفي الممكن رجحانٌ غير بالغٍ حدّ الوجوب يقع به هذا الطرف من غير احتياجٍ إلى غيره. فلايخلوا أنّه مع هذا الرّجحان امّا أن يجوز وقوع MB7. الطرف المرجوح جوازاً ذاتياً. أولا: وعلى الثاني يكون الطرف الراجح واجباً وقد فرض ممكناً، هذا خلفٌ!؛ و على الأوّل إذا فرض وقوعه فامّا أن يقع مع بقاء مرجوحيته فيلزم ترجيح المرجوح، أو مع صيرورته راجحاً على الطرف الراجح فهو منافٍ /DB6/ للفرض و لمقتضى ذات الممكن[٢].

و اورد عليه: بانّه يلزم المنافاة المذكورة لوكان اقتضاء ذات الممكن الاولوية لاحد الطرفين على سبيل الوجوب. و امّا إذا كان ذلك الاقتضاء ايضاً على سبيل الاولوية فلايلزم ذلك. مثلاً نقول: انّ الممكن تقتضي ذاته اولوية الوجود لاعلى سبيل الوجوب، بل على سبيل الاولوية و تقتضي الاولوية الثانية ايضاً على سبيل الاولوية و هكذا تترتب الاولويات إلى أن ينقطع الترتّب بانقطاع اعتبار العقل. و حينئذٍ إذا صار الطرف المرجوح راجحاً و واقعاً لايلزم منه إلّا اقتضاء ذات الممكن ما ينافي مقتضى ذاته على سبيل الرجحان و الاولوية. و هذا غير ممتنعٍ، بل هذا عين المتنازع فيه!.

و جوابه: انّ الذات الّتي تقتضي رجحان الوجود مثلاً يلزم أن تقتضي مرجوحية العدم ايضاً، لانّ الراجحية و المرجوحية متضايفتان و مرجوحية العدم بالنظر إلى

١ـ راجع: المطالب العالية، ج ١، ص ٧٢. ٢ـ راجع: الشرح الجديد، ص ٣٩.

الذات مستلزمٌ لامتناعه، لانّ وقوع المرجوح محالٌ. و إذاكان هذا الطرف ممتنعاً يكون الطرف الراجح واجباً، فأحد طرفي الممكن لوكان راجحاً فامّا أنْ يكون طرف الوجود فيكون الممكن واجباً، أو طرف العدم فيكون ممتنعاً، و هذا خلفٌ، لانّ الأوّل يجب وجوده دائماً و الآخر يجب عدمه دائماً و كلامنا في الممكن الّذي يطرأ عليه الوجود و العدم كلاهما.

و منها: انّه قد تقرّر انّ الواجب ماكان بذاته منشئاً لانتزاع الوجود من غير احتياج إلى علّةٍ وحيثيةٍ، و الممتنع ماكان ذاته منشئاً لانتزاع العدم من غير احتياجٍ إلى شيءٍ آخر، والممكن ماليس ذاته منشئاً لانتزاع شيءٍ من الوجود والعدم، بل طريان كلٍّ منهما له محتاجٌ إلى ضمّ علةٍ. و إذا علمت ذلك فنقول: الممكن الّذي كان وجوده اولى إنْ كان ذاته بذاته منشئاً لانتزاع الوجود من غير احتياجٍ إلى ضمّ علّةٍ فهو الواجب ـ لانه لانعني من الواجب إلّا هذا، لانّ الكلام في الحقائق دون الالفاظ ـ؛ و إنْ احتاج إلى ضمّ علّةٍ فلا يكفي الاولوية في صيرورة الممكن موجوداً.

و منها: انّه لو كفى الاولوية الذاتية لوقوع احد طرفي الممكن فلا يخلوا امّا أنْ يمتنع وقوع الطرف المرجوح، أو لا؛ فعلى الأوّل يكون ما فُرِض اولويةً وجوباً وهو خلاف الفرض، و على الثاني يكون وقوع الطرف الراجح موقوفاً على عدم حصول سبب المرجوح و هو عدمٌ خارجٌ عن ذات الممكن، فوقوع الطرف الراجح محتاجٌ إلى سببٍ خارجٍ عن ذات الممكن، فلا يكفي مجرّد الاولوية في وقوع احد طرفيه، و هو المطلوب.

و أورد عليه: بانّ المفروض انّ السبب الخارج عن ذات الممكن هو عدم سبب المرجوح، فاذا فرضنا انّ الطرف الراجح هو الوجود و ليس هنا سببٌ لعدمه لجاز حينئذٍ أنْ يوجد الممكن من غير احتياجٍ إلى ممكنٍ مؤثّرٍ موجودٍ، فينسدّ باب اثبات الصانع.

و أجيب عنه: بانّ الطرف المرجوح لمّا كان عدماً ـ كما هو المفروض ـ يكون سببه ايضاً عدماً، لانّ سبب العدم ليس إلّا عدم علّة الوجود، فيكون عدم سبب العدم وجوداً ـ لأنّ عدم العدم وجودٌ ـ، و حينئذٍ يكون عدم سبب المرجوح امراً موجوداً و

يكون وقوع الطرف الراجح ـ أعني الوجود ـ موقوفاً على هذا الموجود، فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع.

و فيه: انّ الممكن الّذي كلامنا فيه ليس معلولاً لشيءٍ حتّى يكون عدمه مستنداً إلى عدم هذا الشيء. ثمّ إذا فُرِض عدم عدم هذا الشيء لزم وجوده، فيجوز ان يكون عدم الممكن المفروض مستنداً إلى شيءٍ موجودٍ و لايمتنع أنْ يكون العدم اثراً لموجودٍ، بل الممتنع هو العكس، و حينئذ عدم علّة عدمه ليس إلّا ارتفاع هذا الشيء الموجود؛ وعلى هذا صيرورة الممكن الّذي وجوده أولىٰ لايحتاج إلى شيءٍ موجودٍ خارجٍ عن ذاته، بل لايحتاج إلّا إلى ارتفاع سبب العدم.

و الجواب: انّ سبب العدم اذا كان أمراً موجوداً خارجياً عن ذات الممكن المفروض فارتفاعه يحتاج إلى علّةٍ فعليةٍ إنْ كانت شيئاً موجوداً، فالممكن المفروض يحتاج في صيرورته موجوداً إلى هذا الشيء و لايكفي مجرد الاولوية. و إنْ حصل الارتفاع بمجرّد الاولوية ـ أي: كان هذا الممكن عدمه أولى من وجوده ـ ففيه: انّ مجرّد هذه الاولوية غير كافيةٍ لارتفاعه، لانّه لمّا كان موجوداً على ماهو المفروض فارتفاعه دفعةً موقوفٌ على ارتفاع سبب الوجود، فان كان سبب الوجود هو مجرّد اولويّة الوجود فكيف يمكن مع ذلك أنْ يصير العدم أولىٰ له في حالةٍ اخرى ؟ و إن كان سبب الوجود أمراً موجوداً /MA8/ آخر فارتفاعه ايضاً يحتاج إلى ارتفاع /DA7/ علّة وجوده، و يرد الترديد و يلزم التسلسل إلى غير النهاية، وهو باطل!.

و منها: انّه لوكان لاحد طرفي الممكن أولوية يقع بها فامّا يجوز وقوع الطرف الآخر، أو لا؛ فعلى الثاني لايكون ممكناً بل واجباً، هذا خلفٌ!؛ و على الأوّل فاذا وقع الطرف المرجوح فاما أنْ يكون وقوعه مستنداً إلى علّةٍ اولا، و الثاني باطلٌ ـ لاستلزامه ترجّح المرجوح بنفسه ـ، و على الأوّل فامّا أنْ يصير الطرف المرجوح لاجل العلّة اولىٰ أو لا، و الثاني باطلٌ ـ لانّ العلّة لاتكون علّةً مالم يصر المعلول بها أولىٰ ـ، و الأوّل ايضاً باطلٌ لاستلزامه مرجوحية الطرف الاولىٰ بذاته، فيزول مابالذات لأجل الغير[1].

راجع: تلخيص المحصّل ص ١١٩.

و منها: انّ الممكن إذا كان وجوده مثلاً راجحاً على عدمه لذاته لكان عدمه ممتنعاً لذاته، لانّ رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر و مرجوحيّته تستلزم امتناعه ـ لضرورة امتناع ترجّح المرجوح ـ، فرجحان الوجود لذاته يستلزم امتناع العدم لذاته وهو يستلزم وجوب الوجود، فما فرضناه غير منتهٍ إلى حدّ الوجوب منتهٍ اليه؛ هذا خلفٌ!.

و أورد عليه ايراداتٌ ضعيفةٌ لابدّ لنا أن نشير إلى دفعها؛

اوّلها: انّه منقوضٌ بالممكن، فانّه مايتساوي الوجود و العدم بالنظر إلى ذاته و التساوي ينافي الرجحان كما إنّ الرجحان ينافي المرجوحية، فلو وجد ما يتساوي الوجود و العدم بالنظر إلى ذاته لزم رجحان المساوى، كما انه لو وجد المرجوح لزم ترجيح المرجوح و لايظهر بينهما فرقٌ في الخلف؛

و جوابه: ما مرّ انّ معنى تساوي النسبة في الممكن هو عدم اقتضائه شيئاً من الوجود و العدم، لااقتضائه التساوي حتّى يلزم الفساد، بخلاف الاولوية الذاتية فانّ معناها اقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين أو كونه لائقاً له، و ان لم يتحقّق التضاد. فاذا اقتضى الذات رجحان احد الطرفين أو تحقّق الرجحان بدون الاقتضاء يجب أنْ يكون الطرف الآخر مرجوحا و لايجوز أنْ يكون الراجح بالذات مرجوحاً بالغير و المرجوح بالذات راجحاً بالغير، لأنّ ما بالذات لايزول و المتنافيين لايجتمعان و لو بألف علّةٍ.

و ثانيها: انّه منقوضٌ بساير مقتضيات المهيّة كبرودة الماء، فانّها من مقتضيات ماهية الماء مع انّها قد تزول بورود ما ينافيها ـ أعني: الحرارة ـ؛

و جوابه: انّ المدّعَى انّه مع تحقّق الرجحان الذاتى لاحد الطرفين يجب أنْ يكون الطرف الآخر مرجوحاً ـ لاستلزام راجحية احدهما مرجوحية الآخر ـ؛ و لم ندّع في الدليل انّه يقتضى الرجحان، فلا يجوز أن يقع خلاف مقتضاه حتّى يعارض بمثل برودة الماء، فانّ اقتضاء الرجحان الذاتى غير الرجحان الذاتى. على أنّ الاقتضاء على قسمين: اقتضاءٌ تامٌّ و اقتضاءٌ ناقصٌ، و الأوّل كون الشيء مقتضياً لشيءٍ آخر بحيث لايمكن

انفكاكه عنه و لايقع خلاف مقتضاه- كاللوازم الذاتية للمهية-، و لاريب أنّ الممكن لو اقتضى رجحان احد الطرفين لذاته يكون رجحانه من هذا القبيل، فلايمكن أنْ يصير مرجوحاً بالغير- لانّ مابالذات لايتخلّف، كمامرّ-. و الثاني كون الشيء مقتضياً لشيءٍ آخر بحيث جاز انفكاكه عنه و وقوع خلاف مقتضاه من الخارج، كالماء مثلاً فانه قد يتصف بالحرارة مع انّ مقتضى طبعه البرودة- بناءً على انّ اقتضاء طبعه البرودة ليس اقتضاءً تامّاً، بل إذا خلّي و طبعه كان مقتضيا له-. و نظير ذلك كثيرٌ، كالحجر المرمى إلى الفوق قسرا فان طبيعته تقتضي الحركة إلى المركز؛ و الأخلاق التابعة للامزجة، فانّ الامزجة تقتضيها مع انّ زوالها و حصول منافياتها ممكنٌ بالرياضات.

و ثالثها: انّ غاية ما لزم من الدليل أنْ يكون العدم ممتنعاً نظراً إلى ذاته، و الامتناع الذاتي لايستلزم كونه ممتنعاً مطلقاً بحيث لايقع، و لم لايجوز أنْ يقع لمرجّحٍ غالبٍ من خارجٍ امّا بازالة المرجوحية أو بدونه؟!، فانّ المرجوحية بالنظر إلى الذات لاينافي الراجحية بالنظر إلى الغير، فان غلب الغير المرجّح دفع المرجوح كما انّ التساوي بالنظر إلى الذات لاينافي الرجحان بالنظر إلى الغير.

و فيه: ماتقدّم من انّ الرّاجح بالذات لايصير مرجوحاً بالغير و المرجوح بالذات لا يصير راجحاً بالغير، لانّ ما يقتضيه الذات بالاقتضاء التامّ لايتخلّف، والمتنافيان لايجتمعان و لو بالف علّةٍ. على أنّ الكلام في انّه مع تحقّق الرجحان الذاتي لاحد الطرفين يكون الطرف الآخر مرجوحاً؛ فما دام الرجحان متحقّقاً لأحد الطرفين /MB7/ يكون الطرف الآخر مرجوحاً، لانّ رجحان أحد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر. فاذا كان الرجحان بالنظر إلى /DB7/ الذات يكون المرجوحية ايضاً بالنظر إلى الذات، فالمرجوح مع كونه مرجوحاً يمتنع أن يكون راجحاً، لامتناع ترجّح المرجوح. و إذا امتنع وقوع المرجوح يكون وقوع الطرف الراجح واجباً، فما فرض غير منتهٍ إلى حدّ الوجوب يكون منتهياً إلى حدّ الوجوب، هذا خلفٌ!. و الحاصل انّ الكلام في صورة تحقّق الراجحية و المرجوحية لامطلقاً، فاذا فرض زوال المرجوحية لمرجّحٍ غالبٍ من خارجٍ يخرج الكلام عن محلّ النزاع و يصير من باب ترجيح الغير

أحد طرفي الممكن، فان صيّره واجباً و أوجده فلا كلام، و ان جعله أولى و أوجده لجرّد هذه الأولوية لكان من باب وقوع الممكن بالاولوية الخارجية، و ستعلم بطلانه ثمّ العلاوة على فرض التنزل، لما عرفت من أنّ مابالذات لايزول بالغير

و منها: انّه لاريب في انّ الممكن الّذي وجوده اولى لو وُجد بدون علّةٍ خارجةٍ لكان متصفاً بالوجود وليس هوعين الوجود، لانّ الممكن مهيته مهيةٌ ممكنة و حصول الوجود له بدون علّةٍ ضروري البطلان ـ مع انّا اقمنا عليه قواطع البراهين في ابطال مذهب ذيمقراطيس ـ، فلابدّ لوجوده من علةٍ. فعلّيته إمّا هذه الاولويه، او المهية الممكنه الّتي وجودها اولى: و الأوّل ظاهر البطلان ـ لانّ الاولوية امرٌ اعتباريٌ غير صالحٍ لان يكون معطياً للوجود وموجداً للمهيات ـ، و الثاني ايضاً بديهيّ الفساد، لاستلزامه ايجاد الشي نفسه و تقدّم الشيء على نفسه ـ لانّ الشيء المفيض للوجود يجب أنْ يكون موجوداً حتّى يصحّ منه افاضته الوجود، فيلزم أنْ تكون المهية الممكنة قبل وجودها موجودة حتّى يفيض الوجود على نفسها ـ، و بطلانه من اجلى البديهيات!. على انّه يلزم صحّة عدمه بنفسه، لانّه لمّا فُرِض عدم بلوغ أولوية الوجود حدّ الوجوب يجوز عدمه مع بقاء تلك الأولوية، اذ لو لم يجز عدمه مع بقائها لكان منتهياً إلى حدّ الوجوب و هو خلاف الفرض، فحينئذٍ يجوز عدمه مع بقاء تلك الاولوية. فيلزم جواز عدمه بلا علّةٍ، لانّه إذا جاز عدمه مع بقاء اولوية الوجود لجاز عدمه مع بقاء علّة الوجود، و علّة العدم ليست إلّا عدم علّةٍ الوجود و علّة الوجود قد فرض بقائها، فيثبت جواز عدمه بلا علّةٍ؛ و هو ايضاً ظاهر البطلان.

فان قيل: قد صرّح الشيخ و غيره من أعاظم الحكماء بانّ المهية بنفسها لا بوجودها علّةٌ للوازمها، فعلّة الامكان مثلاً نفس مهية الممكن لاوجوده، و لذا يجوز تقديم الامكان على الوجود بمراتب؛ فيقال: امكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد. و إذا صحّ ذلك فلم لايجوز أن يكون الوجود من لوازم المهية فتكون المهية بنفسها علّةً للوجود؟، فلايلزم أنْ يكون معطى الموجود موجوداً؛

قلنا: هذا السؤال أورده الشيخ و قال: إذا كان جائزاً أنْ تكون مهيةٌ علةً

للوازمها لانّها مهيةٌ لا لانّها موجودة فلم لايجور أنْ يكون واجب الوجود مهيةً وتلك المهية توجب الوجود لنفسها حتّى يكون الوجود معلول المهية، فلم يكن الوجود واجباً. ثمّ اجاب: بانّ المهية إذا كانت لذاتها علّةً لشيءٍ كان ذلك الشيء لازماً لتلك المهية كيف كانت ـ أي: سواءٌ كانت موجودةً أو معدومة ـ، فهية المثلّث علّةٌ لتساوي زواياه لقائمتين. فان كانت المهية موجودةً كان التساوي موجوداً، و إنْ كانت معدومةً كان معدوماً، فلازم المهية كالمهية تابعٌ لها في الوجود و العدم. فلو كانت مهيّةٌ بنفسها علةً لوجودها لزم أنْ يلزمها الوجود بايّ وجهٍ فرضت، فاذا كانت المهية معدومةً لزمها الوجود مع العدم كساير لوازم المهية، فيلزم أن تكون تلك المهية موجودةً و معدومةً معاً.

و حاصله: انّ الوجود إذا كان لازماً للمهيّة كلّ ممكنٍ لزم ان يكون مهية كلّ ممكنٍ موجودةً ازلاً و ابداً، لانّ الوجود حينئذٍ ليس له منتظرٌ سوى المهية، فيلزمها الوجود دائماً. و إذا صحّ موجودية كلّ مهيةٍ دائماً على فرض لزوم الوجود لمهية الممكنات و مع ذلك يُرى انّ بعض المهيات معدومةٌ ثمّ تصير موجودةً ـ كالحوادث الزمانية ـ، فيلزم أنْ تكون تلك المهيات موجودةً و معدومةً معاً.

و قال بعض اهل التحقيق: انّ هذا الجواب ـ أعني: جواب الشيخ ـ انّما ينفى كون الوجود لازماً للمهيات الّتي كانت معدومةً ثمّ تصير موجودةً ـ كالممكنات الحادثة ـ لامطلقاً، لانّ غاية ما لزم من كون الوجود لازماً للمهية أن تكون المهية موجودةً ازلاً و ابداً و لم يكن لها عدمٌ اصلاً، فلايلزم منه نفي كون الوجود لازماً للمهيات القديمة ـ كالعقول و الافلاك ـ على رأي الحكماء. ثمّ قال: والجواب العامّ التامّ هو أن يُقال: انّ القائل بانّ لازم المهية لازمٌ لها ومستندٌ إليها ـ لانّها مهيّةٌ لا لأنّها موجودةٌ ـ لايقول انّ المهية إذا كانت منفكّةً عن الوجود و /MA8/ معدومةً صرفةً تكون علةً للازمها، لانّها حينئذٍ ليست إلّا تخميناً محضاً فلايصلح لأنْ يكون علةً لشيءٍ، بل يقول: انّ المهية الّتي تكون علةً للازمها هي المهية الّتي كانت مخلوطةً بالوجود، لكن الوجود لامدخليّة له في ثبوت لازم المهية بل هو مستندٌ إلى ذات /DA8/ المهية. و الحاصل انّ الأمر الّذي

لايكون مخلوطاً بالوجود امرٌ تخمينيٌ لا يثبت له شيءٌ اصلاً و يسلب عنه جميع المفهومات حتى نفسه، و الأمر الّذي يكون علّةً لشيءٍ لايتصوّر عليته إلّا بعد تحصّله و تميّزه، و التحصّل و التميّز لايكونان إلّا بعد الوجود ـ و لهذا يكون الوجود شبيهاً بالذاتيات باعتبار انّ الشيء كما يمتنع انفكاكه عن الذاتيات كذلك يمتنع انفكاكه عن الوجود ـ، فلو كان الوجود لازماً لمهية شيءٍ من المهيات لزم ان تكون تلك المهية مخلوطةً بالوجود قبل كونها موجودةً. و هذا الجواب ينفي كون الوجود لازماً لمهية كلّ الممكنات سواءٌ كانت حادثةً أو قديمةً، لانّ كون كلّ لازمٍ لازماً إذا كان بعد كون المهية مخلوطةً بالوجود فيكون الوجود لازماً ايضاً يتوقّف على كون المهية مخلوطةً بالوجود، سواءٌ كانت تلك المهية حادثةً أو قديمةً؛ و صيرورة الشيء موجوداً بعد كونه مخلوطاً بالوجود بديهي البطلان.

و منها: انّ الممكن مع اولويّة الوجود مثلاً إنْ لم يجز عدمه فيكون واجباً، لا اولى؛ و إنْ جاز عدمه فيمكن أنْ يصير تارةً موجوداً و تارةً معدوماً. فاذا صار موجوداً لمجرّد الأولوية يلزم الترجيح لاحد المتساويين بلامرجّح، و هو باطل [1]

لايقال: لايلزم ترجيح أحد المتساويين، لأنّ الأولوية مرجّحةٌ؛

لأنّا نقول: قد وقع الترديد في الدليل في جواز وقوع طرف العدم و عدمه بعد فرض الأولوية، فالترديد إنّما وقع بعد اخذ الأولوية في ذات الممكن، و مع ذلك لاتصلح الأولوية لان تكون مرجّحةً. لانّا قلنا انّ العدم مع فرض اولوية الوجود ان كان غير جايزٍ يكون الوجود واجباً، و إنْ كان جايزاً امكن وقوع كلٍّ من الوجود و العدم، فوقوع أحدهما محتاجٌ إلى مرجّحٍ غير الأولوية، فالأولوية المأخوذة مع ذات الممكن لاتصلح لان تكون مرجّحةً. و إنْ كان المرجّح اولويةً أخرى سوى الاولوية الماخوذة مع ذات الممكن لنقلنا الكلام إليها، فان كانت هي ايضاً مستندةً إلى اولويةٍ اخرى نقلنا الكلام اليها وهكذا؛ فتترتّب الأولويات الغير المتناهية. و مع ذلك نقول: انّ الممكن مع جميع هذه الاولويات إنْ كان غير جايز العدم لكان واجباً لامكنا، هذا خلف!، و إنْ كان جايز العدم فصيرورته موجوداً ترجّحٌ لاحد المتساويين من دون مرجّحٍ. و

١ـ راجع: الشرح الجديد ص ٤٠.

لايمكن أنْ يقال: انّ اولوية الوجود مرجّحةٌ، لانّ جميع الأولويات اخذت مع ذات الممكن و وقع الترديد في وقوع العدم و عدم وقوعه، فلاتبقى اولويةٌ داخلةٌ أو خارجةٌ تكون مرجّحةً.

و اعترض عليه: بانّ اللازم من عدم الانتهاء إلى حدّ الوجوب أنْ يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات الاولوية فقط إلى اولويةٍ اخرى، و على فرض وقوعه في بعض ذلك البعض فقط إلى اولويةٍ ثالثةٍ و هكذا؛ و من البيّن انّه لاتجتمع تلك التقادير باسرها في الواقع حتّى تلزم اجتماع الاولويات الغير المتناهية في الواقع.

و الجواب: انّ المحوّج إلى المرجّح ليس فرض وقوعه في بعض الأوقات الاولوية دون بعضٍ حتّى لو فرض وقوعه في بعضٍ و لاوقوعه في بعضٍ آخر منها دون بعضٍ احتاج إلى المرجّح؛ و لوفرض وقوعه في جميعها لم يحتج إلى مرجّح، بل المحوّج إلى الترجيح الثانى ـ أعني: الاولويّة الثانية ـ هو وقوعه مع الاولوية الاولى مع امكان عدم وقوعه معها؛ و هكذا حكم ساير الاولويات ـ كما ظهر من الدليل ـ.

و اعترض عليه أيضاً: بانّ هذا الدليل لايجري في الأمور الآنيّة، بمعنى انّ المعلول الآني لمّا امتنع وجوده في آنين فاذا فرض وجوده في آنٍ وعدمه في آنٍ آخر يقول الخصم: انّ عدمه في ذلك الآن لامتناع وجوده فيه، فلايكون وجوده في آنٍ و عدمه في آنٍ آخر ترجيحا بلامرجّحٍ، وانّما يلزم ذلك لوجاز وجوده في الآن الآخر.

و أجيب عنه: بانّ امتناع وجوده في الان الآخر لايجوز أنْ يكون لذاته بالضرورة، بل لامرٍ آخر يوجد في ذلك الآن ـ ككونه بعد آن الحدوث مثلاً ـ. فحينئذٍ نقول: لابدّ من عدم سبب ذلك الامتناع في الآن الأوّل حتّى يوجد فيه، فلا يكون مجرّد الرجحان كافياً.

و انت تعلم انّ هذا الجواب يجعل الدليل راجعاً إلى بعض الادلّة السابقة.

و أورد عليه أيضاً: بانّ الممكن ما يجوز وجوده و عدمه جايزاً نظراً إلى ذاته لامايجوز وجوده تارةً و عدمه تارةً اخرى، فانّه قد يمتنع ذلك كما في الزمان على رأي

الحكماء فانّه ممكنٌ، بمعنى انّ كلّاً من الوجود و العدم جايزٌ له بالنظر إلى ذاته مع انّه يمتنع أنْ يصير تارةً موجوداً و تارةً معدوماً، لانّه لايجوز عدمه بعد وجوده ولا وجوده بعد عدمه. فانّ يوم السبت من شهر كذا من سنة كذا مثلاً إذا صار موجوداً لايعدم بعد ذلك ابداً، بل يكون موجوداً خارجياً /MB8/ دائماً ـ كما هو رأي الفلاسفة ـ، و إنْ لم يكن موجوداً في اليوم الأحد الّذي بعده؛ يعنى ليس الأحد ظرفاً لوجوده بل يصدق عدمه فيه و لايجوز وجوده بعد صدق ذلك العدم. و الحاصل انّ كلّ جزءٍ من الزمان محدودٌ بين جزئين آخرين يتعيّن وجود بينهما البتّة، و لايجوز عدم تحقّقه فيه ولا وجوده قبل و بعد؛ فلا معنى لفرض وقوعه تارةً وعدم وقوعه اخرىٰ. فالمحال الّذي هو ترجّح احد المتساويين من غير مرجّحٍ انّما لزم /DB8/ من فرض وقوع الممكن تارةً و عدم وقوعه اخرىٰ. و هذا الفرض لمّا لم يكن من لوازم الامكان فالمحال المترتّب عليه ايضاً ليس بلازمٍ. فحينئذٍ يجوز ان يكون بعض الممكنات بحيث يكون كلّ واحدٍ من الوجود والعدم جائزاً بالنظر إلى ذاته، و يكون الوجود اولى له بالنظر إلى ذاته وكان وقوع عدمه ممتنعاً.

و قد اجاب عنه بعضهم: بأنّا نفرض وجوده مع الأولوية تارةً وعدمه معها اخرىٰ في جميع الازمنة و لانفرض وجوده في زمانٍ واحدٍ و عدمه في زمانٍ واحدٍ آخر حتّى يلزم فرض وقوعه تارةً و عدمه اخرىٰ، و لااستحالة في الفرضين ـ اي: فرض كلٍّ من الوجود والعدم في جميع الازمنة ـ لعدم الانتهاء إلى حدّ الوجوب.

و انت تعلم انّ هذا الجواب في غايه الضعف؛ لانّ الفرضين ليسا حينئذٍ متساويين، لانّ الأولويه مرجّحةٌ للوجود و غير مرجّحةٍ للعدم، فكيف يسلّم الخصم امكان فرض العدم في جميع الازمنة و مساواته لفرض الوجود فيه؟!.

و قيل في الجواب: انّ هذا الحكم إذا ثبت في بعض الممكنات الّتي يجوز وجودها تارةً و عدمها اخرىٰ ثبت في جميعها، إذ العقل لايفرق بين ممكنٍ و ممكنٍ في هذا الحكم.

و ردّ: بانّ هذه الدعوى ممنوعةٌ، لانّ التساوي ليس بيّناً و لامبيّناً.

و قال بعض الأفاضل [١]: هذا إيرادٌ ما تصدّى احدٌ من القوم لدفعه و حسبوا ان لا مدفع له، و أنا ارىٰ انّه مدفوعٌ. و بيان ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمةٍ غفل عنها الأكثرون؛ و هي: انّه قد يوضع موضوعٌ و يُفرض له حالٌ ممكن الثبوت له بما هو موضوعٌ ـ مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن ذات الموضوع بما هو موضوع ـ ليستدلّ به على مطلوب و إنْ لم يكن هذه الحال ممكن الثبوت له بحسب بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوعٌ، و لاريب في انّ عدم امكان ثبوته له باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن ذات الموضوع المغايرة لها لايقدح في امكان ثبوته للموضوع بماهو موضوع؛ و إذا كان هذا الحال ممكن الثبوت بنفس مفهوم الموضوع بل هو موضوعٌ لابدّ أن لايكون فرض ثبوت ذلك الحال لنفس الموضوع من حيث هو هو مستلزماً لمحال ـ فانّ الممكن من حيث هو ممكنٌ لا يستلزم المحال ـ، فاذا فرض انّه لزم من فرض ذلك المحال و وضع امورٌ أخرى محال يجب أن لايكون المحال ناشئاً من فرض ثبوته، بل من فرض صفةٍ و حالةٍ أخرى في ذلك الموضوع الّذي فُرض له تلك الحال. و إذا عرفت هذه المقدمة أقول: الموضوع في هذا الاستدلال «الممكن من حيث انّه ممكنٌ»، و لاريب في انّ وقوع الوجود في وقتٍ و العدم في وقتٍ آخر حال ممكن الثبوت للممكن بما هو ممكن؛ ألا ترى انّ بعض الممكنات يوجد في وقتٍ و يعدم في وقتٍ آخر. و عدم امكان ثبوته لممكنٍ باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن ذات الممكن كالخصوصية الزمانية غير قادح ـ كما عرفت ـ، فيتمّ الاستدلال و يندفع المنع و النقض؛ انتهى.

و أنت تعلم انّ ماذكره و إنْ كان حقاً في نفسه لكنّه غير نافعٍ في المقام، لانّ غرض المورد انّ هذا الدليل ليس شاملاً لجميع الممكنات لانّه لايجري في بعض الخصوصيات كالزمان، لا انّه لايجري في الزمان إذا أخذ من حيث انه ممكن، لانه إذا اخذ من حيث انه ممكن لخرج عن الخصوصية الزمانية فيخرج عن محلّ النزاع، لانّ

١ـ في هامش « د »: هو الفاضل الحاج محمود النيريزي في شرح رسالة اثبات الواجب للدواني. منه ـ رفع قدره ـ.

النزاع انّما هو في الزمان من حيث الخصوصية لامطلقاً، فلايندفع النقض. وكذا لايندفع المنع، لانّ المراد منه انّ المعتبر في الممكن أنْ يجوز له الوجود والعدم باعتبار ذاته لا ما يجوز له الوجود تارةً و العدم أخرى حتّى يجري ذلك في جميع خصوصيات الممكن.

و قال جماعةٌ من الفضلاء: يمكن أنْ يوجّه الدليل بحيث لايرد عليه شيءٌ من الايرادات المذكورة. فقرّروه بوجوهٍ:

اوّلها أنْ يقال: لو جاز وجود الممكن لمجرّد الاولويه الذاتيه فاذا اخذ الممكن مع هذه الاولوية بدون انضمام امرٍ اخر إليه فامّا أنْ يجوز له العدم مع بقاء تلك الاولويه، أولا؛ و على الثاني يلزم الوجوب و قد فرض غير واجبٍ!، و على الأوّل يفرض وقوع عدمه مع بقاء الاولوية، و نقول: عدمه حينئذٍ امّا تقع مع مرجوحيته على وجوده فيلزم ترجيح المرجوح، أو مع رجحانه على وجوده فيلرم انتفاء الاولوية؛ هذا خلفٌ!.

فان قيل: ماذكرتم انّما يصحّ لوكانت الأولويه الذاتيه موجبةً للرجحان، امّا لوكانت مرجّحةً له فلايجوز أن يزول الرجحان الّذي تقتضيه الاولوية بعنوان الرجحان عند فرض عدم الممكن، فلايلزم ترجيح المرجوح حال كونه مرجوحاً، انّما الممتنع زوال الرجحان إذا اقتضاه الأولوية بالوجوب؛

قلنا: عدم الممكن مع بقاء رجحان وجوده بأيّ نحوٍ كان محالٌ ـ و هو ظاهرٌ!ـ. و قد مرّ سابقاً ماينفعك في هذا المقام.

و ثانيها أنْ يقال في الشق الأوّل: نفرض عدم وقوعه مع بقاء /MA9/ الأولوية و نقول: أنّ عدم الوقوع /DA9/ حينئذٍ إنْ كان بلاسببٍ لزم ترجّح الوقوع بلا سببٍ، و ان كان مع سببٍ فوقوع الطرف الاوّل ـ أعني: الوقوع ـ يتوقّف على عدم هذا السبب، فليس مجرّد الأولوية كافيا.

و ثالثها انْ يقال: الممكن مع الأولوية الذاتية إنْ لم يجز عدمه كان واجباً، هذا خلفٌ!؛ و إنْ جاز عدمه نفرض شخصين متساويين في رجحان الوجود و نفرض وجود أحدهما و عدم الآخر، فيلزم ترجّح احد المتساويين.

و أنت تعلم انّ هذه التقريرات تخرج الدليل عن حقيقته و تجعله دليلاً آخر، فانّ

التوجيهين الاولين راجعان إلى بعض الادلّة السابقة، والاخير دليلٌ عليحدة لم يذكر.

فالصحيح في الجواب عن الايرادين الاخيرين أن يقال: المقصود بالذات من نفي الاولوية الذاتية امكان اثبات الصانع، فاذا ثبت انّ بعض الممكنات لايمكن وجودها بدون أمرٍ موجودٍ مغايرٍ للمكنات ثبت المطلوب.

فان قلت: لعلّ الموجود الأوّل هوالأمر الآني أو الزمان. و تنتهي سلسلة الممكنات الموجودة اليه، و هو يوجد بمجرّد الاولوية للإيرادين المذكورين؛

قلنا: مجرّد الاولوية لايكفي لوجود كلّ واحدٍ من الأمر الآني و الزماني، إذ لوكان كافياً له لكان مستلزماً له و المفروض انّ ذات الممكن مقتضيةٌ للاولوية، فتكون مستلزمةً لها. فالذات مستلزمةٌ للاولوية و الاولوية مستلزمةٌ للوجود، فالذات مستلزمةٌ للوجود، فيكون موجوداً دائماً و لايجوز زوال الوجود عنها، هذا خلفٌ؛ هذا!.

و أمّا بطلان الاولوية الخارجية ـ و يقال لها: «الاولوية الغيرية» ايضاً ـ فاعلم أوّلاً انّ المراد بها أنْ يجعل الفاعل أحد طرفي الممكن اولى و يوجده بمجرّد هذه الاولوية من غير أنْ يجعله واجباً. و اذ عرفت ذلك فاعلم! انّا قد بيّنا فيما سبق انّ الشيء ما لم يجب لم يوجد وبه ثبت بطلان الاولوية الذاتية بادنى تغييرٍ، مثلاً نقول في الدليل الاوّل: لووجد الممكن بعلّةٍ مرجّحةٍ غير موجبةٍ فلايخلوا انّه مع هذا الرجحان امّا يجوز وقوع عدمه جوازاً ذاتياً أو لا، فعلى الثاني يكون الطرف الراجح واجباً و فُرض ممكناً، هذا خلفٌ!؛ و على الأوّل فاذا فرض وقوع عدمه فلابدّ من رجحانه على طرف الوجود لانّه ما لم يترجّح لم يتصوّر له الوقوع لايجابه ترجيح المرجوح، فيصير الطرف المرجوح ـ أعني: العدم ـ راجحاً على الطرف الآخر ـ اعنى: الوجود ـ و هذا منافٍ لمااقتضته العلّة، لانّ المفروض أنّها اقتضت اولوية الوجود، فكيف صار العدم اولى!؟. ونقول في الدليل الآخر: الممكن إنْ ترجّح وجوده مثلاً بالاولوية الخارجية امّا يجوز عدمه، أو لا؛ فعلى الثاني لم يكن مافرضناه اولويةً اولوية بل وجوباً، هذا خلفٌ!. و على الأوّل فلنفرض وقوعه معها تارةً و عدم وقوعه معها اخرىٰ، فامّا أنْ لايتفاوت رجحانه الحاصل من العلّة في الحالين اصلاً لزم ترجّح احد المتساويين على الآخر

بلامرجّح، أو يتفاوت فيكون ذلك لأمر مختصٍّ بحال الوجود منضمٍّ إلى العلّة و يكون وجود الممكن من مجموعهما لامن العلّة فقط، و قد فرض وجوده من العلة فقط؛ هذا خلفٌ!. على انّا نقول: بعد انضمام الأمر المذكور إلى العلّة إنْ وجب الممكن ثبت ماادّعيناه من انّه لايكفي مجرّد الاولوية الخارجية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع، و إنْ لم يجب فرضنا وقوعه معهما تارةً وعدم وقوعه معهما اخرى و يتحقّق امرٌ آخرٌ، و ننقل الكلام اليه حتّى يلزم التسلسل، و هو محالٌ. و ملزوم المحال محالٌ. فصدور الممكن عن العلّة بدون ان يجب بهامحالٌ، هذا.

و قد استدلّ بعض الاعلام على بطلان الاولوية الخارجية بانّه إذا تحقّقت علة وجود الشيء بتمامها فامّا أنْ يتساوي وجوده و عدمه، فيكون حاله مع تمام العلّة كحاله لامعه، فما فرض علّةً و مرجّحاً لايكون علّةً و مرجّحاً، هذا خلفٌ!؛ و امّا أن يترجّح الوجود من غير أنْ يبلغ حدّ الوجوب وحينئذٍ لايخلوا من أنْ يكون طرف العدم ممكن الوقوع مع فرض تحقّق علّة الوجود بتمامها أولا يكون ممكن الوقوع، فان لم يكن ممكن الوقوع يلزم أنْ يكون مافرض غير منتهٍ إلى حدّ الوجوب منتهياً اليه، هذا خلفٌ!، و إنْ كان ممكن الوقوع مع تحقّق علة الوجود بتمامها و لايصلح لعلية العدم إلّا عدم ما هو علّة الوجود ـ لانّ عدم الشيء الممكن مستندٌ إلى عدم تحقّق علة وجوده ـ و قد فرض تحقّق علّة الوجود بتمامها، فيلزم صحّة عدمه بلاسبب.

و أنت تعلم انّ هذا الدليل أيضاً يرجع إلى بعض الادلّة السابقة[1].

المقدّمة الرابعة
في أنّ الممكن كمايحتاج في وجوده إلى العلّة يحتاج في بقائه ـ أيضاً ـ اليها

١ـ و هناك أدلّة أخرى لاثبات بطلان الاولوية. راجع: المطالب العالية، ج ١، ص ٨٨.

و قبل الخوض في بيانه لابدّ من بيان علّة احتياج الأشياء إلى المؤثّر. فنقول: الحقّ انّ علة احتياج /DB9/ الممكن إلى المؤثّر هو الامكان، وفاقاً لجمهور الحكماء؛

و ذهب جماعة من المتكلّمين إلى أنّ العلّة فيه هو الحدوث[١]؛

و قيل: الامكان مع الحدوث شطراً؛

و قيل: شرطاً[٢].

لنا: انّ العقل يحكم بأنّ الممكن مايتساوي وجوده و عدمه، و انّ مايتساوي وجوده و عدمه فهو محتاجٌ إلى مرجّحٍ مغايرٍ للممكن مرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر ـ لبطلان ترجّح احدالمتساويين على الآخر ـ، /MB9/ فيُعلم منه انّ علّة الحاجة في الواقع هي الامكان. لانّ العقل رتّب الاحتياج على تساوي الوجود و العدم و الترتّب العقلي الّذي هو مدرك مؤدّى تعطى التفاوت بين التساوي والاحتياج، و هو المراد بالعلّية في نفس الأمر.

و ممّا يدلّ على أنّ الحدوث ليس علّة الافتقار إلى المؤثر انّا نتصوّر حدوث الممكن و لايحصل لنا العلم باحتياجه إلى المؤثّر ما لم يلاحظ امكانه، حتّى لوفرض حادثٌ واجب بالذات و إن كان مما لايحكم باستغنائه عن المؤثّر.

و أيضاً لوكان الحدوث علّة الاحتياج لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب. بيانه: انّ الحدوث كيفية الوجود و وصفٌ له ـ لانّه عبارةٌ عن مسبوقية الوجود بالعدم ـ، فتأخّر الوجود المتأخّر عن الايجاد المتاخّر عن الاحتياج، لانّ الشيء إذا لم يكن محتاجاً إلى المؤثّر لم يتصوّر تأثيره فيه ـ كما في الواجب و الممتنع ـ، فالايجاد فرع الاحتياج و الاحتياج متأخّرٌ عن علّته ـ لوجوب تقدّم العلّة على المعلول ـ، فلو كان الحدوث علّةً للاحتياج أو جزءً لها أو شرطاً لها وجب تقدّمه على الاحتياج المتقدّم على الايجاد المتقدّم على الوجود المتقدّم على الحدوث، فيلزم تقدّمه على نفسه باربع

١ـ هذا القول نسبه بعضهم إلى قدماء المتكلّمين. راجع: شرح المقاصد ج ١ ص ٤٩٠. تلخيص المحصّل ص ١٢٠.

٢ـ راجع: المطالب العالية، ج ١، ص ٧١، تجد مافيه نافعاً في المقام. و انظر ايضا: شوارق الالهام، ص ١٣٨؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٨٩؛ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٠٦.

مراتب ـ على تقدير العلّية و الشرطية ـ، و بخمس مراتب ـ على تقدير الجزئية، لوجوب تقدّم جزء العلّة عليها[١] ـ. و أمّا الامكان فلاريب في انّه مقدّمٌ على الاحتياج بالذات لعدم تصوّر الاحتياج بدون تصوّر الامكان.

فان قيل: الامكان صفةٌ للممكن بالقياس إلى الوجود ـ لانّه عبارةٌ عن مساوات نسبة الوجود و العدم إلى المهية الممكنة ـ، فيكون متأخّراً عن الوجود فلايكون علةً للاحتياج المتقدّم على الوجود بمراتب[٢]؛

قلنا: الامكان و إنْ كان متاخّراً عن المهية نفسها و عن مفهوم الوجود ايضاً لكنّه ليس متاخّراً عن كون المهية موجودةً بل مقدّمٌ على اتصاف المهية بالوجود، و لذا يوصف المهية و وجودها بالامكان قبل اتصاف المهية بالوجود. و امّا الحدوث فلايتصف المهية و لاوجودها به إلّا إذا صارت موجودةً؛ على انّ تاخّر الحدوث عن الايجاد ممّا لاريب فيه، و لذا صحّ أنْ يُقال: أوجد فحدث، و بذلك ثبت المطلوب سواءٌ قلنا انّه متاخّرٌ عن الوجود أيضاً أم لا.

و اذ ثبت انّ علّة الحاجة هي الامكان يلزم منه أنْ يكون الممكن الباقي حال بقائه ايضاً محتاجاً إلى المؤثّر لانّ الامكان لازمٌ لمهية الممكن ذاتيٌّ لها لاينفكّ عنها حال البقاء أيضاً، فيوجد معلوله ـ أعني: الاحتياج ـ أيضاً في تلك الحال[٣]. كيف و لوصار الممكن بحصول الوجود له واجباً لصار بحصول العدم ممتنعاً، فلا يوجد ممكنٌ أصلاً و هذا خلفٌ !؛ فالافتقار لازمٌ لمهية الممكن لاينفكّ عنه في حال العدم و لا في حال الوجود؛ و لنعم ماقيل:

سيه روئى ز ممكن در دوعالم جدا هرگز نشد والله اعلم![٤]

فما دام الامكان ثابتاً للممكن يكون الافتقار إلى المؤثّر ثابتاً له، فلوفرض ممكنٌ

١ـ راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ٤٩٠؛ تلخيص المحصّل، ص ١٢٠؛ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٠٧. ٢ـ راجع: تلخيص المحصّل ص ١٢٠.

٣ـ راجع: تلخيص المحصّل، ص ١٢١؛ كشف المراد، ص ٥٦؛ المبدأ والمعاد ـ للشيخ الرئيس ـ، ص ٢٥.

٤ـ البيت استشهد به صدر المتألّهين و رئيسهم أيضاً. راجع: الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٦٩.

قديمٌ لكان دائم الافتقار إلى المؤثّر مع دوام وجوده. فالممكن في حدّ ذاته فقرٌ محضٌ و عدمٌ صرفٌ. وانّما يصير موجوداً واجباً بالغير، كما قال كبير الفلاسفة: «الممكن في حدّ ذاته ليس ولعلته أيسٌ». و لاريب في انّ الوجوب بالغير لايخرجه عن الافتقار الذاتي لانّ مابالذات لايزول و ما يقتضيه الذات مقدّمٌ على مايقتضيه الغير، فسلب الاحتياج عن الممكن ـ حادثاً كان أو قديماً ـ محالٌ.

قال الشيخ في المبدأ والمعاد ماحاصله: «انّه لايجوز ان يكون الحادث ثابت الوجود بذاته من دون افتقارٍ إلى العلّة، لانّا نعلم بالضرورة انّه لم يجب ثبوته و وجوده لذات الممكن و مهيته، فيمتنع أنْ يصير واجباً بالحدوث الّذي ليس واجباً لذاته و لاثابتاً لذاته، فالحقّ ـ جلّ و عزّ ـ قيوم الكلّ كما هو موجدالكلّ».

ثمّ لايخفى انّ من قال علّة الاحتياج إلى المؤثّر هو الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث ـ شطراً أو شرطاً ـ يلزمه أن يكون الممكن حال بقائه مستغنياً عن المؤثّر، اذ لاحدوث حال البقاء فلااحتياج، و قد التزمه جماعةٌ منهم؛ كما قال اليهود: «انّ الممكنات تفتقر إلى المؤثّر في اخراجها من العدم إلى الوجود و بعد اخراجه منه اليه لاتبقى لها حاجةٌ اليه حتى لو جاز العدم على المؤثّر ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً! ـ لما ضرّ العالم».

و تمسّكوا في ذلك ببقاء البناء بعد فناء البنّاء[1]، و لم يعلموا انّ الكلام /DA10/ في العلّة الموجدة، و ليس البنّاء موجداً للبناء و انّما هو علّة لحركات الآلات و اللبنات و الأخشاب بحركة يده، و تلك الحركات عللٌ عرضيةٌ معدّة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات و الاخشاب و تلك الاوضاع مفاضةٌ من عللٍ فاعليةٍ غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البنّاء[2].

فان قيل: تأثير المؤثّر في الباقي محالٌ، لانّه إنْ افاد الوجود الّذي كان حاصلاً فيلزم تحصيل الحاصل؛ و إنْ افاد /MA10/ امراً آخراً متجدّداً لم يكن التأثير في الباقي،

راجع: الشرح الجديد ص ٧٠. التحصيل ص ٥٢٦.
راجع: شوارق الالهام ص ١٣٩، نقلاً عن المحقّق الشريف.

بل في هذا الأمر المتجدّد[١]:

قلنا: تاثير المؤثّر في استمرار الوجود و بقائه، فانّ الحاصل بالحدوث ليس إلّا الوجود في زمانه و حصول شيءٍ في زمانٍ لايوجب حصول استمراره و بقائه، فابقاء الوجود و ادامته من المؤثّر، و هو غير حصول نفس الوجود. و الحاصل: انّ اتصاف المهية الممكنة بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مستنداً إلى ذاته بل إلى المؤثّر الخارج عن ذاته ـ لاستواء نسبة ذاته إلى الوجود و العدم ـ كذلك اتصافها به في الزمان الثاني و الثالث و مابعدهما من الازمنة ليس مستنداً إلى ذاتها، بل إلى علّةٍ خارجةٍ، لانّ استواء نسبة ذاتها إلى وجودها وعدمها أمرٌ لازمٌ لذاتها لاينفكّ عنها في جميع الاوقات و الحالات، و اتصافها بالوجود في زمان الحدوث هو اتصافها باصل الوجودات و اتصافها به في الازمنة الّتي بعده هو اتصافها بالبقاء، فهو في وجودها ابتداءً و في استمرارها و بقائها محتاجةٌ إلى العلّة الّتي تعطيها الوجود ويديمه لها، و حاجتها إليها في الابتداء و البقاء سواءٌ. فلو فُرض انقطاع تاثير المؤثّر عن العالم في آنٍ لصار معدوماً، كما انّ المستضيء بمقابلة الشمس إذا حجب عنها زال ضوئه و صار مظلماً[٢].

المقدّمة الخامسة

في ابطال الدور و التسلسل

أما «الدور» فهو أن يكون أحد الشيئين متوقّفاً على الآخر و معلولاً له، و يكون الآخر أيضاً متوقّفاً عليه و معلولاً له، إمّا بلاواسطةٍ و يسمّى «دوراً مصرّحاً» أو بواسطةٍ و يسمّى «دوراً مضمراً».

و الدليل على بطلانه انّ ما هو المتوقّف و المعلول يجب أن يكون متاخّراً عن

١ـ راجع: الشرح الجديد ص ٧٠. شوارق الالهام ص ١٣٨. تلخيص المحصّل ص ١٢١. كشف المراد ص ٥٦.

٢ـ راجع: المصدرين الاوّلين من المصادر المذكورة في التعليقة السالفة.

المتوقّف عليه و العلّة وماهو المتوقّف عليه، و العلّة يجب أنْ يكون مقدّماً على المتوقّف و المعلول. فلو كان شيءٌ متوقّفاً على مايتوقّف عليه و معلولاً لماهو معلولٌ له لزم أنْ يكون متوقّفاً على نفسه و علّةً لها، و هو يوجب تقدّمه على نفسه ـ أي: كونه موجوداً حين كونه معدوماً ـ؛ و هو باطلٌ[1].

و أيضاً معنى المحتاج من حيث هو محتاج غير معنى المحتاج اليه و مقابله، فلوكان شيءٌ متوقّفاً على نفسه و علّةً لها من جهةٍ واحدةٍ لزم أن يكون غير نفسه و مقابلاً له، و بطلانه من أجلى البديهيات.

و أمّا «التسلسل» فهو أنْ يكون شيءٌ معلولاً لشيءٍ آخر و هو معلولاً لثالثٍ و هو لرابعٍ...، و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية.

و يدلّ على بطلانه وجوهٌ من البراهين القاطعة.

منها: «برهان التطبيق[2]». وتقريره: انّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكان كلّ واحدٍ من آحاد السلسلة معلولاً لسابقه و علّةً للاحقه، إلّا المعلول الأخير، فانّه ليس علّة، و هذه السلسلة وان كانت واحدةً بالذات إلّا أنّها تنحلّ في الواقع و عند العقل إلى سلسلتين احديهما مركّبةٌ من العلل و الأخرىٰ من المعلولات، و عدد آحاد السلسلة الأخيره أزيد من آحاد السلسلة الاولى بواحدٍ هو المعلول الأخير ـ لانّه معلولٌ و ليس علةٌ ـ. و لنا أنْ نطبق بين السلسلتين بان نطبق الجزء الأوّل من إحديهما من الطرف المتناهي على الجزء الأوّل من الأخرى و الجزء الثاني على الجزء الثاني و هكذا؛ بل لاحاجة إلى فرض التطبيق، إذ الجزء الأوّل من إحديهما بازاء الجزء الأوّل من الأخرى والجزء الثاني بازاء الجزء الثاني و هكذا في الواقع و نفس الأمر. فالانطباق حاصلٌ عند العقل و بحسب الواقع و إنْ لم نفرض التطبيق، فان لم تتناه السلسلتان من

راجع: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٤٢؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١١١.

هذا البرهان هو العمدة في اثبات ابطال التسلسل. قال القوشجي:.. وعليه التعويل في كلّ مايدّعى تناهيه. راجع: الشرح الجديد، ص ١٢٢؛ و بنفس العبارة: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١١٢ و قال صدر المتالهين:.. وعليه التعويل في كل عددٍ ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل و المعلولات أو من قبيل المقادير.... راجع: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٤٥.

الطرف الآخر و لم تصر السلسلة الاخيرة ـ اعنى: الزائدة ـ متناهيةً في ذلك الطرف ووقع بازاء كلّ جزءٍ من الزائدة جزءٌ من الناقصة لزم تساوي الزائد و الناقص، و هو يوجب تساوي الكلّ و الجزء و هو محالٌ؛

و إنْ لم يقع بازاء كلّ جزءٍ من الزائدة جزءٌ من الناقصة ـ و لايتصوّر ذلك إلّا بان يوجد جزءٌ من الزائدة لايكون بازائه جزءٌ من الناقصة ـ لزم تناهى الناقصة بالضرورة و الزائدة لاتزيد عليها الّا بمقدارٍ متناهٍ، فيلزم تناهيها ايضاً لأنّ الزائدة على المتناهى بمقدارٍ متناهٍ متناه[1] ـ /DB10/.

و اعترض عليه: بانّا نختار انّه يقع بازاء كلّ جزءٍ من الزائدة جزءٌ من الناقصة و يمتنع لزوم تساويهما، فانّ وقوع التوازي بين كلّ جزئين من جملتين كمايكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهى؛

و جوابه: انّ الضرورة قاضيةٌ بانّ كلّ جملتين امّا متساويتان أو متفاوتان بالزيادة و النقصان، و إذا لم تتساويا و تتفاوتا بالزيادة و النقصان لزم /MB10/ الناقصة الانقطاع[2].

فان قيل: هذا البرهان منقوضٌ بالأعداد و بالأمور المتعاقبة في الوجود من الحوادث الّتي لااوّل لها ـ كالحركات الفلكية و أمثالها ـ؛

و بالأمور الّتي توجد معاً و لكن لا ترتيب بينها ـ كالنفوس الناطقة فان جميعها غير متناهية عند الحكماء ـ مع أنّ هذا البرهان جارٍ فيه[3]؛

و الجواب عن النقض بالاعداد: أنّها من الأمور الاعتبارية و كلّ مايدخل منها في الوجود متناهٍ، فانّ عدم التناهى يكون بمعنيين أحدهما أنْ توجد في الخارج أو الذهن امورٌ مفصّلةٌ غير متناهيةٍ، و ثانيهما أن يعتبر العقل مفهوماً كلّياً يصلح لان يصدق

١ـ راجع: الشرح الجديد ص ١٢٢. وانظر: ماافاده المحقق الطوسى بشأن هذا البرهان فى فوائده الملحقة بتلخيص المحصّل ص ٥١٦. المطالب العالية ج ١ ص ١٥١. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٤٥.

٢ـ راجع: الشرح الجديد ص ١٢٢. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٤٦.

٣ـ راجع: الشرح الجديد ص ١٢٢. وانظر: المطالب العالية ج ١ ص ١٤٣. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٤٥. شرح المقاصد ج ٢ ص ١٢٢.

على كثيرين، و كلّما اعتبر العقل له افراداً مفصلّةً امكنه اعتبار افراد أُخر ولكن الموجود في الخارج أو العقل ليس إلّا افراد متناهية والعدد من هذا القبيل[١]. و قوله: «عدم التناهي» بمعنى لايقف. و عن النقض بالبواقي انّ المتكلّمين متّفقون على امتناع عدم تناهيها و اجراء برهان التطبيق و غيره من براهين ابطال التسلسل فيها؛ و امّا الحكماء فلما اشترطوا في بطلان عدم التناهي شرطين: أحدهما أن يكون الأمور الغير المتناهية موجودةً و حكموا بجواز التسلسل في المتعاقبات؛ و ثانيهما أن يقع بينها ترتيبٌ و جوّزوا اللاتناهي في الأمور المجتمعة في الوجود معاً ـ كالنفوس الناطقة و كالصبرة المشتملة على الاجزاء الغير المتناهية ـ، و قالوا: انّ برهان التطبيق و غيره من البراهين لاتجري في المتعاقبات و في الأمور المجتمعة في الوجود[٢]. و احتجّوا على عدم جريانه في الأوّل بأنّ الآحاد إذا لم يكن موجودةً في الخارج معاً لم يتمّ التطبيق لأنّ وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء احاد الأخرى ليس حينئذٍ في الوجود الخارجيّ، اذ ليست المتعاقبات مجتمعةً في الوجود بحسب الخارج في زمانٍ أصلاً و ليس في الوجود الذهني ايضاً ـ لاستحالة وجودها مفصّلةً في الذهن دفعةً، لعدم اقتدار الذهن على احاطته بالأمور الغير المتناهية دفعةً ـ؛ و من المعلوم انّه لايتصوّر وقوع آحاد إحدى الجملتين بازاء آحاد الأخرى إلّا إذا كانت موجودةً معاً إمّا في الخارج أو الذهن. و الحاصل: انّ الفساد المترتّب على وجود مالايتناهي انّما يكون فيما عرض له صفة عدم التناهي و هذا فرع تحقّقه، و تحقّقه إمّا في الخارج أو الذهن و الذهن لايحيط به، بل إذا احاطه بجملةٍ متناهيةٍ يعجز عن ادراك الباقي و لذا قالوا: انّ التسلسل في الإعتباريات جائزٌ، لأنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار، فالمتعاقبات الغير المتناهية لايحيط بها الذهن و ليست موجودةً في الخارج، فلا يبطل التسلسل فيها.

و قد أُكّد ذلك عندهم بأمرين: أحدهما: انّهم احتاجوا إلى ربط الحوادث بالثابتات و هو لايتأتّى على أصولهم إلّا بعدم تناهي الزمان و المتعاقبات؛ و ثانيهما:

١ـ راجع: الشرح الجديد ص ١٢٢

٢ـ راجع: الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٤٧. شرح المقاصد ج ٢ ص ١٢٣.

انّهم ذهبوا إلى تشابه هيولى العناصر فيحتاج إلى مخصّصٍ في قبول الصور، و هو أيضاً على رأيهم موقوفٌ على عدم تناهى الزمان و المتعاقبات. و احتجّوا على عدم جريانه في الثاني بانّ الآحاد إذا كانت موجودةً معاً و لم تكن مرتّبةً لم يتمّ التطبيق ايضاً، إذ لايلزم من كون الأوّل بازاء الأوّل كون الثاني بازاء الثاني و الثالث بازاء الثالث و هكذا، فيجوز أنْ تقع آحادٌ كثيرةٌ من إحدى الجملتين بازاء واحدٍ من الأخرى، إلّا أنْ يلاحظ العقل كلّ واحدٍ من الأولى و اعتبره بازاء واحدٍ من الأخرى. لكن العقل غير قادرٍ على الاحاطة بما لايتناهى مفصّلاً لادفعةً و لا في زمانٍ متناهٍ، حتّى يتصور تطبيقٌ و يظهر الخلف؛ بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار العقل والوهم و يتّضح ذلك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدّين على الاستواء و بين اعداد المحصى، فانّه إذا اطبق طرف أحد الحبلين على طرف الاخرى كان ذلك كافياً في وقوع كلٍّ من أحدهما بازاء جزء من الثانى؛ و ليس الحال كذلك في أعداد المحصى، لانّه لابدّ في التطبيق من اعتبار تفاصيلها.

فان قلت: هل الحقّ عندكم في هذه المسئلة قول المتكلّمين ـ من بطلان عدم التناهى و جريان التطبيق في الجميع، أعني: الأمور المجتمعة المرتبة و غير المجتمعة المتعاقبة و المجتمعة الغير المرتبة ـ، أو قول الحكماء ـ من تخصيص البطلان وجريان التطبيق في الاولى دون الاخرين ـ ؟؛

قلنا: المختار عندنا قول المتكلمين و بطلان عدم التناهى و جريان /DA11/ التطبيق بل غيره من الادلّة في الأخيرتين ايضاً، أمّا جريانه في غير المجتمعة المتعاقبة فلانّه لاريب في أنّها صارت موجودةً على التدريج بعد جمعها في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، واحاط بها بحيث لم يشُذّ منها صغيرةٌ و لاكبيرةٌ وان لم يكن في الوجود عادٌّ و لافارضٌ و لامعتبرٌ، و جميع العلل المعدّة موصوفةٌ بالعدد في نفس الأمر. فانّا نعلم قطعاً أنّ سلسلةً /MA11/ من المعدّات كزيدٍ مثلاً و جدّه و ابيه و هلمّ جرّا إلى غير النهاية اذاكانت موجودةً على التعاقب تتّصف بالعدد الّذي يتصف به إذا فرض وجودها على الاجتماع من دون تفاوتٍ، و كذا جميع الازمنة الماضية لها نوع صحّةٍ و تحقّقٍ في

نفس الأمر و يقبل العدّ و الانقسام إلى الأعوام و الشهور و الأيّام و الساعات و غير ذلک، و كلّ ذلك احكامٌ صحيحةٌ لها تحقّقٌ في الواقع و نفس الأمر و بها يحصل الاعداد الواقعية في الخارج، فلوكانت المتعاقبات من المعدّات و الزمان غير متناهيةٍ لحصل الأعداد الغير المتناهية في الواقع و نفس الأمر، فيجري فيها التطبيق و غيره من براهين ابطال التسلسل. و لامدخلية لحصول الاجتماع في الوجود و جريان التطبيق، بل المناط فيه حصول الوجود في الخارج بحيث أمكن فرض التطبيق، و لاريب في صحّته مع حصول الوجود التدريجي.

فان قيل: إذا اجتمعت الآحاد في الوجود مع ترتّبها و تطبيق اوّل جزءٍ من إحدى الجملتين على اوّل جزءٍ من الجملة الاخرى يحصل الانطباق بين بقية آحاد الجملتين، اذ المراد بالتطبيق عند التحقيق توافق الأفراد في المراتب و هو يحصل بمجرّد انطباق الجزئين الاوّلين من الجملتين في نفس الأمر عند وجود الآحاد مجتمعةً مع الترتّب، و أمّا إذا لم تكن مجتمعةً بل كانت متعاقبةً في الوجود فعند تطبيق بعضها على بعضٍ لايحصل الانطباق بين البواقي، لانتفائها، إذ هو انّما يكون في الأمور الموجودة لأنّ تعيّن كلّ واحدٍ بمرتبةٍ خاصّةٍ من مراتب العدد في نفس الأمر انّما هو بعد وجودها في الخارج أو في مدركٍ من المدارک، والمتعاقبات في الخارج منتفية؛ وكذا في العقل، لانّه لايقدر على استحضارها مفصّلةً.

قلنا: إذا فرضنا جملتين متعاقبتين موجودتين على التدريج كزيدٍ و أبيه وجدّه ـ و هكذا إلى غير النهاية ـ ثمّ طبقنا بين زيدٍ و عمروٍ فلا نشكّ في انّه يحصل التطبيق النفس الأمري بين البواقي و إنْ لم تكن موجودةً في الخارج، لانّ كلّ جزئين من اجزاء السلسلتين لمّا وجدا توافقا في المراتب فيحصل بينهما التطبيق في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر و إنْ لم يكونا موجودين في الحال، و هذا ظاهرٌ لاريب فيه. و أمّا جريانه في المجتمعة الغير المرتّبة فلأنّ وقوع كلّ واحدٍ من آحاد إحدى الجملتين بازاء آحاد الجملة الاخرى إذا كانت الجملتان موجودتين معاً من الأمور الممكنة و إنْ لم يكن بين احادهما ترتّبٌ، و العقل يفرض ذلك الممكن واقعاً حتّى يظهر الخلف، و لايحتاج في ذلك

الفرض إلى استحضار آحادها مفصّلةً، بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالاً، فالتطبيق يجري فيها كما يجري في المجتمعة المرتّبة من دون فرقٍ. على انّا نقول: لو وجد أمورٌ غير متناهيةٍ دفعةً و ان لم تكن مرتّبةً توقّف مجموعها على مايبقى منه بعد اسقاط واحدٍ، و توقّف مجموع الباقي على مايبقى منه بعد اسقاط واحدٍ، و هكذا، فيلزم وجود مجموعاتٍ غير متناهيةٍ يحصل منها التوقّف و الترتّب فيجري فيها التطبيق.

فإنْ قيل: الموجود في الخارج انّما هو الأمور المتفرّقة الكثيرة و لاوجود المجموع من حيث الوحدة إلّا بعد أنْ يعتبر العقل وحدته، و العقل لايقدر على اعتبار المجموعات الغير المتناهية و استحضارها، فلايلزم الترتّب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع المجموعات، و نظير هذا الترتّب هو الترتّب بين الاعدام الغير المتناهية؛

قلنا: إذا وجد كثرة كالالف مثلاً وجد فيه سبعمائة و خمسمائة و مائتان و مائة، و هكذا، و لكلٍّ منها جهة وحدةٍ و إنْ لم يعتبرها العقل اصلاً، فيحصل التطبيق الواقعي.

فإن قيل: المسلّم توقّف مجموع الغير المتناهي على الآحاد الّتي تبقى بعد اسقاط واحدٍ منها و توقّف مجموع الباقي على الآحاد الّتي تبقى بعد اسقاط واحدٍ منها و هكذا، و لايلزم من توقّف امرٍ على آحادٍ توقّفها على مجموعها من حيث هو مجموعٌ، فانّ كلَّ كلٍّ يتوقّف على كلّ واحدٍ من اجزائه و لايتوقّف على مجموعها من حيث هو مجموعٌ، اذ هو عينه فلا يحصل بين المجموعات توقّفٌ و ترتّبٌ حتّى يجري فيها التطبيق؛

قلنا: لايتوقّف التطبيق على كون آحاد السلسلة بحيث تكون عليّة كلّ واحدٍ منها للآخر من حيث انّه واحدٌ وله جهة وحدةٍ هي تكون /DB11/ علّةً واحدةً له، بل لزم أنْ تكون علةً له سواءٌ كان علةً واحدةً أو عللاً كثيرةً، اذ المقصود تحصيل الانتظام و هو يحصل بالشقّين. فاذا سُلّم توقّف كلّ واحدٍ من المجموعات على مايبقى منه بعد اسقاط واحدٍ يحصل المطلوب سواءٌ توقّف على مجموع الثاني من حيث الوحدة أو /MB11/ على الآحاد الّتي يتضمنها مجموع الباقي. على انّ الترتيب حاصلٌ بين المجموعات المفروضة و إنْ لم يكن بينها توقّفٌ في الوجود، اذ بينها ترتّبٌ من حيث

المراتب العددية و مجرّد الترتّب يكفي لاجراء التطبيق، و هو ظاهر؛ هذا.

و اعلم! انّه يمكن تقرير برهان التطبيق بوجهٍ آخر لايتوقّف على تحليل السلسلة الغير المتناهية إلى سلسلتي العلل و المعلولات و التطبيق بين آحادهما؛ بل نقول: لو وجدت سلسلةٌ غير متناهيةٍ فان كانت غير متناهيةٍ من طرفٍ واحدٍ نسقط عدّةً متناهية من الطرف المتناهي، و لوكانت غير متناهيةٍ من الجانبين فسقطناها من البين و اعتبرنا كلّ قطعةٍ عليحدةٍ، ثمّ نسقط العدّة المتناهية من المبداء فالباقي في الصورتين ايضاً سلسلةٌ غير متناهيةٍ ناقصةٌ عن السلسلة الاولىٰ بتلك العدّة؛ فاذا طبّقنا التامّة على الناقصة بانْ فرضنا الجزء الأوّل من التامّة بازاء الجزء الأوّل من الناقصة و الثاني بازاء الثاني و هكذا فامّا تذهب هذه المساوات حتى تستغرق السلسلتين، فيلزم مساواة الكلّ لجزئه، بل يزيد الكلّ على جزئه وهو باطلٌ؛ أو تنتهي الناقصة فتنتهي التامّة ايضاً لزيادتها عليها بعددٍ متناهٍ، و قد فرضت غير متناهيةٍ؛ هذا خلفٌ!.

و منها: انّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية اسقطنا المعلول المحض من السلسلة و لايُضاف كلّ واحدٍ من الآحاد الّتي فوقه بعد وصفي العلية و المعلولية تنحلّ السلسلة إلى جملتين متغايرتين بالاعتبار إحديهما مركّبةٌ من العلل و الأخرى من المعلولات، و إذا طبّقنا بين آحاد الجملتين ـ اعني كلّ واحدٍ من المعلولات على كلّ واحدٍ من العلل ـ لزم زيادة وصف العلية على وصف المعلولية، لانّه لاينطبق حينئذٍ كلّ علةٍ على معلولها لخروج المعلول الاخير ـ بل على معلول علّتها المتقدّمة عليها برتبةٍ، و ذلك المعلول هو نفس تلك العلّة الّتي تنطبق عليه، فالعلة والمعلول ـ اللّذان يحصل بينهما الانطباق ـ شيءٌ واحدٌ و إنّما يتغايران باعتبار وصفي العلية و المعلولية، و بهذا الاعتبار يتصوّر الانطباق بينهما. فكلّ علةٍ و معلولٍ منطبقين لابدّ ان تكون قبلها علّةٌ، لانهّ إذا اجتمعت العلّيه و المعلولية المنطبقتين في واحد واستندت معلوليته إلى علةٍ مقدّمةٍ عليه وجب أنْ تتقدّم علّةٌ على كلّ منطبقين من العلة و المعلول، فإذا انطبقت افراد المعلولات بأسرها ـ بحيث لم يبق منها واحدٌ غير منطبقٍ ـ كان هناك علّةٌ متقدّمةٌ على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيءٌ من افراد المعلولات ـ و إلّا لزم أنْ ينطبق معلولٌ من تلك المعلولات على علّته

لاعلى علّة المعلول المتأخّر عنه الّتي هي نفس ذلك المعلول ـ، و إذا انطبق على علّته فلاتكون علّته متقدّمةً عليه، بل واقعة في مرتبته و هو خلاف المفروض، فتتحقّق هناك علّةٌ متقدمةٌ على جميع المنطبقات فتزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدةٍ، فيلزم انقطاع سلسلة المعلولات، و منه يلزم انقطاع سلسلة العلل؛ هذا لوفرضت السلسلة متناهيةً من جانب المعلولات غير متناهيةٍ من جانب العلل. و لو فرضت متناهيةً من جانب العلل غير متناهيةٍ من جانب المعلولات تسقط العلّة المحضة ويلزم عند التطبيق بين الجملة التامة و الناقصة زيادة وصف المعلولية على وصف العلية، اذ كلّ معلولٍ حينئذٍ لاينطبق على علّته بل على عليّة معلوله المتاخّر عنه، و تلك العلّة هى نفس ذلك المعلول. فبمثل مامرّ تبين انّ كلّ معلولٍ و علّةٍ منطبقين لابدّ أنْ يكون بعدهما معلولٌ. وعلى قياس ما تقدّم يلزم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل، فتنقطع السلسلتان [1].

و منها «برهان التضايف». وتقريره: انّه لو وجدت سلسلةٌ غير متناهيةٍ لكان كلّ واحدٍ من آحادها معلولاً لسابقه و علةً للاحقه إلّا العلّة الاولى إنْ كان عدم التناهى من جانب المعلولات دون العلل فانها علّةٌ محضةٌ، إذ المعلول الأخير إنْ كان بالعكس فانّه معلولٌ محضٌ فيتصف كلّ واحدٍ من آحادها بالمتضايفين ـ أعني: العلّية و المعلولية ـ، إلّا العلّة المحضة أو المعلول المحض ـ فان كلّاً منهما يتصف باحديهما ـ، فيزيد عدد أحد المتضايفين على الآخر بواحدٍ؛ لكنّه محالٌ لانّ المتضايفين متكافئان في الوجود ـ أي: يجب تساويهما في العدد ـ، فيلزم انْ يكون بازاء كلّ عليةٍ معلولية حتّى يتساويا /DA12/ في العدد و لايتصوّر ذلك إلّا بان تكون السلسلة من الطرف الآخر متناهيا لتحقّق معلولٍ محضٍ أو علّةٍ محضةٍ يكون بازاء مافرض في الطرف المتناهى من المعلول المحض أو العلّة المحضة. ولو فرضت السلسلة غير متناهيةٍ من /MA12/ الطرفين قطعناها من البين و اعتبرنا كلّ قطعةٍ عليحدةٍ. و هذا البرهان كما ثبت منه بطلان

١ـ راجع: الشرح الجديد، ص ١٢٣. و انظر: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٣؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٥.

التسلسل ثبت منه وجود الواجب بالذات، لانّه إذا وجد في أحد طرفي السلسلة ما هو المتصف بالعلّية دون المعلولية باعتبار وجوده في نفسه كان واجباً بالذات لابالغير من الواجب بالذات إلّا ماهو علّة الاشياء و ليس معلولاً لغيره [١].

قال بعض الأفاضل: «هذا الدليل ممّا عوّل عليه الفحول وتلقّوه بالقبول؛ و فيه نظرٌ، لانّه إنْ اريد بزيادة عدد أحد المتضايفين على الآخر لزوم الزيادة في الخارج، فهو انّما يصحّ لوكان لهذين المتضايفين ـ أي: العلّية و المعلولية ـ وجودٌ في الخارج، و هو ممنوعٌ؛ لانّهما من المعقولات الثانية. و إنْ أريد به لزوم الزيادة في الذهن فهو انّما يصحّ إذا قدر الذهن على الاحاطة بجميع المراتب الغير المتناهية، وانّى له ذلك؟!. وان تُوهّم انّه يلزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة فنقول: لامحذور فيه، و لابدّ لنفيه من دليل». انتهى.

و جوابه: انّا نختار اوّلاً انّ لزوم الزيادة انّما هو في الواقع و نفس الأمر، فانه لو وجدت الآحاد الغير المتناهية في الخارج لاتّصف كلٌّ منها بالعلّية و المعلولية في الخارج و كانتا ثابتتين له في نفس الأمر و الواقع، و إنْ لم يكن الخارج ظرفاً لوجودهما بل ظرفاً لاتصاف تلك الآحاد بهما؛ فانّ الضرورة قاضيةٌ بانّ لها نوع تحقّقٍ و نحو ثبوتٍ لتلك الآحاد في نفس الأمر و إنْ لم يوجد فارضٌ و معتبرٌ، فانّ للمعلولات الثانية أيضاً نحو تحقّقٍ في نفس الأمر. على انّا نقول: لاريب في أنّ اتصاف كلّ واحدٍ من تلك الآحاد بالعلّية و المعلولية متحقّقٌ في الخارج، و ما يدلّ على تساوي عدد المتضايفين يدلّ بعينه على تساوي عدد الاتصاف بهما؛ مع انّه لو وجدت سلسلةٌ غير متناهيةٍ من أحد الطرفين يلزم أن يكون عدد الاتصافات بأحد المتضايفين زائداً على عدد الاتصافات بالآخر بواحدٍ.

و نختار ثانياً انّ لزوم الزيادة انّما هو في عدد العلل و المعلولات. و ما ذكره من انّه لامحذور فيه مدفوعٌ بأنّ مايقتضي وجوب التكافؤ بين العلّية و المعلولية يقتضي وجوبه

١ـ راجع: الشرح الجديد، ص ١٢٥. و انظر ايضا: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٢؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٤.

بين العلّة و المعلول أيضاً؛ كيف و قد ذكروا انّ المتضايفين إمّا حقيقيّان ـ كالأبوّة و البنوّة ـ، أو مشهوريان ـ كالأب و الابن ـ، و قد صرّحوا بثبوت التكافؤ في كلٍّ من القسمين.

و نختار ثالثاً: انّ لزوم الزيادة في الذهن وعدم اقتداره على الاحاطة بالآحاد الغير المتناهية غير قادحٍ، لأنّ الملاحظة الاجمالية كافيةٌ في ذلك الحكم والذهن قادرٌ عليها. على انّ الحكماء مصرّحون بانّ المدارك العالية قادرةٌ على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصّلةً، فيلزم الزيادة في مداركهم و إنْ لم يلزم في المدارك القاصرة.

فان قيل: التكافؤ اللازم بين العلّة و المعلول أن تكون بازاء معلولية المعلول علّةٌ قائمةٌ بعلّة ذلك المعلول، و هذا المعنى ثابتٌ للمعلول الأخير؛ فانّ العلّية المتضايفة لمعلوليته هي الّتي قائمةٌ بعلّيةٍ، و كذا حال كلّ معلوليةٍ في تلك السلسلة. فإنْ ادّعى في البرهان انّه يلزم زيادة المعلولية المتضايفة على العلّية أو بالعكس لواحدةٍ فهو ممنوعٌ، لانّ كلّ معلوليةٍ يكون بازائها العلّية القائمة بعلّة ذلك المطلوب المتصف بالمعلولية، وكلّ عليةٍ تكون بازائها المعلولية القائمة بمعلول تلك العلّة المتصفة بالعلية؛ و إنْ ادّعى انّه يلزم زيادة المعلولية على العلّية أو بالعكس بواحدةٍ مطلقاً ـ أي: سواءٌ كانت تلك المعلولية متضايفةً أم لا ـ، فهو ممنوعٌ، ولكن لانسلّم استحالته، و لابدّ لانكاره من دليلٍ.

قلنا: العقل كمايحكم بامتناع تحقّق احد المتضايفين بدون الآخر كذلك يحكم بامتناع زيادة عدد أحد المتضايفين على عدد الآخر. و توضيحه: انّه لايكون بازاء مضايفٍ حقيقٍ واحدٍ إلّا مضايفٌ حقيقٌ واحدٌ. فلايكون بازاء علّية واحدةٍ إلّا معلوليةٌ واحدةٌ. فلو تكثّرت العلّية تكثّرت المعلولية بحسب تكثّر العلية، فيتساوي عددهما. و في صورة التسلسل يلزم زيادة عدد احديهما على عدد الأخرى.

فان قيل: لايلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلّية و لاالعكس كما ذكرتم، لأنّ علّة المعلول الآخر ليس الواحد الّذي فوقه، لانّه علةٌ ناقصةٌ له بل علّته التامة مجموع مافوقه من السلسلة، و كذلك مافوق المعلول الأخير ينحلّ إلى جزئين احدهما معلولٌ

و الآخر علّته وهو مجموع مافوقه ـ و هكذا إلى غير النهاية ـ، فلا يلزم الزيادة المذكورة؛

قلنا: إذا انحلّت السلسلة إلى المعلول الأخير و إلى /DB12/ مجموع مافوقه و يكون /MB12/ مجموع مافوقه علّةٌ له ثمّ فصّلت تفصيلاً ثانياً و ثالثاً و هكذا لزم زيادة العدد المعادّ له على عدد العلّة على هذا التقدير أيضاً، لانّ جميع مافوق المعلول الأخير يتّصف بالعلّية و المعلولية معا، و المعلول الأخير يتّصف بالمعلولية فقط، و هو ظاهرٌ. على انّا نقول: لاكلام في ذلك، بل المطلوب انّه لمّا كانت سلسلة الآحاد ترتيبيةً فتكون تلك الآحاد بحيث يكون كلّ سابقٍ منها علّةٌ للاحقٍ، وان كان السابق علّةً ناقصةً بالقياس إلى اللاحق إلّا المعلول الأخير فانّه ليس علّةٌ ناقصةٌ لشيءٍ، فيلزم الزيادة المذكورة بهذا الاعتبار لامطلقاً. ثمّ لايخفى انّ هذا البرهان يجري في المتعاقبات و في المجتمعات الغير المترتبة ايضاً؛ امّا جريانه في الأولى فلأنّ الحصول في الخارج و لو على التدريج يوجب حصول العدد في الواقع و نفس الأمر، فيقبل التساوي و الزيادة، و امّا جريانه في الثانية فلانّه إذا اسقطنا واحداً من مجموع تلك الآحاد الغير المتناهية بق أقلّ عددٍ منها، و إذا اسقطنا واحداً من الباقي بق عددٌ اقلّ من هذا الباقي وازيد ممّا لو اسقط منه واحدٌ أيضا، و هكذا إلى غير النهاية؛ فلكلّ مجموعٍ اقلّيّةٌ و اكثريةٌ سوي المجموع الاوّل، فانه لكونه اكثر من الجميع له اكثريةٌ فقط، فيزيد عدد الاكثرية على عدد الاقلّية مع أنّهما متضايفان. فان قيل: يجب أنْ يوجد ماهو الأقلّ من الكلّ و هو الواحد، فله اقلّيةٌ فقط؛ قلنا: محالٌ يوجد بين هذه الاقلية والاكثرية الّتي للكلّ أو بين الأقل والأكثر مراتبٌ غير متناهيةٍ محصورةٍ بين حاصرين، و هو باطل.

و منها: انّه لو وجدت سلسلةٌ غير متناهيةٍ فهي لامحالة اسقطنا منها واحداً، فيبقي الباقي أقلّ منها، و الاتصاف بالأقلية يستلزم التناهي، لأنّ معنى أقلية الشيء أنْ يكون له حدود مرتبة لايجاوزه، و إذا كان متناهياً كانت السلسلة أيضاً متناهيةً، لانّه لايزيد عليه إلّابواحدٍ.

و منها: انّه لو وجدت سلسلة غير متناهية فهي لامحالة تنحلّ على آحادٍ و عشراتٍ و

مِآتٍ و ألوفٍ و هكذا. فعدّة الآحاد مثلاً امّا أن تكون مساويةً لعدّة الالوف أو اقلّ منها أو أكثر، و الكلّ باطلٌ. امّا بطلان الأوّلين فلأنّ عدّة الآحاد يجب أنْ يكون أزيد من عدّة الالوف بتسعمائة و تسعٍ و تسعين، لأنّا ناخذ في عدّة الآحاد كلّ واحدٍ واحد و في عدّة الألوف ناخذ كلّ الفٍ واحداً، فيكون عدّة الآحاد في ألف مائةٍ ألف مائةٍ و عدّة الألوف فيها مائةٌ، فكيف يمكن مساواة عدّة الآحاد لعدّة الالوف أو نقصانها عنها؟!. وامّا بطلان الثالث فلأنّه لوكان عدّة الألوف اقلّ لكانت متناهيةً ـ لما تقدم من أنّ الاقلّية لاينفكّ عن التناهي، لانّ معناها أنْ يكون له حدٌّ و مرتبةٌ لاتجاوز عنه ـ، و الضرورة قاضيةٌ بانّه لامعنى لكون غير متناهٍ اقلّ أو أكثر من غير متناهٍ آخر و أذا كانت عدّة الألوف متناهية كانت عدّة الآحاد أيضاً متناهيةً، اذ هي لايزيد عليها إلّا بقدر متناهٍ ـ و هو تسع مائة و تسع و تسعون ـ، فيلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدّةً و احاداً[1].

فان قيل: نحن نمنع المنفصلة القائلة بانّ عدد الآحاد إمّا مساوٍ لعدد الالوف أو اقلّ أو أكثر لانّ التساوي و التفاوت من خواصّ المتناهي[2]:

قلنا: الضرورة قاضيةٌ بانّ كلّ جملتين سواءٌ كانتا متناهيتين أو غير متناهيتين إمّا متساويتان أو متفاوتتان في الواقع، و منعه مكابرةٌ!.

و منها: انّه لو وجدت سلسلةٌ غير متناهيةٍ لاشتملت على آحادٍ غير متناهيةٍ و عشراتٍ غير متناهيةٍ و مآتٍ غير متناهيةٍ وألوفٍ غير متناهيةٍ و هكذا، فيجب ان يكون العادّ لكلّ واحدٍ من تلك العدد أيضاً اعدادٌ غير متناهيةٍ، فتكون العادّ لكلّ منها واحداً وهو تمام الآحاد ـ لأنّ الاعداد العادية في جميع تلك العدد يستوعب تمام الآحاد و إلّا لم يكن معنىً لعدم تناهي تلك العدد ـ؛ فيلزم أنْ يكون كلّ عددين متناهيين كالواحد و العشر و العشرة والمائة والمائة و الألف متساويين لتساوي مابعدهما.

و منها: انّه لو وجدت سلسلةٌ غيرمتناهيةٍ لاستلزمت لان يكون عددٌ واحدٌ هو مجموع آحاد السلسلة زوجاً و فرداً؛ و هو محالٌ. بيان اللزوم: انّه لو وجدت سلسلةٌ

١ـ راجع: الشرح الجديد، ص ١٢٥. وانظر: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٤؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٩.

٢ـ انظر: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٥؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٣١.

كذلك فان كان أحد طرفيها متناهياً فذاك، و إلّا قطعناها من البين و نقول: العدد الّذي وقع مبدءً لتلك السلسلة متّصفٌ بالاوّلية و علية المتقدّمة عليه بمرتبةٍ متصفةٍ بالثانوية و علّة تلك العلة متصفة بالثالثية ـ و هكذا كلّ واحدٍ من آحاد تلك السلسلة على الترتيب ـ له مرتبةٌ معيّنةٌ كالرابعية والخامسية إلى غير النهاية؛ و لاريب في انّ نصف تلك الآحاد تقع في المراتب الفردية كالاوّل و الثالث والخامس، و نصفها الآخر يقع /MA13/ في المراتب /DA13/ الزوجية كالثاني و الرابع و السادس و كلٌّ منهما يذهب إلى غيرالنهاية فيكون بازاء كلّ واحدٍ من المراتب الفردية واحدٌ من المراتب الزوجية وبالعكس؛ و لايجوز أن يقع فردان أو زوجان ولاءً ـ بل يقع بعد كلّ فردٍ زوجٌ و بالعكس ـ، فيكون عدد الآحاد الفردية مساوياً لعدد الآحاد الزوجية، فتنقسم السلسلة إلى قسمين متساويين أحدهما الأفراد و الآخر الازواج، فيكون مجموع آحاد السلسلة زوجاً ـ لانّا لانريد من الزوج إلّا المنقسم بمتساويين ـ. ثمّ نقول: مجموع آحاد تلك السلسلة بعينها فردٌ، لانّا إذا اسقطنا واحداً منها بقيت سلسلةٌ أخرى غير متناهيةٍ و ناقصة منها بواحدٍ، و تبيّن بما تقدم انّ آحاد تلك السلسلة الناقصة أيضاً زوجٌ، فيلزم أن تكون السلسلة التامة فرداً، لانها كانت زائدةً على الناقصة بواحدٍ. و إذا زيد واحدٌ على زوجٍ يحصل فردٌ، لأنّ الواحدإذا انضمّ إلى احد النصفين يزيد على الآخر و لايصلح للتنصيف، فيثبت لزوم ما ادّعيناه من كون آحاد السلسلة زوجاً و فرداً و هو باطلٌ. و هذا المحال لزم من فرض وجود غير المتناهي، فيجب أنْ يكون الطرف الّذي فرض غير متناهٍ متناهياً لئلّا يلزم هذا التناقض.

و منها: انّه لو وجدت سلسلةٌ غير متناهيةٍ لكان نصفها احاداً زوجيةً ونصفها آحاداً فرديةً ـ كما تقدّم آنفاً ـ، فيوجد النصف لتلك السلسلة، و لكن آحاد كلٍّ من النصفين منتشرةٌ في مجموع السلسلة بمعنى أنّ بعد كلّ فردٍ زوجٌ و بالعكس إلى غير النهاية. ثمّ نقول: لاريب في انّه يمكن اعتبار التنصيف وتعينه من أحد الطرفين على التوالي و الترتيب، بان نقول: نصف الآحاد الزوجيةً مع نصف الآحاد الفردية في كلٍّ من الطرفين نصف أعداد السلسلة على التوالي و الترتيب. و إذا وجد للسلسلة نصفٌ

على الترتّب و التوالى نقول: لايخفى على كلّ عاقلٍ انّ كلّ عددٍ مؤلّفٍ من آحادٍ مترتّبة له نصفٌ يجب أنْ يحصل نصفه اوّلاً ثمّ يحصل كلّه، و ما لم يحصل في الخارج نصفه لايمكن أنْ يحصل كلّه. و لاريب في انّ النصف إذا وُجد كان محصوراً بين الحاصرين ـ أعني: مبدء السلسلة ومبدأ النصف الآخر ـ. فيكون متناهياً؛ و إذا كان النصف متناهياً كان الكلّ متناهياً

و منها: انه لو وجدت سلسلةٌ غير متناهيةٍ من جانبٍ واحدٍ لاشتملت على آحادٍ فرديةٍ غير متناهيةٍ و آحادٍ زوجيةٍ كذلك، فتوجد فيها اوّلاً سلسلتان غير متناهيتين من جانبٍ واحدٍ و يلزم أنْ لاينقص مجموع آحادهما عن آحاد الغير المتناهي في الجانبين بمقدارٍ غير متناهٍ، لانّ الضرورة قاضيةٌ بانّ كلّ سلسلتين غير متناهيتين من جانبٍ واحدٍ لاينقص مجموع احادهما عن آحاد غير المتناهى من الجانبين بمقدارٍ غير متناهٍ، بل امّا يتحقّق بينهما التساوي أو الزيادة أو النقصان بقدرٍ متناهٍ. ثمّ نقول: لاريب في انّ كلّ سلسلةٍ غير متناهيةٍ من جانبٍ واحدٍ ينقص آحادها عن آحاد السلسلة الغير المتناهية من الجانبين بمقدارٍ غير متناهٍ، لانّا إذا طبّقنا الأولى على أحد قسمي الثانية لكانت مساويةً و مطابقةً له. و يبقى منها قسمٌ آخر غير متناهٍ، فيلزم منه أنْ تكون السلسلة الّتي فرضت أوّلاً غير متناهيةٍ من جانبٍ واحدٍ أنقص من الغير المتناهية من الجانبين بمقدارٍ غير متناهٍ و إنْ اشتملت على آحادٍ فرديةٍ غير متناهيةٍ و آحادٍ زوجيةٍ كذلك، مع انّه يثبت اوّلاً أنّها لاتنقص عنها بمقدارٍ غير متناهٍ، فيجتمع فيها النقيضان، و هو محالٌ.

فان قيل: المحال انّما لزم من فرض وجود السلسلة الغير المتناهية من الجانبين، و يجوز أن يكون وجود مثل تلك السلسلة محالاً و لم يكن وجود السلسلة الغير المتناهية من جانبٍ واحدٍ محالاً!؛

قلنا: إنْ جاز وجود الغير المتناهي جاز وجود السلسلتين و إنْ لم يجز وجودهما، و الفرق تحكّمٌ!

فان قيل: المسلّم انّ السلسلتين الغير المتناهيتين من جانبٍ واحدٍ إذا تعدّدا

بالإثنينية الخارجية و امتاز إحديهما عن الأخرى و توالت آحادهما لاينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين لا إذا لم يتمايزا بالاثنينية وتشابكت احادهما ـ كما في مانحن فيه ـ، فانّهمابالحقيقة سلسلةٌ واحدةٌ صارت اثنتين باعتبار العقل؛

قلنا: لاشبهة في أنّ عدد السلسلتين لايتفاوت بتشابك /MB13/ آحادها مع غيرها أو تواليها، فايثبت لها من الأحكام من حيث العدد لايتفاوت بالتشابك والتوالي، فانّك لو فرضت توالى كلّ واحدٍ من الآحاد الفردية و الزوجية بأن يخرج واحدٌ منهما من بين آحاد الاخرى حصلت سلسلتان محقّقتان ممتازتان متواليتا الآحاد، و هما كانتا موجودتين بعينهما في السلسلة الأولى. فبالتشابك والتوالى لايختلف حكمها و لايزيد عددها و لاينقص على احد التقديرين دون الآخر.

و منها: انّه لو وجدت سلسلةٌ مركبةٌ /DB13/ من آحادٍ غير متناهيةٍ لكان لها في حاقّ الواقع و متن الخارج مرتبةٌ من العدد البتة، لانّ كلّ جملةٍ موجودةٍ في الخارج متعينة الآحاد يجب أن يعرضها مرتبةٌ عدديةٌ و يوجد مراتبُ أخر ناقصةٌ عنها بواحدٍ واثنين و ثلاثةٍ، و هكذا يوجد طبقات مترتّبةٌ متنازلةٌ إلى أنْ ينتهى إلى الواحد، وكلّما يوجد من المراتب المتوسّطة بين المرتبة الأولى و المرتبة الأخيرة ـ أعني: الواحد ـ محصورٌ بينهما، فلوكانت تلك المراتب غير متناهيةٍ لزم كون الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين و هو باطلٌ[١]

و أنت تعلم انّه لو قطع النظر عن الانصاف و استقامة القريحة يمكن للمناظر المجادل أنْ يمنع اوّلاً وجود مرتبةٍ عدديةٍ معينةٍ لآحاد الغير المتناهي؛ ويمنع ثانياً استحالة انحصار الغير المتناهي بين مثل هذين الحاصرين[٢] ـ أعني ـ المرتبة الّتي لغير المتناهي و المرتبة الواحدية ـ، إلّا أنّ بعد الرجوع إلى الانصاف والوجدان السليم و الحدس الصائب يحكم العقل بأنّ الآحاد الموجودة المتعينة في الخارج لابدّ أن يعرضها مرتبةٌ معينةٌ من العدد و لايمكن انحصار غير المتناهي بينها و بين الواحد[٣].

١ـ انظر: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٦؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٧.
٢ـ راجع: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٧.
٣ـ و هناك ادلّةٌ اخرى لابطال الدور والتسلسل وابحاث قيّمةٌ مبثوثةٌ في الكتب الحكمية و

****

الكلامية. ولعلّ من أنفسها ماذكره الإمام الرازى. راجع: المطالب العالية، ج ١، ص ١٣٦ / ١٥٧.

المقالة الأولى

في اثبات الواجب الوجود لذاته

المقالة الاولى

في اثبات الواجب الوجود لذاته

اعلم! أنّ هذا المطلب مع كونه من أعلى المطالب الالهّية و أسنى المقاصد الحِكْمية و أصل كلّ السعادات و أفضلها ومبنىٰ جميع الخيرات و أشرفها و الغاية العُظمىٰ للناظرين في حقائق المُلك و الملكوت و الوجهة الكبرىٰ للمسافرين إلى صقع عالم الجبروت. قد امتاز عن جميعها بالوضوح و الجلاء؛ بحيث لايخفى على الأغبياء فضلاً عن العقلاء. كيف لا؟! و كلّ من يرقى من حضيض الحيوانية و أُعطى حظّاً من الانسانيه يعلم أنّ هذه الموجودات الكثيرة العظيمة لم توجد بنفسها و لابما هو محتاجٌ مثلها؛ بل انّما وجدت من صانعٍ غنيٍّ عن غيره، و لذا لو تصفّحت فرق الأنام من الخاصّ و العامّ و اطّلعت على بواطنهم و عقائدهم وجدتهم متّفقين على الاقرار بالّه العالم و صانعه؛ بل علمت أنّ منكره انّما ينكر باللسان و قلبه مطمئنٌّ بالايمان ـ كما قال اميرالمؤمنين صلوات اللّه عليه وعلى آله الطاهرين: فهو الّذي تشهد له أعلام الوجود على اقرار قلبٍ ذي الجحود ـ[1]. وهذا يدلّ على أنّ معرفه اللّه فطريةٌ و يؤكّده اضطرار الناس في المضايق و المصائب إلى التوجّه و الفرار إلى إلّههم و خالقهم[2]

---

١ ـ من كلام له ـ عليه السّلام ـ وفيه جملةٌ من صفات الربوبية والعلم الالّهي. راجع: نهج البلاغة، الخطبة ٤٩ ص ٨٨.

٢ ـ راجع: المطالب العالية، ج ١ ص ٢٤٠، حيث انعقد الرازي الفصل الثاني من القسم الثاني

و الحقّ أنّ معرفة وجود صانع العالَم فطريّةٌ بديهيةٌ، لكن معرفة وجود الواجب بالذات و معرفة صفاته الكمالية نظريةٌ.

ثمّ إنّ للعقلاء في اثبات واجب الوجود لذاته مسالك[1]:

الأوّل

مسلك الحكماء

القائلين بانّ علّة الحاجة هي الامكان، و هو الاستدلال من جهة الامكان و التغيّر.

و لمّا لم يكن مجرّد الامكان الذاتي للممكن من دون أن يصير موجوداً كافياً في الاثبات، فالالهيون منهم استدلّوا عليه بالنظر إلى الموجود من حيث هو، أو من حيث افراده، أو فرد منه؛

و بعضهم استدلّوا بالامكان الوقوعي ـ كما يأتي ـ.

و الطبيعيون منهم استدلّوا عليه بوجود خاصّ و طبيعته ـ أعني: الحركة ـ؛

و بعض الحكماء استدلّوا عليه بالنظر إلى حال النفس الناطقة.

فللحكماء أربعة مناهج:

المنهج الأوّل

منهج الإلهيّين منهم

و هو الاستدلال بالنظر إلى الوجود. و يمكن الاستدلال على هذا المنهج بوجوهٍ

من الجزء الأوّل من هذا الكتاب لبيان الدلائل الاقناعية لاثبات واجب الوجود. و في مفتتح الباب حكى هذا البرهان عن سيّدنا و مولانا أبي عبدالله الصادق ـ عليه و على آبائه و أولاده آلاف التحية و الثناء ـ.

١ـ انظر: الأربعين في أصول الدين ـ للرازي ـ ج ١ ص ١٠٣. تلخيص المحصّل ص ٢٢٢.

بعضها يتوقّف على ابطال الدور والتسلسل، و بعضها لايتوقّف على ابطالها، أو يتوقّف على ابطال الدور فقط.

أمّا الأوّل فتقريره: إنّ الموجودات لو انحصرت في الممكنات و لم يستند إلى واجبٍ بالذات لزم الدور، أو التسلسل، أو وجود الممكن بنفسه من غير علّةٍ، أو الانتهاء إلى الواجب. و وجه اللزوم و الحصر ظاهرٌ. و بطلان اللوازم بأسرها سوى الأخير ـ الّذي هو المطلوب ـ قد تقدّم.

و مثل هذا الدليل الّذي يوجد فيه طبيعة الموجود أو افراده أو فرد منتشرٌ منه و يستدلّ على الواجب بلزوم الدور أو التسلسل أو وجود الممكن بنفسه يُمكن أن يقرّر بوجوهٍ.

اوّلها: ماذكر.

و ثانيها: لاريب في وجود ممكنٍ، فنقول: يجب استناده إلى مؤثّرٍ موجودٍ ـ لبطلان وجود الممكن بدون علّةٍ ـ، فإن كان واجباً ثبت المطلوب والاّ تنقل الكلام إليه. فامّا يلزم الدور أو التسلسل /MA14/ أو الانتهاء إلى الواجب بالذات[1].

و ثالثها: انّ للموجود افراداً بالضرورة، فإن كان واحدٌ منها واجب الوجود ثبت المطلوب، و إنْ لم يتحقّق فيها واجب الوجود و انحصرت في الممكنات لزم أن يتحقّق فيها واجب الوجود. بيان اللزوم: انّه لو لم يوجد فيها واجب الوجود امّا أن تكون موجودة بعضها ببعضٍ ـ امّا دائرةً أو متسلسلةً ـ، أو تكون موجودةً لابعلّةٍ، و الكلّ باطلٌ: فيجب أن يوجد فيها واجب الوجود بالذات.

و رابعها: أن يُقال في الشق الثاني: إنْ كان كلّ افراد الموجود /DA14/ ممكناً فلهذا الكلّ ـ لكونه ممكناً ـ مؤثّرٌ موجودٌ بالضرورة، فننقل الكلام إليه، فيجب الانتهاء إلى الواجب لاستحالة الدور و التسلسل و وجود الممكن بدون علّةٍ.

و خامسها: أن يقال فيه: لو لم يوجد في افراد الموجود واجب الوجود و انحصرت في الممكنات لزم الدور أو التسلسل أو وجود الممكن بدون علّة ـ لانّه إمّا أنْ تكون في

١ـ راجع: تلخيص المحصّل ص ٢٤٥.

بعضها موجودةٌ ببعضٍ وجد ذلك البعض به فهو الدور، أو ببعضٍ وجد بآخر و هو بآخر و هلمّ جرّاً فهو التسلسل ـ؛ أو تكون موجودةً بنفسها بأولوية ذاتية أو بدونها، فهو الموجودية بدون علّةٍ[١].

و سادسها: انّه لاشكّ في تحقّق طبيعة الموجود من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد وان لم ينفك تحقق الطبيعة و العلم بها عن تحقّق الافراد و العلم بها، فان كانت هذه الطبيعة واجبةً ثبت المطلوب، و إلّا لزم أحد المفاسد المذكورة في الشقّ الثاني من الأدلّة المتقدّمة.

و سابعها: إنّ الموجود إمّا ثابتٌ و بالفعل في وجوده و صفاته دائماً أو لا، بل متغيّرٌ و بالقوة ولو من بعض الوجوه [٢] و في بعض الأحيان؛ و الأوّل هو الواجب، و الثانى هو الممكن. ثمّ إنْ وجد الأوّل في افراد الموجود ثبت المطلوب و الّا لزم أحد المفاسد المذكورة في الشقّ الثاني من الادلّة المتقدّمة، لأنّ كلّ متغيرٍ و بالقوّة لابدّ له من مغيّرٍ و مخرجٍ غير ذاته يخرجه من قوّته إلى الفعل فيجب الانتهاء إلى مغيّرٍ غير متغيرٍ و مخرجٍ يكون بالفعل من جميع الوجوه دائماً لئلّا يخرج إلى مخرجٍ آخر، دفعاً للدور و التسلسل و لزوم الخروج من القوّة بلاسببٍ.

و أمّا الثانى ـ أعني ـ البراهين الّتي لاتتوقّف على ابطال الدور والتسلسل أو لايتوقف على ابطال التسلسل ـ فكثيرةٌ.

منها: لو انحصرت الموجودات في الممكنات و لم يتحقّق فيها واجب الوجود لذاته لكان مجموعها معلولات مع عللها الّتي هي مثلها في الامكان و المعلولية، سواءٌ وجد كلّ واحدٍ بآخر على سبيل الدور و التسلسل. و مثل هذا المجموع وان كان عدم كلّ واحدٍ من افراده مع بقاء علّته محالاً ـ لاستلزامه تخلف المعلول عن علّته ـ، لكن يجوز عدم المجموع لأنّه لايمتنع عدم المعلول مع عدم علّته الممكنة الغير المستندة إلى الواحب، و إنْ ذهبت سلسلة المعلولات و العلل إلى غير النهاية؛ و لاريب[٣] في أنّ هذه الجملة

١ـ راجع: الأربعين في أصول الدين ـ للرازي ـ، ج ١، ص ١٠٣.
٢ـ الاصل: ـ و صفاته... الوجوه. ٣ـ الاصل: ـ وان ذهبت... لاريب.

بأسرها مركّبةٌ عن مثل هذا المعلول و مثل هذه العلّة و لايوجد فيها غيرهما، فالعدم لاينسدّ عن هذه الجملة بنفسها و لابشيءٍ من آحادها ـ لكون جميعها ممكنةً محتاجةً في انسداد اعدامها إلى غيرها ـ، فكلّما دارالامر أو تسلسل رجع إلى الاوّل. و إذا جاز عدم هذه الجملة فلايجوز وجودها، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ـ كما مر ـ و الممكن لايجب له الوجود ما لم يمتنع عليه جميع انحاء العدم، إذ لو وجب وجوده مع امكان نحوٍ ما من العدم و يكون هذا العدم مساوياً للوجود أو مرجوحاً ـ لظهور شناعة راجحيته ـ لزم امكان المرجوح أو المساوى. و قد تقدّم بطلانها. و إذا لم يجز وجود هذه الجملة بنفسها ولا بشيء من آحادها مع كونها موجودةً وجب استنادها إلى موجودٍ خارجٍ عنها، و الموجود الخارج عن جميع الممكنات انّما هوالواجب بالذات، و هو المطلوب، و هذا البرهان لايتوقّف على ابطال الدور و التسلسل. بل انّما يتوقّف على ابطال وجود الممكن بنفسه بدون أولوية الوجود أو معها، و بطلانه أوضح من كلّ واضحٍ ـ كما تقدم ـ

و يمكن أن يقرّر هذا البرهان بوجهٍ أخصر و أوضح؛ و هو: انّ الممكن لمّا كان بالنظر إلى ذاته غير موجودٍ فلو انحصرت الموجودات في الممكنات لكان جميعها كذلك ـ اي: غير موجود بالنظر إلى ذواتها ـ، لان جميعها في حكم ممكنٍ واحدٍ في جواز طريان العدم عليها رأساً، و كلّما دارالامر أو تسلسل رجع إلى الاقلّ، فلابدّ لها من موجدٍ خارجٍ يوجدها كما لممكن الواحد.

و منها: إنّ جميع الممكنات من حيث هو مجموعٌ موجودٌ واحدٌ ـ كما ياتي بيانه بعد ذلك ـ، فلوانحصرت الموجودات في الممكنات لكان مجموعها شخصاً واحداً لابدّ له من علّةٍ بالذات و على الاطلاق[1] و يمتاز عمّا سبقه من الوجه الأخصر بأخذ كون جميعها من حيث هو مجموعٌ شخصاً واحداً، و لايلزم هذا الأخذ و الفرض في الوجه الأخصر السابق عليه، لأنّه لم يؤخذ فيه الهيئة الاجتماعية /MB14/ بل أُخذ فيه كون جميع الآحاد في حكم واحدٍ لاكونها واحداً.

١ـ راجع: الحكمة المتعالية ج ٦ ص ٣٠.

و منها: ما أورده بعض الأذكياء، و هو يتوقّف على مقدّمتين واضحتين، إحديهما: إنّ الممكن لايكون إلّا معلولاً /DB14/ـ و قد تبيّن ذلك من بعض المقدّمات السالفة ـ، و ثانيتهما: انّ حاجة المعلول إلى العلّة انّما هي لأجل انّه معلولٌ فقط، و لامدخلية في باقي صفاته و خصوصيّاته من كونه هذا و هذا في ذلك، و هي بديهيةٌ واضحةٌ في نفسها.

و بعد تمهيدهما نقول: لو انحصرت الموجودات في الممكنات لكانت بأسرها معلولات بحكم المقدّمة الأولى، و إذ نقصنا و حذفنا عنها جميع الصفات و اللوازم و الخصوصيات الّتي لادخل لها في كونها معلولات و موجودات من كونها هذه و هذه و كذا و كذا و بالجملة أسقطنا في الملاحظة العقلية كلّما هو لا دخل له في احتياجها إلى العلة و كونها معلولات و موجودات تبقى منها جميعاً طبيعة الموجود، و المعلول بما هو موجودٌ معلولٌ فقط، فيلزم أن يكون المعلولُ بما هو معلول موجوداً من غير علّةٍ، لأنّ كلّما كان في هذه الجملة كان معلولاً و نقصنا عنه جميع الخصوصيات الّتي لم تكن لها مدخليةٌ في كونه معلولاً[1] و في احتياجه إلى علّةٍ و أخذناه حتّى يحصل لنا موجودٌ واحدٌ هو معلولٌ و لم يبق في هذه الجملة موجودٌ آخر لايكون معلولاً فقط حتّى يجوز أن يكون علّةً؛ و ليس خارج هذه الجملة أيضاً موجودٌ ممكنٌ يجوز أنْ يكون علّةً لها ـ لأنّ المفروض دخول كلّ الممكنات فيها ـ، فيتحقّق لزوم كون المعلول بماهو معلول موجوداً من غير علّةٍ، و هو باطلٌ بحكم المقدّمة الثانية. لانّه إذا احتاج المعلول إلى العلّة في مجرّد كونه معلولاً دون ساير الخصوصيات فكيف يتحقّق مجرّد المعلول من حيث هو معلولٌ من دون شيءٍ آخر، و لايتحقّق احتياجه إلى العلة، فيجب أن يوجد خارج هذه الجملة موجودٌ واجبٌ لذاته حتّى تستند المعلولات إليه.

و منها: انّه لو انحصرت الموجودات في الممكنات لزم الدور، إذ تحقّق مجموع الموجودات من حيث هو مجموعٌ يتوقّف على هذا التقدير على ايجادٍ مّا، لأنّ وجود الممكنات انّما يتحقّق بالايجاد لكونها في حكم ممكنٍ واحدٍ في الاحتياج إلى مؤثّرٍ

١ـ الاصل: ـ معلولاً.

موجودٍ، و تحقّق ايجادٍ مّا يتوقّف ايضاً على تحقّق هذه الموجودات، لانّ الغرض عدم موجودٍ خارجٍ عنها حتّى يكون موجداً لها.

و قال المحقّق الخفري في بيان لزوم الدور: لانّ تحقّق موجودٍمّا يتوقّف على هذا التقدير على تحقّق ايجادٍ مّا و بالعكس.

و لايخفى انّه لو ارادمن «موجودٍ مّا» مجموع الموجودات من حيث هو مجموعٌ ليرجع إلى ما ذكرناه، و لو أراد ما هو الظاهر منه فقال الفاضل السمّاكي: فاللازم منه لزوم التسلسل لاالدور، إذ على تقدير عدم تحقّق الواجب يكون تحقّق موجودٍ مّا متوقّفاً على ايجادٍ سابقٍ عليهٍ ـ أي: على وجود علّته ـ، و يكون تحقّق ذلك الايجاد متوقّفاً على تحقّق موجودٍ آخر لا على ذلك الموجود المتوقّف على ذلك الايجاد، فيلزم التسلسل، لاالدور.

و قال سيّد الحكماء في تصحيح لزوم الدور لاالتسلسل و الجواب عن ايراد السمّاكي[1]: انّ طبيعة الايجاد متأخّرةٌ عن طبيعة الوجود تاخّراً ذاتياً، لأنّها طبيعةٌ ناعتيةٌ يستحيل قيامها بذاتها، فهي انّما يكون وصفاً لشيءٍ و الوصف الايجابي سواءٌ كان في الموجبة المحصّلة أو الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول متأخّر عن وجود الموضوع، فيقتضى محلاً موجودا يقوم به ـ لأنّ ثبوت صفةٍ لشيء فرع ثبوت الموصوف في نفسه ـ فطبيعة الوجود متقدّمةٌ على طبيعة الايجاد. و على تقدير عدم وجود الواجب اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود لايكون إلّا بعد تعلّق الايجاد بها و قيامه بها، فهي يحتاج إلى طبيعة الايجاد و تتأخّر عنها، فالدور لازمٌ بين الطبيعتين. بخلاف ما لوكان الواجب موجوداً، فانّ طبيعة الوجود حينئذٍ لا يتوقّف على طبيعة الايجاد لقيام فردٍ من الوجود بذاته من دون افتقاره إلى طبيعة الايجاد، و هو الوجود الواجب

ثمّ قال: لايُقال: على ماذكرتم يلزم توقّف طبيعة الوجود أيضا على نفسها، لأنّ اتصاف شيءٍ بها يتوقّف على وجود ذلك الشيء بعين ما ذُكر؛

لانّا نقول: لايتمّ ذلك في طبيعة الوجود مطلقاً، لانّها ليست طبيعةً ناعتيةً حتّى

١ـ الاصل: ـ والجواب عن ايراد السمّاكي.

يلزم كونها وصفا للمهية، بل قد تكون طبيعة الوجود قائمةً بنفس ذاتها ـ كما في طبيعة واجب الوجود ـ. وان أورد في طبيعة المطلق العامّ البديهي فنختار أنّها متأخّرةٌ عن طبيعة الوجود الخاصّ الواجبي القائم بنفس ذاته: انتهى.

و أورد العارف الشيرازي على الجواب المذكور: بأنّ الدور في الطبيعة ـ أي: توقّف الطبيعة على نفسها ـ غير محالٍ، لجواز كون طبيعةٍ مّا باعتبار حصولها في ضمن فردٍ /MA15/ متقدّمةً على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فردٍ آخر ـ كما في طبيعة الافراد المتوالدة ـ. و ذلك لانّ مفسدة الدور هو تقدّم الشيء على نفسه ـ أي: اجتماع النقيضين ـ، /DA15/ و الوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية لا النوعية، فالشخص الواحد لايجوز أن يكون متقدّماً ومتاخّراً معاً. وامّا النوع الواحد فلايستحيل ذلك فيه اصلاً ـ كما لايخفى ـ. والحاصل انّ احكام الوحدة العددية قد لايثبت للوحدة النوعية الابهامية و لذا اتصاف مهية الانسان مثلاً بالعلم و الجهل لايقتضي ثبوت التناقض لعدم كون الموضوع واحداً بالوحدة العددية، بخلاف اتصاف زيدٍ بهما، فانّه يقتضي ثبوت التناقض، لكونه ذاتاً شخصياً

و أجاب عنه الفاضل اللاهيجي: بانّ كون الطبيعة في ضمن فردٍ متقدّمة على نفسها في ضمن فردٍ آخر انّما يصحّ في الإعداد لا في الايجاد، فانّ الطبيعة يجوز أن تكون في ضمن فردٍ معدّةٍ لحصولها في ضمن فردٍ آخر، و لايجوز كونها في ضمن فردٍ موجدةٍ نفسها في ضمن فردٍ آخر، فانّ ايجاد الطبيعة[1] هو جعلها واقعةً في متن الاعيان. فاذا وقعت هي في نفس الأمر و[2] الواقع لايجوز أن يجعل نفسها واقعةً موقعها مرّةً أخرى فيها.

و بعبارةٍ أخرىٰ: لايجوز أنْ يكون و قوعها في نفس الأعيان متقدّماً على وقوعها في نفس الأعيان، لكن يجوز حينئذٍ ـ أي: إذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فردٍ ـ أن يصير معدّةً لحصول نفسها في ضمن فردٍ آخر، إذ معنى كونها في ضمن فردٍ انّها محفوفةٌ

١ـ في النسختين: الطبقة، بدلاً من: الطبيعة.
٢ـ الاصل: ـ الأمر و.

بعوارض مشخّصةٍ معيّنةٍ، و يجوز أن يكون هي في ضمن تلك العوارض المشخّصة معدّةً ـ لكونها محفوفةً بعوارض مشخّصةٍ أخرى ـ، و لا امتناع في ذلك اصلاً.

و الحاصل: إنّ الطبيعة النوعية يجوز أن تكون متقدّمةً و متأخّرةً بحسب الزمان، و لايجوز أن تكون متقدّمةً و متأخّرةً بحسب الذات، فانّ الوحدة النوعية وحدةٌ ابهاميةٌ بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كلٌّ منها في جزءٍ من أجزاء الزمان، و ليست ابهاميةً بحسب وقوعها في نفس الدهر؛ بل هي وحدةٌ ابهاميةٌ زمانيةٌ و وحدةٌ شخصيةٌ دهريةٌ، فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الأمر متقدمةً و متأخّرةً؟!؛ انتهىٰ.

اقول: إنْ شئت تحقيق الحقّ في هذا المقام فاستمع لما يُتلى عليك من الكلام!. و لابدّ أوّلاً من تحرير مذهب الحكماء و المتكلّمين في الوجود ثمّ تلخيص مطلب هؤلاء الفضلاء من الموردين والمجيبين، ثمّ الاشارة إلى ماهو الحقّ.

فنقول: مذهب الحكماء في الوجود ـ كماحرّره بعض الاذكياء[1] ـ: انّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات الخاصّة، و الوجودات الخاصّة حقائق مختلفة متكثّرة بأنفسها لابمجرّد عارض الاضافة ـ ليكون متماثلةً متّفقة الحقايق، ولا بالفصول ـ ليكون الوجود المطلق جنساً لها ـ، بل هو عارضٌ لازمٌ لها كنور الشمس و نور السراج، فانّهما مختلفان بالحقيقة و اللوازم مشتركان في عارض النور؛ وكذا بياض الثلج و العاج، بل كالكمّ و الكيف المشتركين في العرضية، بل الجوهر و العرض المشتركين في الامكان و الوجود. إلّا انّه لمّا لم يكن لكلّ وجودٍ اسمٌ خاصٌّ ـ كما في أقسام الممكن و اقسام العرض ـ توهّم انّ تكثّر الموجودات وكونها حصّةً حصّةً انّما هو بمجرّد الاضافة إلى المهيّات المعروضة بها ـ كبياض هذا الثلج وذاك و نور هذا السراج و ذاك ـ، و ليس كذلك، بل هي حقائق متخالفة متغايرةٌ مندرجةٌ تحت هذا المفهوم العارض لها الخارج عنها و اذا اعتبر تكثّر ذلك المفهوم و صيرورته حصّةً حصّةً باضافته إلى المهيات فهذه الحصص أيضاً خارجةٌ عن تلك الوجودات المتخالفة الحقائق؛ فهناك أمورٌ ثلاثة:

١ـ راجع: الدرّة الفاخرة ص ٢، تجد العبارة حرفياً فيه.

(١): مفهوم الوجود، و (٢): حصصه المتعينة باضافته إلى الماهيّات، و (٣): الوجودات الخاصّة المتخالفة الحقائق. فمفهوم الوجود ذاتيٌ داخلٌ في حصصه و هما ـ أيّ المفهوم و حصّته ـ خارجان عن الوجودات الخاصّة؛ و الوجود الخاصّ عين الذات في الواجب ـ تعالى ـ و زائدٌ خارجٌ فيما سواه.

و مذهب المتكلّمين: انّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الأشياء و ذلك المفهوم الواحد يتكثّر و يصير حصّةً حصّةً باضافته إلى الأشياء ـ كبياض هذا الثلج وذاك ـ، و وجودات الأشياء هي هذه الحصص. و هذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجةٌ عن ذوات الأشياء زائدةٌ عليها ذهناً فقط عند محقّقيهم، و ذهناً و خارجاً عند آخرين.

و إذ عرفت ذلك فاعلم: انّ حاصل إيراد السمّاكي انّ توقّف موجودٍ مّا على ايجادٍ مّا و بالعكس لايستلزم الدور، بل التسلسل؛ لانّه على تقدير عدم الواجب /DB15/ يتوقّف /MB15/ موجودٍ مّا على ايجادٍ سابقٍ عليه ـ أي: ايجادٍ صادرٍ عن علّته ـ، و هذا الايجاد يتوقّف على موجودٍ مّا هو هذه العلّة لا على الموجود الاوّل. و وجود هذه العلّة يتوقّف على ايجادٍ صادرٍ من علّةٍ سابقةٍ عليها، و هكذا؛ فلا يلزم دورٌ.

و حاصل جواب السيّد: انّ مراد الخفري أنّ طبيعة الايجاد متوقّفةٌ على طبيعة الوجود، و على تقدير عدم الواجب يتحقّق العكس أيضاً، فيلزم الدور بين الطبيعتين وان توقّف كلّ فردٍ على فردٍ آخر إلى غير النهاية.

و حاصل ايراد العارف الشيرازي على هذا الجواب: انّ فساد الدور بين الطبيعتين هو لزوم توقّف كلّ واحدةٍ من الطبيعتين على نفسها، و هذا ليس بمحالٍ ـ لجواز أنْ تكون طبيعةٌ مّا باعتبار حصولها في ضمن فردٍ آخر ـ، فطبيعة الايجاد المتحقّقة في ضمن افراد الممكنات متقدّمةٌ على طبيعة الوجود المتحقّقة في ضمنها باعتبارٍ و متأخّرةٌ عنها باعتبارٍ، و لامانع منه.

و حاصل جواب الفاضل اللاهيجي عن هذا الايراد: انّ تقدّم الطبيعة باعتبار حصولها في ضمن فردٍ على نفسها باعتبار حصولها في فردٍ آخر انّما يصحّ في الإعداد

بان يكون في ضمن فردٍ معدّةً لحصولها في ضمن فردٍ آخر، لافي الايجاد بان يكون حصولها في ضمن فردٍ موجدة لنفسها في ضمن فردٍ آخر، و فيما نحن فيه يلزم التوقّف في الايجاد لأنّ توقّف طبيعة الوجود في ضمن فردٍ على نفسها من حيث أنّها في ضمن فردٍ آخر انّما يكون من حيث افتقارها في حصولها في ضمن أحد الفردين إلى نفسها من حيث أنّها حاصلةٌ في ضمن الفرد الآخر، و هذا محالٌ.

و إذ تقرّر ذلك فاعلم: انّ المراد من «طبيعة الايجاد» هنا الإيجاد الاضافي، و هو أمرٌ اعتباريٌّ؛ و ليس المراد به الايجاد الحقيقي ـ أعني: حقيقة الذات ـ، و هو ظاهرٌ. و المراد «بطبيعة الوجود» هو الوجود المطلق العامّ المشترك بين جميع الأشياء، لأنّ المراد بالطبيعة ما كان مشتركاً بين جميع الافراد متحقّقاً فيها؛ و قد عرفت في تحرير مذاهب الحكماء و المتكلّمين[1] أنّ المشترك بين الوجودات الخاصّة أو مهيات الاشياء ليس إلّا الوجود المطلق، و ليس بين الوجودات الخاصّة عند الحكيم و بين مهيات الأشياء عند المتكلّم وجودٌ مشتركٌ آخر غير الوجود المطلق، و هو واضحٌ.

و حينئذ نقول: إنْ كان مراد السيّد ـ رحمه اللّه ـ انّ كلاً من الطبيعتين موجودٌ في الخارج و يلزم الدور بينهما، ففيه: انّ الوجود المطلق و الايجاد الاضافي ليسا بموجودين في الخارج، بل هما اعتباريان منتزعان، فلايوجد أفرادهما في الخارج فضلاً عن طبيعتهما، و لو سلّم كونهما محصّلين ـ كالانسانية ـ فلا نسلّم وجود طبيعتهما في الخارج بوجودٍ عليحدةٍ سوىٰ وجود أفرادهما، إذ محلّ الخلاف في وجود الكلّي الطبيعيّ ـ كما حرّره المحقّقون ـ انّ الطبيعة هل هي موجودةٌ في الخارج بوجود افرادها حتّى تكون الطبيعة موجودةً و الفرد موجوداً آخر و وجودهما واحدٌ، أو هي غير موجودةٍ في الخارج اصلاً، بل الموجود فيه أفرادها فقط و هي موجودةٌ في الذهن لاغير، فعلى هذا لوكانت الطبيعة موجودةً يكون وجودها بوجود افرادها، فهي حينئذٍ موجودةٌ بوجود كلّ فردٍ، فيكون لها وجودات متعدّدةٌ بحسب تعدّد الأفراد، و ما هذا شأنه لايمتنع أن يتوقّف باعتبار أحد وجوداته على نفسه باعتبار وجود آخر. و حينئذ

١ـ في الاصل: المتألّهين.

يلزم التسلسل و يتوقّف تمامية الاستدلال على ابطاله، و لايلزم الدور.

و ما ذكره الفاضل اللاهيجي ـ رحمه اللّه ـ من عدم جواز توقف الطبيعة باعتبار وجودها في ضمن فرد على نفسها باعتبار وجودها في ضمن فردٍ آخر في الايجاد، مدفوعٌ بأنّ عدم جواز كون الطبيعة بأحد الاعتبارين علّةً موجدةً لنفسها بالاعتبار الآخر مسلّمٌ، إلّا انّه لايلزم ذلك فيما نحن فيه على تقدير عدم الواجب، لانّ العلّة[1] ليست إلّا الفرد الّذي هو مهيةٌ مع الوجود الخاصّ و الوجود المطلق أمرٌ عرضيٌّ تابعٌ منتزعٌ منه، فانّ الوجود الواجبي الّذي هو علّة الأشياء ليس ماينتزع منه من الوجود المطلق، بل وجوده الخاصّ الّذي هو عين حقيقته. و إنْ كان مراده انّ كلّاً من الطبيعتين غير موجودةٍ في الخارج بل هما اعتباريان و لكن الدور متحقّقٌ بينهما و الدور محالٌ ـ سواءٌ كان بين موجودين في الخارج أو بين اعتباريين منتزعين ـ، فلايحتاج في الاستدلال إلى التمسّك بوجود الطبيعة في الخارج، بل يتمّ على تقدير أخذ الطبيعة مطلقاً، أو طبيعة الايجاد ـ أي: المفهوم المشترك سواءٌ كان موجوداً في الخارج أو مفهوماً انتزاعياً اعتبارياً محضاً ـ لها تقدّمٌ على طبيعة الوجود كذلك، فلطبيعة الايجاد حصولٌ /DA16/ في مرتبةٍ من مراتب نفس الأمر ليس فيها حصولٌ لطبيعة /MA16/ الوجود، و كذا طبيعة الوجود ـ أي: المفهوم المشترك سواءٌ كان موجوداً في الخارج أو مفهوماً انتزاعياً اعتبارياً محضاً ـ لها تقدّمٌ على طبيعة الايجاد كذلك، فيلزم الدور و هو باطلٌ مطلقاً.

ففيه: انّ الدور بين الاعتباريين و إنْ كان باطلاً أيضاً إلّا أنّه لايمكن الاستدلال به هنا، لأنّه لواخذت الطبيعة غير موجودةٍ في الخارج فلاريب في أنّه لايتصوّر حصولها في مرتبةٍ من مراتب نفس الأمر منفكّةً عن ثبوتها لأفرادها، فيكون لها حصولات متعدّدة في نفس الأمر بحسب تعدّد الافراد، و ما هذا شأنه يمكن توقّفه باعتبار أحد وجوداته على نفسه باعتبار وجودٍ آخر؛ و اندفاع جواب الفاضل اللاهيجي هنا أظهر.

١ـ في الاصل: ... مدفوع بان عدم الجواز لو سلّم انّما هوإذاكانت الطبيعة بأحد الاعتبارين علّةً موجدةً لنفسها بالاعتبار الاخر العلّة.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ في صورة الاستدلال على الواجب يتوقّف كلٌ من الايجاد و الموجود على الآخر، و إنْ لم يوجد فيه مجموع الموجودات لم يتم بدون ابطال التسلسل سواءٌ اخذ توقّف كلّ فردٍ على آخر إلى غير النهاية أو اخذ طبيعتها؛ فايراد السماكي واردٌ.

و يمكن أن يقال: لو أخذ التوقّف على آخر[1] يمكن اتمام الاستدلال بلزوم الدور من دون توقّفٍ على ابطال التسلسل. بيانه ـ كما افاده بعض الأفاضل ـ: انّه إذا لم يكن في الوجود واجبٌ بالذات و ذهبت السلسلة إلى غير النهاية فتحصل سلسلتان، إحديهما: سلسلة الوجودات، و ثانيهما: سلسلة الايجادات، قلنا ملاحظة الايجادات الغير المتناهية بعنوان الاجمال بحيث لايشذّ عنها شيءٌ من الإيجادات؛ و نقول: هذه السلسلة بأسرها لها تأخّرٌ عن سلسلة الموجودات بناءً على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلا ايجاد في تلك السلسلة ما لم يكن لها تأخّرٌ، فلو كانت لسلسة الوجودات بحيث لايشذّ عنها شيءٌ تأخّرٌ أيضاً لزم الدور، فيجب أن يكون في سلسلة الوجودات وجودٌ لايتأخّر عن الايجاد، و هو الواجب، فثبت المطلوب؛ انتهى.

و الحقّ انّ هذا الاستدلال تمامٌ و إنْ وقع فيه التمسّك بمجموع الوجودات ايضاً.

و ما أورده عليه بعض الفضلاء بأنّ الواقع توقّف واحدٍ واحدٍ من آحاد احدى السلسلتين الغير المتناهيتين على واحدٍ واحدٍ من آحاد الأخرى و تأخّره عنها على التوزيع، فلانسلّم انّه يستلزم ذلك تلك التوقّفات والتأخّرات الموزّعة على أجزاء السلسلة الغير المتناهية توقّف تلك السلسلة على مايتوقّف عليه و تأخّرها بأسرها عنه حتّى يلزم الدور؛ مدفوعٌ بأنّ الضرورة العقلية حاكمةٌ بانّه إذا كان لكلّ واحدٍ واحدٍ من الايجادات تأخّرٌ عن كلّ واحدٍ واحدٍ من الوجودات يصدق في الواقع انّ لمجموع هذه الايجادات تأخّرٌ. فانّ توقّف آحادٍ على آحادٍ أخرى لايختلف بتوزّعها أو تشابكها مع غيرها أو تواليها، فما يثبت لها من التوقّف و التأخّر لايتخلّف عنها على أحد التقديرين؛ ألاترى انّك لو فرضت توالي كلٍّ من الايجادات و الوجودات بأن يخرج آحاد واحد منها من بين آحاد الأخرى حصلت سلسلتان محقّقتان متواليتا الآحاد؟!.

---

١ ـ الاصل: ـ إلى غير النهاية ... على آخر.

فلوكان واحدٌ واحدٌ من آحاد إحديهما متوقّفاً على واحدٍ واحدٍ من آحاد الاخرى لكان مجموع آحاد كلٍّ منهما متوقّفاً على مجموع آحاد الأخرى.

و منها: انّ مجموع الممكنات من حيث هو مجموعٌ له مبدءٌ، كما مرّ من أنّ مجموع الممكنات الصرفة ـ سواءٌ كانت متناهية أو غير متناهيةٍ ـ في حكم ممكنٍ واحدٍ في امكان طريان العدم عليها، و مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدءٌ بالذات ـ أي: مبدءٌ خارج يكون مبدء لجميعها ـ، اذ لاخارج عن جميع الموجودات.

و أيضاً: لوكان للمجموع من حيث هو مجموعٌ مبدءٌ لزم تقدّم الشيء على نفسه، لانّه لوكان للمجموع من حيث هو مجموع مبدءٌ فذلك المبدء من حيث كونه موجوداً يكون داخلاً في المجموع، فلايمكن تقدّمه عليه و من حيث انّه مبدءٌ له يكون متقدّماً عليه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه من هذه الجهة أيضاً.

و ماقيل: من إنّ علّية بعض الموجودات للمجموع من حيث هو مجموعٌ لايقتضي علّيته لنفسه اصلاً، و من أنّ علّة المجموع لايلزم أن يكون علّةً لكلّ جزءٍ منه، كلامٌ سطحيٌ خالٍ عن التدبّر. و إذا ثبت أنّ مجموع الموجودات من حيث هو مجموعٌ ليس له مبدءٌ و مجموع الممكنات من حيث هو مجموعٌ له مبدءٌ، فيجب أن يكون في جملة الوجودات موجودٌ يكون واجباً لذاته، ليكون مصحّحاً للفرق، و هو المطلوب.

ثمّ قرّر هذا البرهان بوجهٍ آخر أُخذ فيه بدل «مجموع الموجودات»: «طبيعة الموجود»، و بدل «مجموع الممكنات»: «طبيعة الممكن». فقيل: طبيعة الممكن بما هي لها مبدءٌ، و طبيعة الموجود بماهي موجودةٌ ليس له مبدءٌ و الّالزم تقدّم الشيء على نفسه، لانّ /MB16/ ذلك المبدء /DB16/ موجودٌ لامحالة فتكون طبيعة الوجود متحقّقةً في ضمنه، فيلزم كون طبيعة الموجود علّةً لطبيعة الموجود متقدّمةً عليها بالذات؛ و هو باطلٌ.

و فيه: ماتقدّم سابقاً من أنّ المراد بطبيعة الوجود يجب أن يكون الموجود العامّ و تحقّقه في ضمن فردٍ يتوقّف على تحقّقه في ضمن فردٍ آخر و هلمّ جرّا. فاللازم منه التسلسل لاالدور.

فان قيل: المتحقق في ضمن الفردين شيءٌ واحدٌ، فيلزم أن يكون باعتبار وجوده في ضمن أحد الفردين متوقّفاً على نفسه باعتبار وجوده في ضمن الفرد الآخر، فيلزم الدور:

قلنا: لاضير فيه ـ كما تقدّم مفصّلاً ـ.

و بعضهم أخذ فيه بدل «طبيعة الموجود»: «الموجود المطلق»، و بعضهم أخذ «الموجود بماهو موجود».

قال بعض الأفاضل: هذا البرهان مستفادٌ من كلام الشيخ في «الهيات الشفاء»، و بيانه بعبارةٍ أخرى: انّ الموجود بما هو موجودٌ مع قطع النظر عن خصوصيته سوى الوجود لايحتاج في تحقّقه في الخارج إلى موجبٍ أوجب تحقّقه، و إلّا لاحتاج جميع الموجودات إليه ضرورةً، فاحتاج هذا الموجب أيضاً إلى نفسه لدخوله في جميع الموجودات و ذلك تقدّم الشخص على نفسه. فطبيعة الموجود بما هو موجودٌ واجبة التحقّق ممتنعة العدم لالعلّةٍ، و لو لم يكن فردٌ يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكناً ـ لجواز طريان العدم على جميع الممكنات الصرفة ـ، فينعدم الطبيعة بانعدام الكلّ، هذا خلفٌ.

ثم قال: و أنت تعلم انّ المراد بالوجود المشتقّ منه الموجود ههنا ليس الوجود العامّ البديهي الاعتباري الانتزاعي الّذي ليس له تحقّقٌ في الخارج أصلاً، بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الأعمّ و هو زائدٌ على جميع الموجودات معلّلٌ بها في الذهن، بل المراد هو الوجود الحقيقيّ الّذي هو منشأ الآثار و محقّق الحقائق، و هو الموجود بالحقيقة و معلومٌ بوجهٍ مّا؛ انتهى.

و عبارة الشيخ الّذي أشار اليه هو هذا: «ثمّ المبدء ليس مبدءً للموجود كلّه، و لوكان مبدءً للموجود كلّه لكان مبدءً لنفسه، بل الموجود كلّه لامبدء له، انّما المبدء مبدءً للموجود المعلول، فالمبدء هو مبدءٌ لبعض الموجود[1]»؛ انتهى.

و أقول: إنْ كان مراده بالوجود الحقيقيّ الّذي حمل الموجود عليه هو ما يشمل

١ـ راجع: الشفا / الالهيات ج ١ ص ١٤.

جميع الوجودات الخاصّه، ففيه: انّ مايشمل جميع الوجودات الخاصّة ويشترك بينها ليس إلّا الوجود العامّ الاعتباري، و إنْ كان مراده به مجموع الوجودات الخاصه من حيث المجموع فيرجع إلى ماذكرناه اوّلاً من أخذ مجموع الموجودات، و هو لايلائم كلام هذا القائل كما لايخفى على من راجع إليه. وان كان مراده به الوجود الصرف الّذي هو حقيقة الواجب، ففيه: انّ التعبير عنه بطبيعة الوجود غير ملائم، نعم! التعبير عنه بالوجود المطلق أو الموجود بما هو موجودٌ و إنْ لم يكن به بأسٌ إلّا أنّ ما ذكره في استدلاله المنقول عنه لايلائمه، بل يخالفه!، و على تقدير هذا الحمل لايكاد يتمّ استدلاله و لاينطبق عليه، لأنّ الوجود الحقيقي الّذي هو الواجب أمرٌ واحدٌ شخصيٌ، و ليس طبيعةً كليةً يكون له افرادٌ متحقّقةٌ في الممكنات؛ و ما ذكره هذا الفاضل في الاستدلال لاينطبق إلّا على فرض أن يكون الوجود طبيعةً كليةً يكون له افرادٌ متحقّقةٌ في الممكنات ـ كما لايخفى ـ [1]. نعم! يمكن الاستدلال على اثبات الواجب بأخذ الوجود الحقيقي الصرف بأن يُقال[2]: يجب أن يتحقق في جملة الموجودات موجودٌ هو صرف الوجود ومحضه بسيطٌ من جميع الجهات، و إلّا لم يتحقّق موجودٌ اصلاً، لأنّ كلّ موجودٍ وجوده زائدٌ على ذاته يفتقر في اتصافه بالوجود إلى علّةٍ تنتهي إلى ماهو صرف الوجود ـ دفعاً للدور والتسلسل ـ، و صرف الوجود و حقيقته هو القائم بنفسه الواجب لذاته موجد الكلّ و قيومه، لانّ افتقاره إلى ما هو وجوده زائدٌ على ذاته بديهي الفساد، و إلى ماهو مثله في كونه صرف الوجود يخرجهما معاً عن الصرفية و يحوجهما إلى علّةٍ أخرى و إلى نفسه يوجب كون الشيء علّةً لنفسه.

و أنت تعلم انّ الدليل هنا أيضاً طبيعة الموجود أو افراده، و المدلول هو صرف الوجود، فيلزم منه سوى ثبوت الواجب لنفسه لذاته اثبات بعض صفاته الكماليه و تقدّسه عن سمات النقصان ـ كبساطته و تجرّده و عينية صفاته و عدم كونه جسماً و جسمانياً و غير ذلك من الصفات اللازمة لصرف الوجود ـ. نعم! يمكن الاستدلال بالوجود الحقيقيّ على ما أورده بعض المحقّقين، و اعتقد أنّ الوجود الحقيقيّ معنى واحد،

١ـ الاصل: ـ كما لايخفى. ٢ـ الاصل: ـ بأن يقال.

و أنّ تحقّق جميع الموجودات انّما هو باعتباره، و ادّعى بداهته و قال: انّه اظهر من الشمس عندى. فيقال حينئذ: انّ ذلك الموجود لامبدء له، إذ لو كان له مبدءٌ لكان مبدئه /MA17/ موجوداً البتة، فيكون إمّا عين هذا الوجود ـ فيلزم تقدّم الشيء على نفسه ـ، أو يكون هو موجوداً باعتباره ـ فيلزم الدور، و بذلك يثبت وجود الواجب /DA17/ لذاته. لأنّ الوجود الحقيقيّ الّذي لامبدء له ـ و يقال له الوجود المطلق أيضاً ـ إنْ هو إلّا الواجب بالذات.

و أنت تعلم إنّ هذا الاستدلال لايلائم طريقة أهل البحث و النظر؛ فتأمّل!.

ثمّ هذا الطريق الّتي يلاحظ فيها الموجود المطلق أو الموجود من حيث هو موجود أو الوجود الحقيقيّ حقيقٌ بأن يكون طريقة الصدّيقين و الشهداء ـ: الّذين يستشهدون بالحقّ لاعليه ـ. لانّ المراد بهم هم الالهيون الّذين قصّروا أنظارهم على نفس الوجود و توجّهوا بشراشرهم إلى ذات الحقّ ـ تعالى ـ و أعرضوا عمّا سواه من الموجودات، و لايلتفتون في مشاهداتهم إلّا إلى الوجود المطلق و الإنّية الصرفة الحقّة، و لايرون في الوجود الحقيقيّ إلّا الوجود القائم بذاته، و لا في الأنوار إلّا النور الغنيّ الثابت بنفسه، و هو اللّه نور السماوات و الأرض. و غيره من الموجودات و الأنوار لمعاتٌ نازلةٌ من نور ذاته و رشحاتٌ صادرةٌ من شئوناته و تجلّياته، فاللائق بامثالهم أنْ لايتعدّوا في استدلالهم إلى غير حقيقة الوجود و الموجود، و لايلتفتوا فيه إلى الأغيار من المهيات و الأفراد، و لايستشهدوا على الحقّ ـ عزّوجلّ ـ إلّا به.

فان قيل: الاستشهاد بالوجود الحقيقيّ ـ كما نقلته عن بعض المحقّقين ـ مسلّمٌ، فانّه استشهادٌ بالحقّ على الحقّ. و أمّا الاستشهاد بالوجود و الموجود سواءٌ أخذا من حيث الإطلاق أو الطبيعة استشهادٌ بغير الحقّ عليه، لانّ الموجود أو الوجود من حيث هو ليس عين ذاته الأقدس؛

قلت: لمّا كان الوجود أو الموجود من حيث هو منتزعاً عن حاقّ ذاته و وجهاً من وجوهه و هو ـ جلّ و عزّ ـ فردٌ منه، فلايكون الاستشهاد به عليه استشهاداً

عليه[١] بغيره، فكأنّه يكون به؛ بخلاف الطرق الأخرى، فانّه استدلّ فيها بالموجودات الممكنة و أحوالها، ففيها استشهادٌ بغيره ـ تعالى ـ عليه.

و قيل: لأنّ الوجود و الموجود عينٌ بالنسبة إلى الواجب و زائدٌ بالنسبة إلى الممكن، فلم يستدلّ بغيره ـ تعالى ـ عليه.

و هو كما ترى!؛ فانّ الوجود أو الموجود الّذي يستدلّ به على الواجب ليس عينه ـ تعالى، كما لايخفى! ـ.

قال بعض أهل التحقيق في سبب كون هذا الاستدلال من طريقة الصديقين: انّه نظرٌ في الوجود المطلق و الوجود المطلق المعرّى عن جميع القيود، و هم جعلوه عين ذاته ـ تعالى ـ و الموجود المطلق الّذي نظرنا فيه و إنْ لم يكن معرّى عن القيود بل هو لابشرط القيود و فرقٌ مابينهما، إلّا انه من ذاته ـ تعالى ـ بذاته، فهو وجه من وجوهه إلى حقيقته، فكأنّما استشهد بانّه عليه، إذ وجه الشيء هو الشيء بوجهٍ. و به يندفع ما قيل، و يتقوّي ما قلناه.

و منها: انّ مجموع الممكنات من حيث هو مجموعٌ يجوز أنْ يصير شيئاً محضا ـ لما مرّ من انّ جميعها في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم عليها رأساً ـ. و مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يصير لاشيئاً محضاً، امّا لانّه لوجاز عدمه راساً للزم في صيرورته موجوداً من سببٍ موجودٍ يوجده فيلزم أن يكون موجوداً قبل كونه موجوداً، و هو الدور، فيجب وجود الواجب لذاته حتّى يمكن وجود غيره منه.

و ما أورد عليه: بانّه إنْ اريد انّ مجموع الموجودات لايجوز أن يكون معدوماً مطلقاً ـ أي: سواءٌ جاز خروجه بعده إلى الوجود أم لا ـ، فممنوع.

قوله: «و إلّا لزم في خروجه إلى الوجود الدور»؛

قلت: لعلّه جاز عدم جميع الموجودات رأساً، لكن حينئذٍ لايجوز خروجه إلى الوجود حتّى يلزم الدور. و إنْ اراد بانّه لايجوز عدمها رأساً مع خروجها إلى الوجود، فممنوعٌ؛ لكن نقول: انّ الممكنات أيضاً تكون كذلك ـ أي: يمتنع عدمها راساً مع

١ـ الاصل: ـ عليه.

خروجها إلى الوجود ـ، و كون جميعها في حكم واحدٍ في طريان العدم لايثبت إلّا جواز عدمها راساً في الجملة لا مع خروجها إلى الوجود انتهى؛ مردودٌ باختيار الشقّ الأخير و منع عدم امتناع[1] الممكنات رأساً مع خروجها إلى الوجود، لان امتناع عدم الممكنات رأساً مع خروجها إلى الوجود إمّا أن يكون لذاتها ـ فيلزم انقلاب الحقيقة من الامكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي ـ؛ و امّا أن يكون بسبب الجاعل الخارج ـ فيثبت الواجب لذاته ـ. و بالجملة امتناع عدمها مع خروجها /MB17/ إلى الوجود ليس لذاتها، بل بملاحظة الخارج و هو الواجب لذاته. و لأنّ الشيء باعتبار الوجود لاينفكّ عن الوجوب السابق و الوجوب اللاحق، فكل موجودٍ يتوقّف على الوجوبين. أمّا توقفه على الوجوب السابق فلأنّه عبارةٌ عن ارتفاع جميع انحاء العدم قبل الوجود، و معلومٌ بالضرورة انّه مالم ينسدّ جميع انحاء العدم عن الشيء قبل وجوده لم يمكن أن يصير موجوداً، و أمّا توقّفه على الوجوب اللاحق فلأنّه عبارةٌ عن الظهور بشرط المحمول /DB17/ ـ اي: ارتفاع جميع انحاء العدم عن الشيء وقت الوجود ـ، و البديهة قاضيةٌ بأنّه ما لم يرتفع جميع انحاء العدم عن الشيء وقت وجوده لم يوجد، و إذا توقّف الوجود على الوجوبين فالوجوبان ثابتان للموجودات. و إذا ثبت الوجوب امتنع عدمها، و لايمكن أن يصير لاشيئاً محضاً. و امتناع عدمها رأساً يتوقّف على وجودٍ واجبٍ بذاته، لأنّ الموجودات لو انحصرت في الممكنات واستند بعضها إلى بعضٍ وان وجب كلّ معلولٍ بعلّته إلّا أنّه لمّا جاز ارتفاع ذلك العلّة فيجوز أن يرتفع المعلول بارتفاعها، و يجري ذلك في جميع سلسلة الممكنات و إنْ تسلسلت إلى غير النهاية. فيبقى نحوٌ واحدٌ من انحاء عدم ذلك المعلول ولم ينسدّ بعد و هو ارتفاع المعلول مع العلّة، فانّ عدم العلّة من انحاء عدم المعلول بمعنى انّه يجوز انّ يرتفع المعلول مع علّته ـ لأنّ الفرض انّ علّته ليست بحيث يمتنع عليه العدم ـ، فيجب أنْ توجد علّةٌ واجبةٌ بالذات لينسدّ بها جميع انحاء العدم عن الموجودات.

و[2] على ما قرّرنا البرهان المذكور بالتعليلين يندفع ما أورد عليه: بأنّ

١ـ الاصل: ـ امتناع.

٢ـ النسختين: ـ و.

الاستدلال بهذا النحو مسلكٌ آخر سوى طريق الاستدلال و المباحثة، إذ على هذه الطريقة تقول: إنْ اراد بقوله «بمجموع الموجودات... إلى آخره» : انّ المجموع المذكور بشرط كونه موجوداً يمتنع أن يصير لاشيئاً محضاً فهو ممنوعٌ، و لكن جميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود أيضاً كذلك بلافرقٍ. و إنْ أراد أنّ جميع الموجودات المقيّدة بالوجود يمتنع أن يصير لاشيئاً محضاً فممنوع و انّما يصحّ ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقاً، و من لم يسلّم وجود الواجب كيف يسلّم ذلك؟!؛ انتهى.

و وجه الاندفاع: أمّا على التعليل الأوّل فظاهرٌ. و أمّا على التعليل الثاني فلأنّ البرهان المذكور دلّ على أنّ الممكنات الموجودة لها اعتباران، أحدهما: اعتبار أنّها مهيّات و ثانيهما: اعتبار أنّها موجوداتٌ؛ و بالاعتبار الأوّل لايأبي عن الوجود و العدم، فلا يمتنع أن يصير لاشيئاً محضاً؛ و بالاعتبار الثاني يجب أن يكون لها وجوبٌ، لأنّ الوجود لاينفكّ عنه، و الوجوب ينافي صيرورتها لاشيئاً محضاً و هو لايحصل إلّا من الواجب بالذات ـ لما تقرّر ـ.

و حمل بعض الأفاضل امتناع انعدام مجموع الموجودات على انعدامه بالمرّة، و قال: امتناع صيرورة مجموع الموجودات لاشيئاً محضاً بالمرّة معلومٌ بالضرورة ـ كما هو المشهور ـ، و مجموع الممكنات لايمتنع عليه ذلك، لأنّ مجموعات الممكنات في حكم ممكنٍ واحدٍ في جواز طريان الانعدام عليها.

و أنت تعلم انّ هذا كلامٌ شعريٌّ!. فانّ من لايسلّم وجود الواجب كيف يسلّم امتناع انعدام مجموع الموجودات بالمرّة. و دعوى البداهة غير مسموعةٍ.

فان قلت: قد صرّح المعلّم الأوّل في أثولوجيا بامتناع انعدام الحقائق حيث قال في اثبات بقاء النفس بعد خراب[1] البدن: «انّ النفس حقيقةٌ و الحقيقة لاتبيد[2]»، فيعلم منه أنّ الحقائق الموجودة لاتنعدم بالمرّة؛

قلت: لو سلّم ذلك لدلّ على عدم انعدام الحقائق بعد صيرورتها موجودةً، سواءً

١ـ الاصل: ـ خراب.

٢ـ ما وجدت هذه العبارة المنقولة عن هذا الكتاب حرفياً فيه، بل يوجد: فامّا النفس فانّها قائمةٌ ثابتةٌ على حالةٍ واحدةٍ لاتفسد و لاتبيد. راجع: أثولوجيا، الميمر التاسع ص ١٢٢.

استندت إلى الواجب لذاته أم لا؛ هذا.

ثمّ انّ بعض الافاضل أخذ في الاستدلال بدل «مجموع الموجودات»: «طبيعة الوجود بما هو موجود» ـ اي: لابشرط شيءٍ ـ، و قال: طبيعة الموجود بما هو موجودٌ لابشرط شيءٍ يمتنع أن يصير لاشيئاً محضاً و إلّا يلزم صيرورة الوجود عدماً، فيلزم قلب الحقيقة و هو محالٌ. و طبيعة الممكن بما هو ممكنٌ لابشرط شيءٍ لايمتنع أن يصير لاشيئاً محضاً لامحالة، فلو كانت طبيعة الموجود بما هو موجود قائمةً بطبيعة الممكن من حيث هو ممكنٌ لاقائمة بذاتها و لابفردٍ قائمٍ بذاته يلزم جواز صيرورتها لا شيئاً محضاً ـ كما /MA18/ لايخفى ـ؛ انتهى.

و أنت تعلم انّ هذا الكلام لامحصّل له!، لأنّ انعدام طبيعة الوجود ليس من باب القلب، لانّ القلب أن يصير عين شيءٍ عين شيءٍ آخر، و معلومٌ أنّ طبيعة الموجود إذا انعدمت بانعدام افرادها لاتصير نفس العدم، بل يتبدّل ظهورها العيني بالخفاء في الأعيان.

و منها: انّ موجد جميع الممكنات الصرفة المتصلة إلى غير النهاية يجب أن يكون خارجاً عنها، و إلّا كان موجدها إمّا عينها أو جزئها؛ و الأوّل باطلٌ ضرورةً، لايجابه علّيـة الشيء لنفسه؛ و الثاني أيضاً باطلٌ، لاستلزامه كون الشـيء علّةً لنفسه و لعلله، و هـو باطلٌ؛ فيبقى أن تكون علّتها شيئاً خارجاً عنها و هو واجـب الوجـود لذاته.

و أورد عليه شبهة ماقبل المعلول الأخير. و تقريرها: انّ السلسلة الغير المتناهية نفصّلها إلى جزئين، أحدهما: المعلول الأخير، و ثانيهما: جميع ما قبل المعلول الأخير، و جميع ما قبل المعلول الاخير امر موجود /DA18/ غير خارج عن السلسلة و علة للمعلول الاخير. ثمّ نفصّل[1] جميع ماقبل المعلول الأخير إلى جزئين: أحدهما الجزء الّذي هو فوق المعلول الأخير، و ثانيهما جميع ماقبل هذا الجزء ـ و جميع ماقبل هذا الجزء أمرٌ موجودٌ غير خارجٍ عن السلسة و علّةٌ لهذا الجزء، و هكذا ـ؛ و حينئذ تكون

١ـ في النسختين: تفصيل.

علّة جميع الممكنات الصرفة جزئها ـ لأنّ كلّ واحدٍ ممّا هو قبل المعلول الأخير و ما هو قبل الجزء الّذي فوقه و هكذا من اجزاء تلك السلسلة ـ، و مع ذلك لايلزم كون الشيء علّةً لنفسه و لعلله، لأنّ جميع ما قبل كلّ جزءٍ ليس عين هذا الجزء، و ليس هذا الجزء جزءً له.

و لايقال: انّ المراد انّه لوكان واحدٌ من الأجزاء علة لجميع الاجزاء يلزم المفسدة المذكورة و على الشبهة يلزم أنْ تكون علّة كلّ واحدٍ من المعلولات جزء عليحدة، فالّذي اختاره مورد الشبهة ليس اختيار الشيء من الشقوق الّتي ذكرها المستدلّ؛

لأنّا نقول: غرض مورد الشبهة انّ هيهنا احتمالاً لايستلزم المفسدة المذكورة، فان لم يذكر المستدلّ هذا الاحتمال لم يكن ترديده حاصراً، و ان ذكره فاخباره لايوجب كون الشيء علّةً لنفسه و لعلله.

و الحقّ إنّ هذه الشبهة لاتدفع إلّا بالتمسّك بما تقدّم من أنّ مجموع الممكنات في حكم ممكنٍ واحدٍ في جواز طريان الانعدام عليها و عدم الوجود رأساً، فلابدّلها من علّةٍ بالذات و على الاطلاق ـ أي: علّة تكون جميع اجزائها متأخّراً عنها محتاجاً إليها ـ. فاذا كان جزءٌ من اجزاء سلسلة الممكنات علّةً لها بهذا المعنى لزم أن يتقدّم هذا الجزء على نفسه و على عله، و إنْ كان هذا الجزء جميع ما قبل المعلول الأخير أو جميع ما قبل كلّ جزءٍ غيره.

و أيضاً: لايصحّ أن يكون شيءٌ من الممكنات مقتضياً لوجود شيءٍ منها ـ لما تقدّم من انّ الشيء ما لم يرتفع عنه جميع انحاء العدم لم يكن واجباً، و ما لم يكن واجباً لم يكن موجوداً ـ، و لايجوز أن يكون شيءٌ من الممكنات مقتضياً للوجوب ـ لمامرّ ـ، فيجب أن يكون الموجد للمكن الواحد و للكل شيئاً خارجاً عن الجميع؛ و هو الواجب ـ جلّ جلاله ـ.

ثمّ انّ هذه الشبهة ربّما جرت في بعض البراهين المتقدّمه و الآتية، و الجواب كما ذُكر.

و منها: انّ موجد الشيء يجب أن يكون موجباً لوجوده و منشئاً لامتناع طريان

العدم عليه بالكلّية لما تقدّم من أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و شيء من الممكنات لايمكن أن يكون موجباً لوجود شيء و لامنشئاً لامتناع طريان العدم عليه بالكلّية ـ لانّ مفيد الوجوب و منشأ امتناع طريان العدم لايمكن أنْ يكون عارياً عن الوجوب السابق واللاحق ـ، و الممكن عارٍ عنهما. و لو فرض استناد كلّ واحدٍ إلى آخر إلى غير النهاية حتّى يحصل الوجوب بالغير تقول: كما تقدّم انّ المجموع حينئذٍ يجوز عليه العدم بالنظر إلى ذاته ـ لما مرّ مراراً من أنّ مجموع الممكنات في حكم ممكنٍ واحدٍ في جواز طريان العدم عليه بالكلّية ـ، فلا يتحقّق له الوجوب حينئذٍ ايضاً، فلو لم يتحقّق موجودٌ خارجٌ عن الكلّ هو الواجب لذاته لم يوجد موجودٌ اصلاً، فثبت المطلوب.

و منها: انّه لو لم يتحقّق واجب الوجود لذاته لم يتحقّق شيءٌ من الممكنات، إذ لايمكن أن يكون شيءٌ من الممكنات مستقلاً بنفسه لا في الوجود ـ و هو ظاهرٌ من ملاحظة مفهوم الممكن ـ ولافي الايجاد، اذ المستقل بالايجاد شيء يمتنع نسبة جميع انحاء عدم ذلك الشيء عليه، و لاشيء من الممكنات كذلك ـ لجواز طريان العدم على الكلّ ـ.

و اصل هذا الدليل من بهمنيار، حيث قال في التحصيل: «لو لم يتحقق واجب الوجود لذاته لم يتحقّق ايجادٌ مطلقاً». و وجهه: انّ الممكن لايجوز أن يصير منشئاً لوجود نفسه، فكيف يمكن أن يصير منشئاً لوجود غيره. و نعم ماقيل في هذا المعنى:

ذات نـايافته از هسـتى بخش كى تواند كه شود هسـتى بخش

و منها: البرهان المعروف ببرهان الأسدّ و الأخصر. و تقريره: انّه لو لم يوجد واجب الوجود لذاته لم يتحقّق موجودٌ أصلاً، إذ الوجود حينئذٍ لايحصل إلّا بالاستفادة من الغير. و هذا الغير لمّا لم يكن له الوجود لذاته يجب أن يكون وجوده ايضاً مستفاداً من الغير، و هكذا. و جميع الأغيار و إنْ كانت غير متناهيةٍ لمّا لم يكن لشيءٍ منها وجودٌ بالذات فهي في حكم ممكنٍ واحدٍ في /MB18/ الافتقار إلى استفادة الوجود من الغير، فلو لم يوجد واجب الوجود لذاته فمن أين يحصل الوجود؟

و بتقريرٍ آخر: لو تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية و استند كلّ واحدٍ إلى

مافوقه و لم‌يوجد واجب الوجود لذاته فنقول: لايصحّ أن يكون شيءٌ من آحاد تلك السلسلة موجوداً لم‌يوجد قبله موجودٌ آخر، و إذا لم‌يصح لكلّ واحدٍ أن يدخل في الوجود إلّا و قبله موجودٌ آخر فكذلك جميع الآحاد حكمها كذلك ـ أي: لايصحّ أن يدخل الوجود إلّا و قبله /DB18/ موجودٌ آخر ـ، لأنّه إذا افتقر كلّ واحدٍ واحدٍ إلى أمرٍ خارجٍ لافتقر جميع الآحاد أيضاً إلى أمرٍ خارجٍ، و هو بديهيٌ.

و منها: برهان الضرورة من اللاضرورة؛ و تقريره: إنّ الممكن من حيث ذاته لايكون له إلّا سلب ضرورة الوجود و العدم ـ و لذا يفتقر في ثبوت كلٍّ من الضرورتين إلى علّةٍ خارجةٍ عن ذاته ـ، فليس بشيءٍ من الممكنات ضرورةٌ بالنظر إلى ذاته. و قد تقرّر انّ الشيء ما لم‌يجب و لم‌يحصل له ضرورة الوجود من علّةٍ لم يوجد، فلو وجدت الممكنات من غير استناد شيءٍ منها إلى الواجب الوجود لذاته لزم صدور الضرورة من اللاضرورة، لأنّه إذا لم‌يكن في الوجود ضرورة الوجود بالذات و لم‌يتحقّق سوى سلب الضرورة لزم لامحالة حصول الضرورة من اللاضرورة، و هو محالٌ بالبداهة؛ لاستلزامه صدور الشيء ممّا هو أخصٌّ من نقيضه. لانّ نقيض ضرورة الوجود إنّما هو سلب ضرورة الوجود، و سلب ضرورة الوجود أعمٌّ من سلب ضرورة الوجود و سلب ضرورة العدم معاً، لأنّ سلب الضرورتين[1] معاً لاينفكّ عن سلب ضرورة الوجود، و هو ظاهرٌ. بخلاف العكس كما في الممتنع، فانّه قد تحقّق فيه سلب ضرورة الوجود من دون تحقّق سلب الضرورتين معاً، لانّ عدمه ضروريٌ، فعلى تقدير عدم الواجب لذاته يلزم صدور ضرورة الوجود من اللاضرورتين معاً، و هو صدور الشيء من الأخصّ و نقيضه.

و منها: برهان الأولوية؛ و تقريره: انّه لو انحصرت الموجودات في الممكنات لزم الترجيح بلا مرجّح، لانّ الممكن ما تساوي نسبته إلى الوجود و العدم، فكلٌّ من وجوده و عدمه انّما يقع بعلّةٍ، فلو تحقّقت سلسلة الممكنات ـ سواءٌ كانت متناهيةً أو غير متناهيةٍ ـ من دون استنادها إلى الواجب الوجود لذاته لكان لقائلٍ أن يقول: لِمَ

١ـ الاصل: الضرورة.

تحقّق وجود هذه السلسلة دون عدمها مع تساوي نسبتها إليهما، فيلزم الترجيح بلامرجّح

فان قيل: انّما تحقّق وجودها دون عدمها لتحقق علّة الوجود ـ أعني: ممكناً آخر ـ، لأنّ الفرض استناد كلّ واحدٍ من آحاد هذه السلسلة إلى آخر إلى غير النهاية؛

قلنا: انّا أخذنا جميع ما في السلسلة بحيث لايشذّ عنها شيءٌ؛ و قلنا تحقّق وجود جميع هذه السلسلة دون تحقّق عدمها مع تساوي نسبتها اليهما ترجيحٌ بلامرجّح! فلاينفع استناد كلّ واحدٍ من أجزائها إلى جزءٍ آخر و ماذكرناه مبنيٌ على التمسّك بالوجودات الامكانية الابتدائية.

ويمكن التمسّك بالوجودات الثانوية البقائية بأن يقال: الممكن في البقاء محتاجٌ إلى العلّة، فنسبته إلى البقاء ـ أعني: الوجود الثانوي ـ و العدم الطاري على السواء، فتحقّق البقاء دون العدم الثانوي ترجيحٌ بلامرجّح.

فان قيل: بقاء كلّ ممكنٍ مستندٌ إلى آخر إلى غير النهاية؛

قلنا: كما مرّ انّا أخذنا جميع هذه الوجودات البقائية بحيث لايشذّ عنها شيءٌ؛ و نقول: تحقّق هذه الوجودات دون العدمات الطارية ترجيحٌ بلامرجّح!.

و منها: أنّ لواجب الوجود مفهوماً، فان كان بازاء هذا المفهوم حقيقةٌ في الخارج ثبت المطلوب، و إنْ لم يكن بازائه شيءٌ في الخارج و كان معدوماً فيه لكان عدمه امّا مستنداً إلى نفسه فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود، فيلزم الانقلاب؛ أو مستنداً إلى الغير فيكون واجب الوجود ممكن الوجود، فيلزم الانقلاب ايضاً؛ فعدم واجب الوجود لايكون واقعاً، لاستلزامه انقلاب المهية.

و منها: برهان اخترعه بعض أفاضل المتاخرين و تقريره: انّ الممكن منحصرٌ في الجوهر و العرض ـ لأنّ كلّ ممكنٍ امّا أن يكون بالنظر إلى ذاته و حقيقته محتاجاً إلى الموضوع أم لا، و الأوّل هو العرض و الثاني هو الجوهر ـ. و هذا حصرٌ عقليٌ لايقبل الواسطة، و لذا اتفق جميع العقلاء على الانحصار. و اذثبت الانحصار نقول: العرض باعتبار طبيعته محتاجٌ في وجوده إلى الجوهر، و لاعكس ـ لاستلزامه الدور ـ و طبيعة

الجوهر معلولةٌ أيضاً و إلّا كانت واجبةً، و لايجوز أن تكون علّة تلك الطبيعة شيئاً من الأفراد المندرجة تحتها، لأنّ كلّ فردٍ بالنظر إلى طبيعته عرضي لها و متأخّرٌ عنها، فلايجوز أن يكون فردٌ من افراد الطبيعة علّةً لها: فيجب أن تكون علّة الطبيعة أمراً موجوداً خارجاً عن سلسلة الممكنات، و هو الواجب ـ تعالى شأنه ـ.

و أورد عليه: بانّه يجوز أن يكون بعض افراد الجوهر مستنداً /MA19/ إلى بعضٍ آخر منها و تذهب السلسلة إلى غير النهاية، و استحالة التسلسل لم‌يؤخذ[1] في البرهان.

واجيب عنه: تارةً بأنّ الكلام في علّة الطبيعة لا في علّة الفرد، فكما أنّ الفرد موجودٌ فكذلك الطبيعة موجودةٌ أيضاً، كيف و الطبيعة متقدّمةٌ على الفرد. فنسبة الوجود إليها متقدّمةٌ على نسبته إلى الفرد. و أخرى: بأنّ افراد الجوهر إنْ استند بعضها إلى بعضٍ إلى غير النهاية فنقول: كما أنّ كلّ واحدٍ محتاج إلى العلّة الصدورية فكذلك المجموع من حيث المجموع أيضاً محتاجٌ إليها، لأنّ المجموع من حيث المجموع ـ أي: /DA19/ معروض الهيئة الاجتماعية ـ موجودٌ آخر وراء كلّ واحدٍ واحدٍ، فلابدّ له من علّةٍ صدوريةٍ ـ فانّ ما لايستغني عنه كلّ واحدٍ واحدٍ من العلّة الخارجة لايستغني عنه المجموع من حيث المجموع أيضاً ـ، و علّة المجموع لايجوز أن تكون نفسه و لاجزئه ـ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه ـ؛ فيجب أن تكون علّته أمراً خارجاً عن الجميع هو الواجب لذاته.

و لايخفى عليك انّه يمكن أن يناقش في بعض مقدّمات هذا البرهان؛ فتأمّل!.

و منها: برهان أورده الشيخ في الهيات الشفاء؛ و تقريره: انّ الممكنات كلّها ـ متناهيةً كانت أو غير متناهيةٍ ـ اشتركت في كونها أوساطاً إلّا المعلول الأخير، لأنّ كلّ واحدٍ من آحاد سلسلة الممكنات لمّا كان معلولاً لسابقه و علّةً للاحقه لكان علّةً و معلولاً معاً، وكلّ ما هو علّةٌ و معلولٌ فهو وسطٌ. و إذا كان كلّ واحد من السلسلة وسطاً لكان جميع السلسلة ايضاً كذلك، فلابدّ له من طرفٍ هو الواجب لذاته.

١ـ الاصل: لم يوجد.

و أصل هذا الدليل من المعلم الثاني، فانه قال في شرح رسالة الزينون الكبير: لايجوز أن تكون عللٌ ممكنة لانهاية، لها لأنّ لكلٍّ منها خاصية الوسط فله طرفٌ أيضاً و الطرف نهاية[1]

ثم أورد على هذا البرهان: بأنّه إنْ اريد انّ كلّ وسطٍ لابدّ له من طرفين مطلقاً فيلزم أنْ تكون الجملة أيضاً كذلك ففيه انّ الجملة أيضاً لها طرفان هما اجزاء السلسلة و المعلول الاخير؛ و إنْ اريد انّ كل واحدٍ واحد لما كان له طرفان خارجان فالجملة أيضاً كذلك ـ لأنّ حكم المجموع هنا لايخالف حكم الآحاد ـ؛ ففيه: انّ هذا الشيء لادليل له أصلاً و لاتقتضيه ضرورةٌ أيضاً، فالمسلّم أنّه لامخالفة بين الآحاد و الجملة في المعلولية و الاحتياج في الجملة. و أمّا عدم المخالفة بينهما في الاحتياج إلى طرف آخر فغير ممنوعٍ، بل الجملة إنْ كانت متناهيةً كانت محتاجةً إلى طرفٍ خارجٍ، و أمّا الغير المتناهية ـ كما فيما نحن فيه ـ فلايحتاج إليه أصلاً.

و الجواب: انّ حكم الجملة هنا لايخالف حكم الآحاد، لأنّ افتقار كلّ واحدٍ من الأوساط إلى الطرف ليس لأجل كونها متناهيةً، بل لاجل كونها أموراً ممكنةً غير موجودةٍ بذواتها و غير ممنوعةٍ غير طريان العدم عليها و هذه العلّة جاريةٌ في الجملة بأسرها، فانّ المجموع من حيث المجموع يجوز طريان العدم عليها بحيث لايبقى شيءٌ من آحاده أصلاً، فلابدّ له من طرفٍ هو الواجب لذاته.

و أنت تعلم انّ توجيه هذا البرهان بهذا النحو يجعل بعض مقدّماته ـ من توسّط حديث الوسطية و بيان خاصّته الّتي هي العلّية و المعلولية ـ مستدركاً! اللهم إلّا أنْ يقال: انّ التمسّك بهذه المقدمات و اتمام البرهان بالوجه الّذي وجّهناه نوع مسلكٍ و عدم التمسّك بها و اتمام البرهان بمجرّد ماذكرناه في التوجيه مسلكٌ آخر أخصر؛ فتأمّل!

تتميمٌ

اعلم! أنّ أكثر الأدلّة المذكورة يتوقّف تماميتها ـ كما أشير إليه ـ على كون جميع

١ـ لم أعثر على هذا الكتاب.

الممكنات الصرفة في حكم ممكنٍ واحدٍ في جواز طريان الانعدام عليها رأساً، و بعضها يتوقّف تتميمها على مقدّمةٍ أخرى هي أنّ مجموع الممكنات الموجودة من حيث أنّها مجموعٌ موجودٌ واحدٌ ممكنٌ غير كلّ واحدٍ واحدٍ من الأفراد لأنّ الهيئة المجموعة الحاصلة من اجتماع الآحاد غير كلّ واحدٍ واحدٍ منها، فلابدّ له من علّةٍ.

و الحقّ صحّة هاتين المقدّمتين و حقّيتهما؛ و انكارهما مكابرةٌ.

أمّا المقدّمة الاولى فيمكن تقريرها بوجهين، أحدهما: أنْ يحمل لفظ «الطريان» على ظاهره حتّى يكون المراد من طريان الانعدام هو عروض العدم الطاري ـ أي: العدم بعد الوجود ـ، و يكون المقصود من تلك المقدّمة انّ جميع الممكنات الصرفة في حكم ممكنٍ واحدٍ في جواز انعدامها بعد الوجود. و الدليل على انّ كلّ واحدٍ من هذه الممكنات و إنْ امتنع عدمه بسبب علّته لكنّه لاريب في جواز عدمه مع عدم علّته، و العلّة لكونها ممكنةً يجوز انعدامها، فكلّ ممكنٍ موجودٍ يجوز انعدامه و انعدام جميع علله الموجودة الممكنة ـ سواءٌ كانت متناهيةً أو غير متناهيةٍ ـ فنسبة العدم الطاري و الوجود البقائي اليها على السواء؛ فترجّح /MB19/ الوجود البقائي على العدم الطاري لابدّ له من علّة واجبة لذاتها.

و على ماقرّر الدليل يندفع عنه ما أورد عليه: بانّه إنْ اريد بامكان طريان الانعدام عليها الامكان الذاتي فممنوعٌ، و لايجدي نفعاً، لجواز أنْ يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعاً في نفس الأمر بسبب انّ كلّاً منها مع العلّة الموجدة؛

و إن أريد به الامكان الوقوعي فممنوعٌ، و السند ما مرّ. و الفرق بين المتناهي و غير المتناهي ظاهرٌ، إذ الممكنات المتناهية تنتهي إلى ممكنٍ موجودٍ لابدّ له من موجدٍ، و على تقدير عدم الواجب لم يتحقّق له موجدٌ. و أمّا الممكنات الغير المتناهية فلاتنتهي إلى ممكنٍ موجودٍ، و بطلان التسلسل غير مأخوذٍ في الأدلّة الّتي تؤخذ فيها هذه المقدّمة؛ انتهى.

و وجه الاندفاع: انّا نختار الشقّ الثاني و نقول: الامكان الوقوعي لازمٌ للامكان الذاتي فيما نحن فيه ـ لانتفاء العلّة الخارجة المقتضية لامتناع العدم عليها في /DB19/

نفس الأمر ـ، و كون كلٍّ منها مع العلّة الموجدة لايقتضي ذلك ـ لجواز انعدام العلّة أيضاً ـ، فلافرق في ذلك بين المتناهي و غير المتناهي أصلاً.

قيل: الحكم بعروض العدم اللاحق بعد الوجود على جميع الممكنات الموجودة ـ كما أخذ في هذه المقدّمة ـ منقوضٌ ببعض الموجودات الممكنة كالزمان، فانّ العدم الطاري بعد الوجود ممتنعٌ عليه. و إذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجباً بالذات، لأنّ أحد الطرفين إذا كان ممتنعاً بالذات يكون الطرف الآخر واجباً بالذات ـ على ماتقرّر في موضعه ـ. فلايكون الزمان محتاجاً إلى العلّة المبقية، و لايجوز عليه طروّ العدم بعد الوجود.

و أجاب عنه بعض الافاضل بما هو المشهور في الجواب عن الشبهة المشهورة على امكان الزمان؛ و حاصل الجواب: انّه لايلزم من امتناع العدم الطاري على الزمان أن يكون بقاؤه واجباً بالذات حتّى لايحتاج في الوجوب اللاحق إلى علّةٍ، لأنّ ما ثبت في موضعه انّ أحد النقيضين إذا كان ممتنعاً بالذات يكون النقيض الآخر واجباً بالذات، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي، و رفع الوجود البقائي يتصور على وجهين: أحدهما: أن لايوجد الزمان من بدو الأمر، و ثانيهما: أن يرفع وجوده البقائي من بعد الوجود. و هذا وان كان ممتنعاً لكن لايلزم من امتناع الأخصّ امتناع الأعمّ، لأنّ رفع الوجود البقائي يتصوّر من وجهين ـ كما ذكرنا ـ، فرفع الوجود البقائي ممكنٌ في ضمن أحد فرديه و إن كان ممتنعاً في ضمن فرده الّذي هو العدم بعد الوجود.

و أنت تعلم انّ هذا الجواب يؤكّد النقض و يقوّي الاشكال، لأنّ مناط الاشكال و المحذور هنا عدم جواز طريان العدم بعد الوجود على الزمان و عدم احتياجه إلى العلّة المبقية، و ماذكر في النقض ـ: من لزوم كون بقائه واجباً بالذات ـ لادخل له بالمقام، و انّما هو شبهةٌ عليحدة أورد على امكان الزمان، و غير خفيٍّ انّ هذا الجواب انّما يرفع هذه الشبهة الّتي لادخل لها في المقام، و لايرفع أصل المحذور هنا ـ و هو عدم احتياج الزمان إلى العلّة المبقية ـ، لانّ جواز العدم على الزمان ابتداءً غير نافعٍ في المقام،

فانّ الكلام في انّه إذا وجد الزمان يمتنع عليه حينئذٍ العدم لذاته، فلاحاجة إلى العلّة المبقية. و جواز رفع الوجود البقائي في ضمن عدم التحقّق من بدو الأمر لايقدح في ذلك اصلاً ـ كما لايخفى ـ. على أنّه لو سلّم عدم احتياج الزمان إلى العلّة المبقية لذاته لجاز أن يستند غيره في أصل الوجود و في البقاء إليه، فيلزم عدم احتياج شيءٍ من الأشياء في البقاء وغير الزمان في أصل الوجود أيضاً إلى الواجب، فيصير الاشكال أقوىٰ.

و الحقّ في الجواب عن النقض المذكور أن يمنع كون امتناع طروّ العدم بعد الوجود على الزمان لذاته، بل هو جائزٌ عليه بالنظر إلى ذاته الممكنة، و الامتناع انّما نشأ لأجل غيره. و ما ذكروه في بيان امتناع العدم الطاري عليه انّما يدلّ على مجرّد الامتناع، لا على كونه لذاته.

فإن قيل: يحتمل أن يكون الامتناع لذاته، و مجرّد الإحتمال يكفي في ايراد الإشكال؛

قلت: البراهين الدالّة على افتقار كلّ ممكنٍ باقٍ في البقاء إلى المؤثّر يدلّ على احتياج الزمان في البقاء أيضاً إلى /MA20/ ذلك المؤثّر الّذي اوجده، هذا.

مع أنّا اوّلاً نمنع كون الزمان موجوداً خارجيا، بل هو أمرٌ اعتباريٌ ينتزع من الحركة الدورية، و غاية الأمر وجود الآن السيال الراسم للزمان في الخيال كالحركة بمعنى التوسط الراسمة للحركة بمعنى القطع في الخيال، و الفرق بين الزمان و الحركة بمعنى القطع الموجودية و عدمه غير معقولٍ، كالفرق بين الآن السيال و الحركة بمعنى التوسط. و ثانياً نمنع الفرق بين غير الزمان و بين الزمان في الاحتياج إلى العلّة في البقاء، و دليل الاحتياج مشتركٌ.

و أمّا ماذكروه في بيان عدم احتياجه في البقاء إلى العلّة غير تامٍّ؛ هذا.

و قد أجاب بعض الأفاضل عن النقض المذكور: بأنّ الممتنع على الزمان انّما هو العدم الطاري الزماني لا العدم الطاري الدهرى؛

و قال بعض اهل التحقيق: هذا الجواب من الخيالات الّتي لا أجد لها وجه

معقوليةٍ!. و انّما اخترعه السيد المحقّق الداماد ـ قدّس سرّه ـ و تبعه من اقتدى به من تلامذته مثل هذا المجيب.

و لعلّك تعرف حقيقة مااخترعه السيّد ـ رحمه اللّه ـ في بعض المباحث الآتية.

و بما ذكرنا من جواز طريان العدم على كلّ ممكنٍ بالنظر إلى ذاته و الامتناع على بعض الممكنات لو سلّم فانّما هو لأمرٍ خارجٍ، يندفع ما أورده بعض الافاضل: بانّ العقل لايقصر عن تجويز امتناع طريان العدم على بعض الممكنات، فلابدّ /DA20/ لجوازه على جميع الممكنات من دليلٍ. و لايتوهمنّ من ذلك لزوم انقلاب الذات، إذ هو عبارةٌ عن أن يكون شيءٌ واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً بالذات، ثمّ تبدّل في زمانٍ من الأزمنة بغيره. و لايلزم من امتناع العدم الطاري على ممكنٍ تبدّلٌ في ذاته، إذ مقتضى مفهوم الممكن جواز مطلق الوجود و العدم عليه، لاجواز جميع انحاء الوجودات و العدمات عليه. نظيره انّ ذات الواجب يقتضي الاتصاف بالوجود المطلق و ذلك لاينافي امتناع اتصافه بخصوص بعض انحائه ـ كالوجود المسبوق بالعدم ـ، و انّ الممتنع يقتضي الاتصاف بالعدم المطلق مع انّه لايجوز اتصافه بالعدم المسبوق بالوجود، وليس في شيءٍ من ذلك انقلابٌ و تبدّلٌ في ذاتيهما. فعلى ذلك يجوز أن يمتنع على بعض الممكنات خصوص بعض العدمات كالعدم المطلق ـ على ماصرّح به جمهور الفلاسفة في مثل الهيولى مما اعتقدوا فيه القدم، و في مثل النفوس الناطقة من الحوادث، بل في كلّ ممكنٍ سوى الصور و الاعراض من الأمور الحالّة ـ. وكذا يجوز أن يمتنع خصوص بعض الوجودات على الممكن كالوجود السابق، كما احتجّ به بعض المتكلمين في منع جواز أزلية الممكن مطلقاً عند دفع بعض شبه[1] الفلاسفة في قدم العالم، و كالوجود المعاد و قد تمسّك به بعضهم في منع جواز اعادة المعدوم؛ انتهى حاصل كلامه.

و أنت تعلم انّ الفرق قائمٌ بين العدم اللاحق للممكن و الوجود المسبوق بالعدم للواجب، و شتّان مابينهما!. فانّ الوجود المسبوق بالعدم منافٍ للحقيقة الواجبة و العدم اللاحق غير منافٍ للحقيقة الامكانية، بل هو من مقتضياتها، فامتناعه عليها لو

١ـ الاصل: شبهة.

سلّم انّما هو لأمرٍ خارجٍ و لولاه لزم التناقص بين كلام الحكماء، فانّهم مصرّحون باحتياج كلّ ممكنٍ في البقاء إلى المؤثّر، و لو امتنع العدم اللاحق على جميع الجواهر الممكنة لذاتها لم يحتج شيءٌ منها إلى المؤثّر في البقاء، فيلزم التناقض.

و ثانيهما ـ أي: ثاني التقريرين للمقدمة[1] المذكورة ـ: أنْ لايحمل لفظ «طريان العدم» بظاهره، بل يُراد به عدم الوجود من بدوالأمر. و تقريرها حينئذ: انّ جميع الممكنات إذا لم يتحقّق فيها واجبٌ لذاته في حكم ممكنٍ واحدٍ في امكان عدمه بدلاً عن وجوده، و ذلك لانّه و إنْ امتنع عدم كلّ واحدٍ مع وجود علّته لكن عدمه مع عدم جميع علله الممكنة ممكنٌ، فيجوز عدم الجميع رأساً بان لايصير شيءٌ من سلسلة الممكنات موجوداً، لانّ جميع السلسلة الّتي لايوجد فيها ما يجب وجوده و يمتنع عدمه لذاته سواءٌ كانت متناهيةً أو غيرمتناهيةٍ بينها ترتّب العلية و المعلولية أم لا يجوز عدمها بأسرها، لعدم استحالة ذلك؛ لا بالنظر إلى ذات كلّ واحدٍ منها لامكانها، و لابالنظر إلى عللها، لأنّها أيضاً ممكنةٌ. و إذا جاز عليها العدم بهذا النحو ـ أي: العدم بالكلّية ـ بحيث لايوجد شيءٌ منها من بدو /MB20/ الأمر فهي في حكم ممكنٍ واحدٍ في جواز طريان هذا النحو من العدم عليها. و جواز هذا النحو من العدم عليها بالنظر إلى ذاتها كافٍ في امكانها و كونها في حكم ممكنٍ واحدٍ، و لايلزم جواز جميع انحاء العدم للممكن، فانّ بعض الممكنات مايمتنع عليه بعض انحاء العدم ـ كما يقولون في العدم الطاري على وجود الزمان ـ. و مثله ما قالوا انّه يمتنع طريان الوجود بعد العدم اللاحق على الموجود. و اذ ثبت كون جميع الممكنات الصرفة في حكم ممكنٍ واحدٍ فترجّح وجوده على عدمه لابدّ له من علّةٍ خارجةٍ عنه واجبةٍ لذاته، و هو واجب الوجود لذاته وإلّه الكلّ و صانعه.

و على هذا التقرير لايتوجّه النقض بالزمان أصلاً، و تصير المقدّمة بديهيةً غير محتاجةٍ إلى البرهان. و انّما برهنا عليها لاشتباهها على جماعةٍ نظرا إلى تحقّق نوع خفاء في تصوّر اطرافها. و قد نبّه عليها بعض الفضلاء بأنّ كلّ واحدٍ من آحاد سلسلة

١ـ الاصل: وثانيهما انّ ثاني المقدمتين التقريرين للمقدّمة.

الممكنات لايوجد إلّا إذا وجب بالغير، و الوجوب بالغير في قوّة قضيةٍ شرطيةٍ، بمعنى أنّه لو وجد ذلك الغير وجد ذلك الواحد، فوجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدّم. و إذا كان كلّ واحدٍ من تلك الاغيار الّتي هي العلل الموجبة موجوداً بالغير غير منتهٍ إلى موجودٍ لذاته كان بمنزلة شرطياتٍ غير متناهيةٍ غير منتهيةٍ إلى وضع مقدّمٍ، فلايلزم وجود شيء منها

و أورد عليه: بأنّ عدم انتهائها إلى وضع مقدّم لايدلّ على عدم وضع مقدم، كيف؟! و ههنا وضع مقدّماتٍ غير متناهيةٍ و هي الوجودات الغير المتناهية على التقدير المذكور؛

و أجيب عنه: بانّ الكلام في انّه إذا كان وجود كلٍّ منها على هذا الوجه كيف تحقّق ذلك و خرجت السلسلة إلى الوجود، و ماذكرتم انّما يصحّ بعد فرض الكلّ موجوداً، فلا يجدي!.

و أمّا المقدّمة الثانية ـ أي: كون مجموع الممكنات موجوداً واحداً ممكناً غير كلّ واحدٍ ـ، فيدلّ عليه: انّه إذا اجتمعت آحادٌ في الخارج سواءٌ كانت مرتّبةً أو غير مرتّبةٍ و سواء كانت متناهيةً أو غير متناهيةٍ تحصل لها /DB20/ هيئةٌ مجموعيّةٌ وحدانيّةٌ غير كلّ واحدٍ واحدٍ من الآحاد، فالمجموع شيءٌ واحدٌ له وجودٌ واحدٌ كالممكن الواحد، فلابدّلها من علّةٍ كالممكن الواحد.

و أورد عليه: بانّه ليست لمثل هذا المجموع وحدةٌ إلّا بمحض الاعتبار، و لا وجود له سوى وجودات الآحاد.

و الجواب: انّه وان لم تكن للمجموع وحدةٌ خارجيةٌ و لاوجودٌ واحدٌ خارجيٌ إلّا أنّ العقل يمكنه أن يفرضه شخصاً واحداً موجوداً، و بعد هذا الفرض يحكم بافتقاره إلى العلّة الموجبة كالممكن الواحد، و به ثبت المطلوب: و لايتوقّف المطلوب على الوحدة الخارجية و لاالوجود الخارجي.

و قد أورد على تلك المقدّمة ايضاً: بانّه لوحصل من وجود كلّ متعدّدٍ وجود مجموعٍ هو موجودٌ واحدٌ غير كلّ واحدٍ من آحاده للزم من وجود الاثنين وجود ثالثٍ

و هو المفروض لوصف الاثنينية و المجموع الحاصل من اعتبار جزئية كلّ من الاثنين، فيحصل الثلاثة و من وجود الثلاثة يحصل وجود رابع و هو المجموع الحاصل من اعتبار جزئية كلّ واحدٍ من الاثنين المفروضين اوّلاً و اعتبار جزئية المجموع المركّب منهما، فيحصل الأربعة و من وجود الأربعة يحصل خامسٌ و هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية؛

و اجيب عنه: بانّ الرابع الّذي حصل من اجتماع الثلاثة اعتباريٌ محضٌ و لاتحقّق له في الخارج اصلاً، لأنّ الرابع هو المجموع الحاصل من اعتبار جزئية كلّ واحدٍ من الاثنين و جزئية المجموع المركب منهما، فلوتحقّق في الخارج لزم اعتبار كلّ واحدٍ من الاثنين فيه مرّتين، و المفهوم الحاصل من اعتبار مفهومٍ فيه تكرارٌ لايمكن أن يكون موجوداً في الخارج، بل لوصحّ ذلك فانّما هو في الاعتباريات فقط و التسلسل فيها ينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

و أنت تعلم أنّ الثالث ايضاً اعتباريٌ، لانّه ليس في الخارج إلّا الاثنين و ليس فيه ثالثٌ يكون له وجودٌ عليحدة؛ إلّا انّ الاثنين لمّا كانا موجودين في الخارج فاذا انتزع العقل منهما ثالثاً يكون هذا الثالث اعتبارياً له منشأ انتزاعٍ في الخارج، فيمكن[1] للعقل أن يجري عليه احكام الموجودات الخارجية، و أمّا الرابع فلمّا كان بعض ماينتزع ـ و هو الثالث ـ اعتبارياً فلايكون منشأ انتزاعه موجوداً في الخارج، فلايمكن للعقل أن يجري عليه احكام الخارجيات ـ لتوغّله في الاعتبارية ـ؛ و الخامس في الاعتبارية أشدّ من الرابع والسادس اشدّ من الخامس و هكذا.

فائدة

اعلم! أنّ القوم صرّحوا بانّ ما تقدّم من منهج الالٰهيين الّذي يستدلّ فيه بالوجود والموجود أوثق و اشرف من المناهج الآتية الّتي اعتبر فيه الامكان أو الحركة أو حدوث الخلق أو امكانه بشرط الحدوث، و /MA21/ قد حكم الشيخ الرئيس أيضاً بانّ

١ـ الاصل: فيحكم.

منهج الالهيين أوثق و أشرف حيث قال في الاشارات بعد الاستدلال عليه ـ تعالى ـ من طريقة الوجود من حيث هو: تأمّل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الأوّل و وحدانيته و برائته عن الصمات إلى تاملٍ لغير نفس الوجود، و لم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه و فعله؟!. و إنْ كان ذلك دليلاً عليه لكن هذا الباب اوثق و اشرف. ثمّ جعل قوله ـ تعالى ـ: ﴿ سَنُرِيهِمْ آياتَنا فِي الآفاقِ و في انفُسِهِمْ حَتَّى يتبيَّنَ لَهُمْ انَّهُ الحقُّ ﴾ اشارةً إلى طريقة غير الالهيين من اعتبار الخلق و الفعل، و قوله: ﴿ أَوَلَمْ يَكفِ بِرَبِّكَ انَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهيدٌ ﴾ اشارةً إلى طريقة الإلهيين: و وصفها بطريقة الصديقين الّذين يستشهدون بالحقّ لا على الحقّ[1]

ثمّ الحقّ في وجه أوثقية هذا المنهج أمّا بالنسبة إلى طريقة الطبيعيين فلابتنائها على مقدّماتٍ يشكل اثباتها ـ كما يأتي ـ:

و أمّا بالنسبة إلى طريقتي[2] المتكلمين فلإبتنائهما على حدوث العالم الّذي يشكل اثباته بالدليل العقلي، فانّ الحقّ إنّ اثباته يتوقّف على اثبات الواجب، فقبله لايمكن اثباته بوجهٍ نطمئنّ به النفوس. و ظهور مجرّد حدوث الحوادث بل حدوث العالم الجسماني لايفيد المطلوب، لامكان انتهاء السلسلة إلى قديمٍ جسمانيٍ أو غير جسمانيٍ ممكنٍ هي يكون هو المحدث للحوادث، فانّه يلزم على ماذهبوا إليه من أنّ علّة الحاجة هي الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث شطراً أو شرطاً عدم احتياج القديم إلى المؤثر و إنْ كان ممكناً، و التمسّك بدلالةٍ خارجيةٍ على امتناع القديم الممكن كلامٌ آخر؛ بل يتوقّف على جعل علّة الحاجة هي الامكان. و أيضاً: القول بانّ العلّة المحوجة هي الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث خلاف التحقيق ـ كما مرّ ـ.

و أمّا اوثقيته بالنسبة إلى طريقة الامكان الوقوعي، فلأنّ الامكان الوقوعي

١ـ راجع: الاشارات و التنبيهات، الفصل التاسع والعشرون ـ و هو آخر فصول النمط الرابع ـ المطبوع مع الشرح للطوسي و المحاكمات ج ص ٣ ص ٦٦؛ شرحي الاشارت ج ١ ص ٢١٤.

و انظر ايضا: الحكمة المتعالية ج ٦ ص ١٤. شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٢.

٢ـ الاصل: طريقة.

يتوقّف على الوجود، و بدونه لايمكن الحكم به ـ كما يأتي مفصّلاً ـ.

و قيل: وجه الاوثقية كون هذا المنهج أشبه الانّيات /DA21/ باللمّ الّذي هو أوثق البراهين، لاكونه لمّياً. لانّ البرهان اللمي هو الاستدلال بالعلّة على المعلول و لاعلّة للأوّل ـ تعالى شأنه ـ حتّى يستدلّ بها عليه، كيف وجميع ما يستدلّ به عليه في هذا المنهج من موجودٍ معيّنٍ أو موجودٍ منتشرٍ أو جميع الموجودات أو الموجود أو الوجود من حيث هو معلولٌ له؟!. فانّ الوجود المطلق الّذي نحن نستدلّ به عليه ليس إلّا ما شاهدناه و انتزعناه من الممكنات الموجودة، فانحصر طريق الاستدلال عليه ـ تعالى ـ بالبرهان الانّي الّذي هو الاستدلال بالمعلول على العلّة. إلّا أنّ الاستدلال بمثل هذا المعلول الّذي هو الوجود و الموجود اشبه الانيات باللمّ في افادة اليقين، بل يكاد أن يكون في مرتبته كما صرّح به الشيخ الرئيس، فانّه صرّح بانّ الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاقّ الملزوم قريبٌ باللمّ في افادة اليقين. و هذا المنهج لكونه نظراً في الموجود و الوجود من حيث هو، كذلك؛ فانّ مفهوم الوجود انّما ينتزع من ذاته ـ تعالى ـ بذاته من غير اعتبار قيدٍ زائدٍ على ذاته. و يؤكّده ما تقرّر في فن البرهان: انّ اوثق البراهين مايكون حدّ الوسط فيه حال جوهر ذات الموضوع. و ما نحن فيه كذلك، لانّ قولنا بعض الوجود واجب استدلال عليه من حال جوهر الموجود و الوجود و طبيعته لأنّ الموضوع هو الموجود و حدّ الوسط الّذي يقع الاستدلال به هو وجود الموجود و طبيعته، و هو ظاهرٌ.

لايقال: الاستدلال إنّما يقع من الموجود المعلوم المشاهَد لا من طبيعة الوجود المنتزعة من ذات الواجب، و الموجود المعلوم المشاهَد ليس منتزعاً عن ذات الواجب ـ تعالى ـ؛ لأنّا نقول: ما يحصل به الاستدلال من الموجود المشاهَد المعلوم ليس هو تعينه الخاصّ و لامهية الخاصّة و لاوجوده الخاصّ و لاالحصّة المعينة من الموجود العامّ الّذي في ضمنه، بل ما ينتزع منه و من كلّ موجودٍ من الوجود العامّ المطلق الّذي هو مشتركٌ معنويٌ بين الواجب و بين غيره، و لاريب في انّه من اللوازم المنتزعة منه ـ تعالى ـ. و من هذا يظهر وجه ماذكره الشيخ من وقوع الاستشهاد حينئذٍ بالحقّ

لا عليه، لأنّ هذا الوجود المطلق لمّا كان منتزعاً منه ـ تعالى ـ فهو وجهٌ من وجوهه و ليس شيئاً خارجاً عنه، فكأنّه استشهد به عليه

هذا مايقتضيه نظر الحكيم و المتكلّم.

و أمّا الصوفية فانّهم قالوا: للوجود ثلاث مراتب:

الأوّل: الوجود المطلق /MB21/ المعرّى عن جميع القيود ـ أي بشرط لاشيء ـ، و هو الّذي جعلوه عين ذات الواجب الحقّ ـ تعالى شأنه ـ؛

الثاني: الوجود المطلق لابشرط شيءٍ من القيود، و هو الوجود المنبسط؛

و الثالث: الوجود بشرط القيود، و هو وجود الممكنات[1]. و قالوا: التغاير في هذه المراتب بمجرّد الاعتبار. فالاستشهاد من الثاني على الأوّل بل و من الثالث عليه يكون استشهاداً بالحقّ عليه، لا من غيره، لانّ كلّ واحدٍ من المرتبتين الأخيرتين شأنٌ من شؤون الأوّل و تنزّلٌ من تنزلاته، فلايقع الاستشهاد بأمرٍ خارجٍ، فتأمّل!.

ثمّ لايخفى انّ صحّة الوجه المذكور يتوقّف على أوثقية برهان اللمّ على الإنّ، و سيأتي ما فيه؛ هذا.

و قال بعض الفضلاء: حكم الشيخ بأوثقية منهج الالهيين باعتبار انّه لايحتاج إلى اعتبار حدوثٍ أو حركةٍ، بل يكفي التمسّك بأصل الوجود؛ بخلاف المناهج الأخرى، فانّه لابدّ فيها من بيان وجود حادثٍ أو متحرّكٍ، و هذا و إنْ كان ظاهراً لكن لاشكّ انّ الأوّل أوثق؛ انتهى.

و فيه: انّ حكم الشيخ بانّه طريقة الصديقين الّذين يستشهدون بالحقّ لاعليه لايلائم هذا التوجيه، كما لايخفى.

و قيل: وجه الأوثقية عدم ورود الايرادات الموردة على طريقة الامكان من جواز الأولويه الذاتية و شبهة ماقبل المعلول الأخير و غيرهما؛

و فيه: أنّها ترد على منهج الالهيين ايضاً و الجواب مشتركٌ.

و الأكثر مصرّحون بانّ الوجه في أوثقية منهج الالهيين كونه لمّياً دون ساير

١ـ راجع: نفحات الأنس ص ٥٥٤.

المناهج، و لمّاتوقّف اثبات مدّعاهم على بيان أمرين ـ الاوّل: بيان كون البرهان اللمّي أوثق من الانّي، و الثاني: بيان كون هذا المنهج لمّياً دون ساير المناهج ـ فقالوا في بيان الاوّل: وثاقة الدليل انّما هو لأجل افادته اليقين، فكلّ ماكان افادته لليقين كلّياً و اتمّ كان أوثق و أحكم، و مايفيد اليقين الكلّي التامّ انّما هو برهان اللمّ دون الانّ. امّا عدم افادته لليقين كلّياً لما ثبت و اشتهر بين القوم من انّ العلم اليقيني الكلّي بما له سببٌ لايحصل إلّا من سببه، فالانّ فيما له سببٌ لايفيد اليقين لتوقّف العلم اليقيني به على العلم من جهة سببه؛ و قد صرّح به الشيخ في الشفا حيث قال ما حاصله: انّ الشيء إذا كان له سببٌ لم يتيقّن إلّا بسببه، فان كان /DB21 الأكبر للأصغر لابسببٍ بل لذاته و كان بيّن الوجود للأصغر ثمّ الأكبر بيّن الوجود للاوسط فينعقد برهانٌ يقينيٌ، و يكون برهاناً انّياً لالمّياً. و قال في موضعٍ آخر ماحاصله: انّ برهان الانّ يعطى اليقين في بعض المواضع، و أمّا فيما له سببٌ فلايعطى اليقين. و قد صرّح بذلك المحقّق الطوسى ايضاً في مقام ترجيح طريقة الالهيين، حيث قال بعد حكم الشيخ في الاشارات باوثقية منهج الالهيين: و ذلك لأنّ اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، و أمّا عكسه ـ: الّذي هو الاستدلال بالمعلول على العلّة ـ فربّما لايعطى اليقين إذا كان للمطلوب علّة لم يعرف بها[1].

و امّا عدم افادته لليقين التامّ فلما اشتهر بينهم من انّ العلم بالعلّة يوجب العلم التامّ بالمعلول بخلاف العكس، فانّ العلم بالمعلول لايوجب إلّا العلم الناقص بالعلّة.

و يرد على الأوّل: أمّا اوّلاً: فبانّ البرهان ما افاد اليقين، و برهان الانّ قسمٌ منه، والمقسم و ما يعتبر فيه معتبرٌ في القسم، فكيف لايفيد بعض اقسام الانّ اليقين ؟!. و توضيح ذلك: انّ المنطقيّين قد ذكروا انّ كلّ قياسٍ حمليّ لابدّ فيه من مقدّمتين مشتركتين في حدٍ يسمى بالحدّ الوسط، لانّ نسبة محمول المطلوب إلى موضوعه لمّا فرضت نظريةً مجهولةً فلابدّ من أمرٍ ثالثٍ يفيد العلم بتلك النسبة. و إلّا كفى تصوّر

١ـراجع: شرح الطوسي على الاشارات، المطبوع مع المحاكمات ج ٣ ص ٦٦. شرحي الاشارات ج ١ ص ٢١٤.

الطرفين في العلم بتلك النسبة، فلاتكون نظريةً مجهولةً بل بديهيةً معلومةً. و هو خلاف الفرض. و هذا الأمر الثالث هو الأوسط الموجود في كلتا المقدّمتين المسمّيتين بالصغرىٰ و الكبرىٰ، و تتفرّد الصغرىٰ بحدٍّ هو موضوع المطلوب و يسمّى «أصغر»، و الكبرىٰ بحدّ هو محمول المطلوب و يسمّى «أكبر»، فكلّ قياسٍ حملىٍّ يشتمل على ثلاثة حدودٍ: الاصغر، و الاكبر، و الاوسط. ثمّ الأوسط في القياس البرهاني ـ و هو ما صحّ تركيب مقدّمتيه و كانت المقدّمتان يقينيّتين ـ لابدّ أن تفيد الحكم بثبوت الأكبر للأصغر، فيكون علّة لثبوت الحكم ـ أي: ثبوت الأكبر للأصغر ـ في الذهن، فانّ كان مع ذلك /MA22/ علّة لثبوت الأكبر للأصغر في الخارج يسمىّ البرهان «برهان لمّ»، و إلّا يسمّى «برهان انٍّ». ثمّ قسمّوا البرهان الانّي إلى مايكون الأوسط فيه معلولاً لوجود الأكبر في الأصغر، و مايكون كلاهما فيه معلولاً لشيءٍ ثالثٍ، و مايكونان متضايفين. و الأشهر عندهم هوالقسم الاوّل، و الثالث غير معروفٍ لقلّة فائدته؛ و ربما يخصّ الأخيران باسم الدليل. هذا حاصل كلامهم في تقسيم البرهان.

و هم[1] كماترى عرّفوا البرهان بماكان مقدّماته بيّنة وكان تركيبها معلوم الصحّة، و جعلوه مقسماً للمّي والانّي و صرّحوا بلزوم النتيجة المطلقة. فكلامهم صريحٌ في افادة كلٍّ منهما العلم اليقيني القطعي، لانّه إذا صحّ الملزوم صحّ اللازم ايضاً ـ لعدم جواز انفكاك الملزوم عن اللازم ـ. فمن ادّعى عدم افادة الانّ اليقين لزمه القدح إمّا في تحديد البرهان، أو في كونه مقسماً للّمّ و الانّ، أو في كون النتيجة لازمةً، والكلّ باطلٌ. فتحقّق بذلك اشتراكهما في افادة العلم اليقيني و لافرق بينهما إلّا في المطلوب ـ: في اللمى انّما يعلم من جهة العلم بما اوجبه و أوجده في الخارج أعني لمّه و علته، و في الانّى انّما يعلم من جهةٍ أخرى، فلايعلم معه لمّه و علّته، بل المعلوم وجوده فقط ـ.

فان قيل: كلام المنطقيين في هذا المقام لايخلوا عن اختلالٍ، لانّهم في تقسيم البرهان إلى اللمّي و الإنّي جعلوا مناط التقسيم حال الأوسط بالنسبة إلى الأكبر و

١ـ النسختين: هو.

الأصغر، و هو يقتضي أن يكون البرهان منحصراً في الاقتراني الحملي لعدم اصطلاحهم هذه الحدود ـ أعني: الأوسط و الأصغر و الأكبر ـ في غير الاقتراني الحملي من الاقيسة، مع انّهم صرّحوا بأنّ البرهان هو القياس المؤلّف ـ و هو اعمّ من أن يكون استثنائياً أو اقترانياً حملياً أو شرطياً ـ، ففي ظاهر كلامهم تدافعٌ؛

قلنا: ملاحظتهم لحال الحدود المختصّة بالاقتراني الحملي مسامحةٌ منهم. و الباعث على تلك المسامحة كون الاقتراني الحملي أعرف من ساير الأقيسة و ظهور امكان ارجاعها إليه، فكان غيره من الأقيسة حمليٌ اقترانيٌ بالقوّة مشتملٌ على تلك الحدود. والحاصل: انّ اللمّ و الانّ من الاقسام الأولية للبرهان و يتأتّى في جميع الأقيسة من الاستثنائي و الاقتراني و الشرطي، إلّا أنّ جعلهم مناط التقسيم ما يختصّ بالاقتراني الحملي لأعرفيته و امكان ارجاع غيره إليه. و الجواب بانحصار البرهان في الاقتراني الحملي و جعل تعريفه على الوجه الأعمّ مسامحةٌ. إذ الاعتراف بعموم البرهان و التزام انّ اللمّ و الانّ ليسا من اقسامه الاوّلية بل من اقسام أحد أنواعه ـ اعني: الاقتراني الحملي ـ فلاينحصر البرهان بهما و تقسيمه اليهما أوّلاً على /DA22/ سبيل الحصر مسامحةٌ يخالف قواعد القوم و اصولهم ـ كما لايخفى ـ.

و امّا ثانياً: فلانّ دعوى أنّ العلم اليقيني بذي السبب لايحصل إلّا من العلم بسببه ممنوعةٌ، فانّه يجوز أن يحصل العلم القطعي بوجوده من الاحساس أو الالهام أو الكشف أو الحدس أو اخبار من علم صدقه بالبرهان. و أيضاً نحن نقطع من وجود معلولٍ وجود علّةٍ له ـ كما هو شأن برهان الانّ ـ و إنْ كانت لتلك العلّة علة أيضاً، فلاينحصر طريق العلم بذي السبب في جهة العلم بالسبب.

و أمّا ثالثاً: فلانّ الواجب ـ تعالى شأنه ـ ممّا ليس له علّةٌ و سببٌ، فالبرهان الانّ فيه برهانٌ فيما سببٌ له، فيفيد العلم اليقيني و هو ظاهرٌ.

و يرد على الثاني ـ أعني: كون العلم بالعلّة موجباً للعلم التامّ بالمعلول بخلاف العكس ـ: انّ ايجاب العلم بالعلّة للعلم التامّ بالمعلول انّما هو مسلمٌ إذا كانت العلة تامّةً و علمت على الوجه التامّ ـ أي: بذاتها و حقيقتها المعينة مع جميع لوازمها و ملزوماتها

و عوارضها و معروضاتها و مالها في نفسها و مالها بالقياس إلى غيرها ـ، و قد صرّح بذلك جمعٌ من المحقّقين منهم المحقّق الطوسى ـ رحمة اللّه عليه ـ في شرح رسالة العلم[١]؛ و أنّى يحصل ذلك لأحد؟! لتوقّفه على العلم بعلّة تلك العلّة و علّة علّتها و هكذا. فامّا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما لاعلّة له، أو ما لايعلم من جهة علّته فلايعلم على الوجه التامّ. وإذا لم يعلم الموقوف عليه على الوجه التامّ فلايعلم الموقوف ايضاً على الوجه التامّ. على انّ الشيخين ـ: الفارابي وابن سينا ـ صرّحا بانّه لايمكن للبشر أن يعلم شيئاً بحقيقته؛ قال الفارابى في تعليقاته: الوقوف على حقائق /MB22/ الاشياء ليس في قدرة البشر و نحن لانعرف من الأشياء إلّا الخواصّ و اللوازم و الاعراض[٢]. و بمثله صرّح الشيخ في رسالة الحدود و اطال الكلام فيه بما لامزيد عليه[٣].

و به يظهر فساد قول من زعم من المتكلّمين انّه يمكن تحصيل العلم بالحقائق بل وقوعه حتّى[٤] بحقيقة اللّه ـ تعالى ـ، وكيف يمكن ذلك و القول به بعد اقرار سيّد الرسل ـ صلى اللّه عليه و آله و سلّم ـ بالعجز عن حقّ المعرفة[٥]؟!. هذا كلّه؛ مع انّه لو امكن العلم بالعلّة بحقيقتها وجميع لوازمها وكان ذلك موجباً للعلم التامّ بالمعلول بحقيقته و لوازمه و ملزوماته كان ذلك موجباً للعلم التامّ بالعلّة و الفرق بينهما تحكّمٌ.

قيل: العلم بالعلّة يفيد العلم بخصوصية المعلول و ذاته المعينة المخصوصة، و امّا العلم بالمعلول فلايفيد العلم بالعلّة المعينة المخصوصة، بل يفيد العلم بعلّةٍ مّا، لانّه لامكانه و تساوي الطرفين إلى مهيته محتاجٌ إلى علّةٍ من العلل، فالعلم به يوجب العلم بعلّةٍ ما. فالبرهان الانّى من حيث اعتباره استدلالاً من المعلول على علّة مّا يفيد اليقين و من حيث اعتباره استدلالاً على العلّة المعينة فلايفيد اليقين، فهناعلمٌ نظريٌّ

١ـ راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ٤٢. ٢ـ راجع: التعليقات، ص ٤٠.
٣ـ راجع: رسالة الحدود، ص ١، حيث يقول الشيخ: ... فاستعفيت من ذلك علماً بانّه كالأمر المتعذّر على البشر ... .
٤ـ الأصل: ـ حتّى.
٥ـ اشارة إلى قول النبي ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: ماعرفناك حقّ معرفتك. راجع: بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٢٩٢، ج ٧١، ص ٢٣. و انظر: شرح القيصري على فصوص الحكم ـ الطبعة الحجرية ـ، المقدّمات، ص ٥، القائمة ٢.

مخصوص، أي: العلم المتعلّق بالذات المخصوصة المعينة يتوقّف تحصيله على جهة العلّة و يمتنع حصوله من المعلول. و لاريب انّ العلم بالحقيقة المعينة المخصوصة أولى و أكمل من العلم بحقيقةٍ مّا، فهذا هو الوجه في مزية البرهان اللمّي على الانّي

و لاريب ايضاً في انّ المقصود من البرهان في اثبات الواجب ـ تعالى شأنه ـ اثبات خصوصية العلّة للكلّ ـ اعني: الواجب بالذات ـ، و برهان الانّ لايفيد هذا الأمر. فيجب المصير فيه إلى برهان اللمّ.

و الجواب: انّ هذا مجرّد دعوىً لادليل عليه، و الفرق غير ظاهرٍ عند التأمّل. فانّ العلم بالعلّة إنْ لم يكن تامّاً ـ أي: لم يعلم العلّة بحقيقتها ولوازمها وخواصّها ومالها بالقياس إلى نفسها و مالها بالقياس إلى غيرها ـ لم يفد العلم بخصوصية المعلول اصلاً، لانّه لم يعلم صفاتها و خواصّها ليعلم انّ معلولها يلزم أن يكون على صفة كذا وخصوصيّة كذا. و لوافاد مجرد ذلك العلم بخصوصية المعلول لقلنا: العلم بالمعلول أيضاً يوجب العلم بخصوصية العلّة و إنْ لم يكن تامّاً، لعدم تعقّل الفرق أصلاً. و لوكان العلم بها تامّاً ـ أي: علمت العلّة بحقيقتها المخصوصة و صفاتها المعينة و خواصّها اللازمة ـ فلاريب في أنّه يفيد العلم بخصوصية المعلول بمعنى انّه بعد ماعلم انّ العلّة حقيقتها كذا و صفاتها و خواصّها كذا يحكم العقل بانّ معلول مثل هذه العلة يجب أن يكون على صفة كذا أو خصوصية كذا ـ للزوم المناسبة بين العلّة و المعلول ـ. إلّا أنّ المعلول أيضاً إذا علم بهذا الوجه علمت العلّة أيضاً بالتعيّن[1] و الخصوصية، فانّه إذا علم أنّ المعلول على حقيقة كذا و خواصّه واثاره كذا وكذا، يحكم العقل بانّ علّته يلزم أن يكون على صفاتٍ مخصوصةٍ و خصوصياتٍ معينةٍ ـ لوجوب المناسبة بين العلة و المعلول ـ فانّا كما إذا تعقّلنا الواجب ـ تعالى شأنه ـ بصفاته المعيّنة من بساطته و تجرّده نحكم بأنّه /DB22/ يجب أن يكون معلوله الأوّل جوهراً بسيطاً مجرّداً و هو العقل الاوّل، كذلك إذا تعقّلنا العقل الأوّل ببساطته و تجرّده و امكانه نحكم بانّ علّته يجب أن تكون بسيطاً مجرّداً واجباً، و قس عليه أمثال ذلك. فانّاكما إذا تعقّلنا تعقّن[2] مطلق خلطٍ علمنا حصول

١ـ الاصل: باليقين. ٢ـ الاصل: تعقل.

مطلق حمى من دون العلم بخواصّ هذه الحمى، و إذا علمنا تعفّن خلطٍ صفراويّ علمنا حصول حمى صفراويٍّ، فكذلك إذا علمنا حصول مطلق حمى من دون العلم بخواصّ هذه الحمى علمنا تعفّن مطلق خلطٍ من دون حصول العلم بخصوصية هذا الوسط. و لو علمنا خصوصية الحمى من كونه حمّىً صفراوياً أو بلغمياً علمنا خصوصية الخلط ايضاً من كونه صفراءً أو بلغماً؛ هذا.

و قال بعض الأفاضل: انّه لاريب في انّ العلم الحاصل من البرهان سواءٌ كان لمّياً أو إنّيا انّما هو العلم التصديقيّ ـ أي: المتعلّق بثبوت النسبة الخبريّة ـ دون العلم التصوريّ الّذي هو تصوّر الأشياء بالحدّ أو الرسم، فانّ العلّية و المعلولية اللّتين اعتبرنا بين حدود البرهان ـ أعني: الأوسط و الأكبر و الأصغر ـ ليستا معتبرتين بين ذوات تلك الحدود، بل بين أوصافها العنوانية باعتبار ثبوت تلك الاوصاف لذوات تلك الحدود أو نفيها عنها. فقولهم: الأوسط إذا كان علّةً للحكم فالبرهان لمّيّ و إلّا فإنّيّ؛ فيه مسامحةٌ و اعتمادٌ على الظهور، و معناه انّ وصف الأوسط باعتبار ثبوته للأصغر أو نفيه عنه إنْ كان علّةً لثبوت وصف الأكبر للأصغر أو نفيه عنه فالبرهان لمّيّ، و إلّا فإنّيّ. فاذا قيل: العالم متغيرٌ و كلّ متغيرٍ حادثٌ فالعالم حادثٌ، برهانٌ لمّيٌ أريد به انّ ثبوت الأوسط /MA23/ ـ أعني: التغيّر ـ للعالم علّةٌ لثبوت الحدوث له، و هو الحكم المطلوب. بمعنى انّه متقدّمٌ عليه بالذات بحسب نفس الأمر، و ما لم يثبت للعالم وصف التغيّر في الواقع لم يثبت له وصف الحدوث. و إذا قيل: زيدٌ محمومٌ و كلّ محمومٍ متعفّن الاخلاط، برهان انّيٌ أريد به انّ ثبوت الأوسط ـ أعني: المحموم ـ لزيدٍ معلولٌ لثبوت تعفّن الاخلاط له و هو الحكم المطلوب؛ يعني انّه متأخّرٌ عنه بحسب نفس الأمر. و ما لم يثبت لزيدٍ وصف بعض الاخلاط ـ أي: الحكم المطلوب ـ لم يثبت له وصف الحمى ـ أي: الأوسط ـ. فظهر انّ العلّية والمعلولية المأخوذتين في مطلق البرهان انّما ترجعان إلى ثبوت النسبة الّذي هو من العلوم التصديقية.

و إذا كان الحاصل من البرهان هوالعلم التصديقي دون التصوريّ نقول: لايجوز التفاوت بالكمال و النقصان في العلم التصديق سواءٌ حصل من برهان اللمّ أوالانّ، إذ

لافرق في كيفية العلم الحاصل منهما لعدم التشكيك فيه ـ كما بيّن في موضعه ـ، و لا في متعلّق التصديق ـ إذا لتصديق المنتج من ايّهما متعلّقٌ بحقيقة النسبةالخبرية المطلوبة ـ، فالعلم الّذي يمكن أن يتفاوت بالكمال والنقصان انّما هوالعلم التصوريّ من حيث المتعلّق. فانّ العلم التصوريّ الحاصل من الحدّ يكون متعلّقاً بحقيقة الشيء، والحاصل من الرسم يكون متعلّقاً بخواصّه و لوازمه. و تفاوت هذا العلم لامدخلية له فيما نحن فيه، فانّ قولنا: العالم حادثٌ متعلّق العلم ثبوت الحدوث للعالم أعمٌّ من أن يكتسب من جهة علّيته أو من جهة معلوليّته، و لايتصوّر التفاوت فيه من هذه الجهة. نعم! يمكن التفاوت في تصوّر الحدوث أو العالم بالكنه أو الوجه، إلّا انّه لامدخلية له في نفس التصديق بثبوت الحدوث للعالم.

فان قيل: يجوز أن يختلف العلم بالنسبة الخبرية باختلاف تصور الاطراف بالكنه أو بالوجه؛

قلنا: التفاوت فيه على هذا التقدير ليس من حيث انّه[1] مستفادٌ من البرهان، بل من حيث تصوّر بعض الاطراف بالكنه و بعضها بالوجه، فبالحقيقة يكون التفاوت في العلم التصوري؛ و بواسطته يحصل تفاوتٌ مّا في العلم التصديق أيضاً. و لكن ذلك لايفيد التفاوت في المقصود، لأنّه ليس من حيث انّه مستنتجٌ من البرهان، بل من حيث تصوّر الاطراف؛ إلّا أن يقال: انّ مقصود القائل انّ البرهان اللمّي لاينفكّ عن تصوّر الاطراف على وجهٍ اتمّ و اكمل، بخلاف الانّي، لا أنّ العلم الحاصل بالمطلوب من اللمّي من حيث انّه حاصلٌ منه يكون اتمّ من العلم الحاصل به من الانّي من حيث انّه حاصلٌ منه. و هذا القدر يكفي لمزية اللمّ على الإن.

و غير خفيّ إنّا نلتزم مثل هذه المزية و لانتكره!، إلّا أنّ مبنى هذا الكلام على لزوم تصوّر الاطّراف في اللمّي بالحدّ و الكنه و في الانّي بالرسم و بالوجه، و على جعل حصول الشيء ممّا يتوقّف عليه من اللمّ و إنْ لم يكن علّةً فاعليةً له، بل يكفي كونه جزء العلّة و من مقوّماته. و الظاهر أنّ مجرّد حصول الشيء ممّا يتوقّف عليه و أن

١ـ الاصل: ـ انه.

يكن علّةً فاعليةً من اللمّ بشرط كونه تصديقاً، لأنّ المراد بالعلّة ههنا يجب ان يكون مايتوقّف عليه الشيء مطلقاً لاالعلّة التامّة و لاخصوص إحدى العلل الاربع، فانّ الاستدلال /DA23/ من المعلول على أيّ جزءٍ من العلّة التامة برهانٌ انّيٌ، و الاستدلال من الجزء الأخير للعلّة التامة أو يستلزم الجزء الاخير له على المعلول برهان لمّي.

و أمّا لزوم كون تصور الاطراف ممّا يتوقّف هذه الاطراف عليه ـ أعني: بالحدّ و الكنه في اللمّ ـ فغير معلومٍ، لانّه من العلوم التصورية الّتي لا مدخل لها في البرهان الّذي هو من العلوم التصديقية ـ، فلامعنى لاشتراطه في البرهان اللمّي.

و أنت خبيرٌ بانّ اتمام أصل الجواب المنقول عن بعض الأفاضل يتوقّف على عدم التشكيك في حقيقة العلم المتعلق بالنسبة الخبريّة، و هو محلّ كلامٍ؛ والنزاع في مثله مشهورٌ.

و قد تلخّص ممّا ذكر انّ ماذكروه في بيان الأمر الاوّل ـ أعني: اوثقية اللمّي من الانّي ـ غير تمامٍ، و لاتفاوت بينهما إلّا في أنّه يعلم المطلوب في اللمّي من جهة ما يوجبه من لمّه و سببه، بخلاف الإنّي؛ هذا.

و ذكروا في بيان الوجه الثاني ـ أعني: لميه منهج الإلهيين ـ وجوها:

منها: انّه استدلالٌ بحالٍ من مفهوم الوجود ـ أعني: احتياج فرده الممكن إلى العلّة أوكونه ذاتقرّرٍ أو ذافرد في نفس الأمر ـ على حالٍ اخرى منه، /MB23/ و هي اتّصافه بكون بعضه واجباً لاعلى ذات الواجب في نفسه، فانّ كون طبيعة الوجود مشتملةً على فردٍ هو الواجب لذاته حال من أحوال تلك الطبيعة، فالاستدلال بحال من تلك الطبيعة على حالٍ أخرى لها معلولةٌ للحال الاولى.

و فيه: انّ الحالة الّتي يستدلّ بها ـ أعني: كون الوجود ذاتقرّرٍ أو ذافردٍ أو احتياج فرده الممكن إلى علّةٍ ـ إنّما هي معلومةٌ و مستفادةٌ من الوجودات الامكانية، و هي معلولةٌ للواجب الحقّ ـ تعالى شأنه ـ، فكيف يكون علّةً له في الخارج حتّى يكون الاستدلال بها عليه لمّياً ؟!. كيف و لوكان الاستدلال بالوجود المطلق على الواجب بأيّ طريقٍ كان استدلالاً بالعلّة على المعلول لكان للواجب علّةٌ؟!

و بما ذكر يظهر ضعف ماذكره بعض المشاهير المعتقدين للمّية هذا الوجه حيث قال: إنْ قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالاً بالعلّة على المعلول، و إلّا لزم أن يكون الواجب معلولاً: قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فانّا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اوّلاً ثمّ نستدلّ به على ساير الموجودات بان نقول: لمّاكان الواجب في غاية البساطة والتجرد يجب أن يصدر عنه اوّلاً امرٌ بسيطٌ مجرّدٌ عن الموادّ و بعد فتح ابواب الكثره يصدر منه ـ تعالى ـ بطريق التناوب الاشياء الأُخر، و لمّا كان غنياً عن كلّ شيءٍ يجب أن لايكون فعله معلّلاً بالاغراض، و إن كانت المنافع لازمةً لفعله ـ تعالى ـ على وجهٍ لايكون غرضاً له و عائداً اليه. و لمّا كان جواداً مطلقاً فيجب أن لاينقطع منه الفيض، و لمّاكان مجرّداً يجب أن لايسنح له شيءٌ بعد ما لم يكن، و غير ذلك من الخواصّ المثبتة بمجرّد ملاحظة وجوب الوجود. و أمّا القوم فيثبتون ساير الموجودات و يستدلّون بها على وجود واجب الوجود. و بعبارةٍ اخرى: نحن نثبت الحقّ و نستدلّ به على الخلق، و امّا هم فيثبتون الخلق ويستدلّون به على الحقّ، فطريقتنا أوثق و أشرف. انتهى ماذكره مع تفصيلٍ و توضيحٍ.

و وجه ضعفه: انّ استدلالكم على الواجب انّما هو بافراد الوجودات المعلولة او بالوجود المطلق من حيث أنّه في ضمن الافراد الممكنة المعلولة، فهو استدلالٌ من المعلول على العلّة دون العكس، فلافرق بين طريقتكم و طريقة غيركم.

و أمّا ثبوت اللوازم والخواصّ المذكورة للواجب بعد اثباته فهو امرٌ آخر يتأتّى على جميع الطرق بعد أنْ يثبت الواجب بأيٍّ منها.

و منها: انّ كون العالم مصنوعاً و مجعولاً علّةٌ لكون الواجب صانعاً للعالم، أي: هو علّةٌ لهذا الوجود الرابطي الاضافي للواجب ـ تعالى ـ لالوجوده في نفسه، لانّ وجوده في نفسه ليس معلولاً لشيءٍ، فوجود العالم في نفسه معلولٌ للواجب ـ تعالى شأنه ـ. و الوجود الرابطي للواجب ـ تعالى ـ و هو كونه صانع العالم معلولٌ للعالم باعتبار مصنوعيته و مجعوليته، فكون العالم مصنوعاً و مجعولاً علّةٌ لكونه ذا جاعلٍ واجبٍ

بالذات. و لااستبعاد في ذلك كما ذكره الشيخ في المؤلّفيه و ذوي المؤلّفية، فانه قال: انّ قولنا كلّ جسمٍ مؤلّفٍ و كلّ مؤلّفٍ فله مؤلّفٌ برهانٌ لمّيٌ، لانّ المولّف ـ بالفتح ـ و إنْ كان معلولاً للمولّف ـ بالكسر ـ بحسب الخارج و الواقع، لكن ذا المؤلّف ـ أعني: مفهوم DB23/ قولنا: له مؤلّفٌ ـ هو الحدّ الأكبر، و الوجود الرابطي للمولّف ـ بالكسر ـ معلولٌ للمؤلّف ـ بالفتح ـ. و أيّد ذلك بعضهم بانّه لا يثبت من هذه الدلايل إلّا وجود علّةٍ مّا لجميع الممكنات خارجة عنها ـ أي: غير ممكنةٍ ـ، و لايثبت بها خصوص وجود الذات المقدّسة الالٰهية. و الشيخ قد صرّح بانّ الاستدلال بوجود المعلول على وجود علّةٍ مّا في الحقيقة استدلالٌ من العلّة على المعلول، لأنّ ثبوت علّةٍ مّا لشيءٍ يكون في الحقيقة معلّلاً بمعلولها، فيكون لمّياً.

قيل: و بهذا الوجه ـ أي: بجعل المعلولية راجعةً إلى الوجود الاضافي الرابطي لا إلى الوجود الحقيقي الخارجي ـ يندفع الايراد المشهور؛ و هو انّه لايمكن الاستدلال اللمّي على وجود الواجب لان كلّ شيءٍ سوى الواجب ـ تعالى ـ معلولٌ له ـ تعالى ـ إمّا بواسطةٍ أو بدونها، و ليس الواجب معلولاً لشيءٍ؛ فلايمكن الاستدلال على وجوده بطريق /MA24/ اللمّ.

و أيضاً: كلّ مايحصل في اذهاننا و نتعقّله فهو ممكنٌ، و كلّ ممكنٍ معلولٌ له، فانحصر طريق اثباته في الانّي.

و وجه الدفع: انّ مايثبت بالبرهان اللمّي هو الوجود الاضافي الرابطي للواجب ـ تعالى ـ و هو يجوز أن يكون معلولاً، و عدم معلوليته انّما هو باعتبار وجوده في نفسه. و لاامتناع في كون الواجب معلولاً باعتبار الوجود الرابطي، فانّ الشيء قد يكون علّةً بحسب الذات و معلولاً بحسب الوجود الاضافي الرابطي، فانّ ثبوت رازقية زيدٍ للواجب ـ تعالى ـ يتوقّف على وجود زيدٍ المرزوق و لايمكن ثبوتها له بدونه، بل يحتاج هذا الثبوت إلى وجود زيدٍ مع انّه موجد زيدٍ و غنيٌ عن كلّ شيءٍ.

و غير خفيٍّ انّ هذا الوجه في غاية السقوط و لايسمن و لايغني من جوعٍ!، كيف و هو يجري في جميع ادلّة اثبات الواجب من أيّ منهجٍ كان و لااختصاص له بمنهج

الإلهيين، بل يجري في جميع الأدلّة الآتية في أيّ مطلبٍ كان و لااختصاص له بادلّة اثبات الواجب!؛ فايّ مزيةٍ تثبت بهذا التكلّف و التعمّل لمنهج الإلهيين؟!.

مع انّه لو سلّم عدم جريانه في غيره نقول: انّ مطلوب القوم من ردّ أدلّة اثبات الواجب إلى اللمّي انّما هو لأنْ يكون أوثق و أحكم، و لاريب في أنْ مثل هذا التعمّل و التغيّر في بعض العبارات لايصير سبباً لتفاوت الدليل في الواقع و نفس الأمر حتّى يصير لأجله أوثق، بل انّما هو تكلّفٌ لايرجع إلى فائدةٍ و تحصيلٍ. فالفرق بين منهجي الالهيين و المتكلّمين بلمّية الأوّل وانّية الثاني تحكّمٌ بحتٌ!.

و لو قيل بعكس ذلك لكان له وجهٌ في الجملة، لأنّ المتكلّمين يجعلون الوسط في براهين اثبات الواجب هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث، و هم يعتقدون انّ علّة الحاجة إلى المؤثّر هي الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث، فالاستدلال على الواجب به استدلالٌ لمّيٌ و إنْ كان ما اعتقدوه من علّة الحاجة باطلاً عندنا. و أمّا الالهيون فلمّا جعلوا الوسط في البراهين هو الوجود فلايمكنهم القول باللمّية، لأنّ الوجود ليس عندهم علّة الحاجة بل علّتها عندهم هي الامكان البحت. نعم؛ لو جعلوا الوسط في البراهين هو الامكان فقط و استدلّوا على الواجب ـ تعالى ـ بمجرّده لكان للقول بلمّية طريقتهم وجهٌ. إلّا أنّ الاستدلال بمجرّد الامكان من غير التمسّك بالوجود أو الحدوث غير ممكنٍ.

و بذلك يندفع ضعف ما افتخر به بعض الفضلاء بالتفطّن به، و قال: أمّا اثبات الواجب فظاهر النظر يقتضي أن يكون دليله على الطريقين انّياً، و النظر الصائب يفضي إلى أنّ الّذي لهم من الدعوى على الطريقين يثبت ببرهانٍ لمّي، فانّ دعواهم انّ الممكنات منتهيةٌ إلى الواجب أو انّ الممكن له موجودٌ واجبٌ أو انّ العالم له خالقٌ صانعٌ لامجرّد انّ الواجب موجودٌ، بل هو لازمٌ ثانياً من دليلهم، و بين هذا و ما قدمنا من الدعوى فرقٌ؛ انتهى.

و وجه الدفع: انّ الممكن ما لم يؤخذ منه الوجود أو الحدوث أو مايرجع إليهما لم يدلّ على احتياجه إلى المؤثّر. و وجهه ظاهرٌ

و بما ذكر يظهر فساد ما قيل: انّ جميع براهين اثبات الواجب لمّيةٌ بحسب الحقيقة ـ بناءً على مانقل عن الشيخ من حديث المؤلَّف و ذي المؤلّف ـ، إلّا أنّ صورة ساير الطرق شبيهةٌ بصورة الإنّ لانّها بظاهرها انتقالٌ من المعلول إلى العلّة، لانّ الممكن و المحدث و الحركة ـ الّتي ينتقل منها إلى الواجب تعالى ـ معلولةٌ له. بخلاف منهج الالهيين، فانّه انتقالٌ من الموجود إلى الواجب، و هو بظاهره لايشبه إلّا انّ الموجود ليس معلولاً للواجب مطلقاً و إن كان بعض افراده معلولةً له، بخلاف الممكن و الحادث و الحركة.

و وجه الفساد: أمّا اوّلاً فبأنّه أيّ فائدةٍ في التفاوت في /DA24/ الصورة مع عدم الفرق الواقعي في الوثوق ؟!؛

و أمّا ثانياً: فبانّه تخصيصٌ لادلّة اثبات الواجب مع جريان ماذكره الشيخ في جميع ما يتصوّر دليلاً.

و أمّا ثالثاً: فبانّ الموجود الّذي يقع به الانتقال إلى الواجب انّما هو افراده الّتي هي معلولةٌ، و الفرد الّذي هو غير معلولٍ لم يقع به انتقالٌ. و لافرق بينه و بين الممكن والحادث.

ثمّ التأييد الّذي نقلناه عن بعضهم للوجه المذكور ـ: من كون /MB24/ الاستدلال لوجود المعلول على وجود علّةٍ مّا استدلالاً لمّياً ـ لايخفى فساده و ضعفه و ان نسبه الأكثرون إلى الشيخ؛ لأنّ القريحة السليمة حاكمةٌ بانّه لافرق بين علّةٍ مّا و العلّة المعينة، فانّ الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلّة لمّيٌّ سواءٌ كانت العلّة علّةً مّا أو علّةً معينةً، و أيّ باعثٍ للفرق ؟!. و الظاهر انّ نسبته إلى الشيخ فريةٌ. و صرّح بعضهم بانّه ليس في كلمات الشيخ مايدلّ عليه.

و أورد على الوجه المذكور: بانّه إذا كان العالم باعتبار مصنوعيته و مجعوليته علّةً لكون الواجب صانعاً للعالم لزم أن لايثبت للواجب ـ تعالى ـ صانعية العالم لذاته، بل يتوقّف على ملاحظة حال العالم، لأنّ صانعيته ـ تعالى ـ حينئذٍ معلولةً لمصنوعية العالم كما هو شأن البرهان اللمّي. فلو قطع النظر عن مصنوعية العالم لم يثبت له صانعيةٌ[1]

١ـ الاصل: لم يثبت لصانعه.

في ذاته، فلايجوز أن تكون مصنوعية العالم علّةً لهذا الوجود الرابطي ـ و هو كون الواجب صانعاً للعالم ـ.

و أجاب عنه بعض الأفاضل: بانّ صانعية العالم يمكن اعتبارها من وجهين: أحدهما: بحيث يكون وصفاً للعالم و معناها كون العالم بحيث يكون له صانعٌ واجب الوجود بالذات؛ و ثانيهما: أنْ يكون وصفا لواجب ـ تعالى شأنه ـ. و معناها حينئذٍ كون الواجب بحيث يكون صانعاً للعالَم؛ و للعالَم وصفان: أحدهما: المصنوعية و المجعولية، و الآخر: كونه ذا صانعٍ جاعلٍ؛ و الأوّل علّةٌ للثاني و النتيجة هي كون العالم ذا صانعٍ واجب الوجود بالذات، لاكون الواجب صانع العالم، فصورة القياس هكذا: العالَم مصنوعٌ و مجعولٌ، و كلّ مصنوعٍ و مجعولٍ ذوجاعلٍ صانعٍ واجبٍ بذاته، فالعالم ذوجاعلٍ صانعٍ واجبٍ بالذات. و كون الواجب صانع العالم يظهر و ينكشف بعد حقّية تلك النتيجة من غير احتياجٍ إلى كسبٍ و نظرٍ، و هذا الظهور بطريق الاتّفاق. فثبوت صانعية العالم للواجب انّما هو بالنظر إلى ذاته لابواسطة أمرٍ؛ غاية ما في الباب انّه ينكشف عندنا بعد حقّية ذلك القياس. و نظير هذا انّ التصديق قد يكون خفياً وبعد تصوّر الطرفين يصير بديهياً، إلّا أنّ تصوّر الطرفين كاسبٌ له لأنّ التصديق لايكون مكتسباً من التصوّر، فحقّية كون الواجب صانع العالم لازمةٌ لحقّية ذلك القياس، لكن هذا اللزوم ليس لزوماً اصطلاحياً بأن يكون حقّية القياس المذكور ملزومةً لحقّية كون الواجب صانع العالم و علّة بالقياس إليه، لأنّ كلّ ملزومٍ اصطلاحيٍ علّةٌ للازمه، و ثبوت صانعية العالم له ـ تعالى ـ ليس معلّلاً بغير ذاته أصلاً، فاللزوم فيها بالمعنى اللغوي ـ يعني: انّه لاينفكّ أحد العلمين عن الآخر ـ. لانّه إذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديهياً لايحتاج إلى فكرٍ و نظرٍ اصلاً، فكون[1] الواجب صانع العالم ثابتٌ له باعتبار ذاته بلا علّةٍ غير ذاته.

و يمكن أن يقال: كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقّيته بصحابة اللمّ إلّا أنّ له دليلاً لمّيا؛ انتهى.

١ـ الاصل: فيكون.

و اقول: هذا الجواب بطوله ممّا لايجدي طائلاً، بل هو فاسد!، لأنّ القول بانّ ظهور كون الواجب صانع العالم انّما هو بطريق الاتفاق ممّا لا معنى له، و القرائح السليمة لاتقبله؛ فانّه لاريب في أنّ صانعيته ـ تعالى ـ للعالم انّما يُعلم من مصنوعية للعالم، و لولاها لم يكن لنا إليها سبيلٌ. بل لو لم يتحقّق المصنوعية في الخارج لم تتحقّق صانعية فيه. نعم!، يمكن القول بانّ الانتقال من هذا الوجود الرابطي ـ أعني: كونه صانعاً ـ إلى الوجود الحقيقيّ انّما هو بالحدس لابالاكتساب، لانّ تحقّق الوجود الارتباطي لايمكن إلّا بعد تحقّق الوجود في نفسه.

فالحقّ في الجواب عن الشبهة أن يقال: لامانع من توقّف هذا الوجود الاضافي الارتباطي ـ أعني: ثبوت صانعية العالم للواجب تعالى شأنه ـ على غيره ـ أعني: مصنوعية العالم و عدم ثبوتها له في ذاته ـ، فانّ المصنوعية و الصانعية متضايفتان و توقّف ثبوت أحد المتضايفين على الآخر ذهناً و خارجاً ممّا لايُنكر. و هل هذامثل الرّازقية و المرزوقية ؟، فانّه لاريب في انّه لايُثبت للواجب ـ تعالى ـ رازقية /DB24/ زيدٍ بدون وجود زيدٍ المرزوق، بل هي موقوفةٌ عليه. و السرّ انّ مثل الصانعيّة و الخالقيّة و الرازقيّة و أمثالها من صفات الفعل الّتي لاتتحقّق بدون متعلّقاتها. و الحاصل: انّ عدم ثبوت الوجود الرابطي للواجب بالنظر إلى ذاته و توقّفه على غيره لامنع فيه، إلّا أنّ ارجاع البراهين إلى اثبات مثل هذا الوجود ليصير لمّية ممّا لافائدة /MA25/ فيه و لايجدي طائلاً ـ كما عرفت ـ.

ثمّ لايخفى بأنّ مثل هذه الشبهة جاريةٌ في الوجه الأوّل ايضاً، بان يقال: إذاكان اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن علّة لاشتماله على الفرد الواجب لزم أن يكون كون الواجب فرداً للموجود المطلق معلولاً لكون الممكن فرداً للموجود المطلق، فيلزم أن لايثبت للواجب ـ جلّ و عزّ ـ كونه فرداً للموجود المطلق باعتبار ذاته، بل بملاحظة علته؛ و هي اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن و احتياجه إلى العلّة. فمع قطع النظر عن هذه العلّة في نفس‌الأمر يلزم عدم معلولها في نفس‌الأمر فيلزم أن لايكون الواجب فرداً للموجود المطلق في ذاته؛ و هو باطلٌ. لأنّ كون الواجب فرداً للموجود

ثابتٌ له ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته و إنْ قطع النظر عن جميع ماعداه.

و الجواب على النحو الّذي نقلناه عن بعض الأفاضل[١] مع مايرد عليه يُعلم ممّا مرّ، و على ما ذكرناه ظاهرٌ؛ فلا نطيل الكلام بالاعادة.

و منها: ماذكره بعض الأفاضل، و هو أنّ طبيعة الوجوب لمّا كانت طبيعةً ناعتيةً لطبيعة الوجود عارضة لها فهي متأخّرةٌ بالذات عنها ـ كما يظهر من تتبع عبارات الشفا و غيره ـ، فيكون الموجود بماهو موجودٌ متقدماً بالذات على الموجود بما هو واجب و الواجب بما هو واجب، و هذا لاينافي ما هو المشهور من «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد»، لأنّ المراد منه انّ الماهية ما لم يتصف في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن أن يوجد، لأنّ اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب متقدّمٌ على تحقّقه فيه، اذ اتصافه بها في الذهن متقدّمٌ على ثبوته فيه. إذا تمهّد هذا فلايخفى عليك: انّ الاستدلال بالموجود بما هو موجودٌ و انّ له فرداً في الخارج على الواجب بما هو واجبٌ و انّ له فرداً خارجياً برهانٌ لمّيٌ بلاتعمّلٍ و تكلّفٍ لا انّي، لأنّ ثبوت الفرد الخارجي للموجود بما هو موجودٌ متقدّم بالذات والطبع على ثبوت الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب. و لايتوهّم انّه يلزم على هذا أن يكون الواجب بما هو واجب معلولاً لشيءٍ، إذ اللازم تقدّم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب، و هو ليس بمستنكرٍ، إذ ذاته ـ تعالى ـ من جهة انّه مبدءٌ للآثار فردٌ للموجود، و الوجود من جهة انّه مبدءٌ لوثاقة الوجود فردٌ للواجب والوجوب، و الاعتبار الاوّل متقدّمٌ بالذات على اعتبار الثاني ـ كما يُقال في تقدّم وجوب الوجوب على ساير الصفات، و في تقدّم العلم و القدرة على الارادة ـ. و طبيعة الوجود و الموجود بما هو موجودٌ متقدمٌ على جميع الاشياء، بل جميع الاعتبارات بالذات، و لهذا جعل موضوعاً للفلسفة الأولى. و المراد بما قال الشيخ وغيره: «انّه لابرهان عليه ـ تعالى ـ بل هو البرهان على كلّ شيءٍ»: انّه لابرهان على ذاته من غيره، لانّ ذاته باعتبارٍ و ملاحظةٍ ليس ببرهانٍ على نفسه باعتبارٍ آخر، أو بعض صفاته ليس برهاناً على بعضٍ آخر؛ بل هو الشهيد عليه كما على غيره. و لهذا

١ـ الاصل: + ظاهر.

بعينه صار هذا المنهج أشرف و أخصر من غيره المأخوذ فيه وجود الممكن أو الحادث أو المتحرّك شاهداً عليه؛ انتهى.

و أنت خبيرٌ بأنّ هذا الوجه في غاية الفساد، و لايقبل الاصلاح بوجهٍ. لانّ الوجود الّذي يمكن أن يتوهّم تقدّمه على الوجوب و علّيته له انّما هو الوجود الخاصّ الواجبي و الاستدلال لم يقع به، لانّه عين المطلوب، بل الاستدلال انّما وقع من الموجود المشاهَد المعيّن أو من طبيعة الموجود باعتبار تحقّقها في ضمن موجودٍ معيّنٍ مشاهَدٍ، و البديهة قاضيةٌ بانّه ليس متقدّماً على الموجود بما هو واجبٌ و لا علّة للواجب بما هو واجبٌ، كيف و جميع الموجودات المعلومة المشاهدة وطبيعة الموجود من حيث تحقّقها في ضمنها معلولةٌ للواجب ومتأخّرةٌ عن تحقّقه؟!؛ فكيف يجوز أن تكون متقدّمةً عليه و علةً له؟!. على أنّ تأخّر الوجوب لذاته عن الوجود الواجبي و تأخّر الوجوب لغيره عن ساير الوجودات غير مسلّمٍ، لانّ كلّ وجودٍ ما لم ينسدّ عنه جميع انحاء العدم و لم يصل حدّ الوجوب لم يتحقّق في الخارج، فالوجوب في مرتبة نفس الأمر ـ أي: العقل الفعّال ـ أو الحال الّذي للشيء في حدّ ذاته بلا تعمّلٍ ـ أي: الّذي يكون /DA25/ بحيث إذا لاحظه العقل السليم حكم به بالبديهة أو البرهان ـ مقدّمٌ على الوجود.

و ما ذكره هذا الفاضل في بيان معنى المقدّمة المشهورة كلامٌ خالٍ عن التحصيل، لانّه لاشكّ أنّ اتصاف الشيء بالوجود ليس له توقّفٌ على أن يلاحظ العقل اتصافه بالوجوب، و ليس دليلٌ يدلّ عليه، بل /MB25/ الدليل انّما يدلّ على انّه يتوقّف على اتصافه به في نفس الأمر. على انّه إذا لم يكن له اتصافٌ بالوجوب قبل الوجود في نفس الأمر و لم يتحقّق حينئذٍ وجوبٌ لكونه نفياً لما لم يتحقّق بعد ـ أعني: الوجود ـ لم يمكن للعقل أن يصفه به إلّا بتعمّلٍ؛ و كيف يمكن للعقل الصحيح أن يحكم بما ليس له تحقّقٌ في الواقع و نفس الأمر؟!؛ و لوحكم به تعمّلاً لم يكن فيه فائدةٌ، لأنّ الأمور النفس الأمرية لاتختلف و لاتتفاوت بمجرّد فرض العقل خلافه.

فان قيل: مراد هذا الفاضل بمرتبة العقل هو نفس الأمر، فيكون مراده انّ الوجوب متقدّمٌ على الوجود في نفس الأمر؛

قلنا: فيصير حينئذٍ حكمه بتقدّم الوجود على الوجوب و كونه نعتاً للوجود باطلاً، لانّه إذا كان الوجوب مقدّماً على الوجود في نفس‌الأمر فالوجود في أيّ مرتبةٍ يكون مقدّماً على الوجود، إذ لايتصوّر حينئذٍ مرتبةٌ و طرفٌ يثبت فيه تأخّر الوجوب عن الوجود، لانّ الاتصاف بالوجوب قبل الوجود و بعده ليس إلّا بمعنىً واحدٍ و وجهٍ واحدٍ. فاذا كان هو متقدّماً على الوجود في نفس‌الأمر فان فُرض تأخّره أيضاً لزم تأخّره في نفس‌الأمر، و هو تناقضٌ.

قيل: انّ الوجوب إمّا نعتٌ للوجود أو كيفيةٌ للنسبة، و على التقديرين يلزم تأخّره عن الوجود؛ أمّا على التقدير الأوّل فظاهرٌ، إذ تأخّر الوصف عن الموصوف لايقبل المنع، و أمّا على التقدير الثاني فلأنّ النسبة الّتي بين الطرفين ـ أعني: الذات و الوجود ـ متأخّرةٌ عن الطرفين، فيكون متأخّرةً عن أحد الطرفين الّذي هو الوجود، و لاريب أنّ كيفية النسبة متأخّرةٌ عن نفس النسبة المتأخّرة عن الوجود، فيكون تلك‌الكيفية ـ أعني: الوجوب ـ متاخرةً عن الوجود بمرتبتين. و حينئذ ينبغي إمّا أن يُقال: الوجود مقدّمٌ على الوجوب في نفس الأمر و تأوّل المقدّمة المشهورة، أو يُقال: يتقدّم الوجوب على الوجود في نفس‌الأمر و تُحمل المقدّمة المشهورة عليه و يلتزم تأخّر الوجوب عن الوجود في الخارج لتصحّ الوصفية، أو كونه كيفيةً للنسبة.

و أجاب بعضهم: أمّا اوّلاً: باختيار الشقّ الثاني و ادعاء كون الوجوب وصفاً لنفس النسبة ومنع كون نفس النسبة متأخّرةً عن الطرفين، إذ المتأخّر عن الطرفين انّما هو وجود النسبة ـ لانّه الفرع لوجود الطرفين دون نفسها ـ، فلايلزم تأخّر الوجوب عن الوجود؛

و أمّا ثانياً: باختيار الأوّل و منع لزوم تأخّر مثل هذا النعت عن الموصوف ـ أعني: الوجود ـ، لانّه إنْ ادّعى انّ الثبوت الرابطي من الوجوب للوجود متأخّرٌ عن ثبوت الوجود في نفسه فغير مسلّمٍ، بل ثبوت الشيء للشيء مستلزمٌ لثبوته في نفسه لافرعٌ له ـ على ما هو التحقيق ـ، و إنْ ادّعى انّ الثبوت في نفسه للوجوب متأخّرٌ عن الثبوت في نفسه للوجود فغير مسلّمٍ أيضاً، إذ الثبوت في نفسه للوجوب انّما هو بمعنى

ثبوت ماينتزع منه إلى موصوفه، فإذا كان موصوفه الوجود فهو أيضاً ثبوته كثبوت الوجود، فرجع معنى ثبوت الوجوب في نفسه إلى ثبوت الذات المتّصفة بوجوب الوجود في نفسه، فلايكون متأخّراً عن ثبوت الوجود؛ انتهى.

و أنت تعلم إنّ الجواب الّذي ذكره هذا البعض على اختيار الشق الثاني في غاية السقوط!، لأنّ نفس النسبة ايضاً متأخّرةٌ عن الطرفين، لكونها فرعاً لوجود الطرفين ـ لأنّه ما لم يتحقّق الطرفان لم تتصوّر نسبةٌ بينهما ـ. و لو سلّم عدم تأخّرها عنهما وعدم كونها فرعاً لوجودهما فلا ريب في أنّها لاتكون متقدّمة عليهما، بل تكون في مرتبتهما، فالوجوب الّذي وصفٌ لها يجب أن يكون متأخّراً عنها، و إذاكان متأخّراً عنها يكون متأخّراً عما هو في مرتبتها[1] ـ أعني: أحد الطرفين الّذي هو الوجود ـ.

امّا الجواب الّذي ذكره على اختيار الشقّ الأوّل فما ذكره أوّلاً من حديث الاستلزام و انكار القاعدة الفرعية للجواب عن صورة ادّعاء تاخّر ثبوت الوجوب في نفسه عن ثبوت الوجود في نفسه محلّ الكلام، و كونه أصحّ القولين غير معلومٍ، و تحقيق القول فيه لايليق بهذا المقام؛

و ماذكره ثانياً للجواب عن صورة ادّعاء تأخّر ثبوت الوجوب في نفسه عن ثبوت الوجود في نفسه، فحاصله: انّ الوجوب لمّا كان امراً اعتبارياً انتزاعياً فليس له ثبوتٌ عليحدةٍ كالصفات الحقيقية، بل ثبوته انّما هو بمعنى ثبوت ماينتزع عنه ـ كما هو الشأن في جميع الصفات الاعتبارية الانتزاعية ـ، فمعنى ثبوت الوجوب في نفسه كمعنى ثبوت ساير الصفات الانتزاعية /DB25/ يرجع إلى ثبوت الذات المتّصفة به. و لمّا كان الوجود هنا هو الموصوف فمعنى ثبوته هو ثبوت الوجود في نفسه. و تلخيص الجواب على تقدير الادعاء الأوّل و الثاني: انّ الوجود ليس إلّا ذاتاً بسيطةً واحدةً هي حقيقة الوجود الخاصّ، و الوجوب أمرٌ انتزاعيٌ له، حمله عليه لايقتضي /MA26/ التأخّر للاستلزام، و ليس له ثبوتٌ في نفسه حتّى يلزم تأخّره للتعينية.

و أنت تعلم انّه يلزم على هذا أن لايكون لشيءٍ من الوجود و الوجوب ـ سواءٌ

١ـ الاصل: ـ فالوجوب .... مرتبتها.

كان لذاته أو لغيره ـ تقدّمٌ و تأخّرٌ على الآخر، مع انّه هنا دلالتان متنافيتان إحديهما ـ و هي المقدّمة المشهورة ـ تدّل على تقدّم الوجوب على الوجود في نفس الأمر و أخريهما ـ و هي كون الوجوب نعتاً ـ تدل على العكس. و ما ذكره هذا القائل يدلّ على أنّ كون الشيء نعتاً ـ إذا كان انتزاعياً ـ لايوجب تأخّره، و بذلك يثبت التلازم و الاتحاد في الوجود بين الوصف والموصوف. و لاريب أنّه مخالفٌ للدلالة الأولى ـ أعني: المقدّمة المشهورة ـ، لاقتضائها تقدّم الوجوب، و ماذكره لايدفعها و لايتخرّج منه جوابٌ عنه.

فالحقّ في الجواب أن يقال: للموجود وجوبان: وجوبٌ سابق، و وجوبٌ لاحق، فالوجوب المقدّم على الوجود هو الوجوب السابق، و ليس هو نعتاً للوجود لتقدّمه عليه و علّيته له ـ و هو المراد من المقدّمة المشهورة ـ، و الوجوب الّذي هو نعتٌ للوجود و متأخّرٌ عنه هو الوجوب اللّاحق. و إذا ثبت ذلك نقول: لاريب في أنّ تقدّم الوجوب السابق على الوجود و تأخّر الوجوب اللّاحق عنه إنّما هو في الوجودات الامكانية، و لايتصوّر ذلك في واجب الوجود، فانّ الوجوب فيه عين ذاته لايتصوّر له تقدّمٌ و تأخّرٌ، فالاستدلال بطبيعة الوجود على طبيعة الوجوب لو سلّم انّه استدلالٌ من المتقدّم ـ أعني: الوجود ـ على المتأخّر ـ أعني: الوجوب ـ انّما يصحّ في الوجود و الوجوب اللّذين للممكن دون الواجب، لأنّ الاستدلال من وجود الواجب على وجوبه ليس استدلالاً من المتقدّم على المتأخّر، لأنّ الوجوب عين ذاته. مع أنّه وقع الاستدلال من الوجودات الامكانية ـ الّتي هي معلولاتٌ للواجب ـ على وجوب الوجود الّذي هو عين الواجب، فأين ذلك من اللمّ؟!.

و بما ذكرنا ثبت و تحقّق انّ جميع براهين اثبات الواجب انّيةٌ و لايمكن الاستدلال عليه باللمّ.

و لكن هنا دقيقةٌ لابدّ أن يشار إليها، و هو أن الأكثر علّلوا انتفاء طريق اللمّ في اثباته ـ تعالى ـ بانّه ـ تعالى ـ علّةٌ لكلّ شيءٍ بواسطةٍ أو بدونها، فبأيّ شيءٍ استدلّ به عليه كان استدلالاً من المعلول على العلّة، فيكون إنّياً و لايتصوّر طريق اللمّ.

و يرد على هذا التعليل: انّ الثابت بالبرهان ليس إلّا الوجود الرابطي لاالوجود الأصيل، لانّ ماثبت بالبرهان مطلقاً يكون لامحالة مفاداً لقضية المستنتجة من مقدّماته ـ أعني: الحكم المطلوب ـ، و حاصله إمّا ثبوت شيء لشيءٍ أو نفيه عنه ـ أي: ثبوت الأكبر للأصغر أو نفيه عنه ـ؛ و يُقال لهذا الثبوت و النفي «الوجود و العدم الرابطيان»، و أمّا ثبوت الأكبر في نفسه ـ أي: الوجود الأصيل ـ فليس مستفاداً من القضية المذكورة و لا مستنتجاً من البرهان.

و إذا كان الثابت بالبرهان هو وجوده الرابطي دون وجوده الأصيل ـ تعالى شأنه ـ فنقول: ماهو علّةٌ لكلّ شيءٍ انّما هو وجوده الأصيل ـ عزّ شأنه ـ لاوجوده الرابطي، فيجوز أن يكون وجوده الرابطي معلولاً لبعض الاشياء مع كون وجوده الأصيل علّةً للجميع؛ فتعليل الأكثر في إنّية هذه البراهين دون لمّيتها عليلٌ، لأنّ جميع هذه البراهين ـ سواءٌ كان الربط فيها هو الموجود كما هو منهج الإلٰهيين، أو المتحرّك كما هو طريقة الطبيعيين، أو الحادث أو الممكن بشرط الحدوث كما هو مسلك المتكلّمين ـ لايثبت منها إلّا الوجودات الرابطية ـ أي: وجود موجدٍ واجبٍ بالذات للموجودات و محرّكٍ غير متحرّكٍ للمتحرّكات و محدثٍ صانعٍ للعالم ـ، و لادلالة لشيءٍ منها على وجود اصيلٍ بواحدٍ من الموجد و المتحرّك و المحدث، و لايثبت برهانٌ وجود أصيل لشيءٍ مطلقا. فالعلّة في انية بعض البراهين و لمّية بعضٍ آخر انّ الاوساط الّتي تؤخذ في البراهين إنْ كانت باعتبار النسبة الّتي بينها و بين الأصغر علّة للوجودات الرابطية الّتي هي مفاد البرهان في الواقع كما هي علّةٌ لها[1] الذهن كانت البراهين لمّيةً، و إلّا كانت انية. و التحقيق أنّ شيئاً من الأوساط المأخودة في براهين اثبات الواجب باعتبار ثبوتها لموضوعاتها ليست علّةً للوجودات الرابطية للواجب ـ تعالى ـ في الواقع ـ أعني: وجود موجدٍ بالذات أو محرّكٍ غير متحرّكٍ أو محدثٍ صانعٍ للعالم ـ، اذ لاتقدّم ذاتياً لكون الممكن موجوداً أو متحرّكاً أو حادثاً على كونه ذاموجدٍ أو ذامحرّك أو ذامحدثٍ، بل علّيتها له منحصرةٌ في الذهن؛ فلا ينعقد البرهان اللمّي على شيءٍ من تلك المناهج.

١ـ الاصل: كما هي عليها.

فان قلت: إذا كان الحاصل من البراهين هو العلم بوجوده /MB26/ الرابطي، فمن أين يحصل العلم بوجود الاصيل ـ تعالى شأنه ـ؟، مع انّا بعد تمام البرهان نقطع بوجوده الأصيل كما نقطع بوجوده الرابطي؛

قلت: العلم بالوجود الأصيل بعد حصول العلم بالوجود الرابطي الّذي هو مقتضى البرهان انّما يحصل من انضمام مقدّمةٍ خفيةٍ بديهيةٍ مركوزةٍ في العقول إلى مقتضى البرهان، فيترتّب معها ترتيباً سريعاً خفياً يكون منتجاً لهذا العلم ـ أي: العلم بوجوده الاصيل ـ. و الظاهر انّ تلك المقدّمة /DA26/ الخفية هي ما ارتكز في العقول من أنّ الأمور العينية الّتي وجودها في أنفسها ممكنٌ بالامكان العام إذا كانت معدومةً في انفسها لايمكن أن تكون موجودةً لغيرها، فاذا ثبت بالبرهان وجودها لغيرها انتقل الذهن بمعاونة هذه المقدّمة إلى وجودها في أنفسها ايضاً من غير افتقارٍ إلى تجشّم ترتيب المقدمات و الاستنتاج. و الظاهر انّ نظر من قال: الانتقال إلى الوجود الحقيقي انّما هو بالحدس لابالاكتساب، إلى ماقلناه؛ و كذا نظر من قال: انّ الترتّب و الانتاج لحصول هذا العلم انّما هو من قضايا قياساتها معها إلى ما ذكرناه؛ لأنّ هذه القضايا هي القضايا المسمّاة «بالفطريات»، المعرّفة «بقضايا يحكم بها العقل بواسطةٍ لايعزب عن العقل عند تصور الطرفين»، كالحكم بأنّ الأربعة زوجٌ، لانقسامها بمتساويين؛ هذا.

و قيل: حصول هذا العلم بعد حصول النتيجة من البرهان إنّما هو بطريق الاتّفاق كحصول التصديق بعد تصور الطرفين؛ و هو كماترى.

المنهج الثاني
منهج بعض الحكماء
و هو الاستدلال بمجرّد الامكان الوقوعي

والمراد به أن يكون الشيء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محالٌ؛ و الممكن بالامكان الذاتي اعمٌّ من أنْ يلزم من فرض وقوعه محالٌ أم لا. و أنت خبيرٌ بأنّ مامرّ من أدلّة الامّيين كانت مبتنيةً على اخذ الوجود بالفعل و الاستدلال به على الواجب؛

و الغرض من هذا المنهج أنّه يكفي الامكان الوقوعي والاستدلال عليه باجراء البراهين المذكورة من دون التمسّك بالوجود بالفعل[١].

و تقريره: انّه لاشكّ في انّه يمكن أن يقع ممكنٌ مّا موجوداً في الخارج، و هذا الفرض لايصحّ إلّا مع وجود الواجب ـ تعالى شأنه ـ، اذ لولاه لزم من فرض وجوده محالٌ، و هو الدور ـ إذ امكان وقوع موجودٍ مّا على هذا التقدير يتوقّف على امكان وقوع ايجادٍ مّا و بالعكس ـ. أو نقول: وقوع طبيعة الموجود بما هو موجودٌ يجب أن يكون بلامبدءٍ و إلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه ووقوع طبيعة الممكن بما هو ممكنٌ لابدّ له من مبدءٍ، فلو انحصر الموجود الممكن الوقوع في الممكن لزم التناقض. أو نقول: مجموع الأفراد الّتي يمكن وقوعها لابدّ له من علّةٍ و لايمكن أن تكون العلّة هي المجموع و لاجزئه، بل يكون أمراً خارجاً عنه، فعلى فرض عدم الواجب يلزم أن لايكون ذلك المجموع ممكناً بالامكان الوقوعي، و قس على ماذكر ساير البراهين.

قال بعض الافاضل: و لايخفى عليك سخافة هذا المنهج، اذ لايمكن دعوى الامكان الوقوعي لممكن إلّا من جهة العلم بوجوده، إذ ما لم يُعلم ذلك احتمل عند العقل أن يكون وقوعه مستلزماً لمحالٍ، سيّما مع ما يترآءى من لزوم الدور و غيره من المفاسد. وإذاكان العلم من جهة العلم بوجوده فالتمسّك به لابالوجود من قبيل ما اشتهر من الظرافات: انّ رجلاً من المستظرفين هيّأ مجمعاً من الرجال و قال: إنّي أعددت لكم دواءً نافعاً جدّاً لاجل البراغيث أمُنّ عليكم ببيعه منكم؛ فبعد ما اشتروه منه بالالتماس و المنّة سألوه عن كيفية حاله و طريقة استعماله؟؛

فقال: طريقه أن يُؤخذ البرغوث و يذر الدواء في عينه حتّى يصير أعمى!؛

قالوا: انّا إذا أخذنا البرغوث فلِمَ لَمْ نقتله و نسترح من هذهالزحمة؟،

فقال: هذا ايضاً يكون، انتهى.

و ما ذكره جيّدٌ.

١ـ راجع: المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٢٨. حيث اخذ الامام في طريقة الامكان ـ التى هي عنده معتمد الحكماء ـ وجود الموجودات بالفعل.

المنهج الثالث
من مناهج الحكماء، منهج الطبيعيّين منهم
وهو النظر في طبيعة الحركة

والمنقول عنهم في اثبات الواجب على هذا المنهج طريقان:

الطريقة الأولى: هي أنّ كلّ متحرّكٍ سواءٌ كانت الحركة في ذاته ـ كالممكنات المنتقلة من الليسية الذاتية إلى الايسية ـ أو في صفاته ـ كالمتحرّكات في الوضع و الأين و غيرهما من المقولات ـ يحتاج إلى محرّكٍ، لأنّ الحركة أمرٌ حادثٌ لابدّ له من علّةٍ، و استناد كلّ حركةٍ إلى محرّكٍ من البديهيات العقلية. و لايجوز أن يكون المحرّك عين المتحرّك، لأنّ الشيء لايجوز أن يكون محرّكاً لنفسه، فلابدّ أن يكون المحرّك غير المتحرّك و يمتنع ذهاب سلسلة المحرّكات إلى غير النهاية، فلابدّ أن تنتهي سلسلة المحرّكات إلى محرّكٍ أوّل غير متغيّرٍ في صفاته /MA27/ـ كالمتحرّك في المقولات المشهورة ـ، و لا في ذاته ـ كالممكن المنتقل من الليس إلى الايس ـ. و المحرّك الأوّل الثابت الذات و الصفات هو الواجب الحقّ ـ تعالى شأنه[1] ـ.

و أورد عليه: بانّ الانتقال من الليس إلى الأيس إنْ اريد به الانتقال من العدم الممتدّ الوجود ـ أي: الحدوث الزماني ـ؛ ففيه: انّ ذلك الانتقال ليس بحركةٍ حقيقيةٍ، إذ لايوجد فيه التدريج المعتبر في الحركة و لواصطلحوا على تسمية ذلك الانتقال مع كونه دفعياً حركةً فلامشاحة فيه، إلّا انّه بعينه هو /DB26/ الحدوث الّذي اعتبره المتكلّمون في طريقتهم، فيرجع منهجهم إلى منهجهم. وإن اريد به الانتقال من العدم الصرف إلى الوجود ـ أي: الحدوث الدهري ـ أو الانتقال ممّا ثبت للمكن بالذات ـ أعني: عدم اقتضاء الوجود ـ إلى ماثبت له بالغير ـ أعني: اقتضاء الوجود ـ؛ ففيه: مع عدم كونه

١ـ راجع: المباحث المشرقية، ج ٢ ص ٤٥١؛ شوارق الالهام، ج ٢ ص ٤٩٥؛ الحكمة المتعالية، ج ٦ ص ٤٢.

حركةً أنّه يرجع إلى الايجاد الّذي اعتبره الالهيون، فيرجع طريقة النظر في الحركة إلى طريقة النظر في الوجود، و مجرّد تغيّر الألفاظ لاتوجب الاختلاف في المعنى. وحينئذ فتتميم الحركة المأخوذة في الدليل بحيث يتناول الانتقال من الليس إلى الايس غير صحيحٍ، بل اللازم أن يحذف ذلك ويخصّ الحركة بالحركة في المقولات المشهورة:

و حينئذٍ يرد عليه: انّا لانسلّم انّ ماينتهى إليه سلسلة الحركات ـ أعني: المحرّك الأوّل ـ يجب أن يكون واجب الوجود بالذات و ثابت الذات والصفات، لجواز أن يكون ذلك المحرّك قديماً آخر غير الواجب لم تكن له الحركة في المقولات الّتي سمّوها الحركة في الصفات، و إنْ كان من العدم إلى الوجود لجسم أو جسمانيٍ ساكنٍ غير متحرّكٍ في مقولةٍ أو نفسٍ أو عقلٍ، فالحركة الأولى الكلّية أنّى تنتهي إليها سلسلة الحركات ـ أعني: الحركة الفلكية ـ يجوز أن يكون محرّكها هو طبيعة الفلك أو النفس الفلكية أو واحدٌ من العقول. و الحقّ أنّه لايجوز أن تكون الحركة الفلكية طبيعيةً و لامستندةً إلى جسمٍ ـ لمايأتي في طريقتهم الثانية ـ، ولكن استنادها إلى النفوس الفلكية غير بعيدٍ على ما ذهب اليه الحكماء، إلّا انّه يمكن أن يثبت المطلوب به و لكنّه يرجع إلى طريقتهم الثانية، و يُعرف حقيقتها.

الطريقة الثانية للطبيعيّين: إنّ حركات الأفلاك ليست مستندةً إلى اجسامها ـ لامتناع كون الشيء محرّكاً لنفسه، نظراً إلى استحالة كون الشيء فاعلاً و قابلاً من جهةٍ واحدةٍ، كمابيّن في موضعه ـ، و لايجوز أن تكون تلك الحركات قسريةً ـ إذ الحركة القسرية إنّما تكون إلى الجهة المخالفة لمقتضى الطبع فحيث لاطبع، كمايأتي، فلاقسر ـ.

و ايضاً: الحركة القسرية لاتكون إلّا إلى الوسط أو من الوسط و يمتنع أن يتحرّك الفلك إلى الوسط أو إلى الفوق لكونه محدّداً لهما بمركزه و محيطه، بل حركته إنّما هو على الوسط ـ كما هو المشاهَد المحسوس ـ، فلايكون قسريةً. و أيضاً: الحركة الأولى يجب أن تكون مبدعةً لابحركةٍ و لا في زمانٍ متقدّمةٍ على جميع الحركات والحوادث بالطبع، و لأجل ذلك لايجوز أن تكون قديمةً بالزمان، لأنّ القديم بالزمان وان لم يسبقه العدم

بالزمان إلّا أنّ الزمان يتقدّمه بالذات، فله عدمٌ ذاتيٌ في مرتبة وجود الزمان، لأنّ معنى انتساب القديم الزماني إلى الزمان و كونه فيه إنّما هو تأخّره عنه بالطبع و دخوله في سلسلة علله، و المعلول من حيث هو معلولٌ لايخلوا من تأخّرٍ عن علّته و عدمٍ مّا بالنسبة اليها. و أمّا المبدع لابحركةٍ و لافي زمانٍ ـ و هو الحادث بالذات ـ و إنْ تقدّمه العدم بالذات ـ لتوقّف كون الشيء موجوداً بغيره على عدم كونه موجوداً بذاته ـ إلّا أنّ العدم المتقدّم انّما هو العدم بالنسبة إلى علّته الفاعلية فقط، لابالنسبة إلى الزمان أيضاً ـ كما في القديم بالزمان ـ؛ وبذلك يظهر الفرق بين الحادث بالذات و القديم بالزمان.

و إذا كانت الحركة الاولى مبدعةً لابحركةٍ و لا في زمانٍ متقدّمةٍ على جميع الحادثات نقول: لايجوز أن تكون قسريةً، لأنّ القسر خروجٌ عن الحالة الطبيعية، فالمتحرّك بالحركة الأولى يجب أن يكون حينئذٍ مبدعاً قبل القسر على حالةٍ ولو قبليةٍ بالذات، ثمّ أخرج عنها بالقسر؛ فهذا القسر مع الحالة السابقة عليه شيءٌ قد حدث بعد مالم يكن قبل هذه الحركة ثمّ حدثت هذه الحركة، مع أنهاتجب أن تكون متقدّمةً على كلّ حادثٍ، هذا خلفٌ! على أنّها لوكانت قسريةً لكانت لها قاسرٌ، و لايجوز أن يكون القاسر جسماً أو جسمانياً لوكانت تلك الحركة غير متناهيةٍ ـ كما هو رأي الفلاسفة ـ، لعدم جواز صدور الافعال الغير المتناهية عن الجسمانيات ـ كما يأتي ـ. و لوكانت متناهيةً لكان الافلاك المتحرّكة بتلك الحركات حادثةً، فثبت المطلوب. و لايجوز أيضاً أن تكون الحركة الفلكية طبيعيةً محضةً خاليةً /MB27/ عن الإرادة لوجوب وقوف الطبيعة عند مطلوبها، فانّ الميل الطبيعي هرب من موضعٍ منافرٍ للطبيعة منافرةً جسمانيةً يطلب موضع ملائم لها ملائمةً كذلك، فاذا وصل إلى ذلك الموضع الملائم استقرّ فيه و استحال أن يفارقه و يعود إلى ما فارقه من الموضع المنافر، مع أنّه ما من وضعٍ من أوضاع الفلك إلّا أنّه يعود إليه.

و أيضاً لاتكون الطبيعة /DA27/ محرّكةً إلّا بعد أن تكون مقسورةً على حالٍ غير طبيعيٍ ثمّ زال عنها القسر و خلّيت ونفسها. و لاريب انّ زوال هذا القسر شيءٌ قد حدث بعد وجود الحادث عند الحالة الطبيعية قبل هذه الحركة، و قد عرفت وجود

تقدّمها على جميع الحادثات: هذا خلف. و إذا لم يجز أن تكون الحركات الفلكية صادرةً عن قسرٍ و لا عن طبعٍ فبقى أن تكون ارادتيّةً نفسانيةً صادرةً عن أنفسٍ شاعرةٍ و يجب أن تكون هذه الأنفس مجرّدةً كلّيةً عاقلةً ذوات اراداتٍ و ادراكاتٍ عقلانيةٍ، لاستحالة صدور مثل هذه الحركات المنتظمة المنقسمة المستمرّة في مثل هذه المدّة عن الأنفس الجزئية المنطبعة الحيوانية، لكون همها قاصرةً مقصورةً على الأشياء الجزئية المنقطعة، فانّ القوى الجسمانية[1] متناهية الأفاعيل و الإنفعالات. ثمّ لابدّ لهذه الحركة المستمرّة الصادرة عن تلك الأنفس العاقلة من غايةٍ، و لايجوز أن تكون غاياتها حيوانيةً من شهوةٍ أو غضبٍ أو غير ذلك من الاغراض الحيوانية الضعيفة، لما علم من أنّ تلك الأنفس مجرّدةٌ عاقلةٌ كلّيةٌ لاحيوانيةٌ جزئيةٌ، فلايجوز أن تكون غاياتها غاياتٍ جزئيةً حيوانيةً ـ لتعاليها عنها ـ. و أيضاً لانموّ و لاتغذّي للسماء، فلاكون لها من شيءٍ حتّى تكون لها شهوةٌ إلى ما يحصل به التكوّن، و لافساد لها ليكون لها غضبٌ يدفع به ما يزاحمه ويفسده، و لايجوز أن تكون غايتها ايضاً مايرجع إلى العوالم السفلية و الاجرام العنصرية و لايصحّ صدور هذه الحركات العظيمة لأجلها، لحقارة العوالم السفلية وخسّتها بالنسبة إلى النفوس الفلكية واجرامها والعالي لايلتفت إلى السافل والاشرف لايُعنى بالأخسّ، لأنّ الغاية لكلّ شيءٍ يجب أن يكون ممّا لم يوجد فيه ويستكمل لأجلها و ما يرجع إلى الاخسّ لا يحصل به استكمالٌ للأشرف. نعم! يترشّح من حركاتها الخيرات و البركات الدائمة على السوافل، فيضاد بالعرض لاقصداً وبالذات. و كذا لايجوز أنْ تكون غاية الحركة لكلّ فلكٍ ما يرجع إلى فلكٍ آخر جسمه أو نفسه؛ أمّا إذا كان الفلك الآخر أسفل فظاهرٌ ـ لما مرّ ـ. و أمّا إذا كان أعلى فلعدم فلكٍ فوق المحدّد، فلابدّ أن لاتكون حركتها لأجل جسمٍ فلكيٍّ أو نفسٍ فلكيةٍ، فيجب أن تكون غايتها أمراً غير جسماني، بل شيئاً نورانياً قدسياً مجرّداً عن المادّة بالكلّية يكون ذا قوةٍ غير متناهيةٍ، لا بأن يطلب ذاته، بل بأن يطلب التشبه به باكتساب أوصافه الكمالية الغير المتناهية. فانّ المطلوب إنْ كان نيل امرٍ جزئيٍ معيّنٍ فان كان ممّا يُنال لوقفت إذا

١ـ الاصل: على الاشياء القاصرة المنقطعة فان تقوى الجسمانية.

نالت، وإن كان ممّا لاينال لقنطت!، فيجب أن يكون المطلوب امراً كلّياً متجدّداً دائم الحصول؛ وليس هو إلّا التشبّه بذاتٍ قدسيةٍ كمالاته غير متناهيةٍ بالفعل، فيتصوّر تلك الكمالات الفعلية الغير المتناهية ويشتاق إليها فيحصل منه الفعلية الموجبة للتشبّه. و ليس فعليته إلّا بالحركات المتشابهة الّتي يخرج اوضاعها من القوّة إلى الفعل، فانّ الفلك إنْ ثبت على وضعٍ واحدٍ بقيت ساير الاوضاع ابداً بالقوّة و ليس له ما بالقوّة إلّا الاوضاع، لانّ جميع الأشياء غيرها فيه بالفعل. و لايمكنه أن يجمعها ويخرجها إلى الفعل دفعةً فيخرجها على التعاقب الدائم و التدريج المستمرّ بانفعال جرمه عن تصوّراتٍ شوقيةٍ وهيئآت نوريةٍ، كما أنّ تفكّر الانسان في شيءٍ من المعقولات تتبعه حركاتٌ و هيئآتٌ من بدنه، فانّ الضرورة قاضيةٌ بأنّ هيئآت كلٍّ من النفس والبدن يتعدّي إلى صاحبه.

ثمّ هذا الأمر المجرّد القدسي الّذي يطلب التشبه به إنْ كان واجباً ثبت المطلوب، و إلّا فينتهي اليه ـ دفعاً للدور والتسلسل ـ.

هذه هي الطريقة الثانية للطبيعيين مع ايضاحٍ و تبيينٍ.

والايرادات الّتي يتصوّر أن تورد عليها وجوهٌ:

منها: انّه يجوز أن تكون تلك الحركات طبيعيةً لابمعنى الهرب من الموضع المنافر للطبيعة إلى الموضع الملائم و الفرار من المركز إلى المحيط أو العكس ـ كما هو العرف المشهور في الحركات الطبيعية ـ، بل بمعنى كونها من مقتضيات الطبيعة الفلكية و اغراضها اللازمة. فكما انّ النار يقتضي بطبعها و صورتها النوعية التسخين و الإحراق و بعض العناصر يقتضي الميل إلى المركز وبعضها الميل إلى المحيط، كذلك يجوز أن يقتضي الطبايع الفلكية تلك الحركات الدورية، فانّ العقل و التجربة شاهدان /MA28/ على أنّ كلّ طبيعةٍ و صورةٍ نوعيةٍ يقتضى فعلاً خاصّاً /DB27/ و أثراً مخصوصاً و لايحتاج معه إلى علّةٍ أخرى، فيجوز أن تكون الحركات الوضعية على النحو الخاصّ مستندةً إلى الطبايع الفلكية على سبيل الايجاب كساير افعال الطبايع؛

و الجواب: انّه لو اقتضى الأفلاك بطبعها تلك الحركات على سبيل الإيجاب فلايخلوا أنها إمّا أن تكون متناهيةً، أو لا؛ فعلى الأوّل يلزم حدوث الافلاك و

وجودها بعد العدم، فلابدّ لها من موجدٍ، و لايمكن أن يكون موجدها جسماً أو جسمانياً، فيجب أن يكون مجرّداً ثابت الذات، فان كان واجباً فهو المطلوب و إلّا ينتهي اليه؛ و إن كانت غيرمتناهيةٍ استحال استنادها إلى الطبايع الفلكية، لأنّ الفواعل المادية الجسمانية لايجوز أن يكون شيءٌ منها غير متناهى القوّة و التاثير، فلايجوز أن يفعل افعالاً و يحرّك تحريكات غير متناهيةٍ، لأنّ القوىٰ الجسمانية تختلف ضرورةً بحسب اختلاف فاعلية المادّة، و مراتب القابليات تنتهي في الضعف إلى العدم و يستمرّ في الشدّة لا إلى نهايةٍ، فكلّ مرتبةٍ من القابلية محصورةٌ بين طرفين. و أيضاً كلّ مرتبةٍ منها أقلّ ممّا فوقها، ولا يجوز أن توجد مرتبة تكون أعلى المراتب و لايتصوّر فوقها مرتبةً، لأنّ هذه المرتبة أقلُّ بالضرورة من نفسها مع بعض المراتب السابقة، و كلّ اقلٍّ متناه، و إذا كانت القابلية متناهيةً بمعنى امكان وجود مرتبةٍ فوقها لكانت القوة الّتي بازائها ايضاً متناهيةً ـ يعني: يمكن أن تتحقّق قوّة تكون أقوى و أكثر تاثيراً منها ـ. و أيضاً إنّا إذا فرضنا انقسام جسم الفلك مثلاً بقسمين فالقوّة الّتي ساريةٌ في أحد القسمين مايكون تحريكها إلى غير النهاية، فيكون الجزء مثل الكلّ و هو محالٌ، و امّا أن يكون تحريكها إلى غايةٍ متناهيةٍ فالقوّة الّتي بازاء القسم الأخير كذلك، فيكون المجموع المشتمل على المتناهيين متناهياً.

فان قيل: القوّة السارية في كلّ الفلك تقوي على تحريك الكلّ إلى غير النهاية، و السارية في نصف الفلك تقوي على تحريك النصف إلى غير النهاية، و السارية في الربع تقوي على تحريك الربع إلى غير النهاية و هكذا إلى غير النهاية، و هكذا إلى أن تنتهي إلى القوّة السارية في أقلّ جزءٍ منه، فانّها تقوي على تحريكه إلى غير النهاية. فالقوّة الّتي يصدر منها الأفعال الغير المتناهية بحسب المدّة و ان اختلفت مراتبها بحسب اختلاف مراتب القابليات و لاتنتهى القوّة إلى ما لايتصوّر قوةً أقوى منها و أكثر تأثيراً منها، إلّا أنّ ذلك لايمنع من عدم صدور الأفعال الغير المتناهية مطلقاً، بل يكفي لتصحيح الاختلاف أن يكون للأقوى فعل غير متناهٍ يكون أصعب و أشدّ أو فعل آخر أيضاً غير متناهٍ، كما أنّه إذا فرض صدور غير متناهيين بحسب الشدّة أو العدّة من

قوّتين يكفي لتصحيح اختلاف القوّتين قوّةً و ضعفاً اختلافُ الغير المتناهيين بحسب المدّة، فبعض القوابل مستعدٌّ لافاضة القوىٰ الّتي لا يفعل إلّا أفعالاً متناهيةً و بعضها مستعدٌّ لافاضة القوىٰ الّتي تفعل أفعالاً غير متناهيةٍ بأحد الوجوه، و هذا الصنف من القوى إنْ كان ممّا يصدر عنه الغير المتناهي بحسب المدّة و إنْ امكن اختلافها قوّةً و ضعفاً إلّا أنّ ذلك الاختلاف لايصير منشأ التفاوت و الاختلاف في زمان الفعل حتّى يُقال: انّ الاختلاف بحسب الزمان في غيرالمتناهيين بحسب المدّة غير جايزٍ، بل يكفي لتصحيح اختلاف القوّتين كون مايصدر عن احديهما أشدّ أو أكثر عدداً ممّا يصدر عن الآخر، و إنْ كان الصادران عنهما غير متناهيين بحسب المدّة، و الحاصل: انّ القوىٰ الّتي يصدر عنها الأفعال الغير المتناهية بحسب المدّة لايصير اختلافها بحسب اختلاف القابلات منشئاً لاختلاف الأفعال في المدّة حتّى يُقال آنفاً: غير المتناهيين لايختلفان بحسب المدّة، بل يصير منشئاً لاختلاف الأفعال بحسب العدّة و الشدّة بأن يصدر من إحدى القوّتين غير متناهيين أو غير متناهٍ أشدّ و من الأخرى غير متناهٍ واحدٍ أو غيرمتناهٍ أضعف، فكلّ جزءٍ من الفلك مستعدٌّ لحصول القوّة الّتي تحرّكه حركةً غير متناهيةٍ، و القوّة الّتي في جزئين منه و ان كانت أزيد من الّتي في جزءٍ واحدٍ؛ و يجب أن تصير هذه الزيادة منشئاً لزيادة التأثير إلّا أنّ زيادة التأثير لايتحقّق بحسب المدّة، بل بحسب الشدّة /MB28/ بأن يتحرّك لأجل هذه الزيادة جزء آخر إلى غير النهاية.

و ليس للخصم أن يقول: يلزم البتة أن يصير الزيادة في القوّة منشئاً للزيادة في المدّة؛

ثمّ /DA28/ إنّه إذا أخذت القابلية الّتي في جزءٍ من الفلك مثلاً و الّتي في جزءٍ من الأرض مثلاً و أخذت قوّتاهما معاً أزيد من القوّة المختصّة بالجزء الفلكي فيجب أن تكون الحركة الصادرة عنهما معاً أطول مدّةً من الحركة الصادرة من القوّة الّتي في الجزء الفلكي فقط، لأنّ بازاء كلٍّ منهما حركةٌ يقتضيها أحديهما تقتضي حركةً معينةً متناهيةً، و الأخرى تقتضي حركةً غير متناهيةٍ بحسب الفرض. فاذا اجتمعت القوّتان تحصل الحركتان فتكون الحركة الصادرة من الجزء الفلكي متناهياً، لأنّ الأقلّ متناهٍ، لأنّ

القابليّتين و القوّتين المذكورتين متخالفتان بالحقيقة و النوع. و لايجوز أن يكون ضمّ احديهما إلى الاخرى منشئاً لزيادة تأثيرها، بل يصير معاوقةً عن تاثيرها الخاصّ بها، فالقوّة الّتي في حجرٍ مثلاً إذا فُرض ضمّها إلى القوّة الّتي في جزءٍ من الفلك لايمكن أن يصير منشئاً لزيادة تاثيره، بل يعاوقها عن تاثيرها، لأنّ القوّة الحجرية تقتضي الحركة المستقيمة و القوّة الفلكية تقتضي الحركة المستديرة، فكيف يتحقّق بينهما التعاون ؟!، بل المعين لاحديهما إنّما هو مايكون من نوعه. و هو لايصير منشئاً للازدياد بحسب المدّة، بل بحسب الشدّة أو العدّة، فلوفُرض القوّة الّتي في جزئين من الفلك موجودةً في جزءٍ واحدٍ لصار منشئاً لزيادة حركته بحسب الشدّة بأن تصير حركته سريعةً ضِعْف ماكان لقوّته المختصّة به ؛

قلنا: لاريب في تحقّق الاختلاف في كلّ واحدٍمن المدّة و العدّة و الشدّة زيادةً و نقصاناً، و النقصان في كلّ واحدٍمنها ينتهي إلى العدم، و الزيادة تتصوّر إلى غير النهاية. إلّا أنّ حصول الزيادة في كلّ واحدٍ منها إلى حدٍّ يصل إلى غير النهاية في الخارج غير ممكنٍ، لان الاختلاف في كلّ واحدٍ زيادةً و نقصاناً انّما هو لأجل الاختلاف في القوّة و هو لأجل الاختلاف في القابلية، و مراتب القابلية تنتهي في الضعف إلى العدم و تستمر في الشدّة إلى غير النهاية فكلّ مرتبةٍ من القابلية الّتي بازاء القوّة الّتي بازاء مرتبةٍ من التأثير في أحد الاقسام الثلاثة محصورةٌ بين طرفين. و أيضاً كلّ مرتبةٍ من القابلية الّتي تصير منشئاً لصدور الفعل بأحد الوجوه أقلّ ممّافوقها، و لايجوز أن توجد مرتبةٌ تكون أعلى المراتب ـ لأنّ هذه المرتبة اقلّ بالضرورة من نفسها مع بعض المراتب السابقة، و كلّ اقلّ متناه ـ و الحاصل: انّ الاختلاف بحسب المدّة ثابتٌ و هو إنّما يكون بحسب اختلاف القوّة و الاختلاف بحسب القوّة انّما هو بحسب اختلاف القابلية، فالقابلية الّتي تصير منشئاً لاختلاف الفعل بحسب المدّة مراتبها تنتهي في الضعف إلى العدم و تستمرّ في الزيادة إلى غير النهاية، فكلّ مرتبةٍ منها محصورةٌ بين حاصرين. و كلّ مرتبةٍ منها اقلّ ممّا فوقها و لايجوز أن توجد مرتبةٌ تكون أعلى المراتب ـ لأنّ هذه المرتبة اقلّ من نفسها مع بعض المراتب السابقة ـ.

و القول بانّ اختلاف القابلية و القوّة حينئذٍ يصير منشئاً للاختلاف في الشدّة و العدد كلامٌ واهٍ جدّاً !، لانّا أخذنا القابلية و القوّة اللتين تصيران منشئاً للاختلاف بحسب المدّة، و أيّ دخلٍ لها في الاختلاف من حيث الشدّة و العدّد؟!؛ فالقابلية و القوّة اللتان في جزءٍ من الفلك و صارتا باعثتين للتحريك إلى غير النهاية بالفرض يمكن أن توجد فوقهما قابليةٌ و قوةٌ تكونان أقوى و أكثر تاثيراً من جنسهما ـ أي: ممّا يقتضي التأثير بحسب المدّة ـ، لما تقدّم من البرهان، و هو غير جايزٍ، لعدم الاختلاف في البرهان[١] بين غير المتناهيين بحسب المدّة.

و بما ذكر يظهر انّه لايجوز أنْ يكون محرّكها جسماً أو[٢] جسمانياً آخر غير الافلاك و قواها الجسمانية المنطبعة.

و منها: انّ الغاية للنفوس الفلكية و إنْ لم يجز أن تكون شهويةً و لاغضبيةً، إلّا انّه لِمَ لايجوز أن تكون الغاية لها صلاح النظام الجملي و العناية الكلّية ؟.

فان قيل: ذلك /MA29/ يستلزم فعل العالي للسافل و اعتناء الأشرف بالاخسّ؟

قلنا: كما في فعل الواجب، و الجواب الجواب من دون تفاوتٍ.

و الجواب: انّ تلك الحركات إنْ كانت متناهيةً لزم حدوث الافلاك و نفوسها و صيرورتها موجودةً بعد العدم، فثبت به المطلوب؛ و إنْ كانت غير متناهيةٍ لم يمكن أن يصدر عنها إلّا إذا كان محرّكها الغائي جوهراً عقلياً مفارقاً ذا قوةٍ غير متناهيةٍ و تحرّكها على سبيل الامداد و التشويق، لأنّ النفس من حيث انّه نفسٌ كالجسم و الجسمانيات في عدم امكان صدور الأفاعيل الغير المتناهية عنه؛ كيف لاو النفس أيضاً قوةٌ جسمانيةٌ من حيث الفعل مادام نفساً و ان تجرّدت من حيث الذات؟!، و أنّى يمكن أن يصدرعنه التاثيرات و الافاعيل الغير المتناهية إلّا أن يمدّها جوهرٌ عقليٌ /DB28/ يكون ذاقوة غير متناهية؟!، و التحريكات الغير المتناهية من القوى الجسمانية على سبيل الامداد[٣] و التأييد من ذي قوّةٍ غير متناهيةٍ جايزٌ لأنّ حصول الغير المتناهي

١ـ الاصل: الزمان.
٢ـ الاصل: ـ جسماً أو.
٣ـ الاصل: الامتداد.

حينئذٍ انّما هو منه لا منها ـ، فالمحال حصول الأفاعيل الغير المتناهية عن القوىٰ الجسمانية على الانفراد و الاستقلال.

فان قيل: ما يدلّ على استحالة صدور التاثيرات و الأفاعيل الغير المتناهية من الجسم و الجسمانيات على الانفراد يدلّ على استحالته على الإمداد أيضاً؛ بل يدلّ على استحالة حصول التاثيرات و الانفعالات الغير المتناهية منها أيضاً لأنّ صدور التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الامداد و الحصول من الغير و قبول التأثيرات و الانفعالات [1] الغير المتناهية يختلف باختلاف قابليات المادّة، و مراتب قابليتها متناهيةٌ، لأنّ كلّ مرتبةٍ منها محصورةٌ بين طرفين و يمكن أن يوجد ما هوفوقها ـ لما تقدّم بعينه ـ؛

قلنا: لوسلّم ما ذكر لكان موكّداً لحقّية الشقّ الاوّل ـ أعني: تناهي تلك الحركات و حدوث الافلاك و نفوسها ـ. و قد علمت ثبوت المطلوب، فلايقدح فيه حينئذٍ امكان استنادها إلى القوىٰ الجسمانية أو إلى النفوس الفلكية من دون حاجةٍ إلى امدادٍ من الجوهر العقلي.

و منها: إنّا لانسلّم استنادها إلى النفوس الفلكية، و لِمَ لايجوز أن يكون محرّكها الفاعلي جوهراً عقلياً محضاً مفارقاً دون الجواهر النفسية؟؛

قلنا: الجوهر العقلي المحض لثبوته على حالةٍ واحدةٍ لايمكن أن يصدر عنه إلّا ماهو ثابتٌ على حالةٍ واحدةٍ و لايجوز أن يصدر عنه الأمر المتغيّر المتبدّل فيكون الأرض ـ لثبوته ـ دائماً على حالةٍ واحدةٍ يمكن أن يصدر عن علّةٍ ثابتةٍ. و أمّا الحركة الوضعية الّتي هي خروج الأوضاع و تبدّلها و تغيرها فلايمكن أن يصدر عن ثابتٍ على حالةٍ واحدةٍ، بل يجب أن يكون محرّكها في كلّ تحريكه على حالةٍ مغايرةٍ للحالات الّتي ثابتةٌ له في التحريكات الأخر. فالمحرّك الواحد ما لم يسنح له حالات متجدّدة لم يمكن أن تصدر عنه الحركة، لأنّ الانتقال من حدٍّ اوّلٍ إلى حدٍّ ثانٍ غير الانتقال من الحدّ الثاني إلى حدّ الثالث، و المتغايران لايجوز أن يصدرا عن واحدٍ من جميع الجهات،

١ـ الاصل: الانفصالات.

و التأمّل في أصناف الحركة يفيد القطع بذلك. فانّ المحرّك في الكيف يختلف تحريكه لاختلاف كيفيته، ففي كلّ تحريكه له كيفيةٌ خاصّةٌ يصير لأجلها منشئاً لتلك التحريكة، و هي مغايرةٌ لباقي الكيفيات الّتي ثابتةٌ له في التحريكات الأخر. و كذلك الطبيعة الّتي تصدر عنها الحركة الطبيعية يتجدّد له التحريكات لأجل تجدّد الحالات اللاحقة بها. و أقلّها تجدّد مراتب القرب و البعد إلى الغاية المطلوبة، فانّ كلّ مرتبةٍ من مراتب القرب إلى الغاية إذا لحقت بالطبيعة أوجب صدور حركةٍ جزئيةٍ منها موجبةٍ للوصول إلى مرتبةٍ أخرى أقرب إلى الغاية، و هي توجب حركةً أخرى موجبةً لقربٍ آخر، و هكذا إلى أن يصل إلى المطلوب. و كذلك المتحرّك في الحركة الارادية ـ أعني: النفس ـ لابدّ من تجدّد ارادتها و تغيرها حتّى يتجدّد تحريكاتها و لابدّ من كون ارادتها جزئية لتتحقّق الارادات الجزئية، لأنّ الإرادة الكلّية أمرٌ واحدٌ نسبتها إلى جزئيات الحركة نسبةٌ واحدة و لاتوجب حركةً جزئيةً ما لم يتشخّص و لم يصر جزئيةً، لانّ الإرادة الكلّية لاوجود لها. فمَن أراد أن يتحرّك إلى موضعٍ معينٍ لايتحرّك رجله ما لم تتجدّد له ارادةٌ جزئيةٌ، فاذا احدثت له ارادةٌ جزئيةٌ تحدث له خطوةٌ و بعد تلك الخطوة يحدث له تصورٌ جزئيٌ و تنبعث عنه ارادةٌ /MA30/ جزئيةٌ أخرى توجب خطوةً ثانيةً تحدث بها ارادةً جزئيةً أخرى موجبةً لخطوةٍ ثالثةٍ، و هكذا إلى أن يتمّ المسافة المقصودة. فالحركات الجزئية يقتضيها الارادات الجزئية الّتي تقتضيها التصوّرات الجزئية، و الحركة الكلّية تقتضي دوام الحركة إلى حين الوصول إلى الغاية المطلوبة، فالحادث حركة و تصوّر و إرادة، فالحركة تحدث بالإرادة الجزئية و الإرادة الجزئية تحدث بالتصور الجزئي مع الإرادة الكلّية و التصوّر الجزئي يحدث بحركةٍ متجدّدةٍ. فالحركة الفلكية إذا كانت ارادية لابدّ أن يكون مبدأها الفاعلي متغيراً بتغير الارادات والتصوّرات الجزئية، والمتغير بتغير التصورات والارادات يكون نفساً، لاعقلاً.

و منها: انّا نسلّم أنّ محرّكها الغائي يجب أن يكون مفارقاً عن المادّة بالكلّية، الّا أنّا لانسلّم كونه واجباً، بل اختلاف حركاتها يدلّ على تعدّد محرّكها الغائي، لأنّ المشبّه به لوكان واحداً لتشابهت الحركات. و توضيح ذلك أنّ كثرة الأفلاك المعلومة بالرصد و

العيان دلّت على اختلاف /DA29/ طبايعها بالنوع، لأنّها لوكانت من نوعٍ واحدٍ لكانت الكلّ متواصلةً، لأنّ موجب التباين إنّما هو الاختلاف في الطبع و لذا ترى كلّ جسمين إذا كانا من نوعٍ واحدٍ وصب أحدهما على الآخر يختلطان[1] بحيث يصيران جسماً واحداً[2] ـ كالمائين و الدهنين ـ، و اذاكانا من نوعين ـ كالدهن و الماء ـ لايختلطان مع الانصباب؛ فالافلاك لوكانت من نوعٍ واحدٍ لكانت الكلّ متواصلةً. كيف لا و نسبة اجزاء كلّ فلكٍ حينئذٍ إلى أجزاء الفلك الآخر كنسبة اجزائه بعضها إلى بعضٍ؟!.

و أيضاً لوكانت من نوعٍ واحدٍ لجاز أن يتحرّك الأسفل إلى مكان الأعلى و بالعكس ـ كما في أجزاء الماء و الهواء ـ، و لوجاز ذلك لكانت قابلةً للحركة المستقيمة، و هو باطلٌ ـ على مابُيّن في موضعه ـ.

و إذ تحقّق اختلافها بالنوع نقول: لاريب انّ هذه الاجسام السماوية المختلفة في الطبيعة النوعية لايجوز أن يكون بعضها علّةً للبعض، لاستحالة أن يكون الجسم سبباً لايجاد الجسم ـ لما تبيّن في موضعه من أنّ تأثير الجسم إنّما يكون بمشاركة الوضع من المماسة أو المجاورة أو المحاذاة ـ، فتأثيره يتوقّف على وجود أمرٍ ذي وضعٍ حتّى تؤثر فيه. ولذا ترى أنّ النار تسخّن[3] مايكون ملاقياً لجسمها أو قريباً منه، دون ماكان بعيداً منه؛ و الشمس تضيء ماكان مقابلاً لجرمها أو ما هو في حكم المقابلة دون ماهو مستورٌ عنها. و مايشاهد من حصول بعض العناصر من بعضٍ ـ كتكوّن الماء و النار من الهواء مثلاً ـ فليس ذلك من ايجاد جسمٍ لجسمٍ آخر، بل مادّة الهواء تستعدّ لأجل اسبابٍ ترد عليها لفيضان صورةٍ أخرى من فاعلٍ غير جسماني، مع أنّ حصول الصورة المائية و النارية إنّما هو من مادّةٍ سابقةٍ، فيتحقّق الوضع الّذي هو شرطٌ في تأثير الجسم في الجسم. و ماثبت امتناعه إنّما هو تأثير الجسم في غيره من غير مشاركة وضعٍ و وجود مادّةٍ.

فان قيل: كما يجوز صدور القوىٰ الجسمانية من المفارق عن المادّة بالكلّية من دون

١ـ الاصل: يختلفان.
٢ـ الاصل: و هذا.
٣ـ الاصل: انّ الماء المسخن.

علاقةٍ وضعيةٍ و نسبةٍ جسميةٍ فليجز عكسها، لاشتراك الدليل و بحكم الفرق؛

قلنا: الفرق قائمٌ و الدليل انّما يدلّ على عدم جواز تأثير الجسمانيات بدون الوضع، لا على عدم جواز تأثير المفارق بدونه أيضاً؛ بل البرهان قائمٌ على عدم توقّف تأثيره على الوضع. و بيان الجميع: انّ الجسمانيات من الصورة كالصور الجسمية و النوعية و غيرها من القوىٰ الجسمانيّة متقوّمةٌ بالفعل بموادّ الاجسام فقوامها انّما هو بتلك الموادّ، فقوام هذه الصور و القوىٰ يتوقّف على حصول وضعٍ مّا لها و توسّط تلك الموادّ في الوضع، و إذا احتاجت في قوامها إلى توسّط المادّة في الوضع احتاجت في صدور الفعل عنها أيضاً إلى توسّط المادّة في الوضع، امّا بالنسبة إلى ذوات تلك الصور و القوىٰ بأنْ لايتحقّق فعلها بدون أنْ يكون لمحلّها و متعلّقها وضعٌ مّاقطّ ـ إذ فعل المتقوّم بالمادّة لايكون إلّا بواسطة المادّة، و المادّة المقارنة لها لابدّ لها من وضعٍ مّا، إذ كلّ جسمٍ له وضعٌ على الاطلاق البتة ـ، و إمّا بالنسبة إلى المنفعل عنه بمعنى توقّف فعل القوىٰ المتعلّقة بالمادة من وضعٍ مخصوصٍ لتلك المادة بالنسبة إلى المنفعل عن هذه القوى، فلأنّ مايكون قوامه و تحقّقه موقوفاً على توسّط المادّة في الوضع، فيكون تأثيره في شيءٍ موقوفاً على تحقّق وضعٍ له بالنسبة إليه /MA30/ بطريقٍ أولى.

و هو كما ترى؛ فانه لقائلٍ أن يمنع الأولوية بل المساواة و يقول[1]: لِمَ لايجوز أن تكون القوىٰ المنطبعة في الموادّ موجدةً لبعض المفارقات أو الاجسام من غير افتقارٍ إلى تقدّم مادّةٍ و وضع، و لابدّ لنفيه من دليلٍ.

و يمكن أن يستدلّ عليه بالاستقراء في المؤثّرات الجسمانية، فانّ تاثير كلّ قوّةٍ جسميةٍ ـ على مايشاهد ـ موقوفٌ على تحقّق الوضع بالنسبة إلى المنفعل عنه، و تأثيره فيه باختلاف القرب و البعد و لايوجد تأثيرٌ لقوّةٍ جسمانيةٍ بدون الوضع؛ و هو أيضاً كماترى.

فالصحيح أن يستدلّ عليه: بانّه لاريب في أنّ الفاعل أشرف من المفعول من جميع الجهات، و لاشبهة في أنّ القائم بالذات ـ سواءٌ كان من المفارقات أو نفس المادّة

١ـ الاصل: ـ و يقول.

أو الجسم ـ أشرف و أقوى من القوى المنطبعة في الاجسام الحالّة فيها ـ لافتقارها إلى المحلّ ـ : فلوكانت تلك القوىٰ علّةً لما لم يتحقّق لها وضعٌ بالنسبة إليه ـ أي: لما كان قائماً بذاته بعد وجوده ـ لزم أن يكون المحتاج إلى المحلّ أشرف من غير المحتاج اليه؛ هذا خلفٌ!. و لايمكن /DB29/ أن يقال: انّه يجوز أن تكون العلّة لجسمٍ مثلاً هو الجسم القائم بالذات لاالقوى الجسمانية، لأن علّية الجسم إنّما يكون لصوره و قواه، لأنّ المادّة لاتكون علّةً لشيءٍ.

فان قيل: لِمَ لايجوز أن يكون بعض القوىٰ الجسمانية ـ كالصور النوعية للافلاك مثلاً ـ أشرف من بعض الاجسام السابقة بنفسها بعد وجودها ـ كالاجسام العنصرية ـ ، و حينئذٍ لامانع من علّية بعض الصور الحالّة لبعض الاجسام من غير تقدّم وضعٍ و افتقار توسّط المادّة في الوضع؛

قلنا: اللازم أشرفية العلّة من المعلول من جميع الجهات، و إذاكان الصور الفلكية علّةً لبعض الاجسام العنصرية لزم أشرفية المعلول على علّته من جهةٍ، و هو باطلٌ. و بما ذكر من توقّف تأثير القوىٰ الجسمية على وجود الوضع بينها و بين المنفعل عنه يظهر عدم جواز تأثيرها في مطلق المفارقات بوجهٍ و عدم جواز صدور شيءٍ من الموجودات ـ سواءٌ كان جسماً أو مادّةً ـ بطريق الاتحاد بينها[1]؛ هذا.

و أمّا صدور الجسم و الجسماني من المفارقات و تأثيرها فيهما فجايزٌ لامنع فيه، لأنّ الروحاني العقلي غير محتاجٍ في فعله إلى المادّة بما فيها من وضعها و تخصّص حالها بالنسبة إليه، بل يكفيه وجود ذاته في أن يفعل في المستعدّات، بل نسبة الجميع إليه نسبةٌ واحدةٌ عامّة. فانّ ذوات الأوضاغ في أنفسها ليست بذوات اوضاعٍ بالقياس إليه و إنْ كانت كذلك بقياس بعضها إلى بعض، فذوات الأوضاع و المفارقات و المعدومات بالنسبة إليه على السّواء. على أنّه هنا فرقٌ آخر بين فعل الجسم و انفعاله، و هو أنّ الفعل الصادر عن الاجسام لمّا كان صادراً عن القوى المادّية لا عن نفس المادّة فكانت المادّة متوسّطة الوضع بين الفاعل و المنفعل عنه، وامّا الانفعال الوارد على الجسم فانّما

١ـ الاصل: الايجاد منهما.

يتعلّق بنفس المادّة، لانّ المادّة هي المنفعلة بنفسها، فلامعنى حينئذٍ لتوسط المادّة أو غيرها بين الفاعل و المنفعل.

و لو[١] قيل: لاريب في أنّ البدن يؤثّر في النفس مع انّ النفس لاوضع لها؛ و هذا مخالف لماقلتم من انّ الجسماني لايؤثر فيما لاوضع له!؛

قلنا: المراد أنّ الجسماني لايؤثّر فيما ليس له وضعٌ و لاعلاقةٌ مع ذي وضعٍ، و النفس و إنْ لم يكن لها وضعٌ إلّا أنّ لها علاقةٌ مع ذي وضعٍ، فيجوز أن يؤثّر الجسماني فيها؛ و لهذا كلّما كان اقلّ علاقةً بالبدن كان تأثير الجسمانيات فيها اقلّ. ويظهر من ذلك انّ فعل النفس أيضاً يتوقّف على تحقّق الوضع لها بالنسبة إلى المنفعل عنه، لأنّها و ان لم تفتقر إلى المادّة في قوامها إلّا أنّها لمّا افتقرت في فعلها إلى المادّة فيتوقّف في فعلها على حصول نسبةٍ وضعيةٍ.

فان قيل: بعض تأثيرات القوىٰ الفلكية لايتوقّف على تحقّق الوضع لها بالنسبة إلى المنفعل عنه من الأجرام و الأشخاص السفلية؛

قلنا: ممنوعٌ، بل لايوجد[٢] تأثيرٌ من القوى السماوية إلّا و يتحقّق نوع وضعٍ لها بالنسبة إلى السفليات المنفعلة عنها.

و إذ ثبت انّه لايجوز أن يكون جسمٌ علّةً لصدور جسم آخرٍ نقول: لاريب انّ الافلاك اجسامٌ اوّليةٌ ابداعيةٌ ليست كائنةً عن مادّةٍ، فلايمكن صدورها عن علّتها إلّا على سبيل الابداع من دون سبق مادّةٍ، فيمتنع أن يوجدها جسمٌ من نوعه أو من غير نوعه، فلايمكن /MB30/ أن يكون بعضها علّةً لبعضٍ، بل يجب أن تكون علّتها شيئاً خارجاً عنها غير جسماني. و لمّا ثبت كونها مختلفة الطبائع وجب أن يكون لكلّ واحدٍ منها علّةٌ عليحدة غير علل البواقي، لأنّ المختلفات بالطبايع لايمكن استنادها إلى علّةٍ واحدةٍ ـ و الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد ـ ما لم يكن له جهاتٌ كثيرةٌ يمكن أن يصدر عنه بكلّ جهةٍ معلولٌ، و المفارق عن المادّة لاتتحقّق فيه الجهات الكثيرة الّتي يمكن أن يستند كلّ فلكٍ إلى جهةٍ منه، فلابدّ أن يكون العلل المفارقة الموجدة

١ـ الاصل: ـ و لو.

٢ـ الاصل ـ لايوجد.

للافلاك متعدّدة بقدر عددها حتّى يصدر عن كلّ واحدٍ واحدٍ. و هي العقول المجردة الّتي أثبتها الحكماء و قالوا: أنّها فواعل الجواهر السماوية. ويجب أن تختلف هذه العقول بالنوع لأنّ الكثرة بالعدد لايتصوّر في حقّ نوعٍ واحدٍ إلّا بكثرة المادّة و الاستعدادات، فغير المادّي لوتكثّر فانّما يتكثّر باختلاف النوع بتعدّد الفصول المتباينة. و لايجوز أن يتكثّر بالعوارض لأنّ اختلاف العوارض الّتي تعرض لافراد نوعٍ واحدٍ انّما يكون لأجل موادّها الّتي يقبل حدوثها و تجدّدها و زوالها، فاذا لم توجد مادّةٌ لم يوجد عوارض فضلاً عن اختلافها ـ لتساوي نسبتها إلى مجرّد النوع ـ.

و إذا ثبت أنّ /DA30/ فواعل الافلاك هي تلك العقول القادسة المختلفة بالنوع نقول: الواجب أن تكون تلك العقول هي الغايات لحركة الافلاك بأن يتحرّك كلّ فلكٍ لأجل التشبه إمّا بالعقل الّذي هو فاعله لأنّ التفات كلّ شيءٍ في استكماله و طلبه الخير انّما هو إلى ما هو فاعله، فلمّا تعدّد الفواعل بتعدّد الغايات للحركات و لذا اختلفت الحركات و تعدّدت الجهات فتكثّرت الحركات حسب تكثّر العقول، فثبت أنّ المتشبّه به هو العقول دون الواجب ـ تعالى شأنه ـ. فلما ثبت من الدليل المذكور وجود الواجب ـ تعالى شأنه ـ.

و أجيب: بأنّ تلك العقول لكونها ممكنةً محتاجةً إلى علّةٍ واجبةٍ بالذات يثبت منها وجود الواجب، فكما انّ مبدع الجميع و علّة الكلّ هو الذات الأحدية الحقّة و العقول و النفوس وسائط فيضه و رحمته ـ و بلسان التصوّف جهاته العقلية و حجبه النورية الّتي لو كُشِفت لأحرقت شدّة ضياء سبحات وجهه كلّما انتهى اليه بصره ـ فكذلك المتشبّه به و المعشوق الحقيقي للكلّ و الغاية الذاتية للجميع على الوجه الأعمّ ذاتٌ واحدةٌ إلهيةٌ و إنْ كانت تلك العقول وسائط لطلبه و نيله، و لذا اشتركت الأفلاك في مطلق الحركة الدورية. و التأمّل يعطى بأنّ العشق و الطلب ـ اللّذان يصدران عن النفوس الفلكيّة بل عن كلّ شيءٍ ـ انّما هو من فعل الباري، فانّ مقتضى حكمته الكاملة و علمه بالنظام الاصلح أن يودع في كلٍّ من الموجودات شوقاً غريزياً و عشقاً طبيعياً حتّى يصل لأجله إلى ما يستحقّه من الكمال و الخير.

و أورد عليه: بأنّ الاستدلال بالعقول على وجود الواجب هو الاستدلال بطريقة الامكان، لأنّ حاصله أن العقول ممكنةٌ فلابدّ لها من علّةٍ تنتهى إلى الواجب دفعاً للدور و التسلسل، فبعد التطويلات و التمسّك بالمقدّمات الكثيرة من ابطال كون حركات الأفلاك قسريةً و طبيعيةً و اثبات كونها ارادياً و شوقيةً و غير ذلك لابدّ أن يتمسّك بطريقة الامكان مع الوجود ـ و هي طريقةٌ مستقلّةٌ لاثبات الواجب ـ، فمعها أيّ حاجةٍ إلى هذه التطويلات و التمسّك بمقدّماتٍ تشكل اثبات أكثرها؟؛ وعلى هذا لاتكون طريقة الطبيعيين طريقةً عليحدة.

أقول: مثل هذا الايراد لامدفع له و إنْ قطع النظر عن حقية وجود العقول، لأنّه مع قطع النظر عنه يمكن أن يقال: لِمَ لايجوز أن تكون الغاية لتلك الحركات موجوداً واحداً أو أكثر غير واجبٍ؟، فلابدّ من التمسّك بطريقة الامكان مع الوجود. ويظهر أنّ هذه الطريقة ـ كطريقتهم الأولى ـ لايُسمن و لايغني من جوعٍ، فانّ حاصل هذه الطريقة ـ على ما قرّرناه ـ انّ الحركات السماوية انْ كانت متناهيةً فتكون الأفلاك حادثةً، فلابدّ لها من محدثٍ؛ فان كان واجباً ثبت المطلوب و إلّا انتهى إلى الواجب دفعاً للدور و التسلسل، و إنْ كانت قديمةً فلايجوز أن تكون طبيعية ـ لمّامر ـ و لا قسرية ـ لما مرّ ـ، و لانّه لوكان لها قاسرٌ غير جسماني لاينتهى إلى الواجب دفعاً للدور و التسلسل، فثبت أن تكون ارادياً. فلابدّ لها من فاعلٍ و غايةٍ، و فاعلها النفوس الفلكية و غايتها التشبه بالعقول. و ثبت منها وجود الواجب ـ تعالى شأنه ـ.

و أنت تعلم انّه لابدّ في أكثر شقوق هذا الدليل من التمسّك بوجود المحدث أو الممكن و الاستدلال على الواجب ـ تعالى ـ ببطلان التسلسل، إلّا أن يقال: لمّا ثبت منها وجود العقول فثبت منها وجود الواجب من دون الافتقار إلى ابطال التسلسل، لانّ موجد العقل الأوّل ـ و هو المؤثّر في وجود الفلك الأوّل ـ لايمكن أن يكون غير الواجب بالذات لبساطته الصرفة و عدم تكثر /MA31/ الجهات فيه؛ و هو كماترى.

ثمّ لايخفى انّ هذه الطريقة و انلم تكن مستقلّةً و طريقةً عليحدة في اثبات الواجب ـ تعالى شأنه ـ إلّا انّه ثبت به وجود ما هو أعلى و أشرف من الفلكيات ممّا

هو فوقها من الجواهر العقلية القادسة المنتهية إليه ـ تعالى ـ، و به يبطل توهّم بعض الملاحدة من الدهرية حيث قالوا: انّ الفلكيات هي الغاية القصوى في الوجود و ليس ورائها و فوقها موجودٌ[١].

قال بعض العرفاء: انّ هذه الطريقة ـ أي: طريقة الطبيعيين ـ هي طريقة الخليل على ـ نبيّنا و آله و عليه السّلام ـ، فانّه لمّا رأى ظهور الحركات في السموات و انتقالات الكواكب و أفولها فقال لاأُحِبُّ الآفلين[٢]، و يحدس انّ مبدعها و موجدها و محرّكها على سبيل الامداد و التشويق ليس بجسمٍ و لاجسمانيٍ.

و أورد عليه بعض الأفاضل: بأنّ الخليل ـ عليه السّلام ـ لم يستدلّ بالحركة و التغيّر على وجود الواجب، بل استدلّ بافول الكواكب على عدم كونه واجباً /DB30/، و أين هذا من ذاك؟!.

و فيه: انّ الاستدلال بالأفول على عدم كونه واجباً إنّما هو لأجل أنّ الأقلّ لابدّ له من علّةٍ توجب التغير فيه، فيجب الانتهاء إلى ماليس فيه تغييرٌ أصلاً، و هو الواجب بذاته[٣].

المنهج الرابع
من مناهج الحكماء
ما ذهب اليه بعضهم، و هو ما يبتنى
على النظر في النفس الناطقة الانسانية.

١ـ انظر: شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٢، حيث تجد تفسير التفتازاني لمرامهم مخالفاً لما نسب اليهم المصنّف في كتابنا هذا؛ و مخالفاً لما نسب اليه الامام الرازي في تلخيص المحصّل ص ٢٥٣.

٢ـ ما وجدته. و لكن يوجد بين أقوال المتكلّمين، قال الايجي:... ما ذكره المتكلّمون من حدوث العالم و هو الاستدلال بحدوث الجواهر هي طريقة الخليل ـ صلوات اللّه عليه ـ حيث قال: لااحب الافلين. راجع: شرح المواقف، ج ٨، ص ٢. و انظر: تلخيص المحصّل، ص ٢٤٢.

٣ـ و للطبيعيّين طرقٌ آخر من غير النظر في الحركة. راجع: شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٩٥.

و المنقول عنهم طريقان:

الطريقة الأولى: انّ النفس الناطقة خارجةٌ في كمالاتها من القوّة إلى الفعل و لابدّ لها من مخرج، و يجب الانتهاء إلى مخرجٍ كان جميع كمالاته بالفعل و لايكون مفتقراً إلى مخرجٍ ـ دفعاً للدور و التسلسل ـ، و المخرِج غير المخرَج هو الواجب بالذات؛ و هو المطلوب.

الطريقة الثانية: انّ النفس حادثةٌ بحدوث البدن ـ كما يأتي ـ، فهي ممكنةٌ محدثةٌ، فلابدّ لها ـ لامكانها أو حدوثها ـ من موجدٍ. و لايجوز أن يكون موجدها جسماً لكونها مجرّدةً، و عدم جواز صدور المجرّد عن الجسم و الجسماني ـ كما اثبتناه قبل ذلك ـ يوجب أن يكون موجدها مفارقاً عن المادّة، فان كان واجباً ثبت المطلوب؛ و إلّا ينتهي إليه ـ دفعاً للدور و التسلسل[1] ـ.

و أنت تعلم انّه لابدّ في هذه الطريقة من التمسّك بالامكان أو الحدوث، و التفاوت إنّما هو في انّ موجد هذا الموجود المعين يجب أن يكون مفارقاً؛ مع أنّها متوقّفةٌ على مقدّماتٍ كثيرةٍ من اثبات تجرّد النفس و ابطال التناسخ و غير ذلك.

المسلك الثاني
مسلك المتكلّمين

و لهم طريقتان:

الأولى: طريقة المتكلّمين الّذين جعلوا علّة الحاجة هي الحدوث، فاعتبروا في اثبات الصانع مجرّد الحدوث. و الثانية: طريقة المتكلّمين الّذين جعلوا علّة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث، فاخذوا في اثبات الصانع الامكان بشرط الحدوث.

و تقرير **الطريقة الأولى**: انّ العالم بمعنى ماسوى الواجب حادثٌ ـ للدلائل الدالّة عليه ـ، فلابدّ له من محدثٍ غير حادثٍ ـ دفعاً للدور و التسلسل ـ؛ والمحدث الغير الحادث يجب أن يكون واجباً. و إنْ لزم على هذه الطريقة عدم احتياج القديم وان كان

---

١ ـ و انظر أيضاً: الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٤٢.

ممكناً إلى المؤثّر لقيام الدلالة الخارجية على امتناع وجود القديم الممكن.

و أورد عليها: بأنّها مبتنيةٌ على حدوث العالم الّذي يشكل اثباته بالدليل العقلي بحيث لايتطرّق المناقشة إليه. بل نقول: ما يصلح دليلاً عليه إنّما يتمّ بعد اثبات الواجب، و أمّا قبله فلايمكن الاستدلال بوجهٍ صالحٍ للاعتماد على حدوث العالم بمعنى سوى الواجب. نعم!، يمكن الاستدلال على حدوث العالم الجسماني.

فالصواب أن يستدلّ به بأن يقال: انّ العالم الجسماني حادثٌ، فلابدّ له من محدثٍ و يجب الانتهاء إلى محدثٍ غير حادثٍ ـ دفعاً للدور و التسلسل ـ.

و غير خفيٍّ انّ الأولى أن يستدلّ بالحوادث اليومية و يقال: لاريب في وجود حادثٍ من الحوادث اليومية، فلابدّ له من محدثٍ و يجب الانتهاء إلى محدثٍ غير حادثٍ ـ دفعاً للدور و التسلسل ـ، و هو الواجب لذاته.

و تقرير **الطريقة الثانية**: انّ العالم ـ بمعنى ماسوى الواجب أو العالم الجسماني أو ما يوجد من الحوادث اليومية ـ ممكنٌ حادثٌ، فلابدّ له من علّةٍ محدثةٍ و ينتهي إلى الواجب ـ دفعاً للدور و التسلسل ـ.

و هذه الطريقة قريبةٌ من السابقة تقريراً و ايراداً و توجيهاً.

المسلك الثالث

مسلك أهل الكشف من الصوفيّة

و تقريره: انّ ما هو غير الوجود الحقيقيّ القائم بذاته المساوق للوجوب الذاتي من المهيات الممكنة، لايمكن أن يوجد إلّا باستفادة الموجودية من الوجود الصرف، لأنّ كلّ ما هو مهيته /MB31/ غير وجوده يحتاج في اتصافه بالوجود إلى سببٍ، لأنّ كلّ عرضيٍ سواءٌ كان لازماً أو غير لازمٍ محتاجٌ معلّلٌ إمّا بالمهية المعروضة أو بأمرٍ خارجٍ؛ و علّيّة المهية لوجودها غير معقولةٍ، لأنّ العلّة يجب أن تكون متقدّمةً على المعلول بالوجود، و تقدّم الماهية على الوجود بالوجود غير معقولٍ، بخلاف تقدّمها على صفاتها اللازمة غير الوجود، فالمهية يحتاج في وجودها إلى علّةٍ خارجةٍ؛ و يجب أن تنتهي إلى

صرف الوجود ـ دفعاً للدور و التسلسل ـ. ثمّ موجودية المهيات الممكنة ليست بافاضة الوجود عليها من الوجود الصرف، و ضمّ الوجود إليها و جعلها متّصفةً به كما هو رأي المشائين، لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له في نفسه، و المهية ليست ثابتةً في نفسها حتّى يمكن أن يثبت لها الوجود. و ليست موجوديتها أيضاً بافادة الوجود الصرف نفس ذواتها كما نُسب إلى الرواقيين، بمعنى أنّ نفس الذات بعد جعل الجاعل ايّاها كافيةٌ في انتزاع الوجود عنها، و إلّا كان حمل الوجود عليها كحمل الذاتيات، و هو باطلٌ. لأنّ المهية من حيث هي لايمكن أن تكون علّةً للوجود و مقتضيةً له ـ لما مرّ ـ، فبقي أن تكون موجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي /DA31/ و انتسابها إليه. فالاتحاد و التأثير و الفاعلية و مرادفاتها هي افادة الجاعل المهية مرتّبةً بنفسه لاافادتها اشياء متباينة لذاته متحقّقةً بانفسها، و لذا قيل: الاثر في الحقيقة ليس شيئاً مستقلاً متميّزاً عن المؤثّر. و ما وجد من الآثار مستقلّةً بذواتها ممتازةً عن مؤثّراتها ليست آثاراً لها بالحقيقة، بل بحسب الظاهر. و ليس المراد انّ وجود الأثر وجودٌ ناعتيٌ للمؤثّر نسبته إليه كنسبة الأعراض إلى موضوعها، فانّ الارتباط الّذي بين الواجب و الممكنات ليس بكونه محلاً لها. و لذا قيل: انّ الأمثلة المذكورة في كتب العرفاء و إنْ كانت مقرّبةً من وجهٍ لكنّها مبعّدةً من وجهٍ آخر ـ كالتمثيل بالبحر و الأمواج و النور و الاضلال و بالشعلة الجائله والقطرة النازلة و الحركة التوسيطية ـ؛ فانّ كلّ واحدٍ من البحر و النور و الشعلة و القطرة و الحركة بمعنى التوسط أمرٌ بسيطٌ شخصيٌ مستمرّ الوجود و راسمٌ للمتجدّدات الّتي ليست خارجةً ممتازةً عنه. فانّ هذه النسب المتجدّدة المتكثّرة إنّما هي منتزعةٌ من نفس هذاالأمر البسيط الشخصي عارضةٌ لها، و الأشياء الممكنة ليست عارضةً لذات الواجب الحقّ ـ تعالى شأنه ـ، و لاوجوده صفةٌ للمهيات الامكانية، بل هي منتسبةٌ إليه بالارتباط الصدوري، فهو راسمها و جاعلها غير داخلٍ فيها و لامباشرٍ لها. و من حصول هذا الارتباط الصدوري ينتزع عنها الوجود و حقيقة هذا الارتباط راجعةٌ إلى قيوميته ـ تعالى ـ للممكنات، و تلزم هذه القيومية وجود معيةٍ بين الممكن و الواجب أشدّ من معية العارض بالمعروض. و لكن لايوجب

اختلاط الواجب بالممكن و لاحصول التغير و التكثّر و التجزي في ذاته و لااتصافه بصفات المحدثات و لاملابسته للأشياء الخسيسة، فحقيقة هذه القيومية والمعية غير معلومةٍ لنا بكنهها. و قد تلخّص أنّ المبدء الأوّل الّذي هو حقيقة الوجود الصرف هو القيّوم الواجب لذاته الموجود في نفسه بنفسه لنفسه، و المتقوّم به انّما هي نسبٌ لاحقةٌ و اضافاتٌ عارضةٌ لازمةٌ له ليست موجودةً اصلاً لابنفسها و لافي نفسها و لالنفسها و لاممتازةٌ مستقلّةً، بل لها الوجود الاعتباري النسبي إلى القيّوم بذاته، فبالحقيقة ليس الموجود إلّا الوجود الحقيقيّ الّذي هو باعتبار ذاته موجودةٌ، و هو مبدءٌ لجميع الآثار، فمن حيث هو موجودٌ بنفسه و قائم[١] بذاته ومبدءٌ للوجود الانتزاعي من غير اعتبار ارتباطه بالممكنات هو الوجود المطلق، و من حيث ارتباطه و معيته بالمهيات و صيرورته مبدءً للاثار الخاصّة هو الوجود المقيّد، فمن حيث ارتباطه بالعقول و كونه مبدءً لآثارها مراتٌ لها، و من حيث ارتباطه بالنفوس و كونه مبدءً لآثارها مراتٌ لها، و هكذا. فهو مرآت جميع المهيات و شمس عوالم الممكنات و نور السموات و الأرضين، و به ينال كلّ ذي حقٍّ حقّه و هو في غاية الظهور و به ظهور كلّ شيءٍ و ادراك كلّ ذي ادراكٍ. و هذا معنى قول الصوفية: انّ جميع المهيات الممكنة صورٌ للوجود الحقيقيّ و انّ الوجود الحقيقيّ يتصوّر لجميع الصور الغير المتناهية الّتي هي تعينات الوجود بلاتغيّرٍ و لاتكثّرٍ و لااختلاطٍ و لاعروضٍ. و ما ذكروه من أنّ الوجود الحقيقيّ الّذي هو الواجب لذاته سارٍ في هياكل الممكنات الموجودة من العقول و النفوس و الافلاك و العناصر و المواليد و الموجودات العقلية و المثالية، أرادوا بالسريان ماذكرناه من الارتباط و المعية.

و غير خفيٍّ انّ الاستدلال على هذا المسلك أيضاً إنّما هو بوجود الممكنات، و الفرق انّ وجود الممكنات عند الصوفية ليست وجودات مستقلّة ممتازة ـ كما ادّعوه و يجعلون الوجود منحصراً بالواحد، كما ذكر مفصّلاً ـ. و لاطريق لنا إلى اثبات ماادّعوه، لانانعلم[٢] بالبداهة العقلية /MA32 انّ الموجودات متعدّدةٌ متكثّرةٌ في الخارج و لها كثرةٌ حقيقيةٌ عينيةٌ، و كونها اعتباريةً محضةً ـ كما ادّعوه ـ مخالفٌ لصريح

١ـ الاصل: قديم.

٢ـ الاصل: ما ادعوه إلّا بالعلم.

العقل و المشاهدة. و أكثرهم يقولون: انّه يعلم بطورٍ وراء طور العقل، مع أنّ عظمائهم ـ كعين القضاة الهمداني في الزبدة[١] و الغزالي في فصل الخطاب[٢] و غيرهما ـ صرّحوا بأنّ العقل حاكمٌ لايُعزل، و هو ميزان عدلٍ احكامه قطعيةٌ يقينيةٌ لا كذب فيها، و هو حاكمٌ لايجوز في طورالولاية ما يقضي باستحالته، و عادلٌ لايتصوّر منه جورٌ في قضاياه و احكامه.

١ـ لم اعثر على هذا الكتاب.
٢ـ لم اعثر على هذا الكتاب. ولتصحيح العبارة المنقولة في السطرين الآتين راجع إلى ما نقله العارف الجامي في بعض حواشيه على كتابه نقد النصوص ص ٢٤.

المقالة الثانية

في صفاته الثبوتية و السلبية

و فيه مقدّمةٌ و بابان.

المقدّمة
في الإشارة إلى أصناف صفاته و تعديدها على الإجمال

اعلم[1]! أنّ صفاته ـ تعالى ـ ينقسم أوّلاً إلى قسمين: الثبوتية؛ و السلبية.

و الثبوتية: هى الّتي مفهوماتها ثبوتيةٌ محضةٌ لاطريق للسلب إليها بوجهٍ ـ كالعلم والقدرة و امثالهما ـ:

و السلبية: هى التى مفهوماتها /DB31/ محض السلب و النفي ـ كعدم كونه جسماً و صورةً و جوهراً و عرضاً ـ.

و القسم الأوّل صنفان:

الأوّل: الصفات الحقيقية؛ و هى الصفات الّتي لها مفهوماتٌ حقيقته مستقلّةٌ ليست مجرّد الاضافة إلى الغير و إنْ كان بعضها قد يعرضها اضافةٌ مّا، فبعض أفراد هذا الصنف ممّا لايعرضه الاضافة اصلاً ـ كالحيوة ـ، و بعضها قديعرض له اضافةٌ مّا ـ كالعلم و القدرة و البصر، لأنّ أصل مفهوم البصر هو صحّة الرؤية و التمكّن منها و إن

١ـ راجع: الشرح الجديد، ص ٣١٠.

لم يشاهد شيئاً بالفعل، و لذا يطلق البصير على النائم و مغموض البصر من غير تجوّز. و لكنّه إذا أبصر شيئاً بالفعل لابدّ من لحوق اضافةٍ بين البصر و المبصر؛ و ليست هي عين كونه بصيراً، بل هي عارضةٌ له ـ و قس عليه العلم و القدرة و غيرهما ـ.

و الصنف الثاني: الصفات الاضافية؛ و هي الّتي مفهوماتها محض الاضافة إلى الغير و ليس لها حقيقةٌ مستقلّةٌ كالخالقية و الرازقية و أمثالها[1] ـ؛ هذا.

و في احاديث ائمتنا الراشدين قد قسّمت صفاته الثبوتية إلى صفات الذات، و إلى صفات الأفعال[2]. و المراد بالأولىٰ هي الصفات الثبوتية الّتي يمتنع انفكاكها عن الذات ـ كالوجود و الحيوة و العلم و القدرة و السمع و البصر و نحوها ـ. و هي صفاتٌ كماليةٌ ثابتةٌ له مادام الذات ازلاً و ابداً. و من خواصّها أنّه يمتنع اتصافه ـ تعالى ـ باضدادها ـ كالعدم و الموت و الجهل و العجز و الصمم و العمىٰ و نحوها ـ؛

و المراد بالثاني الصفات الثبوتية الّتي لايمتنع انفكاكها عن الذات ـ كالايجاد والادراك و الإرادة و الرؤية و السمع و نحوها ـ. و المنقسمان متقاربان، فانّ حاصلهما انّ صفاته لعدم كونها موجودةً في نفسها و زائدةً على ذاته مفهوماتٌ اعتباريةٌ منتزعةٌ إمّا من ذاته ـ تعالى ـ مع قطع النظر عن جميع ماسواه ـ و هي الصفات الكمالية الّتي عبّر عنها أهل البيت عليهم السّلام بصفات الذات، و الحكماء و المتكلّمون بالصفات الحقيقية ـ، و إمّا من ذاته باعتبار بعض افعاله ـ تعالى ـ، و هي الّتي عبّر عنها الائمّة ـ عليهم السّلام ـ بصفات الأفعال، و الحكماء بالصفات الاضافية. نعم! بعض أفراد القسم الأوّل على التقسيم الأوّل ـ و هو الحقيقة ذات الاضافة ـ يدخل في القسم الثاني من القسم الثاني.

ثمّ الصفات الحقيقية سواءٌ كانت ذات اضافةٍ أم لا إنْ لم تكن عين ذات الموصوف ـ

---

١ ـ و هناك تقسيمٌ آخر في صفاته ـ تعالى ـ عند أبي هاشم و عند قاضي عبد الجبّار. راجع: مناهج اليقين، ص ١٥٩. و انظر: نفس المصدر، ص ٢٢٧.

٢ ـ ماوجدت فيما بأيدينا من الأحاديث نصّاً وجد فيه هذا التقسيم. نعم، في بعضها توجد «صفات الافعال»، راجع: بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٤٥. و قال الصدوق ـ رضى الله عنه ـ معلّقاً على ماروا ه عن الصادق ـ عليه و على آبائه و أولاده آلاف التحيّة و الثناء ـ: إذا وصفنا الله تبارك و تعالى بصفات الذات... و مايشبه ذلك من صفات الأفعال بمثابة صفات الذات...؛ راجع: التوحيد، ص ١٤٨.

كما في غير الواجب ـ كانت هيئآت زائدةٌ على الذات قائمةٌ بها يصير منشئاً لآثارها، و إنْ كانت عين ذات الموصوف ـ كما في الواجب ـ كانت هي نفس الذات و لم تتحقّق بازائها هيئآتٌ قائمةٌ. فالحقيقة الّتي بازائها في الخارج هي الذات لاغير، فالمبدء لتلك الصفات في الأوّل هو الهيئآت و الكيفيات و في الثاني هو نفس الذات.

و أمّا الصفات الاضافية ففهوماتٌ اعتباريةٌ محضة في الواجب و غيره، و لايتفاوت فيهما. نعم! يتحقّق التفاوت في مبدءها، فانّ مبدءها و ماينتزع هذه الصفات عنه في ماصفاته عين الذات هو نفس الذات و في غيره هو الهيئآت و الكيفيات القائمة به، فالواجب ـ تعالى ـ مع اتصافه بجميع الصفات الكمالية و تقدّسه عن النقائص الامكانية لاتتحقّق كثرةٌ في ذاته و لا في جهاته، لا أنّ شيئاً أو جهةً منه علمٌ و شيئاً و جهةً منه قدرةٌ أو ارادةٌ أو غير ذلك حتّى يلزم التركيب المقتضي للاحتياج المنافي لوجوب الوجود، و لا أنّ شيئاً فيه علمٌ و شيئاً فيه قدرةٌ أو ارادةٌ حتّى تكون محلاً للاعراض ممكن الاتصاف بها[1]، بل حيثية ذاته و هويته البسيطة الّتي لاتكثّر و لاامكان فيها بوجهٍ هي بعينها حيثية صفاته الذاتية الحقيقية. نعم! في التعبير عنها تغايرٌ بمجرد اعتبار الذهني و ملاحظة العقل لابحسب الواقع و الخارج، فكما أنّه من حيث هو منشاءٌ للآثار وجودٌ كلّه كذلك من حيث هو منشئاً لانكشاف الأشياء علمٌ كلّه و من حيث هو منشئاً لصحة الفعل و الترك قدرةٌ كلّه و من حيث هو مبدءٌ لرجحان فعل العالم ـ أعني: النظام الأكمل و الأصلح بحال العالم، بل وجوب صدوره كذلك عنه ـ ارادةٌ كلّه، و كذلك في غيرها.

فجميع صفاته الحقيقية راجعةٌ إلى حيثية وجوده الّتي هي عين حيثية ذاته.

و أيضاً جميع صفاته الاضافية راجعةٌ إلى اضافةٍ واحدةٍ هي المبدئية و هي المصحّحة لجميع الاضافات ـ كالرازقية و المصورية و غير ذلك ـ، و تغايرها بتغاير الأشياء المضاف إليها.

١ـ راجع: الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ١٢١.

و كذلك جميع صفاته السلبية يرجع إلى سلبٍ واحدٍ هو سلب الامكان[١] الّذي يدخل تحته سلب الجوهرية و العرضية و غيرهما.

ثمّ لايخفى انّه لايلزم من صدق المشتقّ حقيقةً /MB32/ على شيءٍ قيام مبدء الاشتقاق به حقيقةً، بل لوكان مبدء الاشتقاق ـ كالعلم مثلاً ـ قائماً بنفسه بحيث يترّتب عليه /DA32/ آثار المشتقّ كان احقّ باسم المشتقّ ممّا قام به المبدء، فالله ـ سبحانه ـ عالمٌ حقيقةً لابعلمٍ قائمٍ به قادرٌ لابقدرةٍ تقوم به مريدٌ لابارادةٍ معرضةٍ، بل هو نفس العلم و القدرة و الإرادة؛ وكذلك في سائر الصفات الحقيقية.

قيل: يلزم على ما ذكر أن تكون حقيقته المقدّسة مشاركةً للاعراض في مهياتها الداخلة تحت المقولات، أو القول بالاشتراك اللفظي؛

و اجاب عنه بعض الفضلاء: بانّه كما أنّ مفهوم الوجود المطلق معنىً واحدٌ أحد افراده قائمٌ بذاته هو حقيقة الواجب و الباقي عارضةٌ لمهيات الممكنات ـ و هو أمرٌ اعتباريٌ عارضٌ للجميع ـ كذلك يمكن أن يكون لكلٍّ من هذه المفهومات فردٌ واحدٌ بسيطٌ هو عين حقيقة الواجب ـ تعالى ـ غير داخلةٍ تحت مقولة و سائر أفرادها أعراض داخلةٌ تحت المقولات و لها اجناسٌ و فصولٌ، و يكون المطلق من كلٍّ منها اعتبارياً عارضاً للجميع.

و أنت تعلم انّ هذا الجواب لايكاد يتمّ.

والمشهور في الجواب: انّ ذاته ـ تعالى ـ ثابتٌ بثبات هذه الصفات؛ و يرد عليه أيضاً اشكالٌ.

و سياتي تحقيق القول في العينية و مايتعلق به ايراداً و جواباً، و انّما أشرنا إشارةً اجماليةً إلى عينية الصفات هنا لشدّة احتياج بعض المباحث الآتية إلى تصوّرها.

ثمّ لايخفى انّ الواجب ـ تعالى شأنه ـ متّصفٌ بجميع صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال و منزّهٌ عن جميع صفات النقائص و الاحتياج على ما يومى إليه اسمائه الكثيرة الّتي وردت في الشريعة المقدّسة، إلّا أنّ ماتعارف عنها البحث في الكتب

١ـ راجع: الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ١١٨؛ علم اليقين، ج ١، ص ٩٠.

الحِكْمية و الكلامية من الصفات الكمالية و التنزيهيّة هى الأقسام المعيّنة المتعارفة المعهودة، لاندراج البواقي تحتها؛ فنحن أيضاً نذكرها كما ذكروه و نشرحها كما شرحوه.

الباب الأوّل

في صفاته الثبوتية الكماليّة

و فيه فصولٌ.

الفصل الأوّل

في قدرته ـ تعالى ـ

الفصل الأوّل

(في قدرته ـ تعالى ـ)

اعلم! أنّ للقدرة عند الحكماء تفسيرين:

أحدهما: صحّة صدور الفعل و لاصدوره[1]؛

و ثانيهما: كون الفاعل بحيث إنْ شاء فعل و إنْ لم يشاء لم يفعل[2]. و التفسيران متلازمان، فانّ حاصلهما واحدٌ و هو القوّة على الشيء و التمكّن من أن يفعله و من أن لايفعله جميعاً؛ فانّه لاريب في انّ الفاعل إذا كان بحيث إنْ شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل، كان في ذاته مع قطع النظر عن المشية و اللامشية بحيث يصح منه الفعل و الترك و إنْ وجب الفعل بسبب المشية و الترك بسبب عدمها. و إذا كان بحيث يصحّ منه الفعل و الترك من حيث ذاته كان بحيث إنْ شاء فعل و إنْ لم يشاء لم يفعل، فان المراد به أنّه إنْ شاء فعل إذا فرض عدم مانعٍ خارجيٍّ، و كذا إنْ لم يشاء لم يفعل إذا لم يكن سببٌ من خارجٍ؛ و لاريب في أنّه إذا كان من حيث ذاته يصحّ منه الفعل والترك و لم يوجد مانعٌ و لاسببٌ من خارجٍ كان بحيث إنْ شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل.

و من ظنّ انّ تفسير الأوّل للمتكلّمين والثاني للحكماء و اثبت النزاع بينهما في تفسير القدرة فقد أخطأ، فانّ الفريقين متفقان في تحديد القدرة الكمالية و تفسيرها، و

١ـ راجع: الشرح الجديد، ص ٣١٠. ٢ـ راجع: الشرح الجديد، ص ٣١١.

لذا قد يفسّرها كلّ واحدٍ منهما بكلّ واحدٍ منهما نعم! المقصود من التفسيرين عندالحكماء هو أن يكون صدور الفعل منه بالعلم و المشية و الارادة، و الايجاب ـ المقابل للقدرة بهذا المعنى ـ هو أن يكون اصل الذات منشئاً و سبباً لصدور الفعل بلاعلمٍ وارادةٍ ـ كافعال الطبايع ـ؛ و هذا قد يكون أصل الذات كافياً في صدور الفعل ـ كالضوء للشمس مثلاً ـ و قد يتوقّف على بعض الشرائط ـ كالاحراق للنار مثلاً ـ.

و لانزاع بين الحكماء و المليين في ثبوت القدرة للواجب بهذا المعنى، و قد صرّح المحقّق الطوسي ـ رحمه الله ـ و غيره من أهل التحقيق بأنّ الفلاسفة متّفقون على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب ـ تعالى ـ.

و يمكن أن يكون مقصودهم من التفسيرين ـ على ماذكره جماعةٌ ـ امكان صدور الفعل والترك بالنظر إلى ذات الواجب ـ تعالى شأنه ـ، و إنْ وجب الفعل بالنظر إلى الداعي و استحال انفكاكه ـ تعالى ـ عن ايجادالعالم. فلذلك بعض المحصلين قد ادّعى اتفاق الفلاسفة على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب ـ تعالى ـ.

ولكن الحقّ أنّ هذه الدعوى غير مطابقةٍ للواقع. و سياتى تفصيل القول وتحقيق الحقّ في ذلك.

و أمّا المتكلّمون فيقولون: انّ المراد من التفسيرين انّه ليس شيء من الفعل و الترك لازماً بالنظر إلى ذاته و لابالنظر إلى الداعي، فلايستحيل انفكاكه ـ تعالى ـ عن شيءٍ منهما؛

إلّا أنّ الأشاعرة من المتكلّمين قالوا: انّه لايستحيل الإنفكاك /DB32/ في أيّ وقتٍ فرض و لو وُجد الداعي؛

و المعتزلة منهم قالوا: انّه لايستحيل الانفكاك في الأزل، لأنّهم قالوا: يمتنع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم في الوقت الّذي أراد و أوجد، و انّما لايمتنع انفكاكه في الأزل ـ و يأتي بيان ذلك مفصّلاً ـ. فعلى المذهبين يصدق أنّ شيئاً من الفعل و الترك ليس لازماً لابالنظر إلى ذاته ـ مطلقاً ـ و لابالنظر إلى الداعي ـ في الجملة ـ و إن اختلفا في عدم اللزوم بالنظر إلى الداعي في استغراق الاوقات و عدمه. و الايجاب المقابل لهذا

المعنى هو وجوب الفعل و استحالة الترک ـ أي: امتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم في الجملة ـ

فالمقابل للقدرة عند الأشاعرة هو امتناع الانفكاك و لو في وقت الايجاد و وجود الداعي ، و المقابل للقدرة عند المعتزلة هو امتناع الانفكاك في الأزل لا عند وجود الداعي ـ أعني: وقت الايجاد ـ

ثمّ القدرة بهذا المعنى تفرّد باثباتها المتكلّمون؛ و نفاها الحكماء، و قالوا بالايجاب المقابل لها[١]. و على هذا ثبت النزاع بين الحكماء و المتكلّمين في مقامين: الأوّل ما وقع بين الحكماء و الأشاعرة من المتكلّمين، و هو: انّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ معنى صحّة صدور الفعل و لاصدوره هو مجرّد الامكان الذاتي ـ أي: امكان صدور الفعل و لاصدوره بالنظر إلى ذات الفاعل من حيث هي هي ـ. وليس معنى الصحّة بمعنى الامكان الوقوعي المستلزم لوقوع الانفكاك بين الواجب و بين الفعل حتّى يمكن وقوع الصدور، و اللاصدور، لأنّهم يوجبون صدور الفعل مع الإرادة، و الإرادة عندهم عين الذات، فلايتخلّف الفعل عنه ـ تعالى ـ.

فان قيل: الإرادة وغيرها من الصفات الكمالية إنْ كانت عندهم عين الذات لكان اعتبار ذاته ـ تعالى ـ عندهم اعتبار ارادته و ساير صفاته الكمالية وبالعكس، وكذا عدم اعتبار ذاته هو بعينه عدم اعتبار ارادته و ساير صفاته الكمالية و بالعكس، فلايمكن تصوّر الانفكاك بينهما وجوداً وعدماً و إلّا يلزم[٢] الانفكاك بين الشيء و نفسه، و هو يستلزم عدم امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات ايضاً عند الحكماء؛

قلت: هذه شبهة نتعرّض لها بعد ذلك و نبحث عنها. فهم ـ أي: الحكماء ـ يجعلون مقدّم الشرطية الأولىٰ في التفسير الثاني واقعاً، بل واجباً، و مقدّم الشرطية الثانية فيه غير واقع، بل ممتنعاً؛ و يقولون: لكنّه شاء و فعل. و الأشاعرة يقولون: معنى الصحّة هو الامكان الوقوعي الموجب لانفكاك الفعل عنه ـ تعالى ـ في أيّ وقتٍ فرض و لو في

١ـ راجع: الدرّة الفاخرة، ص ٢٦. ٢ـ الاصل: لزم.

آن الحدوث، /MA33/ فيجور الصدور و اللاصدور في الواقع. و لايمتنع عدم الصدور لا من جهة الذات ولامن جهة الارادة، لأنّ الفعل لايجب عندهم مع الإرادة ايضاً باعتبار انّ تعلّق الإرادة غير واجبةٍ. و لانزاع بين الحكماء و أكثر المعتزلة في وجوب الصدور، إلّا أنّهم يقولون بالوجوب في آن الحدوث لا في الأزل، فانهم قائلون بوجوب صدور الفعل مع الإرادة و معتقدون بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و انّ بالإرادة يجب صدور العالم عن اللّه ـ تعالى ـ في الوقت الّذي يقتضيه الداعي ـ كالعلم بالاصلح أو المصلحة أو ذات الوقت ـ، ويمتنع في غير ذلك. فهم ليسوا قائلين بامكان صدور الفعل و الترك بالامكان الوقوعي مطلقاً ـ أي: و لو في آن الحدوث ـ، لانّهم موافقون للفلاسفة في أنّ الايجاد و عدم الايجاد ممكنٌ بالنسبة إلى الذات بدون اعتبار الإرادة و واجبٌ مع اعتبار الإرادة الّتي هي عين الذات، فهم لايقولون بالامكان الوقوعي في آن الحدوث.

فان قيل: الامكان الوقوعي يتصوّر هنا على وجهين: أحدهما: الامكان الوقوعي بالنظر إلى ذات الفاعل فقط بدون اعتبار الإرادة و غيرها؛ و ثانيهما: الامكان الوقوعي بالنظر إلى ذات الفاعل مع الارادة، و الامكان الوقوعي بالوجه الثاني و ان لم يقل به الحكماء اصلاً و المعتزله في آن الحدوث ويختصّ الاشاعرة باثباته له ـ تعالى ـ، إلّا أنّ الحكماء و المعتزلة قالوا بالامكان الوقوعي بالوجه الأوّل، لانّهم قالوا بامكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل؛

قلت: الامكان الوقوعي هو صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الواقع نفسه، لابالنظر إلى الذات والصفة واعتبار مرتبةٍ من مراتب تحليل العقل. ولاريب أنّ امكان الصدور بالنظر إلى الذات مع كون الإرادة مانعةً من اللاصدور لايصحّح الامكان بالنظر إلى الواقع نفسه، لأنّ الإرادة يوجب الصدور في الواقع، فلا يتحقّق الامكان فيه، فالامكان الوقوعي لايثبت على مذاق الحكمة و الاعتزال.

الثاني: ما وقع بين الحكماء و المعتزلة من المتكلّمين، و هو: انّ الحكماء لمّا اوجبوا الصدور و أحالوا اللاصدورلزمهم القول بقدم العالم، و لذا قالوا به؛ و المعتزله خالفوهم و لم يقولوا بالقدم /DA33/ بل قالوا بحدوث العالم.

فان قلت: الاشعرية ايضاً قائلون بحدوث العالم، فما وجه تخصيص هذا النزاع بالفلاسفة و المعتزلة؟؛

قلت: المراد انّ أثر النزاع في القدرة و الايجاب بين الحكماء و المعتزله ليس إلّا في قدم العالم وحدوثه ـ لأنّ الايجاب يستلزم القدم و الاختيار يستلزم الحدوث ـ، بل التحقيق ـ كما قيل ـ: انّ امتناع انفكاك العالم عن ذاته ـ تعالى ـ و امكان انفكاكه عنه معنىً رابطي بين الفاعل ـ الّذي هو الله تعالى ـ و بين العالم ـ هو الفعل ـ. و هذا المعنى إنْ اعتبر من طرف الفاعل و يجعل صفةً له سمّي بالايجاب و الاختيار، وان اعتبر من طرف الفعل سمّي بالقدم و الحدوث، فانّ المعتزلة لمّا وافقوا الحكماء في وجوب الفعل مع الإرادة و امكانه بدونها لاتبق معهم مخالفةٌ للحكماء في القدرة و الايجاب إلّا فيما يترتّب عليهما من القدم و الحدوث؛ و أمّا الاشاعرة لمّا قالوا بصحّة الفعل والترك بالامكان الوقوعي وعدم وجوب صدور الفعل مع الإرادة ايضاً فلم يقولوا بالايجاب مطلقاً، و الفاعل في ايجاد العالم عندهم قادرٌ مختارٌ، ولو فرض قدم العالم. فالمراد انّ أثر النزاع بينهم و بين الحكماء في القدرة و الايجاب ليس في القدم و الحدوث، لأنّهم ليسوا قائلين بالحدوث.

فحاصل كلام الأشعرية انّ تأثير الواجب ـ تعالى ـ في ايجاد العالم ليس بايجابٍ أصلاً، بل بالقدرة و الاختيار؛ بل جوّزوا تأثير الفاعل المختار بلامرجّحٍ بدون الوجوب و اللزوم بأن يكون المرجّح نفس ارادة الفاعل المختار. فالنزاع حقيقةً بين الأشعرية و الحكماء في مقامين: أحدهما: في أنّ ايجاد الفاعل المختار يجوز بلامرجّحٍ يوجب الفعل أم لا؛ وثانيهما: في حدوث العالم و قدمه. فهم ـ أي: الأشعرية ـ قالوا: انّ اللّه ـ تعالى ـ احدث العالم في الوقت الّذي أراد في الأزل أن يحدثه بدون مرجّحٍ غير تعلّق الاردة، و بالإرادة و الاختيار يمكن الترجيح بدون المرجّح، و لايصير الفعل مع الإرادة واجباً. فحاصل النزاع بين الحكماء و المعتزلة هو أنّ الحكماء لمّا ذهبوا إلى وجوب الفعل عليه ـ تعالى ـ دائماً و قالوا لايمكن أن يتصوّر خلوه ـ تعالى ـ عن الفعل ولو في وقتٍ موهومٍ أو في عدمٍ بحتٍ و ليسٍ محضٍ لو وجد فيه موجودٌ لكان ممتدّاً، الجأوا إلى القول بالقدم، فهم قائلون بالايجاب المطلق. و المعتزلة لمّا ذهبوا إلى أنّه

لايجب عليه الفعل دائماً ـ بل قالوا بوجوبه في وقتٍ خاصٍّ ـ فهم قائلون بالحدوث و بالايجاب الخاصّ، و هو ايجاب وجود الحادث بالنظر إلى علم الفاعل بنظام الخير و مصالح الغير.

و على ماذكر يتحقّق نزاعان: أحدهما بين الاشعرية و بين ساير المتكلمين و الحكماء، و هو: أنّه هل يجب عنه ـ تعالى ـ فعلٌ أم لا؛ فباقي المتكلّمين و الحكماء على الأوّل و الأشعرية على الثاني؛ و الثاني بين المعتزلة و الحكماء، و هو: أنّه هل يجب عنه ـ تعالى ـ الفعل دائماً أو في وقتٍ مّا؛ و الأوّل مذهب الحكماء و الثاني مذهب المعتزلة.

و على هذا فصحّة الفعل والترك عند الحكماء مجرّد الامكان الذاتي لا غير مطلقاً، و عند الأشاعرة الامكان الوقوعي مطلقاً، و عند المعتزلة مجرّد الامكان الذاتي في آن الحدوث و ما يعمّ الوقوعي في الأزل.

و لقائلٍ أن يقول: الإرادة عند المعتزلة عين الذات وهي قد تعلّقت في الأزل بايجاد العالم في الوقت /MB33/ الّذي احدثه اللّه ـ تعالى ـ فيه، و هذا كما يستلزم ايجاباً خاصّاً هو وجوب صدور الفعل في آن الحدوث و عدم انفكاك ذاته ـ تعالى ـ عن ايجاد العالم في ذلك الوقت يستلزم ايجاباً خاصّاً آخر وهو وجوب عدم صدورالعالم عنه ـ تعالى ـ قبل ذلك و لزوم انفكاك ذاته ـ تعالى ـ عن ايجاد العالم في الأزل، فيلزم على طريقة المعتزلة أن يكون معنى صحّة الفعل والترك في الأزل أيضاً مجرّد الامكان الذاتي دون الوقوعي ـ لوجوب عدم صدور الفعل و لزوم الانفكاك بينه وبين الفعل في الأزل ـ، فهم قائلون بوجوب عدم الفعل في وقتٍ و بوجوب الفعل في آخر؛ و الحكماء قائلون بوجوب الفعل دائماً؛ و الاشعرية قائلون بعدم وجوب الفعل و الترك في أيّ وقتٍ فرض، و على هذا فلايمكن أن يتحقّق عندهم الامكان الوقوعي الذّي هو بمعنى وقوع كلٍّ من الفعل و الترك بدلاً عن الآخر في وقتٍ. نعم! لمّا وقع كلٌّ منهما في وقتٍ ـ لأنّ الترك وقع في الأزل و الفعل في آن الحدوث ـ فيمكن أن يقال بتحقّق الامكان الوقوعي لهما عندهم، /DB33/ فانّ الامكان الوقوعي للشيء يتصوّر على وجهين:

أحدهما: جواز وقوعه و لاوقوعه في كلّ وقتٍ؛ و ثانيهما: تحقّق وقوعه في وقتٍ و لاوقوعه في وقتٍ آخر، فيثبت الامكان الوقوعي للفعل وتركه بمعنى كون أحدهما في وقتٍ والآخر في وقتٍ آخر، لا بمعنى كون كلٍّ منهما بدلاً عن الآخر؛ فتأمّل!.

ثمّ الظاهر انّ القول بصدور الفعل في الوقت الخاصّ على سبيل الوجوب إنّما هو من بعض المعتزلة، لأنّ اكثر قدمائهم صرّحوا بأنّ الصدور في الوقت الخاصّ إنّما هو على سبيل الأولوية دون الوجوب. قال المحقّق الطوسي ـ رحمه اللّه ـ في شرح الاشارات: و القائلون بحدوث العالم افترقوا إلى ثلاث فرقٍ:

فرقة اعترفوا بتخصيص آن أوّل الايجاد بالحدوث لوجود علّةٍ لذلك التخصيص غير الفاعل، و هم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلّمين و من يجري مجريهم. و هولاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب، و يجعلون علّة التخصيص مصلحةً تعود إلى العالم؛

وفرقة قالوا بتخصيصه بذات الوقت على سبيل الوجوب، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً، لأنّه لاوقت قبل ذلك الوقت. وهو قول أبي القاسم البلخي المعروف بالكعبي و من تبعه؛

و فرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً عن[1] التعليل، بل ذهبوا إلى أنّ وجود العالم لايتعلّق بوقتٍ و لابشيءٍ آخر غير الفاعل و هو ﴿لايُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[2]. أو اعترفوا بالتخصيص و انكروا وجوب استناده إلى علّةٍ غير الفاعل، بل ذهبوا إلى أنّ للفاعل المختار أن يختار أحد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص، و هم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذوا حذوه، و غيرهم من المتكلّمين المتأخّرين[3]؛ انتهى.

و مذهب المحقّق الطوسي ـ رحمه اللّه ـ من المذاهب الثلاثة الّتي نقلها ـ على ما نُسب إليه في المشهور ـ هو المذهب الأوّل، إلّا أنّه قال: انّ التخصيص بالوقت الخاصّ إنّما هو على سبيل الوجوب؛ و يأتي مافيه.

١ـ الاصل: + العجز عن. ٢ـ كريمة ٢٣، الأنبياء.

٣ـ راجع: شرح الاشارات ـ المطبوع مع المحاكمات ـ، ج ٣، ص ١٣١؛ شرحي الاشارات، ج ١، ص ٢٣٨.

ثمّ الظاهر من كلام بعض الأفاضل انّ المعتزلة مع اتفاقهم على الحدوث افترقوا اوّلاً إلى فرقتين:

فرقة قالوا بعدم زيادة الإرادة على الذات بل قالوا بعينيتها و وجوب الأصلح كالمحقّق الطوسي ـ رحمه اللّه ـ و واصل بن عطاء و النظام؛

و فرقة قالوا بزيادة الإرادة و حدوثها كالجبائية و عبدالجبار. وهؤلاء افترقوا فرقتين:

و فرقة قالوا بوجوب الصدور في وقت الحدوث؛

و فرقة قالوا بأولويته فيه. و على هذا يكون النزاع بين الأشعرية و بين الفرقة الاولى من المعتزلة في حدوث الإرادة و عينيتها و في عدم وجوب الفعل و وجوبه؛ و بينهم و بين الفرقة الثانية في مجرّد عدم وجوب الفعل و وجوبه؛ و بينهم و بين الفرقة الثالثة في مطلق الجواز و الأولوية.

و قد ظهر ممّا ذكر أنّ القدرة و الايجاب يطلقان على أربعة معانٍ:

الأوّل: كون القدرة عبارةً عن صدور الفعل من الفاعل بالمشيئة و الإرادة و العلم، و إنْ استحال انفكاكه عنه و لو بالنظر إلى الذات. و الايجاب المقابل لها هو كون الذات منشئاً و سبباً له بلاعلمٍ و ارادةٍ ـ كافعال الطبائع ـ، و يقال له: الايجاب الطباعي. و اتفق الحكماء و المليون على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب ـ تعالى ـ و نفى الايجاب المقابل لها عنه؛

الثّاني: كون القدرة عبارةً عن امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل من حيث هو فاعل بالامكان الذاتي و إنْ وجب صدور الفعل بالنظر إلى شيءٍ آخر من الداعي أو غيره، /MA34/ والايجاب المقابل لها هو امتناع الترك من الفاعل لذاته لا لأجل شيءٍ آخر من الإرادة الداعية أو غيرها. و قد صرّح الأكثرون باتفاق الفلاسفة و المليين على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب ونفي الايجاب المقابل لها عنه ـ تعالى ـ.

و فيه: انّ الفلاسفة مصرّحون بامتناع ترك الصدور عن الواجب بالنظر إلى الإرادة الّتي هي عين الذات، فعدم الصدور عندهم ممتنعٌ بالنظر إلى الذات، فكيف

يكون الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل ممكناً عندهم بالامكان الذاتي؟!.

فان قيل: المراد من القدرة بهذا المعنى هو الامكان بالنظر إلى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة، لا معها؛

قلنا: لمّا كانت الإرادة في الواجب عين الذات فقطع النظر عنها هو بعينه قطع النظر عن الذات. اللّهم إلّا أنْ يقال: الإرادة عندهم هو العلم بالأصلح و هذا العلم و إن كان عين الذات من حيث المبدء إلّا أنّه لمّا كان من حيث اعتبار الغير من غير ملاحظة نظام الخير فالموجب بالحقيقة هو غير الذات من الدواعي،- وسيجيء لذلك زيادة بيانٍ -.

الثالث: كون القدرة عبارةً /DA34/ عن امكان الفعل و الترك امكاناً وقوعياً في وقتٍ من الأوقات و إنْ كان وقتاً موهوماً - اي: امكانهما بالنظر إلى الداعي ونحوه من شرائط التاثير المجوّزة لكلٍ منهما في وقتٍ مّا و إنْ وجب في وقتٍ آخر -، فلاينافيه الوجوب في وقتٍ آخر، بل المنافي له هو الوجوب في جميع الأوقات. والايجاب المقابل لها هو امتناع الترك بالنظر إلى الداعى و نحوه من الشرائط المقتضية لعدم انفكاك الفاعل عن الفعل؛ و بالجملة امتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم في الأزل لأجل الدواعى و الشرائط الموجبة. و القدرة بهذا المعنى ممّا نفاه الفلاسفة و قالوا بايجاب المقابل لها. و المعتزلة متّفقون على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب - تعالى - و نفي الايجاب المقابل لها عنه - سبحانه -.

الرابع: كون القدرة عبارةً عن امكان الفعل و الترك بالامكان الوقوعي في جميع الأوقات - أي: امكانهما بالنظر إلى الداعى وغيره من شرائط التاثير المجوّزة لكلٍّ منهما في جميع الأوقات -. و القدرة بهذا المعنى ينافيها الوجوب مطلقاً، والايجاب المقابل لها هو امتناع الترك من جهة لزوم الداعي و نحوه من شرائط التاثير في وقتٍ من الأوقات، و يعبّر عنه بالايجاب الخاصّ. و الاختيار بهذا المعنى اثبته الأشاعرة له - تعالى - و نفاه الفلاسفة. و المعتزلة قالوا بالايجاب المقابل له - أعني: الايجاب الخاصّ - و هو الاختيار الّذي قالوا به. و الفلاسفة قالوا بالايجاب المطلق.

و إذ تقرّر ذلك فلابدّ لنا من بيان أنّ الثابت للواجب ـ تعالى شأنه ـ من المعاني الأربعة للقدرة ماذا؟، و الحقّ من المذاهب المحرّرة للعقلاء في هذا المقام أيّها؟.

فنقول ـ و باللّه التوفيق ـ: انّه لاريب في ثبوت القدرة بالمعنى الأوّل للواجب ـ تعالى ـ، كما أجمع عليه الكلّ. و يدلّ عليه ما يأتي من اثبات العلم و المشية و الإرادة له ـ تعالى ـ. و القدرة بهذا المعنى صفةٌ تؤثّر على وفق العلم و الارادة. و هي فينا من الكيفيات النفسانية و في الواجب هي كون ذاته ـ تعالى ـ بحيث يصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخير. فاذا اعتبر ذاته من حيث أنّ الممكنات صادرةٌ عنه كان قدرةً، و إذا اعتبر من حيث أنّها منكشفةٌ له كان علماً. و الفاعل إذا تعلّق فعله بعلم و مشيةٍ كان قادراً من غير أن يعتبر معه شيءٌ آخر من تجدّد اعراضٍ و اختلاف دواعٍ أو تفنن ارادات أو سنوح حالاتٍ[1]، فانّ القدرة تتعلّق بالمشية سواءٌ كانت المشيّة يصحّ عليها التغيير أولا. و على هذا فالقادر المختار مَن إن شاء فعل و إنْ لم يشاء فلم يفعل، سواء شاء ففعل دائماً أو لم يشاء فلم يفعل دائما. والشرطية غير متعلّقة الصحّة بصدقٍ من كلٍّ من طرفيها، بل قد يصحّ أن يكون أحد طرفيها أو كلاهما ممّا يكذب، فانّ مثل الظلم و الكذب ممّا لايتعلّق مشية اللّه بفعله و لايريده، مع انّه قادرٌ عليه. و مثل النقيضين ممّا لايتعلق المشية بفعله ـ لامتناع اجتماع النقيضين ـ، و لا بتركه ـ لامتناع ارتفاعهما ـ، ففي مثله ممّا يمتنع وجوده وعدمه يصدق كذب تعلّقها بكلي طرفي الشرطية مع أنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على فعله و تركه؛ و على هذا فالفعل الاختياري إذا صدر عنّا توقّف على مبادٍ أربعة: /MB34/ العلم، و القدرة ـ بمعنى القوّة و التمكّن ـ، و المشية، و الارادة. و هذه صفاتٌ قائمةٌ بذواتنا زائدةٌ عليها.

و قد ينفكّ بعضها عن بعضٍ و يستحيل صدور الأفعال الاختيارية عمّن يفقد كلّها أو بعضها، فالفعل الاختياري هو مايصدر عن الفاعل بتلك المبادي؛ و القادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي. فلو فرضنا أنّ تلك المبادي حاصلةٌ لواحدٍ منّا بالقياس إلى فعلٍ مخصوصٍ دائماً لكان صدوره عنّا دائماً، و لايقدح ذلك في كون

١ـ الاصل: خيالات.

الفعل اختيارياً و لا في كون ذلك الفاعل قادراً مختاراً.

ثمّ الحكماء لمّا ذهبوا إلى أنّ صفاته ـ تعالى ـ عين ذاته قالوا: انّ مبادي الافعال الاختيارية ـ من العلم و المشيّة و الارادة ـ تكون حاصلةً له ـ تعالى ـ دائماً، فيدوم عنه صدور الفعل بسبب دوام تلك المبادي. فمقدّم الشرطية الأولى عندهم واقعٌ، بل ضروريٌ ذاتي؛ و مقدّم الشرطية الثانية غير واقعٍ، بل ممتنع امتناعاً ذاتياً، و قالوا: ليس ذلك منافياً لقدرته ـ تعالى ـ. فالقول بتأثيره ـ تعالى ـ بالاختيار بهذا المعنى ليس مختصّاً بالمليين، بل الحكماء أيضاً قائلون بذلك. فالايجاب المقابل له ـ أي: صدور الفعل بدون العلم و الإرادة و المشية ـ ممّا لم يقل به أحدٌ.

و لايخفى عليك انّ القدرة بهذا المعنى ـ أعني: صدور الفعل بالعلم و الإرادة و المشية ـ ممّا لاريب في اتصاف الواجب ـ تعالى ـ بها وفاقاً للكلّ، و نحن ـ: معاشر المليين ـ متفقون للفلاسفة في اثباتها له ـ تعالى ـ، إلّا أنّ كلامنا معهم في وجوب صدور الفعل عنه دائماً و وقوع مقدّم الشرطية الأولى /DB34/ دائماً، فانّه يلزم منه قدم العالم ونحن لانقول به؛ وسيجيء تحقيق الكلام فيه.

و أمّا القدرة بالمعنى الثاني ـ أعني: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات ـ. فلاريب في اتصافه ـ تعالى ـ به أيضاً كما اجمع عليه المليون و نُسب إلى الحكماء أيضاً. و يدلّ عليه: انّ الموجود بمحض ماهو موجودٌ يمكن اتصافه بالقدرة بهذا المعنى، و لايمتنع عليه ذلك إلّا أن يمنعه مانعٌ زائدٌ على نفس معنى الموجود؛ و قد تقدّم و يأتي انّ واجب الوجود حقيقته صرف الوجود ومحضه لايطمح فيه شيءٌ غير نفس الوجود و الموجود، فاذن هذه الصفة، أعني: القدرة بهذا المعنى ـ ممكنةٌ له. و لاريب أنّ كلّ مايمكن له يجب أن يكون ثابتاً له بالفعل، لأنّه لوامكن له شيءٌ مّا و لم يكن حاصلاً له بل كان بالقوّة لكانت ذاته حينئذٍ خاليةً بذاتها عن ذلك الشيء قابلةً له، فيحتاج إلى فاعلٍ يوجد هذا الشيء فيها؛

فانْ كان فاعل هذا الشيء و موجده فيها هو واجب الوجود نفسه كان الفاعل و القابل شيئاً واحداً، و هو باطلٌ؛ لأنّ الفاعل شأنه الافاضة والقابل شأنه

الاستفاضة، و هما متقابلان ـ لأنّ الافاضة اعطاء المفيض ما هو واجده و الاستفاضة قبول المستفيض ما هو فاقده ـ. فلوكانا شيئاً واحداً لكان ذلك الواحد مقابلاً لنفسه و كان واحداً فاقداً لشيءٍ واحدٍ؛ و فساده بيّنٌ. نعم! يمكن أن يكون شيءٌ واحدٌ ذاجهتين يفيض باحديهما و يستفيض بالأخرى، و مثل هذا يجب أنْ يكون مركّباً لايمكن أن يكون واجب الوجود ـ كما يأتي ـ.

و انْ كان الفاعل والموجد لهذا الشيء فيها شيئاً آخر فان كان هذا الشيء الآخر واجباً لم يكن ما فرضناه واجباً واجباً ـ لافتقاره إلى الغير الّذي هو الواجب بالذات ـ؛ وانْ كان ممكناً و كلّ وجودٍ ممكنٍ يرجع إلى الواجب فان رجع إلى واجبٍ آخر غير ما فرضناه واجباً لزم خلاف الفرض أيضاً، وان رجع إلى الواجب الّذي فرضناه واجباً كان الواجب مع لزوم كونه محتاجاً إلى الممكن ـ و هو أشنع كلّ محالٍ! ـ فاعلاً أيضاً لما هو قابلٌ له، وان كان بتوسّط ـ لعدم الفرق في استحالة كون الشيء فاعلاً و قابلاً بين أن يكون ذلك بغير توسّطٍ أو بتوسّطٍ ـ. فكلّ صفةٍ ممكنةٍ للواجب ـ تعالى ـ يجب أن يكون متّصفاً بها بالفعل من غير انتظارٍ. و القدرة بهذا المعنى من الصفات الممكنة له، فيجب اتصافه ـ تعالى ـ بها بالفعل.

و أورد عليه ايرادات ثلاثة:

الاول: انّه يلزم منه أن يكون الفاعل بالطبع فاعلاً مختاراً إذا لم يكن اقتضاه تامّاً، بل كان مشروطاً بشرطٍ مفارقٍ عن طبيعته لصدق صحّة الفعل و الترك عنه بالنظر إلى ذاته، بل في نفس الأمر لامكان عدم تحقّق ذلك الشرط فيه؛

و ردّ بأنّ الشعور و الإرادة معتبرتان في الفاعل المختار.

الثاني: انّه يلزم منه أن يكون الواجب ـ تعالى ـ ممكن الفاعلية /MA35/ و اللافاعلية، فلايكون تامّ الفاعلية مع أنّ فاعليته ثابتةٌ، و ليس فيه جهة امكانية و قوّة، و لاقدرته داخلةٌ تحت مقولةٍ من المقولات، بل هو واجب الوجود من جميع الجهات و صفاته فعليةٌ بكلّ الحيثيات؛ و بالجملة يلزم من ثبوت القدرة بهذا المعنى له ـ تعالى ـ أن يكون له ـ تعالى ـ شوب قوّةٍ و جهةٍ امكانيةٍ. و قد بيّنتم أنّ كل ما

يمكن له ـ تعالى ـ فهو متّصفٌ به بالفعل، فاذا كان الصدور و اللاصدور ممكنين له ـ تعالى ـ يلزم أن يكون له ـ تعالى ـ في كلّ وقتٍ قوّة أحدهما و يكون أحدهما في كلّ وقتٍ بالنسبة إليه ـ تعالى ـ بالقوّة، و هو باطلٌ؛

و الجواب: انّ المراد بانّ كلّ ما للواجب هو بالفعل: انّ كلّ صفةٍ كماليةٍ له ـ تعالى ـ ثابتةٌ له ـ تعالى ـ بالفعل و ليست له بالقوّة ـ بمعنى أن لايوجد له في وقتٍ و يحصلها في وقتٍ آخر ـ، و لاريب أنّ القدرة بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته الاقدس صفةٌ كمالية له ـ تعالى ـ، لانّ القادر على الفعل و الترك أشرف ممّن لايقدر على أحدهما، و هو ظاهرٌ بيّنٌ؛ فيجب أن تكون تلك الصفة ثابتةً له في كلّ وقتٍ بالنظر إلى ذاته. فلو وجب بالنظر إلى ذاته الفعل أو الترك فقط يلزم أن يكون موجداً لكلّ فاقد لتلك الصفة الكمالية، بل عاجزاً، لأنّ الفرض حينئذٍ عدم اقتداره على الفعل أو الترك و اقتداره على كلّ واحدٍ منهما لاينثلم به فعلية صفاته و كمالاته و لاينقدح به فاعليته التامّة، لأنّ لزوم الفعل دائماً بالنظر إلى الذات من غير اقتدارٍ على الترك ليس من الصفات الكمالية، بل هو نقص ما هو صفةٌ كماليةٌ ـ اعني: الاقتدار عليهما معاً حاصلٌ /DA35/ له بالفعل و الفاعلية التامّة أن يوجد مع الإرادة و المشية، لابدونهما ـ.

ثمّ بعض الأعاظم قال في تقرير الايراد المذكور: انّ الامكان المذكور ـ أي: الامكان بالنظر إلى الذات ـ إمّا وصفٌ للفاعل بأن يكون الفاعل ممكن الفاعلية و اللافاعلية، أو وصفٌ للمفعول بأن يكون المعلول ممكن الصدور و ممكن اللاصدور بالنظر إلى ذاته؛ و كلاهما باطلٌ عند الحكماء؛

أمّا الأوّل فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب ـ تعالى شأنه ـ عندهم، فانّهم قالوا: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات؛

و أمّا الثاني: فلانّه لوكان كذلك لزم أن يكون كلّ فاعلٍ مختاراً و كلّ فعلٍ مقدوراً، لأنّ افعال الفواعل الموجبة أيضاً ممكنة الصدور و اللاصدور، لأنّ كلّ معلولٍ ممكنٌ لاينفكّ عنه الامكان الذاتي.

و أجاب عنه بعض الافاضل[1]: بأنّ الامكان هيهنا إنّما هو الامكان بالقياس إلى الغير و معناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئاً منهما، لا الامكان بالمعنى المصطلح ـ أي: الامكان الخاصّ الذاتي المفسّر بعدم اقتضاء الذات شيئاً من الوجود و العدم ـ. و حينئذٍ فيمكن اختيار كلٍّ من الشقين؛

أمّا الأوّل: فلأنّه لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفاً للفاعل، إذ لا يلزم منه تطرّق شوب الامكان بالمعنى المصطلح عليه أصلاً؛

و أمّا الثاني: فلأنّه إذا كان وصفاً للمفعول كان بمعنى كونه بحيث لا يقتضي الفاعل شيئاً من طرفيه، و ظاهرٌ انّ افعال غير المختارين ليس كذلك، إذ الفاعل يقتضي الوجود فيها البتة و الامكان الضروري للمكن انّما هو الامكان الذاتي، و ليس الكلام فيه؛ فتامّل!.

ثمّ قال: فان قلت: ايجاد العالم صفةٌ له ـ تعالى ـ و هو على ماذكرتم ليس بواجبٍ، بل ممكنٌ بالنسبة إلى ذاته ـ تعالى ـ، فقد تحقّق له ـ تعالى ـ صفةٌ ممكنةٌ و هو ينافي ماقالوا: «انّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»؛ و حينئذ نقول في توجيه كلام المورد: انّه إنْ اريد بالامكان الامكان بالقياس إلى الغير فيستلزم البتّة ثبوت صفةٍ ممكنةٍ للواجب ـ تعالى ـ وانّه محالٌ؛ و إنْ اريد الامكان الذاتي الّذي هو صفةٌ للمعلول، فافعال غير المختارين ايضاً كذلك، و ايراد الشق الثاني مع ظهور انّه ليس بمقصودٍ على سبيل الاستظهار؛

قلت: الظاهر انّ المراد بقولهم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات: انّه ليس لواجب الوجود جهة فضيلة /MB35/ بالقوّة و كمال منتظر، بل كلّ كمالٍ و فضيلةٍ و شرافةٍ ثابتةٌ له ـ تعالى ـ بذاته بالفعل بلاشائبة أمرٍ بالقوة اصلاً، و على هذا فهو ممّا لادخل له بما ذكرت اصلاً؛ انتهى.

و أنت تعلم انّ جوابه هذا يرجع إلى ما ذكرناه.

ثمّ قال: و لوسلّم انّ مرادهم انّه ليس له صفةٌ ممكنةٌ فنقول: ليس المراد انّ كلّ

١ـ في هامش «د»: جمال الدين محمّد الخوانساري ـ ره ـ. منه مدّظلّه.

صفةٍ يجب أن يكون مفيض ذاته بذاته، بل يجب أن يكون امّا مقتضى ذاته بذاته أو مع اعتبار صفةٍ اخرى، وحينئذٍ فلا ايراد؛ إذ نحن ايضاً نقول: انّ ايجاد العالم واجبٌ له ـ تعالى ـ مع اعتبار الارادة، و انّما نقول انّه ليس بواجبٍ بالنسبة إلى ذاته بذاته، و لاضير فيه: انتهى.

و قيل في دفع الايراد المذكور[١]: انّ مرادهم من قولهم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات: انّه لايمكن أن يكون في ذاته جهةٌ و حيثيةٌ امكانيةٌ بحسب الواقع و نفس الأمر، لا أنّه بجميع الجهات و الاعتبارات الفرضية العقلية الّتي بمحض تحليل العقل و اعتبار المعتبر واجبٌ، فانّهم صرّحوا بأنّ ذاته ـ تعالى ـ من حيث هي نائبٌ مناب بعض الصفات و منشئاً لآثاره معلولٌ و متأخّرٌ عن ذاته من حيث هي نائبٌ مناب صفةٍ أخرى و منشئاً لاثارها.

و قال الشيخ في سابع ثامنة إلهيات الشفا: و لانبالي بأن تكون ذاته ـ تعالى ـ مأخودةً مع اضافةٍ مّا ممكنةَ الوجود، فانّها من حيث هي علّةٌ لوجود زيدٍ ليست واجبة الوجود، بل من حيث ذاتها[٢]؛

و على هذا فلامانع من أن يكون الواجب من حيث أنّه موجدٌ للعالم و مؤثّرٌ فيه ممكناً. بمعنى أنّ هذه الصفة ـ أعني: ايجاد العالم ـ لمّا كانت صفةً اضافيةً أحدث مع الذات، فالذات مع اعتبارها ليست واجبةً.

و هذا الجواب قريبٌ من الجواب الأخير الّذي نقلناه من بعض الأفاضل من أنّ بعض الصفات انّما يجب من اعتبار صفةٍ أخرى لا من مجرّد الذات، لأنّ المراد من عدم وجوب الذات المأخوذة مع اضافةٍ مّا انّ هذه الإضافة الّتي هي صفةٌ اضافيةٌ لايلزم أن تكون واجبةً بالنظر إلى الذات، بل وجوبها يتوقّف على صفةٍ أخرى.

و حاصل الجواب يرجع إلى أنّ الصفات الّتي يجب للواجب لذاته هي الصفات الذاتية الحقيقية، دون الصفات الاضافية؛ هذا.

١ـ في هامش « م »: ميرزا ابراهيم ابن ملّاصدرا.
٢ـ راجع: الشفا / الالٰهيّات، ج ٢، ص ٣٦٦.

و قيل[١] في الجواب عن الايراد المذكور: انّ الامكان المذكور ليس وصفاً للفاعل و لا هو الامكان الذاتي و الوقوعي للمفعول ـ اللّذين هما حالتاه بالقياس إلى وجوده في /DB35/ نفسه ـ، بل هو صفةٌ لصدور الفعل عن الفاعل. و ليس هو نفس القدرة، بل القدرة ما هو في الفاعل منشئاً لهذا الامكان ـ كما مرّت الاشارة إليه ـ، كما انّ الإرادة هي منشاء الترجيح عند الاشاعرة أو الوجوب عند المعتزلة، و الفواعل الموجبة ـ سواءٌ كانت تامّةً أو ناقصةً ـ ليست أفاعيلها ممكنة الصدور و اللاصدور عنها، بل معلولاتها ممكنة الوجود في نفسها بالنظر إلى ذواتها أو بالنظر إلى الواقع؛ انتهى.

و أورد عليه: بانّ الفرار عن كونه صفةً للمفعول إلى كونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل ممّا لايجدي أصلاً، إذ لزوم كون كلّ فاعلٍ مختارٍ باقٍ بحاله لأنّ صدور الفعل عن غير المختار أيضاً ممكنٌ، لأنّ الامكان للمكن ضروريٌ و صدور الفعل عن غير المختار أمرٌ ممكنٌ لاواجب.

و أيضا: الامكان المذكور إذا جُعل صفةً لصدور الفعل كان صدور الفعل ممكناً، و لاريب في أنّه صفةٌ للفاعل، فهو يوجب ثبوت صفةٍ ممكنةٍ للفاعل، فيبقى الاشكال بحاله.

الثالث من الايرادات: انّه لاريب في أنّ الصدور واجبٌ مع الارادة، و الإرادة و غيرها من الصفات الكمالية في الواجب عين الذات، فحيثية الذات هي بعينها حيثية الإرادة و العلم و القدرة و غيرها من الصفات الكمالية، كما أنّ حيثية الفاعل و الافاضة هي بعينها حيثية جميع صفاته الاضافية ـ كالرحمانية و الرحيمية و الرازقية و اللطف و الكرم و غيرها ـ؛ و حينئذ فاذا وجب الصدور بالنسبة إلى الإرادة وجب بالنسبة إلي الذات أيضاً، فلا يتحقّق صحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات.

و للفرار عن هذا الإشكال قال بعض أهل التحقيق: انّ المراد بمانثبته للواجب من صحّة الفعل و الترك انّما هي الصحّة بالنظر إلى ذات العالم لا بالنظر إلى ذات الفاعل؛ و

١ـ في هامش « د »: ميرزا ابراهيم ابن ملاصدرا.

قال: لامنافاة بين عدم العالم في نفسه و امتناع عدمه بالنظر إلى مشيته ـ تعالى ـ، فعدم صدوره ممكنٌ /MA36/ في نفسه و إنْ كان ممتنعاً بالنظر إلى المشية الّتي هي عين ذات الفاعل.

و لايخفى انّ هذا الكلام فاسدٌ من أصله!، لأنّ من فسّر القدرة بصحّة الصدور و اللاصدور أراد به ما هو وصفٌ للقادر لا ما هو وصفٌ للمقدور عليه. كيف و الامكان الذاتي للمعلول لايجعل الفاعل مختاراً؟!، و إلّا لزم أن يكون كلّ فاعلٍ ـ و لوكان من الفواعل الطبيعية ـ مختاراً و هو باطلٌ لأنّ عدم كلّ ممكنٍ في نفسه ممتنعٌ بالنظر إلى علّته الموجبة له. فالصحيح انّ المراد بصحّة الفعل و الترك هو صحّتها بالنظر إلى ذات الفاعل.

و الجواب عن هذا الايراد: انّ المراد من عينية الارادة ـ كما أُشير إليه ـ هو انّ الواجب ـ تعالى شأنه ـ من حيث انّه مبدءٌ لرجحان وجود النظام الأصلح أو لوجوب صدوره ارادة بمعنى انّ الحقيقة الواجبيّة فردٌ من الإرادة مخالفٌ لسائر افرادها، لكونها صفاتٍ زائدةً قائمةً بالمحال إذ نايب مناب الارادة. و المراد على الوجهين انّ ما يصدر عن هذه الصفة الزائدة العرضية في غيره ـ تعالى ـ يصدر في الواجب عن ذاته المقدّسة، و لايخفى انّ ما هو المبدء و المنشاء لايجاد العالم ـ أعني: الحقيقة الواجبية ـ ليس بمجرّد علّةٍ لوجوب الصدور و إنْ كان ارادة بالمعنى المذكور حتى لايصلح بالنظر إليه الصدور و اللاصدور، بل من حيث تعقّله و ملاحظته للنظام الأصلح، فـلاصلحيّة النـظام الواقعي مدخليةٌ في وجوب الصدور و ان كان مبدء الانكشاف و التعقّل و الصدور هو مجرد الذات الالهية و لاشبهة في ان النظام الاصلح امر خارج عن ذاته المقدسة لان الاصلحية من حيث هي أمرٌ واقعيٌ حاقّ نفس الأمر و ليست إلّا هى فعينيّة الإرادة لاتنفى صحة الصدور و اللاصدور بالنظر الى ذات الفاعل

فان قيل: الحكماء ذهبوا إلى أنّه ـ تعالى ـ يفعل ما يفعل لالغرضٍ يعود إليه، لأنّه لوكان لفعله أمرٌ زائدٌ على ذاته أعمٌّ من أن يكون ذلك منفعةً يجلبها أو مضرّةً يدفعها

لكان مستكملاً بفعله ناقصاً في ذاته حتّى لايمكن أن يكون الغرض من فعله نفس[١] معنى إيصال النفع إلى الغير و انّ هذا الفعل خيرٌ في نفسه، لأنّ من يفعل لأنّ الفعل نافعٌ و حسنٌ فانْ فعل فقد صدق انّه قد أحسن و إنْ لم يفعل فقد صدق أنّه قد أساء، فقد كسب لنفسه بهذا الفعل انّه محسنٌ و هرب من أن يكون مسيئاً، فقبل هذا الفعل لم يكن محسناً. و بذلك يظهر أن ملاحظة اصلحية نظام الخير لو كان لها مدخلٌ في الصدور لزم الاستكمال، لأنّ من فعل الأصلح لأجل انّه اصلح فقد كسب لنفسه بهذا الفعل انّه فاعل الخير و هرب من أن يكون فاعل الشرّ. و قد ثبت انّه ـ تعالى ـ لايتّصف بصفاتٍ زائدةٍ و لايستفيد بعد ذاته فائدةً و انّه منزّهٌ عن شوب القوّة و الامكان مقدّسٌ عن احتمال التغير و الحدثان، بل إنّما يفعل لأنّه في نفسه جوادٌ و ايجاد نظام الخير ـ من خلق الخلق و انفاق الرزق و بسط النعمة، كلّ ذلك ـ جودٌ، فجوده الذاتي هو الّذي يبعثه على الفعل، فهو ـ تعالى ـ انّما /DA36/ يفعل لأنّه جوادٌ محسنٌ لا لأن يصير جواداً محسناً. كما أنّ الجواد من أفراد بني آدم ـ كمعن و حاتم ـ انّما يجود لأنّه جوادٌ لا لأن يصير جواداً أو لايكون بخيلاً أو يكون ممدوحاً و لايكون مذموماً. فكذا الواجب ـ تعالى شأنه ـ انّما يفعل لجوده الذاتي و لايفعل لشيءٍ من الاغراض المذكورة حتّى يلزم أن يكون مستكملاً بفعله ناقصاً في ذاته. و إذا كان جوده ـ الّذي هو عين ذاته المقدّسه ـ مقتضياً لايجاد العالم فيجب صدور العالم منه بالنظر إلى ذاته عندهم، و لايكون صحّة الفعل و الترك جايزاً لديهم، لأنّ الذات لاينفكّ عن الجود و الجود لاينفكّ عن افاضة الوجود:

قلنا: ما ذهب اليه الحكماء من اقتضاء جوده الذاتي لايجاد العالم لاينافي امكان الفعل و الترك بالنظر إلى ذاته، بل يؤكّده؛ فانّهم قالوا: انّ كلاًّ من الصدور و اللاصدور وان امكن بالنظر إلى ذاته /MB36/ المقدّسة إلّا أنّ الفيض لمّا كان حسناً مناسباً لذاته الفيّاضة و تركه كان قبيحاً غير مناسبٍ لها وجب صدوره منه ـ تعالى ـ، كذلك و إنْ كان تركه جايزاً بالنظر إلى ذاته. و قس عليه الافعال القبيحة ـ كالكذب و أمثاله ـ، فانّها و إنْ كانت ممكنةً له ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته إلّا أنّه ـ تعالى ـ لايفعلها

الاصل: فعله نفس بمعنى.

لقبحها و عدم مناسبتها لذاته الحسنة؛ و هذا كما انّ الجواد من افراد الانسان مع اقتداره على ترك الجود لايتركه و يفعله البتة و الصدوق منهم و ان اقتدر على الكذب إلّا أنّه لايكذّب البتة.

فان قلت: إنْ كان صدور الفيض ـ لكونه حسناً و مناسباً لذاته ولازماً لها ـ واجب الصدور منه ـ تعالى ـ و وجوب الصدور انّما حصل لهذا التلازم الواقعي من دون مدخلية شيءٍ آخر، فالذات مقتضيةٌ له البتّة و لايمكن التخلّف بالنظر إلى ذاته؛ و إن لم يكن لازماً و واجباً للذات من حيث هي بل الوجوب و اللزوم إنّما حصل لملاحظة الغير، فيجري في فعله الأغراض و يلزم الاستكمال؛

قلت: الإيجاد من حيث هو ايجادٌ ليس لازماً للذات من حيث هي تلك الذات ليرفع الامكان المذكور، بل لازمٌ لها من حيث كونه حسناً في الواقع و نفس الأمر، و المحسن يفعل الحسن ألبتّة لحسنه الواقعي و كونه محسناً، لا لأنّه لايقدر على تركه، بل لأنّه يختاره ألبتّة باختياره ومرجّح الاختيار هو حسن الفعل في نفسه و كونه محسناً، و قدرته على فعله لأنّه لو لم يفعله لزم ترجيح المرجوح، فمجرّد وجوده الّذي هو عين ذاته ليس موجباً للفعل بل مع ملاحظة حسنه الواقعي اللازم لهذا الفعل. فالوجوب انّما حصل بالاختيار، و الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار، و وجوب ايجاد العالم لكونه حسناً و كونه نظاماً أصلح ليس فيه غرضٌ يلزم به الاستكمال، لأنّ الاستكمال انّما يلزم لوكان الباعث للفعل هو اكتساب صيرورته محسناً و فاعلاً للنظام الأصلح؛ و ليس كذلك، لأنّ ذاته ـ تعالى ـ عين جميع صفاته الكمالية أزلاً و أبداً و ليس فيها تفاوتٌ و نقصانٌ و تغيّرٌ و حدثانٌ و في كلّ وقتٍ يصدق عليه جميع صفات الكمال و نعوت الجلال إلّا أنّ الكمال إيجاد كلّ شيءٍ في الوقت الّذي يمكن أن يوجد فيه و اعطاء كلّ شيءٍ ما هو قابلٌ له. و أمّا إذا كان الباعث هو مجرّد كون الفعل حسناً مع كون الفاعل محسناً و ثبوت قدرته على طرفي الفعل و الترك من دون قصدٍ إلى كسب كونه محسناً أو صفةً أخرى، فليس فيه استكمالٌ و لايستلزم صيرورته ذاصفةٍ ليست فيه، بل الصفات الكمالية ثابتةٌ له أزلاً و أبداً، و مايحدث انّما هو التعلّقات الاضافية و

صدور الفعل إنّما يجب بحدوث التعلّق. و التعلّق لابدّ من حدوثه البتة، لأجل كونه ـ تعالى ـ جواداً و كون الفعل جواداً و اقتداره على طرفي الفعل و الترك مع اشرفية اختيار الفعل، فالقدرة على الفعل والترك أشرف من عدم القدرة على الترك. ولكن الفعل اشرف من الترك، و اختيار أشرف الطرفين واجبٌ من دون تصوّر غرضٍ يحصل به الاستكمال.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام توجيهاً لأنّ القول بالقدرة بالمعنى المذكور ـ أي: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات ـ لاينافي قواعد الحكمة، و الحكماء قائلون به. و هو بَعدُ محلّ كلام!، لأنّ الحقّ انّ اختيار ايجاد العالم لكونه حسناً و نظاماً أصلح بعد فرض امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات لايخلوا عن غرض زائدٍ على الذات و هو منفيٌ عند الفلاسفة و لايقولون به، فانّ الظاهر من كلام اساطينهم انّ وجود العالم تابعٌ لعلمه و علمه سببٌ لايجاده من دون كون الايجاد معلّلاً بحسنه و صلاحه، فانّ التابع لعلمه ـ تعالى ـ و إنْ كان نظاماً أصلح لايتصوّر أصلح منه،أنّ ايجاده غير معلّلٍ بالاصلحية بل هذا النظام الأصلح يتبع علمه الّذي هو عين ذاته.

و إنْ شئت توضيح هذا الكلام فاستمع ما أورده بعض /DB36/ المحقّقين في هذا المقام مع تفصيله و توضيحه؛ فانه قال: الفاعل على ستّة أصناف:

الأول: الفاعل بالطبع، و هو الّذي /MA37/ يصدر عنه الفعل بلا شعورٍ منه وارادةٍ، ويكون فعله ملائماً لطبعه.

و الثاني: الفاعل بالقسر، و هو الّذي يصدر عنه الفعل بلاشعورٍ منه و ارادةٍ، ويكون فعله على خلاف مقتضى طبعه.

و الثالث: الفاعل بالجبر، و هو الّذي يصدرعنه الفعل بلا اختياره بعد أن يكون من شأنه اختيارذلك الفعل و عدمه.

و هذه الثلاثة مشتركةٌ في كونها غير مختارةٍ في فعلها.

و الرابع: الفاعل بالقصد، و هو الّذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بارادته المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة أصل قدرته و قوّته من دون انضمام

الداعي أو الصوارف إلى فعله و تركه على السّواء.

و الخامس: الفاعل بالعناية، و هو الّذي يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير و الصلاح فيه بحسب الواقع و نفس الأمر، و يكون علمه بوجه الخير كافياً لصدوره عنه من غير قصدٍ زائدٍ على العلم.

و السادس: الفاعل بالرضا، و هوالّذي يكون علمه بذاته ـ الّذي هو عين ذاته ـ سبباً لوجود الاشياء، و نفس معلومية الاشياء له نفس وجودها عنه بلااختلافٍ، واضافة عالميته بالاشياء هي بعينها اضافة فاعليته لها بلاتفاوتٍ لا في الذات و لا في الاعتبار بل في اللفظ و التعبير. فالفرق بين الفاعليّة بالعناية و الفاعليّة بالرضا هو ان الافاضة و الايجاد غير العلم في الأوّل و إنْ كان تابعاً و لازماً له، فانّ المراد به ان تُمثَّل جميع الموجودات من الازل إلى الابد في علمه ـ تعالى ـ مع الاوقات المترتّبة الغير المتناهية الّتي يجب و يليق أن يقع كلّ موجودٍ منها في كلّ واحدٍ من تلك الاوقات في ذاته ـ تعالى، أي: علمه بها لازم لذاته لايتصوّر تخلّفه عنها ـ. و هذا التمثيل مقتضٍ لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب و التفصيل، بحيث لايجوز عدم افاضته اصلاً، و الافاضة على هذا صفةٌ متعلّقةٌ بالموجودات من حيث كونها في الاعيان، و التمثيل متعلّقٌ بها من حيث كونها في العلم فهما متغائران؛ احدهما متبوعٌ و علّةٌ و الآخر تابعٌ و لازمٌ. و لشمول هذا التمثيل بالعناية الازلية يسمّيه بالارادة.

و أمّا على الثاني ـ أي: القول بالفاعلية بالرضا ـ فالافاضة هو نفس العلم و لاتغائر بينهما بوجهٍ، بل انكشاف الاشياء للواجب هو بعينه ظهورها في أذهاننا؛ فكذا انكشاف الاشياء للواجب هو بعينه وجودها في الخارج.

و هذه الثلاثة الأخيرة مشتركةٌ في كونها فواعل بالاختيار.

و إذا علمت ذلك فاعلم! انّ بعض الدهريين و الطبيعيين ـ خذلهم اللّه ـ ذهبوا إلى أنّ الواجب فاعلٌ بالطبع؛

و جمهور المتكلّمين ذهبوا إلى انّه فاعلٌ بالقصد؛

و الشيخ الرئيس و متابعوه ذهبوا إلى أنّ فاعليته للأشياء الخارجيه بالعناية، و

للصور العلمية الحاصلة لذاته بالرضا، ـ قال الشيخ في الشفا: انّه تعالى يعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكلّ فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده، لا أنّها تابعةٌ له ـ اتباع الضوء للمضيء و الاسخان للحارّ ـ، بل هو عالمٌ بكيفية نظام الخير في الوجود و انّه عنه و انّه عالمٌ بأنّ هذه العالمية يفيض عنها الوجود على اشرف الترتيب الّذي تعقّله خيراً و نظاماً ـ؛

و صاحب الاشراق ذهب إلى أنّه فاعلٌ بالمعنى الأخير ـ أي: الفاعل بالرضا ـ؛

و الحقّ كونه ـ تعالى ـ فاعلاً بالعناية، لأنّ الواجب لايجوز اتصافه بالفاعلية بالوجوه الثلاثة الأول؛ و انّ ذاته ـ تعالى ـ أرفع من أن يكون فاعلاً بالمعنى الرابع ـ لاستلزامه التكثّر، بل التجسّم ـ. فهو إمّا فاعلٌ بالعناية، أو بالرضا؛ و على أيّ انتقديرين فهو فاعلٌ بالاختيار لابالايجاب ـ كما سبق ـ. إلّا أنّ الحقّ هو الأوّل منهما، فانّ الأوّل ـ تعالى ـ كما حقّقناه يعلم الأشياء قبل وجودها بعلمٍ هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء ـ الّذي هو عين ذاته ـ منشئاً لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية[1]؛ انتهى ما أردنا إيراده.

و إذا عرفت ذلك تعلم أنّ القول بالفاعلية بالعناية لايلائم القول بثبوت القدرة بالمعنى المذكور ـ أي: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات ـ، لأنّ القول بالعناية يوجب علية الذات من حيث تعقّله بنظام الخير لايجاده من غير قصدٍ زائدٍ و غرضٍ داعٍ، و فرض ثبوت مساواة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات مع ترجيح الفعل و اختياره لابدّ له من /DA37/ داعٍ زائدٍ على الذات ليكون مرجّحاً.

فان قيل: المرجح هو العلم؛

قلنا: هو عين الذات.

فان قيل: ماهو عين الذات هو مبدء الانكشاف و المرجّح تعلّقه بنظام الخير؛

قلنا: فيعود القول بكون الأصلحية مرجّحةً، فيجري الغرض في فعله و هو منفيٌ عند الحكيم ـ كما عرفت ـ.

١ـ راجع: المبدأ و المعاد ـ لصدر المتألّهين ـ ص ١٣٣.

فان قيل: المرجّح هو مجرّد الاختيار من غير احتياج إلى مرجّحٍ آخر، فانّ المختار من له القوّة و التمكّن على كلا طرفي الفعل و الترك، فله أن يرجّح الفعل بهذا الاختيار؛

قلنا: هذا باطلٌ عند الحكيم، لأنّ /MB37/ الاختيار وإن صلح لأنْ يكون مرجّحاً للفعل إذا تعلّق به إلّا أنّه لابدّ لنفس التعلّق بالفعل دون الترك من مرجّحٍ آخر، و بالجملة يلزم على قواعد الفلاسفة نفي القدرة بهذا المعنى عن فعل الواجب و يقولون: انّ القدرة الّتي هي صفة الكمال أن يصدر الفعل بالعلم و المشية و الإرادة الّتي هي العلم بالنظام الأصلح عندهم، و هو ثابتٌ له ـ تعالى ـ. و وجوب الصدور مع ذلك غير قادحٍ، كما أنّ العلم و غيره من الصفات الكمالية لازمٌ لذاته، و لايمكن عدم اتصافه بالنظر إلى ذاته.

والظاهر انّ من قال بثبوت القدرة بهذا المعنى له ـ تعالى ـ من المنتسبين بالحكمة أو نسب القول به إلى الحكماء لم يحصّل مقاصدهم و لم يصحّح أصولهم و قواعدهم!.

و بما ذكرنا يظهر فساد ماذكره بعض الاعلام في هذا المقام حيث قال: فان قيل: إذا كان الفعل و الترك صحيحاً بالنظر إلى ذات الفاعل عند الحكماء فلايجوز لهم جعل مقدّم الشرطية الأولى واجباً و مقدّم الشرطية الثانية ممتنعاً، لأنّه إنْ كان المراد بالصحّة الامكان الذاتي فلاشكّ في تحقّقه في المقدّمتين ـ فانّ العالم ممكنٌ فلاينفكّ عنه صحّة وجوده و عدمه ـ؛ و إنْ أريد به سلب الامتناع الذاتي و الغيري معاً فلاشكّ في انتفائه ـ فانّ العالم موجودٌ، فيكون واجباً بالغير، فلايصحّ سلب الامتناع المطلق عن عدمه ـ. فلايظهر وجه الخلاف في وجوب مقدّم الشرطية الأولى و امتناع مقدّم الشرطية الثانية؛

قلنا: انّ عدم العالم ممكنٌ بالنظر إلى ذاته ـ لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه ـ، و إلّا يلزم الانقلاب، لكن عدم مشيته ـ تعالى ـ ممتنعٌ بالذات عند القائلين بالقدم. و لامنافاة بين الامكان و الامتناع بالنظر إلى الغير ـ الّذي هو عدم المشية ـ، فعدم المشية غير واقعٍ بل ممتنع عندهم، فعدم العالم غير واقعٍ كعلّته، فامتناع عدم العالم إنّما هو بهذا

الإعتبار لا مطلقاً، كما أنّ وجود العالم ممكنٌ بالنظر إلى ذاته واجبٌ بالنظر إلى مشيته. كذلك عدم العالم ممكنٌ بالنظر إلى ذاته، لكن بالنظر إلى عدم المشية ممتنعٌ لأنّ عدمه مستندٌ إلى وقوع عدم المشيّة، و وقوعه ممتنعٌ عندهم، فيصحّ بهذا الاعتبار انّ عدم العالم ممتنعٌ. و أيضاً المقدّمتان هما المشية و عدم المشية لا وجود العالم و عدمه؛ انتهى.

و وجه الفساد: انّ القدره عبارةٌ عن امكان الطرفين بالنظر إلى ذات العلّة لا بالنظر إلى المعلول، فاذا وجب الفعل بالنظر إلى المشية ـ الّتي هي عين الذات ـ كان الفعل واجباً بالنظر إلى ذات الواجب وكان مقدّم الشرطية الأولى واجباً، فلا يتأتّى القول بامكان الطرفين بالنظر إلى ذات العلّة، فترتفع القدرة بالمعنى المذكور؛ و الامكان بالنظر إلى المعلول لايفيد هذا.

و عندنا انّ الايجاد لأجل كونه حسناً و نفعاً للغير لايوجب غرضاً يحصل به الاستكمال، بل يجب الاعتقاد بكون فعله كذلك ـ كما ثبت من الشريعة النبويّة ـ، فالواجب ـ تعالى شأنه ـ فياضٌ مطلق و جوادٌ بالحقّ، و الجود عين ذاته بمعنى أنّ ذاته منشأٌ له، إلّا انّ فعله و تركه كلاهما ممكنان بالنظر إلى ذاته. و لكنه يختار الفعل لكونه حسناً و صلاحاً. وباختياره يجب الفعل و يمتنع الترك، فانّ اختيار وجود النظام الأصلح لكونه أصلح بعد قدرته على الترك و إنْ اقتضى الداعى، إلّا انّه لايوجب النقص و الاستكمال. و كيف ينكر العاقل كون ايجاد العالم لأجل اشتماله على الحِكَم و المصالح الراجعة إلى النظام الأصلح ؟!، و كيف ينكر أنّ ترجيح الوجود لأجل اشتماله على تلك المصالح بعد العلم بها؟!، فمن كحّل بصيرته بنور المعرفة و نظر إلى نظام العالم لوجد اشتماله على الحِكَم[1] الغريبة و المصالح العجيبة و وضع كلّ شيءٍ في موضعٍ يليق به و اعطاء كلّ شيءٍ كلّما يصلح لحاله على ما تكلّ ثواقب الأفهام عند ادراك قليله و تضلّ صوائب الأوهام في نيل يسيره!. و هذا ظاهرٌ لمن تأمّل في الأفلاك و النجوم و حركاتها. و في الأرض و مااشتملت عليه من الحيوان و النبات و الجماد. و في خلق الحيوانات سيّما الانسان DB37 و ما اشتمل عليه من دقائق الصنع و عجائب الحكمة ـ

١ـ الاصل: الحكمة.

و غير ذلك مما هو مذكورٌ في مظانّه ـ. و قد صنّف الحكماء في عجائب الخلق و دقائق الصنع و في ضبط بعض المصالح /MA38/ و الحكم كتباً كثيرةً.

و لاريب انّ العاقل اللبيب إذا تعقّل هذه الحكم و المصالح يعلم قطعاً انّ الجاعل الحقّ انّما أوجد هذه الأشياء و رجّح وجودها على عدمها لأجل هذه الحكم و المصالح و ليس فيه غرضٌ يرجع إلى نفسه حتّى صار باعثاً للاستكمال.

و هذا الدليل كما يثبت قدرته ـ تعالى ـ بالمعنى المذكور يثبت علمه و ارادته و مشيته و أكثر صفاته الكمالية ـ كما لايخفى على أولى العقول العالية ـ.

فان قيل: قد يشاهد في العالم أشياء لايدري لها منفعةٌ، بل و قد يعلم لها مضرّة و منقصة!؛

قلنا: مثل هذا كمثل صورةٍ منقوشةٍ في الجدار و كانت فاقدةً لبعض أعضائها، فانّا إذا رأيناها فلانشكّ في علم مصوّرها و صدورها عن خبرةٍ بها و غرضٍ فيها، و نقطع بأنّ ذلك لحكمةٍ يراها و مصلحةٍ يعلمها و إن لم نكن عالمين بها.

فان قيل: ذاته ـ تعالى ـ علّةٌ لتعقّل النظام الأصلح و التعقّل علّةٌ لايجاده، و لاريب انّ ذلك و إنْ اثبت علمه ـ تعالى ـ بالنظام الأصلح و مااشتمل عليه من دقائق الصنع و عجائب القدرة إلّا انّه لايستلزم قدرته بمعنى امكان الفعل و الترك، لانّه كما أنّ ذاته علّة للتعقّل على سبيل الوجوب فتعقّله علّة لايجاد ماتعقّله على سبيل الوجوب أيضاً من غير أنْ يتساوي الفعل و الترك بالنسبة إلى ذاته و يستند ترجيح الفعل إلى ملاحظة الحِكَم والمصالح، بل ذاته ـ تعالى ـ من حيث تعقّله لتلك الحِكَم و المصالح علّةٌ مستقلّةٌ لايجاد النظام و لايجوز التخلّف و لايحتاج إلى المرجّح، فانّه لاريب انّ تمثّل النظام الأصلح في ذاته ـ تعالى ـ انّما هو لأجل مناسبة ذاته المقدّسة له من حيث الخيرية و الصلاح، لانّ الخير المحض لايناسب إلّا الخير المحض، فهو انّما يتعقّل الخير المحض و تعقّل الخير المحض، فتعقّل الخير والأصلح وفعلها لازمٌ ذاته، فالفعل غير معلّلٍ بكونه حسناً و خيراً؛

قلنا: لو لم يكن المتعقّل خيراً و حسناً لم تكن ذاته ـ تعالى ـ علّةً مستقلّةً لايجاده

. فكونه حسناً مرجّحٌ لايجاده، فذاته من حيث هي لايمتنع عليه الفعل و الترك و انّما يمتنع الترك لأجل كون الفعل خيراً وحسناً.

هذا؛ ولولم يثبت القدرة بهذا المعنى من الشريعة القويمة والدلالة العقلية ـ كما ذكرناه من كون فعله تعالى معلّلاً بالداعي ـ لم يترتّب على نفيها قدم العام، لانّه يمكن القول بحدوث العالم مع القول بوجوب الايجاد بالنظر إلى الذات، لأنّ الذات إنّما يقتضى ايجاد كلّ شيءٍ على ماينبغي و افاضة الوجود على المهيات في الوقت الّذي يمكنها أن يقبل فيه الوجود، فعلى القول بوجوب ايجاد نظام الخير بالنظر إلى الذات يمكن أن يقال: انّ هذاالنظام انّما يقبل الوجود مسبوقاً بالعدم الدهري أو الزماني وليس قابلاً للوجود بدونه، كما انّ الحوادث غير قابلةٍ للوجود قبل أوقاتها المعيّنة ـ و يأتي لذلك زيادة بيانٍ وايضاح ـ.

و أمّا القدرة بالمعنى الثالث ـ أي: امكان الفعل والترك بالنظر إلى شرائط التاثير في شيءٍ من الأوقات، و بالجملة امكان انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم في وقتٍ مّا امكاناً وقوعياً ـ فقد عرفت انّ الايجاب المقابل له هو امتناع الترك بالنظر إلى الداعى و نحوه من الشرائط المقتضية ـ أي: استحالة انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم ـ. و عرفت أيضاً انّ الفلاسفة لم يثبتوا القدرة بهذا المعنى للواجب ـ تعالى شأنه ـ لذهابهم إلى الايجاب المقابل لها ـ أعني: قدم العالم ـ، و انّ المعتزلة قائلون بثبوتها له ـ تعالى ـ. واشرنا إلى انّ الظاهر انّ المعتزلة ومشاركيهم ممّن يثبت القدرة بهذا المعنى لم يريدوا بها امكان الفعل و الترك امكاناً وقوعياً في وقتٍ و وجوب الفعل في وقتٍ آخر، بل أرادوا بها وجوب الترك في وقتٍ و وجوب الفعل في وقتٍ آخر. و لابأس باطلاق القدرة و امكان الترك و الفعل امكاناً وقوعياً على هذا المعنى. و الباعث على هذا الحمل انّه لاريب في انّه كما يجب ايجاد العالم في الوقت الّذي اوجده لوجود الشرائط المقتضية فكذا يجب تركه قبل ذلك لعدم تلك الشرائط، فلافرق بين وجوب الفعل و الترك في الوقتين.

و بالجملة النزاع هنا يرجع إلى النزاع في حدوث العالم و قدمه[١]. فلابدّ لنا أوّلاً من /MB38/ تحقيق الحقّ في هذه المسئلة الّتي هي اعظم المسائل الحِكَميه و يبتنى عليها كثيرٌ من القواعد الاسلامية[٢]: ثمّ نشير إلى تحقيق الحقّ في القدرة بهذا المعنى.

فنقول ـ و باللّه التوفيق ـ.

(تحقيقٌ)
(حول كيفيّة حدوث العالَم)

إنّ المعروف من مذهب الحكماء انّ العالم حادثٌ بالحدوث الذاتي، و المراد به تأخّر وجود العالم عن علّته تأخّراً بالذات ـ أي: بحسب المرتبة العقلية ـ لا في الخارج ومتن الاعيان، فلايتحقّق بين وجود الواجب و وجود العالم انفصالٌ في الخارج[٣].

و ذهب السيد المحقّق الداماد /DA38/ و جلٌّ من تأخّر عنه إلى أنّه حادثٌ بالحدوث الدهري. و المراد به تأخّر وجود العالم عن الواجب تأخّراً انسلاخياً انفكاكياً[٤] ـ أي: وجوده بعد العدم الصريح المحض البحت الّذي ليس زمانياً و لاسيالاً و لامتكمّاً و لامتقدّراً ـ. و على هذا فالعالم ينفكّ عن الواجب في الواقع و نفس الأمر، إلّا أنّ هذا الانفكاك ليس زمانياً. و الحاصل ـ كما افاده السيّد رحمه اللّه ـ انّه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض، لا مسبوقيةٌ بالذات، بل مسبوقيةٌ انسلاخيةٌ انفكاكيةٌ غير زمانيةٍ و لاسيالةٍ و لامتقدّرةٍ و لامتكمّة.

و جمهور المتكلّمين ذهبوا إلى أنّه حادثٌ بالحدوث الزماني. و المراد به تأخّر وجود العالم عن العلّة تأخّراً زمانياً، بمعنى انّ العدم الفاصل بين الواجب و بين العالم عدمٌ زمانيٌ ممتدٌّ، لأنّه ينتزع من الواجب قبل وجود العالم زمانٌ موهومٌ هو وعاء هذا العدم. فينسب هذا العدم إليه.

فتلخيص اقسام الحدوث:

١ـ راجع: تلخيص المحصّل، ص ٢٦٩. ٢ـ قس: رسالة الحدوث، ص ١٨٢.
٣ـ راجع: المباحث المشرقيّة، ج ١ ص ١٣٤؛ الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٧١/٢٤٦.
٤ـ راجع: القبسات، ص ٤.

انّ «الذاتي» عبارةٌ عن وجود المهية بعد عدمها في لحاظ العقل دون الواقع؛
و «الدهرى» عبارةٌ عن وجودها بعد نفيٍ صريحٍ واقعيٍ غير كمّيٍ؛
و «الزماني» عبارةٌ عن وجودهابعد عدمٍ واقعيٍ كمّيٍ.

فالفرق بين الحدوث الذاتي و الحدوث الزماني ظاهرٌ لايحتمل الاشتباه، و الفرق بين الحدوث الدهري و الحدوث الذاتي انّ الحدوث الذاتي هو تأخّر الذات بحسب المرتبة العقلية لاتأخّر انفكاكي في الوجود بحسب حاقّ الواقع البات، و الحدوث الدهري هو تأخّرٌ و تخلّفٌ في متن الاعيان الخارجة عن لحاظ الذهن و في حاقّ الواقع الصريح. و الفرق بينه و بين الحدوث الزماني انّ الحدوث الزمانى هو الوجود بعدالعدم المتقدّر السيال الواقع في الزمان القبل قبليةً زمانيةً متكمّمةً، و في حدوث الدهري ليس العدم متقدّراً متكمّماً، بل إنْ هو إلّا محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض و الليس الساذج.

ثمّ الوجه في تسمية هذا القسم من الحدوث «بالدهري»، بناءً على أنّ الاوعية عند الحكماء ثلاثةٌ:

الأوّل: وعاء بحت الوجود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروض التغير مطلقاً والمتعالي عن سبق العدم على الاطلاق، ويسمّى «بالسرمد»؛

الثاني: وعاء الموجود بعد العدم الصريح المرتفع عن أفق التقدير واللاتقدير ـ كالعقول و الافلاك ـ، و يسمّى «بالدهر»؛

و الثالث: وعاء الأمور المتغيرة المتقدّرة السيالة المسبوقة بالعدم الزماني ـ كالحوادث ـ، و يسمّى «بالزمان».

و كما أنّ وعاء وجود الاشياء المتقدّرة السيالة الزمانية هو الزمان، فكذا وعاء عدمها أيضاً هو الزمان؛ وكما انّ وعاء وجود الموجودات المسبوقة بالعدم الصريح المنزّهة عن التكمّم و التقدّر هو الدهر، فكذا وعاء عدمها أيضا هو[1] الدهر؛ فاحقّ الأسماء و أجدرها للحدوث بحسب سبق العدم الصريح هو الحدوث الدهري. وأمّا بحت

١ـ الاصل: ـ هو.

الوجود الخالص المتعالي عن سبق العدم على الاطلاق فلايتصوّر له عدمٌ حتّى يكون وعاء، بل الوعاء له ـ أي: السرمد ـ انّما هو وعاء وجوده.

ثمّ انّه لايتصوّر الاختلاف في الأوعية بحسب الاوقات، بل وعاء كلٍّ من الموجودات الثلاث هو وعائه المختصّ به في كلّ وقتٍ. فوعاء الوجود الخالص المتعالي عن العدم هو «السرمد» و لو بعد تحقّق الوعائين الآخرين ـ أي: الدهر والزمان ـ، لانّه محيط بهما، فلافرق في عدم انتسابه إليهما وتعاليه عنهما قبل وجودهما و بعده. و كذا وعاء الموجود بعد العدم الصريح هو «الدهر»، ولو بعد وجود الزمان لتعاليه عن الزمان و احاطته به، فلايتصوّر انتسابه إليه وكونه وعاءً له. وما يتخيل عندنا من انطباق وجود الواجب و العقول و الافلاك على الزمان فانّما يتراءى ذلك في اذهاننا لالفها بالزمان والزمانيات، و لاتتصوّر شيئاً إلّا بتصوّر كونه زمانياً، و لكن البرهان دلّ على تعالي بعض الموجودات عن الزمان واحاطته به.

ثمّ الحق الحقيق بالتصديق /MA39/ هو الحدوث الدهري. و الحقّ انّ القول به ليس ممّا اخترعه السيد الداماد، بل هو ممّا ذهب إليه كثيرٌ ممّن تقدّمه من الحكماء و محقّقي[1] المتكلّمين.

ثمّ السيد ـ رحمه اللّه ـ صرّح بأنّ النزاع بين الحكماء و غيرهم انّما هو في هذا الحدوث لا في الذاتي و لا في الزماني، لأنّ الذاتي لم ينكره أحدٌ من الحكماء ـ وهو ظاهر ـ، و لاالمتكلّمون، لانّ القول بالحدوث الدهري أو الزماني مستلزمٌ للذاتي أيضاً، لأنّ تأخّر العالم عن علّته بالعدم الصريح الواقعي أو بالعدم الزماني مستلزمٌ لتأخّره عنها بالذات ـ كما يأتي توضيحه ـ. و الزماني ممّا لايصلح أن يكون محلاً للنزاع بين العقلاء، فانّ القول به انّما نشاء من بعض الأُشاعره؛ قال ـ قدّس سره ـ في القبسات: لايجوز أن يكون الحدوث المتنازَع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء /DB38/ على الحدوث بذلك المعنىٰ، و لاالحدوث الزماني، لأنّ من العالَم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحلّه و حامل محلّه و الجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان و الأماكن رأساً، فكيف

١ـ الاصل: محصّلي.

يُظَنّ بافلاطن و سقراط و مَن في مرتبتهما من أفاخم الفلاسفة و ائمّتهم انّهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الأكبر ويقولون: انّ نفس الزمان و محلّه و حامل محلّه و الجواهر العقلية المفارقة مسبوقه الوجود بالزمان و حاصلة الذات في الزمان؟!، و ليس يتفوّه بذلك مَن في دائرة العقلاء والمحصّلين[1]!؛ انتهى.

و مراده ـ رحمه اللّه ـ انّه لاريب في وقوع التنازع بين الحكماء في الحدوث، و لايجوز أن يكون تنازعهم في الحدوث الذاتي والزماني ـ لما ذكره ـ، فيظهر منه أنّ المتنازع فيه بينهم هو الحدوث الدهري، فيكون ممّا قال به بعضهم و نفاه الاخرون. و قد صرّح بمثل ذلك بعض المحققين حيث قال بعد نقل اقسام الحدوث و حصرها في الذاتي و الدهري و الزماني: و ليس النزاع في هذه المسئلة بين بعض الحكماء و المتكلّمين في الأوّل، إذ الحكماء أيضاً قائلون بالحدوث الذاتي، و لا في الثالث، لأنّ هذا النزاع انّما وقع بين العقلاء و العاقل لايقول انّ العام بتمام اجزائه مسبوقٌ بالعدم الزماني و زمان عدمه جزءٌ من اجزائه، بل انّما النزاع في الثاني. فذهب المتكلّمون والمحقّقون من الحكماء إلى أنّ وجود العالم مسبوقٌ بعدمٍ صريحٍ واقعيٍ خارجيٍ، و الباقون من الحكماء قالوا: انّ انواع العالم لايمكن أن تكون مسبوقةً بالعدم الخارجي، و قالوا: هذا القول لايستلزم ازلية العالم و سرمديته و كونه قديماً بالذات، لأنّه مختصٌّ به ـ تعالى ـ، اذ الازلية هو عدم المسبوقية بالعدم مطلقاً و العالم و إنْ لم يكن مسبوقاً بالعدم الصريح إلّا أنّه مسبوقٌ بالعدم الذاتي؛ انتهى.

و قال بعض الأفاضل: انّا لانسلّم انّ المتنازع فيه بين الحكماء هو الحدوث الدهري، بل المتنازع فيه انّما هوالحدوث الذاتي، و كونه متفقاً عليه بينهم ممنوعٌ ـ و إن كان نسبة الخلاف إلى ارسطاطاليس وامثاله من خطاء الناظرين في كلامهم و عدم فهمهم لما هو مرادهم، على ماحقّقه الفارابي في الجمع بين الرأيين[2] ـ، بل الظاهر ـ كما يشهد به الفحص ـ انّه كان التكلّم في الحدوث الذاتي و المناظرة فيه شائعاً بينهم، فلعلّه

١ـ راجع: القبسات ص ٢٥.

٢ـ راجع: الجمع بين رأيي الحكيمين، المسألة الحادي عشر ص ١٠٠.

ذهب بعضهم إلى القدم بذلك المعنى ايضاً و إنْ لم يظنّ ذلك في شأن أرسطاطاليس و أمثاله.

و أمّا المتكلّمون فلاشكّ انّ غرضهم اثبات الحدوث الزماني أيضاً و لااستبعاد فيه، إذ مرادهم بالعالَم ماسوى ذلك الامتداد الموهوم، فانّ المراد به ماسوى الواجب ـ تعالى[١] ـ من الموجودات، و الامتداد المذكور لاوجود له، فلااشكال من جهة الزمان. و أمّا محلّه ـ أي الحركة ـ و حامل محلّه ـ أعني: الافلاك ـ فلامحذور في القول بحدوثها زماناً على رأيهم، فانّهم لايقولون بالحالية و المحلّية المذكورة ـ أي: كون الزمان حالاً في الحركة و الحركة محلاً له ـ، بل انّما هو رأي الحكماء. و أمّا الجواهر العقلية فالعقل لايقول به المتكلّمون[٢]، و النفس لمّا كان فيها جهة مادّيةٌ فيمكن أن يُطلق عليها الحدوث الزماني بهذا الاعتبار، على أنّه يمكن أن يقال: انّ كونها حادثةً بمعنى انّه كان زمانٌ لم يصحّ فيه أن يقال: أنّها موجودةٌ على وجهٍ يصحّ الآن /MB39/ ذلك، بل قد ظهر انّه يمكن القول بكونها زمانيةً ـ أي: مقارنةً للزمان ـ، و حينئذٍ لااشكال أصلاً؛ و هذان الوجهان يجريان في العقل ايضاً على القول بوجوده ـ كما لايخفى ـ؛ انتهى.

و ما ذكره هذا الفاضل أخيراً من جواز مقارنة المجرّدات من النفوس و العقول للزمان، فيأتي ما فيه.

و أمّا تحقيق انّ النزاع بين الحكماء في أيّ معنىً من معاني الحدوث و أيّ معنىً متفقٌ عليه بينهم؛ فاعلم! انّ المشهور بين القوم انّ افلاطون قائلٌ بالحدوث الزماني للعالم بأسره، و أرسطو قائلٌ بالقدم الزماني لأصوله و كلّياته[٣]. و توهّم جماعةً انّ مذهب ارسطاطاليس انّ العالم قديمٌ بالذات ـ أي: غنيٌ بذاته ـ كما يقوله الملحدون. وقد دعاهم إلى هذه النسبه كلمتان منه في اثولوجيا: احديهما ماقال: انّ الزمان نفسه، و الهيولى و العالم الأعلى ليس لها بدءٌ زماني؛ والثانية ما قال في بيان المطلب الجدلي: انّه يمكن أن يكون مطلبٌ يحتاج على كلى طرفيه بقياساتٍ جدليةٍ مثل العالم هل هو

١ـ راجع: الاربعين ج ١ ص ١٩.
٢ـ هذا قول جماعة من المتكلّمين. راجع: كشف المراد ص ١٣١.
٣ـ راجع: القبسات ص ٢٤.

قديمٌ أو حادثٌ[١].

و غير خفيّ أنّه لادلالة لها بوجهٍ على القدم الذاتي للعالم، بل هما يدلّان على خلافه!؛ و لذا ردّ المعلم الثاني هذه النسبة في الجمع بين الرأيين[٢] و قال: لاتدلّ الكلمتان المذكورتان على ذلك، أمّا /DA39/ الأولىٰ فلأنّ المراد بنفي البدء الزماني عنها أنّها ليست مكوّنةً من مادّةٍ و أجزاء في زمانٍ ـ كالحوادث اليومية ـ، بل هي مبدعةٌ من الواجب ـ تعالى ـ لا في زمانٍ ـ كما نصّ هو نفسه بذلك في مواضع شتّى من أثولوجيا وسايرِ كتبه ـ؛ و أمّا الكلمة الثانية فلأنّ التمثيل لايدلّ على اعتقاد شيءٍ من الطرفين، فانّ التمثيل بالأحوال المتصوّرة للعالم لايضاح المطالب الجدلية لايدلّ على ارادة اثبات حالةٍ، و لو دلّ لِمَ لايدلّ على الطرف الآخر؟!. فثبت ممّا ذكر انّ نسبة القول بالقدم الذاتي للعالم إلى ارسطاطاليس خطاءٌ و أيّ خطاءٍ!. و الحدوث الزماني له لم ينسبه[٣] إليه أحدٌ، لأنّ اثولوجيا مشحونٌ بانّ العالم الأعلى و الأجرام العلوية ليست في الزمان، بل هي علّته. فمذهبه انّ العالم بأسره من الأجرام العلوية والسفلية والزمان ومحلّه مبدَعٌ لا في زمانٍ، أي: حادثٌ بالحدوث الذاتي أو الدهري، لأنّ المبدَع لا في زمانٍ يشملهما باطلاقه. و لمّا نسب إليه الأكثرون الحدوث الذاتي وكان المشهور بينهم انّ الحادث الذاتي مرادفٌ للقديم الزماني فقد ينسبون اليه القول بالقدم الزماني.

و قال بعض أهل التحقيق: الحقّ انّ المبدع لا في زمانٍ قسيمٌ للقديم الزماني و ليس مرادفاً له، لأنّ المبدع صادرٌ لا في زمانٍ، و القديم الزماني لكونه منسوباً إلى الزمان ماكان في الزمان كلّه فمعناه ما لم يتقدّمه زمانٌ و لكن كان في الزمان، فالنسبة بينهما هي المخالفة دون المرادفة. ولمّا فرّق بذلك بين المبدع و القديم الزماني و صرّح أرسطاطاليس بكون العالَم مبدعاً فانّ نسبة القدم الزماني إليه ايضاً[٤] خطاءٌ، بل مذهبه الابداع المرادف للحدوث الذاتي.

و أنت تعلم انّ القائل بالقدم الزماني لايقول بأنّ العالَم الأعلى و الأجرام العلوية

١ـ ما وجدت العبارتين في اثولوجيا. وانظر: القبسات، ص ٢٥ / ٢٧.
٢ـ راجع: الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ١٠٠.
٣ـ الاصل: لم ينسب. ٤ـ الاصل: ـ أيضاً.

و الزمان واقعةٌ في الزمان، فمرادهم من القدم الزماني هو الابداع المرادف للحدوث الذاتي. فبعد اصطلاحهم على ذلك لايضرّهم دلالة لفظ القديم الزماني على لزوم كونه في الزمان؛ مع أنّ هذه الدلالة ممنوعةٌ.

ثمّ التحقيق انّ افلاطون كأرسطاطاليس في القول بالابداع المحتمل للحدوث الذاتي و الدهري.

و إذا كان ماذهبوا إليه من الابداع محتملاً للحدوثين فيمكن أن يكون الحدوث المتنازَع فيه بينهم هو الحدوث الدهري بعد اتفاقهم على الحدوث الذاتي ـ كما حقّقه السيد رحمه اللّه ـ، بمعنى انّهم بعد اتفاقهم على افتقار العالم و احتياجه إلى الواحب يتنازعون في انّه هل تقدّم على العالَم مجرّد العدم الذاتي أو ماهو فوق ذلك ـ أعني: العدم الواقعي الصريح ـ، ويحتمل ـ كما نقلناه عن بعض الأفاضل ـ أن يكون الحدوث المتنازع فيه هو مطلق الحدوث من غير تقييدٍ بشيءٍ من الذات والدهر والزمان، بل بمعنى الحاجة الصرف والفقر المحض المرادف للحدوث الذاتي في الواقع. لالأنّ أحداً من افلاطون و /MA40/ سقراط و أرسطو و امثالهم انكر الحدوث بهذا المعنى، بل لأنه لمّا قال قوم من الدهرية و الطباعية ـ خذلهم اللّه ـ بالقدم الذاتي لكثيرٍ من الموجودات و استغنائها بانفسها عن العلّة ـ كالدهر و الجواهر الفردة و الخلأ و الاجسام الصغار الصلبة و غير ذلك ـ، فكان بحثهم عن الحدوث و اثباتهم له ردّاً عليهم.

و من المنكرين للحدوث الذاتي و لاحتياج الممكن إلى المؤثّر «ذيمقراطيس» و اتباعه، القائلون بأنّ وجود السموات بطريق البخت و الاتفاق؛ و لهم شكوكٌ واهيةٌ نقلناها في المقدّمات و أجبنا عنها. وكان ارسطاطاليس كثيراً ما يخاصم اصحاب ذيمقراطيس ويبطل شكوكهم ويردّهم إلى الحقّ. فظهر ممّا ذكرناه أنّ الحدوث المتنازع فيه و المبحوث عنه بين الأقدمين يمكن أن يكون هو الحدوث الدهري ـ كما ذكره السيد الدّاماد[1] ـ، و يمكن أن يكون هو الحدوث الذاتي ـ أعني: محض الفقر و الحاجة، كما ذكره

١ـ قال المحقّق الداماد: فاذن قد استبان انّ حريم النزاع هو الحدوث الدهري لاغير. راجع: القبسات، ص ٢٦.

جماعةٌ من الأفاضل ـ، إلّا انّ الانصاف أنّ الأقرب هو الثاني: كما لايخفى على المتتبّع الفطن.

هذا؛ ثمّ تحقيق الحقّ على ما اخترناه يتوقّف على بيان أمرين:

الأوّل: انّه لاريب في تناهي العالَم من جانب البداية بمعنى انّ الامتداد المفروض من وجود الأجسام الفلكية و العنصرية ـ أعني: الزمان و الحركات اللازمة لها ـ من حين وجودها إلى ايّ وقتٍ فُرض متناهيان، و يدلّ عليه ماتقدّم من حقّية جريان التسلسل في الأمور المتعاقبة ـ سواءٌ كانت مجتمعةً في الوجود أم لا ـ؛ و نحن نشير إلى كيفية جريان طرقٍ من أدلّة ابطال التسلسل في تناهي الحركة و الزمان، ليُقاس عليها البواقي:

فمنها: طريق التطبيق؛ و تقريرها هيهنا: انّه لوكانت الحركة غيرمتناهيةٍ أو الزمان غير متناهٍ لكان لنا أن نفرض من جزءٍ معيّنٍ منهما ـ كدورةٍ معيّنةٍ مثلاً من الحركة ويومٍ بليلةٍ من الزمان إلى ما لابداية لهما ـ جملةً واحدةً، ثمّ نفرض من جزءٍ قبلهما بمقدارٍ متناهٍ ـ كخمس دوراتٍ مثلاً من الحركة و خمسة أيّام بلياليها من الزمان ـ جملةً اُخرى، ثمّ نطبق بين الجملتين و نسوق الكلام حتّى /DB39/ يتمّ البرهان ـ على ماتقدّم في المقدّمات ـ.

و منها: طريق التضايف؛ و تقريره ما هيهنا: انّ الحركة والزمان بحسب تألفهما من اجزاءٍ بعضها سابقةٌ و بعضها مسبوقةٌ، و لنجعل تلك الاجزاء دوراتٍ و أيّاماً بلياليها. فلوكانت الحركة و الزمان غير متناهيين كانت تلك الدورات و تلك الايّام بلياليها غير متناهيةٍ. و يُمكن لنا أن نأخذ من دورةٍ معيّنةٍ و من يومٍ معيّنٍ بليلته إلى مالابداية له جملةً، فنأخذ ذلك ونقول: كلّ واحدٍ من تلك[1] الدورة و ذلك اليوم بليلته هو الجزء الأخير في هذه الجملة، فهو موصوفٌ بالمسبوقية و ليس موصوفاً بالسابقية، وكلّ واحدٍ من أجزائها الأخر موصوفٌ بالمسبوقية و السابقية معاً ـ إذ لو وجد في الأجزاء الأخر سابقٌ غير مسبوقٍ لانقطعت السلسلة به و لزم التناهي، و هو خلاف الفرض ـ، فيلزم أنْ يكون كل واحد من الاجزاء المتقدّمة على الجزء الأخير موصوفاً بالسابقية و

١ـ الاصل: ـ تلك.

المسبوقية، و قد كان الجزء الأخير موصوفاً بالمسبوقية دون السابقية. فـفي الجـملة المفروضة كلّ سابقٍ مسبوقٌ من غير عكسٍ كلّي لوجود الجزء الاخير، فيكون عدد المسبوقية أزيد من عدد السابقية بواحدٍ، و أنّه محالٌ لأنهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود و تساويهما في العدد، و أن يكون بازاء كلّ واحدٍ من آحاد إحديهما واحدٌ من آحاد الأخرى ـ كما تقدّم مفصّلاً ـ؛ فيجب أن يكون عدم التناهي باطلاً لتنقطع السلسلة و يوجد في أوّلها سابقٌ غير مسبوقٍ لتحصيل التكافؤ.

و منها: انّه لوكان الحركة و الزمان أزليين لكان عدد الدورات الماضية من كلّ فلكٍ غير متناهٍ و عدد كلٍّ من الساعات و الأيّام و الشهور و السنين الماضية غير متناهٍ، فنقول: لاريب في أنّ عدد دورات الفلك الأطلس اكثر من عدد دورات القمر، و عدد دورات القمر أكثر من عدد دورات الشمس، و الشمس من المريخ و المريخ من المشتري و المشتري من زحل و زحل من الثوابت، و كذا عدد الساعات أكثر من عدد الأيّام و الأيّام من الشهور و الشهور من السنين؛ و لاريب في أنّ كلّ ماهو أقلّ من غيره يكون متناهياً، فكذا ما هو أكثرمنه بقدرٍ متناهٍ، فيجب تناهي الحركات و الأزمنة /MB40/. و منع تناهي ماهو أقلّ من غيره بقدرٍ متناهٍ مكابرةٌ محضةٌ يأبي العقل السليم من تجويزه.

و منها: انّه لوكانت الدورات الماضية و الأيام الخالية غير متناهيةٍ لتوقّف حدوث كلّ حادثٍ من الحوادث اليومية على انقضاء ما لانهاية له، و هو محالٌ؛ فيلزم أن لايوجد حادثٌ. أمّا توقّف وجود الحادث على انقضاء ما لانهاية له فظاهرٌ؛ و أمّا استحالة انقضائه فلأنّ الانقضاء فرع التناهي من الطرفين، فغير المتناهي ولو من طرفٍ واحدٍ يمتنع انقضائه ـ لأنّ معنى انقضائه أن ينقطع و يحيط بمجموعه وعاءٌ ويتحقّق له طرفان ـ، و مع عدم حصول انقطاع أحد طرفيه لامعنى لانقضائه، فيحصل من فرض انقضائه تناهيه.

فان قلت: اللازم ممّا ذكر تناهي الحركة و الزمان و هو لايفيد تناهي العالم من جانب البداية، لجواز أن يكون الاجسام الأوّلية قديمةً ساكنةً ويكون سكونها أزلياً و

لاتكون لها حركةٌ و لازمانٌ حتّى يجري فيها براهين بطلان التسلسل، و الحركات الّتي نشاهد من بعضها يجوز أن تكون طاريةً مسبوقةً بسكونٍ ازليٍ؛ و الحاصل انّ براهين ابطال التسلسل لايفيد أزيد من تناهي الحركة و الزمان و هو لايوجب تناهي العالم، لجواز أن تكون أصوله الأوّلية قديمةً ساكنةً لا متحركةً و لامنتزعةً عنها الزمان، فلايثبت منه تناهي العالم من جانب البداية؛

قلت: أمّا اوّلاً: انّه لاريب انّ اصول العالَم الجسماني منحصرةٌ بالافلاك و العناصر، و الأجسام عند العقلاء منحصرةٌ بهما، و حركة الافلاك عندهم واجبةٌ و لايجوز سكونها في وقتٍ، و الدليل عليه ظاهرٌ. و لاريب أنّ العناصر ليست متقدّمةً على الافلاك في الوجود، فهي إمّا متأخّرةٌ عنها أو مقارنةٌ لها في الوجود، و على التقديرين لاينفكّ العالم عن الحركة و الزمان، و يلزم منه تناهي السكون للاجسام الساكنة.

امّا ثانيا: فلانّه لوسلّم جواز السكون للأفلاك ايضاً و قلنا انّ الحركة الّتي للافلاك طاريةٌ مسبوقةٌ بالسكون أو احتملنا وجود اجسام أخر ساكنةً سوى الافلاك و العناصر و قلنا هي الاجسام الأوّلية، نقول: لاريب أنّ وجود الاجسام و إنْ كانت ساكنةً لاينفكّ عن الامتداد الواقعي المعبّر عنه بالزمان، فيجري فيه ادلّة ابطال التسلسل و يثبت به تناهيه، و منه يظهر تناهي العالم من جانب البداية.

و أمّا ثالثاً: فانّ المتكلّمين أقاموا حجّةً على عدم جواز كون السكون قديماً؛ و تقرير حجّتهم: انّ السكون أمرٌ وجوديٌ لأنّ الكون ـ أعني: حصول الجسم في الحيّز ـ أمرٌ محسوسٌ فيكون موجوداً. و هو تمام مهية الحركة و السكون، و امتيازهما بالعوارض /DA40/ الخارجية، فيكون السكون موجوداً كالحركة. و حينئذ لوكان قديماً لامتنع زواله ـ لأنّ كلّ امرٍ وجودي ثبت قدمه امتنع عدمه[1] ـ، مع أنّ السكون يجوز زواله بالاجماع و البرهان؛ أمّا الاجماع فلأنّ الأجسام عند الحكماء منحصرةٌ في

١ـ راجع: رسالة الكندي إلى المعتصم باللّه، ص ١٩؛ الحكمة المتعالية، ج ٨ ص ٣٨٨؛ شوارق الالهام، ج ١ ص ١٤٤.

الفلكيات و حركتها واجبةٌ عندهم، و في العنصريات و حركتها جائزةٌ عندهم، فلايوجد في العالم جسمٌ يمتنع عليه الحركة؛ و أمّا البرهان فلأنّ الأجسام إمّا بسيطٌ، فيجور على كلّ جزءٍ منها مايصحّ على الجزء الآخر، فيصحّ لكلّ جزءٍ أن يماسّ بيساره ما يماسّ بيمينه و بالعكس، و ما هو إلّا بالحركة؛ و إمّا مركبةٌ، فيصحّ على بساطتها الحركة ـ كما قلناه ـ، و يلزم من صحّة الحركة على البسائط صحّتها على المركّب و لو في الوضع ـ أي: تبدّل نسب الأجزاء إلى الأجزاء ـ.

و أنت تعلم أنّ جميع مقدّمات هذه الحجّة ظاهرةٌ إلّا استحالة عدم القديم، فلابدّ من تحقيق الحق فيه ليظهر جلية الحال، فنقول:

المشهور في الاستدلال عليه انّ القديم إنْ كان واجباً لذاته فامتناع عدمه ظاهرٌ، و إنْ كان ممكناً كان مستنداً إلى واجبٍ بالذات دفعاً للتسلسل. و لايجوز أنْ يكون ذلك الواجب مختاراً بمعنى كون فعله مسبوقاً بالقصد، لأنّ القصد إلى الايجاد متقدّمٌ على الايجاد و مقارنٌ لعدم ما قصد ايجاده، لأنّ القصد إلى ايجاد الموجود محالٌ بالبديهة، فيجب أنْ يكون ذلك الواجب فاعلاً لا بالقصد سواءٌ كان فعله بالعلم و المشية أم لا. و حينئذ نقول: إنْ لم يتوقّف تأثير هذا الفاعل في ذلك القديم على شرطٍ أصلاً ـ بل كان ذاته كافياً في ايجاده ـ كان عدم ذلك المعلول القديم محالاً لامتناع تخلّف المعلول عن الموجب التامّ و استلزام عدمه لعدم الواجب ـ لأنّه يلزم ذاته من حيث هي هي، و انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ـ؛ و ان توقّف تأثيره فيه على شرطٍ فلا يجوز أن يكون ذلك الشرط حادثاً و إلّا لكان القديم المشروط به أولىٰ بالحدوث، فيكون /MA41/ ذلك الشرط ايضاً قديماً و يعود الكلام في ذلك الشرط و في صدوره عن الواجب هل هو بشرطٍ أو بغير شرطٍ؟، و يلزم الانتهاء إلى مايجب صدوره عن الواجب بلاشرطٍ دفعاً للتسلسل في الأمور المترتّبة الموجودة. و هذا الشرط المنتهىٰ إلى الواجب بالذات الصادر عنه بلاشرطٍ يمتنع عدمه ـ لاستلزام عدمه لعدم الواجب ـ، فاذا امتنع عدمه امتنع عدم مشروطه و مشروط مشروطه...، و هكذا إلى القديم الّذي كلامنا فيه.

و اعترض عليه بوجهين: أحدهما: أنّ فاعل السكون يجوز أن يكون فاعلاً بالقصد. وما ذكر في بيان استحالته غير تامّ. لانّ تقدّم القصد على الايجاد كتقدّم الايجاد على الوجود في انّهما بحسب الذات، فيكون القصد مقارناً للايجاد في الوجود زماناً و إنْ تقدّم عليه ذاتاً. و لايوجب ذلك تحصيل الحاصل المحال. لأنّ المحال هوالقصد إلى ايجاد الموجود بوجودٍ حاصلٍ قبل. بل نقول: إذا كان القصد كافياً في وجود المقصود كان مع المقصود زماناً، و إذا لم يكن كافياً فيه فقد يتقدّم عليه زماناً ـ كقصدنا إلى افعالنا ـ، و إذا جاز استناد وجود القديم إلى الفاعل بالقصد جاز استناد عدمه أيضاً إليه بان يقصد اعدامه فيصير معدوماً.

و ثانيهما: انّا لانسلّم أنّ الشرط الّذي يتوقّف عليه السكون القديم يجب أن يكون أمراً وجودياً قديماً حتّى يعود الكلام فيه و في صدوره عن الواجب هل هو بشرطٍ أو بغير شرطٍ و يلزم الانتهاء إلى مايجب صدوره عن الواجب بلاشرطٍ، و لم لايجوز أن يكون ذلك الشرط عدماً ازليا كعدم حادثٍ مثلاً؟!. فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه الّذي هو عدم ذلك الحادث، لا لزوال الواجب حتّى يحكم بامتناعه.

فان أجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ هذا العدم ـ أعني: عدم الحادث ـ لكونه ازلياً ممكناً لابدّ أن يستند إلى عدمٍ يكون واجباً ـ أعني: عدم الممتنع ـ إمّا ابتداءً أو بواسطةٍ ازليةٍ كما أنّ وجود الممكن الأزلي لابدّ أن يستند إلى وجودٍ واجبٍ إمّا ابتداءً أو بواسطةٍ ازليةٍ ـ دفعاً للتسلسل ـ. و إذا استند هذا العدم إلى العدم الّذي كان واجباً بواسطةٍ أو بدون واسطةٍ كان زواله ممتنعاً ـ لاستلزامه زوال الواجب، أعني: العدم الواجب الّذي انتهى اليه استناده ـ، فلايمكن أن يزول ما هو شرط السكون ـ أعني: عدم الحادث ـ بأن يصير هذا الحادث موجودا ثمّ يزول السكون ـ لزوال شرطه ـ، فالمحذور لازمٌ.

قلنا: العدمات الأزلية الممكنة جاز أن يستند كلّ واحدٍ منها /DB40/ إلى عدمٍ أزليٍ آخر ممكن من غير أن ينتهي إلى عدمٍ يكون واجباً، بل ترتّب العدمات الممكنة

ترتّباً ذاتياً إلى غير النهاية، و ليس ذلك التسلسل لكونها في الاعدام محالاً.

اقول: الوجه عند الحكماء في عدم استناد القديم الممكن إلى واجب الوجود المختار بمعنى كون فعله مسبوقاً بالقصد أنّ الواجب لذاته لايجوز أن يكون عندهم فاعلاً بالقصد ـ لما مرّ ـ، فالتعليل الّذي ذكر في الدليل المذكور لعدم استناده إليه مع الاعتراض عندهم ساقطٌ. فهذا الاعتراض ساقطٌ على قواعد الحكمة، بل يتوجّه على من علّل عدم الاستناد بما ذكر من أنّ القصد إلى الايجاد متقدّمٌ على الايجاد المحال.

و أمّا الاعتراض الثاني فالحقّ امكان ورود مثله على قواعد الحكمة أيضاً، و لكن فيه تفصيلٌ وتنقيحٌ لابدّ أن يُشار اليه. فنقول: القديم إمّا قديمٌ بالذات أو قديمٌ بالزمان[1]، و الثاني على قسمين: أحدهما: ما هو متقدّمٌ على الزمان و متعالٍ عنه و لايعلّل وجوده بالزمان بوجهٍ، و هو الّذي اشرنا إليه انّه المبدع لا في زمانٍ المرادف للحادث الذاتي ـ و ذلك مثل العقول و العالم الأعلى و الافلاك عند الحكماء ـ، و ثانيهما: ما هو متأخّرٌ عن الزمان تأخّراً ذاتياً أو مقارنٌ له و معلّلٌ به من وجهٍ، و هو الّذي خصّص /MB41/ بعض المتأخّرين اسم القديم الزماني به ـ كما اشرنا إليه قبل ذلك ـ. و ذلك مثل الاتصال و الالتيام للأجسام الفلكية و العنصرية و السكون للعناصر و أمثال ذلك، فانّها واقعةٌ في طرف الزمان معلّلةً به.

و لاريب في امتناع العدم على القديم بالذات و القديم بالزمان بالمعنى الأوّل، لأنّ منشأ التغيّر و التبدّل و الوجود بعدالعدم و بالعكس هو الزمان، لعدم استقراره و ثباته و جمعه المتقابلات و اختلافاتها لاتساع ذاته، فما هو خارجٌ منه متعالٍ عنه غير محمولٍ في طرفٍ متقدّرٍ، بل قائمٌ بذاته أو بعلّته فقط، فانما حامل وجوده و عدمه جميعاً هو ذاته أو علّته. فان كان موجوداً استحال عدمه، وإن كان معدوماً استحال وجوده ـ لاستحالة التناقض ـ. فهذا الموجود ـ أي: الخارج عن ظرف الزمان ـ اول وجوده و وسطه و آخره واحدٌ لايمتاز له قبل و لابعد، فكونه موجوداً هو عين كونه باقياً. و أمّا القديم الزماني بالمعنى الثاني فلا يبعد أن يجوز عدمه، لاحتمال أن يكون رفع مانعٍ مربوط

١ـ راجع: الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٥٥؛ درّة التاج، ج ٣، ص ٢٩.

الوجود بالزمان و تدريجه من تتمّة العلّة التامّة لوجوده. فحيثما كان المانع في الأزل معدوماً كانت العلّة التامّة موجودةً، فكان معلولها موجوداً. و لمّا وجد بتدريج الزمان مانع وجوده فنقصت العلّة فصار معلولها معدوماً، و ذلك مثل خرق السماء و شقّ القمر و امثالها، فانّه يجوز أن يكون عدم داعية الاعجاز من تتمّة العلّة المستقلّة لاتصال السماء و القمر. فحيثما عدم هذا الداعي و لم يكن لها داعٍ إلى الانخراق و الانشقاق كانت الافلاك مصونةً ملتئمةً، و لمّا حدث لها بتدريج الزمان داعية الاعجاز نقضت العلّة، فعدم معلولها. و لاريب انّ السكون إذا كان قديماً يكون من هذا القبيل، فيجوز أن يكون من تتمّة العلّة التامّة لوجوده عدم حدوث حادثٍ مربوط الوجود بالزمان و تدريجه، فحيث لم يحدث الحادث في الأزل وجد السكون، فلايبعد زواله إذا حدث ذلك بتدريج الزمان.

و بذلك يظهر أنّ العمدة في اثبات تناهي السكون للأجسام الساكنة هما الوجهان الأوّلان لا الدليل الّذي استدلّ به في المشهور. و إذ ثبت تناهي العالم من جانب البداية[1] يبطل به الحدوث الذاتي ـ أعني: القدم الزماني ـ، اذ على القول به يكون الافلاك و العناصر غير منفكّة عن الواجب ـ تعالى ـ في الخارج و لايوجد بينهما فاصلةٌ. و لاريب أنّ الواجب ـ تعالى شأنه ـ ازليٌ لابداية له، فتكون الافلاك و العناصر أيضاً كذلك، فيلزم عدم تناهي الحركات و الزمان؛ و قد علم تناهيها.

فان قيل: مجرّد تناهي العالم من جانب البداية لايبطل القدم الزماني؛ لأنّه إذا كان العالم متناهياً و لكن كان متّصلاً بالواجب و لم يتحقّق بينهما انفصالٌ حتّى امكن أن يقال كان الواجب و لم يكن العالم كان العالم حينئذٍ قديماً، و القول به ليس إلّا قولاً بالقدم. و لواطلق عليه الحدوث فلايكون إلّا بمجرّد الاصطلاح على اطلاق الحادث و القديم على ماكان زمان وجوده متناهياً و غير متناهٍ، و هو غير مفيدٍ. و لوجوّز هذا فَلِم لايجوز كونه غيرمتناهٍ ايضاً؟!. و المفسدة فيه ليس إلّا لزوم عدم الانفكاك بين الواجب ـ تعالى ـ و بين العالم، و هو قد لزم في صورة التناهي أيضاً!. فما لم يتبيّن

١ـ النسختان: + و.

الانفكاك /DA41/ و الانفصال بين الواجب و بين العالم لايبطل القدم، و مجرّد ثبوت تناهي العالم لايكفي لذلك.

قلنا: القائلون بالقدم متفقون على عدم تناهي العالم من جانب البداية، و القدم عندهم مفسّرٌ بعدم تناهي العالم، لا بمعيته للواجب ـ تعالى ـ في الوجود و عدم الانفصال بينهما في الخارج، لأنّ وجود الواجب ـ تعالى ـ ليس زمانياً، فلا معنى لاتصال العالم به و انفكاكه عنه. و لا جايزٌ أن يوصف بمعيته له أو تأخّره عنه ـ سواءٌ كان العالم /MA42/ متناهياً أو غير متناهٍ ـ. و إذا كان مرادهم بالقدم هو عدم تناهي العالم فاذا ثبت تناهيه يبطل القدم؛ و لم يجوّز أحدٌ من الحكماء القائلين بالقدم الزماني للعالم كونه متّصلاً بالواجب ـ تعالى ـ في الخارج مع كونه متناهياً من جانب البداية.

فان قيل: ليس المراد بالانفصال و الانفكاك أنْ يتحقّق زمانٌ يصحّ أن يقال: كان الواجب فيه و لم يكن العالم، و كذا ليس المراد بالاتصال و المعية أنْ يتحقق زمانٌ يصحّ أن يقال: كان الواجب و العالم فيه مَعَيْن متقارنين؛ بل المراد بالأوّل وقوع انفكاكٍ يصحّح القول بانّه كان الواجب في الواقع و الخارج و لم يكن العالم فيه، و المراد بالثاني ثبوت تلازمٍ يصحّح القول بانّه كلّما كان الواجب موجوداً في الخارج كان العالم موجوداً معه؛ فالمراد بالحدوث هو الأوّل و بالقدم هو الثاني، سواءٌ كان العالم متناهياً أو غير متناهٍ.

قلنا: مجرّد التلازم بين الواجب و العالم في الوجود الخارجي ـ و إنْ كان العالم متناهياً ـ ليس قولاً بالقدم، و لذا لم يقل به أحدٌ من الحكماء القائلين بالقدم كما لم يقل به أحدٌ من المليين القائلين بالحدوث. و السرّ انّه يستلزم تناهي بقاء الواجب ـ تعالى شأنه ـ، لانّه إذا صدق انّه كلّما كان الواجب موجوداً كان العالم موجوداً و كان وجود العالم متناهياً فكان وجود الواجب أيضاً كذلك.

و لايقال: انّ وجود الواجب لايتصف بالتناهي و عدم التناهي، فلايلزم الفساد المذكور؛

لانّا نقول: لمّا كان وجود الواجب ـ تعالى شأنه ـ في الواقع و الخارج بحيث

وجد[١] في ذلك الواقع وجود العالم أيضاً و كان متناهياً منقطعاً يصدق انّ وجود الواجب أيضاً منقطعٌ، و هذا كوجود الافلاك فانّها ايضاً خارجةٌ عن الزمان و لاينطبق وجودها عليه. إلّا انّه إذا كان وجودها في الواقع بحيث لوفرض فيه زمانٌ كان متناهياً لصدق تناهيها ايضاً. و هذا كما يوجب حدوث العالم يوجب حدوث الواجب أيضاً ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً! ـ. فهذا الاحتمال ـ أي: التلازم بين الواجب والعالم ـ مع فرض تناهي العالم احتمالٌ فاسدٌ عند العقل ليس مبنى شيءٍ من الحدوث و القدم، بل مبنى الحدوث على تناهى العالم و إنْ استلزم الانفكاك بين الواجب و العالم في الوجود الخارجي و عدم التلازم بينهما، و مبنى القدم على عدم تناهيه و إنْ استلزم التلازم و المعية في الوجود بينهما. و السرّ انّ الحكماء و الملليين متفقون على ازليـة الواجب ـ تعالى ـ و قدمه بمعنى دوام وجوده و بقائه في الخارج بحيث لو فرض فيه الزمان كان غير متناهٍ، فالحكماء قالوا: وجد فيه الزمان فحكموا بعدم تناهي العالم و الزمان، و الملليون قالوا لو لم يوجد فيه و لكن بحيث لو وجد فيه لكان غير متناهٍ. فالحكماء حكموا بازلية وجود الواجب و العالَم و الملليون حكموا بازلية وجود الواجب دون العالم؛ هذا.

مع أنّ المطلوب هيهنا انّ مجرّد اثبات تناهي العالم من جانب البداية يستلزم ابطال القدم بالمعنى الّذي اثبته الفلاسفة، و لاندّعي انّ مجرّد ذلك يثبت تمام المطلوب الّذي نحن بصدده ـ و هو ثبوت الانفكاك الواقعي بين الواجب و العالَم ـ، و صحّة قولنا: كان الواجب موجوداً في الخارج ولم يكن العالَم، فانّ ذلك يأتي بيانه مفصّلاً؛ هذا.

و ممّا يدلّ على تناهي العالم من جانب البداية ـ بل على حدوثه بعد العدم المحض ـ اجماع الأنبياء و الملليين و اتفاق أهل الأديان أجمعين[٢]، فانّه قد ثبت بالتواتر القطعي من الأنبياء و أوصيائهم تناهي العالم من جانب البداية و حدوثه بعد العدم المحض والليس الصرف، بحيث لايتطرّق إليه شائبة تجوّزٍ و تأويلٍ. و العقل السليم إذا تشبّث بذيل الانصاف و اجتنب عن العناد و اللجاج و لاحظ انّ جمّاً غفيراً من أولى النفوس القادسة و ذوي العقول الثاقبة ـ الّذين لم ينحرفوا /MB42/ قطّ عن الصراط القويم و

١ـ الاصل: ـ وجد.

٢ـ راجع: رسالة الحدوث، ص ١٨١.

فاقوا على طوايف العباد أجمعين، و تأيّدوا من عندالله تعالى بالمعجزات الباهرة و الآيات القاهرة ـ قد اتوا بتناهي العالم من جانب البداية و حدوثه و دانوا به و اصرّوا على ذلك و تشدّدوا في الانكار على منكريه ـ مع انّه لا يضرّهم القول بقدم العالم بوجهٍ ـ يجزم بانّهم لم يأتوا به إلّا عن يقينٍ قطعيٍّ و صدقٍ واقعيٍ، إذ القول بعدم ثبوت الحدوث بعد العدم من الأنبياء. و منع تحقّق الاجماع مكابرةٌ صرفة و مجادلةٌ محضة، كيف و جمٌّ /DB41/ غفيرٌ من مشاهير علماء الفريقين ادّعوا الاجماع عليه ؟!، و الأخبار الدالّة عليه بلغت حدّ التواتر؛ منها: الحديث المشهور الّذي تلقّته الأمّة بالقبول و هو قوله ـ صلّى اللّه عليه وآله و سلّم ـ: كان اللّه و لم يكن معه شيءٌ[1].

فان قيل: المعية المنفية في هذا الخبر ليست هي المعية الزمانية ـ كما يأتي بيانه ـ، و لاالمعية الشرفية، فبقى أن تكون هي الذاتية الّتي هي تأخّر الأشياء جميعاً بمحض ذواتها عن ذات العلّة و افتقارها الذاتي إليها؛

قلنا: لاريب في أنّ المعية المنفية ليست زمانيةً و لاشرفيةً، بل هي المعية الدهرية، فالمراد: انّ اللّه ـ تعالى ـ كان موجوداً في حاقّ الواقع و متن الدهر و لم يكن معه العالَم بمعنى انّ العدم المحض و الليس الصرف كان سابقاً عليه ـ كما يأتي بيانه مفصّلاً ـ. فالمراد من الخبر نفي القدم الدهري من العالَم و هو أن لايسبقه عدمٌ في متن الدهر بأن يكون ازلي الحصول في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر. و هذا المعنى هو الظاهر من الخبر و المتبادر عند اهل اللسان و المتعارف المألوف من عرف ارباب الشريعة.

و أمّا حمل المعية المنفية على المعية الذاتية و القول بأنّ المراد بيان مجرّد التقدّم الذاتي ـ كتقدّم اليد على المفتاح ـ، فممّا لايكاد يفهمه أهل اللسان و ليس مألوفاً من عرف صاحب الشرع، ولا ينتقل إليه اذهان السامعين ولايوافقه السنتهم، مع انّ اللّه

١ـ هذا الحديث ـ كما قال المصنّف رحمه اللّه ـ تلقّته الامّة بالقبول، فيوجد في كثير من مصادر الفريقين. راجع: بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٢٣٤؛ صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٢٩، ج ٩، ص ١٥٢؛ اتحاف السادة المتقين، ج ٢، ص ١٠٥.

ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[١]؛ هذا.

و أورد على الاستدلال بالنصّ و الاجماع على حدوث العالم: بأنّه دوريٌ، إذ حجية النصّ و الاجماع موقوفةٌ على ثبوت الشرع، و ثبوت الشرع موقوفٌ على العلم بصدق الانبياء، و العلم بصدقهم موقوفٌ على العلم بقدرته ـ تعالى ـ، إذ لولاه لجاز أن لايقدر على منع اظهار المعجزه على يد الكاذب أو لايكون صدور المعجزة منهم من جانبه ـ تعالى ـ و من قدرته. و العلم بالقدرة ـ بمعنى جواز انفكاك العالم عن ذاته تعالى بالنظر إلى الداعي ـ هو عين العلم بحدوث العالم، فيتوقّف حجية النصّ و الاجماع بوسائط على العلم بالحدوث. فلوكان الحدوث موقوفاً عليها لزم الدور؛

و الجواب: انّ العلم بصدق الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ لايتوقّف على القدرة بهذا المعنى، بل انّما يتوقّف على القدرة بالمعنى الأوّل المشهور ـ يعنى كون الفاعل بحيث إنْ شاء فعل و إنْ لم يشاء لم يفعل ـ، أي: يكون صدور الفعل منه بالمشية و الارادة، فانّه إذا علم أنّ صدور الفعل منه ـ تعالى ـ بالمشية و الإرادة يحصل العلم بصدق الأنبياء، لانّه ـ تعالى ـ لايشاء ولايريد اظهار المعجزة على يد الكاذب، و ان لم يعلم الانفكاك بين الواجب و العالم. الاترى انّ الحكماء لم يقولوا بثبوت القدرة بهذا المعنى له ـ تعالى ـ مع انّهم لايجوّزون عليه ـ تعالى ـ اظهار المعجزة على يد الكاذب؟.

و نقل عن غياث الحكماء انّه قال في رسالته المسمّاة بدليل الهدى: [٢] و يمكن أن يقال بمجرّد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها بلااحتياجٍ إلى مقدّمةٍ أخرى. و حينئذٍ يمكن اثبات الإختيار بأيّ معنىً كان و لو بالمعنى الأوّل، بل اثبات الواجب و صفاته الكمالية ايضاً بالشرع.

و قال بعض الفضلاء: الحقّ أنْ يقال: انّ اثبات النبوّة موقوفٌ على وجود القدرة و الاختيار لا على العلم بوجودهما، لانّا نعلم بديهةً انّ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيحٌ عقلاً يجب تنزيهه ـ تعالى ـ عنه، و هذا القدر كافٍ /MA43/ في اثبات النبوّة. و

١ـ كريمة ٤، ابراهيم.

٢ـ لم أعثر على هذه الرسالة، والظاهر أنّها لم تطبع بعدُ.

بعد اثبات النبوّة يثبت صدق النبي ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ. و إذا ثبت صدقه يثبت صدقه في كلّ ما اخبر به، و منه حدوث العالم، فيجوز أن يكون اثبات النبوّة موقوفاً على أصل القدرة و الاختيار، و العلم بهما يكون موقوفاً على اثبات النبوّة، فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور؛ انتهى.

و اعترض عليه: بانّ العلم بأنّ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيحٌ يجب تنزيهه ـ تعالى ـ عنه، انّما هو بعد العلم بقدرته، و أمّا قبل ذلك فيشكل دعوى ذلك جداً؛ هذا.

و ايضاً: لو امكن دعوى ذلك فهذا يكفي في اثبات القدرة و لاحاجة إلى التمسّك بالشرع في حدوث العالم؛ انتهى.

و غير خفي انّ الفرق بين هذا الجواب و بين مانقلناه عن غياث الحكماء: انّ مبنى جوابه على انّ اثبات النبوّة لايتوقّف على القدرة و الاختيار مطلقاً، بل لايتوقّف على وجود الواجب ايضاً، لأنّ اثبات النبوّة لايكون إلّا باظهار المعجزه. و مبنى هذا الجواب على أنّ اثبات النبوّة موقوفٌ على وجود القدرة و ليس موقوفاً على العلم بها، فيرد عليه: انّ توقّف اثبات النبوة على القدرة انّما يكون لحصول العلم بأنّ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيحٌ، و ذلك التوقّف إنّما يكون على العلم بالقدرة لا على مجرّد وجودها، فجعل مجرّد وجودها ممّا يتوقّف عليه اثبات النبوّة غير مفيدٍ، فلابدّ إمّا أن يدّعى عدم توقّف اثبات النبوّة عليها مطلقاً ـ كما قال غياث الحكماء ـ أو يجعل الموقوف عليه هو العلم بها، و يجاب عن الدور بما تقدّم أوّلاً. هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه.

و أمّا ما اورد عليه /DA42/ المعترض بقوله: و أيضاً لو امكن المحال، فلايخفى مافيه؛ هذا.

فظهر ممّا ذكر من تناهي العالم مضافاً إلى اجماع الملّة و أخبار الحجج ثبوت حدوثٍ للعالم فوق الحدوث الذاتي و عدم كفاية مجرّد الحدوث الذاتي، فانحصر الأمربين الحدوث الدهري و الزماني. و سيأتي بيان بطلان الثاني ليلوح الحقّ من بينهما.

فان قلت: اللازم من دليل التناهي هو حدوث العالم الجسماني من الأجسام و

المقادير القائمة بها ـ بمعنى تناهي المدّة المفروضة من آن حدوثه إلى مابلغ ـ. و لايلزم منه حدوث المجرّدات كذلك ـ لتعاليها عن الزمان و انتسابها اليه ـ، فيجوز أن يكون العقول حادثةً بالذات ـ أي متأخّرةً عن الواجب بمجرّد المرتبة العقلية دون المرتبة الخارجية و الواقعية ـ. ثمّ يوجد اللّه تعالى[1] ـ بوساطتها أو بدون وساطتها العالَم الجسماني في الوقت الّذي كان قابلاً للحدوث فيه؛

قلت: هذا الاحتمال و إنْ لم يلزم بطلانه من ادلّة تناهي العالم ـ لاختصاصها بالعالَم الجسماني ـ و لم يثبت ايضاً دليلٌ عقليٌ على امتناعه، إلّا أنّ ماذكرنا ثانياً من اجماع المسلمين و أخبار الحجج ناهضةٌ بابطاله. فالعمدة في اثبات حدوث المجرّدات بمعنى وجودها بعد العدم الصرف و الليس المحض هو الاجماع و الاخبار؛ منها: الخبر المشهور المتقدّم ذكره، فانّ الظاهر منه تأخّر جميع ما يطلق عليه اسم العالم في الخارج و نفس الأمر عن ذاته ـ تعالى ـ، لانّ لفظ «شيءٍ» وقع نكرةً في سياق النفي، فيفيد العموم. فمعنى الخبر: انّه قد تحقّق الواجب في الواقع و الخارج و لم يكن شيءٌ من الأشياء موجوداً سوى ذاته الأقدس، و ما سواه كان معدوماً بعدمٍ صرفٍ خالصٍ و ليسٍ صرفٍ ساذجٍ. و حمل الخبر على انّه ـ تعالى ـ كان موجوداً في الزمان و لم يكن معه شيءٌ فيه باطلٌ، لأنّ كون الواجب زمانياً من أشنع المحالات ـ كما يأتي مفصّلاً ـ.

و من الأخبار الدالّة على حدوث جميع ما سوى اللّه الخبر القدسيّ المشهور بين أهل الاسلام، و هو قوله ـ تعالى ـ: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لأعرف[2]. فان الظاهر منه انّه ـ تعالى ـ كان موجوداً في الواقع و الخارج و لم يكن غيره من الأشياء موجوداً فيهما.

و يمكن أن يقال: الوجه في حدوث المجرّدات من العقول مع عدم دلالة ادلّة التناهي عليه هو عدم قبولها /MB43/ الوجود الأزلي ـ لامكانها و افتقارها ـ.

ثمّ هنابعض دلائل أخر ذكرها جماعةٌ لاثبات حدوث العالم و بطلان قدمه، و

١ـ الاصل: ثمّ بوجدانيته تعالى.

٢ـ راجع: بحار الأنوار، ج ٨٧، صص ١٩٩، ٣٤٤؛ الدّرر المنتثرة، ص ١٢٦؛ الاسرار المرفوعة، ص ٢٧٣؛ تذكرة الموضوعات، ص ١١.

هي عند التحقيق ليست بتامّةٍ فلنذكرها و نشير إلى مايرد عليها.

منها: ماذكره المحقّق الطوسي في الفصول و الفخر الرازي في الأربعين[١]، وهو أنّه لو وجد ممكنٌ كان قديماً، فتأثير الفاعل فيه إمّا حال بقائه أو حال عدمه أو حال حدوثه؛ فعلى الأوّل يلزم تحصيل الحاصل، و على الأخيرين يلزم الخلف مع المطلوب.

و منها: ما ذكره بعض المتأخّرين، و هو انّه لو وجد ممكنٌ كان قديماً لكان بقاؤه ايضاً قديماً، و كما انّ الايجاد في زمان البقاء يستلزم تحصيل الحاصل فكذا ايجاد الموجود القديم ـ الّذي كان بقائه قديماً ـ يوجب تحصيل الحاصل بالضرورة.

و منها: ماذكره بعض المتأخّرين ايضاً، و هو انّ تأثير الفاعل على قسمين: أحدهما: ايجاد المعدوم، و ثانيهما: ضبط الموجود و ابقائه، و في الممكن القديم لايتصوّر الأوّل، و فيالوجود المكتسب عن الغير لايكفي الثاني.

و يرد على هذه الأدلّة الثلاثة أنّها منقوضةٌ بمثل تأثر حركة اليد في حركة المفتاح، فانّ الثانية محتاجةٌ إلى الاولى معلولةٌ لها، مع انّه ليس بينهما انفكاكٌ زماني و لادهريّ. فيرد عليه ايضاً انّ تاثير الأولى في الثانية إمّا حال عدمها أو حال بقائها، فيلزم أحد المفاسد المذكورة، فما تقولون في الجواب هنا نحن نقول هناك. و بالجملة إذا تحقّق مثل هذا الربط بين بعض الحوادث بأن يكون حادثٌ مستنداً إلى حادثٍ آخر من غير وقوع انفكاكٍ في الخارج بينهمافيجوز تحقّقه بين بعض القدماء ايضاً بأن يكون ممكنٌ قديمٌ مستنداً إلى قديمٍ آخر واجب بالذات من غير وقوع انفكاك في الخارج. فهذه الأدلّة لاتفيد أزيد من الحدوث الذاتي.

الأمر الثاني: ممّا يتوقف عليه تحقيق الحقّ فيما اخترناه من حقّية الحدوث الدهري انّه لاريب في انّ المراد من الزمان الموهوم الّذي اثبته المتكلّمون هو الشيء المتكمّ المتصرّم له واقعيةٌ و نفس أمريةٍ، و بالجملة هو كمٌّ واقعيٌّ نفسي أمريٍ لاتفاوت بينه و بين هذا الزمان إلّا بالليل و النهار. و ليس المراد به هو الزمان التقديري الّذي

١ـ راجع: الاربعين ج ١ ص ٢٧.

ذكره الطبرسي في مجمع البيان [١]. فانّ المراد به هو الامتداد بمجرّد الفرض و التقدير من دون أن يكون له واقعيةٌ و نفس أمريةٍ، فانّ الاذهان البشرية إذا سافرت من بقعة الزمان و الزمانيات إلى صقع الدهر و الدهريات تخترع لالفها بالزمان أمراً ممتداً تقديرياً تخيّلياً /DB42/ من غير شائبة تحقّقٍ له في متن الواقع. و مثل هذا الامتداد نحن نقول به، لأنّ القول به لايوجب تحقّق امتدادٍ في نفس الأمر قبل وجود العالم، بل قبله عدمٌ صرفٌ و ليسٌ ساذجٌ. و هذا التقدير انّما حصل منّا، فالوجود يكون مسبوقاً بالعدم الصريح مسبوقية غير زمانيةٍ.

و يؤيّد ماذكرناه من انّ الزمان التقديري غير الزمان الموهوم و أنّ المتكلّمين انّما قالوا بالموهوم دون التقديري ما ذكره بعض المحدّثين من أصحابنا من انّ اوّليته ـ تعالى ـ و آخريته فسّرتا بوجوهٍ:

الأوّل: أنْ يكون المراد بالأسبقية بحسب الزمان، و هذا انّما يتمّ إذا كان الزمان أمراً موهوماً ـ كما ذهب إليه المتكلّمون ـ، أو بحسب الزمان التقديري ـ كما ذكره الطبرسي في مجمع البيان ـ.

و إذ ثبت انّ المراد بالزمان الموهوم هو الامتداد الواقعي النفس الأمري فنقول: ثبوت مثل هذا الشيء قبل ايجاد العالم باطلٌ بوجوهٍ:

منها: انّه لايتصوّر في الدهر و في العدم و الليس الصريح المحض امتدادٌ و تصرّمٌ و حدٌّ و تمايزٌ و نهايةٌ و لانهايةٌ، إذ ذلك من لوازم وجود الحركة.

و أورد عليه: بانّا لانسلّم انّ الاتصاف بالامتداد /MA44/ و الانقضاء و امثاله فرع وجود الحركة، لِمَ لايجوز أن ينتزع من استمرار وجود الواجب أمرٌ ممتدٌّ على سبيل التجدّد والتفصّي؟!، بل الظاهر انّه كذلك و لااستبعاد فيه. كيف و انّهم يقولون انّ الحركة القطعية ينتزع من الحركة التوسطية و الزمان ينتزع من الآن السيال، فكما جاز هناك انتزاع الأمر الممتدّ المتجدّد المتفصّي من الأمر الشخصي الّذي لاامتداد فيه و

١ـ الظاهر انّه اشارةٌ إلى ماجاء به الطبرسي تفسيراً على مبتدأ سورة الانسان المباركة؛ راجع: مجمع البيان، ج ١٠، ص ٤٠٦.

لاانقسام و لاتجدّد و لاانقضاء فكذلك يجوز هيهنا أيضاً بلا تفرقةٍ اصلاً؛ انتهى.

و أنت تعلم انّ هذا الايراد في غاية الوهن و الركاكة!، لأنّه كيف يجوّز عاقلٌ أن ينتزع من الوجود الاحدي الصرف الثابت المتعالي عن الزمان و الحركة شيءٌ سيالٌ متجدّدٌ ممتدٌّ؟!، بل ماهو نفس الزمان بعينه، لعدم الفرق بين هذا الزمان و الزمان الموهوم بالحقيقة ـ كما اشير اليه ـ. ويدلّ عليه أيضاً ماقال بعض المثبتين للزمان الموهوم: انّا لانقول انّ عدم العالم كان في وعاءٍ ممتدٍّ يتجدّد و ينقضي كوجود زيدٍ في الزمان، بل هو كعدم زيدٍ في زمانٍ قبل زمان وجوده، و لاتفاوت إلّا بأنّ هذا الزمان يتبعّض بالليل و النهار ويتّصف بما شأنه ذلك من الصفات، وليس ذلك في ذلك الزمان، و على هذا يلزم اعترافهم بكون الواجب محلّاً لمثل هذا الزمان[1]. و أيّ عارفٍ بالحقيقة الواجبية و صفاته الكمالية يتفوّه بمثل هذا الكلام. والمتعالي عن التغير و الحدثان و المتقدّس عن التجدّد و السيلان و من هو[2] صفاته و افعاله خارجةٌ عن بقعة الزمان و المكان كيف ينتزع الأمر الممتدّ المتجدّد المتصرّم الواقعي النفس الأمري عن حاقّ ذاته الاقدس؟!، أليس المناسبة بين المنتزع ـ الّذي هو المعلول ـ و المنتزع عنه ـ الّذي هو العلّة ـ لازمةً؟!، و أيّ مناسبةٍ بين الثابت والمتغير و البسيط الحقيق و المركّب من أجزاءٍ غير متناهيةٍ و ليس ذلك الزمان عرضاً واقعياً نفس أمري؟!. فكيف يقوم بالوحدة الحقّة و البساطة الصرفة. أوَ لايوجب ذلك تركّباً و تكثّراً في ذات الواجب ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً! ـ. ثمّ ما ذكره من التمثيل لادخل له بالمثّل له، وشتّان ما بينهما!. فانّ حركة الوسطيّة و الان السيّال ليسا أمرين ثابتين، بل هما متجدّدان متصرّمان سيّالان يحدثان في الذهن أو الخارج على اختلاف الرأيين في الحركة و الزمان، و لو لم يكن لهما تجدد و سيلان لم يحدثا الحركة القطعية و الزمان، فيكون التغير و التجدّد و التصرّم من شرائط ارتسام الأمر الممتدّ السيال، و هو واضحٌ.

ثمّ الانصاف انّ المتكلّمين يقولون: انّ اتصاف عدم العالم السابق عليه بالتقدّر و الامتداد و أمثالهما إنّما هو بالعرض باعتبار وعائه الّذي هو هذا الأمر الممتدّ المنتزع من

١ـ الاصل: محلا بمثل هذا البرهان. ٢ـ الاصل: هو من.

ذات الواجب، و لايقولون انّ الأمر الممتدّ هو عين هذا العدم الصرف ـ لي لزم كون محض العدم زماناً أو حركةً ـ. و الحاصل إنّهم يقولون: انّ عدم العالم كان في وعاءٍ ممتدٍّ متجدّدٍ منقضٍ كوجود زيدٍ في الزمان، و كما انّه لايلزم منه كون وجود زيدٍ زماناً أو حركةً كذلك لايلزم هناك ايضاً كون العدم زماناً أو حركةً، بل ليس إلّاكعدم زيدٍ في زمانٍ قبل زمان وجوده. و لاتفاوت إلّا بأنّ هذا الزمان يتبعّض بالليل و النهار و يتّصف بما شأنه ذلك من الصفات، و ليس ذلك في ذلك الزمان.

فاللازم على هذا ليس إلّا وجود الزمان هناك، و القائلون بالزمان الموهوم يلتزمونه لاكون العدم هو الحركة أو الزمان.

و بذلك يندفع ما أورد عليهم السيد الداماد في جملة ما أورد عليهم: انّه لو تصحّح في العدم ما توهّموه لكان هو الزمان بعينه أو الحركة بعينها اذ كان متكمّماً سيالاً كلّه أزيد لامحالة عن بعضه و ابعاضه متعاقبة غير مجتمعةٍ، فإمّا انّه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان، أو بالعرض فيكون /DA43/ هو الحركة، فقد اطلقوا على الزمان أو على الحركة اسم العدم، /MB44/ فليت شعري بأيّ ذنبٍ استحقّ الزمان أو الحركة سلب الاسم و الالحاق بالعدم؟!.

و منها: انّ هذا الامتداد لكونه منتزعاً من الواجب ـ تعالى شأنه ـ وكون الواجب قديماً أزلياً يلزم أن يكون غير متناهٍ، و هو باطلٌ لجريان التطبيق و غيره من ادلّة بطلان عدم التناهي في الكميات، و ادلّة بطلان التسلسل بعد أن يفرض اشتمال هذا الكمّ على أعدادٍ ـ كالازرع و أمثالها ـ.

فان قيل: انّه ليس موجوداً خارجياً حتّى يتأتّى فيه التطبيق؛

قلنا: انّهم يقولون انّ له تحقّقاً في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، فيثبت في الواقع ونفس الأمر ما هو غير متناهٍ و يصحّ أن نطبق بين شيئين متحقّقين في الواقع ـ كما مرّ في التسلسل في الأمور المتعاقبة ـ و إنْ لم تكن مجتمعةً في الوجود. و قال السيد المحقّق الداماد ـ رحمه اللّه ـ: على ما ذكره المتكلّمون يكون الباري الحقّ ـ سبحانه ـ واقعاً في حدٍّ بعينه من ذلك الامتداد العدمي ـ تعالى عن ذلك ـ و العالَم في حدٍّ آخر بخصوصه،

حتّى يصحّ تخلّل ذلك الامتداد الموهوم بينه ـ سبحانه ـ و بين العالَم و يتصحّح تأخّر العالم و تخلّفه عنه ـ سبحانه ـ في الوجود، فاذن إذا كان ذلك الامتداد غير متناهي التمادي كان غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، هما حاشيتاه و طرفاه[1]؛ انتهى.

و أورد عليه بعض الأفاضل: بأنّ مرادهم بقولهم «بين الباري الحقّ و أوّل العالم زمانٌ موهومٌ ازليٌ»: انّه كان قبل العالَم امتدادٌ موهومٌ لم يكن العالَم فيه، و كان الحقّ ـ تعالى شأنه ـ فيه بالمعنى الّذي يقال الان انّه ـ تعالى ـ موجودٌ، لا انّ ذلك الزمان واسطةٌ بينه ـ تعالى ـ و بين العالم بحيث يكون هو ـ تعالى ـ في أحد الحدّين و العالَم في الحدّ الآخر حتّى يلزم كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين؛ انتهى.

و الظاهر ـ كما ذكره المورد ـ انّه لا يلزم كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين ـ كما ذكره السيّد ـ، لأنّ المتكلّمين يقولون: انّ هذا الامتداد منتزعٌ من الواجب قبل ايجاد العالم و بعده، و يكون عدم العالم في بعضه و وجوده في بعضٍ آخر منه و ابتداء وجوده يقارن جزء منه، فالواجب هو محلّ هذا الامتداد عندهم، لا أنْ يكون هو شيئاً خارجاً عن الواجب متّصلاً أحد طرفيه به و إنْ كان جزءٌ منه متّصلاً بأوّل العالم و مقارناً له.

نعم!، يمكن أن يقال: لمّا كان هذا الزمان غير متناهٍ يمكن أن يستدلّ على ابطاله بوجوهٍ:

منها: لزوم المفسدة المذكورة ـ أي: كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين ـ من فرض وجوده، فلذلك لا يبعد أن يدّعى لزوم كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، بناءً على تحقّق الزمان الموهوم. مثلاً نقول: لو كان الزمان الموهوم متحقّقاً مع كونه غير متناهٍ لاشتمل في الواقع و نفس الأمر على عدّةٍ غير متناهيةٍ كالازرع و مثلها، فنقول: يلزم كونه محصوراً بين حاصرين بوجهين: أحدهما: انّه لا ريب في انّه تعرض لهذه العدّة مرتبةٌ من العدد معينة البتة ـ لأنّ كلّ جملةٍ متحقّقةٍ في الواقع معينة الاحاد يعرضها عددٌ معيّنٌ ضرورةً ـ، ثمّ نقول: يوجد في هذه الجملة مراتب اعدادٍ

١ـ راجع: القبسات، ص ٣١.

ناقصةٍ عنها بواحدٍ أو اثنين أو بثلاثة أو اربعة و هكذا طبقات مترتبة متنازلة غير متناهيةٍ ويوجد فيها واحدٌ البته لامرتبة تحته، فيوجد بين مرتبة العدد الّذي لكل السلسلة و بين مرتبةٍ الواحدية مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورةً بين حاصرين ـ هما مرتبة العدد الّذي للكلّ و مرتبة الواحدية ـ.

و ثانيهما: انّ كلّ عددٍ التئم من آحادٍ مترتبةٍ و كان له نصفٌ فما لم يحصل له نصفٌ أوّلاً لايحصل كلّه، و هو بديهيٌ، فلما تحقّق في الزمان الموهوم اعدادٌ غير متناهيةٍ في الواقع لها مبدءٌ فنقول: لاريب في انّه يوجد في هذه الأعداد آحادٌ فرديةٌ غير متناهيةٍ و آحادٌ زوجيةٌ غير متناهيةٍ، و يكون بازاء كلّ واحدٍ من الأولى واحدٌ من الثانية و بالعكس، فالآحاد الزوجية مثلاً نصف السلسلة، فلعدد السلسة نصفٌ البتة. فاذا اعتبرت الجملة من حيث انّ آحادها المترتبة ماخوذةٌ مع الثواني و الترتيب يجب أن يحصل نصفاً أوّلاً ثمّ يحصل الجملة ـ لما ذكرناه من أنّ كلّ عددٍ له نصفٌ ـ فما لم يحصل نصفه لم يحصل كلّه. و لاريب انّ النصف الّذي يوجد محصورٌ بين /MA45/ المبدء و مبدء النصف الآخر مع انّ الفرض انّه غير متناهٍ، فكذا كلّه.

و منها: انّ المتقدّس عن الغواشي و العلائق يكون مع أيّ امتدادٍ فرض و مع كلّ جزءٍ من اجزائه و كلّ واحدٍ من حدوده معينة غير متقدّرةٍ على سبيلٍ واحدٍ و محيط بجميع اجزائه و حدوده على نسبةٍ واحدةٍ موجوداً كان ذلك الامتداد أو موهوماً، فاذن اختصاص العالم بحدٍّ من حدود ذلك الامتداد الموهوم لايفيد تأخّره و تخلّفه عن الباري الحقّ اصلاً، فانّه إذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس إليه ـ تعالى ـ على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس إليه أجدر. بل التحقيق انّ الحادث بالزمان /DB43/ ايضاً لايجوز أن يصل عدمه السابق بينه و بين الواجب ـ تعالى شأنه ـ وصل كينونة المعلول. لا أنْ يتوهّم الواجب ـ تعالى ـ عند رأس الزمان و يجعل ذاوضعٍ و اشارةٍ، لأنّ انفصال الزمان الّذي هو من الاعراض الجسمانية بين المجرّد المتعالي عن جميع الجسمانيات من الجواهر و الاعراض و الامكنة و الازمان و بين غيره غير معقولٍ، فانّ القول به توجب جعله ـ تعالى ـ ذاوضعٍ و اشارةٍ، و هو بديهي البطلان.

و بذلك يظهر انّه لامعية بين الواجب و بين العالم بوجهٍ أصلاً؛ أمّا بحسب الذات و الوجود و الشرف فلأنّه ـ تعالى ـ علّة العالم، فهو أقدم على كلّ ماسواه بمحض ذاته و وجوده و الاشرف لغيره إلّا منه؛ و أمّا بالمكان و الزمان فلأنّه خارجٌ عنهما محيطٌ بهما. فلايوصف بهما بمعيةٍ و غيرها، إذ الاتصاف بهما بمعيةٍ و غيرها يتوقّف على توهّم كونه فيهما، وقد علم بطلانه.

و أورد عليه: بأنّ القول بالامتداد المذكور ليس إلّا ليصحّح تحقّق العدم قبل الوجود، و قد صحّ ذلك، و مرادهم من تخلّف العالم عن الحقّ ـ سبحانه ـ ليس إلّا ذلك لا انّه كان الواجب في وقتٍ لم يكن العالَم فيه حتّى يقال: انّ الواجب بريءٌ عن الكون في الوقت، فلايصحّ ذلك. على انّه يمكن القول بمقارنة وجوده ـ تعالى ـ للوقت، فحينئذٍ يتصحّح التخلّف بهذا المعنى أيضاً. وبالجملة: انّا لانقول انّه لايجب أن يكون زمانٌ يصحّ أن يقال: كان الواجب فيه و لم يكن العالَم حتّى يرد ما ذكرت، بل الغرض انّه يتحقّق انفصالٌ بين الواجب و العالم و تصحّ فيه قولنا: كان الواجب بالمعنى الّذي تصح الآن و لايكون العالم فيه. على أنّ الظاهر أنّه كما يقال في الأجسام انّه زمانيٌ بمعنى أنّ وجوده مقارنٌ لوجود الزمان يصحّ ذلك في شأن الواجب ـ تعالى ـ ايضاً، اذ يصدق انّ وجوده مقارنٌ لوجود الزمان نفسه؛ فلايصحّ أن يقال: انّه زمانيٌ بمعنى أنّ وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة، و لايصحّ ذلك في الجسم أيضاً؛ انتهى.

و فيه: انّ تحقّق العدم أيّ حاجةٍ له إلى هذا الامتداد؟، بل هو منافٍ لحقيقته ـ كما مرّ ـ، و العدم بنفسه يصلح للفصل و التخلّف و الانفصال[1] ـ كما يأتي ـ. فإذا كان نسبة الواجب إلى جميع اجزائه على السواء و لم يفتقر إليه في تصحيح التخلّف و الانفصال كان القول بوجوده باطلاً.

فان قيل: إذا اتصف العدم في نفس الأمر بانّه سابقٌ على الوجود سبقاً غير ذاتي فيكون محتاجاً إلى وعاءٍ و طرفٍ يكون فيه، و يتصف لامحالة بالتقدّر و التكمّ و غيرهما، وكونه سابقاً عليه بدون ذلك لايقدر على تعقّله:

١ـ الاصل: ـ الانفصال.

قلنا: هذا مجرّد استبعادٍ منشأه عدم تعقّل غير الزمانيات و الف الذهن بها، و هل التقدّم يلزم أن يكون منحصراً بالتقدم بالزمان؟!. و أمّا انّ تقدّم العدم الواقعي على الوجود من أيّ قسمٍ من التقدّم فيأتي الكلام فيه.

ثمّ ما ذكره المورد أخيراً من مقارنة وجود الواجب للزمان كمقارنة وجود الاجسام فهو إجراء الصفات المادّي المحدث على المجرّد القديم و جهلٌ باللّه الكريم!، و كيف يقارن صرف الوجود المجرّد عن المادّيات و غواشيها و المتعالي عن الجسمانيات و ما يقربها و المحيط بالأجسام و ما يلحقها من اعراضها من الزمان و المكان بالزمان!؟، و هل يشكّ عاقلٌ بأنّ الأزمنة بآزالها و آبادها بالنسبة إلى حرم كبريائه كان واحدٌ و الأمكنة بعلوها و سفلها بالنظر إلى ساحة قدسه كنقطةٍ واحدة؟!.

على أنّ المتكلّم الّذي يريد حفظ قوانين الشريعة الطاهره كيف يتكلّم بمثل هذا الكلام؟!. مع أنّ ماورد في الشرع /MB45/ من الأخبار الدالّة على تقدّس ذاته ـ تعالى ـ عن الاتيان إلى الزمان ـ بأيّ طريقٍ كان ـ أكثر من أنْ يُحصى:

روى شيخنا الاقدم محمد بن يعقوب الكليني ـ رحمه اللّه ـ في الكافي عن أبي عبداللّه ـ عليه السّلام ـ انّه قال: من زعم انّ اللّه من شيءٍ أو في شيءٍ أو على شيء فقد كفر[1]!؛

و روى الصدوق في توحيده عن أبي ابراهيم ـ عليه السّلام ـ انّه قال: انّ اللّه ـ تعالى ـ لايوصف بمكانٍ و لايجري عليه زمانٌ[2]؛

و عنه ـ عليه السّلام ـ انّ اللّه ـ تبارك و تعالى ـ لايوصف بزمانٍ و لامكانٍ و لاحركةٍ و لاانتقالٍ و لاسكونٍ، بل هو خالق الزمان و المكان و الحركة و السكون، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً[3]؛

و عنه ـ عليه السّلام ـ: انّ اللّه ـ تبارك و تعالى ـ كان لم يزل بلازمانٍ و هو الآن كما كان[4]

١ـ راجع: الكافي / الأصول، ج ١، ص ١٢٨.
٢ـ راجع: التوحيد، ص ١٨٤. ٣ـ راجع: نفس المصدر، ص ١٨٤.
٤ـ راجع: نفس المصدر، ص ١٧٩.

و أمثال هذه الأخبار بلغت حدّ التواتر. و من تأمّل في كلام مولانا أميرالمؤمنين ـعليه السّلام ـ في نهج البلاغة يعلم انّ من وصف اللّه ـ تعالى ـ بالزمان و نسبه إليه لم يكن من العارفين باللّه و صفات كماله و نعوت جلاله[1].

و منها: انّ الزمان و المكان متشابهان متساويان في الاحكام، فكما انّ وراء الامتداد المكاني ـ أعني: فوق الفلك الاقصى المحدّد لجهات العالم ـ عدمٌ صرفٌ لاخلأ و لاملأ و لاامتداد لا لاامتداد و لانهاية و لا لانهاية و إذا بلغ انسانٌ إلى السطح المحدّب منه لم يمكنه أن يمدّ يده و يبسطها ـ لالمصادمٍ و مانعٍ مقداريٍ، بل لعدم الفضاء و /DA44/ البعد و انتفاء المكان و الجهة ـ فكذلك وراء الامتداد الزماني عدمٌ صريحٌ لامتادّ و لا لامتادّ و لااستمرار و لا لااستمرار و لازيادة و لانقصان و لانهاية و لالانهاية.

و أورد عليه: بانّه تمثيلٌ لايناسب المباحث الحِكْمية، و هو قولٌ على سبيل التوسّع. و المقصود انّه لاشيء ورائه بدون توهّم فوقيةٍ أصلاً.

و غير خفيٍ انّه ليس مجرّد التمثيل، بل العقل السليم يحكم بتساويهما و عدم الفرق بينهما، فانّهم قالوا: انّ فوق محدّد الجهات لاخلأ و لاملأ مع انّ الفوقية متحدّدة به. فكما انّ العقل هناك يعلم من تناهي البعد المكاني انّ ورائه عدمٌ صرفٌ و نفيٌ محضٌ و ينتزع من ذلك ويحكم بمعونة الوهم انّ لهذا العدم المحض فوقية مّا على المكان و المكانيات كفوقية بعض اجزاء المكان على بعضٍ مع انّه لامكان هنا، كذلك هيهنا يعلم من تناهي الزمان و الزمانيات في جانب البداية انّ ورائها عدمٌ صرفٌ و نفيٌ محضٌ و يحكم بانّ لهذا العدم المحض قبليةٌ ماهو على وجود العالم و الزمان شبيهةٌ بقبلية اجزاء الزمان بعضها على بعضٍ؛ و لذا قيل: الحدوث الزماني المتنازع فيه بين الفلاسفة والمليين هو هذا الحدوث لاتقدّم العدم المحض على وجود العالم و الزمان، فالمليون يثبتونه و الفلاسفة ينكرونه. و اطلاق الحدوث الزماني عليه لكون سبق العدم على الزمان والعالم ـ كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعضٍ ـ. و لايلزم من ذلك وجود

١ـ اشارة إلى ما وقع في بعض خطبه ـ عليه و على اولاده و آبائه آلاف التحيّة و الثناء ـ، كقوله: لايقال كان بعد أن لم يكن فتجري عليه الصفات المحدثات.... راجع: نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٤.

زمانٍ قبل الزمان، بل مجرّد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة تناهيه كافٍ لانتزاع الوهم و حكم العقل بهذه القبلية. و ليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ليس هناك اثبات المكان الموهوم.

فان قيل: لمّا كان الواجب قبل الزمان موجوداً فيجب أن ينتزع منه شيءٌ ممتدٌّ بامتداد بقائه و ليس فوق المكان شيءٌ موجودٌ حتّى ينتزع منه المكان الموهوم، فثبت الفرق؛

قلت: الواجب ـ تعالى شأنه ـ كما هو متعالٍ عن المكان فهو متعالٍ عن الزمان أيضاً. فكما انّ وجوده في الخارج لايوجب انتزاع مكانٍ موهومٍ منه، فكذلك لايوجب انتزاع زمانٍ موهومٍ عنه، و الفرق تحكّمٌ. و كيف يمكن أن ينتزع مثل هذا الشيء الغير المتناهي الممتدّ المتفصّي المتصرّم المتجدّد منه ـ تعالى ـ، مع أنّ التناهي و اللاتناهي و التفصي و الامتداد ـ و ما شأنه ذلك من الصفات ـ من خواصّ المقادير و الكميات و لوازمها، فيكون هذا الزمان مقداراً، و المقدار كيف يكون محلّه ذات الواجب ـ تعالى ـ مع تجرّدها و وحدتها الحقّة؟!، فانّ محلّ المقدار لابدّ أن يكون جسماً أو جسمانياً. فاذا استحال أن يكون محلّه ذات الواجب فيلزم أن يقوم بمحلٍّ آخر، فان كان هذا المحل عرضاً فلابدّ من الانتهاء إلى محلٍّ جوهريٍ قائمٍ بذاته دفعاً للدور والتسلسل، فيلزم وجود ممكنٍ قديمٍ.

فان قيل: /MA46/ لاريب في أنّ ذاته ـ تعالى ـ من حيث هو لايمكن أن يكون منشئاً لانتزاع هذا الأمر الممتدّ، بل انّما يتوهّم هذا الامتداد من توهّم بقائه ـ تعالى ـ، فبقائه ـ تعالى ـ مقتضٍ لهذا الامتداد بمعنى أنّ هذا الامتداد منتزعٌ من ذات اللّه ـ تعالى ـ باعتبار بقائه و أزليته؛

قلنا: إنْ اريد بالبقاء دوام وجوده ـ تعالى ـ و سرمديته فهذا لايوجب الامتداد، لأنّ الامتداد انّما هولازمٌ لدوام وجود المتغيرات و دوام الذات الثابتة الّتي لم يسبقها عدمٌ لايوجب ثبوت الامتداد لها ـ لأنّ وعائها السرمد لاالزمان ـ؛ و إنْ اريد به ما هو نفس هذا الامتداد فنقول: البقاء في الواجب ليس بهذا المعنى، بل لايجوز ان يثبت له

البقاء بهذا المعنى؛ و إنْ اريد به شيءٌ ممتدٌّ آخر غير هذا الزمان الممتدّ و توهّم هذا الزمان إنّما هو لتوهّمه ففيه: انّ تصوّر شيءٍ ممتدٍّ آخر هو البقاء يوجب الدور، لأنّ توهّم هذا الزمان يتوقّف على البقاء، مع أنّ البقاء بهذا المعنى لايتصوّر بدون الزمان الممتدّ.

فان قيل: إذا لم يتحقّق الزمان الموهوم و لايكون هو سابقاً على العالم لكان السابق عليه هو مجرد العدم المحض، و سبق العدم على الزمان ـ على ماقلتم ـ لايرجع إلّا إلى كون الزمان متناهياً من غير أن يكون سبق عدمٍ حقيقةً، بل بمحض التوهّم؛ و هذا ليس إلّا القول بالقدم بالحقيقة. لأنّه إذا لم يكن انفصالٌ بين ذات الواجب ـ تعالى ـ و بين العالم و لايمكن أن يقال اصلاً انّه كان الواجب و لم يكن العالم فيكون العالم قديماً البتة، و لواطلق عليه الحادث فلايكون إلّا بمجرّد الاصطلاح على اطلاق القديم و الحادث على ماكان زمانه متناهياً و غير متناهٍ، و هو لايفيد. و بالجملة انّه لابدّ على طريقة الملّة من القول بوجود آله العالم بدون العالم بأن يكون بينهما انفصالٌ. و على ما ذكرتم لايكون كذلك، بل يكون وجود العالم متّصلاً بوجوده ـ تعالى ـ من غير انفكاكٍ و لاانفصالٍ بينهما. و لو جوّز هذا فَلِم لايجوز كونه غير متناهٍ ايضاً؟!. إذ لايلزم فيه من الف و الاعدم الانفصال، و هو قدلزم في صورة التناهي أيضاً؛

قلنا: قد /DB44/ تقدّم انّ لزوم القدم في صورة تقدّم العدم المحض على العالم ممنوعٌ، و انّ تحقّق تناهي العالَم من جانب البداية مستلزمٌ لارتفاع القدم، و يأتي انّ مجرّد تقدّم العدم يحصل به الانفصال و التخلّف.

و منها: انّ القائلين بالزمان الموهوم معترفون بانّه شيءٌ ممتدٌّ واقعيٌّ نفس أمريٍ و قديمٌ أزليٌّ وعاءٌ لعدم العالم، و غير خفيٍ انّ هذا مخالفٌ لما ثبت من الشريعة المقدسة و منافٍ لما انعقد عليه اجماع أهل الملّة، لانّه اثبات موجودٍ قديمٍ في نفس الأمر سوى الواجب، و اجماع المليين و عموم «كان اللّه و لم يكن معه شيءٌ» و مثله من الأخبار يدفعانه.

فان قيل: مرادهم بالعالَم المحكوم عليه بالحدوث ما سوى ذلك الامتداد النفس

الأمري من الموجودات الخارجية، و الامتداد المذكور لا وجود له في الخارج وإن كان له وجودٌ في نفس الأمر:

قلنا: لاريب في أنّ هذا الامتداد النفس الامري غير اللّه ـ تعالى ـ، فهو من أجزاء العالم. و الاجماع منعقدٌ على حدوث العالم بجميع اجزائه، و التخصيص تحكّمٌ.

و بذلك يندفع ما ذكره بعض الأفاضل من انّه لاشكّ انّ غرض المتكلّمين اثبات الحدوث الزماني و لااستبعاد فيه، إذ مرادهم بالعالَم ماسوى ذلك الامتداد الموهوم، فانّ المراد به ماسوى الواجب ـ تعالى ـ من الموجودات و الامتداد المذكور لاوجود له؛ انتهى.

و ذلك لأنّه إنْ اراد انْ لاوجود له اصلاً لا في الخارج و لا في نفس الأمر فهو منافٍ لما صرّح به المتكلّمون، بل هذا القائل ايضاً حيث صرّح بأنّه موجودٌ واقعيٌ نفس أمريٍ لاتفاوت بينه و بين هذا الزمان إلّا بالليل و النهار. مع أنّه على هذا مجرّد اسمٍ من دون ثبوت للمسمّى، فيرجع إلى الزمان التقديري الفرضي الّذي أشرنا إليه. و نحن ايضاً نقول به، و لكن كيف يكون مثله أمراً ممتدّاً منقضياً ذو اجزاءٍ كثيرةٍ وعاءً لعدم العالم؛

و إنْ اراد انّه لاوجود له في الخارج و لكنّه موجودٌ في نفس الأمر، فيرد عليه ماتقدّم من أنّه ليس واجباً بالذات، فيكون من اجزاء العالم. و لمّا لم يكن قائماً بذاته فلابدّ له من محلٍّ، و لايجوز أن يكون محلّه هو الواجب ـ تعالى، لمامرّ ـ، و لاشيء آخر ثابت، لأنّ /MB46/ الأمر الثابت لايكون محلاً للمتجدّد المتغير، فلابدّ أن يكون له محلٌ مثل الحركة، فيلزم قدم الجسم

و الحاصل: انّ الممتنع هو مايصدق عليه ذلك الامتداد صدقاً نفس أمريٍ لامفهومه، فان كان له في نفس الأمر مصداقٌ فهو جزءٌ من العالم، فينفيه الاجماع و الاخبار، و إلّا فهو محض اسمٍ ليس إلّا كشريك الباري و أنياب الاغوال.

و كذا يندفع بما ذكرناه و ماذكره بعض أصحابنا القميّين من أنّ العالم حادثٌ بمعنى انّه حدث بعد تقضي امتدادٍ غير متناهٍ في جانب الأزل منتزع من ذات اللّه ـ تعالى ـ

باعتبار بقائه وازليته، وتقدّم العدم على العالم تقدّمٌ بالزمان، ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الأطلس بل مرادنا به امتدادٌ انتزعه العقل من ذات اللّه ـ تعالى ـ بملاحظة ازليته و بقائه. و الزمان بهذا المعنى ليس من جملة العالم. لأنّه ليس من الموجودات الخارجية، بل منشأ انتزاعه موجودٌ في الخارج، فليس تقدّم العدم زماناً على العالم محالاً؛ انتهى.

و وجه الاندفاع و إنْ ظهر ممّا مرّ لكنّا نزيده ايضاحاً بماذكره استاذنا المحقّق المازندراني في رسالته الّتي ألّفها في هذه المسئلة تيمّناً بكلامه. قال[1] ـ طاب ثراه ـ بعد نقل الكلام المذكور: كيف لايكون الزمان الموهوم من جملة العالم مع كونه امراً ممتدّاً منقضياً غير متناهٍ، مع أنّ الاجماع و الحديث المشهور من أميرالمؤمنين و قول الباقر و الرضا ـ عليهم‌السّلام ـ دلائل لحدوث العالم بمعنى ماسوى الواجب. و لااختصاص بها بالموجودات الخارجية، فكم من موجودٍ في الخارج و هو موجودٌ في نفس الأمر. فهذا الامتداد لمّا كان امراً واقعياً نفس أمريٍّ كلّه أزيد من جزئه إلى غير ذلك من امارات الوجود كان منافياً لما مرّ، و قد مرّ أنّه لايمكن أن ينتزع من ذات اللّه ـ تعالى ـ بملاحظة استمراره و ثباته أمرٌ موصوفٌ بالتجدّد و التغير، فتقدم العدم زماناً على العالَم محالٌ بالعقل و النقل. فظهر انّ دليله على عدم كونه من العالم ليس بشيءٍ إذ عدم كونه من الموجودات العينية لايدلّ على عدم كونه منه، فانّ المراد به كلّ ماسوى الواجب من الموجودات العينية و النفس الأمرية ـ أعني: ما لايكون وجودها و تحقّقها متعلّقاً بفرض فارضٍ و اعتبار معتبرٍ ـ؛ و هي أعمٌّ من الخارج مطلقاً و من الذهن من وجهٍ لامكان اعتبار الكواذب فيه دون نفس‌الأمر، و مثل هذا يسمّى ذهنياً فرضياً. و لاشكّ انّ الزمان الموهوم ـ على ماقرّروه ـ ليس من هذا القبيل، كيف و هم قد حكموا بكونه امراً نفس امريٍ وعاء لعدم العالم ممتدّاً متجدّداً متقضياً ذا اجزاءٍ مخصّصة لحدوث الحادث /DA45/ في حدٍّ منها دون آخر قبله؛ انتهى كلامه رفع مقامه.

---

١ ـ هذه الرسالة ألّفها في «ابطال الزمان الموهوم» مع انكاره استدلال السيد الداماد عليه، راجع: روضات الجنّات، ج ١، ص ١١٨.

فظهر ممّا تلوناه عليك انّ القول بالزمان الموهوم يؤدّي إلى ثبوت قديمٍ سوى اللّه. و هو خلاف اجماع المليين نعم! الأشاعرة لايبالون بالتزام مثله، فانّهم قالوا بقدماءٍ سبعةٍ هي العلم و القدرة و الإرادة و الحياه و الكلام و السمع و البصر ـ لأنّ هذه الصفات عندهم قديمةٌ زائدةٌ على الذات ـ، فلو كانوا قائلين بالزمان الموهوم ـ كما نُسب إليهم ـ لكان القدماء عندهم ثمانيةٌ.

ثمّ انّ البقاء و الوجود و الموصوف به أيضاً زائدان عندهم، فتلك عشرةٌ كاملة!، قال أستاذنا ـ رحمه اللّه ـ: العجب انّ الاشاعرة كفّروا الحكماء بقولهم بالايجاب و القدم و هم قائلون بهما جميعا، لأنّهم قالوا بزيادة الصفات و ازليتها و عندهم انّ الازلي لايكون اثراً للمختار، فلزمهم القول باستناد تلك الصفات إلى الذات على وجه الايجاب، فهم كما يقولون بقدم هذه الصفات يقولون بالايجاب. مع أنّ الحكماء لايقولون بالايجاب، اذ مجرّد القول بالقديم لايستلزم استناد ذلك القديم إلى الموجب، فانّ أثر المختار ايضاً يمكن أن يكون قديماً بأن تكون له ارادةً مستمرةً متعلّقةً بمقدورٍ أزليٍ مستمرٍّ و يكون بعدم القدرة و الإرادة عليه تقدّماً ذاتياً لا زمانياً؛ انتهى.

و منها ـ على ماقيل ـ: انّ حدود ذلك الامتداد متشابهةٌ ـ إذ لااختلاف في العدم و لامخصّص من استعدادٍ أو حركةٍ أو غير ذلك ـ فَلِم اختصّ العالَم بهذا الحدّ و لم يكن حدوثه في حدٍّ آخر قبله؟.

و أورد عليه بعض الأفاضل: بأنّ هذا مجرّد دعوىً بلا دليلٍ، إذ لعلّه كان اختلافٌ في اجزائه، لأنّه ليس عدماً محضاً لايجري ذلك فيه، بل أمر نفس أمريٍ وقع العدم فيه؛ انتهى.

و لايخفى مافيه من التعسّف، لأنّ الغرض انّه منتزعٌ من ذات الواجب ـ تعالى ـ بملاحظة بقائه و ازليته، و الشيء المنتزع من الوحدة الصرفة و البساطة المحضة بأي سببٍ تتأتّى فيه الاختلاف؟!. أليس اختلاف المعلول مستنداً إلى اختلافٍ في العلة؟، فبعد قيام الدلالة القطعية على وجوب تشابه الأجزاء فالمنع مكابرةٌ. نعم! يمكن الجواب /MA47/ عن الايراد بأنّ قبول العالَم للوجود انّما كان متوقّفاً على انقضاء هذا القدر و

انتهائه إلى هذا الحدّ.

و منها: انّ منشأ ثبوت هذا الامتداد انّما هو تحقّق موجودٍ مّا ايّ موجودٍ كان، لأنّهم قالوا: انّ الباعث لتحقّقه إنّما هو وجود الواجب بملاحظة بقائه، فما دام الواجب موجوداً ينتزع منه هذا الامتداد سواءٌ كان قبل ايجاد العالم أو بعده، و لافرق إلّا بأنّه إذا وجد العالَم ينطبق هذا الامتداد على الحركة و الزمان، و لذا قال بعضهم: انّ هذا الامتداد العقلي بمنزلة المذروع و حركة الاطلس بمنزلة خشبة الذراع. فبهذه الحركة يتميّز أبعاض هذا الامتداد فتصير قطعة منها نهاراً و أخرى ليلاً و اخرى أسبوعاً و أخرى شهراً و أخرى سنة. و إذا انتزع هذا الامتداد من الواجب بملاحظة بقائه مع وحدته و تجرّده و تعاليه عن الزمان لانتزع بطريقٍ أولىٰ عن كلّ موجودٍ ـ مجرّداً كان او مادياً، حيواناً أو نباتاً أو جماداً أو غير ذلك ـ بعدد كلّ فردٍ من افراد كلّ نوعٍ بحسب بقائه، إنْ متناهياً فمتناهياً و إنْ غير متناهٍ فغير متناهٍ. فيتحقّق في العالَم امتدادات واقعيةٌ نفس أمريةٍ غير متناهيةٍ عدداً و إنْ انطبق بعضها على بعضٍ إلّا أنّ التغاير بينهما متحقّقٌ، كما بين الزمان الموهوم و الزمان الّذي هو مقدار الحركة الدورية.

فان قيل: بعد تحقّق الحركة الدورية و الزمان الّذي هو مقدارها كلّ موجودٍ يوجد فامتداده هو جزءٌ من هذا الزمان، و لانتزع منه زمانٌ موهومٌ عليحدةٍ؛

قلنا: الباعث لحصول الامتداد انْ كان وجود الشيء بملاحظة بقائه فيلزم أن ينتزع من كلّ موجودٍ له بقاءٌ امتدادٌ خاصٌّ عليحدةٍ و إنْ انطبق على الزمان الّذي هو مقدار الحركة الدورية ـ و لوكان وجود الحركة الدورية و مقدارها منافياً لهذا الانتزاع ـ لوجب أن لاينتزع الزمان الموهوم من الواجب بعد وجود الحركة الدورية و مقدارها، و هو خلاف ماصّرحوا به.

فان قيل: المسلّم اللازم هو انتزاع امتدادٍ واحدٍ هو أوّل الامتدادات، و هو الّذي ينتزع من الواجب ـ أعني: الزمان الموهوم ـ، و سائر الامتدادات اجزاء له؛

قلنا: باعث تحقّق الزمان الموهوم ـ على ماقلتم ـ هو وجود الواجب بملاحظة بقائه، و الشيء المنتزع من الواجب كيف ينتزع من كلّ واحدٍ من الموجودات المتخالفة

المتباينة؟!، مع انّ الباعث المستقلّ في كلّ واحدٍ منها متحقّقٌ بطريقٍ أولى. و ان ادّعى انّ الامتدادات المنتزعة من سائر الموجودات منطبقة على الامتداد الأوّل فهو ممنوعٌ. إلّا انّه لاينافي التعدّد، فحصول الامتدادات الواقعية النفس الأمرية الغير المتناهية عدداً لازمٌ، و البديهة قاضية ببطلانه، فانّا نعلم قطعاً انّ الامتداد الحاصل لوجود زيدٍ هو الزمان الّذي هو مقدار الحركة الدورية الّتي وقع وجوده فيه، و ليس هنا امتدادٌ آخر. فالامتداد الواقعي النفس الأمري يجب أن يحصل من موجودٍ متغيّرٍ متحرّكٍ بالحركة الدورية، و لولاه لم‌يتحقّق في الواقع امتدادٌ و لم‌يوجد /DB45/ زمانٌ. و الظاهر أنّ المتكلّمين لمّا التزموا تحقّق الزمان الموهوم المنتزع من الواجب فهم لايبالون بالتزام انتزاع مثله من كلّ فردٍ من افراد الموجودات و ان بلغ عدده إلى غير النهاية؛ و لهم أن يقولوا: إذا سلّم وجوده و لم‌يكن فيه مفسدةٌ فأيّ مانعٍ من تعدّده وتكثّره و إنْ بلغ عدده أضعاف افراد الموجودات. على أنّها متداخلةٌ بعضها مع بعضٍ و منطبقةٌ بعضها على بعضٍ، فهذا الوجه الأخير لاينهض حجّةً مستقلّةً للمطلوب، فالعمدة هي الحجج المتقدّمه.

ثمّ لايخفى انّه و إنْ ظهر بماتقدّم من الحجج بطلان الزمان غاية الظهور، إلّا أنّا نذكر تأكيداً و استظهاراً برهاناً مشتملاً على الاحتمالات المتصوّرة لذلك الزمان و ابطالها كما أورده بعض الافاضل؛ وهو: انّ هذا الزمان لايخلوا إمّا أن يكون موجوداً، أو موهوماً؛ فان كان موجوداً كان ممكناً من الممكنات، فيلزم أن يكون داخلاً فيما سوى اللّه، فيكون /MB47/ وجوده ايضاً مسبوقاً بالعدم بحكم الاجماع و الحديث النبوي، و الحال انّه قد ذكرنا انّ الزمان إذا كان ظرفاً للعدم الأزلي يجب أن يكون قديماً لاحادثاً، فيلزم التناقض!.

و ايضاً إذا كان الزمان موجوداً قابلاً للمساواة و اللامساواة فيلزم أن يكون كمّاً، و الكم عرضٌ، فلابدّ له من محلٍّ، و محله لايكون إلّا مادياً، فيلزم قدم ذلك المادي و هو خلاف الاجماع و الحديث النبوى؛

و إنْ كان موهوماً فلايخلو: إمّا أن يكون موهوماً صرفاً اختراعياً ـ كانياب

الأغوال ـ و حينئذٍ لايكون عدم العالم قبل وجوده في ظرفٍ يكون هو الزمان، بل يكون عدمه عدماً لابزمانٍ و لامكانٍ، و لانعني بالعدم الصريح الخالص إلّا هذا؛ و لوكان موهوماً له منشأ الانتزاع فتنقل الكلام إليه، فهو إمّا واجبٌ أو ممكنٌ؛ لاجايزٌ أن يكون واجب الوجود، فبقي أن يكون ممكناً، فذلك المنتزع منه يكون مادّياً البتّة. فلايخلوا: إمّا أن يكون قديماً، أو حادثاً فان كان قديماً لزم خلاف الاجماع و الحديث النبوي، و إنْ كان حادثاً فلايجوز أن يكون عدمه مسبوقاً بهذا الزمان، لأنّه متأخّرٌ عنه. فلابدّ من زمانٍ آخر و هكذا فيلزم التسلسل، فبقي أن يكون مسبوقاً بعدمٍ لايكون ذلك العدم في زمانٍ و لامكانٍ.

فان قيل: قوله ـ تعالى ـ: ﴿انّ رَبَّكُمُ اللّهُ الّذي خَلَقَ السَّمَواتِ وَ الأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيّامٍ﴾[١]، و قوله ـ تعالى ـ: ﴿فقضّاهن سَبْعَ سَمَواتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[٢] يدلّ على تحقّق الزمان الموهوم، لأنّه لولا الامتداد المنقضي المتجدّد لم يكن لستة أيّامٍ أو يومين في الآيتين معنىً؛

قلنا: المراد بهذه الأيّام الأوقات الفرضية التقديرية، و لو لم يكن الحمل عليها صحيحاً لم يكن الحمل على الزمان الموهوم ايضاً صحيحاً، إذ المتعارف و المتبادر من اليوم ـ كما صرّح به أهل اللغة و التفسير ـ هو زمان طلوع الشمس إلى غروبها، و لم يكن حينئذٍ طلوعٌ و غروبٌ. و يؤيّده تصريحهم ـ كما مرّ ـ بأنّ ابعاض هذا الامتداد انّما يتميّز و يصير قطعةً قطعةً ليلاً و نهاراً بحركة الفلك الأطلس و لم يكن حينئذٍ فلكٌ و لاحركةٌ، فالمراد مجرّد الفرض و التقدير. على أنّ المحقّقين يفرّقون بين اليوم و النهار و يقولون: انّ اليوم عبارةٌ عن دورةٍ واحدةٍ من حركة الفلك الأقصى و هو ليس بسماءٍ، بل السماء في الحقيقة منحصرةٌ في افلاك الكواكب السبعة السيّارة، و وجود الليل و النهار بحركة فلك الشمس، فيجوز أن يكون أصل جرم الفلك الأطلس خُلق أوّلاً طبقةً واحدةً ثمّ أدير ستّة دوراتٍ و في مدّتها خلق مافيها من السموات و الأرض بأن جعل السماء بعد كونها طبقةً سبع طبقات أو ازيد و الأرض مثلهنّ، و حينئذٍ لاحاجة في

١ـ كريمتان ٥٤، الأعراف / ٣، يونس. ٢ـ كريمة ١٢، فصّلت.

تصوير معنى الآيتين إلى الزمان الموهوم، فضلاً من أن تكونا دليلتين عليه.

و إذ ثبت بطلان الزمان الموهوم ـ و قد ثبت أيضاً فساد القول بمجرّد الحدوث الذاتي ـ فثبت من ذلك حقّية الحدوث الدهري ـ أي: مسبوقية وجودية العالم على العدم الصريح الواقعي الّذي لوجود فيه زمانٌ لكان غير متناهٍ ـ و هذا الحدوث مستلزمٌ للحدوث الذاتي أيضاً، لأنّ تأخّر العالَم عن اللّه بالعدم الصريح الواقعي مستلزمٌ للتأخّر الذاتي الّذي هو عبارةٌ عن محض الفاقة المرادف للحدوث الذاتي، فالحدوث الدهري مستلزمٌ للحدوث الذاتي بخلاف العكس. كما انّ الحدوث الزماني مستلزمٌ للحدوث الدهري بخلاف العكس.

ثمّ اعلم! انّ تقدّم الواجب و العدم على القول بالحدوث الزماني هو تقدّمٌ بالزمان، بمعنى أنّهما متقدّمان زماناً على العالم، و على القول بالحدوث الذاتي تقدّمٌ بالذات. و يسمّى بالتقدّم العقلي، لأنّه اعتبارٌ يخترعه العقل من تلقاء نفسه، و ليس تقدّماً بحسب الخارج و الواقع. و على القول بالحدوث الدهري هو تقدّمٌ دهريٌ بمعنى انّ الواجب و عدم العالم متقدّمان عليه بحسب الدهر ـ الّذي هو الواقع و نفس الأمر ـ، لأنّ الفصل بينهما هو الواقع و نفس الأمر لا الزمان، فيكون تقدّماً زمانياً، و لامجرّد اعتبار العقل ليكون محض التقدّم العقلي. و توضيحه: انّه إذا كان وجود العالم متناهياً في جانب البداية كان للعدم تقدّمٌ عليه ـ يرى التقدّم الذاتي الّذي أثبته /DA46/ الحكماء، لعدم تقدّم الممكن على وجوده المعبّر بالحدوث /MA48/ الذاتي. و هذا التقدّم شبيهٌ بالتقدّم الزماني الّذي للحوادث الزمانية و لأجزاء الزمان بعضها على بعضٍ عندهم في عدم اجتماع السابق و المسبوق. و الفرق انّ لتقدم الزمانيات ملاكاً في الخارج متجدّداً متصرّماً مستمرّاً يعرض ذلك التقدّم في الخيال أوّلاً و بالذات لأجزائه المتجدّدة المتصرّمة المستمرّة و بتوسّطها يعرض للحوادث الزمانية، و لهذا يفرض لهذا التقدّم خواصّ التقدّر و التكمّم. بخلاف تقدّم العدم على وجود العالم، فانّه ليس له ذلك الملاك، و لايمكن تعيينه و تقديره و لايكون فيه قربٌ و بعدٌ و زيادةٌ و نقصانٌ إلّا بمحض التوهّم و إنْ كان عدمياً واقعياً نفس أمرٍ كالعدم الّذي فوق محدّد الجهات.

فان قلت: إذا كان شيءٌ متقدّماً على آخر فلامحالة يكون بالقياس إلى ثالثٍ ـ و يقال لهذا الثالث: «ملاك التقدّم» ـ، و اتّفق العقلاء على أنّ اقسام التقدّم باعتبار الملاك لايزيد على خمسة أنواع:

الأوّل: التقدّم المكاني، كالجالس في الصدر على من في صفّ النعال. و ملاكه صدر المكان؛

و الثاني: التقدّم الزماني، و ملاكه صدر الزمان. و هو فيما بين اجزاء الزمان بالذات و فيما بين الحوادث الزمانية بالتبع، فهو تقدّمٌ واحدٌ يتقدّم به اجزاء الزمان بالذات و الزمانيات بالعرض. كالتقدّم بحسب الامكنة، فان التقدّم لأجزاء المكان بالذات و للمتمكّنين بالعرض، و مثله حركة جالس السفينة. و المتكلّمون جعلوا هذا القسم قسمين و سمّوا التقدّم بين اجزاء الزمان تقدّماً بالذات، و التقدّم بين الموجودات الزمانية تقدّماً بالزمان، و هو تكلّفٌ بلافائدةٍ!؛

و الثالث: التقدّم بالشرف، و هو الّذي يكون بين الأشياء باعتبار صفاتها شريفةً كانت أو خسيسةً، و سمّوه بالشرف تغليباً. و ملاكه تلك الصفة؛

و الرابع: التقدّم بالطبع، و هو الّذي للعلّة الناقصة على معلولها، و ملاكه الوجود؛

و الخامس: التقدّم بالعلّية و بالذات، و هو تقدّم العلّة التامّة على معلولها. و ملاكه الوجوب، لأنّ بوجوبها يجب عنها المعلول من غير تخلّفٍ، بخلاف الناقصة، فانّ لوجوبها فقط لايجب عنها المعلول ما لم يجتمع جميع ما يحتاج إليه فتصير تامّةً. و قد يقال للأخيرين جميعاً: بالذات و بالطبع أيضاً باطلاقٍ أعمّ. فهذه أقسام التقدّم الّتي ذكرها العقلاء و لم يزيدوا عليها شيئاً، و التقدّم الدهري ليس شيئاً منها، فلايكون صحيحاً!؛

قلت: عدم ذكر الشيء لايدلّ على البطلان، و كم ترك الأوّل للآخر!.

فان قلت: التقدّم بالذات ليس تقدّماً بمجرّد العقل، بل هو أمرٌ حقٌّ ثابتٌ في نفس الأمر و في محض الوجود و الذات، و لو فرض عدم العقول و الأذهان فانّ حركة اليد بنفس ذاتها و صرف وجودها أصلٌ لحركة المفتاح مفيضةٌ لها و هي في حاقّ

حقيقتها و محض انّيتها متفرّعةٌ عليها فانضةٌ منها من غير توقّف ذلك على ملاحظة تعقّلٍ، فهذا التقدّم ثابتٌ في نفس الأمر، فيلزم أن يكون فاعل العالم بجميع اجزائه هو ـ سبحانه و تعالى ـ، و يلزم منه تقدّمه على كلّ جزءٍ من اجزائه تقدّماً ذاتياً. فيمكن أن يقال ردّاً على القائلين بالحدوث الدهري بأنّ وجوده ـ تعالى ـ عين ذاته و ذاته لايمكن أن يكون موجوداً في الذهن، و انّما هو موجودٌ في العين بالاتفاق ـ لأنّ القوّة المدركة لايدرك ذاته ـ، فيكون العالم في مرتبة ذاته الّذي هو عينٌ خارجيٌ معدوماً صرفاً، فيلزم كون وجوده بتمام اجزائه مسبوقاً بالعدم الخارجي. و لامعنى للحادث الدهري إلّا مايكون وجوده مسبوقاً بهذا العدم، و تسميته بالعقلي أيضاً لأنّ المدرِك الشاهد عليه هو العقل دون الحواسّ بخلاف ساير الأقسام. و حينئذٍ نقول: التقدّم الدهري الّذي أنتم تثبتونه لايريدون منه غير ذلك، فهو بعينه التقدّم الذاتي!؛

قلنا: التقدّم الذاتي و إنْ كان تقدّماً حقّاً ثابتاً بنفسه ـ لما ذكر ـ إلّا أنّ العدم المتقدّم ليس إلّا العدم الّذي يلزم لمهية /MB48/ الممكن من دون تحقّقه في الواقع و نفس الأمر، و لو فرض اطلاق التحقّق الواقعي على مثله فهو غير صالحٍ لأن يكون فصلاً بين الواجب و العالم و أن يكون بحيث لوفرض وقوع الزمان فيه كان غير متناهٍ، لأنّ العدم الذاتي عدمٌ مجامعٌ للعلّة و المعلول و ليس عدماً غير مجامعٍ لهما، بخلاف التقدّم الدهري، فانّ المراد به أن يتقدّم العلّة على المعلول مع فصل العدم الغير المجامع لهما، فيكون فاصلةً واقعيةً بين الواجب و العالَم. فحقيقة الحدوث الذاتي للعالم أن يكون العالَم مبدعاً من غير زمانٍ، و لاعدم حينئذٍ إلّا العدم الّذي يلزم لمهية العالم و هو عدمٌ مجامعٌ يستحيل أن يفصل بينه و بين الواجب فصل بينونةٍ؛ و حقيقة الحدوث الدهري له أن يتقدّمه عدمٌ غير مجامعٍ بذاته يتحقّق به الفصل بينهما فصل بينونةٍ؛ و حقيقة الحدوث الزماني له أن يتقدّمه عدمٌ زمانيٌ و يسبق كلّ زمانٍ زمان.

فان قلت: لامعنى لأن يفصل العدم بين الواجب و بين العالَم فصل بينونةٍ، لأنّ الفاصل بين شيئين يجب أن يكون شيئاً حتّى يصلح لأن يقع به الفصل، و التخلف و العدم محض السلب ليس له /DB46/ مهيةٌ و ذاتٌ و هويةٌ يصلح أن يتقدّم و يتأخّر و

يجيء و يذهب، فالقول بتقدّمه و تأخّره من باب قياس محض اللّاشيء على الشيء؛

قلنا: جواز تقدّم العدم على الوجود من البديهيات العقلية لايمكن انكاره، كيف و هو مشاهدٌ؟!. على أنّ الحكماء مصرّحون بتقدّم العدم الذاتي للعالم عليه، فما يقولون في جواز تقدّم هذا العدم نحن نقول في جواز تقدّم العدم الواقعي

قيل: العدم الذاتي لعدم ايجابه الفصل بين الواجب و العالم لايلزم أنْ يكون ممّا ينقضي و يتصرّم و يجيء و يذهب و إنْ وصف بالتقدّم في لحاظ العقل أو مرتبةٍ من الواقع، بخلاف العدم الدهري، فانّه لايجابه الفصل بين الواجب و العالم لابدّ من التزام تقضّيه و تصرّمه و مجيئه و ذهابه. و حينئذٍ نقول: هذا العدم الواقعي الفاصل بين المبدء و بين العالَم إنْ لم يعتمد على زمانٍ و ظرفٍ يتقضّى بتقضّيه فكيف يمكن أن يتقضّي بمحض نفسه و يصير منشئاً للانفكاك و فاصلاً بين الواجب و العالم؟!، و أنّى يتأتّى له ذلك مع انّه من خواصّ الذوات المحصّلة الّتي يمكنها الذهاب و المجيء؟!. و إنْ اعتمد على ظرفٍ فان كان الظرف ثبوتياً فكيف يكون الفاصل هو محض العدم؟!، بل يرجع إلى القول بالزمان الموهوم، و إنْ كان عدماً فيرجع الاشكال الأوّل ـ أعني: لزوم كون العدم الصرف فاصلاً بين الشيئين و منشئاً للانفكاك بينهما ـ و هو لزوم مضيّ محض العدم بنفسه من غير اعتمادٍ على طرفٍ موجود. و ليس لهم أن يقولوا: انّ هذا العدم لايمضي بنفسه بل بالجزء الأوّل من الزمان، فانّه إذا وجد العالَم و تحقّق الجزء الأوّل من الزمان إنْ كان بعده بعداً يجامعه بحيث لم يتحقّق به فصلٌ بين الواجب و الزمان لكان الزمان قديماً و لزم الحدوث الذاتي، و إن كان بعده بعداً لم يجامعه فقد صدق مضيّ العدم بنفسه لابالزمان.

و تلخيص هذا الايراد: انّ هذا العدم الواقعي إنْ اتّصف بالسابقية و حصل به الفصل بين الواجب و العالَم لكان له وعاءٌ البتة، فيكون قولاً بالزمان الموهوم؛ و إنْ لم يتّصف بالسابقية و لم يحصل به الفصل لزم الحدوث الذاتي.

قال بعض المثبتين للزمان الموهوم الموردين على الحدوث الدهري: إذا اتّصف العدم في نفس الأمر بأنّه سابقٌ على الوجود سبقاً غير ذاتيٍ ـ كما يظهر من بعض كلمات

السيد الدّاماد قدّس سرّه ـ فيكون البتة محتاجاً إلى وعاء و ظرفٍ يكون فيه و يتصف هو لامحالة بالتقدّر و التكمّ و غيره، و كونه سابقاً عليه بدون ذلك ممّا لانتقدر على تعقّله. فلعلّه يحتاج إلى لطف قريحةٍ لم يكن لنا!، و إنْ لم يقولوا بسابقية العدم بحسب الحقيقة ـ كما يشير إليه بعض كلمات السيد رحمه اللّه حيث ذكر انّ في السبق الذاتي و الزماني ليس الوجود مسبوقاً بالعدم المقابل له، إذ سلب الوجود في مرتبة نفس المهية من /MA49/ حيث هي لايقابل الوجود الحاصل في حاقّ الواقع من تلقاء العلّة الفاعلة بل يجامعه، و كذا العدم السابق على الوجود سبقاً زمانياً لايقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان، بل يقابله العدم في ذلك الوقت الّذي كان فيه الوجود، بخلاف الحدوث الدهري، اذ ليس في الدهر توهّم الامتداد و الانقسام اصلاً ـ فلايكون حدّ العدم الصريح السابق في الدهر متميّزاً في التوهّم عن حدّ الوجود الحادث من بعد، بل انّه يبطل عقد السلب الدهري و يقع في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهري، فلايفهم حينئذٍ معنىً للحدوث و المسبوقية بالعدم اصلاً، بل ليس القدم إلّا هذا. و بالجملة ما افاده السيّد ممّا لايصل إليه فهمي و لايحيط به وهمي!.

و الجواب: انّ الفصل بين الحوادث الزمانية انّما هو بالزمان، و لايتعقّل الانفصال و الانفكاك بينهما دونه. و أمّا الفصل بين الثابت و الحادث ـ كالواجب و العالم ـ انّما هو بالدهر الّذي هو نسبةٌ بينهما و وعاءٌ للزمان و لكلّ مايوجد مبدعاً في غير زمانٍ. قال ارسطاطاليس في أثولوجيا: اصول العالَم و اركانه ـ كالافلاك و العناصر ـ ليست موجودةً في الزمان، بل في الدهر، و صرّح أساطين الحكمة بأنّ كون الثابت مع مثله سرمدٌ و مع المتغيّر دهرٌ و كون المتغيّر مع مثله زمانٌ، و الدهر وعاءٌ للزمان و الزمان كمعلولٍ للدهر، و الدهر كمعلولٍ للسرمد، إذ لولا دوام نسبة المعلولات إلى عللها ـ كنسبة الحوادث الزمانية إلى عللها و الاجسام الأولية إلى العقول مثلاً و العقول إلى الواجب و الزمان إلى مبدئه ـ لم يوجد معلولٌ عن علّته، فيجب لذلك أن يتحقّق النسبة دائماً بين الموجودات بعضها إلى بعضٍ من المتغيّر بالذات إلى مافوقه حتّى ينتهى إلى الثابت بالذات. فيظهر ممّا ذكروه انّ هذا الدهر وعاءٌ للمبدعات من غير زمانٍ، و لعدمها

السابق عليها. و حقيقة هذا الوعاء عبارةٌ عن حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، وكونه فاصلاً بين الواجب و بين العالَم كنايةً عن كون الواجب ثابتاً في الخارج و الواقع في حدّ ذاته /DA47/ مع كون العالَم معدوماً بحيث لوكان زمانٌ في هذا الواقع الّذي كان الواجب فيه موجوداً و العالم معدوماً لكان غير متناهٍ و ان لم يكن في هذا الواقع و في العدم المتحقّق فيه امتدادٌ و تصرّمٌ و تجدّدٌ. و حاصله انه كان الواجب موجوداً في متن الدهر و حاقّ الواقع و لم يكن معه عالمٌ في متن الدهر و إن لم يكن زمانٌ و امتدادٌ، إلّا أنّه يمكن فرض الزمان و تقديره ـ كما تقدّم ـ، فالزمان التقديري المفروض في الواقع الّذي تحقّق فيه الواجب و لم يتحقّق فيه العالم غير متناهٍ. ولو فرض وقوع الزمان الخارجي في هذا الزمان التقديري و انطباقه عليه لكان غير متناهٍ، فحقيقة الحادث الدهري أنْ يسبقه العدم في متن الدهر و حاقّ الواقع، و القديم الدهري أن لا يسبقه عدمٌ في متن الدهر، بل يكون ازلي الحصول في حاقّ الواقع و ليس في الواقع امتدادٌ زمانيٌ و فصلٌ كمّيٌ إلّا بمجرّد الفرض و التقدير، إلّا أنّ الانفكاك الدهري و الفصل الواقعي متحقّقٌ.

و المتوغّلون في الزمان لا يعرفون من الانفاك و الفصل إلّا ما هو زمانيٌ، و لكن المسافرين من صقع عالم الزمان إلى مافوقه يعرفون بصفاء عقولهم و تجرّد نفوسهم هذا الانفكاك و الفصل، و يعلمون انّه مع عدم توهّم تجدّدٍ و تجزٍّ هناك يتحقّق به انفكاك الواجب و العالم في الوجود و عدم المعية بينهما في الوجود الواقعي و التحقّق النفس الامري. و لا يلزم من الانفكاك في الوجود و التحقّق ثبوت الامتداد و التجزي، لأنّ امثالها من خواصّ الزمانيات و ليس وجود الواجب زمانياً، فلامعنى لاتصال العالم و انفكاكه عنه في الحقيقة و نفس الأمر. و مرادنا من الانفكاك و الفصل ـ كما أشير اليه ـ ارتفاع المعية بين الواجب و العالم في التحقّق الواقعي و الثبات النفس الأمري بحيث يصحّ أن يقال: كان الواجب على المعنى الّذي يصحّ الآن و لا يكون العالم فيه.

و بهذا يندفع عنّا ما أورده بعض الناهجين منهج الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي: انّه لاريب انّ الّذي يفصل بين المبدء الاوّل ـ تعالى ـ و بين العالم ـ سواءٌ كان فاصلاً متقدّراً أو غير متقدرٍ ـ يجعل المتفاصلين متبائنين في الوضع، فلو كان الزمان أو

الدهر فاصلاً بين الواجب و العالم لزم كون الواجب ذاوضعٍ.

و وجه الاندفاع ـ كمامرّ ـ أنّه لانُريد من كون الدهر فصلاً الآ/MB49/ تحقّق الواجب بدون العالم في حاقّ الواقع، و لوكان للواقع امتدادٌ لم يرد تلك الشبهة فضلاً عن عدم ثبوت امتدادٍ في الواقع، و عدم كونه ممتدّاً متجزيّاً لانّه ليس المراد انّه فاصلٌ يقع في أحد طرفيه الواحب و في الآخر العالم، بل هذه الشبهة عند التحقيق ـ كمامرّ ـ لايرد على القائلين بالزمان الموهوم أيضاً، لانّهم لايقولون: انّه يجب أن يكون زمانٌ يصحّ أن يقال: كان الواجب فيه و لم يكن العالم، بل يقولون: انّه يجب أن يتحقّق انفصالٌ بين الواجب و العالَم و يصحّ فيه قولنا: كان الواجب و لم يكن العالَم فيه. نعم! هذه الشبهة ترد على من قال منهم: انّه كمايُقال في الجسم انّه زمانيٌ بمعنى انّ وجوده مقارنٌ لوجود الزمان، فصحّ ذلك في شأن الواجب أيضاً، إذ يصدق انّ وجوده مقارنٌ لوجود الزمان. نعم! لايصحّ أن يقال: انّه زمانيٌ بمعنى انّ وجوده منطبقٌ على الزمان مثل الحركة و لايصحّ ذلك في الجسم ايضاً، لأنّ مقارنة الزمان لوجوده ـ تعالى ـ يجعله ذا وضعٍ و إنْ انطبق وجوده على الزمان، و هو بديهي البطلان ـ كمامرّ ـ. و أيّ مناسبةٍ للمجرّد الصرف المتعالي عن الزمان مع المقارنة للزمان و وقوعه في طرفه!؟.

فان قلت: حاصل ما ذكرت في الدهر ـ الّذي هو وعاء عدم العالم ـ انّه مع عدم وقوع الامتداد و التكمّ فيه يحصل به الانفكاك الواقعي، و ما طريق تعقّل ذلك و بأيّ حيلةٍ نهتدي إلى ادراكه!؟. مع أنّ المعقول عندنا انّ هذا الشيء المسمّى بالدهر عندكم إنْ حصل به الفصل و الانفكاك في الواقع لم يكن إلّا شيئا ممتدّاً هو الزمان، و إن لم يحصل به الامتداد لزم قدم العالَم و كونه موجوداً مع الواجب في الواقع و الخارج؛

قلت: طريق ادراك ذلك بعد التذكّر بأنّه لو لم يوجد انفكاكٌ واقعيٌ بين العالم و الواجب بحيث لوفرض تحقّق الزمان فيه لكان غير متناهٍ لزم إمّا كون الواجب محلاً للزمان الواقعي النفس الأمري أو عدم تناهي الزمان و الحركة من جانب البداية أو كون بقاء الواجب بقدر زمانٍ متناهٍ، و الكلّ قطعي البطلان ـ كمامرّ ـ انّ وعاء الواقع اعمّ الأوعية و اشملها، لانّه عبارةٌ عن الخارج و الخارج من حيث هو خارجٌ ليس

شيئاً موجوداً عليحدة مغايراً للموجودات الخارجية، بل هو عبارةٌ عن حدّ ذات الشيء و مرتبته في الوجود، فالخارج للواجب كونه ثابتاً موجوداً بذاته قائماً بنفسه لا في زمان ولا في مكانٍ و لامع شيء آخر من الموجودات ـ ويعبّر عنه بالسرمد ـ، و للعقول و النفوس و نفس /DB47/ الزمان كونها موجودةً بغيرها لا في زمانٍ و لا في مكانٍ و لأعدامها كونها متحقّقاً لا في زمانٍ ـ و يعبّر عنه بالدهر ـ، و للحوادث اليومية كونها موجودةً في الزمان و المكان. فنحن إذا أردنا أن نعبّر عن كون الواجب موجوداً بذاته بدون شيءٍ من الأشياء نقول: موجودٌ في السرمد تجوّزاً، و إذا أردنا أن نعبّر عن تحقّق عدم العالم قبل وجوده لا في زمانٍ نقول: انّه متحقّقٌ في الدهر على سبيل التوسّع مع أنّ الدهر و السرمد ليسا شيئين موجودين منفردين، فالسابق على وجود العالَم ليس إلّا عدمه الخالص الصرف و وجود الواجب الحقّ ـ تعالى شأنه ـ. و لايلزم مع ذلك معية الواجب للعالَم في الخارج، لأنّه لانسبة بين الواجب و بين غيره من الموجودات بوجهٍ من الوجوه ليتصوّر بينهما المعية في الوجود الخارجي، فانّ المجرّد الصرف القائم بذاته البريّ عن شوائب المادّية و المتعالي عن الانتساب إلى الزمان ايّ معيةٍ و مقارنةٍ يتصوّر أن يكون له بالنسبة إلى الزمان و غيره ممّا ينتسب اليه؟، فانّ المعية و المقارنة بين الشيئين في الزمان فرع كونهما زمانيين. و إذا انتفت المعية عنه ـ تعالى ـ يتحقّق انفكاكه عن العالم و ان لم يكن انفكاكاً زمانياً، فانّه لوفرض قدم الزمان لكان منفكّاً عنه بهذا المعنى أيضاً. إلّا أنّ الفرق انّه في صورة تناهية و حدوثه انّه يتحقّق حينئذٍ قبل العالم و الزمان عدم الخالص المحض و يكون الواجب فيه موجوداً، فيصدق انّه كان الواجب في الخارج و لم يكن فيه زمانٌ، و يصدق انّه لو وجد فيه زمانٌ لكان غير متناهٍ. و للعقل أن يفرض فيه زماناً تقديرياً، فانّ جميع الأزمنة بآزالها و آبادها، بل أضعافها بألف ألف مرّةٍ لو القيت في هذا العدم أوسعها، بل كانت بالنسبة إليه واحدٌ بالنسبة إلى الزمان الغير المتناهي، والأمكنة بعلوها وسفلها بل أضعاف أضعافها لو القيت فيه لوسعها، بل كانت بالنسبة إليه كحلقة في فلاةٍ و قطرةٍ في بحرٍ زخّارٍ، بل كنقطةٍ بالنسبة إلى الكرات الغير المتناهية. و ممّا يوضح ذلك انّ الواجب ـ تعالى شأنه ـ مع عدم

/MA50/ كونه في مكانٍ له تحقّقٌ في الواقع و يصدق عدم المعية بين الواجب و بين غيره من الممكنات في المكان، بل لوقيل بتحقّق الانفكاك بين كلّ مكانٍ و بين الواقع الدهر ـ الّذي هو ظرف تمكّنه تعالى و وعاء استقراره ـ لكان صحيحاً، و معنى استقراره و تمكّنه في وعاء الواقع و الخارج هو قيامه بذاته الواجبة بنفسها. و لو ادّعى انّه لوفرض بينهما بعدٌ لكان غير متناهٍ لم يكن بعيداً. و السرّ عدم امكان تحقّق النسبة بينهما و عدم جواز وقوع الواقع في أحد طرفي البعد، كما يجوز وقوع مكانٍ مّا في أحدهما، فهو ـ تعالى شأنه ـ مع انّه أبعد الأشياء إلى كلّ مكانٍ يتصوّر فهو أقربها اليه!.

و قس على ذلك نسبته ـ تعالى ـ مع كلّ زمانٍ و زمانيٍ، فانّه مع عدم كونه في زمانٍ له تحقّقٌ في الواقع و يصدق عدم المعية بينه و بين غيره من الزمانيات في الزمان، و يصحّ القول بتحقّق الانفكاك بين كلّ زمانٍ و بين الواقع الّذي هو ظرف وجوده ـ تعالى ـ.

و معنى كون الواقع ظرف وجوده هو كونه ثابتاً بنفسه مصوناً عن التغيّر و التجدّد و قيامه في حدّ ذاته. و لايبعد ادّعاء انّه لو فرض بين الواقع الّذي هو ظرف وجوده و بين كلّ زمانٍ زمان لكان غير متناه، و السرّ عدم امكان تحقّق النسبة بينهما و عدم تعقّل وقوعها في طرفي الزمان، فهو ـ تعالى ـ مع أنّه أبعد الأشياء إلى كلّ زمانٍ فهو أقربها اليه. و كما يصدق أنّه ـ تعالى ـ مباينٌ[1] عن كلّ مكانٍ و كان موجوداً فيما لم يوجد متمكّنٌ فيه كذلك يصدق انّه ـ تعالى ـ مباين[2] عن كلّ زمانٍ، و كان موجوداً و لم يوجد العالم أصلاً.

و ممّا يوضح قبول العدم المذكور لوقوع الازمنة فيه و احاطته بها و اتصافها بالامتداد و الزيادة و النقصان بعد وقوعها فيه: انّه لايمتنع أن يفرض الواجب ـ تعالى ـ منفرداً بدون تحقّق شيءٍ من الزمان و الزمانيات و المكان و المكانيات إلى هذا الآن، فنفرضه كذلك و نقول: على هذا الفرض يلزم أنْ لايتحقّق قبل هذا الآن غير الواجب شيءٌ لاموجود خارجي و لاواقعي نفس امري، فلايتحقّق امتدادٌ أصلاً، بل المتحقّق

١ـ الاصل: متباين.

٢ـ كما في التعليقة السالفة.

سوى الواجب هو العدم الصرف الخالص مع انّه بعد فرض وجود العالم فيه كما هوالمطابق للواقع يحصل فيه الامتداد القابل للزيادة و النقصان، فانّ الامتداد الحاصل في الزمان من وقت حدوث العالم إلى هذا الآن أكثر من الامتداد الحاصل من زمان نوحٍ إلى هذا الآن مع انّه لم يقع إلّا في العدم الصرف، و لوفرض عدم وجوده لم يكن إلّا العدم الخالص الغير القابل للامتداد و الانقضاء.

ثمّ الامتداد و التفاوت و إنْ لم يكن معلوماً لنا لو لم يوجد الزمان إلّا انّه بعد وجود الزمان يظهر لنا ثبوت الامتداد و التفاوت فيه؛ فكذا الحال في العدم الخالص الّذي لم يوجد فيه الزمان، فانّ العقل يحكم /DA48/ بأنّه لووجدت فيه الزيادة يحصل فيه الامتداد الغير المتناهي. فيظهر انّه يمكن تحقّق وعاءٍ واقعيٍ غير ممتدٍّ لووجد فيه الزمان لكان غير متناهٍ.

و المنازع إنْ قال: لايمكن أن يفرض وجود الواجب منفكّاً عن العالم بدون امتدادٍ واقعيٍ نفس أمريٍ؛ فهو مكابرٌ، لأنّه مع ما علمت انّ تحقّق الامتداد للواجب بديهي البطلان؛ نقول: جواز فرض ذلك ممّا لاينبغي الريب فيه، فانّ ما هو محالٌ في الواقع لايستحيل فرضه.

و إنْ قال: وجود العالم و الزمان لايقع في العدم المفروض؛ فهو اشدّ مكابرةً.

و ممّا يوضح قبول العدم المذكور لوقوع الأمكنة فيه و احاطته بها و قبولها للزيادة و النقصان بعد وقوعها فيه انّه لاريب في أنّ قبل وجود العالم لم يكن البُعد الّذي حصل فيه المحدّد بما فيه بعد وجوده شيئاً خارجياً موجوداً، بل كان عدماً لاخلأً و لاملأً كما هو فوق المحدّد و الآن، و مع ذلك بعد وجود العالم حصل فيه الأمكنة و الأبعاد القابلة للزيادة و النقصان.

و لو فرضنا وجود الابعاد و الاماكن في العدم الخالص السابق على العالم لحصل فيه الامتدادات المكانية و كان قابلاً لها، بل لحصول الابعاد الغير المتناهية.

و بما ذكرناه يظهر اندفاع ما قيل: انّ العدم و الوجود اللّذين في هذا الوعاء ان كانا متعاقبين ـ كما يظهر من بعض كلمات السيد الداماد قدّس سرّه حيث قال فيما مضى

من كلامه: « يبطل عقد السلب الدهري ويقع في حيزه عقد الايجاب الدهري» ـ كانا زمانيين، و إنْ كانا مجتمعين في حالةٍ واحدةٍ ـ كما يظهر من بعض /MB50 اخر من كلماته المتقدّمة حيث قال: «وليس حدّ العدم السابق فيه متميزاً عن حد الوجود اللاحق» ـ لزم الحدوث الذاتي؛ انتهى.

و وجه اندفاعه: انّهما ليسا مجتمعين، بل متعاقبين لابالتعاقب الزماني، بل بالتعاقب الدهري الواقعي ـ كمامرّ مفصّلاً ـ. فلايلزم كونهما زمانيين، فانه قال قبل هذا: الواقع المسمّى بالدهر ـ الّذي هو وعاء عدم العالم ـ إنْ كان معدوماً صرفاً فكيف يتحقّق به الانفكاك الواقعي و يكون وعاءً للموجود كالواجب أو غيره من المجرّدات، و إن كان موجوداً فامّا أن يكون قديماً فيلزم وجود قديمٍ سوى اللّه، فمن يرضى بقدم الواقع الّذي هو غير اللّه ـ تعالى ـ فما بالُه لايرضى بذلك لغيره من الزمان و العالم!؛ و إنْ كان حادثاً فامّا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى القديم؛ و كلاهما باطلان. و أيضاً الدهر إمّا ثابتٌ بنفسه من غير علّةٍ، فيكون واجباً لذاته، و هو باطلٌ؛ أو بالواجب لذاته و معلولٌ له، فان كان منتزعاً منه فيلزم قيامه بذاته ـ تعالى ـ و هو محالٌ. و لو قطع النظر عنه نقول: ما قام به ـ تعالى ـ كيف يصير ظرفاً لعدم العالم و لغيره ـ تعالى ـ من المبدَعات؟! و إنْ لم يكن منتزعاً منه ـ بل كان موجوداً منفصلاً عنه تعالى قديماً أو حادثاً ـ فمع لزوم كون الواجب موجوداً لا في الدهر و الواقع يعود بعض الاشكالات المتقدّمة أيضاً، فمن تأمّل يظهر له انّ اكثر الاشكالات الواردة على الزمان الموهوم يرد على الدهر أيضاً، مع اختصاصه بورود اشكالاتٍ أخر.

قلنا: أوّلاً انّ الواقع أو الخارج و نفس الأمر المرادف للدهر ممّا لم يختصّ باثباته القائلون بالحدوث الدهري، بل هو ممّا قال به جميع الفلاسفة و المتكلّمين، فالترديد فيه بانّه موجودٌ أو معدومٌ، قديمٌ أو حادثٌ، ثابتٌ بنفسه أو معلولٌ ـ مع ماذكر من فساد كلّ شقٍّ ـ يرد عليهم ايضاً؛ فايقولون في الجواب فهو جوابنا بعينه. و لافرق بيننا و بينهم إلّا انّ الحكماء يقولون: انّ الواقع لاينفكّ عن وجود العالم و المتكلّمون يقولون لاينفكّ عن الزمان الموهوم، و نحن نقول ينفكّ عنهما و يحصل به الانفكاك بين الواجب

و الزمان و العالم، فالايراد المختصّ بنا هو انّه كيف يمكن أن يحصل به الانفكاك؟، و قد تقدّم جواب ذلك.

و أمّا ما أورده هنا من الترديدات فيه و ايراد فساد كلّ شقٍّ فوروده مشتركٌ بيننا و بين الحكماء و المتكلّمين.

و أمّا ثانياً: انّ الواقع و الخارج أو نفس الأمر ـ على ماتقدّم مفصّلاً ـ ليس إلّا حدّ ذات كلّ شيءٍ و مرتبته، فوجود كلّ شيءٍ في الواقع هوكونه في حدّ ذاته و مرتبته. فهو من لوازم وجود كلّ موجودٍ، فليس موجوداً منفصلاً و لامعدوماً صرفاً، بل هو شيءٌ واقعيٌ نفس أمري له منشاء انتزاعٍ هو موجودٌ مّا، و هو في القديم قديمٌ وفي الحادث حادثٌ و في كلّ موجودٍ بحسبه و على مايليق به، و مايتحقّق لكلّ واحدٍ من الموجودات غير مايتحقّق للآخر. فالواقع الثابت للواجب ـ تعالى شأنه ـ هو ما يليق و يناسب ذاته ـ تعالى ـ، و ليس هو ثابتاً لغيره، و كذا ما يثبت للعقول غير ما يثبت للافلاك و هكذا؛ و ليس شيئاً ممتدّاً ـ كالزمان ـ حتّى يقال: لايناسب أن ينتزع من ذاته ـ تعالى ـ؛

قلنا: انّا نختار من الترديدات كونه قديماً منتزعاً عن ذاته ـ تعالى ـ و لايلزم فسادٌ، لأنّ حدّ ذات الواجب و مرتبته ليس شيئاً سوى اللّه حتّى يلزم وجود قديمٍ سوى اللّه، و هذه المرتبة ليست مرتبة لغيره ـ تعالى ـ حتّى يلزم أن يكون ما ينتزع من الواجب وعاءً لغيره ـ تعالى ـ.

ثمّ ما ذكرنا هيهنا يؤكّد و يقوّي ما ذكرنا /DB48/ قبل ذلك من أنّ الواقع صالحٌ لأن يحصل به الانفكاك بين الواجب و العالَم، لانّ منشأ الانفكاك حقيقةً بين الأشياء انّما هو حدود ذوات الاشياء و مراتبها، فالانفكاك الواقعي بين الواجب و العالم و نفي المعية عنهما لايتوقّف على تخلّل شيءٍ موجودٍ عليحدة، بل هما يحصلان بمجرّد اعتبار وجودهما في حدّ ذاتهما و تحقّقهما في مرتبة حقيقتهما مع تخلّل العدم الصرف الخالص. فوجود الواجب ـ تعالى شأنه ـ في حدّ ذاته و حاقّ مرتبته يكفي لانفكاكه عن العالم و عدم وجوده معه، و هذا الحدّ أو المرتبة هو المعبّر عنه عندنا بالدهر أو السرمد. فالدهر

أو السرمد ليس عندنا شيء عليحدةٍ أزلياً كان مساوقاً للواجب في الوجود؛ ولقد أجاد فيما أفاد /MA51/ بارع المحقّقين حيث قال في شرح رسالة العلم: أزليته ـ تعالى ـ و اثبات سابقيّته له على غيره و نفي المسبوقية عنه، و من تعرّض للدهر أو الزمان أو السرمد في بيان الأزلية فقد ساوق معه غيره في الوجود[١].

ثمّ انّ الحكماء الذاهبين إلى قدم العالم احتجّوا على اثبات ما ذهبوا إليه بوجوهٍ[٢] عمدتها ثلاثةٌ:

أحدها: انّه لوكان العالَم مطلقاً حادثا لزم التخلّف في الازل عن العلّة التامة، إذ ذاته بذاته في الأزل كافيةٌ في فيضان الوجود عنه و علّةٌ تامّةٌ مستقلّةٌ لايجاد العالم، فانّه منبع الجود و فيّاض على الاطلاق و تامٌّ في ذاته و صفاته الّتي هي عين ذاته، فبم يتصحّح تخلّف العالم و انقطاع الفيض عنه مع أنّه نقصٌ على وجوده و فيضه و فتورٌ على احسانه و فضله؟!، بل هو وهنٌ على حريم سلطنته التامّة الكبرىٰ و غير لائقٍ بساحة جبروته القاهرة العظمىٰ؛

و الجواب عنه: انّ التخلّف لقصور العالم و عدم قبوله الوجود الازلي، فتخلّفه عنه من مقتضى ذاته و تلقاء نفسه لامن جهة تاخّره في الافاضة و عدم كونه علّةً تامّةً. و ذلك كما أنّ تخلّف المعلول عن مرتبة ذات العلّة من نقصان جوهره عن قبول الوجود في تلك المرتبة؛ و إلى ذلك يشير قولهم: انّ العالم لم يكن ممكناً قبل ذلك الوقت ثمّ صار ممكناً فيه، والامكان شرطٌ في التأثير و المقدورية، و الوجوب و الامتناع يحيلانها. و ثبوت الامكان للعالم أزلاً لاينافي ذلك، إذ لايلزم من امكان العالم امكان أزليته، إذ امكان ازلية الشيء انّما يتحقّق إذا كان امكانه الوقوعي ازلياً. ألا ترى انّ الحادث بشرط كونه حادثاً امكانه أزلي و ليس ازليته ممكنةً لاستحالة ازلية الحادث من حيث انّه حادثٌ؟!، فالامكان الذاتي يتحقّق في الأزل، فلا انقلاب؛ و الوقوعي غير متحقّقٍ فيه، فلا قدم. فلمّا زال المانع من جهته و صار ممكناً بالامكان الوقوعي وجد، فلاتأخّر في الافاضة و لاتغيّر في الذات و لاتخلّف للمعلول عن علّته التامّة، و

١ـ راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ٤٦. ٢ـ و انظر: تلخيص المحصّل، ص ٢٠٥.

لاتسلسل ايضاً. وكون الشيء بالامكان الذاتي ـ أي: كونه بحيث لايقتضي لذاته الوجود و العدم ـ لايوجب كونه ممكناً بالامكان الوقوعي.

ثمّ هذا الجواب يتأتّى عند من جعل الداعي آن اوّل الايجاد، فانّ المذاهب في اثبات الداعي لفعله ـ تعالى ـ خمسةٌ:

الاوّل: مذهب الحكماء؛ و هو: انّ الداعي نفس ذات الواجب ـ تعالى ـ، و لذا قالوا بقدم العالم. فلايرد عليهم لزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامة؛

الثاني: مذهب الاشاعرة؛ و هو: انّ الداعي نفس الارادة، فانّ المرجّح عندهم هو مجرّد الإرادة بناءً على ما ذهبوا إليه من جواز الترجيح بلامرجّحٍ؛

و الجواب عن الايراد المذكور ـ اعني: لزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة ـ على هذا المذهب: انّ تمامية العلّة انّما هو بعد الإرادة و هي لم توجد في الأزل، بل انّما وجدت في الوقت الّذي أوجد العالم، فقبل ايجاد العالم لم يوجد جزء العلّة ـ اعني: الارادة ـ، و بعد وجود الإرادة لم يتخلّف العالم عن الواجب، فلاتخلّف.

الثالث: مذهب أهل التحقيق من المتكلّمين؛ و هو: انّ الداعي آن اوّل الايجاد. بمعنى انّ العالم قبل ذلك لم يكن ليقبل الوجود، إمّا لقصوره وعدم قبوله الوجود السابق على هذا الآن أو لعدم وجود وقتٍ قبل ذلك الآن ـ كما يشر اليه قولهم: واختصّ الحدوث بوقتٍ إذ لاوقت قبله[1] ـ.

والجواب عن الايراد المذكور على هذا المذهب كما ذكرناه مفصّلاً.

ثمّ أهل التحقيق من هذا المذهب جعلوا الداعي هو آن الحدوث على سبيل الوجوب دون الأولوية، و بعض من لم يثبت جعل الداعي آن الحدوث على سبيل الأولوية، دون الوجوب؛ و بطلانه ظاهرٌ!.

الرابع: مذهب بعض المعتزلة؛ و هو: انّ الداعي مصلحةٌ تعود إلى العالم.

و الجواب عن الايراد المذكور على هذا المذهب انّ تلك المصلحة من أجزاء العالم و لاتتمّ العلّة بدونها، و تلك المصلحة انّما توجد إذا وجد العالم في الوقت الّذي أوجد

١ـ راجع: كشف المراد، ص ١٢٩.

لاقبل ذلك، لأنّ أجزاء العالم و مصلحته انّما كان بأن يوجد في هذا الوقت دون غيره، فقبل ذلك لم توجد المصلحة و بعد وجودها لم يتخلّف العالم.

الخامس: مذهب جمعٍ آخر من المتكلّمين ـ و منهم المحقّق الطوسي كما نُسب إليه الاكثرون ـ؛ و هو: انّ الداعي العلم بالمصلحة[1].

و الجواب عن الايراد المذكور عن هذا المذهب يظهر ممّا ذكر.

و قد ظهر انّه على المذهب الأوّل لم يتخلّف /DA49/ العالَم عن الواجب اصلاً؛ و على الثاني التخلّف /MB51/ لعدم الارادة؛ و على الثالث التخلّف لعدم تحقّق الوقت الّذي يمكن للعالم أن يقبل فيه الوجود؛ و على الرابع التخلّف لعدم وجود المصلحة في ايجاد العالم قبل الوقت الّذي وجد فيه؛ و على الخامس لعدم العلم بالمصلحة، بل للعلم بعدمها في ايجاده قبل ذلك.

ثمّ الحق انّ القول بأنّ المرجّح هو المصلحة الراجعة إلى العالم و القول بأنّ المرجّح هو العلم بالأصلح ليسا قولين متغايرين، بل مآلهما واحدٌ، فيرجعان إلى قولٍ واحدٍ. فانّ من ذهب إلى انّ الداعي هو المصلحة اراد أنّ الواجب ـ سبحانه ـ لعلمه باقتضاء المصلحة اختصاص حدوث العالم بوقته المعيّن أوجده فيه بالقدرة و الاختيار، فيمكن أن يسند التخصيص إلى المصلحة و إلى العلم بها، و المآل واحدٌ. و لذلك تارةً يقولون: المرجّح هو المصلحة، و تارةً يقولون: هو العلم بالمصلحة، تعويلاً على الظهور. فليس مذهب القائل بعلّية المصلحة غير مذهب القائل بعلّية العلم بها ـ كما نصّ عليه جماعةٌ من الأفاضل ـ؛ هذا.

و قد أجاب بعض الاعلام المتأخّرين عن الايراد المذكور: بأنّ التخلّف عن العلّة التامة انّما يلزم و يستحيل إذا كانت العلّة التامّة موجودةً في زمانٍ موجودٍ أو موهومٍ لم يوجد المعلول فيه بعدُ، و لايتصوّر ذلك إلّا بأن يكون تلك العلّة أو بعض اجزائها و شرائطها زمانيةً، و اللّه ـ تبارك و تعالى ـ من حيث ذاته وصفاته الحقيقية منزّهٌ عن أن

١ـ راجع: الشرح الجديد، ص ١٨٦؛ الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٣٢٥، ٣٣١؛ علم اليقين، ج ١، ص ١٠٢؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٩٧؛ تلخيص المحصّل، ص ٢٠٧؛ الأربعين، ج ١، ص ١٧٩؛ المطالب العالية، ج ٢، صص ٤٨، ٦٥.

يكون زمانياً، بل هو خارجٌ عن سلسلة الزمان و الزمانيات، سواءٌ كان متناهيةً ـ كما عليه المليون ـ أو غير متناهيةٍ ـ كما ظنّه الحكماء ـ، و نسبته إلى جميعها نسبةٌ واحدة. فلايلزم من تناهي زمان وجود الممكنات كون الواجب ـ تعالى ـ موجوداً في زمانٍ موجودٍ أو موهومٍ لايوجد فيه ممكنٌ، كما لايلزم من تناهي مكان الممكنات كونه ـ تعالى ـ موجوداً في مكانٍ كذلك فكيف يتصوّر و أنّى يلزم التخلّف المستحيل؟!. نعم! عند المليين له ـ تعالى ـ قبليةٌ على جميع الممكنات سوى القبلية بالعلّية، لكن ليست قبليةً متقدّرةً متكمّمةً حتّى يحتاج إلى زمانٍ يكون ملاكاً لها. بل منشأ انتزاعها هو اختصاص جميع الموجودات الممكنة بالزمان عندهم، إمّا من حيث الذات و الحقيقة و إمّا من حيث العلاقة الذاتية، و تناهي الزمان و احاطته ـ تعالى ـ عليه و تعاليه عنه من حيث الذات و الصفات الحقيقية. و لايلزم من ذلك محالٌ ـ كما لايخفى على المتأمّل المنصف ـ.

و ليس المراد من لفظة «كان» في الحديث المشهور[1] الزمان الماضي موجوداً ـ لكونه من العالم ايضاً ـ، و لاموهوماً ـ لبطلانه عند المحقّقين، كالمحقق الطوسي و غيره ـ. و ليس المراد من توصيفه ـ تعالى ـ بالدوام و الازلية و القدم و اشباهها كونه موجودا في زمانٍ غير متناهٍ ـ تعالى عن ذلك ـ. كيف و قد ورد عن ائمّتنا المعصومين ـ عليهم السّلام ـ ايضاً: انّ متى مختصٌّ بالحوادث و أنْ ليس له ـ تعالى ـ متى، و الردّ على من سأل عن ذلك، و انّه كان إذ لاكان و لامكان، فخلق الكان و المكان، و انّه قبل القبل بلاقبلٍ و انّه لايوصف بزمانٍ و لامكانٍ، بل هو خالق الزمان و المكان، و انّه لم‌يزل بلازمانٍ و لامكانٍ، و انّه الآن كماكان ـ على ما هو منقولٌ بعباراتٍ متغايرةٍ و روايات متظافرةٍ[2] ـ، انتهى.

و أنت تعلم انّ حاصل هذا الجواب انّ التخلّف انّما يتصوّر إذا وجدت العلّة في زمانٍ و لم‌يوجد المعلول فيه، و وجود العلّة لا في زمانٍ بل في حاقّ الواقع بدون

١ـ اشارةٌ إلى ما مضى من النبوي الشريف: « كان اللّه و لم يكن معه شيءٌ». راجع: ص ١٩١.

٢ـ راجع: التوحيد، ص ١٧٣، باب نفي المكان و الزمان... عن اللّه ـ عزّ و جلّ ـ.

الامتداد بدون المعلول لايطلق عليه اسم التخلّف، لعدم تحقّق الأوّلية و الآخرية و الجزئية و أمثالها بدون تحقّق الزمان وعدم تحقّق طرفٍ يصدق تحقّق التخلّف فيه. و غير خفيّ انّ بناء هذا الجواب على عدم وقوع التفاوت و الاختلاف في ظرف الواقع و نفس الأمر بدون وجود الزمان، و قد تقدّم ذلك مفصّلاً؛ فتأمّل!.

و ثانيها: انّه لوكان العالَم حادثاً لكان مسبوقاً بمادّةٍ، إذ كلّ حادثٍ مسبوقٌ بمادّةٍ، إذ امكان وجوده متقدّمٌ على وجوده. و ليس ذلك الامكان قائماً بذاته ـ إذ ليس جوهراً ـ و لابالفاعل ـ إذ ليس هو قدرة الفاعل عليه، و لايتعقّل أن يقوم بالفاعل سوى القدرة على ايجاد الحادث ـ و لابالمهية ـ إذ ليس هو الامكان الذاتي المجامع /MA52/ مع الوجود ـ، فيكون قائماً بمادّة الحادث أو موضوعه أو متعلّقه، فلوكان العالم حادثاً لزم أن تكون له مادّةٌ سابقة على جميع اجزائه؛ هذا خلفٌ!.

و جوابه: انّ الامكان السابق على وجود العالم ليس إلّا الامكان الذاتي مع اعتبار قيد العدم معه، و تقدّمه على الوجود و عدم اجتماعه معه انّما هو لأجل ملاحظة قيد العدم المتقدّم عليه، و ذلك أمرٌ اعتباريٌ لا وجود له في الخارج حتّى يحتاج إلى محلٍّ غير المهية، بل هو بعينه الامكان الذاتي، و الفرق ليس إلّا بانضمام قيد العدم و عدمه. نعم! لوكان العالم موصوفاً بصفات الموجودات كالقرب و البعد و امثالها /DB49/ الّتي للامكان الاستعدادي المعبّر عنه بالقوّة الّتي لابدّ من تحقّقها في غير ماهو قوّةٌ له ـ أعني: فيما هو مادّةٌ بالنسبة إليه، كالقوّة الحاصلة في النطفة للجنين وفي الغذاء للنطفة ـ لكان محتاجاً إلى مادّةٍ أو موضوعٍ؛ و القائل بحدوث العالم لايسلّم ثبوت الامكان الاستعدادي له قبل وجوده. كيف و هو يدّعي كونه مبدعاً لا في زمانٍ و لايتعقّل للمبدع أنْ يسبقه المادّة؟!، فانّ سبق المادّة انّما يكون لما يتصف بالقرب و البعد و امثالهما ممّا لايتحقّق إلّا في الزمان، فغير المحتاج إلى الزمان لايحتاج إليه. و لوكان مع كونه مبدعاً لافي زمانٍ محتاجاً إلى مادّةٍ لكان لقائلٍ أن يقول: لوكان حادثاً ذاتياً لاحتاج إلى المادّة أيضاً، اذ[1] امكان وجوده متقدّمٌ بالذات على وجوده و ليس قائماً بذاته و لابالفاعل و

١ـ الاصل: و.

لابالمهية إلى آخر ماتقدّم.

و ثالثها: إنّه لوكان العالم حادثاً لكان الزمان متناهياً، و إذا كان الزمان متناهياً كان عدمه سابقاً على وجوده ـ سبقاً لايجامع السابق المسبوق ـ، و ذلك لايكون إلّا بزمانٍ، فيكون قبل الزمان زمانٌ، و هكذا إلى ما لابداية له؛

و جوابه: انّ تقدم عدم الزمان المتناهي على وجوده لايحتاج إلى زمانٍ آخر يكون ملاكاً له ـ لأنّه ليس متقدّراً و لامتكمّماً ـ، بل ـ إذا ثبت عند العقل تناهي الزمان ينتزع منه بمعونة الوهم تقدّماً لعدمه على وجوه تقدّماً لايجامع المتقدّم به المتأخّر شبيهاً بتقدّم اجزاء الزمان و الزمانيات بعضها على بعضٍ؛ و لافرق إلّا بالتقدّر و عدمه، كما ينتزع من تناهي المكان فوقية لعدمه عليه ـ و قد مرّ توضيح ذلك على ماينبغي ـ.

و بما ذكرناه يظهر فساد ما توهّمه بعض المتأخّرين من قوّة أدلّة القدم، فانّها لاتنتهض حجّةً على القائلين بالحدوث الدهري مطلقاً.

قال بعض الأعلام: و لعلّ مقدّم الفلاسفة و رئيسهم تفطنان بأنّ دلائل القدم كلّها مردودة حيث عدّا مسئلة أزلية العالَم في طونيقا من المسائل الجدلية الطرفين الّتي لابرهان عليها ـ بل هي بعدُ مشكوكٌ فيها! ـ. نعم! يمكن تتميم تلك الأدلّة على من قال بزمانٍ موهومٍ مستمرٍّ متقدّمٍ على وجود العالم هو ظرف عدم العالم أو مقدار بقاء الواجب؛ فليتدبّر.

***

(تحقيقٌ)
(في كيفيّة ربط الحادث بالقديم)

ثمّ انّه يجب علينا هنا من بيان كيفية ربط الحادث بالقديم على مااخترناه من القول بالحدوث الدهري. فقد زعم بعضهم انّه لايمكن الربط على هذا القول بل يتوقّف على القول بزمانٍ موجودٍ و حركةٍ قديمةٍ ـ كماذهب إليه الحكماء ـ، أو بزمانٍ موهومٍ ـ

كما قال به بعض المتكلّمين ـ ليكون واسطةً يحصل به الربط بينهما.

ثمّ بيان هذا الربط يتوجّه على كلّ واحدٍ من الحكماء و المتكلّمين و غيرهم من طوائف العقلاء، و الاشكال فيه لازمٌ على قواعد الكلّ، لأنّ كلّاً منهم لايخلوا من الاعتقاد بوجود حادثٍ، لأنّ الفلاسفة لاينكرون الحوادث الزمانية و إنْ قالوا بقدم العالم: و المتكلّمون قائلون بحدوث العالم و لاينكرون وجود الحادث و إنْ قالوا بقدم الزمان الموهوم؛ و القائلون بالحدوث الدهري يثبتون حدوث ماسوى اللّه. فكلٌّ من الفرق الثلاث لايخلوا عن الاذعان بوجود الحادث، فالاشكال الوارد في كيفية ربط الحادث بالقديم على الجميع لازمٌ.

و وجه الاشكال فيه انّ الحادث متغيّرٌ قديكون و قد لايكون، و القديم ثابتٌ دائماً، فلوكان علّةً له لزم تخلّف المعلول عن علّته حال عدمه، فلابدّ من واسطةٍ يحصل بها الربط بينهما.

و لكلٍّ من الحكماء و القائلين بالحدوث الزماني و المثبتين للحدوث الدهري طريقٌ في كيفية الربط /MB52/ بينهما، و نحن نذكر الطرق الثلاث و نشير إلى ماينبغى أن نشار إليه ليظهر جلية الحال.

أمّا طريقة الحكماء: فهي انّ الحوادث الّتي توجد في العالَم لم‌تصدر من القديم ـ أعني: الواجب تعالى شأنه ـ بدون واسطةٍ ليلزم التخلّف، بل هي انّما تصدر عنه ـ تعالى ـ بتوسّط الحركة و الزمان؛ و لكونهما أزليين متغيّرين بذاتهما يحصل بهما الربط.

بيان ذلک: انّ كلّاً من الحركة و الزمان إذا كانا أزليان فالربط بين الواجب و أوّل جزءٍ منه ثابتٌ، لأنّه صدر حينئذٍ قديمٌ عن قديم لاحادثٌ عن قديم، فلايلزم تخلّف المعلول عن العلّة. ثمّ انّ كلّاً منهما لكونه متغيراً بذاته لابغيره يحصل به الربط بين الواجب و بين سائر الاجزاء و الحوادث اليومية الزمانية. بيان ذلک: انّ كلّ جزءٍ يفرض فيه اوّلاً يشترط به وجود الجزء الثاني و يمتنع اجتماعه معه، فكلّ جزءٍ متأخّر مع ما يوجد من الحوادث مقارناً له يتوقّف وجوده على الجزء المتقدّم و غيره من الأجزاء السابقة عليه و يمتنع وجوده بدونه، فالعلّة المستقلّة له هو الواجب ـ تعالى

شأنه ـ مع تلك الاجزاء المتقدّمة عليه، لأنّها شرائط وجوده. فالتخلّف عن الواجب لعدم وجود الشرائط فلم يلزم التخلف عن العلّة التامّة. و أمّا الجزء الأوّل الّذي لا أوّل له فلايشترط بشيءٍ قبله سوى عدم ماسواه، فلتمام علّته حينئذٍ يوجد اوّلاً و بوجوده يتم /DAS0/ علّة الجزء الثاني. و مايلزم أن يوجد مقارناً له من الحوادث الزمانية فيوجد. و بوجوب الجزء الثاني ينتقض علّة الجزء الأوّل؛ فيقدّم و هكذا إلى أن يبلغ إلى المنتهى كما هو محسوسٌ من الحركة في الأين، فانّ المتحرّك مادام في المبدء يستحيل أن يكون في الجزء الثاني من المسافة، و هو لم يصحب جزئها الأوّل و يمتنع أن يكون فيهما معاً.

و أنت خبيرٌ بانّه يلزم على هذه الطريقة أزلية الزمان و الحركة و قدم الجسم المتحرّك بتلك الحركة و التسلسل في الأمور المتعاقبة، لأنّ كلّ جزءٍ من أجزاء الحركة و الزمان يتوقّف وجوده على آن جزءٍ آخر إلى غير النهاية؛ مع انّه قد بيّنا انّ الاجماع منعقدٌ على حدوث جميع ما سوى اللّه، و انّ براهين ابطال[1] التسلسل ـ كالتطايف و غيره ـ يبطل التسلسل في الأمور المتعاقبة و إنْ لم تكن مجتمعةً في الوجود، لأنّها متعاقبةٌ بعضها سابقٌ و بعضها مسبوقٌ. فالحادث الأخير في تلك السلسلة الغير المتناهية موصوفٌ بالمسبوقية فقط، و كلّ واحدٍ ممّا قبله موصوفٌ بالمسبوقية و السابقية معاً، فكلّ سابقٍ مسبوقٌ من غير عكسٍ كلّي كالحادث الأخير، فيكون عدد المسبوقية أزيد من عدد السابقية بواحدٍ، و هو محالٌ.

فجعل بعض ماسوى اللّه قديماً و واسطةً لربط الحادث بالقديم باطلٌ بالنقل، و هو ظاهرٌ؛ و بالعقل ايضاً، لأنّه ثبت بالدلالة العقلية حدوث العالم الجسماني ـ كما قرّرناه ـ، فلايمكن أن يكون جسمانيٌ قديماً حتّى يكون واسطةً لربط الحادث بالقديم. و ما لايمكن اثبات حدوثه بالعقل ـ كالعقل ـ لايصحّ أن يكون واسطةً في الربط، لأنّه ليس شيئاً متغيّراً بذاته ـ كالحركة و الزمان ـ حتّى يكون من الشرائط ويحصل به الربط ـ كما ذكروه ـ. فلوكان الصادر الأوّل عن اللّه ـ تعالى ـ موجوداً مجرّداً قديماً هو العقل ـ نظراً

١ـ الاصل: ـ ابطال.

إلى ما تقرّر عند الحكماء من أنّ الواحد لايصدر عنه الّا الواحد ـ لميكن أن يكون واسطةً و شرطاً في الربط و الايجاد، بل يلزم حينئذٍ أن يكون موجداً بالاستقلال. و قد تقرّر عند الحكماء أنّ الممكن لايمكن أن يوجد ممكناً مثله و إنْ جاز أن يكون واسطةً في الايجاد، و إلّا لزم أن يكون مافيه معنىً مّا بالقوّة مفيداً للوجود. لأنّ كلّ ممكنٍ بماهو ممكنٌ ومن حيث ذاته لايكون إلّا بالقوّة، فيكون لماهو بالقوّة شركةٌ في اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل، و للعدم مدخلٌ في افادة الوجود، و بديهة العقل يمنعه!. و لذا وجب أن يكون موجد الجواهر و الاعراض المفارقة لذات الموجد خارجاً عنها، فموجد الكلّ ليس إلّا /MA53/ الواجب ـ تعالى شأنه ـ.

قال بهمنيار في التحصيل: و إنْ سألت الحقّ فلايصحّ أن تكون علّة الوجود إلّا ما هو بريءٌ من كلّ وجهٍ من معنىً مّا بالقوّة. و هذا صفة الأوّل ـ تعالى شأنه ـ لاغير، اذ لوكان مفيد الوجود مافيه معنىً مّابالقوة ـ سواءٌ كان عقلاً أو جسماً ـ كان للعدم شركةٌ في افادة الوجود و كان لما بالقوّة شركةٌ في اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل؛ انتهى.[1]

على انّ استناد وجود الحادث ـ أعني: العالم الجسماني ـ إلى المجرّد القديم مع استقلاله في العلّية يوجب تخلّف المعلول عن العلّة، فلابدّ من واسطةٍ أخرى ليحصل بها الربط بينهما.

و بذلك يظهر أنّ البرهان العقلي قائمٌ على بطلان قدم المجرّدات ايضاً، لأنّها إذا وجدت قديمةً فلايخلوا إمّا أنْ تكون عللاً مستقلّةً لايجاد العالم الجسماني أو شرائط و وسائط له أو معطّلةً خاليةً عن المدخلية في التأثير و الافاضة. و الأوّل يوجب تخلّف المعلول عن العلّة و تأثير الممكن في الممكن، و هما باطلان. فان ادّعى حينئذٍ لدفع المحذور الأوّل قدم العالم الجسماني، ففيه: انّه مدفوعٌ بالدلالة القطعية على حدوثه، مع انّه يبقى المحذور الثاني على حاله. و إنْ ادّعى عدم المصلحة أو العلم بالمصلحة في وجوده قبل وقت الحدوث أو عدم قبوله للوجود الأزلي ففيه انّ هذه الوجوه جاريةٌ بعينها إذا

١ـ راجع: التحصيل، الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الكتاب الثاني، ص ٥٢١.

كان العالَم مستنداً إلى الواجب من دون واسطةٍ، و يمكن أن يدفع بها فساد لزوم تخلّف العالم عن الواجب. على انّ المحذور الثاني أيضاً لازمٌ. و الثاني مردودٌ بأنّ الشرطية و الوساطة انّما يتأتّى إذا حصل بها الربط بين الواجب و العالم الجسماني، و هو يتوقّف على أن تكون متغيّرةً بذاتها، و العقول ليست كذلك. و الثالث يقتضي وجود ماهو معطّلٌ بالكلّية في التأثير و المدخلية في الوجود، مع انّهم يدّعون أنْ لامعطّل في وجود العالم و لامهمل في نظام الخير.

فان قيل: دليل ثبوت العقل ليس هو الافتقار إليه لأن يكون علّةً أو شرطاً لوجود العالم الجسماني حتّى إذا بطل ذلك حكم بعدم وجوده، بل الدليل عليه هو وجوب المناسبة بين العلّة و المعلول و عدم جواز صدور غير الواحد عن الواحد. و لما دلّ البرهان على وجوده[1] و كان مقتضى البرهان أن لايكون معطّلاً في الوجود ـ و إلّا لم يتصحّح به وجوب المناسبة و صدور الواحد عن الواحد ـ حكم بكونه واسطةً بين الواجب و العالم الجسماني بالعلّية و الشرطية، و صحّح ذلك بأحد الوجوه المذكورة لئلّا يرد لزوم التخلّف؛ /DB50/

قلت: لوسلّم تمامية الدليل المذكور على وجوب صدور الواحد البسيط منه ـ تعالى ـ و عدم امكان صدور غير الواحد عنه يجوز أن يكون ذلك الواحد هو الصورة دون العقل، و دليلهم على امتناع كونه هو الصورة ليس بتامٍ ـ كما لايخفى على من تأمّل كلام الشيخ في الهيات الشفاء ـ. و لو سُلّم امتناعه و وجوب كونه هو العقل نقول: لِمَ لايجوز أنْ يكون حادثاً و يتوسّط بين الواجب و العالم الجسماني؟، و لادليل تطمئنّ إليه النفس على قدمه، بل الدليل قائمٌ على خلافه ـ كما تقدّم ـ؛ مع اعتضاده بكلمات اصحاب الوحى، فلامانع من كون العقول حادثةً و كونها وسائط بين الواجب و العالم الجسماني.

قيل: و لايبعد أن يكون مراد المحقّق الطوسيّ ـ رحمه اللّه ـ من قوله: « و أمّا العقل فلايثبت دليلٌ على امتناعه[2] »، عدم ثبوت دليلٍ على امتناعه مطلقاً ـ أى: قديماً كان أم حادثاً ـ لاقديماً، لأنّ اجماع الأنبياء و المليّين و الأخبار المفيدة للعلم ثابتةٌ

١ـ الاصل: ـ على وجوده.

٢ـ راجع: كشف المراد، ص ١٣٠.

على امتناع وجود العقل القديم. فكيف يقول لم يثبت دليلٌ على امتناعه؟!، و تخصيص الدليل بالعقلي يأبى ظاهر عبارته المنقولة، إذ النكرة في سياق النفي يفيد العموم؛ إذ الدليل النقلي يُطلق عليه الدليل في الكتب الكلاميّة، و المحقّق كثيراً مّا يتمسّك به في التجريد؛ فالمراد بقوله: «و أدلّة وجوده مدخولةٌ[1]» أي: ادلّة وجوده على النحو الّذي اثبته الحكماء، يعني بوصف قدمه.

و بذلك يندفع المخالفة بين كلامه هذا و بين ماقال في الالهيات: « والواسطة غير معقولةٍ[2] »؛ فانّ المراد به انّ الواسطة القديمة الّتي اثبتها الحكماء غير معقولةٍ، للزوم ماتقدّم من المحذورين؛ مع مخالفتها لما ثبت /MB53/ من الشريعة. فلو لم يحمل العقل في قوله: «امّا العقل» على الأعمّ من القديم و الحادث و «الواسطة» في قوله: «و الواسطة غير معقولةٍ[3]» على القديم فقط، بل حمل كلاهما على الأعمّ أو القديم لزم المخالفة بين كلامه، و لادافع لها إلّا بان يُقال: انه ـ رحمه اللّه ـ بعد ردّه في امتناع وجود العقول القديمة في مباحث الجواهر جزم بامتناعه في الإلهيات؛ و لايخفى مافيه. و قد وضح و ظهر على أيّ تقديرٍ إنْ شيئاً من المجرّدات و الجسمانيات لايمكن أن يكون واسطةً لربط الحادث بالقديم.

ثمّ غير خفيٍّ انّ أحداً من الحكماء لم يذهب إلى أنّ الواسطة لربط الحادث بالقديم هو العقل، بل كلّهم متّفقون على انّ الواسطة هوالجسم القديم المتحرّك بالحركة السرمدية. و لذلك جوّزوا التسلسل في الأمور المتعاقبة، لأنّ الحركة و الزمان إذاكانا أزليين يتوقّف وجود كلّ جزءٍ منهما على الجزء السابق، و هكذا إلى غير النهاية.

قال بعض المتاخرين لانتصار طريقة الحكماء: و الحقّ انّه لامحيص في ايجاد الحادث عن القديم عن التزام التسلسل على سبيل التعاقب، و انّ براهين ابطال التسلسل لايبطله ـ كما ادّعاه الحكماء ـ، و ما دعا المتكلّمين إلى الحكم بامتناعه هو لزوم الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم و الزمان على ما ادّعاه الفلاسفة، ففيه:

١ـ راجع: كشف المراد، ص ١٣١.
٢ـ راجع: كشف المراد، ص ٢١٨.
٣ـ راجع: كشف المراد، ص ٢١٨.

انّه ليس بلازمٍ لجواز أن يكون هيهنا أمورٌ متعاقبةٌ غير متناهيةٍ. و لايلزم حينئذٍ قديمٌ غيره ـ تعالى ـ، اذ كلّ موجودٍ يكون حينئذٍ حادثاً.

فان قلت: يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة؛

قلت: لو سلّم انّ الاجماع منعقدٌ على امتناعه ايضاً لم يكن المجمع عليه مجرّد نفي شخصٍ كان موجوداً قديماً غيره ـ تعالى ـ نقول: لعلّ الكلّي الطبيعي غير موجودٍ في الخارج ـ على ماذهب إليه صاحب المحاكمات و تبعه السيد المحقّق ـ. و لوسلّم فقيّد الشيخ و غيره من المحقّقين القائلين بوجود الطبائع في الأعيان انّ الذاتيات موجودةٌ بوجود الاشخاص بالذات، والعرضيات موجودةٌ بوجودها بالعرض ـ على ما صرّح به بعض المحقّقين ـ. و حينئذٍ نقول: لعل تلك الحوادث المتعاقبة غير داخلةٍ تحت ذاتي حتّى يكون الكلّي المشترك بينها ذاتياً لها ويكون موجوداً بوجودها بالذات، فلايلزم وجود الكلّي المشترك بينها إلّا بالعرض و الوجود بالعرض مجازيٌ. و لوسلّم فلعلّ تلك الحوادث تعلّقات الارادة، فلايلزم إلّا قدم قدر المشترك بين التعلّقات و تعلّق الإرادة راجعٌ إلى صفته ـ تعالى ـ، فلايلزم ذاتٌ قديمةٌ غيره ـ تعالى ـ. و يمكن أيضاً أن يقال: اتصاف النوع بالقدم و الحدوث انّما هو باعتبار الوجود، و النوع لايوجد في الخارج إلّا بوجود الاشخاص، و المفروض انّ جميع الاشخاص الموجودة حادثةٌ، فلايلزم موجودٌ قديمٌ غيره ـ تعالى ـ. و مايقال من انّ النوع قديمٌ فكلامٌ مجازيٌ معناه: انّ قبل كلّ شخصٍ شخصٌ لا إلى نهايةٍ؛ انتهى.

و لايخفى ما في هذا الكلام من الاختلال، أمّا اوّلاً: فلأنّ التسلسل في الأمور المتعاقبة باطلٌ، وادلّة ابطال التسلسل تجري فيه ـ كما مرّ مراراً ـ، فهو باطلٌ، و ان قطع النظر عن لزوم الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم؛

و أمّا ثانياً: فلأنّ منع وجود الكلّي الطبيعي في الخارج ينافي مذهب المحقّقين من المتكلّمين ـ كالمحقّق الطوسي وغيره ـ الذاهبين إلى وجوده فيه، فتوجيه كلامهم /DA51/ بذلك توجيهٌ بما لايرضى!. على أنّ منع وجوده في الاعيان مكابرةٌ و الدلالة القطعية على تحقّقه فيه قائمةٌ. فاذا تعاقبت أفراد الحركة إلى غير النهاية لزم منه قدم نوع الحركة

و وجوده في الخارج، و الاجماع يدفعه، لأنّه منعقدٌ على حدوث جميع ماسوى اللّه ـ كما يدلّ عليه سنده المشهور. أعني: كان الله و لم يكن معه شيء ـ. فقدم الكلّي الطبيعي مع وجوده في الخارج ينافيه؛

و أمّا ثالثاً: فلانّ تلك الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة لكونها داخلةً تحت مقولة العرض محتاجةٌ إلى جوهر يكون موضوعاً له، و الجوهر عندهم منحصرٌ بالخمسة المشهورة. و لكون تلك الحوادث المتعاقبة هي أفراد الحركة فيلزم أن يكون الموضوع هو الجسم الطبيعي دون الأربعة الاخر، فيلزم وجود جسمٍ قديمٍ يتعاقب عليه تلك الحوادث. على أنّهم صرّحوا بأنّ هذا الجسم هو الفلك، فيلزم قدمه.

و أمّا رابعاً: فلأنّ قوله: «و لوسلّم فلعل تلك الحوادث تعلقات الارادة ـ... إلى آخره ـ» مع انّه لايدفع لزوم النسبة في الحوادث الخارجية يرد عليه: انّه يستلزم الترجيح بلا مرجّحٍ، لأنّ تلك التعلّقات أمورٌ ترجّحت على ما يساويهامن غير مرجّحٍ.

و أمّا خامساً: فلأنّ كون كلّ شخصٍ من اشخاص النوع مسبوقاً بآخر لا إلى نهاية له ليكون جميع الأشخاص الموجودة حادثةً باطلٌ بادلّة ابطال التسلسل، /MA54/ و ان لم يلزم قدم النوع و لم يكن موجوداً في الخارج.

و أمّا طريقة القائلين بالزمان الموهوم في ربط الحادث بالقديم، فهي: انّ الواسطة في ذلك هو الزمان الموهوم، و لكونه متغيّراً بذاته متصرّماً و غير متناهٍ يحصل به الربط بين الواجب و بين الحادث الّذي هو العالم ـ على النحوالّذي قرّره الحكماء في توسّط الحركة الغير المتناهية بين الواجب و بين غيره من الحوادث ـ. فحدوث العالم في آن الحدوث يتوقّف على مضيّ الجزء الأخير من الزمان الموهوم و هو على الجزء السابق عليه، و هكذا إلى غير النهاية. و الظاهر انّ التمسك بالزمان الموهوم لهذا الربط انّما هو من بعضهم، لأنّ أكثرهم لم يتعرّضوا له في مقام بيان هذا الربط، بل بعضهم تمسّك لأجله بالإرادة و بعضهم بالمصلحة و بعضهم بالعلم بالأصلح، و قالوا: انّ احداث الحادث وقت الحدوث و ترجيح آن الحدوث بايجاد الحادث فيه انّما هو بواسطة

الارادة ـ كما هو رأي الاشاعرة ـ. أو المصلحة ـ كما هو رأي بعض المعتزلة ـ أو العلم بالأصلح ـ كما هو رأي بعضٍ آخر منهم ـ. فتخلّف العالَم عن الواجب قبل آن الحدوث لعدم الإرادة أو المصلحة أو العلم بالاصلح، فلايلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامة. فلأجل عدم الأمور المذكورة قبل آن الحدوث و وجودها حين تحقّقه يحصل الربط و التأثير و التأثر بين القديم و الحادث: و لما أورد على المتكلّمين بالمصلحة أو العلم بالاصلح بأنّ ترجيح وقتٍ خاصٍ باعتبار الإرادة أو المصلحة أو العلم بالأصلح ممّا لايعقل إلّا إذا كان لذلك الوقت مدخليةٌ في المصلحة و الأصلحية باعتبار كونه مصلحةً أو أصلح فيتوقّف حدوث الحادث على حضوره، و ننقل الكلام إليه و في توقّفه على حضور وقتٍ سابقٍ عليه و هكذا، فيلزم التسلسل!.

قال بعض القائلين بالزمان الموهوم: هذا الايراد شبهةٌ قويةٌ لقدم العالم لاينحلّ إلّا بالقول بالزمان الموهوم و التزام التسلسل على التعاقب إمّا مطلقاً أو فيه، لعدم وجوده.

و لايخفى انّ هذه الطريقة لابتنائها على ما هو باطلٌ ـ أعني: الزمان الموهوم ـ باطلةٌ. و قد تقدّم انّ الزمان الموهوم أمرٌ نفس أمريٍ و له اختلاف اجزاء متباينةٍ متعاقبةٍ، فيكون التسلسل في أمورٍ نفس أمريةٍ لا في أمورٍ اعتباريةٍ، و استحالته ـ و إن كان على التعاقب ـ امر مشهورٌ محقّقٌ ـ كما بيّناه ـ. فهذه الطريقة أيضاً كسابقتها فاسدة.

و أمّا طريقة القائلين بالحدوث الدهري، فهو انّ العالم لعدم قبوله الوجود الازلي لم يمكن أن يوجد قبل آن الحدوث، بل لم يوجد وقتٌ قبله ـ كما قال الحكيم الطوسي: «واختصّ الحدوث بوقتٍ إذ لاوقت قبله» ـ. و حينئذٍ لايلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لقصور المعلول عن استفادة الوجود و عدم تحقّق وقتٍ له قبل ذلك. فلتعيّن وجود العالم في وقت الحدوث و عدم امكان قبوله الوجود قبله يحصل الربط بين الواجب و الحادث الّذي هو العالم، و هذه الطريقة هي الّتي اخترناها و لايرد عليه شيءٌ.

تتميمٌ

(في بيان مذهب محقّق الطوسي من أقسام الحدوث)

اعلم! أنّ الظاهر ـ بل الجزم! ـ انّ مختار المحقق الطوسي من أقسام الحدوث هو الحدوث الدهري، و هو الظاهر من قوله في التجريد: « حدوث العالم بعد عدمه ينفي الايجاب[١] »: فانّ المراد بالبعدية هو البعدية الدهرية بمعنى كون وجوده بعد العدم الصريح و الليس السادج، فيكون المعنى: انّ وجود العالم بعد العدم الصرف و الليس المحض ينفي الايجاب بمعنى عدم انفكاك العالَم عن ذات الواجب، كما قال به الفلاسفة. و ليس المراد بالبعدية هي البعدية الزمانية، لأنّ مثل هذا المحقق أجلُّ شأناً و جلالةً من أن يقول بتحقّق الزمان الموهوم، كيف و قد قال في مبحث /DB51/ حدوث الاجسام: « و اختصّ الحدوث بوقته إذ لاوقت قبله »[٢]، و هو صريحٌ في نفي الحدوث الزماني. إذ القائل به لايمكنه نفي الوقت و الاستمرار قبله، لأنّه عبارةٌ عن شقّ استمرار العدم في الوقت الغير المتناهي؛ و لا البعدية الذاتية، لانّه أكثر ايماناً و ديانةً من أن يقول بالقدم و قد قال في /MB54/ شرح رسالة العلم: «ازليته ـ تعالى ـ اثبات سابقيةٍ له على غيره و نفي المسبوقية عنه، و من يفرض الزمان أو الدهر أو السرمد فقد ساوق معه غيره في الوجود »[٣].

و لايقال: انّ قوله هذا كما يدلّ على نفي الحدوث الزماني يدلّ على نفي الحدوث الدهري أيضاً؛

لأنّا نقول: مراده بالدهر المنفيّ هو اثبات شيءٍ موجودٍ خارجيٍ يكون مسمّىً بالدهر ـ كما يشير إليه قوله: فقد ساوق معه المحال ـ. و نحن أيضاً لانقول بذلك، فانّ الدهر ـ على مافسّرناه ـ ليس شيئاً مبايناً عن ذات الواجب يكون موجوداً، بل هو حدّ الشيء و مرتبته. فالمراد بالحدوث الدهري هو وجود الواجب في حاقّ مرتبته بدون العالَم و غيره من الموجودات بأيّ اسمٍ يسمّى؛ و هذا هو مراد المحقّق. وعلى هذا

١ـ راجع: كشف المراد، ص ٢١٧.
٢ـ راجع: كشف المراد، ص ١٢٩.
٣ـ راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ٤٦.

يكون تقدّم عدم العالَم على وجوده هو التقدّم الدهري الّذي ذكرنا انّه أيضاً من أحد اقسام التقدّم؛ و قد بيّناه و أوضحناه على ماينبغي.

فان قيل: على ماذكر ليس الدهر وعاءً حقيقياً و موجوداً خارجياً يتصوّر فيه التفاوت و التقدّم و التأخّر، بل قلتم: انّ الدهر و الواقع هو حدّ الشيء و مرتبته؛ و على هذا فلايكون للعدم وعاءٌ حتّى يتّصف هو بالتقدّم حقيقةً و العدم به مجازاً فيلزم أن يكون الموصوف بالتقدّم هو نفس العدم، و هو باطلٌ؛

قلت: لوسلّم عدم التفاوت في الواقع و عدم اتصافه بالتقدّم و التأخّر نقول: انّ تقدّم العدم على الوجود يكون شبيهاً بالتقدّم بالذات، بمعنى انّ العدم يكون متحقّقاً مع التقدّم بالذات فالعدم يكون مع المتقدّم بالذات، و بهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدّم.

و ما أورد عليه: بأنّ كون العدم مع التقدّم بالذات ممّا لايتصوّر إلّا إذا كان في وعاءٍ؛ ممنوعٌ، و لعلّ السند معلومٌ لك بعد أن خاطبتك بما سبق.

و ماقيل: انّ ذلك العدم إمّا يكون مع العالَم ايضاً أو قبله، لامجال للأوّل، فيكون قبله، فلاينفع الفرار منه.

و القول بأنّ اطلاق المتقدّم عليه على سبيل المجاز، ففيه: انّ قبلية العدم مسلّمةٌ و نحن نثبتها له، و لكن نقول: هذا بواسطة المتقدّم بالذات لئلّا يرد أنّ القدم من حيث هو لايتصف بالتقدّم و التأخّر. فلابأس!.

و بما ذكر يظهر فساد ماذكره بعض المحشين من أنّ المراد بالبعدية في كلام المحقّق هي البعدية الزمانية، إذ لاشكّ انّ تقدّم العدم على الوجود ليس ذاتياً و لاطبعياً، إذ ليس لوجود العالَم توقّفٌ على عدمه حتّى يكون للعدم تقدّماً ذاتياً أو طبيعياً على الوجود؛ و ظاهرٌ انّه لايتصوّر من أقسام التقدّم هيهنا سوى الزماني، فيكون العالَم حادثاً زمانياً. و إذا كان كذلك لايكون الواجب موجباً و إلّا لزم قدم أثره ـ أي: العالم ـ لكون الموجد قديماً واجباً بالذات؛ انتهى.

و وجه الفساد: ماتقدّم من بطلان الزمان الموهوم و تصوّر تقدّم أمرٍ سوى الذاتي و الطبيعي ـ أعني: التقدّم الدهري ـ. قال بعض أهل التحقيق: انّ تقدّم عدم العالم على

وجوده لوكان زمانياً لزم أن يكون قبل كلّ زمانٍ لا إلى نهايةٍ و يلزم القدم. و الزمان الموهوم ـ الّذي اثبته الأشاعرة ـ قبل وجود العالم غير صحيحٍ عند المحصّلين من المتكلّمين ـ و منهم المحقّق الطوسي ـ كما يظهر من تصفّح كلامهم.

و قد أورد على ما نقلناه من بعض المحشين ايضاً بأنّ ماذكره من أنّ تقدّم العدم على الوجود ليس ذاتياً و لاطبيعياً ممنوعٌ عند الحكماء ـ كما صرّحوا به في اثبات الحدوث الذاتي ـ ؛

و قد أجاب عنه بعض الأفاضل: بأنّ مراده ليس تقدّم عدم العالم على وجوده تقدّماً ذاتياً لا انّه لايمكن تقدّم العدم على الوجود تقدّماً ذاتياً أصلاً، فاندفع المنع الّذي ذكره. على أنّ فيما ذكره الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي من تقدمّ عدم الممكن على وجوده تقدّماً ذاتيا ألبتة تأمّل؛ انتهى.

أقول: غرض المجيب انّ المراد انّ تقدّم عدم العالم على وجوده ليس مجرّد التقدّم الذاتي، بل لابدّ على طريقة الملّة من اثبات تقدّمٍ يحصل به الانفكاك، فمجرّد امكان كون تقدّم العدم على الوجود تقدّماً ذاتياً لاينفع في المقام. و على ماذكرناه من كون العدم السابق بحيث لو فرض فيه الزمان لكان غير متناهٍ و من تحقّق الانفكاك الواقعي بين مرتبة الواجب و مرتبة العالم يندفع الشبهات و يحصل المراد.

و بما ذكر يظهر أيضاً فساد ماذكره بعض الأفاضل بأنّ الظاهر ـ كما يستفاد /MA55/ من كلام الشيخ رحمه اللّه في بحث الأمور العامة ـ انّ مراد المحقّق الطوسي من البعدية ههنا هو البعدية بالذات الّتي اثبتها المتكلّمون و جعلوها /DA52/ قسماً سادساً، و زعموا أنّ تقدّم اجزاء الزمان بعضها على بعضٍ من هذا القبيل. لكن التحقيق انّه لامحصّل له. إذ لانجد له معنىً معقولاً سوى الخمسة. بل الظاهر انّه تقدّمٌ بالزمان، فانّ ذلك التقدّم إذا عرض لغير الزمان كان بواسطة زمانٍ مغايرٍ للسابق و المسبوق، و إنْ عرض لأجزاء الزمان لم يحتج إلى زمانٍ مغايرٍ لها، و ان عرض للزمان و غيره لابدّ أنْ يكون لذلك الغير زمانٌ؛ و أمّا الزمان فلايحتاج إلى زمانٍ آخر. و حينئذٍ فعدم العالم يجب أن يكون في زمانٍ، لكن يكفي فيه الزمان الموهوم؛ انتهى.

***

(عودٌ إلى ما سبق من ابحاث القدرة)

و اذ فرغنا من تحقيق القول في حدوث العالم وبيّنا حقّية الحدوث الدهري وبطلان الزماني و القدم فلنرجع إلى ماكنّا بصدده ـ أعني: اثبات القدرة بالمعنى الثالث، أي: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعي و شرائط التأثير في بعض الأوقات و إنْ وجب في بعضٍ آخر منها ـ.

فنقول: لمّا ثبت أنّ العالم مسبوقٌ بالعدم الصريح و الليس الساذج و به حصل الانفكاك الواقعي بين الواجب و العالم ـ كما بيّناه ـ، يترتب عليه الامكان المذكور في وقتٍ ما. لاالوقت بمعنى الزمان، بل بمعنى الواقع و نفس الأمر ـ فانّ الوقت هنا أعمُّ من ذلك ـ لأنّ حقيقة القدرة بهذا المعنى هو جواز الترك بالنظر إلى الإرادة و المصلحة أو عدم القبول للوجود ولو في الوقت الموهوم أو التقديري ـ أعني: الليس الصرف و العدم البحت ـ، و الحدوث الدهري ـ على ما فسّر ـ ملزومٌ له أو احد أفراده. و القول بأنّ الترك حينئذٍ واجبٌ بالنظر إلى الداعي فلا تثبت منه القدرة المفسّرة بالامكان، قد تقدّم القول فيه.

و اذ ثبتت القدرة بهذا المعنى يبطل الايجاب المقابل لها ـ أعني: وجوب الفعل في جميع الاوقات بالنظر إلى الداعي ـ، كما ذهب إليه الفلاسفة، و على القول بالحدوث الزماني يكون ثبوت القدرة بهذا المعنى وبطلان الايجاب المقابل لها أظهر: كما لا يخفى.

و أمّا القدرة بالمعنى الرابع ـ أعني: امكان الفعل و الترك في جميع الاوقات ولو في آن الحدوث بالنظر إلى الداعي ـ، فالقول بثبوته للواجب ـ تعالى ـ ونفي الايجاب المقابل لها و وجوب الفعل في وقتٍ خاصٍّ مختصٌّ بالاشاعرة نظراً إلى انّهم نفوا الايجاب مطلقاً و جوّزوا الترجيح بلامرجّحٍ، فقالوا: أوجد الله ـ تعالى ـ العالم في الوقت الّذي اراد في الأزل أنْ يوجده بدون مرجّحٍ غير تعلّق الارادة، و بالإرادة لايجب الفعل،

بل كان له أن لايفعل مافعل لانّه ﴿لايُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [١].

و لاريب في بطلان ماذهبوا اليه، لأنّ الفعل ما لم يجب لم يوجد ـ كما مرّ ـ، و اختيار احد الطرفين بمجرّد الإرادة من دون مرجّحٍ له ظاهر البطلان ـ كما تقدّم ـ. فالحقّ نفي القدرة بهذا المعنى عنه ـ تعالى ـ وثبوت الايجاب المقابل لها له ـ جلّ شأنه ـ، فايجاد العالم في الوقت الّذي أوجده انّما كان على سبيل الوجوب لتعلّق الإرادة بايجاده، لمرجّح كونه ـ تعالى ـ علّةً مستقلّةً لايجاده وعدم وقتٍ قبله ـ كما اخترناه ـ، أو لمرجّح المصلحة أو العلم بالأصلح ـ كما اختاره الآخرون ـ. و قد ظهر انّ القدرة بالمعاني الثلاثة الأوّل أعني: صدور الفعل بالمشية و الإرادة و العلم و امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات و امكانهما بالنظرالداعي في بعض الاوقات ـ ثابتةٌ له ـ تعالى ـ، و الايجاب المقابل لها ـ أعني: الايجاب الطباعي، أي: صدور الفعل بدون العلم و المشية و وجوب الفعل بالنظر إلى الذات و وجوبه بالنظر إلى الداعي في جميع الاوقات ـ منفيٌّ عنه ـ تعالى ـ؛ و حدوث العالم ـ دهرياً كان أو زمانياً ـ مستلزمٌ لثبوت القدرة بالمعاني الثلاثة له ـ تعالى ـ و نفي مقابلاتها عنه ـ تعالى ـ.

أمّا استلزامه لثبوت القدرة بالمعنى الثالث ونفي الايجاب المقابل لها فظاهرٌ، لأنّ معنى القدرة بهذا المعنى راجعٌ بعينه إلى جواز الانفكاك و امتناعه، فتأثيره ـ تعالى ـ في العالم إنْ كان بالايجاب بهذا المعنى لزم قدم العالم بالضرورة و لايحتاج إلى الاستدلال عليه، و يكفي للتنبيه أنّ الحدوث بالمعنيين يستلزم سبق العدم على الحادث فينا في الايجاب بمعنى عدم الانفكاك بديهةً. و يرد التنبيه عليه على تقدير الحدوث الزماني /MB55 بأنّ العالم إذا كان حادثاً بالحدوث الزماني لكان حدوثه لامحالة في حدٍّ مخصوصٍ من لايزال، و لايمكن استناد ذلك التخصيص إلى الممكن ـ لاستواء نسبته إلى جميع الحدود ـ و لا إلى الفاعل ـ لاقتضائه امتناع الانفكاك ـ، فلايجوز بالضرورة أن تقتضي نحواً من الانفكاك، فبقي أن يكون هذا التخصيص بلامخصّصٍ، و هو محالٌ: فالحدوث الزماني لايجتمع مع الايجاب بهذا المعنى.

١ـ مقتبسٌ من كريمة ٢٣، الأنبياء.

و ماقيل: انّ الحدوث الدهري لاينفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك؛ كلامٌ خالٍ عن التحصيل!. لأنّ الانفكاك واقعٌ على تقدير الحدوث الدهري، فكيف لايدلّ على نفسه؟!

والاحتجاج عليه بأنّ معنى ذلك الايجاب امتناع الانفكاك من جهة اقتضاء الفاعل المستجمع لشرائط التأثير لا من جهة عدم امكان الأثر ـ فانّه لايضرّ بالايجاب الّذي هو من صفات الفاعل، و لاريب في انّ الانفكاك الواقع بين الواجب و العالم على القول بالحدوث الدهري /DB52/ انّما هومن جهة عدم جواز الأزلية للعالم وعدم قبوله للوجود الازلي لا من جهة الواجب ـ مغالطةٌ وتدليسٌ، لأنّ المراد بالايجاب بهذا المعنى ليس الّا امتناع الانفكاك سواءٌ كان من جهة الفاعل أو من جهة المفعول. فاذا تحقّق الانفكاك بطل ذلك الايجاب من أيّ جهةٍ كان. و هذا ظاهرٌ لمن تدبّر في مواضع النزاع.

و أمّا استلزامه لثبوت القدرة بالمعنى الأوّل و نفي الايجاب المقابل لها، فلأنّ تأثيره ـ تعالى ـ في وجود العالَم إنْ كان بالايجاب الطباعي لزم قدمه، إذ لوكان حادثاً لزم إمّا تخلّف المعلول عن الموجب التامّ أو التسلسل في الشروط الحادثة مجتمعةً أو متعاقبةً إذ الموجب بذلك المعنى إنْ كان أصل ذاته منشئاً للفعل من غير افتقارٍ إلى أمرٍ آخر لزم التخلّف على فرض الحدوث؛ و إنْ توقّف فعله على بعض الشرائط لزم توقّف حدوث العالم على شرطٍ حادثٍ، و ذلك الشرط الحادث يتوقّف على شرط حادث آخر... و هلمّ جرّا، فيلزم التسلسل في الشروط المتعاقبة أو المجتمعة، و كلاهما باطلٌ ـ على ما مرّ ـ.

و لاخفاء في انّ الحدوث بالمعنيين يثبت المطلوب كما هو الظاهر من الدليل.

و ربما قيل: انّ منافاة الحدوث الزماني للايجاب الطباعي أظهر، امّا على جواز فرض الأزلية للعالَم فلبداهة لزوم التخلف عن الموجب التامّ أو لزوم التسلسل في الشروط الحادثة، و أمّا على تقدير عدم جواز الأزلية له فلضرورة لزوم ترجيح بعض حدود الزمان للحدوث على غيره من الموجب بالمعنى المذكور، و هو محالٌ، و هذا الأخير لايتأتّى في الحدوث الدهري. و لاريب في أنّ اظهرية منافاة الحدوث الزماني

للايجاب المذكور لوكانت مسلّمةً لايقدح بالمطلوب بعد تسليم ثبوت منافاتهما له.

فان قيل: للقائلين بالقدم أن يتمسّكوا بمثل هذا الدليل على نفي الحدوث بأن يقولوا: العالم قديمٌ، إذ لوكان حادثاً ـ سواءٌ كان الموجد موجباً أو مختاراً ـ لتوقّف على شرطٍ حادثٍ، و إلّا لزم ترجيح الفاعل بدون المرجّح أو التخلّف عن الموجب التامّ في صورة الايجاب، و تخلّف العلّة التامّة عن المعلول في صورة الاختيار، فيلزم التسلسل في الشروط، و لايرد عليهم النقض بالحوادث اليومية لتجويزهم التسلسل في المتعاقبات بخلاف المتكلّمين؛

قلنا: حدوث الحادث لايتوقّف على شرطٍ حادثٍ عند المتكلّمين ليلزم التسلسل في الشروط، لأنّ علّة تخصيص الحادث بالوجود في آن الحدوث عند بعضهم عدم قبوله الوجود قبله ـ كما اخترناه ـ، و عند آخرين المصلحة أو العلم بالأصلح، و عند الأشاعرة الإرادة و لايحتاج إلى مرجّحٍ آخر ـ لتجويزهم الترجيح بلا مرجّحٍ ـ؛ فعلى هذه المذاهب كلّها لايتوقّف حدوث الحادث على شرط حادثٍ.

و ممن لايُعباء به من المتكلّمين ذهب إلى انّه لابدّ في ربط الحادث بالقديم من التزام التسلسل في الشروط المتعاقبة، ثمّ جوّز ذلك و قال: لامنع فيه، إذ لايلزم منه وجود قديمٍ بالشخص بل اللازم منه وجود نوعٍ قديمٍ و لااستحالة فيه، فيجوز للقائل بالايجاب الطباعي أن يحتجّ عليه بانّك قلت: انّ التسلسل اللازم في الحوادث اليومية على سبيل التعاقب هو جائزٌ؛ فيمكن أن يكون /MA56/ التسلسل اللازم لحدوث العالم في صورة الايجاب كذلك، فلااستحالة فيه.

ثمّ إنّا قد بيّنا سابقاً فساد ماجوّزه هذا البعض، و ذكرنا انّه يستلزم قدم فعلٍ ما ألبتّة، و من لايجوّز قدم العالم كيف يجوز ذلك؟!.

فان قيل: إذا كان العالَم حادثاً يلزم القدم أو التسلسل في الشروط المتعاقبة في صورة الاختيار أيضاً، لأنّ الذات مع الإرادة إنْ كانت كافيةً في صدور العالَم لزم القدم و إلّا توقّف الصدور على شرطٍ حادثٍ و يلزم التسلسل؛

و الجواب: انّه على فرض الاختيار عدم تحقّق وقتٍ قبل آن الحدوث أو المصلحة

أو العلم بالأصلح الّذي هو عين الذات أو مجرّد ارادة المختار عند الاشعري ـ لتجويزه الترجيح بلامرجّحٍ له ـ كافٍ لترجيح آن الحدوث و لايحتاج إلى شرطٍ آخر. فلايلزم التسلسل. و أمّا في صورة الايجاب بالمعنى المذكور فلمّا لم يكن علمٌ و لااختيارٌ فلايتصوّر فيه ملاحظة المصلحة و الأصلح، فامّا أن يكون الذات كافيةً فيلزم العدم أو يتوقّف على شرطٍ، فيلزم التسلسل.

فان قيل: إذا كان المرجّح ذات الوقت وعدم وقتٍ قبله ـ كما اخترتم ـ، لم يكن فرقٌ بين صورة الاختيار وصورة الايجاب، لانّه إذا كان ذات الوقت مرجّحاً لايجاده فيه و لم يكن الايجاد قبله و لم يقبل العالم الوجود قبله لم يتوقّف وجوده فيه على شرطٍ حادثٍ ـ سواءٌ كان الفاعل مختاراً أو موجباً ـ، فكما انّه لم يمكن صدوره من المختار حينئذٍ قبل ذلك لم يمكن صدوره من الموجب قبله.

و توضيح هذا الايراد: انّه على القول بالحدوث الدهري و تأخّر العالم عن العدم الصريح و عدم امكان وجوده قبل ذلك تكون ازلية العالَم /DA53/ ممتنعةً و لاتكون ذاته من حيث هي قابلةً لها، فحينئذٍ يكون القدم الدهري ممتنعاً على العالَم من حيث هو، كما انّ العدم الدهري يكون واجباً له بالنظر إلى ذاته، فيكون طريق تأثيره ـ تعالى ـ فيه منحصراً في ايجاده بعد العدم الصريح. و لو كان موجباً ـ بأيّ معنىً كان ـ، فالحدوث الدهري لايدلّ على نفي الايجاب اصلاً، و انّما كان يدلّ على نفي شيءٍ منه لوأمكن التأثير على خلاف ذلك، فيعلم منه اختيارٍ مّا لاستحالة الترجيح من الموجب المطلق. فللحكيم أن يقول: انّ العالَم إذا لم يكن وجوده في الازل ممكناً فايجاده منحصرٌ في آنٍ يكون فيما لايزال، فيجتمع مع كلّ ايجابٍ حتّى الايجاب الطباعي لاشتراط القابلية في معلول الموجب بهذا المعنى أيضاً. فكما انّ في عدم احراق النار الحجر لعدم القابلية لايكون النار موجباً في الاحراق فالتخلّف ههنا ايضاً لعدم القابلية في المعلول لاينافي الايجاب في العلّة. قال الفخر الرازي في الأربعين من جانب الفلاسفة: و امّا إنْ كان قدم العالَم محالاً فنقول: انّ العلّة الموجبة قد يتخلّف عنها اثرها عند تخلّف الشرائط أو حضور الموانع، و من أقوى الشرائط كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع، و من أقوى

الموانع كونه ممتنع الوقوع، فلِمَ لايجوز أن يقال: انّه ـ تعالى ـ موجبٌ بالذات لوجود العالَم إلّا انّه لم يوجد العالَم لانّ تحقّق الأزل كالمانع من وجود العالم، فلمّا زال المانع حصل المعلول[1]؟!.

قلت: المرجّح عندنا ليس مجرّد ذات الوقت وعدم وقتٍ قبله وامتناع ازلية العالم، بل المرجّح عندنا ذلك مع العلم بالأصلح، كيف و ثبوت القدرة بالمعنى الثاني ـ أعني: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى ذات الفاعل مع ترجيح أحد الطرفين ـ لايتصوّر بدون مرجّحٍ من الفاعل؟!. و لايعقل مرجّحٍ ناشٍ منه إلّا علمه بالأصلح؛ و ثبوت علمه ـ تعالى ـ لايتوقّف على مجرّد الحدوث بل هو ثابتٌ بأدلّة اخر ـ كما تقدّم بعضها و يأتي بعضٌ أخر أيضاً ـ. و بالجملة ثبوت القدرة بمعنى الايجاد بالعلم و الإرادة لايتوقّف على حدوث العالم، و لذا استدلّ بعضهم على الحدوث بالقدرة من حيث احالتهم كون أثر الفاعل المختار قديماً. قال بعض المشاهير: احتجّ المليون على حدوث الزمان بأنّ الزمان ممكنٌ ـ لتركيبه من الحوادث ـ فيكون مستنداً إلى اللّه ـ تعالى ـ واللّه ـ تعالى ـ فاعلٌ بالاختيار ـ كما تبيّن ـ، و فعل الفاعل المختار حادثٌ، فيكون الزمان حادثاً.

فان قلت: ما الباعث لك لجعل ذات الوقت وعدم وقتٍ قبله جزء المرجّح و عدم الاكتفاء بالعلم /MB56/ بالاصلح فقط؟!؛

قلت: الباعث عدم صحّة جعل المرجّح هو العلم بالأصلح فقط لأنّ الذات مع العلم و الإرادة إمّا أن تكون كافيةً في صدور الفعل فيلزم القدم البتّة، أو لا، فيتوقّف على شرطٍ. و القول بأنّه باعتبار العلم بالأصلح يترجّح وقتاً خاصاً، ممّا لايعقل إذا كان لذلك الوقت مدخليةٌ باعتبار كونه أصلح مثلاً أو غير ذلك، فيتوقّف حينئذٍ على حضور ذلك الوقت. و حضوره يتوقّف على وقتٍ قبله، و هكذا، فيلزم التسلسل، فلابدّ من القول بعدم وقتٍ قبل وقت الحدوث و عدم قبول العالم للوجود قبل ذلك لئلّا يلزم التسلسل في المتعاقبات، و بدونه لامدفع من لزوم التسلسل، و مجرّد العلم بالأصلح غير واقع له على أنّ بعد حقّية الحدوث الدهري و بطلان الزمان الموهوم ـ كما

١ـ راجع: الأربعين، ج ١، ص ١٨٣.

اخترناه ـ لامعنى لوجود وقتٍ قبل آن الحدوث و امكان وجود العالم قبل ذلك، بل ذلك انّما هو ممكنٌ على القول بالحدوث الزماني.

ثمّ الحقّ انّ مختار المحقّق الطوسي في مرجّح آن الحدوث هو ما اخترناه، وليس المرجّح عنده مجرّد العلم بالأصلح ـ على ما نُسب إليه في المشهور ـ. كيف و هو لم يتعرّض في التجريد للعلم بالاصلح مطلقاً ؟!، و قال في مبحث الجواهر منه: و اختصّ الحدوث بوقته إذ لاوقت قبله[1]؛ هذا.

و أمّا استلزام الحدوث ـ دهرياً كان أو زمانياً ـ لثبوت القدرة بالمعنى الثاني ـ أعني: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته تعالى مع وجوب احد الطرفين باعتبار المرجّح من الإرادة القديمة أو ذات الوقت أو العلم بالأصلح أو مااخترناه ـ و نفي الايجاب المقابل لها ـ أعني: وجوب أحد الطرفين بالنظر إلى الذات ـ، فلأنّه لو كان أحد الطرفين واجباً مع قطع النظر عن المرجّح فلايخلوا إمّا أن يكون ذاته ـ تعالى ـ من حيث هو علّةً مستقلّةً و كافياً لحصول الفعل فيلزم قدم العالم، أو لابدّ من شيءٍ آخر لوجوبه و حصوله؛ فان كان هذا الشيء قديماً لزم القدم ايضاً، و ان كان حادثاً لزم التسلسل و التخلّف، مع انّ توقّف الوجوب على شيءٍ آخر يستلزم الامكان و نفي الوجوب بالنظر إلى الذات، فالحدوث لايجتمع مع الايجاب بهذا المعنى.

فان قيل: اثبات القدرة بهذا المعنى بالحدوث دوريٌّ!، لأنّ ثبوت النبوّة يتوقّف على اثبات القدرة بهذا المعنى، فاثبات تلك القدرة بالحدوث الثابت بالاجماع المتوقّف حجّيته على ثبوت النبوّة دورٌ؛

قلنا: لانسلّم توقّف ثبوت النبوّة /DB53/ على القدرة بهذا المعنى، و لو سلّم فلانسلّم انحصار دليل الحدوث بالاجماع ـ كمامرّ ـ.

ثمّ لايخفى عليك إنّا قد أشرنا إلى انّ حدوث العالَم دهرياً كان أو زمانياً يستلزم ثبوت القدرة بالمعنى الثالث و نفي الايجاب المقابل لها ـ أعني: جواز الانفكاك و امتناعه ـ ضرورةً، و لانحتاج إلى الاستدلال عليه.

١ـ راجع: كشف المراد، ص ١٢٩؛ الشرح الجديد، ص ١٨٦.

و الاستدلال عليه بما تقدّم لايخلوا من الاختلال بوجوهٍ:

منها: انّه يلزم النقض بصورة الاختيار، فلقائل أن يقول: تأثيره ـ تعالى ـ ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور بل بالاختيار المقابل له ـ أعني: جواز الانفكاك ـ لزم ترجيح الفاعل بدون المرجّح أو احتياج التأثير إلى شرطٍ حادثٍ بناءً على ما ذكر من انّه لوكان حادثاً لتوقّف على شرطٍ حادثٍ و يلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبةً أو مجتمعةً، بل له أن يقول: انّ العالم قديمٌ، إذ لوكان حادثاً لتوقّف على شرطٍ حادثٍ لئلّا يلزم التخلّف عن الموجب التامّ ـ كما ذكر في الاستدلال ـ أو تخلّف العلّة التامّة عن المعلول، و ذلك الشرط الحادث يتوقّف ايضاً على شرطٍ حادثٍ آخر و يلزم التسلسل، و هو باطلٌ.

و لو أجيب بأنّ في صورة الاختيار يكفي أحد المرجّحات المذكورة من ذات الوقت أو المصلحة أو العلم بالأصلح لترجيح وقتٍ خاصٍّ، يرد عليه: انّ في صورة الايجاب بهذا المعنى ايضاً يكفي ذلك، إذ الموجب بهذا المعنى يجوز أن يكون عالماً بالاصلح و يكون علمه منشئاً لفعله، و لاينافي ذلك الايجاب بهذا المعنى ـ أي: امتناع الانفكاك ـ. و الحاصل: انّ القول بأنّ الشيء لوكان حادثاً لتوقّف على شرطٍ حادثٍ باطلٌ عند المعتزلة القائلين بالداعي ـ سواءٌ كان الفاعل /MA57/ موجباً بهذا المعنى أو مختارا كذلك ـ، فانّهم قالوا: انّ الداعي بأيّ معنىً أخذ كافٍ في تخصيص ايجاد الحدوث بذلك الوقت و لاحاجة إلى شرطٍ حادثٍ.

و تفصيل مذاهب المعتزلة في الداعي و كيفية الحدوث: انّ المحقّق الطوسي قائلٌ بأنّ العالَم حادثٌ و لايتوقّف إلّا على ذاته ـ تعالى ـ و علمه بالأصلح وارادته اللذين هما عين ذاته ـ تعالى ـ كما نُسب إليه في المشهور و أشرنا إلى مافيه ـ، و العلم بالأصلح كافٍ في ترجيح آن الحدوث. و ليس توقّف الحادث على شرطٍ حادثٍ مسلّماً عنده و لا لازماً، لفرض الايجاب المتنازَع فيه بينه و بين الحكماء الّذي هو في قوّة فرض القدم. وكيف يجوز استعمال مقدّمةٍ في الاستدلال غير مسلّمةٍ عند المستدلّ و لا لازمةٍ لفرض نقيض مدّعاه؟!.

و امّا الكعبي و اتباعه فحكمهم في ذلك الاستدلال حكم المحقّق، إذ مذهبهم انّ التناهي و الحدوث من لوازم مهية الزمان و الوقت و العالم بجميع اجزائه زمانيٌ، فوجوده في الأزل ممتنعٌ و صدوره في وقتٍ عن اللّه ـ تعالى ـ واجبٌ و غير موقوفٍ على شروطٍ؛

و أمّا قدماء المعتزلة فذهبوا إلى أنّ تخصيص آن اوّل الايجاد بحدوث العالَم على سبيل الاولوية بسبب مصلحةٍ تعود إلى العالم. و بملاحظة تلك المصلحة تصير ارادة الايجاد أولى من عدمها، و بالإرادة يصير الايجاد واجباً و عدمه ممتنعاً، فلايحتاج إلى شرطٍ حادثٍ.

نعم! ذهب بعض المعتزلة إلى القول بتسلسل الارادات و وجوب حدوث الفعل عند الإرادة المتعلّقة به، فتوقّف الحادث على الشرط الحادث عندهم ممنوعٌ، إلّا انّهم لتجويزهم مثل هذا التسلسل لايصحّ جريان هذا الاستدلال من قبلهم. و على أيّ حالٍ قد ظهر أنّ المعتزلة بأجمعهم لايمكنهم الاستدلال بانّه على تقدير الايجاب لوكان العالَم حادثاً لتوقّف على شرطٍ حادثٍ، لكفاية الداعي في تخصيص الايجاد على ماذهبوا إليه، فلايتوقّف على شرطٍ حادثٍ. و لو احتجّوا بهذا الاستدلال لأمكن المعارضة بانّه لو لم يكن الفاعل موجباً أيضاً وكان العالم حادثاً لتوقّف. و لايمكنهم الفرق بين الايجاب و الاختيار في ذلك، لأنّ الداعي إنْ كان كافياً في تخصيص ايجاد الحادث أمكن منع توقّف الحادث على شرطٍ حادثٍ حتّى لايمكن الاستدلال و لايجوز المعارضة. و الظاهر انّه لمّا كان ذلك الايجاب وحدوث الأثر متنافيين لايمكن تعقّل اجتماعهما، فتوهّم عدم جريان القول بالداعي في صورة الايجاب مع الحدوث.

و فيه: انّ بناء المستدلّ على أنّ لزوم التوقّف على شرطٍ انّما هو على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور مع قطع النظر عن استحالة ذلك، بل فَرَضَ وقوعها و قال: انّه يتوقّف حينئذٍ على شرطٍ حادثٍ. و لاشكّ انّه على فرض تحقّق الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستنداً بالداعي، و لارتباط لهذه المقدّمة حينئذٍ بالايجاب و الاختيار، فعدم الاحتياج في صورتي الايجاب و الاختيار كليهما إلى شرطٍ

حادثٍ لازمٌ، فالاستدلال باطلٌ. و إنْ لم يكن الداعي كافياً في تخصيص ايجاد الحادث فيحتاج في الصورتين إلى شرطٍ حادثٍ لبطلان الترجيح بلامرجّحٍ بزعم المعتزلة مطلقاً ـ أي: في المختار و الموجب ـ، لأنّه يوجب عدم الايجاب مطلقاً و هم قائلون بالايجاب الخاصّ، فيلزم التسلسل. فأحد المحذورين من لزوم التسلسل أو الترجيح بلامرجّحٍ لازمٌ، فتكون المعارضة واردةً.

و أنت تعلم انّ الداعي بمعنى علمه ـ تعالى ـ بوجود الخير و عدم قبول العالم للوجود قبل آن الحدوث يكفي للتخصيص، فالترديد للاستظهار.

و يؤيّد ماذكرناه ماقال بعض الاعاظم: لزوم التخلّف أو التوقّف على شرطٍ حادثٍ على تقدير حدوث العالم ممنوعٌ، سواءٌ /DA54/ كان ذلك التقدير مع تقدير الايجاب بالمعنى المذكور أو بدونه، إذ يصحّ أن يكون الموجب بسبب علمه بوجود الخير مقتضياً لوجود العالَم في الوقت الّذي وجد فيه، فاذا حصل وجوده في ذلك الوقت لايكون متخلّفاً عن اقتضاء الموجب.

لايقال: وجوده في ذلك الوقت و إنْ لم يتخلّف عن اقتضاء الموجب لكنّه تخلّف عن الموجب المقتضي و انّما الكلام فيه لاغير، كيف و لولم يكن متخلّفاً لزم أن يكون وجوده مع كونه في ذلك الوقت ازلياً، فيلزم قدمه مع محذور آخرٍ هو التناهي، لأنّ الفرض حدوثه؛ لانّا نقول: الحدوث من لوازم مهية ذلك الوقت، فلوكان في الأزل يلزم الانقلاب في المهية. وأيضاً ما ذكرتم انّما يلزم على من أثبت قبل وجود العالم زماناً أزلياً و وقتاً غير متناهٍ حتّى نتصوّر خلق العالَم قبل الوقت الّذي خلق فيه بمقدار سنةٍ أو سنتين أوغير ذلك، فاذا كان /MB57/ موجوداً في وقت الحدوث و لم يكن موجوداً في شيءٍ من ذلك الاوقات يلزم التخلّف أو الترجيح بلامرجّحٍ أو عجز الفاعل ـ كما الزمهم الشيخ الرئيس بذلك في الشفاء و النجاة و التعليقات ـ. و أمّا من نفى ذلك و حكم بأنّ حصول الامتداد انّما هو بمجرّد فرضٍ أو وهمٍ و تقديرٍ ـ كفرض حصول الامتداد المكاني فوق الفلك المحدّد ـ فلا يلزم عليه شيءٌ من تلك المفاسد.

فان قلت: لاريب في معية الواجب ـ تعالى شأنه ـ لوجود العالَم، و هو يوجب إمّا

قدم العالَم أو حدوث الباري ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ؛

قلنا: لايلزم شيءٌ منهما، و انّما يلزم لوكانت هذه المعية زمانيةً و ليس كذلك. و ليس من شرط كلّ معيةٍ أن تكون زمانيةً إلّا إذا كان المعان كلاهما زمانيين، و الواجب ـ تعالى ـ غير زماني، لأنّه موجد الزمان و مافيه.

فان قلت: إذا لم تكن معيته لشيءٍ زمانيةً فعلى أي: نحوٍ تكون معيته للعالَم؟؛

قلنا: نحن نجزم بتحقّق معيّةٍ غير زمانيةٍ للواجب ـ تعالى ـ بالنسبة إلى العالم بالبرهان الدالّ عليه، وإن اشكل علينا تصوّر كنه تلك المعية و ملاحظة أحوال المكان، يعنى على تصوّر ماذكرناه من أحكام الزمان؛ انتهى. هذا؛ و اعترض بعض الفضلاء على ماذكرناه من عدم الفرق بين صورة الاكتساب و الاختيار في ورود المقدّمة المذكورة بأنّ قول المعتزلة بكفاية الداعي في تخصيص ايجاد الحادث بوقته انّما هوعلى تقدير الاختيار لا مطلقا، إذ لو قالوا بالايجاب المذكور و اقتضاء الداعي القديم امتناع انفكاك الذات عن ايجاد العالم لكان فرض حدوثه حينئذٍ محالاً و مخالفاً لما هو مقتضى الداعي المذكور، فلايمكنهم أن يسندوا التخصيص بوقت حدوثه إلى مثل ذلك الداعي البتة، و اسنادهم التخصيص إلى الداعي في صورة الاختيار انّماهو لاعتقادهم انّ الداعي لايدعوا إلّا إلى معدومٍ، فيقتضى نحواً من الانفكاك. و الحاصل انّ الداعي المعتبر في الموجب مبائنٌ للداعي المعتبر في المختار في الاقتضاء، فلايمكن أن يسند إلى أحدهما اقتضاء الآخر، فعدم جريان القول بمقتضى الداعي المعتبر في المختار في صورة فرض الايجاب مع الحدوث ليس توهّماً، انّما التوهّم عدم الفرق بين مقتضى الداعيين و تسوية صورة الايجاب و الاختيار في جواز استناد التخصيص المذكور إلى الداعي، فلايتيسّر للقائل بالايجاب المذكور منع المقدمة المذكورة مستنداً إلى الداعي لعدم كفايته للتخصيص المذكور إلّا على تقدير الاختيار. و لذلك ترى القائلين بهذا الايجاب من الفلاسفة لم يسندوا إلى الداعي الّذي اعتبروا في الموجب بهذا الايجاب تخصيصاً هرباً عن لزوم الاختيار، حتّى أنّهم في تصحيح الحوادث اليومية بأوقاتها و ارتباطها بفاعلها القديم اضطرّوا إلى اختيار القول بالحركة السرمدية و شغلوا ذممهم

لدفع المناقشات الّتي يتوجّه على القول بها. فلوكان القول بالداعي مصحّحاً للربط المذكور على تقدير الايجاب ايضاً لمّا احتاجوا إلى أمثال ذلك كما لايحتاج إليها القائل بالاختيار؛ انتهى

و أنت تعلم انّ هذا الاعتراض بطوله ساقطٌ!. فانّ بناء الاستدلال على انّه إذا فرض اجتماع الايجاب المذكور مع الحدوث و قطع النظر عن استحالة ذلك لتوقّف الحدوث على التسلسل في الشروط، و بناء المعارضة على انّه إذا سلّم الحدوث ـ كما هو المفروض في الاستدلال ـ لابدّ من القول بالترجيح بلامرجّحٍ أو التزام التسلسل في الشروط، سواءٌ كان الفاعل موجباً أو مختاراً.

و الجواب بامكان القول بالتخصيص بالداعي للمختار مشتركٌ. و عدم قول القائلين بالايجاب به و اضطرارهم في تصحيح حدوث الحوادث في أوقاتها المعينة إلى القول بالحركة السرمدية لقولهم بالقدم، و لو قالوا بالحدوث لم يحتاجوا إلى القول بسرمدية الحركة و كفاهم القول بالداعي من العلم بالأصلح أو غيره.

فان قيل: في صورة الايجاب لايكفي الداعي للتخصيص، بل لابدّ من التزام القول بالتسلسل في الشروط لأنّه لو لم يتوقّف حينئذٍ على شرطٍ حادثٍ بل كان جميع ما يتوقّف عليه حاصلاً في الأزل لكان يجب أن يكون قديماً مع انه فرض حادثاً، هذا خلفٌ!؛

قلنا: مع القول بالداعي لايكون جميع ما يتوقّف عليه حاصلاً في الأزل، لأنّ من جملة مايتوقّف عليه هو الداعي و هو كان مقتضياً للحصول فيما لايزال. فلو فرض انّ الداعي هو العلم بالأصلح فنقول: انّه تعلّق في الأزل بايجاد العالَم فيما/DB54/ لايزال، فلايكون جميع مقتضيات حصول العالَم موجوداً في الأزل. على انّ ماذكر معارضٌ بأنّه لوتوقّف على شرطٍ حادثٍ لوجب أن لايكون قديماً، و هو ينافي فرض الايجاب المذكور.

فان اجيب: بانّ هذه المعارضة غير قادحةٍ، لأنّ الحدوث على فرض الايجاب المذكور محالٌ، فيجوز أن يستلزم النقيضين فلا يضرّ /MA58/ ماتقدّم من استلزامه

التوقّف على شرطٍ حادثٍ؛ قلنا: قدمرّ مراراً أنّ بناء الاستدلال على فرض اجتماع المتنافيين والتكلّم على تقديره، و حينئذٍ فلزوم محالٍ من فرض محالٍ آخرمسلّمٌ، إلّا أنّه لايضرّنا ايضاً ـ كما لايخفى ـ.

و قد وضح وضوحاً تامّاً بما ذكر أنّ الاستدلال المذكور على نفي الايجاب بالمعنى الّذي نحن بصدده لايتمّ و لايصحّ على قاعدة الاعتزال، و على ما صحّ و تحقّق عندنا. نعم! انّه يصحّ عند تابعي الاشعري و يتمشّي اجرائه على مذهبهم. و لايرد عليهم النقض بصورة الاختيار، لأنّهم جوّزوا تأثير الفاعل المختار بدون مرجّحٍ، فقالوا: إنْ كان تأثيره ـ تعالى في الحادث يحتاج إلى مرجّحٍ غير الإرادة لزم قدم العالَم أو التسلسل في الحوادث، و كلاهما محالان. و حاصل كلامهم: انّ تأثيره ـ تعالى ـ ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب و اللزوم، بأن يكون المرجّح نفس ارادة الفاعل المختار و إلّا لزم قدم العالم أو التسلسل في الحوادث، وكلاهما محالان. فاعتقاد الاشعري انّ العلّة إنْ كانت موجبةً ـ أي: علة على سبيل الوجوب و اللزوم ـ تمنع تخلّف المعلول عنها، فيتم الدليل من قبله، لأنّه إنْ كانت العلّة الموجبة بجميع شرائطها حاصلةً في الأزل فيلزم القدم البتة، و إلّا فيتوقّف على شرطٍ و يلزم التسلسل. و أمّا إذا لم يكن ايجابٌ اصلاً فلايلزم من قدم العلّة قدم المعلول، لأنّه يترجّح أحد مقدوريه على الأخر في أيّ وقتٍ شاء بلامرجّحٍ.

و توضيح ذلك: انّ الأشعرية لمّا قالوا انّ الفاعل المختار بارادته يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلامرجّحٍ حادثٍ في أيّ وقتٍ شاء ـ بخلاف الموجب، فانّه لوكان أثره حادثاً لتوقّف على شرطٍ حادثٍ على مذهبهم لئلّا يلزم التخلّف عن الموجب التّام ـ فلم يجوّزوا في الفاعل الموجب الترجّيح بلامرجّحٍ حتّى لايتوقّف على شرطٍ حادثٍ على مذهبهم، فأمكن الاستدلال من قبلهم على فرض الايجاب بانّه لوكان حادثاً لتوقّف على شرطٍ حادث ويلزم التسلسل. و لايعقل المعارضة معهم بانّه على تقدير عدم الايجاب أيضاً لوكان حادثاً لتوقّف على شرطٍ حادثٍ، لأنّهم في صورة الاختيار جوّزوا الترجيح بلامرجّحٍ، فهم يمنعون هذه المقدّمة على هذا التقدير.

ثم اعلم ! أنّ النافين للايجاب مطلقاً ـ أي: الّذين لايشترطون في صدور الفعل عن الفاعل الوجوب و اللزوم ـ فرقتان: فرقةٌ قالوا انّ صدور الفعل عن القادر لايتوقّف على انضمام الداعي و المرجّح إليه اصلاً، بل القادر هو الّذي يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بدون مرجّحٍ؛ فهم لايشترطون في الصدور الأولوية ايضاً. و هؤلاء هم الاشاعرة المجوّزون للترجيح بلامرجّحٍ اصلاً ـ أي: بلامرجّحٍ يصير به الفعل واجباً و لامرجّحٍ يصير به أولى ـ؛

و فرقةٌ أخرى اشترطوا في الصدور الأولوية و قالوا: انّ صدور الفعل عن القادر موقوفٌ على داعٍ يصير الفعل بسببه أولىٰ بالوقوع، إلّا إنّه لاينتهي إلى حدّ الوجوب، حتّى يبقى الفرق بين الموجب و القادر.

و إذ علمت ذلك فنقول: الحقّ انّ الاستدلال المذكور يتمشّى من جانب الفريقين؛ و المناط في تماميته انّما هو القول بنفي الوجوب و اللزوم. و لايشترط فيه نفي الاولوية أيضاً و القول بصحّة الترجيح بلامرجّحٍ اصلاً، لأنّ للفرقة الثانية ايضاً أن يقولوا: لوكان صدور الفعل عن القادر يحتاج إلى داعٍ يوجبه لزم قدم العالم أو التسلسل. و أمّا إذا لم يكن الداعي موجباً بل منشئاً لمجرّد الأولوية فلايلزم شيءٌ من ذلك، إذ يمكن أن يكون ذلك الداعي في الأزل و لم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لايزال، لأنّه لايمتنع تخلّف الفعل عن السبب الغير الموجب.

فماقيل: انّ مجرّد القول بنفي الايجاب مطلقاً ـ أي: من دون القول بصحّة الترجيح بلامرجّحٍ مطلقاً، كماذهب إليه الفرقة الثانية القائلون بالاولوية ـ لايكفي في صحّة الاستدلال المذكور؛ ضعيفٌ. و ما ذكر الامام في الأربعين في الزام تلك الفرقة بأنّه على تقدير تلك الأولوية انْ أمكن الفعل و الترك معاً فلايكفي في صدور الفعل بل لابّد من سببٍ آخر، و إنْ لم يمكن طرف الترك يكون طرف الأولى واجب[1]؛ لادخل له فيما نحن فيه!، لأنّ الفرض تمامية الاستدلال على فرض تسليم مذهبهم، وما ذكره الامام انّماهو لابطال أصل مذهبهم؛ و هو كلامٌ آخر. كما انّ بطلان أصل مذهب الفرقة الأولى أيضاً ـ

١ـ راجع: الأربعين، ج ١، ص ١٧٤.

أعني: الترجيح بلا مرجّح ـ لادخل له بمانحن فيه.

و بما ذكر يندفع ما ذكره بعض الأعلام: انّ دليل الأشعري على عدم احتياج الحادث إلى غير الارادة ـ أعني: قوله: إنْ كان تاثيره تعالى في العالم محتاجاً إلى مرجّح غير الإرادة لزم قدم العالم أو التسلسل في الحوادث، و كلاهما محالٌ ـ لاينفي الايجاب اصلاً لابرهانياً و لا الزامياً؛ أمّا الأوّل: فلأنّ الترجيح بلامرجّح لمّا كان جائزاً عند الأشعري، فلوكان الفاعل موجباً و الفعل حادثاً لايلزم التوقّف على شرطٍ حادثٍ عنده؛ و أمّا الثاني: فلأنّ التسلسل في الحوادث غير ممتنعٍ عند الحكيم؛ انتهى.

و وجه /MB58/ الاندفاع: انّ جواز الترجيح بلامرجّح عند الأشعري انّما هو للفاعل المختار دون الموجب، ففي صورة الايجاب إذا كان العالَم حادثاً لزم التسلسل /DA55/ في الحوادث البتة، و الحكيم قائلٌ بتوقّف الحادث على الشروط المتسلسلة؛ فتكون هذه المقدمة ـ أعني: لزوم التسلسل ـ الزاميةً، لأنّ الأشعري ليس قائلاً به، لأنّ الحكيم قائلٌ بجواز التسلسل في الحوادث ايضاً والاشعري قائلٌ ببطلانه، فتكون إحدى مقدمتي هذاالدليل[1] جدليةً و أخريهما برهانيةً، و سيأتي انّ الدليل إذا كان بعض مقدّماته جدلياً و بعضها برهانياً يمكن أن يكون جدلياً و برهانياً؛ هذا.

و أورد على هذا التفصيل الّذي ذكرناه ـ أعني: ورود المعارضة على المعتزله و عدم ورودها على الاشاعرة ـ ايرادان:

الأوّل: انّ المعارضة لاترد على المعتزله، إذ لهم أن يقولوا على تقدير عدم كون تأثيره ـ تعالى ـ في العالم بالايجاب بل بالاختيار: لزوم الترجيح بلامرجّحٍ ممنوعٌ، لجواز وجود المرجّح و هو علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في وقت حدوثه، فتوقّف الايجاد على هذا التقدير على شرطٍ ممنوعٌ. و مثل هذا المنع لايتوجّه على أصل الدليل، إذ محصّله انّ تأثير الواجب ـ تعالى ـ في ايجاد العالَم إن كان بالايجاب الّذي زعمه الحكماء و كان العالَم حادثاً لتوقّف التأثير على شرطٍ بلاشبهةٍ. و الحاصل انّ منع التوقّف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختاراً له وجهٌ صحيحٌ، و أمّا على تقدير

١ـ الاصل: ـ هذا الدليل.

كون الفاعل موجباً والأثر حادثاً فلاوجه له عند المعتزلة والحكماء. و فساده ظاهرٌ، لما مرّ من أنّ كون الحادث متوقّفاً على شرطٍ ليس لازماً لفرض الايجاب المذكور، بل هو لازمٌ لكون الشيء حادثاً سواءٌ كان فاعله موجباً أو مختاراً لو لم يوجد مخصّص الداعي.

فان أجيب في صورة الاختيار بوجود المخصّص ـ و هو علم الفاعل المختار بالمصلحة ـ فلايجري هذا في الصورة الايجاب بالمعنى المذكور ايضاً، لأنّ الموجب بمعنى الفاعل الغير المنفكّ عن الايجاد يجوز أن يكون عالماً بالأصلح ـ كما تقدّم مفصّلاً ـ.

فان قيل: القائلون بالايجاب بهذا المعنى ـ أعني: الفلاسفة القائلين بالقدم ـ لابدّ لهم من التزام التسلسل في الشروط، لأنّ تخصيص كلّ حادثٍ من الحوادث اليومية بوقتٍ دون آخر لايتصحّح عندهم إلّا بذلك و اثباتهم للحركة السرمدية مستلزمٌ لذلك، لأنّ كلّ جزءٍ منها يتوقّف على الجزء السابق عليه و التصفّح يعطي اتفاقهم على الاذعان بتحقّق النسبة في المتعاقبات، فهم لمّا جعلوا المرجّح لوجود كلّ حادثٍ من الحوادث اليومية في وقته الخاصّ هو توقّفه على شرطٍ متحقّقٍ قبله دون العلم بالأصلح فلوكان أصول العالَم من الافلاك و غيرها حادثةً لزمهم ايضاً جعل المخصّص توقّفه على حدوث شرطٍ سابقٍ عليه و هو على آخر... و هكذا إلى غيرالنهاية. و أمّا المعتزله فهم ليسوا قائلين بتوقّف الحوادث على الشروط الغير المتناهية، بل يجعلون المخصّص في الكلّ هو العلم بالأصلح، فلايرد عليهم المعارضة بوجهٍ لابرهانياً و لاالزامياً؛

قلنا: الفلاسفة لمّا قالوا بالقدم اضطرّوا إلى القول بوجود التسلسل في الشروط المتعاقبة، لأنّ القول بوجود الحركة السرمدية لاينفكّ عنه و التزام وجود الحوادث و الأشخاص الغير المتناهية مستلزمٌ لذلك لزوماً بيّناً، فالتسلسل في الشروط الحادثة من لوازم القول بقدم أصول العالم لا من لوازم مجرّد حدوث الحوادث، فلو فرض قولهم بحدوث أصول العالم يلزم عليهم جعل المخصّص لوقت الحدوث هو التوقّف على شرطٍ سابق عليه والاذعان بتحقّق الشروط الغير المتناهية، بل لهم أن يجعلوا المرجّح هوالعلم بالأصلح أوعدم وقتٍ قبل وقت الحدوث. و يؤيّد ذلك انّ العالم عندهم حادثٌ بالذات والمرجّح لايجاده كذلك عندهم انّما هو ذات العلّة التامّة من دون توقّفٍ على شيءٍ

آخر

فان قيل: الفلاسفة لمّا قالوا بالقدم و لم يكن العالَم حادثاً عندهم فالتسلسل في المتعاقبات لازمٌ عليهم البتة، فجواز جعلهم المخصّص ذات الوقت أو العلم بالأصلح لا معنى له!؛

قلنا: قد تقدّم انّ حدوث العالم مع الايجاب بالمعنى المذكور أمرٌ لايعقل إلّا أنّ التوقّف على شرطٍ حادثٍ انّما أخذه المستدلّ على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور و قطع النظر عن امتناع ذلك، بل فَرَضَ الوقوع وتكلّم بانّه حينئذٍ يلزم التوقّف على شرطٍ حادثٍ، فالمطلوب انّه إذا امكن على سبيل الفرض والتقدير اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور ـ أي: ماهو ملزوم القدم لزوماً بيناً كما أخذه المستدلّ ـ فللحكيم أن يجعل المرجّح لآن الحدوث هوالعلم بالأصلح، كما انّ للمستدلّ أن يجعله ذلك بعد المعارضة. و بالجملة انّ الحكيم لمّا لم يقل بالحدوث لم يكن يجعل المخصّص العلم بالأصلح مذهباً له، إلّا أنّ سند المنع لايلزم أن يكون مذهباً للمانع.

و ايضاً لووجب الزام الحكيم بما هو مذهبه و لايجوز له التعدّي إلى ما لايقول به لكان اجراء هذا الدليل من قبل المعتزلة الزامياً على الحكماء، و هو ليس بصحيحٍ، لابتنائه على امتناع التسلسل التعاقبي، و هوليس بمسلّمٍ عندهم.

و قد ظهر ممّا ذكر انّ المعارضة واردةٌ على المعتزلة، فالاستدلال المذكور من قبلهم لايكون برهانياً ـ لعدم تسليمهم المقدّمة المذكورة، أعني: توقّف الحادث على الشروط الحادثة ـ و لا الزاماً على الحكماء لما ذُكر، لا لأنّ تلك المقدمة ليست مسلّمةً عند الحكماء ـ كما قال بعض الأفاضل: الظاهر انّ تلك المقدّمة غير مسلّمةٍ عند الحكماء ايضاً، لأنّهم يتشبّثون في استناد الحادث بالقديم بموجودٍ قديمٍ مستمرٍّ متجدّدٍ متّصلٍ واحدٍ ذي اعتبارين كالحركة يكون باحدهما شرطاً لحدوث الحادث و بالآخر مستنداً بالقديم السرمدي، كما ينوّه في محله؛ ـ انتهى.

و قال بعضٌ آخر: انّ التوقّف على الشرط الحادث و التزام التسلسل في الشروط

لايقول به إلّا شرذمةٌ من القائلين بالقدم؛ قال صدر المحقّقين في رسالة اثبات الواجب: وأمّا نسبة التزام هذه التسلسل إلى الحكماء فافتراءٌ؛ و قال ولده غياث المدقّقين في شرحه: اي قدماء الحكماء المحقّقين، فانّهم انكروا ذلك كما لايخفى على من تصفّح الصحف الموروثة عنهم، وانّما التزمه قومٌ من المتفلسفين المتأخّرين ممّن لااعتماد على كلامهم. و المنكرون للتسلسل في الشروط الحادثة بيّنوا كيفية حدوث الحوادث اليومية بوجهٍ آخر، و هو انّهم اثبتوا حركةً سرمديةً و هي أمرٌ واحدٌ متّصلٌ وله اجزاءٌ فرضيةٌ فكلّ فردٍ من الحوادث مستندٌ إلى بعضٍ معيّنٍ من تلك الحركة الواحدة؛[1] انتهى.

و ذلك لأنّ التصفّح يعطي بأنّ الفلاسفة متّفقون على التزام التسلسل في الشروط الحادثة؛ و اذعانهم بوجود الحركة السرمدية دليلٌ قاطعٌ على ذلك، لأنّ الحركة القديمة ذواجزاءٍ كلّ جزءٍ منها متوقّفٌ على جزءٍ سابق عليه، فيلزم التسلسل في الأمور المتعاقبة. فجعل استناد الحوادث اليومية إلى الحركة السرمدية دليلاً على عدم توقّف الحادث على الشروط الحادثة الغير المتناهية أمرٌ غريب.

و قال بعض أهل التحقيق: انكار كون هذه المقدّمة مسلّمةً عندالحكماء غريبٌ جداً، إذ لاريب لمن تصفّح كتبهم في انّهم يقولون بها.

و ماتخيّله من أنّهم قالوا باستناد الحوادث إلى الحركة و هي موجودٌ واحدٌ قديمٌ بلا توقّفٍ على شرطٍ فلم تكن المقدّمة مسلّمةً عندهم، ففيه: انّ نظرهم إلى انّ الحركة لها أجزاءٌ غير متناهيةٍ يتوقّف كلّ جزءٍ منها على سابقه. و حينئذٍ لابأس باستناد الحوادث إليها، إذ توقّف كلّ حادثٍ على شرطٍ حادثٍ على سبيل التسلسل على التعاقب، فليس في ذلك دلالةٌ على تجويزهم استناد الحادث بالقديم بلاتوقّفٍ على شرطٍ حادثٍ. كيف و لوجوّزوا ذلك فمابالهم ارتكبوا تلك الحركة و تورّطوا فيما تورطوا فيه؟!. فظهر انّ تعليل عدم امكان جعل الاستدلال المذكور جدلياً والزامياً للحكماء لعدم كون المقدّمة[2] المذكورة مسلّمة عندهم غير صحيح. فالصحيح تعليله

١ـ ماعثرت على هاتين الرسالتين، والظاهر انّهما لم تطبعا بعدُ.
٢ـ الاصل: المسئلة.

بما ذكروا بانّ الحكيم قائلٌ بتوقّف الحادث على الشرط الحادث مطلقاً. سواءٌ كان الفاعل مختاراً أو موجباً، فعلى تقدير جعله جدلياً و الزامياً للحكيم يتوجّه على المعتزلة النقض قطعاً؛ هذا.

و قيل في بيان عدم جواز استعمال الدليل المذكور لابرهانياً و لاجدلياً من قبل المعتزلة و ورود المعارضة عليهم مع انّهم يجوز لهم على الظاهر أن يقولوا ـ لِمَ لايجوز أن تكون المقدّمة المذكورة لازمةً لفرض الايجاب المذكور وان اعتقدنا بطلانها في نفسها كما في كثيرٍ من توالي المتّصلات اللزومية ـ: انّ القول بالمقدمة المذكورة كما انّه لايصحّ في نفسه عندهم كذلك ليس لازماً لفرض الايجاب المذكور في الواقع حتّى يصحّ استعمال المعتزلة لها على فرضه. و حينئذٍ لايجوز لهم استعمالها أصلاً.

بيان عدم اللزوم: انّ معنى الايجاب المذكور هو امتناع انفكاك الذات عن ايجاد العالم مطلقا في الازل، فيلزمه حصول جميع شرائط التأثير فيه في الأزل وعدم توقّفه على شيءٍ اصلاً فلايمكن مع استلزامه عدم التوقّف المذكور أنْ يستلزم ايضاً توقّفه على الشروط للزوم اجتماع النقيضين، و هو محالٌ؛ فثبت انّ توقّف العالَم حال حدوثه على حادثٍ آخر لايمكن أن يكون لازماً لفرض الايجاب المذكور؛ انتهى.

و فيه: ماتقدم من انّ بناء الاستدلال على قطع النظر عن استحالة اجتماع الايجاب المذكور مع حدوث الأثر، و لولاه لم يصحّ للأشعري ايضاً نفي مطلق الايجاب. و إذاكان اجتماع هذين الأمرين ـ أعني: القدم و الحدوث ـ محالاً و مع ذلك فرض وقوعه و استدلّ على تقديره فلا مانع من لزوم محالٍ آخر منه ـ أعني: اجتماع عدم التوقّف على شيء والتوقّف على الشرط ـ. لأنّ المحال قديستلزم فرضه محالاً آخر و الاستدلال بفرض وقوع محالٍ و ترتّب محالٍ آخر عليه أمرٌ شائعٌ بينهم، ولو منعه مانعٌ محتجّاً بعدم فائدةٍ فيه و عدم الاحتياج اليه فهو كلام آخر. و سنذكر انّ من وجوه الاختلال في هذا الاستدلال عدم الاحتياج إليه، للزوم القدم على فرض الايجاب المذكور ضرورةً، و نشير إلى /MB59/ أنّ من وجوه الاختلال فيه وان كان مندفعاً بما ذكر من لزوم اجتماع النقيضين ـ أعني: الايجاب بالمعنى المذكور و الحدوث ـ، و المحال قد يستلزم المحال.

فلقائلٍ أن يقول: حينئذٍ لامانع من لزوم التسلسل في الشروط المتعاقبة لامكان استلزام المحال المحال، والمطلوب ههنا انّه مع قطع النظر عن هذه الوجوه من الاختلال يلزم اختلالٌ آخر ايضاً، و هو المعارضة من قبل الحكماء على المعتزلة.

الثاني: انّ المعارضة يرد على الأشعري أيضاً. فان أجيب: بانّ للأشعرية الجواب بالتزام التخلّف والترجيح بلا مرجّحٍ و يكون كلامه فيالاستدلال على سبيل الجدل و الالزام؛

قلنا: للمعتزلة ايضاً التزام عدم توقّف الحادث على شرطٍ حادثٍ و يكون كلامهم في الدليل على سبيل الجدل؛ انتهى.

و لايخفى ضعفه على مابيّناه، لأنّ الاستدلال المذكور على مذهب الاشعري برهانيٌ لايتوجّه عليه النقض مطلقاً، لأنّ في صورة الاختيار يجوز الترجيح بلامرجّحٍ عنده بخلاف صورة الايجاب. و ماذكره من امكان جعل الدليل المذكور جدلياً من قبل المعتزلة فقد عرفت فساده.

و بذلك يندفع ما ذكره بعضٌ آخر: انّ الدليل المذكور لايمكن اجرائه من قبل الأشعري ايضاً لابرهانيا /DA56/ـ لتجويزه الترجيح بلامرجّحٍ ـ و لاجدلياً ـ لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة ـ، مع أنّ الحكماء يجوّزوه، فلايصحّ استعماله الزاماً عليهم. فالحقّ انّ هذا الدليل لايصحّ اجرائه اصلاً لا من قبل الأشعري و لا من قبل غيره، لابرهانيا ـ لابتنائه على التوقّف على الشرط الحادث وهو غير ممنوعٍ عند المتكلّمين، أمّا عند الأشاعرة منهم فلتجويزهم الترجيح بلامرجّحٍ، و أمّا عند غيرهم فلأنّ المرجح عندهم إمّا علم الفاعل و إمّا ذات الوقت ـ؛ و لا الزامياً ـ لابتنائه على استحالة جميع انحاء التسلسل، و هو غير ممنوعٍ عند الحكماء ـ ايضا؛ انتهى.

و وجه الاندفاع ما عرفت من صحّة جعله برهانياً من قبل الأشعري

و الحقّ انّه يمكن أن يكون من قبله جدلاً و الزاماً على الحكماء أيضاً. و ما استدلّ به على عدم امكان جعله جدلياً يرد عليه: انّه لاريب في أنّ أحد مقدّمات هذا الدليل ـ و هو لزوم التسلسل في الشروط ـ جدليٌ للزومه على مذهب الحكيم دون

الأشعري، و هو يكفي لكونه جدلياً، و لايلزم أن يكون باقي مقدّماته أيضاً جدلياً. و لايلزم من استعمال مقدّمةٍ في الدليل جدلاً أن يكون جميع مقدّماته ممّا يسلّمه الخصم، بل يجوز أن يكون بعض مقدّماته ممّا يعتقد المستدلّ كونه برهانياً و إنْ لم يسلّمه الخصم فاذا كان لزوم التسلسل في الشروط مسلّماً عند الحكيم لزم كونه جدلياً وان كان بطلانه غير مسلّمٍ عنده، بل كان ممّا اعتقده الأشعري و ثبت عنده بالبرهان، هذا.

و قال بعض الفضلاء: انّ الدليل المذكور من قبل الأشاعرة غير تامٍّ، إذ هم يجوّزون تخلّف المعلول عن العلّة التامّة و استحالته ماخوذةٌ في الدليل.

و اجاب عنه بعض الأعلام: بانّ المذكور في الاستدلال هوالتخلّف عن الموجب التامّ و هو باطلٌ باتفاق العقلاء، لكن الأشاعرة ينفون الموجب مطلقا لانّهم يجوّزون التخلّف: كيف وهو في قوّة اجتماع النقيضين؟!. وأمّا تخلف المعلول عن العلّة التامة فهو وان كان جائزاً عقلاً عندهم لكنّه غير واقعٍ و مستحيلٍ عادةً نعم! تخلّف العلّة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته في الأزل عن ايجاد الفعل مطلقاً جايزٌ و واقعٌ عند أكثر المتكلّمين. لأنّ ذاته ـ تعالى ـ مع علمه و ارادته علّةٌ تامةٌ في الأزل لوجود العالم عندهم، بل موجبٌ تامٌّ عند بعضهم ـ كالمحقق الطوسي واتباعه ـ، والعالم غير موجودٍفيه وبناء تجويز ذلك عند كلّ طائفةٍ أمرٌ وعند المحقّق الطوسي هوالعلم بالأصلح؛ انتهى.

و حاصله: انّ الأشاعرة لايجوّزون التخلّف عن الموجب التامّ و الكلام في الاستدلال انّما هو فيه، و هو صحيحٌ لاغبار عليه، كما مّر غير مرّةٍ من أنّ الأشاعرة لايجوّزون التخلّف عن الموجب التامّ وإن جوّزوا التخلّف عن الفاعل المختار بسبب الارادة، لابان يكون التخلّف جايزاً بعد تعلّق الإرادة بالفعل ـ لوجوبه حينئذ عندهم ـ، بل قبل تعلّقها بمعنى انّ تعلّقها بالفعل ليس بواجبٍ، فيجوز للفاعل المستجمع لجميع الشرائط أن يريد الفعل وأن لايريد، لجواز الترجيح بلا مرجّحٍ. فالتخلّف الجايز عن الفاعل المختار هو التخلّف عن المختار المستجمع للشرائط من الدواعي و غيرها سوى الارادة، و مع الإرادة لايجوّزون التخلّف. و لاريب انّ الفاعل بدون تعلّق الإرادة ليس علّةً تامّةً وان حصل جميع ماسواها من شرائط

التأثير. فما ذكره المجيب المذكور من أنّ التخلّف عن العلّة التامّة جايزٌ عقلاً عندهم ليس على ما ينبغي!.

قال بعض أهل التحقيق: ان مذهب الاشاعرة في صدور الفعل عن الفاعل المختار انّه يصدر عنه بدون اللزوم و الوجوب في الاختيار و الارادة، كما هو زعم المعتزلة من انّه لابدّ من مرجّحٍ في الفعل يوجب تعلّق الإرادة مثل كونه أصلح للصدور، لأنّ الاشاعرة قالوا: المختار مرجّح بارادته من غير مرجّحٍ يوجب تعلّق الإرادة وان كان صدور الأثر بعد تعلّق الإرادة واجباً. فلا يتوهّم أنّ الأشاعرة ينفون وجوب الفعل و الأثر بعد تعلّق الارادة، بل القول بانّ الشيء ما لم يجب لم يوجد متّفقٌ عليه بين الكلّ إلّا شرذمةٌ قليلةٌ من المتكلّمين القائلين بالأولويّة /MA60/ الغيرية، فالوجوب و اللزوم اللذان ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلّق الإرادة بسببٍ موجبٍ له ـ كالأصلحية مثلاً ـ، لاوجوب الفعل بغير الارادة. و قد اعترض عليهم: بانّ ماقيل في وجوب الفعل آتٍ بعينه في تعلّق الاردة أيضاً؛ انتهى. و قال بعضٌ آخر من الأعاظم: انّ مانسب إلى الأشعري من انّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة جايزٌ عقلاً عندهم ممّا لم أقف على مأخذه!؛ بل ظاهر كلام المواقف و شرحه انّهم يقولون باستحالة التخلّف عقلاً. قال في المواقف: الإرادة القديمة يوجب المراد؛ و في شرحه: اي: إذا تعلّقت ارادة اللّه ـ تعالى ـ بفعلٍ من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلّفه عن ارادته، اتفاقاً من أهل الملّة و الحكماء أيضاً[1]؛ انتهى.

و ايضاً اورد في بحث الاختيار من جانب القائلين بايجاب السؤال: بأنّ قدرته ـ تعالى ـ متعلّقةٌ في الأزل بهذا الطرف وبه يجب وجوده، و حينئذٍ فما الفرق بين الموجب والمختار؟؛

و أجاب: بانّ الفرق انّه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلّق قدرته يستوي إليه الطرفان، و وجوب هذا الطرف وجوبٌ بشرط تعلّق القدرة و الإرادة به، لاوجوبٌ ذاتيٌ كما في الموجب بالذات /DB56/؛ و لايمتنع عقلاً تعلّق قدرته بالفعل بدلاً

١ـ ما وجدت العبارة في المواقف و شرحه.

من الترك و بالعكس. و أمّا الموجب فانّه يتعين تأثيره في أحدهما و يمتنع في الاخر عقلاً؛ انتهى.

و توضيح المقام: انّ مذهب الأشاعرة هو أنّ الفعل بعد تعلّق الإرادة به يصير واجباً، و مرادهم بامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامة هو هذا ـ أي: يمتنع تخلّفه عن الفاعل بعد تعلّق الإرادة به واستجماعه لسائر الشرائط ـ. ولكن تعلّق الإرادة به ليس بواجبٍ، لانّ الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن أن يريد الفعل وأن لا يريد ـ بناءً على جواز الترجيح بلامرجّحٍ ـ. و المراد بنفيهم الايجاب هو هذا؛ أي: ليس شيءٌ من الأفعال ممّا يجب صدوره عن الفاعل، فانّ عدم ارادته له ممكنٌ و حينئذ لم يصدر ذلك و إنْ كان بعد تعلّق الإرادة يجب الصدور البتة. و على هذا فالوجه في تمشّي الاستدلال المذكور على مذهب الأشاعرة هوانّهم يقولون: إذا كان الفاعل موجباً لابدّ أن تكون ارادته واجبة الصدور منه، فحينئذٍ فجميع الشرائط ان كانت حاصلةً في الأزل يجب القدم و إلّا يتوقّف على شرطٍ حادثٍ، و أمّا إذا لم يكن موجباً فيجوز أن يكون جميع الشرائط حاصلةً في الأزل، و لكن لم تتعلّق به الإرادة في الأزل، فلم يوجد الفعل و تعلّقت به فيما لا يزال، فوجد الفعل؛ هذا.

و قد بقي في المقام اشتباهٌ ربما يزلّ به بعض الاقدام لابدّ من الاشارة إلى دفعه. و هو: انّكم قلتم في مقام الاستدلال: لوكان الفاعل موجباً بالمعنى المذكور وكان العالم حادثاً لزم التوقّف على شرطٍ حادثٍ لازمٍ لفرض الايجاب بالمعنى المذكور؛ فنقول: إنْ كانت المقدّمة المذكورة لازمةً لفرض الايجاب المذكور على الاطلاق كان الاستدلال حينئذٍ تامّاً من قبل المعتزلة و لا يرد عليهم المعارضة، كما انّه تامٌّ من قبل الأشاعرة. و لو لم تكن لازمةً له على الاطلاق لم يكن الاستدلال المذكور تامّاً من قبل الاشاعرة ايضاً، كما انّه ليس تامّاً من قبل المعتزلة، لأنّ المقدّمة المذكورة إذا لم تكن لازمةً للايجاب بالمعنى المذكور كيف يجوز للأشعري أن يقول ـ على فرض الايجاب المذكور ـ: إذا كان العالَم حادثاً لزم التسلسل في الحوادث إنْ كان تأثيره ـ تعالى ـ في الحادث محتاجاً إلى مرجّحٍ غير الارادة؟!، و أنّى له أن يدّعي اللزوم بين غير المتلازمين؟!.

و وجه الدفع فيه: انّ المراد بعدم كون المقدّمة المذكورة لازمةً لفرض الايجاب بالمعنى المذكور ـ أي: الايجاب بالمعنى الاخصّ المساوق للقدم في مقام المعارضة ـ انّهاليست لازمةً لفرض هذا الايجاب المخصوص على أن يكون للخصوصية دخلٌ في الاستلزام وإن كان لازماً لمطلق الايجاب ـ أي: الايجاب المشترك بين ايجاب الحكماء، و هو الايجاب الخاصّ المذكور المساوق للقدم ـ والايجاب بالاعتبار الّذي قال به المعتزلة ـ أي: وجوب الفعل في آن حدوثه بسبب الداعي ـ، فالمراد بعدم لزوم تلك المقدّمة للايجاب المذكور هو انّ تلك المقدمة ليست لازمةً لفرض خصوص هذا الايجاب الّذي قصد هيهنا ابطاله، فلايمكن استعمالها في ابطال خصوص ذلك الايجاب واثبات القسم الآخر من الايجاب الّذي قال به المعتزلة، لأنّه لوكان لخصوصية الايجاب المذكور دخلٌ في استلزام المقدّمة لامكن أن يبطل بها الايجاب المذكور و يثبت بها الايجاب الآخر، ولكن لم يكن اللزوم لخصوصية الايجاب المذكور، بل كان لمطلق الايجاب لم يمكن ابطال قسمٍ منه و اثبات قسمٍ آخر.

و المراد بلزوم المقدّمة المذكورة للايجاب بالمعنى المذكور في الاستدلال هو لزومها له في ضمن مطلق الايجاب المشترك بين ايجاب الحكماء و ايجاب المعتزلة، و على هذا فالايجاب سواءٌ كان بالمعنى المقصود هيهنا ـ أعني: امتناع /MB60/ الانفكاك المساوق للقدم ـ أو بالمعنى الّذي اثبته المعتزلة ـ و هو الوجوب بالداعى في آن الحدوث المسمّى بالاختيار المقابل للايجاب المقصود هيهنا ـ مستلزمٌ للمقدّمة المذكورة. فكما يرد حينئذٍ لزوم المقدّمة المذكورة على الحكيم يرد على المعتزلى ايضاً، فالمعارضة واردةٌ على المعتزلة. و لوكانت المقدّمة المذكورة لازمةً لخصوص ايجاب الحكماء لزم ورودها عليهم فقط لا على المعتزلة، وكان لهم أن يقولوا: الايجاب الّذي نحن نثبته غير مستلزمٍ لتلك المقدمة، فلم يتوجّه عليهم المعارضة.

ثمّ لمّا كانت تلك المقدّمة لازمةً للايجاب المطلق فيمكن للأشعري ـ الّذي لايقول بالايجاب اصلاً ـ ابطال مطلق الايجاب بلزومها؛ فانّ للأشاعره في هذا المقام مطلوبين: أحدهما نفى الايجاب الخاصّ المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء؛ وثانيهما: نفى مطلق

الايجاب المشترك بين الحكماء و المعتزلة. بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلامرجّحٍ المختصّ بهم و المقدمة المذكورة و ان كانت غير مسلّمة عندهم أيضاً و لا لازمة لفرض الايجاب الأوّل لكنّها لازمةٌ لفرض الايجاب الثاني على زعمهم، بل لنفي الاختيار المخصوص بهم، فيصحّ استعمالهم في اثبات المطلوب الثاني دون الأوّل. و على ماذكر يندفع الاشتباه و لاتبقى شبهةٌ أصلاً.

والعجب انّ بعض الاعاظم بعد أن /DA57/ أورد في المقام حاصل ماذكرناه قال: فانْ قيل: كيف يجوز عند الأشاعرة لزوم تلك المقدّمة لفرض الايجاب المطلق و لايجوز للايجاب الخاصّ؛ و اجاب: بانّ عدم لزوم تلك المقدّمة للايجاب الراجع إلى القدم من جهةانّ فرض الحدوث المذكور فيها منافٍ لفرض ذلك الايجاب، إذ محصّل الكلام انّه على تقدير قدم العالَم لوكان حادثاً لتوقّف على شرطٍ حادثٍ، و بطلانه ظاهرٌ. بخلاف الايجاب المطلق، فانّه لامنافاة بين فرضه و فرض حدوث العالم، فيحتمل لزوم تلك المقدّمة على فرضه دون الاول؛ انتهى.

و وجه التعجّب: عدم توجّه السؤال و ازالة الاشتباه بالكلّية بعد ذكر ماأوردناه، لانّا ذكرنا انّا لانقول بعدم لزومها للايجاب الخاصّ، بل نقول انّه ليس لخصوص ذلك الايجاب دخلٌ في لزومها، فلايتمشّى استعمالها في ابطال خصوص ذلك الايجاب واثبات القسم الآخر من الايجاب الّذي تجري المقدّمة المذكورة في ابطاله ايضاً. نعم! يمكن استعماله في ابطال مطلق الايجاب كما هو رأي الأشعرى؛ و على هذا يتمّ المطلوب و لايبقى مقامٌ للاشتباه والسؤال، فلاايراد.

ثمّ ماذكره في الجواب فلا يخفى وهنه!، لانّا ذكرنا مراراً انّ بناء الاستدلال على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور و قطع النظر عن استحالته. على انّه على ماذكره تكون المقدّمة المذكورة لازمةً لخصوص الايجاب الّذي يقول به المعتزله لا ما يقول به الحكماء ايضاً. فلا يمكن للأشعري نفي مطلق الايجاب بلزومها، مع انّه قد صرّح بلزومها للايجاب المطلق: هذا.

و ربما يتراءى في المقام أن يقال: انّ للايجاب المقصود هنا ـ أعني: ايجاب

الحكماء ـ معنىً آخر غير الايجاب الّذي يقول به الحكماء و المعتزلة ـ أي: صدور الشيء بالوجوب و اللزوم ـ و هو المراد بالايجاب المطلق. و ليس الايجاب الأوّل ـ أعني: ايجاب الحكيم ـ فردٌ، فلايلزم من لزوم تلك المقدّمة للايجاب الثاني لزومها للأوّل أيضاً. و على هذا فلاتكون المقدّمة المذكورة لازمةً للايجاب بالمعنى المقصود هيهنا، لابخصوصه و لا في ضمن مطلق الايجاب الّذي أثبته الحكيم و المعتزلي؛ فلايمكن ابطال الايجاب المذكور بلزومهااصلاً.

و هو مردودٌ بأنّ ايجاب الحكيم و إنْ كان معنىً آخر لكن لاشكّ في انّه مستلزمٌ للايجاب بالمعنى الثاني، إذ امتناع انفكاك الأثر عن المؤثّر لايكون إلّا إذاكان صدوره عنه بالوجوب واللزوم، وإذا كان مستلزماً له فيكون مستلزماً للازمه أيضاً؛ على انّه لوكان الأمر على ماتوهّم لماكان للأشعري أيضاً أن يبطل الايجاب المختصّ بالحكماء بلزوم المقدّمة المذكورة.

تنبيهٌ

على ماذكرنا من تمشّي الدليل المذكور من قبل الأشاعرة في نفي المرجّح ونفي الايجاب المطلق لايتوهّم أحدٌ منهم انّ كلامهم صحيحٌ واستدلالهم في الواقع و نفس الأمر تامٌّ، بل هو عند التحقيق ساقطٌ.

و توضيح الكلام في هذا المقام: انّ الاشاعرة جوّزوا الترجيح بلامرجّح و نفوا الاحتياج إلى المرجّح مطلقاً و قالوا بجواز صدور الفعل عن الفاعل بدونه. و انّما أقاموا الدليل المذكور اوّلاً على ذلك المطلوب، و حاصله: انّه لوكان تأثير الواجب في الحادث يحتاج إلى مرجّحٍ غير الإرادة لزم قدم العالم أو التسلسل في الحوادث. و لمّاكان هذا الدليل دالّاً على نفي الايجاب ايضاً استعملوه فيه ايضاً، فانْ استعملوه في نفي الايجاب المطلق المقصود منه الايجاب بالاختيار ايضاً ـ أي: الايجاب الخاصّ الّذي قال بـه المعتزلة ـ كان حاصل كلامهم حينئذٍ انّ تأثيره ـ تعالى ـ في العالم ليس بالايجاب بمعنى وجوب الفعل و لزومه، بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بأن يكون المرجّح نفس

ارادة الفاعل المختار، و إلّا لزم القدم أو التسلسل في /MA61/ الحوادث؛ وان استعملوه في نفي الايجاب المقصود ههنا ـ أعني: امتناع الانفكاك ـ كان حاصل كلامهم انّ تاثيره ـ تعالى ـ في العالَم ليس بالايجاب بمعنى امتناع الانفكاك، و إلّالزم القدم أو التسلسل في الحوادث. و لاريب انّ قولهم بنفي الايجاب الخاصّ الّذي قال به المعتزلة انّما هو مبنيٌ على قولهم الأوّل ـ أعني: جواز الترجيح بلامرجّحٍ ـ، إذ على تقدير جوازه لايتحقّق لشيءٍ من الفعل و الترك وجوبٌ و لااولويةٌ بالنسبة إلى الفاعل في شيءٍ من الاوقات، و انّما التعيين و التخصيص من جهة الإرادة من دون وجوب تعلّقها بشيءٍ من الطرفين وإن وجب بعد تعلّقها.

ثمّ لايخفى انّ قولهم الأوّل ـ أعني: جواز الترجيح بلا مرجّحٍ ـ اصلٌ من اصولهم و ليس مبتنياً على أصلٍ آخر مسلّم عندهم، وهذا الأصل في غاية الفساد، ودليلهم المذكور في اثباته في غاية الضعف و الوهن؛

أمّا اوّلاً: فلانّه لايدلّ إلّا على نفي المرجّح الحادث، اذ القدم أو التسلسل في الحوادث انّما يلزم إذا كان التأثير في الحوادث موقوفاً على مرجّحٍ حادثٍ، و امّا إذا اكتفى بتوقّفه على مرجّحٍ قديم يرجّح وجود الحادث على عدمه في وقتٍ خاصٍّ ـ أعني: الداعي القديم ـ كالعلم بالأصلح على ما ذهب إليه جماعةٌ من المعتزلة أو قلنا بانّ المرجّح هو ذات الوقت وعدم وقتٍ قبل وقت الحدوث على ماهو الحقّ، فلايلزم قدمٌ ولا تسلسلٌ، إذ كلّ واحدٍ من الداعي وذات الوقت يكفي لتخصيص ايجاد الحادث.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الإرادة المجرّدة من دون انضمام المرجّح لتعلّقها بأحدالطرفين /DB57/ لاتكفي للترجيح ـ كمامرّ ـ، فقولهم بنفي الايجاب الخاصّ صحيحٌ على أصولهم. و أمّا قولهم الثاني ـ أعني: نفي الايجاب الخاصّ ـ فهو مبنيٌ على قولهم الأوّل، فانّه إنْ كان صحيحاً مسلّماً لكان هذاايضاً صحيحاً، إلّا انّه لمّا كان اصلهم الّذي بنى عليه هذا القول فاسداً لكان هذا القول ايضاً فاسداً في الواقع و نفس الأمر، لانّه إذا لم يجز الترجيح بلامرجّح لم يجز صدور الفعل بدون الوجوب و اللزوم، فلابدّ في صدور الفعل حينئذٍ من

وجوبه. و الوجوب في فعل الواجب يكون عند الملّيين إمّا بالداعي أوبذات الوقت، فهما يكفيان لتصحيح الايجاب الخاصّ و تخصيص ايجاد الحادث بوقته لئلّا يلزم قدمٌ و لاتسلسلٌ، لأنّ الداعي القديم أو عدم وقتٍ قبل وقت الحدوث اقتضى على سبيل الوجوب ايجاد الحادث في وقته المعين، فهو كافٍ للترجيح ولا يفتقر إلى مرجّحٍ آخر؛ فمع حدوث الحادث بهذا المرجّح لايلزم قدمٌ و لاتسلسلٌ. فلو استدل الأشعري بالحدوث و جعله وسطاً لنفي الايجاب الخاصّ الّذي قال به المعتزلة فلنا أن نقول: الوسط في هذا الدليل يجمع مع الايجاب الخاصّ فلايدلّ على نفيه، وحينئذٍ فيمكن أن يمنع الشرطية القائلة بانّه لوكان حادثاً لتوقّف المحال مستنداً بانّه مع فرض الايجاب الخاصّ لايتوقّف الحادث على شيءٍ آخر، بل يكفي الداعي أو ذات الوقت للتخصيص و الترجيح. و حينئذٍ فيمكن أن يلتزم جواز التخلّف عن الموجب بهذا الايجاب. لانّه لاتخلّف حقيقةً عن العلّة التامة حينئذٍ، لأنّ العلّة التامة هي الواجب مع الداعي على نحو ماتعلّق. وايضاً لايقتضي شيءٌ من قواعد الأشاعرة لزوم التوقّف المذكور لفرض الايجاب بالاختيار، إذ هما متنافيان ظاهراً، إذ فرضه ـ أي: فرض الايجاب بالاختيار ـ في قوّة فرض عدم احتياج الحادث في التخصيص إلى حادثٍ آخر، فظهر انّ الدليل المذكور من قبل الأشاعرة على جواز الترجيح بلامرجّحٍ و على نفي الايجاب بالاختيار في ضمن الايجاب المطلق غير تامٍّ. و لذا لم يتعرّض أكثرهم في اثبات جواز الترجيح بلامرجّحٍ لهذا الدليل ولم يذكر في الكتب الكلامية دليلٌ من قبلهم على هذا المطلب، بل ادّعوا فيه الضرورة ونبّهواعليه ببعض الأمثلة كرغيفي الجائع و طريقي الهارب. و قد ظهر ايضاً انّ القول بجواز الترجيح بلامرجّح يستلزم القول بنفي الايجاب الخاصّ المعتبر عند المعتزلة. و أمّا العكس فغير ثابتٍ، لأنّ الحكماء قائلون بنفي الخاصّ لقولهم بامتناع الانفكاك المنافي للقول بالايجاب الخاصّ الّذي يعتبر فيه نحوٌ من الانفكاك.

و أمّا القول بامتناع الترجيح بلا مرجّحٍ فلايستلزم القول بثبوت الايجاب الخاصّ، لما مرّ من مذهب الحكماء؛ ولما ذهب اليه محمود الخوارزمي كما نقل عنه فخرالدّين

رازي في الاربعين بانّه قال: الترجيح يفيد الاولوية دون الوجوب[1] وأمّا عكسه فثابتٌ لأنّ كلّ من قال بتحقيق الايجاب الخاصّ قال باستحالة الترجيح بلامرجّح. فالقول بنفي الايجاب الخاصّ يدور مع القول بجواز الترجيح بلامرجّحٍ وجوداً لا عدماً، و القول بثبوته يدور مع القول بامتناعه عدماً لاوجوداً، و امّا قولهم بنفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فهو يدور مع القول بالقدم وجوداً وعدماً و بالعكس؛ و لذا جميع القائلين بالحدوث نفوه و بالعكس وجميع القائلين بالقدم اثبتوه وبالعكس. فقولهم بنفي هذا الايجاب صحيحٌ على أصولهم و قواعدهم و صحيحٌ في الواقع ونفس الأمر أيضاً، و دليلهم عليه تامٌ على الفلاسفة. ولايمكن للفلاسفة أن يعارضوهم بصورة الاختيار بأنّه يلزم حينئذٍ ايضاً امّا القدم أو التوقّف على الشروط الغير المتناهية، لأنّهم لمّا جوّزوا الترجيح بلا مرجّحٍ فيجوز لهم أن يقولوا لايفتقر حدوث الحادث إلى مرجّحٍ سوى الإرادة ليلزم أحد الأمرين، ولا يمكن للفلاسفة أن يلتزموا مثل ذلك لتتمّ المعارضة، فدليلهم تامٌّ على أصلهم هذا لا في الواقع و نفس الأمر. وأمّا المعتزلة فلمّا لم يجوّزوا الترجيح بلامرجّحٍ فالدليل المذكور من قبلهم غير تامٍّ على أصولهم، لأنّه إذا عارضهم الفلاسفة بصورة الاختيار فان أجابوا بعدم لزوم أحد الأمرين لكفاية الداعي فللفلاسفة أيضاً أن يلتزموا مثل ذلك ـ كما تقدّم ـ، فتتمّ المعارضة عليهم.

و منها – أي: و من وجوه الاختلال في الاستدلال المذكور /MB61/ إذا جعل دليلاً لنفي الايجاب المذكور، أي: استحالة الانفكاك ـ: انّ المراد من استلزامه القدم انّه مستلزم للقدم بالنوع يعني قدم الفعل المطلق ـ أي: طبيعة الفعل أو الفرد المنتشر ـ، لا قدم فردٍ شخصيّ أو جميع الاشخاص. و حينئذٍ فيرد انّ استلزام الايجاب بالمعنى المذكور لقدم الفعل المطلق بديهيّ، لأنّ عدم انفكاك الواجب عن العالم اي فعل ماهو بعينه قدم فعل، فانّ الاستدلال عليه باستلزام نقيضه التوقّف على الشرط الحادث لغوٌ مستدركٌ. والمراد بنقيضه هو الحدوث بالنوع ـ أي: حدوث الفعل المطلق ـ، إلّا انّا لانريد هنا بالحدوث بالنوع وحدوث الفعل المطلق وأمثالهما حدوث فعلٍ مّا أو

١ـ راجع: الاربعين، ج ١، ص ٣٢٠، ٣٢١.

حدوث طبيعة الفعل المتحقّق في ضمن فعلٍ مّا أو حدوث طبيعة الفعل DA58/ المتحقّق في ضمن فعل- أعني طبيعة مّا-. بل المراد حدوث مطلق النوع و الطبيعة - اي عموم هذا المفهوم المتحقّق في ضمن جميع الافراد بأن لاتكون طبيعةٌ مّامن طبيعة الفعل قديماً ايضاً- فالمراد من الحدوث بالنوع وحدوث الفعل المطلق هو حدوث جميع افراد الفعل و السرّ في ذلك انّ المراد بقدم الفعل المطلق ما يطلق عليه الفعل -أعني: فرداً مّا-. و المراد بحدوث الفعل المطلق نفي ذلك القدم- أعني: قدم فرداً مّا-: و النفي إذا ورد على الفرد المنتشرالّذي هو معنى النكرة يفيدالعموم، فيكون المراد حدوث جميع الافراد.

و منها: انّ التخلّف عن الموجب التامّ أو التسلسل في الشروط الحادثة وإن كان محالاً لكن جاز أن يكون لازماً، لاجتماع المتنافيين و هما الموجب بالمعنى المذكور و حدوث أثره المطلق، أي: عدم كون فعله المطلق قديماً بان يكون مجموع افعاله و آثاره حادثاً.

و أورد على هذا الوجه: بانّه خارجٌ عن آداب المناظره، لانّه إذا سلّم محالية الحدوث على تقدير الايجاب المذكور يثبت مطلوب المستدلّ، إذ ليس غرضه إلّا انّه على هذا التقدير يلزم القدم، و المورد قد سلّمه، فلا ايراد.

فان قيل: المقصود ليس إلّا ابطال الاستدلال لابطال المدّعى- أعني: محالية الحدوث على تقدير الايجاب المذكور-، فلا يثبت انّ المدّعى -أعني: محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور- بديهيٌ لايحتاج إلى الاستدلال، فالغرض هنا ليس إلّا التنبيه على فساد الاستدلال، وهو يحصل بما ذكر-أعني: امكان استلزام المحال المحال-؛

قلنا: للمستدلّ أن يقول: بناء الاستدلال على فرض جواز اجتماع الايجاب المذكور و الحدوث، فانّا فرضنا جواز الحدوث على هذا التقدير و أقمنا الاستدلال، و ليس بناء الاستدلال على فرض الايجاب المذكور ومحالية الحدوث، فلايرد علينا شيءٌ إلّا مارتكبنا من التطويل. و أمّا الايراد بانّ الحدوث على هذا التقدير محالٌ فلايتمّ استدلالكم، فلا يضرّنا، بل هو مدّعانا!. نعم! لو أجرينا الدليل على تقدير محالية هذا

الحدوث لورد علينا مع ارتكاب هذا التطويل هذا الايراد، لكن ليس كذلك، بل أجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير، فلا ايراد علينا.

و منها: انّ توقّف حدوث الفعل المطلق على شرطٍ حادثٍ مستلزمٌ للخلف. بيانه: انّه لوكان الفعل المطلق حادثاً و الفاعل موجباً فلاريب في انّ اوّل مايحدث عن ذلك الفاعل يجب أن يتوقّف على الشرط لئلّا يلزم التخلّف المحال، فيلزم أن يكون اوّل ماصدر عنه ذلك الشرط لاالمشروط المفروض اوّلاً، هذا خلفٌ!.

وانت تعلم انّ هذا ايضاً نافعٌ للمستدل وليس مضرّاً له ـ كما لايخفى ـ.

و منها: انّ توقّف الحادث على تقدير الايجاب المذكور على شرطٍ حادثٍ مستلزمٌ لتقدّم الشيء على نفسه. بيانه: انّا قلنا انّ المراد بلزوم قدم العالم على فرض الايجاب المذكور هو قدم الفعل المطلق ـ أي: مايطلق عليه الفعل، أعني: فرداًمّا ـ، فاذا ورد عليه النفي كان المنفي مجموع الافراد، لأنّ النفي إذا ورد على الفرد المنتشر الّذي هو معنى النكرة يفيد العموم، فاذا لم يكن الفعل المطلق قديماً يكون جميع الأفعال حادثةً موقوفةً على شرطٍ حادثٍ خارجٍ عنها، و ذلك الشرط ايضاً من جملة الافعال الّتي يتوقّف على الشرط المذكور، فيكون ذلك الشرط موقوفاً على نفسه، فتصير صورة الاستدلال هكذا: لوكان الفاعل موجباً لزم أن يكون فعلٌ مّا قديماً و إلّا ـ أي: و إنْ لم يكن فعلٌ مّا قديماً ـ يكون كلّ فعلٍ حادثاً، وإذا كان كلّ فعلٍ حادثاً يلزم توقّف هذا الحدوث ـ أعني: حدوث المجموع ـ على شرطٍ حادثٍ هو أيضاً فعله ـ تعالى ـ، فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب أن يكون داخلاً فيه، ولكونه شرطاً له ـ أي: للفعل المطلق ـ يجب أن يكون مقدّماً عليه، فيلزم تقدّمه على نفسه. وعلى ما ذكر فلزوم توقّف الشيء على نفسه ـ أعني: الدور ـ ظاهرٌ لايقبل المنع، لأنّه إذاً كان المراد بحدوث الفعل المطلق هو حدوث جميع افراده، والشرط المتوقّف عليه كان من جملة الافراد.

ثمّ (انْ)[1] توقّف مجموع الافراد على الشرط المذكور لكان الشرط المذكور ايضاً يتوقّف على نفسه، فيلزم توقّف شيء شخصيٍ بعينه على نفسه، و هو الدور.

١ـ لفظة «ان» غير موجودة في النسختين، و نحن اضفناها لمكان احتياج المعنى اليها.

و بذلك يظهر ضعف ما أورده بعض الأفاضل: انّه على تقدير حدوث الفعل المطلق لاريب في لزوم توقّفه على الشرط، إلّا انّ اللازم تقدّم فردٍ من العالم على فردٍ آخر لاتقدّم الشيء على نفسه.

و الظاهر انّ هذا المورد حمل المطلق على الفعل العامّ المشترك بين جميع الافراد، و فهم حينئذٍ وجه لزوم تقدّم الشيء على نفسه ـ كما فهمه بعضٌ آخر ـ: انّ الشرط الحادث الّذي يتوقّف عليه الفعل المطلق العامّ فردٌ من أفراد هذا العامّ، فيكون الفعل العامّ متحقّقاً فيه، فاذا توقّف هذا العامّ المتحقّق في ضمن بعض الافراد على هذا العامّ المتحقّق في ضمن الشرط /MA62/ المذكور يلزم تحقّق الطبيعة قبل تحقّق الطبيعة، و هو تقدم الشيء على نفسه؛ فأورد: بانّ اللازم حينئذ تقدم فرد على فرد و هو كذلك، فانّ غاية الأمر انّ تحقق هذا المطلق في ضمن فردٍ يتوقّف على تحقّقه في ضمن فردٍ آخر، و لامانع فيه، لأنّ الطبيعة ليس لها تحقّقٌ عليحدةٍ و تحقّقها انّما هو بتحقّق فردٍ منها، فتقدّمها على نفسها بتقدّم فردٍ منها على فردٍ آخر إنّما هو في الحقيقة تقدّم فردٍ منها على فردٍ آخر ـ كما مرّ /DB58/ في مباحث اثبات الواجب ـ. فلايلزم هنا على هذا مِن توقّف الفعل المطلق على ماحملوه عليه على الشرط إلّا تقدّم الشرط من أفراد الفعل المطلق على المشروط به منها، فالصحيح في وجه لزوم تقدّم الشيء على نفسه ماذكرناه. و حينئذٍ لامجال للايراد اصلاً.

ثمّ أنت تعلم انّ لزوم تقدّم الشيء على نفسه من فرض الحدوث لايضرّ المستدلّ، بل هو مؤكّدٌ لمطلوبه. لأنّ غرضه انّ الحدوث مع فرض الايجاب المذكور يتضمّن مفسدة لزوم التسلسل، فاذا أورد عليه بانّه يتضمّن تقدّم الشيء على نفسه ايضاً، فله أن يقول: ذلك يؤكّد مطلوبي، فالواجب عدم حدوث العالَم في صورة الايجاب المذكور بل اللازم حينئذٍ قدمه. وبالجملة هذا الايراد كسابقه خارجٌ عن آداب المناظرة، لانّ غرض المستدلّ ابطال التوقّف، فبطلانه من جهة استلزام توقّف الشيء على نفسه أقوى دليلٍ على مطلوبه.

ثمّ مع لزوم تقدّم الشيء على نفسه إنْ كان التسلسل ايضاً لازماً فيلزم فيه

محذوراً، و أن منع لزوم التسلسل

و قيل: انّ ذلك الشرط الحادث يتوقّف على نفسه لا على شرطٍ حادثٍ آخر، فلا يلزم إلّا تقدّم الشيء على نفسه دون التسلسل. و حينئذٍ يلزم محذورٌ واحدٌ نعم الوقيل في صورة التسلسل: لايلزم تقدّم الشيء على نفسه ـ لأنّ التسلسل و تقدّم الشيء على نفسه لايجتمعان ـ، لكان له وجهٌ و لم يكن لهذا الايراد مجالٌ.

ومن الأفاضل من حكم بصحّة اجراء الدليل المذكور إنْ جعل المفسده فيه لزوم تقدّم الشيء على نفسه لالزوم التسلسل، حيث قال بعد أن جزم بأنّ الاستدلال المذكور لايصحّ اجرائه من قبل المعتزله و لا من قبل الاشاعرة برهانياً ولا الزامياً لبعض الوجوه السابقة: نعم! يمكن اجرائه الزامياً على تقرير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق بأن يُقال: لوكان الفاعل موجباً لزم قدم الفعل المطلق وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، لأنّه لوكان الفعل المطلق حادثاً لتوقّف حدوثه على شرطٍ هو ايضاً فعله ـ تعالى ـ، فهو من حيث انّه داخلٌ في الفعل المطلق متأخّرٌ و من حيث انّه شرطٌ لحدوث الفعل المطلق متقدّمٌ، فيلزم تقدّمه على نفسه؛ انتهى.

و ماذكره من عدم صحّة اجرائه من قبل الأشاعرة قد علمت خلافه ممّا تقدّم؛ هذا.

و قد بيّن بعض الأفاضل لزوم تقدّم الشيء على نفسه في الاستدلال المذكور بوجهٍ آخر سوى ماذكرناه، و هو: انّ الحادث المذكور ـ أي: الّذي كلامنا فيه ـ بانه يتوقّف على شرطٍ حادثٍ هو اوّل الحوادث، فالشرط الحادث إمّا أنْ يكون عينه أو متاخّراً عنه. و هذا على تقدير الحدوث بالنوع ـ بأن يكون الفعل المطلق حادثاً لحدوث مجموع الأشخاص ـ ظاهرٌ جدّاً، إذ لايبق شيءٌ يكون خارجاً عنها حتّى يكون شرطاً لها متقدّماً عليها، و حينئذٍ يلزم إمّا تقدّم الشيء على نفسه أو على مايتقدّم عليه.

و أورد عليه: بانّ الحادث المذكور لعلّه لايكون أوّل حادث بل يوجد في مرتبةٍ واحدةٍ أمورٌ غير متناهيةٍ على سبيل الاجتماع، ويكون كلّ واحدٍ منها موقوفاً على واحدٍ آخر، وحينئذٍ فكلّ واحدٍ حادثٌ يتوقّف على شرطٍ حادثٍ آخر... و هكذا، و

لاينتهي إلى أمرٍ يكون أوّل الحوادث ـ أعني: يكون متأخّراً عن نفسه أو عمّا يتأخّر عنه ـ، فلايلزم إلّا التسلسل على سبيل الاجتماع، لاتوقّف الشيء على نفسه

و منها: انّه اذا كان أثر الموجب بالمعنى المذكور حادثاً بشخصه أو بنوعه يلزم التخلّف البتة ـ سواءٌ توقّف على الشرط أم لا ـ، فلا حاجة إلى اعتبار توقّفه على شرطٍ حادثٍ و التزام التسلسل. و توضيح ذلك: انّ الموجب إمّا تامٌّ أو ناقصٌ؛ و التامّ مشتركٌ بين الموجبين: أحدهما ما هو معتبرٌ عندالحكماء ـ و هو مايمتنع انفكاك الفعل عنه ـ، و ثانيهما ما هو معتبرٌ عند المعتزلة ـ وهومايوجب الفعل في وقته الّذي تعلّق ارادته به للعلم بالأصلح ـ. والناقص ما يتوقّف صدور الفعل منه على شرطٍ. والموجب بالمعنى المشهور ـ أي: مايجب صدور الفعل عنه ـ مشتركٌ بين التامّ والناقص. ولا ريب انّ الموجب المراد هنا هوالموجب التامّ المعتبر عندالحكيم، والتخلّف عنه غير جائزٍ مطلقاً، واذا توقّف فعله على شرطٍ يتحقّق التخلف و يكون ناقصاً لاتامّاً.

و اعترض بعض الأفاضل على ذلك بانّ الايجاب المقصود هنا لاينافي عدم وقوع مايقتضيه الفاعل الموجب بهذا الايجاب لمانعٍ عائدٍ إلى غيره، إذ حاصل معنى هذا الايجاب هو اقتضاء الذات من جهة لزوم الداعي، و نحوه امتناع الانفكاك عن الفعل و ذلك لاينافي جواز الانفكاك، فلامانع عائد إلى غير ذات الفاعل كعدم امكان الأثر و عدم وقتٍ له قبل وقت حدوثه، فيجوز أن يكون الموجب بهذا الايجاب غير مستجمعٍ للشرائط المعتبرة في التأثير بحسب نفس الأمر، فلايكون تامّاً. فلايستحيل التخلّف عنه، إذ المحال انّما هوالتخلّف عن الموجب التامّ والموجب بهذا المعنى لوجود المانع عن التأثير ليس تامّاً؛ انتهى.

و لايخفى انّ الموجب /MB62/ بالمعنى المقصود هنا ـ أعني: مايمتنع انفكاك الفعل عنه ـ هوالذي قال به الحكماء. و صرّحوا بأنّه يلزمه قدم فعله و جزموا بانّ الايجاب بهذا المعنى مساوقٌ للقدم. فهو ما يستحيل انفكاك الفعل عنه بالنظر إلى الداعي مطلقاً سواءٌ كان عائداً إلى الذات أو إلى الغير. و مقابله ما لايمتنع عنه الانفكاك و لو بالنظر إلى الداعي الخارجي كعدم امكان الأثر و عدم /DA59/ تحقّق وقتٍ قبل وقت

الحدوث؛ كيف و لوكان الايجاب المقصود هنا غير منافٍ لعدم وقوع مايقتضيه الفاعل لمانع عائدٍ إلى الغير ـ كعدم الوقت وغيره ـ لكان هو بعينه الايجاب الّذي قال به المعتزلة !ـ كما اخترناه أيضاً ـ.

***

(بيان حقيقة معنى الايجاب والموجب)

و لما بلغ الكلام إلى هنا فلابأس بأن نشير إلى حقيقة معنى الايجاب والموجب. فنقول: الموجَب ـ بصيغة المفعول ـ يطلق على فاعلٍ يجب عنه الفعل لابقدرةٍ و اختيارٍ ـ كلفظ المضطرّ ـ، فلايطلق إلّا على الطبائع كالماء و النار بالنسبة إلى مقتضى طبائعها. والموجِب ـ بصيغة الفاعل ـ يطلق على فاعلٍ يجب عنه الفعل بقدرةٍ واختيارٍ.

و كلٌّ منهما قد يكون تامّاً و يكون ناقصاً. امّا الموجَب ـ بالفتح ـ كالطبائع التّي لايتوقّف تاثيرها على حصول بعض الشرائط أو رفع بعض الموانع. وانْ توقّف و حصل الشرائط و ارتفع الموانع تكون العلّة التامّة حينئذٍ هوالفاعل مع تلك الشروط و رفع تلك الموانع، فالفاعل فقط ناقصٌ و ناقصةٌ ـ كالطبائع الّتى يتوقّف تأثيرها على أحدهما. وأمّا الموجِب ـ بالكسر ـ فتامّةٌ كلّ فاعلٍ يفعل بقدرةٍ واختيارٍ من دون توقّف فعله على شرطٍ أو رفع مانعٍ؛ وناقصةٌ ما توقّف فعله على أحدهما بعد حصول الشرط أو رفع المانع لايخرج الفاعل عن النقصان، لأنّ التامية حينئذٍ للفاعل مع تلك الشرائط و رفع تلك الموانع، فالفاعل بمجرّده ناقصٌ.

ثمّ الحكماء لمّا قالوا بوجوب الفعل عنه ـ تعالى ـ بقدرةٍ وارادةٍ غير منفكّةٍ عنه ـ تعالى ـ و غير زائدةٍ على ذاته لزمهم القول بعدم انفكاكه ـ تعالى ـ عن الفعل، فيكون الواجب عندهم فاعلاً موجباً ـ بالكسر ـ تامّاً.

وأمّا المتكلّمون؛ فالأشاعرة منهم قالوا: انّ القدرة و الاختيار و الإرادة زائدةٌ على الذات و منفكّةٌ عنها في الأزل. لاأنّ تلك الصفات منفكّةٌ عنها. بل بمعنى أنّ متعلّقها منفكٌّ عنها وقتاً مّا؛ والمعتزله منهم قالوا: انّ تلك الصفات ليست زائدةً على الذات بل

هي عينها، إلّا أنّ متعلّقها منفكٌ عنها في الأزل لتعلّقها في الأزل بحصول المتعلّق فيما لايزال نظراً إلى العلم بالمصلحة؛ فعلى هذين المذهبين ـ أي: مذهب الأشاعرة والمعتزلة ـ لايكون الواجب موجباً تامّاً، لتحقق الانفكاك المستلزم لتوقّف فعله ـ تعالى ـ على أمرٍ آخر سوى ذاته. إلّا أنّ ذلك لايصير منشئاً لنقصانه و عدم تماميته، لأنّ الاصطلاح على أنّ التمامية هنا بمعنى عدم انفكاك الأثر. و الانفكاك هنا إمّا لمراعات الأصلح أو لعدم الكماليّة في الأثر، فلا يتطرّق شوب نقصٍ على حريم كبريائه ـ تعالى ـ.

و يمكن أن يقال: انّ التامّ ماكان صدور الفعل عنه غير متوقّفٍ على شرطٍ خارجٍ عنه و لايخرج عن التمامية بالتوقّف على أمرٍ داخل و لوحصل به الانفكاك بينه و بين الأثر؛ و الناقص ماتوقّف صدور الفعل عنه على شرطٍ خارجٍ. و على هذا يكون الواجب عند المعتزلة موجباً تامّاً لاناقصاً، لعدم توقّف فعله على شيءٍ سوى العلم بالأصلح و هو ليس خارجاً عن ذاته، بل عين ذاته عندهم. وعلى مذهب الأشاعرة لايكون موجباً تامّاً، لكون الصفات عندهم زائدةً على الذات.

و بما ذكرنا يظهر ضعف ماذكره بعض الأفاضل[1] حيث قال: الموجَب ـ بصيغة المفعول ـ يكون معناه ما أثبت له الايجاب، و هذا لايكون إلّا تامّاً؛ و الموجِب ـ بصيغة الفاعل ـ هو ما يفيض الوجوب إلى الغير ـ أي: إلى اثره ـ، و الموجِب بهذا المعنى قديكون تامّاً وقد يكون ناقصاً؛ انتهى.

و وجه الضعف ما علمت من انّ كلّاً منهما يكون تامّاً و ناقصاً.

و من الفضلاء[2] من أورد على ما نقلناه من بعض الأفاضل، حيث قال: الظاهر من إطلاقاتهم أنّ لفظ الموجب انّما يطلق على كلّ فاعلٍ مؤثّرٍ في غيره ـ أي: باعتبار تأثيره في الغير لاباعتبار تأثيره عن الغير ـ. و على هذا لايناسب اطلاق صيغة المفعول الّتي حاصل معناها ما اثبت له الايجاب على فاعلٍ مؤثّرٍ، سواءٌ كان من الطبائع أولا؛

١ـ هامش دال: هو ملّا شمسا الجيلاني ـ ره ـ. منه.
٢ـ هامش دال: آقا رضي القزويني ـ ره ـ. منه.

اللّهم إلّا على المجاز

و هو كما ترى.

ثمّ إنّ منشأ تكفير المتكلّمين للحكماء في الايجاب إمّا لزوم القدم لايجابهم، و إمّا لزعمهم أنّ الواجب ـ تعالى ـ عند الحكماء موجَبٌ بالفتح ـ و فاعليته ـ تعالى ـ عندهم كفاعلية النار في الاحراق والشمس في الاضائة ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ. و هذا الزعم غلطٌ. فانّ الحكماء لايطلقون عليه ـ تعالى ـ لفظ الموجَب ـ بالفتح ـ، و لو اطلقوه عليه احياناً فالظاهر انّهم يريدون منه كون الفاعل محكوماً عليه بوجوب الفعل عنه، لاكونه مضطرّاً؛ بل هو عندهم موجِبٌ ـ بالكسر ـ بمعنى انّه يجب الفعل بالقدرة و الاختيار، فهو موجِبٌ ـ أي: مفيضٌ لوجوب المانع قاهرٌ لجميع انحاء عدمه حتّى يصير موجوداً ـ؛ هذا.

و اعترض بعض الأعاظم على هذا الايراد ايضاً: بانّه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ماسوى اللّه ـ تعالى ـ مطلقاً وإن كان بالنوع، بل ذلك ممّا لاسبيل إليه عقلاً. و لو سلّم ذلك لايلزم التخلّف على تقدير التوقّف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلّف. و ذلك غيرالمدّعى في الايراد. و ايضاً بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الأزل، بل على الايجاب مطلقاً و التخلّف مطلقاً إنّما يلزم على فرض الايجاب في الأزل ـ أي: الايجاب بمعنى /DB59/ امتناع الانفكاك مطلقاً ـ، دون الايجاب المطلوب الّذي يشمل الايجاب بالاختيار الّذي قال به المعتزلة؛

و فيه: انّ حدوث الأجسام و الأعراض ثابتٌ بالفعل شخصاً و نوعاً ـ كما تقدّم ـ. و أمّا المجرّدات وإن لم يثبت حدوثها بالفعل شخصاً و نوعاً و لكن العمدة في اثبات حدوثها هو الاجماع والنقل، و هما كما يدلّان على حدوثها شخصاً فكذلك يدلّان على حدوثها نوعاً ايضاً؛ و قد تقدّم ذلك مفصّلاً.

و ما ذكره من عدم لزوم التخلّف على تقدير التوقّف على الشروط المتعاقبة ـ نظراً إلى عدم صدق /MA63/ الانفكاك حينئذٍ لعدم تحقّق القدم بالنوع في الشروط المتعاقبة ـ:

ففيه: انّ القدم بالنوع على هذا التقدير ـ أي: على تقدير التوقّف ـ وإنْكان لازماً إلّا انّ لزوم التوقّف لما كان على فرض الحدوث شخصاً ونوعاً. و على هذا الفرض يلزم التخلّف البتة، سواءٌ توقّف على الشروط أم لا، لان المفروض انّ الفاعل موجبٌ تامٌّ يمتنع انفكاك فعله عنه، فاذا انفكّ عنه الحادث المذكور و لوبالتوقّف على الشروط يصدق التخلّف.

و أمّا ما ذكره بقوله: «ايضاً ... ـ إلى آخره ـ»، ففساده ظاهرٌ؛ لأنّ بناء الاستدلال على فرض الايجاب في الأزل ـ أعني: الايجاب بمعنى استحالة الانفكاك ـ، و هو ظاهرٌ. و قد علم ممّا ذكر انّ مايرد عندالتحقيق على الاستدلال المذكور من وجوه الاختلال انّما هو لزوم المعارضة وعدم الاحتياج إليه في ترتّب القدم على الايجاب المذكور، لأنّ لزومه ضروريّ ولزوم التخلّف وان توقّف الحادث على الشرط الحادث. وباقي الوجوه ـ أعني: لزوم تقدّم الشيء على نفسه و امكان استلزام المحال المحال ـ ليست قدحاً فيه، بل هي تقويةٌ له!.

و قيل: يتقوّي الاستدلال المذكور بأمرين آخرين أيضاً:

أحدهما: انّه في صورة توقّف الحادث على الشروط المتعاقبة يلزم قدم الفعل المطلوب من حدوثه، فلنشير اوّلاً إلى معنى تعاقب الشروط و الاجتماع و إلى معنى الشرط ثمّ نرجع إلى المطلوب.

فنقول: المراد من الشروط المتعاقبة هو أن يحدث شرطٌ عقيب شرطٍ آخر إلى غير النهاية و لم تكن مجتمعةً في آنٍ اصلاً، فتكون متعاقبةً في الحدوث و الوجود معاً، بمعنى انّ كلّ سابقٍ يحدث قبل اللاحق وينعدم بعد وجوده و لايجتمع معه في الوجود. فعلى هذا فالمراد بالشروط المجتمعة أن تكون مجتمعةً في الحدوث و الوجود معاً بأن يوجد جميعاً من دون تقدّمٍ و تأخّرٍ و كان الجميع باقياً، أو تكون مجتمعةً في الوجود فقط وان كانت متعاقبةً في الحدوث، بأن يحدث شرطٌ عقيب حدوث شرطٍ، لكن يبقى السابق مع اللاحق و هكذاحتّى يجتمع وجود تلك الآحاد.

و من الأفاضل من أدخل الشقّ الثاني من المجتمعة في المتعاقبة باعتبار تعاقبه

في الحدوث

و الظاهر انّه غفلةٌ. لانّ القوم انّما قسّموا التسلسل إلى هذين القسمين ـ أعني: التسلسل في الامور المتعاقبة و التسلسل في الأمور المجتمعة ـ، ليعيّنوا التسلسل الّذي حوّزه الفلاسفة دون المتكلّمين. و قد سمّوا ذلك التسلسل بالتسلسل في الأمور المتعاقبة. ومعلومٌ بالضرورة انّ محل النزاع بين الطائفتين هو التسلسل في الأمور المتعاقبة في الحدوث و الوجود معاً ـ كالعلل المعدّة ـ. و ليس محلّ النزاع التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود إذا كانت متعاقبةً في الحدوث فقط ايضاً. لأنّ الفريقين متفقان على بطلانه، كيف و لو جوّزه الفلاسفة لم يكن عندهم عذرٌ في جريان التطبيق فيها!. لانّ عذرهم في تجويز التسلسل في المتعاقبات انّ الآحاد إذا لم تكن موجودةً في الخارج معاً لم يتأتّ وقوع آحاد إحدى الجملتين بازاء آحاد الجملة الأخرى. فاذا كانت متعاقبةً في الحدوث مجتمعةً في الوجود يجري فيها التطبيق لكونها مجتمعةً في الوجود مترتبةً. نعم! لوكانت مجتمعةً في الوجود غير مترتبةٍ بأن لايكون لها تقدّمٌ و تأخّرٌ ـ بل كان من الشقّ الأوّل من المجتمعة ـ أمكن القول بعدم جريان التطبيق فيها نظراً إلى عدم الترتيب ـ كما ذهب إليه بعضهم ـ. و الظاهر انّ نظر من أدخل الشق الثاني من الشروط المجتمعة في المتعاقبة إلى انّ الشرط يطلق حقيقةً على مايكون باقياً مع المشروط، و انّما يطلق على المعدّ مجازاً. فاذا اطلق الشروط وان وصفت بالتعاقب لايجوز اخراج المعنى الحقيقي منه وارادة المعنى المجازي فقط، وهو غفلةٌ من معنى التعاقب و من انّ المراد بالشرط معناه الأعمّ؛ فانّ للشرط اطلاقين: أحدهما: الشرط بالمعنى الأخصّ، و هو مايكون وجوده مرجّحاً لوجود الشرط ـ أي: ما يكون له مدخليةٌ في وجود الشيء من حيث عدمه ـ. و ثانيهما: الشرط بالمعنى الأعمّ. و هو مطلق المحتاج إليه سواءٌ كان شرطاً بالمعنى الأخصّ أو علّةً ناقصة أو معدّاً أو رافعاً للمانع.

و العلّة الناقصة كالشرط بالمعنى الأخص في أنّ له مدخليةً في وجود المعلول من حيث وجوده فقط، وكذا الفاعل و المعدّ للشيء هو أن يكون تقدّمه مرجّحاً لوجود هذا الشيء و يكون معدوماً عند وجوده، فهو مايكون له مدخليةٌ في وجود الشيء

من حيث وجوده و عدمه معاً.

و المانع مانه مدخليةٌ في وجود الشيء من حيث عدمه. فالمراد بمطلق الشروط المذكور في الاستدلال هو الشروط بالمعنى الاعمّ؛ والمراد بالشروط المتعاقبة /DA60/ هي المعدّات؛ و المراد بالشروط المجتمعة بالمعنى الأوّل هي الشروط بالمعنى الأخصّ. وأمّا الشروط المجتمعة بالمعنى الثاني فلايجوز أن تكون معدّات و لا أن تكون شروطاً بالمعنى الأخصّ، لأنّ الحادث انّما يحتاج إلى معدٍّ حادثٍ قبله وإلى شرطٍ حادثٍ معه، والمحتاج إليه السابق ـ أي: المعدّ ـ لايجوز أن يكون باقياً معه، بل يجب أن ينعدم بعد وجوده مرجّحاً؛ والمحتاج إليه الباقي ـ أعني: الشرط بالمعنى الأخصّ ـ لايجوز أن يكون سابقاً عليه بالزمان. والسرّ في ذلك انّ المحتاج إليه السابق ـ أعني: المعدّ ـ مايكون مقدّماً مرجّحاً، والمحتاج إليه الباقي مايكون وجوده مرجّحاً، و المحتاج إليه السابق بالزمان يجب أن يتقدّم عليه عند حدوث المعلول ليكون بانعدامه مرجّحاً، و لوكان باقياً معه لكان بوجوده مرجّحاً. فمع كونه سابقاً عليه بالزمان ـ كما هوالفرض ـ يلزم التخلّف، لأنّ المفروض كون الوجود مرجّحاً و هوكان متحقّقاً قبل تقدّم حدوث الحادث مع ذلك تخلّف عن العلّة التامة. و قد ظهر بذلك انّه لايتصوّر توقّف الحادث على الشروط المجتمعة بالمعنى الثاني /MB63/ ـ أعني: ماكان سابقاً عليه بالزمان وباقياً معه بعد الحدوث ـ.

و إذا علمت ذلك فاعلم: انّه يلزم على تقدير كون الشروط متعاقبةً أو مجتمعةً بالمعنى الثاني قدم الفعل المطلق من حدوثه، لأنّ تعاقب الشروط و تسلسلها في الحدوث ـ سواءٌ كانت غير مجتمعةٍ في الوجود أو مجتمعةً فيه ـ مستلزمٌ لتحقّق القدم بالنوع فيها، وهو ناشٍ من فرض الحدوث، فكما يلزم من فرض الحدوث بالنوع على تقدير الايجاب المذكور التسلسل في الشروط يلزم خلف الفرض ـ أعني: القدم بالنوع ـ أيضاً؛ بل إذا كانت الشروط مجتمعةً بالمعنى الثانى ـ أعني: كانت متعاقبةً في الحدوث مجتمعةً في البقاء ـ لزم القدم ببعض الاشخاص ايضاً، و وجهه ظاهرٌ. بل يلزم حينئذٍ التخلّف ايضاً، إلّا أن يكون هناك موجودٌ متجددٌ متصرّمٌ كالحركة تكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاءً فرضيةً له أو مستندةً اليها، فيلزم القدم بالشخص أيضاً.

قال بعض الأفاضل[١] في بيان لزوم قدم الفعل المطلق من فرض حدوثه: انّ الشروط إذ كانت متعاقبةً غير متناهيةٍ يكون طبيعةالفعل المطلق محفوظةً بتعاقب تلك الشروط الغير المتناهية، لأنّ تلك الشروط من افراد طبيعة الفعل المطلق، فتكون طبيعة الفعل المطلق قديمةً و افرادها حادثةً.

ثمّ أورد عليه: بانّ هذا ليس موافقاً للتحقيق، لأنّ الحدوث و القدم المستعملين ههنا هما الحدوث و القدم الواقعيان ـ أعني: الدهريين ـ، والطبيعة إذا كانت قديمةً لا بالقدم الزماني بل بالقدم الدهري فلايتصوّر ذلك إلّا بأن يكون جزئيٌ من جزئياته الحقيقية قديماً، فتلك الشروط الغير المتناهية لمّا فرضت حادثةً بهذا الحدوث ـ أي: بالحدوث الدهري ـ يلزم أن تكون الطبيعة المتحقّقة في ضمن تلك الشروط حادثةً كذلك، وإلّا يلزم تحقّق الطبيعة مجرّدةً عن الفرد.

و قال في توضيح المقام: اعلم! أنّ القدم و الازلية قسمان: أحدهما القدم الزماني و الأزلية الزمانية؛ وثانيهما: القدم الغير الزماني و الأزلية الغير الزمانية. فالشيء الّذي يكون ازلياً زمانياً انّما يكون باعتبار أنْ ليس جزء من أجزاء الزمان في زمان الماضي و لايكون ذلك الشي ء موجوداً فيه، بل كلّ جزءٍ يفرض من الزمان يكون موجوداً فيه وإن تقدّم الزمان عليه بالذات؛ والحادث الزماني مايقابله. والشيء الّذي يكون قديماً غير زماني ـ أي: يكون قديماً دهرياً ـ هوأن لايكون وجوده مسبوقاً بالعدم في الخارج اصلاً؛ والحادث الدهري ما يقابله ـ أي: مايكون وجوده مسبوقاً بالعدم الواقعي الخارجي ـ.

و إذا علمت ذلك فنقول: يجوز أن تكون الطبيعة قديمةً بالزمان وأفرادها حادثةً، و لايجوز أن تكون الطبيعة قديمةً بالدهر مع كون جميع أفرادها حادثةً بالدهر. أمّا الأوّل فلأنّ الزمان لمّا كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية فيمكن أن يكون في جزءٍ من أجزاء ذلك الزمان فردٌ من طبيعةٍ و يكون في جزءٍ آخر فردٌ آخر من تلك الطبيعة و هكذا، و لايكون فردٌ منها في جزئين من الزمان، بل كان كلّ فردٍ منها في جزءٍ منه فقط.

١ـ هامش «د»: هو ملّا شمسا الجيلاني.

فيصدق كون الطبيعة موجودةً في جميع أجزاء الزمان و لايصدق كون فردٍ منهاموجوداً في جميعها؛ فيكون افرادها حادثةً بالزمان و هي قديمةٌ بالزمان. و هذا مثل مايقال: انّ الورد يكون في شهرٍ أو شهرين، والحال انّ فرداً منه لايكون في شهرٍ أو شهرين. فالمراد انّ طبيعة الورد يكون في شهرٍ أو شهرين. ولو فرضنا بدل الشهر و الشهرين الفاً و الفين بل كلّ الزمان لم يتفاوت الحكم، لأنّ اطولية الزمان لا يصير منشئاً لاختلاف هذا الحكم. وأمّا الثاني- أعني: عدم جواز كون الطبيعة قديمةً بالدهر مع كون افرادها حادثةً كذلك-، فلأنّ القديم الدهري ما لايكون وجوده مسبوقاً بالعدم في الخارج اصلاً؛ و الحادث الدهري مايكون وجوده مسبوقاً بالعدم في الخارج. /DB60/ و إذا كان جميع أفراد طبيعةٍ واحدةٍ مسبوقةً بالعدم في الخارج يلزم أنْ تكون تلك الطبيعة أيضاً مسبوقةً بالعدم، و إلّا يلزم تحقّق الطبيعة مجرّدةً عن الفرد، و هو باطلٌ لأنّ الطبيعة المجرّدة عن الفرد في الخارج والواقع لاوجود لها. و لمّا فرض أنّ تلك الشروط الغير المتناهية حادثةٌ بالحدوث الدهري الواقعي يلزم أن تكون الطبيعة المتحقّقة في ضمن تلك الشروط حادثةً حدوثاً واقعياً، وإلّا يلزم تحقّق الطبيعة مجرّدةً عن الافراد، و لاتفاوت في ذلك الحكم بين كون تلك الشروط متعاقبةً أو مجتمعةً. وبالجملة إذاكانت طبيعةٌ مّا من الطبايع قديمةً بالعدم الواقعي الدهري بل بالقدم الغير الزماني مطلقاً فلا يتصوّر ذلك إلّا بأنْ يكون جزئيٌ من جزئياته الحقيقية قديماً؛ انتهى حاصل ماذكره الفاضل المذكور.

و هذا الفاضل قد أخذ هذا التفصيل اوّلاً من بعض كتب السيد المحقّق الداماد، ثمّ رجع و حكم بانّ القديم الزماني أيضاً حكمه حكم القديم الدهري في عدم جواز قدمه زماناً مع كون افراده حادثةً بالزمان، فقال: المفروض انّ كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الحوادث الزمانيّة مسبوقٌ بالعدم الزماني و الطبيعة قديمةٌ زمانيةٌ بمعنى أنّها ليست مسبوقةً بعدمٍ زماني أصلاً.

فلقائلٍ أن يقول: على ذلك التقدير يكون كلّ فردٍ من تلك الطبيعة مسبوقاً بعدمٍ زماني ولايوجد فردٌ يكون قديماً زمانياً أصلاً- كما هو المفروض-. و هذا الحكم ثابتٌ لكلّ فردٍ فردٍ سواءٌ وجد معه فردٌ آخر أو لا، فيكون هذا الحكم- أعني: سبق العدم الزماني- ثابتاً /MA64/ لكلّ فردٍ على جميع تقادير وجوده- أي: سواءٌ وجد معه فردٌ

آخر أو لا ـ. و قد تقرّر بين القوم انّ كلّ حكمٍ ثبت لكلّ واحدٍ من أشياء على جميع تقادير وجوده لايختلف هذا الحكم في تلك الصورة بين الكلّ الافرادي و الكلّ المجموعي. كما في احتياج الممكن، فانّه لمّا كان كلّ واحدٍ من افراد الممكن محتاجاً إلى العلّة على جميع تقادير وجوده ـ أي: سواءٌ كان معه ممكنٌ آخر أو لا ـ حكموا بعدم التفاوت بين الكلّ الافرادي والمجموعي في الاحتياج إلى العلّة. فعلى المشاكلة يكون الحكم المذكور ـ أعني: سبق العدم الزماني ـ ثابتاً لمجموع الأفراد بحيث لايشذّ عنه فردٌ. ولكون العدم السابق على مجموع الأفراد عدماً زمانياً يكون ذلك الزمان الّذي عدم فيه مجموع الأفراد مشغولاً بعدم جميع الأفراد بحيث لايشذّ فردٌ، فلايوجد فردٌ من افراد تلك الطبيعة في ذلك الزمان البتة. فحينئذٍ إمّا أن تكون تلك الطبيعة موجودةً في ذلك الزمان أو معدومةً فيه، فعلى الأوّل يلزم وجود الطبيعة مجرّدةً عن الفرد و هو باطلٌ، و على الثاني يلزم أن يكون حادثاً بالحدوث الزماني كأفرادها، فظهر انّ حدوث جميع افراد الطبيعة بالحدوث الزماني يستلزم حدوث الطبيعة أيضاً كذلك؛ انتهى.

اقول: الحقّ في هذا المقام انّ قدم الطبيعة مع حدوث جميع أفرادها غير معقولٍ، بل إنْ كانت جميع افرادطبيعةٍ حادثةً لكانت تلك الطبيعة ايضاً حادثةً، و لايعقل قدمها إلّا إذا كان بعض افرادها قديماً. و التحقيق ـ كما أفاده الفاضل المذكور ـ عدم الفرق في ذلك بين القدم والحدوث الدهريين و بين القدم والحدوث الزمانيين. و الدليل على الكلّ: انّه لاشكّ انّ الطبيعة ليست موجودةً بوجودٍ عليحدةٍ منفكّةٍ عن افرادها. و محلّ الخلاف المشهور في وجود الكلّي الطبيعي ـ كما حرّره العلّامة الرازي في رسالة الكلّيات[1] و غيره من أهل التحقيق ـ هو: انّ الطبيعة هل هي موجودةٌ في الخارج بوجود افرادها حتّى تكون الطبيعة موجودةً ويكون الفرد موجوداً آخر و وجودهما واحدٌ، أو هي غير موجودةٍ في الخارج اصلاً، بل الموجود فيه افرادها فقط و هي موجودةٌ في الذهن، لاغير فعلى هذا لوكانت موجودةً ـ كما هو التحقيق ـ فلامحالة يكون وجودها بوجود افرادها؛ فهي «موجودةٌ بوجود كلّ فردٍ. فلها وجوداتٌ متعدّدةٌ بحسب

١ـ لم أعثر على هذه الرسالة، والظاهر أنّهالم تطبع بعد.

تعدّد الافراد. و إذا كان وجودها بوجود الأفراد فيكون الحيثية المعتبرة لوجود افرادها معتبرةً لوجودها ايضاً، فاذاكان جميع أفرادها حادثةً بالحدوث الدهري أو الزماني كانت الطبيعة ايضاً كذلک. والفرق بين الحدوثين غير معقولٍ، لأنّه كما إذا كانت جميع الأفراد مسبوقةً بالعدم الواقعي فلايعقل كون الطبيعة غير مسبوقةٍ به، و الّالزم وجودها متقدّمةً على جميع الافراد في ظرف الواقع ونفس الأمر منفكّةً عنها فيه، كذلك إذاكانت جميع الأفراد مسبوقةً بالعدم الزماني. فلايتصوّر كون الطبيعة غير مسبوقةٍ به وإلّا لزم وجودها سابقةً على جميع الأفراد في ظرف الزمان منفكّةً عنها فيه، وإذا كان بعض أفرادها قديماً بالقدم الدهري أو الزماني كانت الطبيعة المتحقّقة في ضمنه ايضاً كذلک؛ و الفرق بين القدمين باطلٌ ـ كمامرّ ـ.

فان قيل: كيف يتصوّر كون الطبيعة حادثةً مع كون افرادها غير متناهيةٍ؟!، لأنّ المفروض توقّف كلّ شرطٍ حادثٍ على شرطٍ حادثٍ آخر إلى /DA61/ غير النهاية، فعلى تقدير عدم تناهي الأفراد لوكانت الطبيعة حادثةً لما تصوّر أن يكون فردٌ منها متحقّقاً فيها، فيلزم أن يكون الافراد متناهيةً؛ و هو خلاف الفرض، فيجب أنْ يكون قديمةً؛

قلنا: كما يتصوّر كون جميع افرادها بحيث لايشذّ عنها شيءٌ حادثةً مع عدم تناهي تلك الأفراد فانّ اجتماع حدوث الطبيعة مع عدم تناهي افرادها على سبيل التعاقب[1] ليس باعجب من اجتماع حدوث الأفراد باسرها و عدم تناهيها، و المفروض جواز اجتماع حدوث الأفراد مع عدم تناهيها، فلابأس بجواز اجتماع حدوث الطبيعة مع عدم تناهي افرادها أيضاً.

ثمّ الحقّ انّه لايجوز شيءٌ منها ـ أي: لايجوز اجتماع حدوث الطبيعة مع عدم تناهي افرادها على سبيل التعاقب و لااجتماع حدوث جميع افرادهامع عدم تناهيها كذلك، أي: على سبيل التعاقب ـ وان امكن اجتماع حدوثهامع كونها غير متناهيةٍ على سبيل الاجتماع بدون الترتيب؛ أمّا الأوّل فظاهرٌ و أمّا الأخير فلأنّ معنى حدوث جميع

١ـ الاصل: ـ على سبيل التعاقب.

افرادها أن يكون العدم الدهري أو الزماني سابقاً على جميعها بحيث لايشذّ عنه شيءٌ، و معنى عدم تناهيها أن لايوجد واقعٌ أو زمانٌ لم يوجد فيه فردٌ من تلك الافراد؛ فلايمكن أن يسبق عدمٌ دهريٌ واقعيٌ أو زمان عدم على جميع تلك الأفراد على هذا التقدير ـ أي: على تقدير عدم تناهيها ـ. فهذان الفرضان امر الحدوث [1] جميعها و وقوع التسلسل التعاقبي فيها متنافيان.

وأيضاً لاريب في انّ تلك الشروط إذا كانت غير متناهيةٍ كان واحدٌ منها في حاقّ الواقع ومتن نفس الأمر مستنداً إلى موجودٍ قديمٍ واجبٍ أو غير واجبٍ، فان كان هذا الواحد قديماً بطل مافرض من كون جميعها حادثةً، وان كان حادثاً انقطع عندالتسلسل. وحينئذٍ فالصحيح أن يقال في تقوية الاستدلال المذكور: انّه في صورة توقّف الحادث على شرطٍ حادثٍ يلزم عدم تناهي الشروط على سبيل التعاقب مع حدوثها، أو يلزم اجتماع حدوث الطبيعة نظراً إلى حدوث افرادها مع عدم تناهي افرادها؛ والكلّ باطلٌ لوقوع التناهي المستحيل. و هذا المحال انّما نشأ من فرض الحدوث في صورة الايجاب المذكور.

ثمّ بعض الأفاضل بعد أن جزم بلزوم قدم الطبيعة من حدوث افرادها على الفرض المذكور /MB64/ قال: فان قيل: كيف يتصوّر قدم الطبيعة بحدوث جميع الأفراد مع أنّ وجود الكلّي الطبيعي في الخارج ليس إلّا في ضمن الفرد متحداً بوجوده و بانتفاء الفرد ينتفي الطبيعة المتحدة معه في الوجود، فاذاكان جميع الأفراد حادثةً لم يكن لها وجودٌ ازليٌ غير مسبوقٍ بالعدم حتىّ تكون قديمةً؟!؛

قلنا: الطبيعة الابهامية الموجودة في الخارج لها وحدةٌ ابهاميةٌ لاتنافي تعدّد الوجود بحسب تكثّر الأفراد و بانعدام فردٍ واحدٍ و بانتفاء وجودٍ واحدٍ لاتنعدم هي من حيث هي ـ أي: مطلقاً ـ وان انعدمت من حيث هي في ضمن تلك الفرد. ومتى لم تنعدم جميع افرادها لم تنعدم هي مطلقاً؛ ولهذا اشتهر: انّ وجود الطبيعة بوجود فردٍما وانتفائها بانتفاء جميع الأفراد. و لايستلزم مسبوقية وجود كلّ فردٍ منها بعدمه الخاصّ به

١ـ كذا في النسختين.

مسبوقيةً زمانيةً مسبوقية وجودها من حيث هي هي بعدمها، و المطلوب كذلك : بل لوكانت لها افرادٌ متعاقبةٌ غير متناهيةٍ كلّ منهامختصٌّ بزمانٍ يكون لامحالة زمان وجود الطبيعة غير متناهٍ؛ لكن لاوجوداً واحداً بالعدد مستمرّاً من الأزل إلى الأبد، بل وجوداً مبهماً، وذلك كافٍ في قدمها بل نقول: على ذلك التقدير لايكون شيءٌ من وجوداتها الخاصّة مسبوقاً بعدمها المطلق بالزمان، إذ ليس لذلك العدم زمانٌ يتحقّق فيه لابحسب الخارج و لابحسب التوهّم، فلايكون حادثةً ألبتة.

فان قيل: قد تقرّر انّه إذا كان حكمٌ ثابتاً لأفراد شيءٍ على جميع تقادير وجود الفرد- أي: سواءٌ كان معه وجود سائر الأفراد أم لا، كاحتياج الممكن إلى الموجب- فلايختلف الكلّ الافرادي و المجموعي في ذلك الحكم. و المسبوقية الزمانية بالعدم هناك كذلك - أي: ثبت لأفراد الفعل المطلق على جميع تقادير وجود الفرد -، فيكون مجموع الأفراد ايضاً مسبوقاً بالعدم، فالطبيعة تكون إمّاحادثةً ايضاً و إمّا موجودةً بدون فردٍ، هذا خلفٌ!:

قلنا: ليس كذلك، إذ لوقدر وجود فردٍ من تلك الأفراد مقروناً بوجود سائر الافراد الغير المتناهية المختصّة كلٌّ منها بقطعةٍ من الزمان لم يكن مسبوقاً بالعدم البتة، كمالوفرض جوع شخصٍ واحدٍ مقروناً بجوع ساير الاشخاص لايمكن شبعه برغيفٍ واحدٍ، بخلاف الممكن الواحد، إذ لوفرض كونه مقروناً بساير أفراد الممكن لايرتفع عنه الاحتياج إلى الموجب؛ انتهى.

و أنت تعلم انّ هذا الكلام بطوله لايفيد شيئاً!. و دفعه ظاهرٌ ممّاذكرناه. و يكفي في دفعه انّ تلك الافراد الغير المتناهية إنْ كان مجموعها بحيث لايشذّ عنها شيءٌ مسبوقٌ بالعدم لكانت الطبيعة ايضاً كذلك، فثبت حدوثها، وإن لم يكن مجموعها مسبوقاً بالعدم لم تكن حادثةً، هذا خلفٌ!.

و ما ذكره من انّ المجموع هنا ليس مسبوقاً بالعدم و لايلزم منه نفي حدوث كلّ واحدٍ- لأنّ حكم /DB61/ المجموع هنا يخالف حكم الآحاد قياساً على كلّ واحدٍ والمجموع في الشبع وعدمه رغيفٌ واحدٌ- فمردودٌ بانّ حكم المجموع والآحاد هنا حكم

المجموع والآحاد الممكنات في الاحتياج، فانّه كما لوفرض كلّ ممكنٍ مقروناً بسائر افراد الممكن لايرتفع عنه الاحتياج كذلك لوفرض كلّ واحدٍ من افراد السلسلة الغير المتناهية مقروناً بوجود سائرالافراد لم يرتفع عنه المسبوقية بالعدم. وقياس ذلك على المجموع والآحاد في الاشباع برغيفٍ وعدمه قياسٌ مع الفارق، لأنّ السرّ في شبع كلّ واحدٍ برغيفٍ واحدٍ وعدم شبع المجموع به انّه إذا أكل كل واحدٍ من حيث هو واحدٌ رغيفاً واحداً لم يأكل غيره شيئاً من هذا الرغيف، بل مجموعه صار مأكولاً له، فيشبعه؛ و إذا أكل مجموع الناس رغيفاً واحداً لايصير مجموع هذا الرغيف مأكولاً لكلّ واحدٍ، بل كلّ واحدٍ لم يأكل إلّا جزءً منه، فالرغيف صار موزعاً على الكلّ فلايحصل الشبع. فالمعيار في معرفة عدم مخالفة حكم المجموع لحكم الآحاد ومخالفته انّ ماثبت لكلّ واحدٍ في صورة الانفراد ان ثبت له ايضاً في صورة الاجتماع لم تحصل حينئذٍ مخالفةٌ بين حكم الآحاد وحكم المجموع. كمثال الممكن، فانّ ماثبت لكلّ واحدٍ من الممكنات بشرط الانفراد كذلك يثبت له مع الاجتماع ايضاً. و إنْ لم يثبت له في صورة الاجتماع حصل المخالفة بين حكم الآحاد وحكم المجموع. كمثال الرغيف، فانّ كلّ واحدٍ في صورة الانفراد ثبت له أكل مجموع الرغيف وفي صورة الاجتماع ثبت له أكل جزءٍ منه. و لاريب انّ مانحن فيه من قبيل الأوّل، لأنّ كلّ ماثبت لكلّ واحدٍ في صورة الانفراد ثبت له في صورة الاجتماع أيضاً من دون تفاوتٍ.

و ثانيهما ـ أي: ثاني الأمرين اللذين قيل يتقوّي بهما الاستدلال المذكور ـ في صورة توقّف الحادث على الشروط المجتمعة بالمعنى الأوّل ـ أي: كونها مجتمعةً في الحدوث و الوجود معاً ـ يلزم تخلّف المعلول عن الموجب التامّ ايضاً، لأنّ تلك الشروط إنْ كانت متحقّقةً في الأزل يلزم تخلّف العالم عنها، وإن كانت حادثةً فيما لايزال يلزم تخلّف تلك الشروط عن علّتها، لأنّ علّتها ليست إلّا الواجب وهومتحقّقٌ في الأزل بدونها، و هو التخلّف.

و غير خفيٍّ انّ المراد بالاجتماع هو الشقّ الثاني، إذ على الأوّل تكون الشروط المطلقة قديمةً والكلام في الشروط الحادثة، فذكر الشقّ الأوّل انّما هو للاستظهار. فعلى

الشقّ الأوّل يلزم القدم لاالتخلّف المطلق هنا ـ أي: التخلّف مع كون الشروط حادثةً ـ، فانّ تخلّف الفعل ـ أعني: العالَم ـ عن الشروط وان كان لازماً إلّا انّ الشروط المجتمعة في الأزل لمّاكانت /MA65/ قديمةً فلاتكون ممّا نحن فيه، لأنّ ما نحن فيه انّما هو على فرض حدوث الشروط و هو انّما يتحقّق على الشقّ الثاني ـ أي: إذاكان مجتمعةً في الحدوث و الوجود فيما لايزال ـ. و حينئذٍ و إنْ لم يلزم تخلّف الفعل عن الشروط إلّا انّه يلزم تخلّف تلك الشروط عن علّتها التامّة. فيجب أن يكون المراد انّه على تقدير الاجتماع يلزم التخلّف عن الموجب التامّ سواءٌ كان المتخلّف هوالفعل المفروض أو الشروط المذكورة، إذ لو فرض الاجتماع في الأزل ـ مع انّه خلاف ما فُرض من حدوث الشروط ـ يلزم تخلّف الفعل المفروض؛ وإذا فرض الاجتماع فيما لايزال ـ على ما هو مقتضى الفرض ـ يلزم تخلّف الشروط البتّة، فيكون تخلف المعلول الشامل لهما عن الموجب التامّ لازماً البتّة.

فان قلت: على فرض اجتماع الشروط فيما لايزال يلزم تخلّف الفعل ايضاً لكونه حادثاً و الموجب ـ أعني: الواجب ـ قديماً!؛

قلت: نعم، و لكن التخلّف الّذي هو المطلوب ـ و هو التخلّف عن الموجب التامّ ـ غير لازم، لأنّ الموجب حينئذٍ انّما يتمّ بالشروط الّتي فرضت محقّقةً فيما لايزال، لا في الأزل. فلايكون تامّاً إلّا عند حدوث تلك الشروط، و حينئذٍ يحدث الفعل ايضاً، فلم يحصل التخلّف عن الموجب التامّ.

فان قيل: فيمكن أن لايكون الموجب المذكور بالنسبة إلى الشروط الحادثة المجتمعة فيما لايزال ايضاً موجباً تامّاً، فتخلّف تلك الشروط الحادثة المجتمعة في آن حدوث الفعل لايكون تخلّفاً عن الموجب التامّ، لأنّه كما أنّ هذا الموجب لم يكن بالنسبة إلى الفعل المفروض تامّاً بل انّما يتمّ بالشروط الحادثة فيما لايزال، فيجوز أن لاتكون بالنسبة إلى تلك الشروط الحادثة فيما لايزال ايضاً تامّاً؛ بل يكون تماميته موقوفةً على أمرٍ خارجٍ عن ذاته و عن تلك الشروط؛

قلنا: لوسلّم جواز التوقّف على أمورٍ خارجةٍ عن تلك الشروط و عن ذات الموجب لم يحصل به نقصٌ في الاستدلال، لأنّا نأخذ حينئذٍ مجموع مايتوقّف عليه الفعل

من السلسلة المفروضة ـ أعني: الشروط الحادثة المجتمعة فيما لايزال والأمور الخارجة عنها الّتي فرض توقّف الشروط عليها ـ، فتحصل سلسلة كبرى تكون سلسلة الشروط الحادثة الّتي كان الفعل موقوفاً عليها جزءً منها ـ أي: من تلك السلسلة الكبرى ـ.

ثمّ تقول: هذه /DA62/ السلسلة الكبرى إنْ كانت غير متناهيةٍ ـ على ما هو المفروض ـ إمّا أنْ تكون آحادها متعاقبةً أو مجتمعةً، فيلزم قدم الفعل على تقدير التعاقب و أحد شقّي الاجتماع والتخلّف على الشقّ الآخر للاجتماع ـ كما مرّ بعينه من دون تفاوتٍ ـ.

فان قلت: يمكن أن تكون السلسلة ملتئمةً من الشروط المتعاقبة والمجتمعة بأن تكون طائفةٌ منها متعاقبةً و طائفةٌ اخرى مجتمعةً، فكيف يكون حكمها حينئذ؟:

قلت: حكمها حينئذٍ حكم احديهما ـ أي: المتعاقبة أو المجتمعة ـ، لأنّ تلك السلسلة الملتئمة إنْ اثبت افرادها الطوليّة على اجزاء الزمان و إنْ لم يخلوا جزءٌ من الزمان عن احادها فهي في حكم المتعاقبة في لزوم القدم، و لافرق بينها و بين المتعاقبة إلّا بأنّ تلك السلسلة الملتئمة بعض اجزائها الطولية مشتملٌ على الآحاد الغير المتناهية عرضاً، و إلّا ـ أي: وإن كان بعض اجزاء الزمان خالياً عن افرادها ـ فهي في حكم المجتمعة في لزوم التخلّف.

ثمّ انّ بعض الأفاضل قال: انّ الحكم بلزوم القدم في صورة التعاقب و بلزوم التخلّف في صورة الاجتماع مدافعٌ بما تقدّم من أنّ أثر الموجب بالمعنى المذكور إن كان حادثاً يلزم التخلّف البتّه مطلقاً من غير تفضيلٍ.

وجوابه: انّ المحال الّذي هو الحدوث على تقدير الايجاب المذكور يجوز أن يستلزم المتعاقبين، فلابأس بلزومها جميعاً؛ هذا.

وقدبقي هنا شيءٌ لابدّ أن يشار إليه؛ و هو: أنّكم حملتم القدم اللازم على فرض الايجاب المذكور على القدم بالنوع، و لذلك اوردتم على الاستدلال المذكور مااوردتم من ضرورة لزوم القدم بهذا المعنى للايجاب المذكور و ضرورة لزوم التخلّف للحدوث

المقابل له ـ أعني: الحدوث بالنوع ـ، وكون فرض هذا الحدوث على تقدير الايجاب المذكور من قبيل فرض المتنافيين، فيمكن حينئذٍ منع لزوم التوقّف و ابطاله مستنداً بمحالية ذلك الحدوث و منع استحالة التخلّف مستنداً بلزومه لاجتماع المتنافيين. وللحمل المذكور أيضاً ارتكبتم ماارتكبتم من تقوية الاستدلال المذكور بلزوم تقدّم الشيء على نفسه من توقّف ذلك الحدوث على شرطٍ و بلزوم قدم مافرض حدوثه. و لِمَ لايجوز أن يكون المراد من استلزام الايجاب المذكور للقدم استلزامه لقدم شخص العالَم أو قدم جزئه أو قدم جميع اجزائه من الجواهر والاعراض ـ و بالجملة قدم كلّ ممكنٍ ـ حتّى لايكون لزوم القدم ضرورياً بالايجاب المذكور؟!، لأنّ قدم العالم ليس لازماً ضرورياً للايجاب بالمعنى المذكور بالشخص ـ أي: كون شخصه قديماً ـ وان كان بعض اجزائه ـ فرضيةً كانت أو غير فرضيةٍ ـ حادثةً أو بجزئه أو بجميع الاجزاء لامكان أن يكون المراد بامتناع الانفكاك عن العالم امتناع الانفكاك عن فعلٍ مّا، و لايلزم منه إلّا القدم بالنوع لا القدم بالشخص أو بالجزء أو بجميع الاجزاء. فلابدّ في اثبات لزوم القدم بأحد الوجوه المذكورة من الاستدلال المذكور بأن يُقال: لوكان الواجب موجباً بالمعنى المذكور لزم قدم العالم بالشخص أو بالجزء أو بجميع الاشخاص، إذ لولم يكن قديماً بالشخص أو بالجزء أو بجميع الاشخاص و كان حادثاً بالشخص أو بجميع الاشخاص أو ببعض الأشخاص لتوقّف على شرطٍ حادثٍ لئلّا يلزم التخلّف عن الموجب التامّ، وهذا الشرط الحادث يتوقّف على شرطٍ حادثٍ آخر و هكذا...؛ فيلزم التسلسل في الشروط. و الحاصل: انّ لزوم القدم أو بالجزء أو بجميع الأجزاء على تقدير الايجاب المذكور ليس ضرورياً، بل لابدّ من التمسّك بلزوم التسلسل في الشروط. و كذا إذا حمل القدم على القدم بالشخص أو بجميع الأجزاء و لم يرد سائر وجوه الاختلال ايضاً و إنْ لم يتمشّ التقوية بلزوم تقدّم الشيء على نفسه وقدم مافرض حدوثه أيضاً. نعم!، يتمشّى التقوية /MB65/ الأخرى ـ أعني: لزوم التخلف عن الموجب التامّ ـ على فرض توقّف الحادث على الشروط المجتمعة؛ كما لايخفى.

قلنا: حمل القدم في الاستدلال المذكور على القدم بالشخص أو بالجزء أو بجميع

الاجزاء و إنّ لم يرد عليه حديث لزوم ضرورة القدم و لاسائر وجوه الاختلال المتقدّمة، إلّا أنّه يرد عليه وجوهٌ آخر من الايراد:

الأوّل: انّ الايجاب بهذا المعنى لايستلزم قدم الفعل إلّا إذا كان موجباً تامّاً، و القائلون بالايجاب لايقولون بكون الفاعل موجباً بذاته بالنسبة إلى كلّ جزءٍ من أجزاء العالم، فانّه ليس موجباً بذاته بالنسبة إلى الحوادث الزمانية عندهم، بل جميع الموجودات الزمانية الحادثة عندهم مستندةٌ اليه ـ تعالى ـ بشروطٍ ومعدّاتٍ مخصّصة لوجود كلٍّ منها بزمانه المختصّ به. فالمراد من الايجاب المقصود هنا امتناع انفكاك ذاته ـ تعالى ـ من ايجاد شيءٍ من العالم لاجميع اجزائه، إذ لانزاع فيه لكونه منقضياً بالضرورة و الاتفاق، فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لايلزم إلّا قدم الفعل المطلوب. و قدم كلّ فردٍفردٍ من الجواهر و الأعراض انّما يلزم لولزم من كون الفاعل موجباً كونه موجباً بالنسبة إلى كلّ فردٍ من الأفراد، /DB62/ و من أين يلزم ذلك؟!.

قيل: لوحمل الايجاب على الايجاب الطباعي ـ أعني: اقتضاء الفعل من دون علمٍ وارادةٍ ـ لزم منه قدم جميع اجزائه لعدم الفرق بين تلك الاجزاء في جريان الدليل. و تقريره: انّ أثر الموجب بالايجاب الطباعي إنْ توقّف على شرطٍ لزم التسلسل، و إنْ لم يتوقّف لزم القدم لئلّا يلزم التخلّف عن الموجب التامّ أو الترجيح بلامرجّحٍ، فيلزم قدم جميع آثاره أو حدوث الموجب المذكور و الموجب القديم بلاشبهةٍ، فيلزم قدم جميع آثاره.

و أنت تعلم انّ قدم جيمع الآثار على فرض الايجاب الطباعي إنّما يلزم إذا كان الفاعل الّذي هو الموجب الطباعي موجباً تامّاً بالنسبة إلى جميع أجزاء العالم، و هو باطلٌ بالضرورة!؛ إذ الحوادث الزمانية منفكّةٌ عنه، فيكون استنادها اليه على هذا التقدير أيضاً بشروطٍ و معدّاتٍ، فعلى تقدير هذا الايجاب ايضاً لايلزم جميع اجزاء العالم. على انّ بعض الايرادات الآتية ينفي هذا اللزوم أيضاً.

ثمّ أنت تعلم أنّ هذا الايراد انّما ينفي الحمل على قدم جميع الاشخاص لاقدم بعضها.

الثاني: انّه لِمَ لايجوز أن يكون الصادر منه ـ تعالى ـ قديماً مختاراً و يستند إليه سائر الحوادث؟!، و حينئذٍ لايلزم إلّا قدمه لاقدم جميع الاشخاص. و هذا كسابقه لاينفي إلّا حمل العدم على قدم جميع الأشخاص لاقدم بعضها، بل هو مثبتٌ له.

الثالث: انّه يلزم على هذا الحمل تسليم القدم بالنوع، و قد ثبت استحالة قدم العالَم مطلقاً ـ أي: سواءٌ كان بالشخص أو بالجزء أو بالنوع ـ، فلو سلّم انّ الايجاب يستلزم قدماً و لوكان قدماً بالنوع ـ و ثبت فيما سبق استحالة القدم بأيّ وجهٍ كان ـ ثبت استحالة الايجاب، فلا حاجة لنا في بيان استحالة الايجاب إلى اثبات استلزامه لقدم العالم بالشخص أو بالجزء.

الرابع: انّه يرد عليه ماتقدّم من أنّ الحادث لايتوقّف عندالمعتزلة على شرطٍ حادثٍ، بل يكفي عندهم الداعي للترجيح.

الخامس: انّ لزوم قدم جميع الاشخاص على تقدير الايجاب المذكور ممنوعٌ، لامكان استناد بعضها إلى شرطٍ هو قطعةٌ فرضيةٌ من موجودٍ مستمرٍّ غير متناهٍ ويكون هذا الشرط ذاجهتين ـ كالحركة ـ فيحصل باعتباره الحوادث من الموجب القديم. و بهذا الطريق حاول الحكماء التفصّي عن هذا المضيق وبه صحّحوا ربط الحادث بالقديم. وملخّص مقالتهم ـ كما أشير إليه سابقاً أيضاً ـ انّ الحركة لها جهتان:

إحديهما: حيثية ذاتها و هي كون الجسم بحالةٍ يصحّ أن يعرض له في كلّ آنٍ فردٌ من الأوضاع غير الفرد المفروض له في الآن السابق و اللاحق، و يعبّر من هذا المعنى بالتوسّط بين الأوضاع. و هي بهذا الاعتبار قديمةٌ مستمرّةٌ من الأزل إلى الأبد؛

و الثانية: حيثية النسب الّتي يلزمها، و لاريب في انّ النسب الّتي يلزمها في كلّ آنٍ غير النسب الّتي يلزمها في آنٍ آخر، فهي بهذا الاعتبار حادثةٌ، لأنّه إذا كانت النسبة المفروضة[1] للجسم المتحرّك بحسب القرب و البعد من النهاية المفروضة في كلّ آنٍ غير المفروضة له في آنٍ آخر لكانت تلك النسب بأسرها حادثةً، فالحركة تكون من هذه الحيثية حادثةً. و على هذا فالحركة قديمةٌ من حيث الذات حادثة من حيث

١ـ الاصل: المنفرضة.

العوارض اللازمة هي من حيث MA66/ الذات مستندةٌ إلى القديم و من حيث اللوازم و العوارض يستند إليها الحوادث باستناد كلٍّ منها إلى عارضٍ مسبوقٍ بغيره معدٍّله يمتنع اجتماعه معه، و هكذا لا إلى ما لانهاية له. و قالوا: غاية ما يلزم منه تحقق التسلسل في الأمور المجتمعة، و هو جائزٌ لعدم اجتماع آحادها، فلايجري التطبيق فيها.

و انت خبيرٌ بأنّ منع لزوم قدم جميع الاشخاص ـ لاحتمال الاستناد المذكور ـ لايتصوّر إلّا على فرض جواز التسلسل على سبيل التعاقب، و بناء هذا الاستدلال على بطلانه: فلامجال لهذا الاحتمال. على أنّه قد تقدّم بطلان التسلسل في الأمور المتعاقبة وإن لم تكن مجتمعةً. و يكفي في بطلانه امكان اجراء التطبيق العقلي الراجع إلى فرض الانطباق.

و أيضاً قد ابطل المتكلّمون الطريق المذكور للفلاسفة في كيفية ربط الحادث بالقديم بوجوهٍ أخر:

منها: انّ تلك العوارض الّتي هي النسب اللاحقة للجسم المتحرّك بسبب الحركة إمّا مستندةٌ إلى الذات و المفروض أنّها قديمةٌ، فكيف يحصل الربط بين تلك النسب الحادثة و الذات القديمة ؟!؛ أو مستندةٌ إلى مباديها و هي أيضاً قديمةٌ؛ أو إلى غيرها و هو أيضاً منتفٍ.

و إذا علمت جميع ماذكر فقد ظهر و وضح عندك انّ الاستدلال بالحدوث على النحو المذكور على اثبات القدرة بالمعنى الأوّل والثاني ـ أعني: صدور الفعل بالعلم و المشية و الإرادة و امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات ـ و نفي الايجاب المقابل لهما ـ أعني: صدور الفعل بدون العلم و المشيّة و الإرادة كما في الطبائع و وجوب الفعل و DA63/ الترك بالنظر إلى الذات ـ صحيحٌ لااختلال فيه بوجهٍ. و على اثبات القدرة بالمعنى الثالث ـ أعني: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعي في بعض الأوقات ـ و على نفي الايجاب المقابل لها ـ أعني: وجوب الفعل بالنظر اليه في جميع الاوقات ـ غير صحيحٍ و غير محتاجٍ إليه، لاستلزام الحدوث لنفي هذا الايجاب ضرورةً من غير حاجةٍ إلى الاستدلال.

و قد ثبت و تحقّق ممّا ذكرنا من البراهين ثبوت القدرة بالمعنى الثلاثة للواجب ـ تعالى شأنه ـ و نفي الايجاب المقابل لها عنه ـ سبحانه ـ. و قد ظهر أيضاً بطلان القدرة بالمعنى الرابع و عدم ثبوته له ـ تعالى و هو امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعي في جميع الاوقات و لو في آن الحدوث ـ. و هو الّذي تفرّد باثباته الأشعري: بل ظهر ثبوت الايجاب المقابل لها للواجب ـ تعالى، أعني: وجوب الفعل في بعض الاوقات ،أي: في وقت الحدوث ـ. و هو الأيجاب بالاختيار الّذي اختاره المحقّقون من المعتزلة ـ و ربّما يأتي لذلك زيادة بيانٍ ـ.

تتميمٌ

«مراد المحقّق الطوسي من الايجاب»

الحقّ انّ المراد بالايجاب في قول المحقّق الطوسي ـ رحمه اللّه ـ في التجريد: «حدوث العالم بعد عدمه ينفي الايجاب[1]»، هو الايجاب بالمعنى الأوّل لا الثاني؛ و حينئذٍ فالاستدلال بالحدوث عليه على المعنى المذكور ـ كما فعله الشارح الجديد ـ[2] صحيحٌ لايرد عليه شيءٌ.

و يمكن أن يحمل الايجاب فيه على الايجاب بالمعنى الثالث، و يكون مراد المحقّق: انّ الحدوث ينفي هذا الايجاب ضرورةً، لأنّه ـ رحمه اللّه ـ لم يتعرّض لكيفية الاستدلال عليه، فالحمل على انّه ينفيه ضرورةً لايأباه كلامه.

ثمّ العجب انّ العلامة الحفري حمل الايجاب على المعنى الثالث و اورد على الشارح اوّلاً: بأنّ الحدوث مستلزمٌ لنفي هذا الايجاب ضرورةً، فلاحاجة إلى الاستدلال. ثمّ أورد بعض ماتقدّم من وجوه الاختلال على الاستدلال المذكور؛ و هو خبطٌ و غفلةٌ ـ كما لايخفى على من له ادنى فطنة ـ.

١ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث. و فيها: وجود العالم...؛ كشف المراد، ص ٢١٧.

٢ـ راجع: الشرح الجديد، ص ٣١٠.

تمّ على الاستدلال المذكور لاثبات القدرة بأيّ معنىً كان ايرادٌ مشهورٌ؛ وتقريره. انّ ما ذكرتم في الدليل لايعطى إلّا أنْ يكون المؤثّر في العالم هو القادر و لايقتضى أن يكون واجب الوجود هو القادر. لأنّ العالم لحدوثه لو لم يكن مؤثره هوالقادر بل كان موجباً لزم التخلّف أو التسلسل. و لايجب أن يكون موثره هو واجب‌الوجود. و لِمَ لايجوز أن يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجوداً قديماً قادراً و ذلك القادر هوالّذي أوجد العالم بالقدرة والاختيار. ولايمكن أن يقال: ذلك القادر من العالم الثابت حدوثه فلايجوز أن يكون قادراً. لأنّ ماثبت حدوثه انّما هو الاجسام و عوارضها دون المجرّدات؛ فيجوز أن يوجد الواجب ـ تعالى ـ بطريق الايجاب جوهراً مجرّداً ليس بجسمٍ و جسمانيٍ ـ كالعقل مثلاً ـ يكون قديماً قادراً يكون هوالّذي أوجد العالم الجسماني بالقدرة و الاختيار!.

و اجيب عنه بوجوهٍ:

الاوّل: انّ (على)[1] القدرة في اثبات حدوث العالم بمعنى ماسوى اللّه ـ تعالى ـ اجماع الملّيين و الأخبار الكثيرة الّتي منها الحديث المشهور المتلقّى بالقبول عند أهل /MB66/ الملّة. و قد عرفت فيما تقدّم انّ اثبات الحدوث المثبت به القدرة بها لايؤدّي إلى الدور و ليس لها معارضٌ عقليٌ يوجب ردّها؛ لمّا عرفت من ان ادلّة القدم كلّها مدخولةٌ.

الثاني: إذاكان المعلول قادراً مختاراً أوجب أن يكون العلّة ايضاً كذلك ـ لما قالوا بعينه في استلزام عالمية المعلول لعالميّة العلّة ـ. و ايضاً لاريب في أنّ القادر المختار أشرف من الموجب و قد ادّعوا فيه الضرورة. و لايجوز أن يكون المعلول أشرف من العلّة بل العلّة اشرف منه من جميع الوجوه؛ والظاهر انّ ذلك ممّا لايقبل المنع ونسبته إلى الحكماء مكابرةٌ و قد بنى عليه الحكماء كثيراً من أصولهم و مطالبهم. قال الشيخ الإلهي في المطارحات: و ممّا ينبغي أن يعلم انّ جملة القدماء على اعتقاد الأشرف و الأكرم في

١ـ لفظة على لم‌توجد في النسختين، و نحن اضفناها لمكان احتياج المعنى اليها.

الأمور السماوية و غيرها، بشهادة الفطرة و وقوع الأشرف فالأشرف[١]. ثم قال: و إذا كان الجوهر العقلي اشرف من النفس يجب أن يكون قبلها، و لما كانت الأثيريات أشرف من العنصريات يجب أن تكون حاصلةً قبلها بضربٍ من القبلية[٢]؛ انتهى

و ايضاً: القدرة بالمعنى الأوّل انّما هو بمعنى صدور الفعل بالعلم و المشية، فاذا استلزم عالمية المعلول لعالمية العلّة ثبت القدرة بهذا المعنى. و مع قطع النظر عن ذلك نقول: انّ هذا المعلول الّذي صدر عنه العالم لصدور الأفعال المحكمة المتقنة المشتملة على الحِكَم و المصالح عنه بحيث لايتصوّر خللٌ و نقصٌ في فعلٍ من أفعاله و لايتعقّل اتقانٌ و انتظامٌ فوق ماصدر و قد ثكل نوافذ الأفهام و ثواقب الأوهام عن دقائق صنعه و عجائب /DB63/ فعله يكون ذاته ـ أي: ذات هذاالمعلول ـ أتقن و أحكم، وتكون دقائق الحِكَم و غرائب الصنع الّتي تشتمل ذاته عليها أكثر ـ لانطواء ذاته بالحقيقة على جميع الحِكَم و الغرائب الّتي ينطوي عليها العالم ـ. فاذا دلّ اتقان العالم و اشتماله على الحِكَم و المصالح على علم هذا المعلول الّذي هو موجده بالفرض فيكون اتقان هذا المعلول و اشتمال نفسه على الحِكَم و المصالح ادلّ على علم موجده، لانّه إذا كانت الحِكَم و الدقائق الآفاقية و الأنفسيه مع انتشارها و تفرّقها و اختصاص كلّ جزءٍ من العالم و فعلٍ من الأفعال بحِكَمٍ محصورةٍ دالّةٍ على علم هذا المعلول الّذي هو موجدها بالفرض كان ايجاد معلولٍ واحدٍ يكون في ذاته الاقتدار على مثل هذا الايجاد و القوّة و التمكّن على صدور مثل هذا النظام و وضع كلّ شيء في موضعه و اعطاء كلّ موجودٍ ما يليق بحاله ادلّ على علم موجده! فكما أنّ وجود الحكمة و المصلحة في كلّ فعلٍ من أفعال العالم يدلّ على انّ ايجاد الموجد هذا الفعل لاشتماله على تلك الحكمة و المصلحة فيكون عالماً به و بتلك الحكمة. فكذلك تحقّق الاقتدار المذكور في هذا المعلول و تمكّنه من ايجاد مثل هذا النظام الأصلح يدلّ على أنّ ايجاد الواجب ايّاه إنّما هو لاشتماله على

١ـ راجع: كتاب المشارع و المطارحات ـ المطبوع في مجموعة مصنفات شيخ اشراق ـ، ص ٤٣٢. و توجد بين المنقول في كتابنا هذا و المطبوع منه في هذه المجموعة اختلافات يسيرة.

٢ـ راجع: نفس المصدر، ص ٤٣٥.

مثل هذا الاقتدار و التمكّن، فيكون عالماً به و بالحِكَم و المصالح المندرجة فيه.

الثالث: انّ ثبوت الاختيار للواسطة يدلّ على امكان اتصاف الموجود به، إذ البديهة حاكمةٌ بانّه ليس من الحالات الامكانية المختصّة بالممكن الممتنع حصوله للواجب. فالقول بجواز اتصاف الواسطة به دون الواجب غير معقولٍ. و إذا جاز اتصاف الواجب به يجب حصوله له بالفعل، لأنّ جميع الصفات الممكنة للواجب ـ تعالى شأنه ـ حاصلةٌ له بالفعل؛ و قد تقدّم هذا الدليل في أوائل هذا الفصل بوجه البسط. و الحقّ انّه تامٌ لايرد عليه شيءٌ؛ و نسبته إلى الحطام لامكان اختصاص هذه الصفة ـ أعني: الاختيار ـ بالممكن مكابرةٌ و هفوةٌ صادرةٌ عن غير تثبّتٍ!.

الرابع: انّ القادر المختار يكون مبدءً لاختلاف الآثار و الأفعال، و ما هذا شأنه لايجوز أن يصدر عن الموجب. فلوكان الواجب بذاته موجباً بالذات لما صدر عنه مختارٌ، لأنّ المختار من شأنه وفي طبعه التغير والاختلاف إمّا بتغير الإرادة و القصد أو التأثير بنفسها أو بتعلّقها، و إمّا بقوّة تأثيره في كلٍّ من النقيضين و الضدين، إذ التأثير في أحدهما غير التأثير في الآخر. و طبيعة الموجب منافيةٌ لأمثال هذه، بل مقتضيةٌ للثبات و التأثير على نهجٍ واحدٍ. ولذا ذهب الحكماء إلى أنّ الموجب لايصدر عنه ماله الاختيار إلّا إذا كان اختياره على وتيرةٍ واحدةٍ غير منقطعةٍ كما اثبتوا النفوس المتحرّكة للأفلاك على أنّ بعضهم انكر هذا ايضاً. و على هذا يكون وجود متغيّرٍ مّا في العالم كافياً لاثبات قدرة الواجب ـ تعالى ـ، و لايحتاج نفي ايجابه إلى تجشّم اثبات حدوث العالم.

و هذا الدليل و إنْ لم يكن برهانياً إلّا انّه لايخلوا عن افادة ظنٍّ قويٍّ بالمطلوب. و يؤيّده /MA67/ انّ المناسبة بين العلّة و المعلول لازمةٌ و انّ المعلول يجب ان يكون من سنخ العلّة، فان كانت العلّة موجبةً يجب أن يكون المعلول كذلك؛ و إن كانت مختارةً وجب أن تكون كذلك.

الخامس: انّ العقل مثلاً لوكان واسطةً بين الواجب و الجسمانيات[1] مؤثراً فيها

١ـ الاصل: الجسماني.

يلزم أن يكون قبلها معطّلاً و يلزم أن يكون فصلاً ايضاً، لعدم وجود شاهدٍ على وجوده من الجسمانيات، لأنّ ادلّة وجوده مدخولةٌ. و قد تقرّر عند الحكماء أنّ لاتعطّل و لافصل في الوجود. والمراد بالفصل عندهم ماهو كذلك ـ أي: لادليل على وجوده ـ.

و لايخفى مافي هذا الدليل من الأنظار الظاهرة، مع أنّه جدليٌّ!.

السادس ـ و هو المعوّل عليه عند الأكثر ـ، و هو: انّ البرهان العقلي قائمٌ بأنّ الممكن الّذي لاوجود له باعتبار ذاته لايوجد الجواهر و الاعراض، و البرهان القائم هو ماذكره بهمنيار في التحصيل حيث قال: و إنْ سألت الحقّ فلايصحّ أن يكون علّة الوجود إلّا ماهو بريءٌ من كلّ وجهٍ من معنىً مّا بالقوة، و هذا هو صفة الاوّل ـ تعالى ـ لاغير. إذ لوكان مفيد الوجود ما فيه معنىً بالقوّة ـ سواءٌ كان عقلاً أو جسماً ـ كان للعدم شركةٌ في افادة الوجود، و كان لما بالقوّة شركةٌ في اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل: [1] انتهى

و توضيح هذا البرهان: انّ كلّ ممكنٍ بما هو ممكنٌ و باعتبار ذاته سواءٌ كان مادّياً أو مجرّداً لايكون إلّا قوّةً صرفةً، بل هو في مرتبة ذاته و حدّ نفسه ليسّ محض و عدمٌ صرف، و ليس له بهذا الاعتبار استشمام رائحةٍ من الفعل اصلاً، و انّما فيه قوّة الوجود و الفعلية. و أمّا نفس موجوديته و فعليته فهو بأمرٍ مغايرٍ عن ذاته كما بينوه في مقامه و فرعوا عليه تأخّر وجوده عن عدمه المعبّر بالحدوث الذّاتي. و هذا الأمر المتغاير هو مخرج الممكن من القوّة إلى الفعل. فلكلّ ممكنٍ مخرج من /DA64/ قوّته إلى الفعلية و لابدّ أن يكون ذلك المخرج مما هو مخرجٌ بالفعل من جميع الجهات، و إلّا يلزم أن يكون للقوّة دخلٌ في اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل، و هو بديهي البطلان. فالممكن لعدم خلوّه عن القوّة بل كونه محض العدم و القوّة لوفرض كونه موجداً لموجودٍ و مخرجاً له من القوّة إلى الفعل لزم أن يكون لذلك العدم و القوّة ايضاً دخلٌ في ذلك الايجاد والاخراج. لأنّ كلّ مافي مرتبة ذات الفاعل من حيث هو فله تقدّمٌ على الفعل كتقدّم الفاعل عليه، فلايجوز أن يكون ممكنٌ موجداً لشيءٍ و مخرجاً له من القوّة إلى الفعل: و

---

١ راجع التحصيل، الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الكتاب الثاني، ص ٥٢١.

المخرج المذكور يجب أن يكون ماهو بالفعل من كلّ الوجوه و هو صفة الواجب ـ تعالى شأنه ـ فهيض الوجود و الفعليّة لكلّ موجودٍ ليس إلّا هو. و هذا هو المطابق لكلام الحكماء: فانّهم متّفقون على أنّ جميع الموجودات صادرةٌ منه ـ تعالى ـ، و انّ الوجود معلولٌ له ـ تعالى ـ على الاطلاق. قال افلاطن الإلهي على مانقل عنه المعلّم الأوّل في أثولوجيا: انّ علّة الانيات الخفية الّتي لااجرام لها و الأشياء الحسية ذوات الأجرام واحدةٌ و هي الانية الأولىٰ الحقّ ـ يعني الباري الخالق سبحانه ـ. ثم قال: انّ الباري الأوّل الّذي هو علّة الانيات العقلية الدائمة فالانّيات الخسيسة الدائرة هو الخير المحض و الخير لايليق بشيء من الأشياء إلّا به، و كلّ ماكان في العالَم الأعلى والعالَم الأسفل من خيرٍ فليس ذلك من طبائعها و لامن طباع الانّيات العقلية و لا من طباع الانّيات الخسيسة الدائرة، لكنّها من تلك الطبيعة العالية وكلّ طبيعةٍ عقليةٍ و حسيةٍ منها بادية، فانّ الخير انّما ينبعث من الباري في العالمين، لانّه مبدي الأشياء و منه تنبعث الحياة و الأنفس إلى هذا العالم. و انّما يتمسّك هذاالعالم بتلك الحياة و الأنفس الّتي صارت من العلو في هذا العالم وهي الّتي تزين هذا العالم لكيلا يتفرّق فتفسد. ثمّ قال: انّ الانية الأولى الحقّ هي الّتي تفيض على العقل الحيوة اوّلاً ثمّ على النفس ثمّ على الأشياء الطبيعية. و هو الباري الّذي هو خيرٌ محضٌ و قال المعلم الأوّل بعد نقل هذه الكلمات من استاذه الالهي: و ما أحسن و ما أصوب ما وصف به[1] هذا الفيلسوف الباري ـ تعالى ـ إذ قال: انّه خالق العقل و النفس و الطبيعة و الأشياء كلّها و ليس كشيءٍ من الأشياء، بل هو يبدو الشيء و ليس هو الأشياء، بل الاشياء كلّها فيه و ليس هو في شيءٍ من الأشياء. و ذلك انّ الأشياء كلها انّما انبثت منه و به ثباتها و قوامها و إليه مرجعها[2] و قال الشيخ الرئيس في الإشارات: انّ الأوّل يبدع جوهراً عقلياً هو بالحقيقة مبدعٌ و بتوسّطه جوهراً عقلياً و جرماً سماوياً و كذلك (عن ذلك)[3] الجوهر العقلي حتّى يتمّ الأجرام السماوية و ينتهي إلى جوهرٍ عقلي لايلزم منهاجرمٌ /MB67/

١ـ الاصل: ـ به.
٢ـ لم أعثر على هذه العبارات في اثولوجيا.
٣ـ (...): لم يوجد في النسختين.

سماوي[١]. و قد صرح في الشفا ايضاً بانّه لاتأثير إلّا من اللّه[٢]، كما قال المحقّق الدواني في شرح العقائد.[٣]

و قال صاحب الاشراق في الهياكل: ليس انّ حركات الافلاك توجد الاشياء، و لكنّها تحصّل الاستعدادات و يعطي الحقّ الأوّل لكلّ شيءٍ مايليق به[٤]. و قال أيضاً: و الجواهر العقلية وإن كانت فعّالةً على انّها وسائط الجود الأوّل و هو الفاعل، وكما انّ النور القوي يُمكّن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوّة القاهرة الواجبية لاتمكّن الوسائط نوفور فيضه و كمال قوّته[٥]

و قال الحكيم الطوسي- نوّراللّه مرقده- في كتاب مصارع المصارع: واجب الوجود أقرب من كلّ قربٍ والفيض كلّه من عنده، و هذه الوسائط كالاعتبارات و الشروط الّتي لابدّ منها في أن يصدر الكثرة عنه[٦]

و قال أيضاً في شرح الاشارات: و قد شنع عليهم- يعني على الحكماء- أبوالبركات البغدادي بأنّهم نسبوا المعلولات الّتي في المراتب الأخيرة إلى المتوسّطة و المتوسّطة إلى العالية، و الواجب أن ينسب الكلّ إلى المبدء الأوّل و يجعل المراتب شروطاً معدّةً لافاضته- تعالى-. و هذه مؤاخذةٌ تشبه المؤاخذه اللفظية!، فانّ الكلّ متّفقون على صدور الكلّ منه- جلّ جلاله-. و انّ الوجود معلولٌ له على الاطلاق، فان

١- راجع: الاشارات و التنبيهات، النمط الحادي و الاربعون من النمط السادس. المطبوع مع شرح نصيرالدين و المحاكمات، ج ٣، ص ٢٥٢؛ شرحي الاشارات، ج ٢، ص ٥٠

٢- اشارة إلى قوله:... فكلّ ماسوى الواجب الوجود الواحد باطلٌ في نفسه. راجع: الشفاء الالهيات، ج ١، ص ٤٨ ٣- لم أعثر على هذا الكتاب.

٤- راجع: هياكل النور- المطبوع في ثلاث رسائل للدواني-. الهيكل الخامس ص ٨٩.

٥- راجع: نفس المصدر، الفصل الثالث من الهيكل الرابع، ص ٨٦.

٦- ما وجدت مانقله المصنّف عن مصارع المصارع في هذا الكتاب. و قريب منه:... و الحكيم لم يجعل توسّط العقل في افاضة الكثرة إلّا لبيان كيفية الافاضة من المبدأ الاول، لا لانه يريد أن ينسب (في المطبوع: سبب) الكثرة إلى العقل، دون مبدعه الاول. راجع: مصارع المصارع، ص ١١٠. و في كلام المصارع: فينبغي أن يكون المبدأ الأوّل مبدأ الكل في نمط واحد و المتوسطات في البين لتفاضل الدرجات. راجع: نفس المصدر، ص ١٠٩.

تساهلوا في تعابيرهم لم يكن منافياً لمّا اسّسوه و بنوا عليه مسائلهم[١] ؛انتهى.

و قال الفخر الرازي في المباحث المشرقية: الحقّ عندي انّه لامانع من استناد كلّ الممكنات إلى اللّه ـ تعالى ـ، لكنّها على قسمين، منها: ما امكانه اللازم لهيته كافٍ في صدوره عن الباري ـ تعالى ـ، فلاجرم يكون فائضاً عنه ـ تعالى ـ من غير شرطٍ ؛ و منها: مالايكفي امكانه بل لابدّ من حدوث أمرٍ قبله ليكون الأمور السابقة مقرّبة للعلّة الفائضة إلى الأمور اللاحقة؛ و ذلك انّما ينتظم بحركةٍ دوريةٍ. ثمّ انّ تلك الممكنات متى استعدّت استعداداً تامّاً صدرت عن الباري ـ تعالى ـ وحدثت عنه و لاتاثير للوسائط اصلاً في الايجاد، بل في الاعداد؛ [٢] انتهى.

و الحاصل انّ عبارات الفلاسفة متطابقةٌ على انّ افاضة الوجود /DB64/ على كلّ موجودٍ انّما هو من الواجب الحقّ وان كان بعض الموجودات متوقّفاً في افاضة الوجود عليه من الواحد الحقّ على شروطٍ و معداتٍ، و تلك الشروط و المعدّات هي الوسائط في الافاضة بمعنى انّ الافاضة من الواجب على بعض الموجودات يتوقّف على تحلّل تلك الوسائط، لكون ذوات هذه الموجودات ومهياتها ناقصةً قاصرةً غير قابلةٍ لافاضة الحقّ الأوّل بلاوسائط، لاأنّ تلك الوسائط هي المقتضية للوجود. فمرادهم بما يقولون احياناً: انّ العقل الأوّل مثلاً علّة للعقل الثاني و الثّاني للثالث و هكذا: ماذكرنا.

قال بعض أهل التحقيق: لمّا ثبت انّ مفيض الوجود لايكون إلّا الواجب ـ جلّ شأنه ـ و انّ الامكان علةٌ للاحتياج إلى الواجب بالذات لاعلّةٌ مطلقةٌ ـ كما قال بعض أهل التحقيق: انّ الامكان و إنْ كان علّةً للحاجة إلى علّةٍ مّا في بادي النظر إلّا انّ بعد الفحص و تعمّق النظر ينكشف انّ الامكان علّةٌ للاحتياج إلى واجب الوجود بالذات ـ فاعلم!انّ سلسلةالممكنات المترتّبة إذا لوحظت باعتبار أنّ كلّ واحدٍ واحدٍ منها بحسب جوهر ذاته الممكنة مجعول الواجب بالذات يكون بهذا الاعتبار سلسلةً عرضيةً، و جميع آحاد تلك السلسلة متساويةٌ في الفاقة والاستناد إليه ـ جلّ شأنه ـ ابتداءً

١ـ راجع: شرح الاشارات المطبوع مع المحاكمات ج ٣ ص ٢٤٩ ؛ شرحي الاشارات ج ٢ ص ٤٧.
٢ـ راجع: المباحث المشرقيّة ج ٢ ص ٥٠٧.

بلاواسطةٍ. وإذا لوحظت تلك السلسلة باعتبار أنّ بعضها مربوطٌ ببعضٍ آخر و متوقّفٌ عليه من حيث الشرطية و المشروطيّة و السببية و المسببية بناءً على أنّ بعضاً منها لمّا كان ناقصاً في حدّ ذاته بحيث يمتنع استناده إليه ـ تعالى ـ بدون الشروط و الاسباب فيحتاج إليها فيمكن له الاستناد اليه ـ تعالى ـ يكون سلسلةً طوليةً منتهيةً إليه ـ تعالى ـ بالضرورة البرهانية؛ فالممكنات باعتبار السلسلة الطولية يختلف مراتب احتياجها إلى الواجب ـ تعالى ـ. فكلّما كان أبعد عنه يكون احتياجها إليه أكثر لاحتياجه إليه في افاضة وجود نفسه و افاضة وجود شرائطها واسبابها لنقصانه عن أن يستند إليه ـ تعالى ـ بدونها، و كلّما كان أقرب يكون احتياجه أقلّ. و لهذا قال بعض الاكابر من الحكماء: كلّما كان المعلول أبعد كان الفيض و الخير أكثر، و كلّما كان المعلول أقرب يكون الفيض و الخير أقلّ. فالعقل الأوّل والنظام الجملي يستند إليه ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ، فلايتصوّر سلسلةٌ طوليةٌ بالنسبة اليهما، بل المتصورّ بالقياس إليهما هوالسلسلة العرضية، و بالقياس إلى ماعداهما يتصوّر السلسلة الطولية /MA68/ و العرضية جميعاً.

و من قال بهذه التحقيقات كالمحقّقين من الحكماء و المتكلّمين لوقال انّ بعض ممكنٍ علّةٌ لبعضٍ آخر فليس مراده إلّا الشرطية و السببية، لا أنّه يصحّ أن يكون ممكنٌ علّةً فاعليةً بالقياس إلى ممكنٍ آخر، فلا يعترض عليه بما اعترض ابوالبركات البغدادي: انتهى.

ثمّ قال: و من قال: انّ بعض الممكنات تفيض وجود بعض آخر ـ على مايُقال: انّ الواجب أوجد العقل الأوّل ثمّ العقل الأوّل أوجد العقل الثاني و هكذا إلى العقل الفعّال، ثمّ العقل الفعّال يستند إليه جميع مابعده ـ قال بالسلسلة الطولية و العرضية ايضاً، إلّا أنّ هولاء لم يقولوا بأنّ الامكان علّة الاحتياج إلى الواجب بالذات ابتداءً، بل هم يقولون: انّ الامكان علّة الانتهاء إلى الواجب بالذات. فمقتضى طبيعة كلّ ممكنٍ عندهم هو الانتهاء إلى الواجب بالذات، فاذا لوحظت الممكنات من حيث أنّ كلّ واحدٍ منها ممكنٌ مقتضى طباعه الانتهاء إلى الواجب بالذات يكون سلسلةً عرضيةً، و

إذا لوحظت من حيث انّ بعضهم مستندٌ إلى بعضٍ آخر بمعنى احتياجه إليه في استفادة الوجود منه لامن الواجب حتّى يكون الواجب علّةً بعيدةً موصلةً للأثر إليه لامفيضةً له الوجود. لأنّ مقتضى طبيعة الممكن عند هولاء الانتهاء إلى الواجب لااستفادة الوجود منه ـ لكون السلسلة بهذا الاعتبار سلسلةً طوليةً منتهيةً إليه تعالى ـ

و اعلم! أنّ كلّ معلولٍ في السلسلة الطولية بهذا الاعتبار له احتياجان فقط: أحدهما احتياجه إلى العلّة القريبة؛ و ثانيهما: الاحتياج إلى الواجب من حيث انتهائه إليه. و أمّا احتياجه إلى غير الواجب من العلل البعيدة فلايكون إلّا بالعرض، لأنّ العلل البعيدة غير الواجب ـ تعالى ـ في تلك السلسلة غير موصلةٍ للأثر؛ لأنّ العلّة البعيدة قسمان إحديهما علّةٌ بعيدةٌ لايوصل الأثر إلى المعلول كما في لوازم المهية. فانّ لازم المهيّة انّما يحتاج إلى جاعل المهية بالعرض لا بالذات. لانّه ليس احتياجه إليه باعتبار نفسه إذ لو فرض انّ ملزومه يصحّ وجوده بدون الجاعل لكان لازم المهية لازماً لها ايضاً ـ:

و ثانيهما: علّةٌ بعيدةٌ توصل الأثر إلى المعلول كالواجب ـ تعالى ـ، لأنّه ثبت بالبرهان انّ كلّ ممكنٍ من حيث ذاته ينتهي إلى الواجب، فليس شيءٌ من الممكنات غنياً عن الواجب و لايكتفي بعلّة القريبة ـ تعالى ـ. و هذا ـ أعني: احتياج المعلول إلى العلّة القريبة ـ /DA65/ و علّة بعيدة واحدة ـ أعني: الواجب ـ أنما هو إذا وقع في السلسة الطولية بهذا الاعتبار ـ أي: بالاعتبار الّذي ذكره هؤلاء الأقوام من احتياج الممكن إليه تعالى في الانتهاء لا في أصل الافاضة ـ و أمّا إذا وقع في السلسلة الطولية بالاعتبار الأوّل الّذي ذكرناه من انّ كلّ ممكنٍ محتاجٌ إليه ـ تعالى ـ في أصل افاضة وجوده فيكون محتاجاً إلى كلّ واحدٍ من الشروط و الوسائط. فتامّل!؛ انتهى.

و غرضه ممّا اشار اليه أخيراً بقوله: و من قال انّ بعض الممكنات ـ إلى آخره ـ: انّ الظاهر من كلام بعض الفلاسفة عدم تسليمهم للمقدمة القائلة بأن لامؤثّر في الوجود إلّا اللّه، بل هؤلاء يثبتون الافاضة للوسائط وان قالوا بوجوب انتهاء الكلّ إلى مبدء المبادي.

و[1] الحقّ انّ أساطين الحكمة لايثبتون التأثير الحقيقي للوسائط، بل هي عندهم شروطٌ و معدّاتٌ ـ كما علمت من عباراتهم ـ، و أصولهم المقرّرة ايضاً يقرّر ذلك، فانّ ماأسّسوه و قرّروه من اشتراط اللزوم و الوجوب في صدور المعلول عن العلّة التامّة و امتناع تخلّفه عنه يدلّ على أنّ سلسلة الممكنات الموجودة بعضها مرتبطٌ ببعضٍ ايطا وجوبياً لايمكن أن يتخلّف اللاحق منها عن السابق إلى أن ينتهي إلى مبدء المبادى، فلايتعرّض موجودٌ في هذه السلسلة عن الوجوب السابق. فكما أنّ العقل السليم يحكم بأنّ موجب فتح الفعل المرتّب على حركة المفتاح المرتّبة على حركة اليد ترتّباً وجوبياًلزومياً هو موجب حركة اليد و ليس لحركة المفتاح و حركة اليد في هذه السلسلة افاضةٌ و تأثيرٌ حقيقيٌ وانّما هي شروطٌ ومعدّاتٌ، يحكم أيضاًبأنّ الوسائط المتخلّلة في سلسلة الممكنات كذلك. فيكون وجوب كلٍّ من آحاد تلك السلسلة فائضاً من الحقّ الأوّل المنقطع به السلسلة المذكورة؛ و ما سواه لادخل له سوى كونه من الشرائط و الاسباب. و بذلك و بما نقلناه من عبارات الحكماء يظهر ضعف ما ذكره بعض المتاخّرين من: انّ قول الفلاسفة في المقدّمة القائلة بأنْ لامؤثّر في الوجود إلّا اللّه غير معلوم و لايفهم ذلك من شيءٍ من كلامهم المتداول عند المحصّلين. MB68 بل ظاهر مقالاتهم ينبيء عن خلاف ذلك ـ كما لايخفى على من تتبع مسلكهم في بيان ترتيب الموجودات ـ.

ثمّ قيل: سلّمنا انّ الحكماء قائلون بأنْ لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّه، و لكن ذلك لايوجب الاذعان ما لم يقم عليه قاطع البرهان. و البرهان المنقول عن بهمنيار ليس بتامٍّ. لأنّ الممكن في حدّ ذاته وانْ كان عدماً صرفاً و ليساً محضاً فلايمكن أن يوجد شيئاً بهذا الاعتبار، لكنّه بعد تأثير الفاعل فيه يصير موجوداً و حينئذٍ يمكن أن يوجد شيئاً و لايلزم شركة العدم في افادة الوجود اصلاً. و الحاصل انّه بعد اكتساب الوجود من الواجب ـ تعالى ـ و بعد خروجه من القوّة إلى الفعل يفيض الوجود بهذه الفعلية على ممكنٍ آخر.

---

١ ـ الاصل: ـ و.

قال بعض الافاضل: لم يثبت دليلٌ على أنّ الممكن لايوجد جوهراً، بل الثابت ان الجسم لايوجد جسماً و لامجرّداً نعم!؛ ما لاوجود له باعتبار ذاته لايمكن انّ يوجد شيئاً باعتبار ذاته، لانّه لايمكن أن يوجد شيئاً باعتبار الوجود الفائض من علّته ايضاً و ماذكره بهمنيار لايدّل على ذلك، كيف والحكماء كلّهم قائلون بالوسائط مع انّهم مصرّحون بأن لامؤثّر في الوجود إلّا اللّه ـ تعالى ـ. فمعنى كلامهم: انّ الايجاد بالحقيقة ليس إلّا من اللّه ـ تعالى ـ، و مايصدر عن غيره انّما يصدر عن ذلك الغير من الجهة المستندة إليه تعالى ـ لامن جهة ذلك الغير و الحاصل انّ كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌ مشتملٌ على ما بالقوّة ـ و هو الّذي له من جهة ذاته ـ، و على ما بالفعل ـ و هو الّذي له من جهة مبدئه الحقيقي ـ، فما يصدر عنه انّما يصدر من الجهة الّتي هي له من المبدء لامن الجهة الّتي هي له من ذاته: لأنّ ماله من ذاته ليس إلّا العدم و القوّة، فلو صدر عنه من هذه الجهة شيءٌ يلزم أن يكون العدم و القوّة مؤثّراً في الوجود والفعلية. وأين هذا ممّا هوالمقصود و هو عدم جواز تأثير الممكن في غيره مطلقاـ أي: لا من جهة ذاته و لا من الجهة المستندة إلى الواجب: ـ انتهى ؟!؛

و أجاب عنه السيّد الداماد: بأنّ العقل يحلّل الموجود إلى مابالقوّة و إلى ما بالفعل، و يحكم باعتبار كونه بالقوّة أن لادخل له في الايجاد، فيكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل. و وجوده بالفعل انّما هو من الواجب، فيكون هو موجداً.

و رُدَّ بأنّه إذا كان ذات الممكن موجد الشيء باعتبار كونه موجوداً لايلزم أن يكون فاعله علّةً بعيدةً لذلك الشيء، لا أنْ لايكون الموجد إلّا هو.

و قال بعض الفضلاء: العقل يحلّل للممكن الموجود إلى مابالقوّة و إلى مابالفعل. ثمّ نقول: انّ مابالقوّة لادخل له /DB65/ في اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل، فيطرحه خلف قافٍ متحيّراً، ثمّ ينظر إلى مابالفعل فلوكان مشوباً بالقوّة فيحلّله ايضاً و هكذا إلى أن ينتهي إلى مابالفعل المحض؛ و ليس هذا إلّا الواجب بالذات. و هو قريبٌ ممّا ذكره السيّد، فلايخفى ما فيه.

و قال بعض الأفاضل: يمكن تقرير الدليل المذكور من بهمنيار بحيث لايرد عليه

الاعتراض المذكور، فهّد اوّلاً مقدّمةً، و هي انّ المراد « بمعنى مابالقوّة »: ما يفهم من لفظ «ما بالقوة». و يوضح المفهوم منها انّ «ما» موصولةٌ و«الباء» للسببية المجازية، والمراد من «القوّة» هوالامكان على ماذكره الشيخ في الّهيات الشفاء: انّ الفلاسفة نقلوا اسم القوّة عمّا هو المشهور فيه من المعنى المقابل للضعف أو العجز أو سهولة الانفعال إلى كلّ حالٍ يكون في شيءٍ هو مبدء تغيّرٍ يكون منه في آخر من حيث انّه آخر، و إن لم تكن هناك ارادةٌ حتّى سمّوا الحرارة قوّةً لأنّها مبدء التغيّر من الحارّ في آخر. ثمّ لمّا وجدوا الشيء الّذي له قوّةٌ بالمعنى المشهور ـ قدرةً كانت أو شدّة قوّةٍ ـ و ليس امكان أن يفعل نقلوا اسم القوّة إلى الامكان فسمّوا الشيء الّذي في حدّالامكان موجوداً بالقوّة، و سمّوا امكان قبول الشيء و انفعاله قوّة انفعاله؛ انتهى خلاصة كلام الشيخ [1].

فالمفهوم من «ما بالقوة»: الحالةالحاصلة للذات باعتبار الامكان الّذي هو سلب الضرورة، و لاشكّ انّ تلك الحالة أمرٌ عدميٌ. و على طبق ذلك يكون الفعل المقابل للقوّة المذكورة هو الوجوب، و المفهوم من «ما بالفعل» الحالة الحاصلة للذات باعتبار الوجوب. و هذهالحالة تكون وجوديّةً تقابل الحالة الاولى. والفرق بين الحالتين من جهةٍ أخرى انّ الثانية غير مخصوصة بالواجب للذات لجواز عروضها بسببٍ خارجيٍ للممكن بالذات بخلاف الأولى، لأنّها مخصوصةٌ بالممكن بالذات لاستحالة عروض الامكان مطلقاً للواجب بالذات، لأنّ الواجبالذات بريءٌ من كلّ الوجوه عن معنىً مّابالقوّة؛ وماسواه من الممكنات الموجودة فيه معنىً مّا بالقوّة من /MA69/ تلقاء نفسه و معنىً مّا بالفعل بافاضة غيره. وبعد تمهيد هذه المقدّمة قال: فالوجه في تقرير الدليل انّ الممكن لوكان مفيداً للوجود ـ أي: مخرجاً للشيء من القوّة إلى الفعل؛ يعني من صرافة الامكان إلى الوجوب ـ لكان هذا الوجود الصادر منه مرتّباً عليه و يجب أن لايكون هذا الوجود المرتب عليه مرتّباً على ماله من غيره فقط. للزوم أن يكون المفيد بالحقيقة حينئذٍ هو الغير ليس إلّا؛ هذا خلفٌ. فيلزم أن يكون لماله من تلقاء نفسه دخلٌ فيه، فيكون العدم شريكاً في افاضة الوجود و يكون لمّا بالقوّة شركةٌ في اخراج

١ـ راجع: الشفاء / الالّهيات، الفصل الثاني من المقالة الرابعة، ج ١، ص ١٧١، ١٧٠.

الشيء من القوّة إلى الفعل، و هو باطلٌ. ضرورة انّ أحد المتقابلين لايمكن أن يكون دخيلاً في تحقيق الآخر؛ انتهى.

و أنت تعلم انّ هذا التقرير لايدفع الاعتراض المذكور.

و يرد عليه: انّه لِمَ لايجوز أن يكون الوجود الصادر من الممكن مترتّباً على ماله من الغير فقط؟!.

و ما ذكره من انّه يلزم أن يكون المفيد بالحقيقة حينئذٍ هوالغير لا الممكن؛ ففيه: ما تقدّم من انّه لايلزم على هذا التقدير إلّا كون هذا الغير الّذي هو فاعل الممكن علّةً بعيدةً و هو لايستلزم أن يكون الموجد إلّا هو.

و اعترض أيضاً: بأنّ مدلول كلام التحصيل: انّ مافيه معنىً مّا بالقوّة لايمكن أن يكون مفيداً للوجود لا أنّه لايمكن أن يكون واسطةً في الايجاد، فهو إنّما ينفي كون الممكن مستقلاً في التأثير و لاينافي كونه واسطةً.

و فيه: انّ كون الممكنات وسائط سريان الفيض والجود ممنوعٌ؛ لأنّ اثبات الوسائط في الوجود و ترتبها لاينافي عدم تأثير غيره ـ تعالى ـ في ايجاد شيءٍ، لأنّها روابط و مصحّحاتٌ لسراية فيض وجوده في الاخر، و ليس لها رتبة الابداع و الايجاد، بل شأنها التحريك و الاعداد؛ و هذا غير قادحٍ فيما نحن بصدد اثباته ـ و هو عدم جواز ايجاد ممكنٍ لممكنٍ آخر ـ فانّه إذا ثبت انّه لايجوز أن يوجد ممكنٌ بالاستقلال ممكناً آخر ثبت أنّ ماثبت حدوثه ـ أعني: العالم الجسماني ـ لايجوز أن يصدر من ممكنٍ مختارٍ مجرّدٍ صدر من الواجب على طريق الايجاب، بل يكون موجده و مؤثّره هو الواجب. و إذا كان موجده و مؤثّره هو الواجب ـ تعالى ـ ثبت قدرته و اختياره نظراً إلى حدوثه ـ أي: حدوث /DA66/ هذا المعلول الّذي هو العالم الجسماني ـ و كون غيره ـ أعني: الفعل مثلاً ـ واسطةً في الايجاد و رابطةً لايصال الأثر غير قادحٍ في ذلك، لأنّه إذا كان أصل الافاضة و ايصال الأثر منه ـ تعالى ـ يحصل الانفكاك بين الواجب وبين ماهو مفاضه و معلوله، فيحصل به المطلوب وان كان بينهما وسائط في الاعداد و شرائط لقبول المعلول أصل الوجود منه ـ تعالى ـ نظراً إلى عدم استعداده

لقبول الافاضة منه ـ تعالى ـ بدون ذلك. فانْ ثبت أنْ لامؤثّر في الوجود إلّا اللّه و انّ أصل الايجاد و الافاضة منه ـ تعالى ـ ثبت المطلوب و إنْ كان ذلك بوسائط و شرائط، و إلّا فلا.

إلّا أنّ اثبات تلك المقدمة لايخلوا عن اشكالٍ. و الدليل المنقول من بهمنيار غير ناهضٍ باثباتها، لعدم تماميته و ورود ما أوردنا من الاعتراض عليه. فالصواب أن نقول في اثبات المطلوب ـ أي: عدم جواز صدور ممكنٍ مجرّدٍ مختارٍ من الواجب على طريق الايجاب و صدور العالم من هذا الممكن ـ إلى الوجوه المتقدّمة.

فان قلت: و انْ ثبت هذا المطلوب بتلك الوجوه السابقة و يبطل بها ثبوت الواسطة الصادرة من الواجب على طريق الايجاب مع كونها مختاراً مؤثراً في العالم بالاختيار، إلّا أنّه يبقى لتسليم ورود الاعتراض على الدليل المذكور اشكالٌ آخر، و هو جواز تأثير ممكنٍ في ممكنٍ آخر بالاستقلال وصحّة ايجاد بعض الممكنات لبعضٍ آخر من دون افتقارٍ إلى الواجب بالذات، و هو مخالفٌ للقواعد الاسلامية و منافٍ للظواهر القرانية، كقوله ـ تعالى ـ ﴿اللّه خالقُ كلّ شيءٍ﴾[1] و ﴿لَا إلٰهَ إلَّا هُوَ خالقُ كلِّ شَيءٍ فاعبدوهُ﴾[2] و ﴿هَلْ مِن خالقٍ غيرَ اللّهِ﴾[3] إلى غير ذلك من الآيات المتعاضدة بالأخبار المتواترة.

قلت: عدم تمامية دليلٍ على مطلوبٍ لايوجب عدم حقّية هذا المطلوب، فانّ المقصود: انّ الدليل المنقول من بهمنيار لورود الاعتراض المذكور عليه لاينهض حجّةً قاطعةً لاثبات المقدّمة القائلة بأن لامؤثّر في الوجود /MB69/ إلّا اللّه. لا أنّ تلك المقدّمة ليست في نفسها ثابتةً. فانّ بعد انعقاد الاجماع و دلالة الكتاب و السنة على صحّتها و اتفاق الحكماء على ثبوتها يجب الاذعان بها وان لم يتمّ هذا الدليل و[4] غيره من الأدلّة ايضاً، خصوصاً إذا لم يكن مانعٌ من ثبوتها و لم يوجد له معارضٌ عقليٌ.

فان قيل: المعارض موجودٌ و هو وجوب المناسبة بين العلّة و المعلول و عدم

١ـ جزء من كريمة ٦٢، الزمر.
٢ـ جزء من كريمة ١٠٢، الانعام.
٣ـ جزء من كريمة ٣، الفاطر.
٤ـ الاصل: ـ و.

جواز صدور المتعدّد عن الواحد، فالواحد من جميع الجهات لايجوز أن يصدر عنه الأشياء المختلفة ـ كما ذكره الحكماء في ترتيب الصدور ـ. فالواجب ـ تعالى ـ إذا صدر عنه العقل الأوّل لوجود مناسبةٍ بينهما لم يجز أن يناسب الفلك أو الانسان ايضاً و إلّا لزم التركيب في ذاته:

قلنا: الصادر من الواجب انّما هو وجود كلّ موجودٍ و فعلية كلّ ممكنٍ و هو فعلٌ واحدٌ بسيطٌ لااختلاف فيه حتّى يوجب ايجاد المهيات المختلفة صدور الكثرة عن الواحد و لوقلنا: انّ المجعول هو نفس المهية و الوجود تابعٌ، لأنّ جعل المهية و فعلها هو فعلٌ واحدٌ بسيطٌ وان تعلّق بالماهيات المختلفة الغير المتناهية. على أنّه لوسلّم اختلاف الفعل لم يوجب رفع المناسبة و وجوب التكافؤ بين العلّة و المعلول إذا كان صدور كلّ مهيةٍ بوساطة ممكنٍ موجودٍ وشرطيته ـ كما ذكره الحكماء ـ. على أنّ بناء الاعتراض على تجويز تأثير ممكنٍ في آخر بالجهة المستندة إلى اللّه ـ تعالى ـ فقط من دون مدخليةٍ للجهة المستندة إلى ذاته اصلاً: فمجرّد ما أفاض اللّه ـ تعالى ـ على المعلول الأوّل من الفعليّة و الوجود يكون مفيضاً للفعلية في المعلول الثاني، و مجرّد تلك الفعلية يكون مفيضاً للفعلية في المعلول الثالث و هكذا. و حينئذٍ فالمؤثّر في الوجود و الموجد للعقليات ليس إلّا الواجب أو ماصدر عن ذاته، و استناد ماصدر عمّا صدر عن ذاته إلى ذاته صحيحٌ، فالمقدّمة القائلة بأن لامؤثّر في الوجود الّا اللّه صادقةٌ.

و لايخفى انّ ماذكره في العلاوة و إنْ كان صحيحاً إلّا أنّ الظاهر من قواعد الملّة استناد وجود كلّ ممكنٍ إليه ـ تعالى ـ و كونه مؤثّراً في الكلّ بذاته لا بما صدر عنه، إلّا في أفعال العباد ـ كما يأتي تحقيقه إن شاء اللّه تعالى ـ.

إلّا أن يقال: الايجاد على النحو المذكور يوجب استناد كلّ ممكنٍ إليه و كونه موثّراً في الكلّ. بيانه: انّ التأثير الحقيقي /DB66/ـ المعبّر عنه بالايجاد والافاضة ـ لايستلزم مزاولة عملٍ و لا مداومة فعل، بل هو عبارةٌ عن صدور الأثر عن الفاعل بأيّ نحوكان و بأيّ طريقٍ يناسب شأن الفاعل. فاذا كان الفاعل بحيث كان في شأنه ورتبته أن يوجد أوّلاً معلولاً كان في شأنه صدور بعض المعلولات عنه وكان في شأن

هذا البعض صدور بعضٍ آخر عنه و هكذا، و كان نفس هذا المعلول و ما في شأنه و لازم وجوده ـ أعني: اصداره على اصدار غيره ـ منه ـ تعالى ـ، وكان الواجب ـ تعالى ـ هوالّذي أودع فيه هذه الخاصية كان الجميع منه ـ تعالى ـ وصدق التأثير الحقيقيّ في الجميع من الواجب الحقّ، بل هذا أحسن انحاء التأثير الحقيق و غاية مايتصوّر من القدرة الكاملة في الجعل و الايجاد، لأنّ ايجاد معلولٍ واحدٍ ينطوي على جميع المعلولات على سبيل الاجمال اوّلاً واخراج كلّ واحدٍ على التفصيل على ما هو الأصلح و الأليق ثانياً غاية مايتعقّل من كمال الايجاد و حسنه!؛ هذا.

و اعترض ايضاً على الدليل المنقول عن التحصيل:[1] بانّه إنّ المراد بالمعنى في قوله «معنىً مّا بالقوة» الصفة المختصّة في الواقع؛ سلّمنا الملازمة لكن لانسلّم انّ العقل كذلك ما تقرّر عندهم من انّه ليس له حالةٌ منتظرةٌ،

و إنْ أراد به أعمّ من ذلك حتّى يشمل الامكان الذاتي الّذي يلتزمه العقل من مجرّد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستنداً بانّه ليس للعدم ـ الّذي ينسب العقل ذات الممكن إليه و إلى الوجود ـ في الملاحظة تحقّقٌ في نفس الأمر حتّى يكون له شركةٌ في الوجود وكان لما بالقوّة شركةٌ في اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل؛ انتهى.

و أجاب عنه بعض الأعاظم[2]: بالفرق بين قولنا: معنىً مّابالقوة بالتكثير، و قولنا: معنىً مّابالقوة بالاضافة. فانّ المراد من الأوّل هو أن يكون الذات بالفعل و يكون معنىً مّا و صفةً من الصفات لم يحصل لها بالفعل بعد ما له بالقوّة، و هذا لايكون إلّا في المادّيات، لأنّ المجرّدات جميع صفاتها حاصلةٌ لها بالفعل؛

و المراد من الثاني

أن يكون الذات و الصفة كلاهما داخلتين تحت مفهوم مّا بالقوّة، و هذا المعنى شاملٌ للماديّات و المجرّدات /MA70/ إذ كلّ ممكنٍ بماهو ممكنٌ من حيث ذاته لايكون إلّا بالقوّة و مراد المستدل هو الثاني؛ انتهى.

١ـ هامش «د»: المعترض هو الفاضل السماكي ـ ره ـ منه.
٢ـ هامش «د»: هو السيّد الداماد ـ تغمّده اللّه بغفرانه و اسكنه بحبوحة جنانه ـ منه.

و رُدّ هذا الجواب بأنّه يرجع إلى اختيار الشقّ الثاني الّذي ذكره المعترض: و ما أورده المعترض فيه لايندفع بما ذكره، إذ مراده انّ الممكن إذا وجد فهو موجودٌ بالفعل و ليس بالقوّة اصلاً، فيجوز أن يكون بذلك الاعتبار موجداً لشيء، وإنّما هو بالقوّة بحسب أصل ذاته و عند ملاحظة العقل ذاته، و هو بهذا الاعتبار ليس موجداً

و لايخفى انّ حاصل هذا الاعتراض يرجع إلى الاعتراض الأوّل الّذي ذكرناه. و لافرق إلّا باشتماله على الترديد، و هو لايندفع إلّا بالجواب المذكور مطلقاً

و أورد ايضاً: بأنّ كلام التحصيل لايدلّ إلّا على أنّ الممكن لايمكن أن يكون مؤثّراً في الوجود لا أنّه لايمكن أن يكون شرطاً و واسطةً في الايجاد، فلِمَ لايجوز ان يكون لبعض المجرّدات الصادرة عنه ـ تعالى ـ بالايجاب قدرةٌ و اختيارٌ على ايجاد الاجسام ـ كقدرتنا و اختيارنا على حركاتنا على مذهب الاشاعرة؟! ـ و يكون ايجادالعالم الجسماني الحادث عن المبدء الأوّل القديم على سبيل الايجاب مشروطاً بها، فيكون واسطةً بهذا المعنى. أي: بأنّه إذا تعلّقت قدرة هذه المجرّدات بايجاد العالم الجسماني أوجده الله ـ على سبيل الايجاب، كما يقول الأشعري في قدرة العبد بأنّه إذا تعلّقت قدرته بافعاله يوجد اللّه ـ تعالى ـ تلك الافعال، وبدون تعلق القدرة لايحصل ايجادٌ من اللّه ـ تعالى ـ.

و أجاب عنه بعض الأعلام: بأنّه يمكن نقل الكلام على هذا التقدير إلى تلك القدرة و علّة حدوثها. فيلزم إمّا قدمها و قدم الاجسام الموقوفة عليها أو التسلسل. ثمّ قال: فانْ قلت: لِمَ لايجوز أن يكون علم ذلك المجرّد القديم في الأزل بالأصلح بحال العالَم الجسماني و ارادته القديمة شرطاً و مرجّحاً لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت الّذي هوالأصلح بحاله، كما يُقال في علّة تخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت المعين؟!:

قلت: فرقٌ بين أن يكون صدور الفعل من الفاعل الموجب مشروطاً بعلم شيء خر و ارادته و بين أن يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجّحاً لتعلّق ارادته في الازل DA67/ بحدوث الفعل في وقتٍ معيّن لمصلحةٍ. وعلى الثاني يمكن انفكاك الفاعل مع

العلم و الإرادة في الأزل عن ايجاد الفعل عنه. بل قد يجب بخلاف الأوّل، إذ لايمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرائط، فلو حصل الانفكاك لتعلّق علم غيره بالحدوث في وقتٍ معينٍ لاقبله، فيلزم التخلّف؛ انتهى.

وردّ عليه بعض الأفاضل: بأنّ التفرقة تحكّمٌ!، لأنّه لاشكّ في أنّه إذا تعلّق علمنا بأصلحية شيء في وقتٍ و قدرنا على فعله و استجمع ساير الشرائط فالتخلّف إنّما يحصل إذا لم يفعل ذلك الشيء في ذلك الوقت. و أمّا قبله فلو لم يحصل فيه فلايلزم تخلّف، لأنّ العلم تعلّق بأنّ فعله أصلح بعد ذلك، و معلومٌ بالضرورة أنّه سواء في هذا أن يكون الموجد لذلك الشيء و من تعلّق علمه بالاصلح واحدا أو متعدّداً. فاذا كان الموجد لجميع الأشياء هو الواجب ـ تعالى ـ فلامحذور في تأخّره ايجاد شيء إلى الوقت الّذي تعلّق تأثيره بفعله فيه، سواءٌ أخّر ايجاد العالم الجسماني إلى وقتٍ معينٍ لتعلّق ارادة بعض المجرّدات بفعله فيه، أو أخّر أفعالنا إلى وقتٍ معيّنٍ لتعلّق إرادتنا بفعلها فيه؛ انتهى.

و غير خفيٍّ انّ بناء هذا الايراد على أنّ اصل الافاضة و التأثير في كلّ ممكن من اللّه، إلّا انّه على سبيل الايجاب، و حدوث العالَم الجسماني لاينفيه للاحتمال المذكور ـ أي: توقّف الحدوث على سبيل الايجاب على علم غيره و ارادته ـ، لا على علمه ـ تعالى ـ و ارادته ليثبت الاختيار و يرتفع الايجاب. وأمّا بناء الاعتراض السابق على أنّ أصل الافاضة و التاثير في العالَم الجسماني ليس منه ـ تعالى ـ، بل من ممكنٍ مختارٍ قديمٍ صدر منه ـ تعالى ـ على سبيل الايجاب. فحدوثه لايثبت اختياره ـ تعالى ـ، بل انّما يثبت اختيار هذا الممكن الّذي حدث منه العالم.

و أنت تعلم انّ الاحتمال المذكور ـ أعني: توقّف حدوث العالم الجسماني من الواجب على سبيل الايجاب على علم غيره و ارادته ـ ممّا يأباه العقول السليمة و لايجوّزه القرائح المستقيمة، لأنّ الفاعل الموجب عنه الفعل من غير شعورٍ كيف يصير مجرّد شعور غيره باعثاً لعدم فعله في وقتٍ و فعله في وقت آخر؟!؛ و أيّ مناسبةٍ بينهما؟!.

فقد ظهر ممّا ذكر أنّ القول باستناد العالم الجسماني إلى ممكنٍ مختارٍ مع كون الواجب

موجباً بايّ نحوٍكان باطلاً.

فان قلت: /MB70/ على ماذكرتم من أنّ موجد جميع الأشياء هو الواجب و أصل الايجاد و الافاضة و التأثير الحقيقي منه سواءٌ خصّ التأثير الحقيقي بايجاده ـ تعالى ـ كلّ شيءٍ بنفسه ابتداءً أو عمّم بحيث يشمل ماذكرت من الصدور عمّا صدر عنه ـ تعالى ـ من غير مدخيلة شيء آخر من جهة المستنده إلى الممكن فيه يلزم أن لايكون حركات العباد صادرةً عنهم، بل يكون موجدها هو اللّه ـ تعالى ـ، فينهدم بنيان التكاليف الشرعية و يبطل الثواب و العقاب ـ للزوم كون العباد حينئذٍ مجبورين في صدور مايصدر عنهم من الافعال و الحركات ـ؛

قلنا: لاريب في أنّ افاضة وجود الجواهر بأسرها سواءٌ كانت ذوات ارادةٍ و قدرةٍ بها أفاعيل اختياريةٌ أو لا و وجود الأعراض الصادرة عن غير المختارين من الفواعل الطباعية سواءٌ كانت مفارقةً عن ذواتها أو مقارنة لها صادرةً عن الواجب ـ تعالى ـ، و هو المؤثّر الحقيقي في وجودها من دون مدخلية شيءٍ آخر، لأنّ بعد ماثبت من أنّه لامدخلية للعدم و القوّة في الافاضة يثبت استناد جميع ماذكر من الجواهر و الاعراض الصادرة عن غير الإرادة إليه ـ تعالى ـ و عدم مدخلية المهيات الامكانية في الافاضة، لأنّ الجهة المستندة إليها انّما هو العدم والقّوة، والوجود والفعلية إنّما هو من الواجب الحقّ: إمّا بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ، و في ذلك لايلزم اشكالٌ أصلاً.

و أمّا الأعراض الصادرة عن المختارين ـ كالانسان ـ فان كانت ممّا لامدخلية لارادتهم فيها ـ كالقوّة الجسمانية و بعض الصفات النفسانية و الهيئات اللازمة لاجسامهم و غيرذلك ـ فحكمها حكم ما مرّ. وإن كانت ممّا لارادتهم مدخليةٌ في صدورها و عدم صدورها فالنزاع في استنادها إلى الواجب أو إلى العباد أو إليهما بين الأمّة مشهورٌ. و تحقّيق القول فيه وإن كان موكولاً إلى موضعٍ آخر إلّا أنّا نشير إلى حقيقة هذه المسئلة هنالتوقّف المطلوب عليه.

فنقول: الجهمية قالوا باستنادها جميعاً من الخير والشرّ إلى اللّه /DB67/ من غير مدخليةٍ لقدرة العباد و ارادتهم فيها اصلاً حتىّ بطريق الكسب؛

و الأشاعرة اثبتوا الكسب للعباد، فقالوا: انْ تعلّق قدرتهم و ارادتهم بسببٍ عاديٍ لخَلق اللّه ـ تعالى ـ الفعل فيهم من غير أن يكون منهم تأثيرٌ أو مدخلٌ في وجوده غير كونهم محالاً و مظاهر له، فجميع الأفعال عندهم مستندةٌ إلى اللّه ـ تعالى ـ. إلّا أنّها تصدر عنه عقيب ارادة لعبد من غير مدخليةٍ للعبد و ارادته فيها، بل عادة اللّه جاريةٌ باصدراها مقارنةً لارادة العبد. و أرادوا «بكسب العبد» تلك المقارنة ـ أي: مقارنة صدور الافعال من اللّه لقدرة العبد و ارادته من غير أن يكون هناك تاثيراً و مدخلاً في وجوده سوىٰ كونه محلاً له ـ. و لاريب انّ ذلك مع كونه خلاف الضرورة و البداهة ـ لأنّ الضرورة حاكمةٌ باستناد افعالنا إلينا ـ مستلزمٌ للجبر و بطلان الثواب و العقاب.

و المعتزلة قالوا باستنادها إلى العبد من غير مدخليةٍ للواجب و هوالقول بالتفويض، و هو يوجب كونها مستندةً إلى الجهة المستندة إلى الممكن ـ أي: العدم و القوّة ـ. و قد ثبت انّهما لايصيران منشئاً للفعلية و الوجود.

لايقال: انّ غرضهم من استنادها إلى العبد أنّها مستندةٌ إليه من جهة المستندة إلى اللّه ـ أعني: قدرة العبد و ارادته و غير ذلك ممّا هو مترّتبٌ على فعليته و وجوده الّذي هو فائضٌ من اللّه ـ تعالى ـ؛ لانّا نقول: هذاالتوجيه لايلائم التفويض و المعتزلة القائلون به لايقولون به، كيف و على ذلك يكون هذه الأفعال مستندةً إلى اللّه و هم يتحاشون عن استنادها إليه ـ تعالى ـ و لوبوجهٍ؟!، بل هو من أحد التوجيهات الّتي ذكرها اصحابنا الامامية القائلون بالأمر بين الأمرين ـ الّذي ورد عن ائمّتنا الراشدين سلام اللّه عليهم اجمعين ـ. قال بعض اصحابنا: فان قيل: إذا كان التأثير في الكلّ من اللّه فالعباد مجبورون، فيكون التكليف لغواً!؛

قلنا: لامنافاة بين ماحكم عليه البرهان و اقتضاه و بين كون العبد فاعلاً بالاختيار الّذي هو مناط صحّة التكليف و الثواب و العقاب، لأنّ مادلّ عليه البرهان هوأنّ مفيض الفعلية والوجود لايكون إلّا الواجب، لا أنّه لايكون ممكنٌ موقوفاً عليه بالنسبة إلى ممكنٍ آخر و لايكون ممكنٌ جزء علّةٍ لممكنٍ آخر، إذ لايلزم من عدم

تأثير العباد في أفعالهم ـ بمعنى الافاضة و اخراج الشيء من العدم إلى الفعل، لأنّ هذا شأن من لاشائبة للعدم و القوّة فيه ـ عدم كونهم موقوفاً عليهم لأفعالهم، فوجودهم مع القدرة و الاختيار من أجزاء العلّة التامة بمعنى أنّها لو لم تكن وسائط /MA71/ لم يظهر تلك الأفعال من العدم إلى فضاء الوجود. فلتلك الأفعال اعتباران: أحدهما: من حيث كونها في السلسلة العرضية للممكنات، و هي بهذا الاعتبار كسائر الممكنات مفاضة من مفيض الوجود؛ و ثانيهما: من حيث دخولها في السلسلة الطولية، و هي سلسلةٌ توقّف بعضها على بعضٍ في نزول الوجود و وصوله إليه لعدم صلاحيّته لتغيّر هذا الوجه كما أنّ صدور العرض مثلاً منه ـ تعالى ـ لايمكن إلّا بعد صدور الموضوع له منه ـ تعالى ـ. و هذا القدر من التوقّف ـ أي: المعتبر في السلسلة الطولية ـ كافٍ في صحّة التكليف و عدم كونهم غير مجبورين. و يشير بذلك ما رُوي عن بعض ائمّتنا ـ عليهم السّلام ـ انّه لاجبر و لاتفويض في افعالنا الاختيارية بل أمرٌ بين أمرين[1]. و هذا لايرجع إلى رأي الأشعري، فانّه يقول: ليس ربطٌ عقليٌ بين ممكنين اصلاً، بل عادة اللّه جاريةٌ بأن يتحقّق افعال العباد مثلاً عقيب إرادتهم؛ و ليست ارادتهم موقوفاً عليها. حتّى قالوا: انّ النتيجة فائضةٌ من المبدء الفيّاض من غير ربطٍ عقليٍ بين المقدّمات و النتيجة، بل جرت عادة اللّه ـ تعالى ـ بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات. و بالجملة فعل العباد عندهم انّما هو بمنزلة أنْ يحمل انسانٌ شيئاً و ينقله بانفراده ويضع شخصٌ آخر يده تحت هذا المحمول، فانّه لاأثر لوضع يده في نقله: فكذا الأمر في كلّ ممكنٍ بالنسبة إلى اللّه ـ تعالى ـ. و هذا خلاف ماذكرناه على ماستقرّ عليه رأي الحكيم مع اشتراكهما في الحكم بأنّه لامؤثّر في الوجود إلّا اللّه، لأنّه يقول باللزوم و الارتباط العقلي بين ممكنين و لذا قال بالوجوب العقلي و بأنّ ارادة العبد ممّا يتوقّف عليه الفعل و جزء أخيرٍ للعلّة التامّة له، و ليس بمجرّد جرى العادة. فلايتوجّه على ذلك ما يتوجّه على الأشعري /DA68/ من المفاسد؛ انتهى.

١ـ راجع: بحارالانوار، ج ۴، ص ١٩٧، ج ۵، صص ١٢، ٢٢، ٨٢، ج ٧١، ص ١٢٧، ج ٧٨، ص ٣٥۴.

و أورد عليه: بأنّه إذا كان افاضة الوجود من جانب اللّه ـ تعالى ـ و الإرادة الّتي من العبد موجدها ايضاً هوالله ـ تعالى ـ، و بعد تحقّق الإرادة يفيض الوجود إليه، فما تقصير العبد حينئذٍ؟!، و كيف يجوز عقابه على مالادخل له فيه اصلاً؟!؛ انتهى.

و لايخفى انّ ماذكره انّما يلزم إذا كان ارادة أحد الطرفين و اختياره فائضة من اللّه على العبد من دون قدرة للعبد فيه، لا أن يكون أصل الإرادة بمعنى كون العبد قادراً مختاراً مريداً بمعنى كونه مخلوقاً كذلك من اللّه ـ و بالجملة كان ثبوت تلك الصفات من جانب اللّه ـ، إلّا أنّ اختيار أحد الطرفين كان بيده لم يلزم جبرٌ، لأنّ العبد و ان كان وجوده وقدرته على الفعل و الترك من جانب اللّه إلّا أنّ القدرة لمّا كان من شأنها يمكن من اتصف بها على اختيار كلٍّ من طرفي الفعل و الترك. فله أن يختار ماشاء منها، فهذا الاختيار بيده و هو كافٍ للتكليف و ترتّب الثواب و العقاب.

إلّا انّه يرد حينئذٍأنّ اختيار أحدالطرفين دون الآخر لابدّله من مرجّحٍ و لايجوز أن يكون ذلك المرجّح ما يختلج بباله و يقع في روعه من الصور الّتي يظنّها مرجّحةً، لانّا نرى أنّ شيئاً واحداً كالايمان بنبوّة نبيٍّ من الانبياء قد يختلج ببال بعض الناس مرجّح فعله و يختلج ببال غيرهم مرجّح تركه، و حينئذٍ فلابدّ من وجه التخصيص و الترجيح لاختيار البعض الفعل و وقوع مرجّحه في روعه و اختيار بعضٍ آخر الترك و القاء مرجّحه في باله. فان كان لذلك مرجّحٌ آخر فننقل الكلام إليه و هكذا، فيلزم التسلسل أو الانتهاء إلى مرجّحٍ يكون من جانب اللّه ـ تعالى ـ، و هو مستلزمٌ للجبر؛ أوإلى مرجّحٍ يكون مستنداً إلى مهية العبد بأن تكون مهية بعض الناس مقتضيةً لفعل بعض الأمور و ترك بعضها و مهية بعضٍ آخر بالعكس، مثل أن تكون مهية سلمان مثلاً مقتضيةً للايمان بنبوّة محمّدٍ ـ صلّى عليه و آله و سلّم ـ و وقوع مرجّحه في قلبه و مهية أبي جهلٍ مقتضيةً للكفر و عدم الايمان و وقوع مرجّحه في نفسه.

و هو مردودٌ بوجهين: أحدهما: انّه يلزم كون القوّة و العدم منشئاً للوجود و الفعلية، لأنّ مهيّات الممكنات مع قطع النظر عمّا أفيض إليها من الواجب من الوجود و الفعلية ليست إلّا العدم و القوّة.

فان قيل: نحن لانستند اختلاف الأفعال إلى المهيات ليلزم ماذكره، بل نستندها إلى الاختلاف في الوجودات، فانّ الوجودات الخاصّة إمّا مختلفةٌ بالحقيقة و بأنفسها ـ كما هو مذهب الحكماء ـ أو بالتشكيك ـ كما هو مذهب جماعةٍ ـ، فاختلاف الوجودات هو الباعث لاختلاف الافعال و اختلاف مايقع في النفوس من المرجّحات؛

قلت: اختلاف الوجودات مستندةٌ إلى اللّه ـ تعالى ـ، لأنّ كلّ وجود بنحوه و بشخصه مستندٌ إلى الواجب الحقّ و ليست في أفراد الوجودات جهةٌ تكون مستندةً إلى ذات الممكن و هو ظاهرٌ، فيلزم الجبر

و ثانيها: انّه يوجب /MB71/ الجبر أيضاً، لأنّ المهية إذا كانت مقتضيةً لأمرٍ من دون اقتدار العبد على خلافه فما تقصير العبد؟!، و أيّ اختيارٍ يبقى له حينئذٍ؟!، و أيّ فائدةٍ في التكليف حينئذ؟!.

فان قيل: ذلك لاينفي اختياره، لأنّه بالنظر إلى ذاته يتمكّن من الفعل و الترك إلّا أنّه يختار أحد الطرفين البتة و هو الّذي تناسبه مهيته و لايختار الطرف الآخر، كما أنّ الواجب ـ تعالى مثلاً ـ قادرٌ على الكذب إلّا أنّه لايكذّب البتة لعدم مناسبة ذاته له، فهو بالنسبة إلى الفعل و الترك مختارٌ. إلّا أنّ اختيار أحد الطرفين واجبٌ و الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار؛

قلنا: بالنظر إلى مهيته إنْ جاز الفعل و الترك فوجوب أحدالطرفين لامعنى له، لأنّ المفروض قطع النظر عن المرجّحات الخارجية و ثبوت الوجوب بمجرّد النظر إلى المهية؛ وان لم يجز فلامعنىٰ للامكان بالنظر إلى الذات و المهية. على أنّه مع فرض الوجوب لاتبقى للتكليف فائدةٌ، لأنّ كلّ مهيةٍ تفعل مقتضاها، فالقول بأنّ فائدته ابراز لوازم المهيات ـ لأنّها بدونه لايظهر مقتضاها، فانّ ايمان سلمان وكفر أبي جهل انّما يظهر بعد دعوةالنبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لايخفى مافيه.

و بما ذكر تعلم أنّ استناد الأفعال إلى المهيات مستلزمٌ لفسادالتفويض والجبر كليهما.

و ممّا يدلّ على بطلان استناد الأفعال إلى مهية العبد و ذاته و استقلاله في

صدورها /DB68/ من دون افتقارٍ إلى أمرٍ خارجٍ أيضاً أنّه يلزم حينئذٍ دوام صدور كلّ فعل صدر عنه مرّةً بحيث لايكون في لحظةٍ واحدةٍ فارغاً عنه، لأنّ مايكون من مقتضيات المهية و لوازمها لايمكن أن يتخلّف عنها، لكونها علّةً مستقلّةً.

فان قيل: الإرادة جزءٌ للعلّة و مجرّد المهية من دون انضمام الإرادة ليست علّةً مستقلّةً لصدور الفعل، و بعد انضمامها يصدر الفعل البتة، فلو دام ارادة فعلٍ لدام صدوره؛

قلنا: ننقل الكلام في الإرادة و علّة حدوثه من شخصٍ دون شخصٍ في وقتٍ دون وقتٍ، فامّا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب أو إلى مهية العبد و ذاته. و الأوّل بديهيّ البطلان؛ و الثاني مستلزمٌ للجبر؛ و الثالث يوجب دوام الارادة، فيلزم دوام الفعل ايضاً.

و ايضاً: لاريب في صدور الأفعال المتناقضة المتعارضة من العبد ـ كالقيام و القعود و النوم و اليقظة و غير ذلك ـ، فلوكان ذاته علّةً لصدورها باعتبارٍ واحدٍ أو باعتباراتٍ متعدّدةٍ لزم اجتماعها في الصدور و اتصاف العبد بجميعها في آنٍ واحدٍ، و بطلانه ظاهرٌ. و القول بأنّ الذات علّةٌ بشرط الإرادة فلايلزم ماذكر، قد عرفت حاله.

و قد ثبت ممّا ذكرناه أنّ تصحيح الأمر بين الأمرين بكون الفعل صادراً من العبد و هو الفاعل بالحقيقة و لكن اسبابه ـ كالقوّة و القدرة و الهداية و ارادة الخير و الشر و غير ذلك ممّاله مدخليةٌ في صدوره من ارسال الرسل و إنزال الكتب ـ من اللّه، فلكلّ فعلٍ جهتان: جهةٌ إلى العبد ـ و هو كونه صادراً عنه و كونه فاعلاً بالحقيقة ـ، وجهةٌ إلى اللّه ـ سبحانه، و هو خلق ما يتوقّف عليه الفعل من الأمور الداخلية و الخارجية ـ لايخفى ضعفه و عدم تماميته. لانّه لوتوقّف فعل العبد على أمرٍ منتهٍ إلى اللّه لم يكن في قوّة العبد و لم يمكن صدور هذا الفعل من العبد بدونه، و بعد حصوله لم يمكن له التخلّف، لزم فساد الجبر و إنْ كان الفاعل حقيقةً هوالعبد، لانّه إذا كان تمامية العلّة بما هو من جانب اللّه، و بعد حصوله حصلت العلّة المستقلة فحينئذٍ يجب صدرو الفعل و لايمكن للعبد تركه، لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامة، فيلزم الجبر.

فان قيل: انّما يلزم الجبر إذا كان وجوب صدور خصوص فعل الطاعة أو المعصية من جانب اللّه و مستنداً إلى الاسباب الصادرة عن اللّه، وليس كذلك؛ لأنّ نسبة الأسباب المذكورة إلى السعيد و الشقيّ و المطيع و العاصي على السواء و ماأعطى منها لأحدهما أعطى بعينه للآخر فهما في اعطاء الأسباب و افاضة[1] الشروط و الآلات سواءٌ، فهو ـ اي. وجوب صدور خصوص فعل الطاعة أو المعصية ـ مستندٌ إلى ذات العبد و مهيته، وجودة طينته و خباثته. فالمحسن لجود ذاته اختار الطاعة و استحقّ الثواب و العاصي لخبث مهيته اختار المعصية واستحقّ العذاب. فماافيض من اللّه من الوجود و القدرة و الإرادة و ارائة الطريق و غير ذلك يعمّهما على السواء، و تفاوتهما في اختيار الطاعة و المعصية مستندٌ إلى ذاتهما؛

قلنا: حينئذ يعود الاشكالات المتقدّمة الواردة على القول باستناد الأفعال إلى مهية العبد و ذاته من كون ذاته محض القوّة و العدم، فكيف يصير منشئاً لصدور /MA72 خصوص الافعال و اختلافها؟!. و لايمكن أن يقال: اختلافها مستندٌ إلى اختلاف القابليات في المهيات، لأنّ محض القوّة والعدم ليس له في نفسه قابليّة فضلاً عن اختلافها؛ ومن لزوم دوام صدور فعلٍ صدرعنه مرّةً؛ و من وجوب صدور الأفعال المتناقضة المتقابلة عنه في آنٍ واحدٍ، و من لزوم الجبر و بطلان الثواب و العقاب، لأنّ مقتضى الذات لايمكن انفكاكه و العبد غير متمكّنٍ من تركه.

فان قيل: لاريب في أنّ المهيات الامكانية في حدّ ذواتهامع قطع النظر عن موجدها و تأثيره فيها محض القوّة وصرف العدم ليس لها اقتضاءٌ و لاقابلية، إلّا أنّه إذا أوجدها الواجب ـ تعالى شأنه ـ كان لكلٍّ منها في حدّ ذاته خصوصية و لوازم لايوجد في غيره، فان الانسان مهيةٌ و حقيقةٌ إذا وجد في الخارج كان بمحض حقيقته و معناه ناطقاً سميعاً بصيراً ـ إلى غير ذلك من خواصّ الانسانية ولوازمها ـ، و الجسم حقيقةٌ إذا وجد في الخارج كان لصرف مهيّته و معناه قائماً بذاته، و العرض مهيّةٌ إذا

١ـ الاصل: + و.

وجد في الخارج كان في حد ذاته قائما بغيره، و النار حقيقةٌ إذا وجدت في الخارج كانت في حدّ نفسها حارّةً، و الماء بحض ذاته باردٌ، و الأربعة عددٌ إذا وجدت في الخارج كانت بحض ذاتها زوجاً، و هكذا الحال في غير ذلك من المهيات. فالصانع /DA69/ الحكيم ـ جلّ شأنه ـ أوجد كلّ شيءٍ بخواصّه و لوازمه و بالخصوصيّات الّتي تقبلها، فلايمكن أن يوجد انسان كان ناهقاً و حمارٌ كان عاقلاً و نارٌ كانت باردةً و أربعةٌ كانت فرداً و لاعشرةٌ كانت أزيد من عشرين، بل ما أوجد ناهقاً يكون حماراً و ما اوجد عاقلاً يكون انساناً إلى غير ذلك. إذ الانسان بنفس حقيقته و معناه لايمكن أن يكون ناهقاً و النار بنفس مهيتها لايمكن أن تكون باردةً والأربعة بصرف حقيقتها لايجوز أن تكون فرداً و العشرة بنفس معناها لايمكن أن يكون أزيد من العشرين، و قس عليها غيرها. فوجودات الأشياء و قابلياتها و خواصّها و لوازمها فائضةٌ من عند اللّه ـ تعالى ـ، إلّا انّ اختلافها في القابليات واللوازم و خصوصياتها مستندةٌ إلى ذواتها و من عند انفسها من حيث أنّها موجودة لامن حيث أنّها معدومة، إذ من حيث هي لذواتها من حيث ذواتها مع قطع النظر عن وجوداتها معدومةٌ صرفةٌ و العدم لايمكن أن يصير منشئاً للأثر. و الحاصل انّ وجوب صدور خصوص كلّ فعلٍ من شيءٍ ـ كوجوب صدور خصوص الطاعة من زيدٍ و المعصية من عمروٍ ـ ليس مستنداً إلى مهيته المعدومة أو مهيته من حيث هي لرد انّ القوّة و العدم لايصير منشئاً لشيءٍ، بل هو مستندٌ إلى مهيّته الموجودة بشرط الوجود، و هي ليست محض القوّة و العدم.

و لو شئت بياناً أوضح و اتمّ نقول: لاريب في أنّ جميع الموجودات و المهيّات مستندةٌ اليه ـ تعالى ـ، و لولا افاضته و ايجاده ـ تعالى ـ ما شمّ شيءٌ رائحة الوجود. والمهيات مع قطع النظر عن تأثيره و ايجاده ـ تعالى ـ لاشيء محض، لأنّها في حد ذاتها ليست إلّاصرف العدم و عدم الصرف، لكنّها إذا وجدت في الخارج كان لكلٍّ منها خواصّ و لوازمٌ عليحدة، لابأن تكون تلك الخواصّ و اللوازم مستندةً إلى المهيات، فانّ هذا بديهي البطلان. لأنّ العدم الصرف في حدّ ذاته كيف تقتضي خاصيةً و لازماً، بل تلك الخواصّ و اللوازم ايضاً مستندةٌ إلى جاعل المهية، فانّ المهية بلوازمها

و خواصّها و أفعالها و تشخّصها مستندةٌ إلى جاعلها الحقّ بمعنى أنّ الجميع فائضةٌ منه ـ تعالى ـ و مستندةٌ اليه ـ سبحانه ـ، فهو كما خلق مهية الانسان خلق نطقه و شعوره و جميع مايلزمها من الآثار و الصفات إلّا أنّ مهية الانسان لاتتحقّق بدون تلك الصفات و اللوازم بمعنى أنّه لولا تلك الآثار و الصفات لم يكن انساناً، فانّ حقيقة الانسان هو أن تكون بتلك اللوازم و الآثار فالانسان الغير الناطق و الحيوان ليس انساناً، و الحمار الغير الناهق ليس حماراً. فكلّ مهيةٍ في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر حقيقتها أن تكون على النحو الخاصّ و مع الصفات و اللوازم المعيّنة، لابأنْ يكون لها تحقّقٌ و ثبوتٌ بل بمعنى أنّه لو وجد ذاهنٌ و فارضٌ يحكم بأنّ حقيقة الانسان كذا و حقيقة الفرس كذا و بعد مايوجد في الخارج يكون على ماهو مقتضى طبيعته و حقيقته ـ أي: يكون معه مايلزمه من الآثار و الصفات ـ. و كذا حقيقة كلّ شخصٍ من الأشخاص أن يكون بالآثار و المشخّصات المعيّنة بعد وجوده، فجميع الموجودات بلوازمها و صفاتها و تشخصياتها مستندةٌ اليه ـ تعالى ـ إلّا /MB72/ أنّ كلّ مهيةٍ موجودةٍ بعد وجودها يكون على النحو الخاصّ المشاهد، لأنّ حقيقتها كذا و لايمكن أن يوجد بغير هذا النحو، و مع ذلك يكون تلك الحقيقة. فالمراد ممّا يقال: انّ المهيات ليست مجعولةً بالجعل المركب هو هذا المعنى ـ أي: لايجوز أن يجعل الفاعل الانسان انساناً، بل هو خلق الانسان بلوازمه و خواصّه و أوجده، و بعد وجوده يكون حقيقته كذا.

و إذا ثبت ذلك فنقول: انّ كلّ فعلٍ يصدر عن عبدٍ فمن حيث انّ وجود العبد و وجود افعاله منه ـ تعالى ـ يمكن استناد الفعل من هذه الجهة إليه ـ تعالى ـ، ومن حيث أنّ حقيقة هذا العبد بشخصه المعيّن بعد وجوده يكون بهذا النحو الخاصّ يمكن استناده إلى العبد من هذه الجهة، لابأن تكون مهية هذا العبد مؤثّرةً في الفعل، لأنّ التأثير ليس إلّا من عند اللّه، بل من حيث أنّ حقيقته إذا وجدت لزم أن تكون بهذا النحو. و على هذا فيكون للفعل نسبةٌ إلى لواجب و هو تأثّره منه ـ تعالى ـ و تأثيره ـ تعالى ـ فيه، ونسبته إلى مهية العبد و هواقتضاء حقيقته على فرض وجوده لايجاد هذا الفعل فيه. فايجاد الذات و الصفات و الأفعال كلّها مستندٌ اليه ـ تعالى ـ و لايستند وجود

الشيء إلى العبد مطلقاً. و لكن كون مهيته و حقيقته بحيث لابدّ من اقترانهابعد وجودها ببعض الصفات /DB69/ـ و هي الصفات والأفعال الّتي تحقّق تلك الحقيقة موقوفٌ عليهاـ أوجب صحّة استناد تلك الأفعال إليها ايضاً. و بذلك يتصحّح معنى الأمر بين الأمرين

ثمّ إنّه لمّا أمكن الاختلاف في اقتضاء المهيات بعد وجودها من أجل انضمام الأشياء الخارجية و عدمه، فجاز أن تكون حقيقة زيدٍ الموجودة بانضمام شيءٍ كارشاد أو موعظةٍ أو غير ذلك من التأييدات و التوفيقات من عند اللّه مقتضية للايمان و السعادة، و بدونه غير مقتضيةٍ لهما، و جاز ايضاً أن يكون بعض المهيات مع انضمام الأشياء المذكورة كلاًّ أو بعضاً غير مقتضيةٍ لهما أوجب العناية الإلهية ارسال الرسل و انزال الكتب و افاضة التأييدات و التوفيقات ليصل إلى الكمال و السعادة مَن في شأنه الوصول و يتمّ الحجّة على مَن ليس من أهل الزلفى والصعود، لئلّا يتحقّق بخلٌ من المبدء الفيّاض بالنسبة إلى الأوّلين و ينقطع العذر من الآخرين ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[1].

قلنا: لاريب انّ المهية الموجودة بشرط الوجود من عنداللّه، فما يستند إليها يكون مستنداً إلى اللّه ايضاً، فحينئذٍ تكون الخصوصيات ايضاً مستندةً إلى اللّه، فيلزم الجبر في التكاليف الشرعية. و الحاصل انّ مايمكن أن يستند إليه الأثر الموجود سواءٌ كان ذاتاً أو صفةً حقيقيةً أو اعتباريةً نفس أمريةٍ أو خصوصية راجع إلى الوجود و هو من عنداللّهـ سبحانهـ، و ماليس من عنده راجعٌ إلى العدم المحض و الليس الصرف، فلايمكن أن يستند إليه الأثر بوجهٍ. مع أنّه لوامكن أن يستند إليه شيءٌ و كان صدور خصوص المعصية من جهة اقتضاء خصوصية الذات و قابلية المهية و لأجل مايرجع إلى المهيةـ أعني: لابدية اقترانها ببعض الصفات و الافعال ـ لتحقّق حقيقتها. فأيّ تقصيرٍ للعبد؟!، لأنّ تغيير الذات و تبديل مقتضاها محالٌ!.

و ما قيل: انّ تبديل الذات و إنْ كان محالاً و لكن الذاتيات على قسمين: أحدهما

١ـ كريمة ٤٢، الأنفال.

ما لايمكن تغييره للذات[1] كالزوجية للاربعة؛ و ثانيها: مايمكن تغييره و تبديله و إنْ كان ذاتياً و مناسباً للذات و مقتضى للمهية و قابليتها كالبرودة للماء. و ماتعلّق به التكليف من الأفعال والصفات جميعاً من القسم الثاني ولم يتعلّق التكليف بشيءٍ يكون من القسم الأوّل؛

يرد عليه: انّا سلّمنا انّ الأمور الّتي تعلّق بها التكليف يمكن تبديلها، و لكن نقول: لابدّ لكم من بيان وجه التخصيص والترجيح في صدور تلك الأمور و عدم صدورها من شخصٍ دون آخر في وقتٍ دون آخر، وفي صدور بعض تلك الأمور دون بعض آخر منها. فإمّا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب أوإلى المهية، فيصير الأمر كما كان.

و بذلك يظهر ضعف القول بأنّ الأمر بينالأمرين كون الأمور التكليفية مفوّضةً إلى العبد، و كون غيرها من عند اللّه.

و قيل: هو ـ أي: الأمر بين الأمرين ـ هو كون الفعل واقعاً بقدرة العبد و اختياره، وكون قدرته و اختياره مستندين إلى اللّه ـ تعالى ـ.

و قيل: هو كون الأسباب القريبة للفعل و الترك بقدرة العبد و البعيدة ـ كالجوارح والقوىٰ و الاختيار ـ بقدرة اللّه ـ تعالى ـ، فالفعل يقع بالقدرتين معاً. و العبد /MA73/ ليس بمجبورٍ في فعله و لامستقلّ فيه بأن يكون الأسباب كلّها مستندةً إليه.

و قيل: هو عدم كون العبد مختاراً أو مجبوراً في جميع الأفعال المتعلّقة به، بل يكون في بعضها ـ كالمعاصي و الطاعات ـ مختاراً و في بعضٍ آخر ـ كالموت و الحيوة ـ مجبوراً.

و ممّا ذكرنا يعلم ضعف الكلّ و عدم تماميته.

و قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الجواب الّذي قاله المحقّق الطوسي و غيره من الشبهة المشهورة للجبرية غير صحيح. إذ حاصل شبهتهم: انّ العبد لوكان قادراً مختاراً ـ و القادر من يصحّ منه الفعل و الترك ـ لتوقّف ترجيح فعله على تركه على مرجّحٍ

١ـ في النسختين: كالذات.

لايكون صادراً عنه باختياره، و إلّا لزم التسلسل بنقل الكلام إلى صدوره عنه و يكون الفعل مع ذلك المرجّح واجب الصدور عنه؛ إذ لو لم يجب لجاز أن يوجد معه تارةً و يعدم أخرى. فتخصيص أحد الوقتين بالوجود يحتاج إلى مرجّحٍ آخر. و لايتسلسل، بل ينتهى إلى مرجّحٍ يجب معه صدور الفعل عنه، فيكون اضطرارياً لااختيارياً.

و حاصل جواب المحقّق و غيره عنها: انّ القادر من يصحّ عنه الفعل والترك قبل تحقّق الداعي إلى أحدهما ـ وهو الارادة ـ، و أمّا بعده فيجب الطرف الّذي تعلّق به الارادة، و الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار، بل يحقّقه.

و الوجه في عدم صحّة هذا الجواب أنّ /DA70/ الإرادة ايضاً من المرجّحات الّتى يتوقّف تعلّقها بأحد الطرفين دون الطرف الآخر إلى مرجّحٍ آخر، و إذا نقلنا الكلام إلى ذلك المرجّح ايضاً يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى مرجّحٍ ويكون صادراً منه باختياره. والقول بانّ ترجيح المختار أحد المتساويين جائزٌ ـ كما في طريق الهارب وقدحي العطشان ـ قد عرفت فساده.

والعجب انّ الأشاعرة مع قولهم بذلك ـ أي: ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح أيضاً، و لذا قالوا بكفاية الإرادة في فعل الواجب تعالى من دون احتياجٍ إلى مرجّحٍ آخر ـ لم يقولوا به في قتل العبد. و لذا يرد عليهم النقض بفعل الواجب ـ تعالى ـ بأن يقال: لو تمّ دليلكم هذا لدلّ على انّ الواجب ـ تعالى ـ أيضاً لايكون موجداً لفعله بالقدرة و الاختيار، لأنّ ماذكرتموه جارٍ بعينه في حقّه ـ تعالى ـ أيضاً. و ما أجيب عنه بأنّ ارادة العبد محدثةٌ فافتقرت إلى مرجّحٍ آخر حتّى ينتهى إلى مرجّحٍ يكون من عند الواجب بلا ارادةٍ واختيارٍ من العبد فيه دفعاً للتسلسل في الارادات والمرجحات الّتي فرض صدورها منه، و ارادة اللّه قديمةٌ لا يفتقر إلى ارادةٍ أخرى مدفوعٌ بأنّه لايدفع لزوم التسلسل المذكور. إذ نقول: لو لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان الواجب موجباً لاقادراً مختاراً، و إنْ امكن فان لم يتوقّف فعله على مرجّحٍ استغنى ماجاز فعله و تركه في اختيار أحد طرفيه عن المرجّح و إنْ توقّف عليه ننقل الكلام إليه.

فلابـــدّ من الإنتهاء إلى مرجّحٍ يكون الفعل معه واجباً ـ دفعاً للتسلسل ـ، فيكون الفعل اضطرارياً.

و الظاهر انّ عدول الأشعري عن أصله من جواز الترجيح بلامرجّحٍ في فعل العبد و عدم اكتفائه بمجرّد الإرادة فيه مع قوله بذلك في فعل الواجب لجموده على الظواهر الواردة من الشريعة الدالّة على أنّ كلّ شيءٍ مخلوقٌ من اللّه ـ تعالى ـ؛ وهي معارضةٌ بمثلها ـ كما لايخفى ـ.

و للأشاعرة شبهةٌ أخرى اندفاعها ظاهرٌ، و هي انّ العلم علّةٌ للحادث و مفيدٌ لوجوبه، فافعال العباد معلولةٌ لعلم الواجب و واجبةٌ باقتضائه.

و وجه الاندفاع: انّ اللّه ـ تعالى ـ كان عالماً في الأزل بمايفعله العبد فيما لايزال، و لكن علمه به لايخرجه عن كونه اختيارياً للعبد، كما انّ من أعطى عبده سيفاً و هو يعلم مايصنع به العبد و العبد صرفه في قتل نفسٍ مثلاً لايخرج فعل العبد هذا بعلم سيّده به من كونه اختيارياً للعبد، لأنّ معنى الاختيار أن تكون للعبد قوّةٌ فاعليةٌ صالحةٌ للفعل و الترك يقال لها: القدرة، و قوّة أخرى علمية مدركة للنفع و الضرّ و النفع و الشرّ في جانبي مايقدر عليه، و قوّة أخرى ارادية باعثة يطيعها في فعل العبد القوّة المسمّاة بالقدرة بحيث متى انبعثت الإرادة لفعل أو تركٍ بحسب ماادركته النفس بقدرتها الادراكية اطاعتهاتلك القوة ففعلت أو تركت. و معلومٌ انّ ذلك أمرٌ لاينافيه علم اللّه ـ تعالى ـ بما يقع أو لايقع من الطرفين؛ فان حصل وجوبٌ بعد تصوّر نفع محروم أو مظنونٍ وانبعاث ارادةٍ عازمةٍ فذلك وجوبٌ عارضٌ لاحقٌ لاينافيه امكانٌ سابق.

و هذا الجواب صحيحٌ عند المعتزلة، لأنّ العلم عندهم تابعٌ للمعلوم.

و أمّا عند الحكماء فالظاهر عدم صحّته، /MB73/ لأنّهم قالوا: انّ تعقّل الواجب لنظام الخير وبمثله وعلمه علّة لايجاده، فوجود كلّ شيءٍ عندهم معلولٌ للعلم الواقعي الّذي عين ذاته؛ فتامّل!.

و ممّا ذكرناه يعلم انّ حال تلك المسئلة عجيبةٌ ـ كما قاله فخرالدين الرازي ـ و

التفصي عمّا يرد على كلّ من المذاهب الّتي قيلت فيها مشكلٌ، إلّا أنّا نعلم انّ ماهو الحقّ و يجب الاذعان به انّ المؤثّر بالذات ليس إلّا الواجب بالذات، لأنّ كلّ قدرةٍ وقوّةٍ حيثما كانت فائضةٌ منه ـ تعالى ـ، و هو ﴿الّذي أَعْطَىٰ كُلَّ شيء خَلْقَهُ ثُمَّ هدَىٰ﴾[1] و الآثار كلّها تابعةٌ للوجود و هو تابعٌ للمهية و هي تابعةٌ لجاعلها خارجةٌ به من الليس إلى الأيس. فالوجود و الشروط و الأسباب و الالات و ـ بالجملة كلّما يتوقّف عليه وجود المعلولات عن الأفاعيل و الحركات و السكنات و أصل القدرة و القوّة على كلّ فعلٍ حتّى قوّة التخيل و التفكّر و نفس الإرادة كلّها ـ فائضةٌ من مبدء الموجودات. إلّا أنّ القدرة لمّا كان شأنها ترجيح أحد الطرفين بمجرّد الإرادة بدون مرجّحٍ آخر لاستلزامه الترجيح بلامرجّحٍ بل مع مرجّحٍ آخر وهو تصوّر /DB70/ نفعٍ محرومٍ أو مظنونٍ ناشٍ عن القوّة العلمية المدركة للنفع و الضرّ. و مثل هذا المرجّح لايفتقر حدوثه إلى مرجّحٍ آخر، لكونه حسناً في نفسه أو باعتقاد العبد وأصلح له في الواقع أو باعتقاده يكون هذا الاختيار ـ أي: اختيار أحد الطرفين ـ مع مرجّحه الّذي هو التصوّر المذكور من العبد. فلو قيل له: لِمَ اخترت الايمان دون الكفر؟، فله أن يقول: لكون الايمان حسناً و أصلح؛ و لوقيل له: لِمَ اخترت الحسن و الأصلح؟، فله أن يقول: لأنّ ذات الحسن و الأصلح يقتضي ذلک، إذ العاقل لايختار القبيح و غير الأصلح. ولو قيل للكافر: لِمَ اخترت الكفر؟، فله أن يقول: لأنّ نفسي لايرضى بالتابعية و الانقياد لغيري! فلإن قيل: لِمَ لاترضى بذلک؟، فله أن يقول: لأنّ عدم التابعية مطلوبٌ عندي؛ و هنا ينقطع الكلام. ولوقيل للزاني: لِمَ اخترت الزنا؟، فله أن يقول: لالتذاذ نفسي، و لوقيل: لم اخترت الالتذاذ؟، فله أن يقول: لانّه مطلوبٌ في نفسه. ولوقيل لتاركه: لِمَ اخترت الترک؟، فله أن يقول: لأنّي خفت من العذاب. فالوجوب و اللزوم انّما يحصل بحسن الفعل و صلاحه في ذاته أو باعتقاد العبد. فينقطع التسلسل و لاينتهي إلى ماهو من عند اللّه ليلزم الجبر، و لا إلى ما تقتضيه المهية ليلزم الاشكالات الضعيفة المذكورة المشهورة. فثبت انّ جميع الأسباب و الشرائط و بالجملة غير اختيار أحد الطرفين من

١ـ كريمة ٥٠، طه.

عند اللّه ـ تعالى ـ و مجرّد الاختيار المذكور مع تخيّل ماتخيله من النفع أو الضرّ باختياره بعد حصول التمكّن و التملّك له بتمكين اللّه ـ تعالى ـ و تمليكه ايّاه. فلا جبر لتمكّنه و تملّكه و لاتفويض لتمكّنه و تمليكه.

و إلى ما ذكر نظر من قال: انّ الاسباب البعيدة كلّها من اللّه و القريبة من العبد، كمااختاره المحقق الطوسى في شرح رسالة العلم حيث قال: الّذي ينظر إلى الاسباب الأوّل و يعلم أنّها ليست بقدرة الفاعل و لابارادته يحكم بالجبر، و هو غير صحيح مطلقاً؛ لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرته و ارادته. و الّذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار و التفويض، و هو ايضاً غير صحيح؛ لأنّ الفعل لم يحصل باسبابٍ كلّها مقدورةٌ و مرادةٌ له. فالحقّ ماقال بعضهم: لاجبر و لاتفويض ولكنّه أمرٌ بين أمرين[١].

و إلى هذا يشير أكثر الظواهر الواردة من الشريعة؛ ففي نهج البلاغة قال ـ عليه السّلام ـ بعد ما سُئل عن معنى «لاحول و لاقوّة إلّا باللّه»: انّا لانملك مع اللّه شيئاً و لانملك إلّا ما ملّكنا، فمتى ما ملكنا هومااملك به منّا نهضنا و متى أخذه منّا وضع تكليفه عنّا[٢]. فمراده ـ عليه السّلام ـ: انّ حصر الحول و القوّة فيه ـ تعالى ـ باعتبار أصل التمكين و التمليك، و إلّا فللعبد حولٌ و قوّةٌ بحوله و قوّته و اقداره و تمكّنه؛ فلاجبر لتملّكه و لاتفويض لتمليكه و قدرته على ما اخذ ماملكه لكونه أملك به منه. و في بعض الأدعية المعصومية: اللّهم أنت كلّفتني من نفسي ماأنت املك به منّي و قدرتك عليه و على الاغلب من قدرتي[٣].

و في الصحيفة السجادية: اللّهم و من الضعف خلقتنا و على الوهن نشاءتنا و من ماءٍ مهينٍ ابتدأتنا، فلاحول لنا إلّابقوّتك و لاقوّة لنا إلّا بقوّتك[٤]؛

و يظهر منه معنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ لا أَمْلِكُ لِنفسِي نفْعاً وَ لاضَرّاً إلّا مَا شَاءَ

١ـ راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ٤٥

٢ـ راجع: نهج البلاغة، الحكمة ٤٠٤، ص ٥٤٧، مع اختلافات يسيرة.

٣ـ راجع: بحارالانوار، ج ٩٨، ص ٥٠.

٤ـ راجع: الصحيفة السجادية، الدعاء التاسع، الفقرة ٥، ص ٨٧، مع اختلافات يسيرة.

اللّهُ﴾ (١).

بقي الكلام في أنّه لِمَ يختار /MA74/ بعض الناس مرجّح الفعل و يتصوّره نفعاً و بعضٌ آخر مرجّح الترك و يتصوّره نفعاً. و لِمَ يختار بعضهم ما هو الخير و الصلاح لهم في الواقع و يختار الآخرون ما هو الشرّ و الفساد لهم في نفس الأمر؟، و لِمَ يتصوّر هذا مايدعوا إلى اختيار هذا و يتخيّل ذاك مايدعوا إلى اختيار ذاك؟!، و ما الباعث في أنّ المؤمن يتصوّر حسن الايمان و صلاح التابعية و الكافر يتصوّر قبح التابعية و حسن الطغيان؟، و الزاني يختار لذّة العاجل و تارك الزنا يختار سعادة الآجل؟. و لايخفى أنّ هذا شيٌ لايمكن لنا علمه و ليس لنا سبيلٌ إلى دركه، و لكن بحسب الاعتقاد انّه مستندٌ إلى اسبابٍ و أمورٍ لايوجب الجبر في التكليف و ان لم نتمكّن من اثبات ذلك بالعقل.

و قد ظهر من ذلك أنّ المناط و الحجّة في استناد حركات العباد إليهم بوجهٍ آخر هوالضرورة و النقل، دون البرهان و العقل.

و بذلك يظهر ضعف ماقيل: انّ البرهان العقلي قائمٌ بأنّ الجواهر و الاعراض المفارقة لذات الموجد ممّا هو مختصٌّ بالمبدء الأوّل ـ تعالى ـ و هذا لاينافي كون حركات العباد صادرةً عنهم، لأنّ مراده عن البرهان العقلي هو البرهان المنقول من بهمنيار، و هو لو تمّ كان دالّاً على أنّ ايجاد كلّ موجودٍ افاضةٌ ـ أي: وجودٌ كائنٌ جوهراً أو عرضاً مفارقاً أو مادياً ـ مختصٌّ بالواجب بالذات و ليس في متنه بما هو ممكنٌ مامن الممكنات افاضة /DA71/ الوجود على ممكنٍ آخر. و قد تقدّم أيضاً في ادلّة اثبات الواجب انّ ممكناً من الممكنات لايمكن أن يكون منشئاً لوجوب الممكنات.

ثمّ إنّ بعض الأعلام قد علّل تقييد الاعتراض بالمفارقة وجواز ايجاد غير الواجب للاعراض الغير المفارقة لذاته ليترتّب عليه صحّة صدور أفعال العباد عنهم، بأنّ المطلوب استثناء الحركة و جواز كون موجدها غير الواجب ممّا له معنىً بالقوّة، لأنّ مبدء الحركة ليس مفيداً لوجود أمرٍ بالفعل حتّى يجب أن يكون بريئاً عن معنىً ممّا بالقوّة، فانّ الحركة ـ بمعنى كون الشيء بين المبدء و المنتهى ـ على مااستقرّ عليه رأي

١ـ كريمة ١٨٨، الاعراف.

المحصلين: كمال اوّلٍ لما بالقوّة من جهة ماهو بالقوة، إذ المتحرّك مادام في أوّل المسافة ساكنٌ فهو متحرّكٌ بالقوّة و واصلٌ إلى القوّة بالغاية، فاذا تحرّك حصل له كمالٌ و فعلٌ اوّل و به يتوصّل إلى كمالٍ و فعلٍ ثانٍ هو الوصول إلى الغاية، لكن مادام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوّة. فهي حالةٌ مابين صرافة القوّة و محوضة الفعل. و لذلك لايكون فاعلها القريب إلّاشيء فيه قوّةٌ من جهةٍ و فعليةٌ من جهةٍ، كما أنّ موضوعها ايضاً يجب أن يكون كذلك. و امّا الأمر المتّصل المعقول المتحرّك بين المبدء و المنتهى المسمّى بالحركة بمعنى القطع فذلك لاوجود له البتة بالفعل إلّا في الذهن. هذا محصّل ما قال بهمنيار في التحصيل في فصل تحديد الحركة[1].

و به يظهر معنى ماقيل: انّ البرهان الدالّ على أن لامؤثّر في الوجود إلّا اللّه لاينافي كون حركات العباد صادرةً عنهم، و يندفع ماقيل: انّه لوتمّ لدلّ على أنّ فاعل حركات العبادايضاً هو اللّه. لانّه قد ثبت انّ مبدء الحركة لايلزم أن يكون بريئاً من معنىً مّا بالقوة، لأنّ اللازم أنْ لايكون مافيه معنىً مّا بالقوّة علةً لوجود أمرٍ له فعلية الوجود، و الحركة ليست ماله فعلية الوجود لكونها حالةً بين صرافة القوّة و محوضة الفعل فعليّتها لايلزم أن يكون بريئة من معنىً ما بالقوّة من جميع الجهات ـ كما هو معلومٌ من حال المتحرّك من ثبوت قوّةٍ له مالم يبلغ إلى المنتهى ـ. وكلّ فعلٍ يصدر عن العباد نوع حركةٍ، فيجوز أن تكون أفعال العباد صادرةً عنهم، فما دلّ عليه البرهان من أنّه لايجوز أن يكون علّة الوجود إلّا ماهو بريءٌ من كلّ وجهٍ من معنىً مّا بالقوة مخصوصٌ بعلّة وجودها، و ماسوى الحركة من الجواهر و الاعراض المفارقة الّتي لها فعلية الوجود؛ انتهى.

و هذا القائل ادّعى انّ ماذكره مستفادٌ من كلام الشيخ الرئيس في أوّل سادسة الهيات الشفاء حيث قال: انّا نعني بالفاعل العلّة الّتي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها، أي: لاتكون ذاتها بالقصد الأوّل محلاً لمّا يستفيد منها وجود شيءٍ يتصوّر حتّى يكون في ذاته قوّة وجوده. و ذلك لأنّ الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدء التحريك فقط ـ كما

١ـ راجع: التحصيل، الفصل الثاني عشر من المقالة الثانية من الكتاب الثاني، ص ٤١٨.

يعنيه الطبيعيون ـ، بل مبدء الوجود و مفيده مثل الباري للعالم. و أمّا العلّة الفاعلية الطبيعية فلاتفيد وجوداً غير التحريك بأحدانحاءالتحريكات، فيكون مفيد الوجود /MB74/ في الطبيعيات مبدء حركةٍ[1]؛ انتهى.

و وجه استفادة ماذكر من الكلام المنقول من الشيخ انّه قال: انّا نريد من الفاعل العلّة الّتي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها، فلايجوز أن تكون العلّة محلاً لشيءٍ يستفيد ذلك الشيء من تلك العلّة وجوده و يتصوّر تلك العلّة بذلك الشيء ـ أي: يكون ذلك الشيء صورةً لها ـ. فيكون لفظ «شيء» بدلاً عن الضمير الراجع إلى كلمة «ما». وقوله: «يتصوّر به» صفةٌ لقوله: «محلاً» وزيادة توضيح له. ويكون الحاصل: انّ العلّة لايجوز أن تكون محلاً لفعلها ومعلولها إذا كان هذا المعلول مستفيداً وجوده منها، والمحلّ يتصوّر بهذا المعلول. وعلّل عدم الجواز بأنّ كون العلّة محلاً لفعلها الّذي يصير صورةً لها يوجب أن يكون في ذات العلّة والمعلول قوّة وجود نفسه، لأنّ هذا المعلول من حيث هو صورةٌ للعلّة يكون جزءً لها، فيكون للعلّة قوّة وجود جزئها و للمعلول الّذي هو هذا الجزء قوّة وجود نفسه من حيث انّه جزء العلّة. و على هذا يكون غرض الشيخ أنّ الفاعل لايجوز أن يكون محلاً لفعله بشرط أن يكون هذا الفعل صورةً له لاعرضاً، فلامانع من كون الفاعل محلاً لماهو عرضٌ له. و يمكن ان يكون يتصوّر به و يتحقّق به و يكون الفاعل هو الشيء الّذي هو عبارةٌ عن الفعل؛ و الضمير المجرور راجعاً إلى العلّة. و في بعض النسخ: «يتصور /DB71/ بها» ـ بتأنيث الضمير ـ، فيكون هذا التوجيه أظهر. و على هذا يكون مراد الشيخ: انّ الفاعل لايجوز أن يكون محلاً لفعله مطلقاً سواءٌ كان هذا الفعل صورةً له أو عرضاً يتحقّق هذا الفعل به، فلوكان محلاً له يلزم أن يكون في ذاته قوّة وجوده، فيجب أن يكون الفاعل مفيداً لوجودٍ مبائنٍ عن ذاته. ثمّ صرّح بأنّ الفاعل في عرف الإلهيين كذلك ـ أي: مبدءٌ للوجود المبائن و مفيده ـ. و أمّا الطبيعيون فالفاعل عندهم هو مبدء الحركة والحركة ـ لكونها قائمةً بمبدئها ـ ليست أمراً مبائناً عنه، ففي عرف الطبيعيين تكون الحركة معلولةً للمتحرّك؛ فيظهر منه جواز استناد الحركات

١ـ راجع: الشفاء / الالٰهيات، ج ٢، ص ٢٥٧.

بانحائها إلى غير الواجب من المتحرّكات. و على التوجيه الأوّل يظهر من عبارته الأولى أيضاً جواز كون المحلّ فاعلاً لما هو عرضٌ له، لاصورة له. وعلى أيّ حالٍ يثبت من كلام الشيخ استناد الحركات و الأعراض ممّا يثبت من البرهان من أنّه لايجوز أن تكون علّة الوجود إلّا ماهو بريءٌ من كلّ وجهٍ من معنىً مّا بالقوّة.

هذا هو توضيح كلام الشيخ و وجه استفادة ما ذكره القائل من كلامه.

و قد أورد على ما ذكره هذا القائل أبحاث:

الأوّل: انّ الاستشهاد بكلام الشيخ هنا ممّا لاوجه له، لأنّ مراده ليس استثناء الحركة: بل غرضه: انّ المراد بالفاعل ليس مبدء التحريك فقط ـ كما هو اصطلاح الطبيعيين ـ، بل مبدء الوجود مطلقاً. و تقييد «الشيء» في تعريف الفاعل بكونه مبائناً لذاتها بالمعنى الّذي ذكره انّما هو لاخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو موضوعٌ، و إلّا فالفاعل للحركة من حيث هو فاعلٌ لها داخلٌ في الفاعل عنده. كلّ ذلك يظهر بالتأمّل في كلامه ممّا نقل و ممّالم ينقل.

و الحاصل انّ مراد الشيخ: انّ الفاعل عند الإلهيين اعمٌّ من الفاعل عند الطبيعيين، لأنّ الإلهيين يعنون بالفاعل مفيد الوجود سواءٌ كان وجود الحركة أو وجود غيرها، و تقييد الوجود المفاد بالمبائن ليخرج الهيولى و الموضوع من حيث أنّهما هيولى و موضوعٌ. و أمّا عند الطبيعيين مخصوصٌ بمبدء التحريك. و لايدلّ كلامه على أنّ مبدء الحركة يجوز أن يكون فيه معنىً مّابالقوّة، بل هو مثل سائر الفاعلين من عدم جواز كونه ممّاله معنىً مّابالقوّة، فهو إمّا الواجب ـ تعالى ـ أو الجهة المستندة إليه، الّتي ليس فيها شائبة العدم و القوّة.

و الثانى: انّ ماذكره من أنّ الحركة ليست أمراً بالفعل الوجود[1] حتّى يجب أن يكون فاعلها بريئاً من معنىً مّا بالقوّة غير صحيح، بل الحركة التوسطية أمرٌ يتحقّق في كلّ آنٍ فرض في اثناء الحركة بالفعل. نعم! يتوصّل به إلى كمالٍ آخر هو الوصول إلى الغاية، و هو بالقوّة. و إذا كان امراً بالفعل فلايجوز أن يكون فاعله أمراً بالقوّة.

١ـ كذا في النسختين.

و الثالث: انّه إذاجاز أن يكون فاعل مافيه جهة فعليةٍ و جهة قوّةٍ أمراً مثله، فيجوز أن يكون الممكن ايضاً فاعلاً لممكنٍ آخرمن الجواهر و الأعـراض /MA75/ المفارقة أيضاً، إذ في كلٍّ منها جهة قوّةٍ و جهة فعليةٍ.

و الرابع: انّ ماذكره من أنّ الحركة القطعية لاوجود لها إلّا في الذهن ممّا لادليل عليه، بل الحقّ جواز كونها موجودة في الخارج، لكنّها على سبيل التدريج، و لا وجه لانكار وجودها في الخارج، و القول بوجودها في الذهن؛ إذفي شيءٍ من الذهن و الخارج لايمكن أن يوجد دفعةً، فلوجاز الوجود على سبيل التدريج لجاز في الخارج ايضاً، وإلّا فلايعقل في الذهن ايضاً. نعم! ماذكره في الحركة التوسطية من كونه أمراً بين صرافة القوّة و محوضة الفعل لوقيل في الحركة القطعية لكان له وجهٌ.

و الحقّ إنّ هذا الايراد خلاف التحقيق، لأنّ وجود الحركة القطعية غير محقّقٍ؛ و الحقّ عدم وجودها ـ كما ذهب اليه اساطين الحكمة ـ. وتحقيق ذلك موكولٌ إلى موضعٍ آخر.

و الخامس: انّه إذا جاز أن يكون موجد الحركة هو الممكن فلايندفع حديث الواسطة، إذ يجوز حينئذٍ أن يوجد الواجب على سبيل الايجاب مجرّداً قديماً اختار هذا المجرّد بقدرته و ارادته و علمه الحركة في وقتٍ معيّنٍ و اختار هذا الوقت وقتاً للحركة لتكون تلك الحركة شرطاً لايجاد الواجب العالم على سبيل الايجاب، فلايثبت اختيار الواجب.

و أنت تعلم إنّ هذا الاحتمال ضعيفٌ، لأنّ الحركة لايمكن وجودها بنفسها، بل لابدّ لها من محلٍّ جوهريٍّ يقوم به، فاختيار مجرّد تلك الحركة في وقتٍ خاصٍّ إن كان لمجرد تعلّق علمه و ارادته بأن يوجدها الواجب في ذلك الوقت بمحلّها فيكون مجرّد علم /DA72/ الغير شرطاً لتأثير الواجب، و قد تقدّم هذا الاحتمال مع مافيه. مع أنّه لايتوقّف على جواز صدور الحركة من الممكن وقد علّق عليه هنا.

و إنْ كان المراد باختياره الحركة هو ايجادها بمحلّها، ففيه: انّ الفرض عدم جواز صدور غير الحركة من الممكن. و إنْ كان الواجب يوجد المحلّ و هذا المجرّد يوجد فيه

الحركة. ففيه: انّ الفرض كون تلك الحركة شرطاً لايجاد الواجب؛ و على هذا التقدير يكون المحلّ متقوّماً و بذلك يظهر انّ تسليم جواز استناد الحركات و الأفعال إلى الممكن لايصير منشئاً لثبوت الواسطة المذكورة، إذ من يدّعي ثبوتها يدّعي استناد العالَم الجسماني إليها و هو مركّبٌ من الجواهر والأعراض المادية المباينة بالنسبة إلى تلك الواسطة المجرّدة فاذا كان مجرّد عدم جواز صدور الجواهر و الاعراض المباينة عن الممكن مسلّماً بطل حديث الواسطة و إنْ جاز صدور الاعراض الغير المباينة عنه. و بالجملة بطلان الواسطة المفروضة ممّا لاريب فيه؛

و لوسلّم عدم تمامية الوجه الأخير الّذي عوّل عليه الأكثر لما أورد عليه من جواز استناد المعلول إلى الجهة المستندة اليه ـ تعالى ـ، لتمامية باقي وجوه السابقة. وبه يظهر صحّة الاستدلال بحدوث العالم الجسماني على قدرة الواجب ـ تعالى ـ بأيّ معنىً كان من المعاني الثلاثة.

تتميمٌ

قول الحكيم الطوسي في التجريد: والواسطة غير معقولةٍ[١]، اشارةٌ إلى نفي تلك الواسطة كما صرّح به في نقد المحصّل، فانه قال فيه بعد نقل الاعتراض الّذي ذكرناه على الاستدلال بالحدوث على القدرة من امكان الواسطة المعروضة: والمعتمد في ابطالها أنّ الواسطة يمتنع أن يكون واجبة الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واجبٍ، فاذن هي ممكنٌ و هي من جملة العالم ـ لأنّ المراد من العالم ماسوى المبدء الأوّل ـ، فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته و بين العالم محالٌ[٢]؛ انتهى.

و توجيه الشارح الجديد لتلك العبارة[٣] موافقٌ لمّا في نقد المحصّل. و قد ذكروا لها توجيهات أخر مذكورةٌ في بعض الحواشي بعيدةٌ عن الحقّ غير مستحقّةٍ للذكر. و ما لابأس منها نذكره:

١ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الاولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد ص ٢١٧.
٢ ـ راجع: نقد المحصّل ص ٢٧٥.
٣ـ راجع: الشرح الجديد ص ٣١٠.

ما ذكره بعض المتأخّرين من أنّ المراد بالواسطة هي الحركة السرمدية الّتي جعلها الفلاسفة واسطةً في صدور الحوادث. فالمحقّق لمّا استدل بحدوث العالَم على نفي الايجاب أشار إلى ابطال ما استند به الخصم في تصحيح الايجاب و القدم ـ أعني: الحركة القديمة و كونها واسطةً بين الواجب و الحوادث ـ.

و إذ ظهر ثبوت القدرة بالمعانى الثلاثة للواجب ـ تعالى شأنه ـ فاعلم!: انّ للمنكرين لها شبهاً على نفيها، فلنذكرها و لنشير إلى كلّ شبهةٍ تنفي القدرة بأيّ معنىً، ثمّ نأتي بالجواب على وجهٍ لاتبق شبهةٌ و لاارتياب!.

الشبهة الاولى: انّ القدرة على الشيء بمعنى صحّة الفعل و الترك محالٌ، لأنّها يقتضي امكان صدور الأثر عن المؤثّر، لكن صدور الأثر عن المؤثّر إمّا واجبٌ أو ممتنعٌ لايخلوا عن أحدهما قطّ، لأنّ المؤثّر إنْ استجمع جميع شرائط التأثير وجب صدور الأثر ـ لامتناع تخلّف /MB75/ الأثر عن المؤثر التامّ ـ، و إنْ لم يستجمع جميع شرائط التأثير امتنع وجود الأثر. و أنت تعلم انّ هذه الشبهة انّما تناسب نفي الاختيار بالمعني الثاني ـ أي: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات ـ، و نفي الاختيار بالمعنى الرابع الّذي تفرّد باثباته الأشعري ـ أعني: امكان الفعل و الترك و لو في آن الحدوث و عند تحقّق الداعي ـ، و لايبقي الاختيار بالمعنى الأوّل ـ أي: صدور الفعل بالمشية و العلم ـ و هو ظاهرٌ. و لا الاختيار بالمعنى الثالث، إذ وجوب التأثير عند استجماع الشرائط و امتناعه عند عدمه لاينافي حدوث العالَم الّذي يرجع إليه معنى الاختيار بالمعنى الثالث، إذ لعلّ وقت الحدوث استجمع الشرائط و وجب الحدوث و قبله ليس يستجمع و امتنع.

فان قيل: القدرة الملزومة للحدوث ـ أعني: القدرة بالمعنى الثالث المختصّة بالمتكلّم ـ اخصّ من القدرة بالمعنى الثاني الّذي هو متّفقٌ عليه بين المتكلّم والحكيم، فاثبات القدرة بالمعنى الثالث ملزوم اثبات المعنى المتّفق عليها، و نفيها لازم نفيه. فان كانت تلك الشبهة نافيةً للقدرة بالمعنى المتّفق عليه ـ أي: الامكان بالنظر إلى الذات ـ كانت نافيةً للقدرة بالمعنى الثالث، إذ نفي الأعمّ يستلزم نفي الأخصّ؛

قلنا: انّ القدرة بالمعنى الثالث ليس أخصّ مطلقاً من المعنى الثانى، بل من وجهٍ ـ كما لايخفى ـ ؛ فلايلزم من /DB72/ نفي المعنى الثاني نفي المعنى الثالث أيضاً ؛ و هو ظـاهـرٌ.

ثمّ هذه الشبهة غير مختصّةٍ بنفي قدرة الباري ـ تعالى شأنه ـ، بل هي جاريةٌ في أفعال الانسان ايضاً ـ كما لايخفى ـ: و غير مختصّةٍ بالقول بعينيّة الصفات، بل هي ترد على القائلين بزيادة الصفات ايضاً. لانّه اذاكان الواجب قديماً و كانت الإرادة ايضاً قديمةً لزم قدم المراد، فيلزم نفي القدرة بالمعنى الثالث. و الجواب الجواب. نعم!، على القول بزيادة الصفات لاتناسب تلك الشبهة لنفي القدرة بالمعنى الثاني ـ كما لايخفى ـ.

و الجواب عن تلك الشبهة: بأنّ الإرادة و إنْ كانت قديمةً إلّا أنّ التعلّق حادثٌ، ضعيفٌ لأنهّ مستلزمٌ للتسلسل في التعليقات أو الترجيح بلا مرجّحٍ. نعم!، يمكن أن يقال في الجواب: انّه على تقدير زيادة الإرادة إنْ قيل بحدوثها ـ كماهو مذهب بعض المعتزلة و الكرامية ـ فلا اشكال؛ و إنْ قيل بقدمها ـ كماهو مذهب الأشاعرة ـ فلايرد عليهم ايرادٌ، لأنّهم لايقولون بالوجوب حتّى يرد عليهم لزوم القدم، فالايراد مختصٌّ بالقائلين بالعينية.

و جوابها: انّ امكان صدور الأثر باعتبار القدرة وحدها مع قطع النظر عن اعتبار الارادة، و وجوبه باعتبار الارادة، و هذا مايقال: انّ الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار بل يحقّقه، لان الوجوب بالاختيار فرع الاختيار. و لأنّ القادر هو الّذي إذا أراد الفعل مثلاً وجب صدوره عنه، إذ لوامكن عدمه بعد ارادته لم يكن قادراً عليه، فالوجوب بسبب الإرادة لاينافى الاختيار، بل لابدّ في الاختيار منه. و بالجملة فالقادر هو الّذي يصحّ منه أن يفعل بأن يريد الفعل فيجب الفعل، و أن يترك بأن يريد الترك أو لايريد الفعل فيجب الترك.

فقول مورد الشبهة: « إنْ استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر» إنْ اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر إلى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته، و إنْ أرادبه وجوب صدور الأثر بالنظر إلى مجموع الشرائط ـ أعني: الذات مع كونه قادراً مريداً ـ؛

قلنا: ممنوعٌ، لكن لايضرّنا فانّا ندّعي امكان صدور الأثر بالنظر إلى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته

و إنْ أراد به وجوب صدور الأثر بالنظر إلى ماسوى الإرادة من الذات و باقي الشرائط:

قلنا: ممنوعٌ، و السند ظاهرٌ. و إلى هذا الجواب أشار المحقّق الطوسي بقوله: و يمكن عروض الوجوب و الامكان للاثر باعتبارين[1]؛ أي: تعرض الوجوب للأثر باعتبار الإرادة و تعرض الامكان له باعتبار عدم اعتبار الارادة. و قد اشار إلى هذا الجواب ايضاً و إلى تفسير القدرة و الايجاد في شرح رسالة العلم حيث قال: و فرقٌ بين القدرة و الايجاد و التأثير، فانّ القدرة لايقال إلّا عند كون المؤثّر بحيث يصحّ عنه التأثير و الايجاد و التأثير. نعم! ذلك يشمل كون الموجد أو المؤثّر بحيث يجب عنه الايجاد والتأثير. و إذا لوحظ الايجاد من غير اعتبار العلم و الارادة فالاولىٰ أن يوصف بالقدرة، فانّ الايجاد عنده يصحّ، و عند اعتبار العلم و الارادة يجب[2].

و يمكن أن تقرّر الشبهة المذكورة مع جوابها بتقريرٍ أوضح، و هو: انّ القدرة على الأثر فرع امكان ذلك الأثر، و امكانه محالٌ، لأنّ ذلك /MA76/ الأثر إمّا يجب وجوده أو يمتنع، لأنّ الفاعل إنْ كان مستجمعاً لجميع شرائط التأثير فالاثر واجبٌ و إنْ لم يكن مستجمعاً فالأثر ممتنع الوجود، فلايتحقّق امكان الأثر حتّى يصحّ القدرة عليه:

و الجواب: انّ الأثر ممكنٌ بالنظر إلى ذات القادر و واجبٌ بالنظر إلى استجماع الشرائط و ممتنعٌ بالنظر إلى عدم استجماعها، و الامكان الذاتي لاينافي الوجوب و الامتناع القريبين، و التنافي إنّما هو بين الامكان الذاتي و الوجوب و الامتناع الذاتيين.

فان قيل: إذا كان الأثر واجباً بالارادة و الارادةُ عندكم عين الداعي و عين العلم بالأصلح و الذات فلايمكن انفكاك الذات عن المراد و يكون الأثر واجباً بالنسبة إلى الذات، فتنتفي القدرة بالمعنى الثاني و الثالث، و يتحقّق الايجاب المقابل لها. فانّ

١- راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الأولىٰ من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٨.
٢- راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ٤١.

الارادة و غيرها من الصفات الكمالية إذا كانت عين ذات الواجب عند الحكماء و المعتزلة كانت الذات و القدرة و الارادة و العلم بالأصلح ـ و بالجملة جميع مايتوقّف عليه وجود العالم ـ قديماً، لأنّ جميع تلك الصفات عين الذات والذات موجودةٌ في الأزل. فيلزم منه قدم العالم. DA73 لأنّ الذات مع الإرادة الّتي هي عينها علّةٌ تامّةٌ للعالم و انفكاك العلّة عن المعلول محالٌ، فالحكم بانفكاك ارادة الواجب ـ تعالى ـ مع كونها أزليةً غير زائدةٍ على الذات عن وقوع متعلّقها و وجود مرادها وبعدم صدور الفعل عنه ـ تعالى ـ في الأزل ـ اللازم لمعنى القدرة المتنازع فيها، كماهو مذهب المتكلّمين ـ باطلٌ، ويلزم منه ثبوت الايجاب الملزوم له ونفي القدرة بالمعني الثالث ـ أي: الملزومة للحدوث ـ.

و لمّا وجب الفعل بالإرادة و الإرادة عين الذات فيجب الفعل بالنظر إلى الذات فتنتفي القدرة بالمعنى الثاني ايضاً. و الحاصل: انّ الوجوب بالاختيار و الارادة الّتي غير زائدةٍ على الذات ينافي القدرة و الاختيار الّذي هو مراد المتكلّمين ـ أعني: القدرة بالمعنى الثاني و الثالث ـ. نعم! الوجوب والاختيار والارادة الّتي هي غير زائدةٍ لاينافي القدرة و الاختيار و الارادة على تفسير الحكماء ـ أعني: القدرة بالمعنى الأوّل ـ بمعنى انّه انْ شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، لكنّه شاء في الأزل ففعل فيه بالعلم و المشية القديمة الّتي هي غير زائدةٍ على الذات. و لاعلى العلم بالنظام الأعلى، فانّ مقتضى الارادة الموجبة ليس وجود العالم مطلقاً حتّى يمتنع بها الانفكاك مطلقاً، بل هو وجوده على النحو الخاصّ ـ: وهو النحو الأصلح بحاله ـ، فيمتنع انفكاك المراد على ذلك النحو عن الذات بان يوجد عنه على غير ذلك النحو أو لايوجد على ذلك، فانفكاك الذات عن المراد بان يوجد الذات في الأزل و لايكون الوجود الأزلي للفعل هو مقتضى الارادة و الأصلح بحاله. فلايمتنع بالذات و لاعلّة لامتناعه. و الغرض انّ متعلّق ارادته ـ تعالى ـ و مراده ـ سبحانه ـ هو ايجاد الحادث على النحو الّذي هو الاصلح، لأنّ مرجّح أصل ايجاد الحادث و حدوثه في الوقتٍ الّذي حدث إنّما هو العلم بالأصلح، فالمعلول المراد الّذي تعلّق به العلم بالأصلح هو الحادث في وقتٍ معيّنٍ لاالقديم الأزلي،

لأنّه لم يتعلّق به العلم بالأصلح حتّى يلزم وجوده في الازل. و الحاصل: انّ الاصلح بحال المعلول انّما هو الوجود الحدوثي فقط ـ نظراً إلى تعلّق العلم بالاصلح به ـ دون الوجود الازلي لعدم تعلّق العلم بالاصلح به، فلمّا تعلّق العلم بالاصلح بنفس ايجاده فوجوب وجوده حينئذٍ لهذا السبب ـ أي: لكون أصلحية ايجاده ـ، لالوجوبه بالنظر إلى ذات الفاعل. فالوجوب إنّما نشأ من جانب المعلول، فلاينافي ثبوت القدرة بالمعنى الثاني، و لايلزم منه الايجاب المقابل لها. و لمّا تعلق ـ أي: العلم بالأصلح ـ بايجاده في وقتٍ خاصّ ـ أي: كان الايجاد في الوقت الّذي وجد أصلح بحاله كما تعلّق العلم ـ حصل الانفكاك و انتفى الايجاب بالمعنى الثالث، و إنْ تحقّق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع عن الارادة الّتي هي غير زائدةٍ على الذات و العلم بالاصلح. و هذا الايجاب قد قال به أهل التحقيق من المعتزلة و غيرهم ـ كمامرّ ـ. و إلى ماذكرناه من الجواب أشار بعض الأفاضل حيث قال: التحقيق انّ التخلّف المحال هو التخلّف عن مقتضى العلّة، و اللازم ممّا ذهب اليه أهل الاختيار من تحقّق العلّة التامّة في الأزل بدون معلوله هو التخلّف عن ذات العلّة، و استحالته ممنوعةٌ، و الدليل انّما يفيد الأوّل دون الثاني ـ كما لايخفى ـ.

و أنت تعلم انّ هذا الجواب و إنْ ارتفع به الايجاب بالمعنيين المذكورين إلّا أنّه لمّا ظهر منه انّ الوجوب انّما نشأ من الأصلحية بحال المعلول فينافي الداعي و ملاحظة الأصلح و الأحسن في فعل الباري، و هو مستلزمٌ لثبوت الغرض /MB76/ في فعله. فثبوت القدرة بالمعنى الثاني مع وجوب الفعل لاينفكّ عن جريان الغرض في فعله ـ تعالى، كمامرّ ذلك مفصّلاً ـ. و قد أشرنا إلى أنّ دعوى الأكثر اجماع الحكماء على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب ـ تعالى ـ مع اتفاقهم على نفي الغرض عن فعله ـ تعالى ـ لايخلوا عن مسامحةٍ. و قد تقدّم ايضاً انّ القول بامكان الصدور و اللاصدور ينافي ما استقرّ عليه آراء الفلاسفة بانّه ليس في الواجب جهة امكانيةٍ. قال بعض الأعلام ممّن صحّ عنده أكثر قواعد الحكمة: انّ للقدرة تعريفين مشهورين أحدهما صحّة الفعل و مقابله ـ أعني: الترك ـ، و ثانيهما: كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إنْ لم يشاء لم يفعل. و

التفسير الأوّل للمتكلّمين و الثاني للفلاسفة. و من أفاضل المتأخّرين من ذهب إلى المعنيين متلازمين بحسب المفهوم. والتحقيق انّ من أثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى الأوّل، و ذلك لأنّ الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إنْ شاء فعل وان يشاء لم يفعل كان لامحالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية و اللامشية يصحّ منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل وجب المشية و الترك إذا وجب اللامشية، و دوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشيّة و وجوبها لاينافي صحّة الترك على تقدير اللامشية، و كذلك قياس مقابله في الاعتبارين.

اقول: فيما ذكره خلطٌ و خبطٌ، فانّ الصحّة و الجواز في الفعل و مقابله مرجعها الامكان الذاتي و قد استحال عند الحكماء أنْ يتحقّق في واجب الوجود؛ و لا منه جهة امكانية، لأنّ هناك وجوداً بلاعدمٍ و وجوباً بلاامكانٍ و فعليةً بلاقوّةٍ، انّما يجوز هذه التناقض عند من يجعل صفاته زائدةً على ذاته ـ كالأشاعرة ـ، أو يجعل الداعي على صنعه وايجاده أمراً مبائناً، فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن الزوائد ـ صنعةً كانت أو داعيا ـ كان جائز المشية و اللامشية صحيح الفاعلية و اللافاعلية. وأمّا عند من وحّده و قدّسه عن شوائب الكثرة و الامكان فالمشية المتعلّقة بالجود و الافاضة عين ذاته بذاته بلاتغايرٍ بين الذات و المشية لا في الواقع و لا في الذهن، فالذات هي المشية و المشية هي الذات بلااختلاف حيثيةٍ تقييديةٍ أو تعليليةٍ. فصدق القضية الشرطية القائلة: إنْ شاء فعل، لاينافي وجوب المقدّم و ضرورة العقد الحملي له ضرورة ارادته دائمة[1]. و كذا الشرطية القائلة: إنْ لم يشاء لم يفعل، لاينافي استحالة القدم استحالةً ذاتيةً و ضرورة تقتضيه ضرورة ازلية نعلم انّ التفسير الثاني صادقٌ عند الحكماء دون التفسير الأوّل و لايمكن التلازم بين التفسيرين إلّا في القادر الّذي تكون ارادته زائدةً على ذاته. و أمّا الواجب ـ جلّ اسمه ـ فلكونه في ذاته تامّاً فوق التمام قيّد أنّه البسيط الحقّة يفعل بالفعل لابمشيةٍ زائدةٍ ولابهمّةٍ عارضةٍ لازمةٍ أو مفارقةٍ، فهو بمشيته و علمه و حكمته الّتي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام و يصنع الحكمة؛ و هذا أتمّ انحاء

١ـ كذا في النسختين.

القدرة و أفضل ضروب الصنع و الافاضة! و ليس يلزم من ذلك جبرٌ في فعل النار في احراقها و حال الماء في تبريده و فعل الشمس في اضائتها حيث لايكون لمصدر هذه الأفاعيل شعورٌ و لامشيةٌ و لااستقلالٌ من فواعلها، لأنّها مسخّراتٌ بأمره ـ تعالى ـ و كذلك قال المختار غير اللّه في افعالهم فان كلاً منهم في ارادته مقهورٌ مجبورٌ. و أنّ أوّل الداعي و المرجّحات يضطرّ في الارادات الجسمية عن الاعراض مشكل لها؛ انتهى[1]

و ما ذكره هذا الفاضل موافقٌ لقواعد الفلاسفة. إلّا أنّ الحقّ انّ ملاحظة الأصلح و الأحسن و تعلّق العلم بهما و الايجاد على ما يقتضيه ممّا لاريب فيه. و لكن مذهب محقّقي المعتزلة ـ كالمحقّق الطوسي وغيره ـ انّ ملحوظ الفاعل المختار في الايجاد و حال المعلولات؛ و لذا قالوا انّها حادثةٌ، لأنّ الأصلح بحال المخلوقات الحدوث. و مذهب الحكماء انّ ملحوظ الفاعل المختار في الايجاد حال الايجاد، و قالوا: اتمّ انحاء التأثير و الايجاد و اكملها هو الدوام، فالفريقان متفقان على كون الوجه الأكمل الأحسن ملحوظاً للفاعل. و بالجملة مايقتضيه الحقّ انّ الواجب ـ تعالى ـ مع كونه قادراً مختاراً بمعنى امكان صدور الفعل /DB73/ و الترك عنه بالنظر إلى ذاته تعقّل النظام الأكمل بذاته /MA77/ لكون ذاته علّةً بذاته لهذا التعقّل. و الأكملية صارت منشئاً لوجوب الصدور، لأنّ المستعدّ للصدور هو الأكمل دون غيره و إن لم يكن في الذات اقتضاء خصوصية ذلك الفعل.

قال بعض المشاهير: إنْ قلت: إذا كان فاعلية الفاعل لفعله و علمه بذلك نفس ذات الفاعل لايمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه، فلم يكن قادراً على هذا الفعل، إذ قد اعتبر في القدرة أن يكون تعلّقها بالطرفين سواءً؛

قلت: الملازمة ممنوعةٌ، فانّ صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انّه يستعدّ لصدوره عنه، دون مقابله، لأنّه اكمل من مقابله؛ لابواسطة انّ ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتّى لوكان مقابله أكمل منه لصدر عنه و يكون فاعليته و علمه بذلك نفس ذاته.

١ـ كذا هذه السطور في النسختين.

ثمّ لايخفى أنّ الموجب لوجود العالَم في الوقت الّذي وجد ليس مجرّد العلم بأصلحية هذا الوقت و كون النظام حينئذٍ أكمل و اعلى ممّا إذا وجد في غيره، لمّا تقدّم من أنّه يلزم حينئذٍ أن يكون للوقت مدخليةٌ في الأصلحية و الأكملية، فيتوقّف الايجاد حينئذٍ على حضور ذلك الوقت و تنقل الكلام إليه و نطالب عليه تخصيص حضوره، و حينئذٍ فيتوقّف على التزام وقتٍ آخر و هكذا، فيلزم التسلسل. فمن قال بالزمان الموهوم و التزم التسلسل على التعاقب مطلقاً أو فيه لعدم وجوده يمكن له أن يجعل الموجب لحدوث العالم في الوقت الّذي وجد هذا الوقت و تعلّل حضوره و حدوثه في الوقت الّذي حدث بما تقدّم عليه من الجزء الوهمي للزمان، لتوقّف حدوثه على مقتضى هذا الجزء، و تعلّله بما تقدّمه من جزءٍ آخر و هكذا إلى غير النهاية. وأمّا من لم يقل بالزمان الموهوم فليس له أن يقول بكون آن الايجاد موجباً و منشئاً للأصلحية، بل الموجب عندهم هو عدم وقتٍ قبل وقت الحدوث مع علمه ـ تعالى ـ بأصلحية الحدوث في الوقت الّذي لاوقت قبله ـ كما مرّ ـ.

فان قيل: ما الباعث لعدم الوقت قبل وقت الحدوث مع انّه يمكن أن يكون الوقت قبل ذلك، و كونه ازلياً؟

قلت: الباعث لذلك اقتضاء الوقت في حدّ ذاته و حاقّ مرتبته ذلك. و يمكن أن يعلّل تخصيص الايجاد بالوقت التقديري الّذي وجد العالم فيه بذات العالم و حقيقته و مرتبة وجوده من غير تمسّكٍ بالوقت مطلقاً، لأنّ الوقت متأخّرٌ ذاتاً عن وجود العالم، لأنّ تحقّق الوقت انّما هو بحدوث العالم الجسماني و حصول الحركة الدورية، فقبل ذلك لايكون وقتٌ. فاختصاص حضور الوقت والزمان في آن حضورهما لتوقفهما على حدوث العالم الجسماني، فالتخصيص فيهما معلّلٌ به، فانّ وجه تخصيص حدوث العالم الجسماني بالوقت التقديري الّذي حدث فيه ـ أعني: الدهر و الواقع ـ عدم قبوله الوجود الأزلي و اقتضاء عدم ذاته و مرتبته للحدوث في الوقت الّذي حدث. و الحاصل على مااخترناه من الحدوث الدهري و تفسير الدهر بمرتبة الشيء و حدّه في ذاته و كون الشيء موجوداً في الدهر بكونه موجوداً في حدّ ذاته و حاقّ مرتبته أن يقال: لكلّ

شيءٍ من الأشياء حدٌّ و مرتبةٌ ليس في حد[1] ذاته و حقيقته أن يتجاوزه، فالموجودات الغير الزمانية من العقول و الزمان حدّ مراتبها أن يكون موجودةً لا في زمانٍ و مبدعةً في غير امتدادٍ على ما وجد-أي: كونها موجودةً في الخارج- من دون أن يكون في طرفٍ ممتدٍّ، كما أنّ الواجب يقتضي في حدّ ذاته و حاقّ مرتبته أن يكون ازلياً. و الوقت مرتبته و حدّ ذاته أن يوجد كما وجد و لم يكن في منّته التجاوز عنه، و لايعلّل حضوره فيما حضر بشيءٍ سوى حدّ ذاته و مرتبته في الواقع. و الموجودات الزمانيّة مراتبها و حدود ذواتها و حواقّ حقائقها أن يوجد كلٌّ منها في الوقت الّذي وجد. و كما أنّ للزمان و الوقت مدخليةً و مناسبةً لبعض الموجودات فكذا للدهر و السرمد -أي: مجرّد الواقع و محض نفس الأمر- من دون امتدادٍ و تصرّمٍ فيه مدخليةٌ و مناسبةٌ لبعضٍ آخر منها، فان كلّاً منها حدودٌ و مراتب للموجودات الواقعة فيه: و لافرق إلّا في أنّ الزمان وعاءٌ ممتدٌّ متصرّمٌ و طرفٌ للمتغيرات، و لذا تعقّلها سهلٌ لمن ألف بالزمان. و السرمد و الدهر وعاءان للثابتات، و لاتغيّر و لاتصرّم فيها، و لذا تعقّلها متعسّرٌ على المتغيرات و من الف بالزمان. فظهر انّه /DA74/ لامانع من الزام انّ للوقت مدخليةً في الأصلحية. و إلّا يلزم التسلسل، لأنّ حدوث الوقت و حضوره في الوقت حضروا علة اختصاصة به انّما هو لمدخلية الواقع /MB77/ الّذي حدث فيه لحدوثه فيه، و اقتضاء ذات الوقت ايضاً أن يقع فيه و كون ذلك أصلح و أحسن. و بالجملة علّة اختصاص وجود كلّ شيءٍ في ظرفه و وعائه انّما هو لأجل هذا الظرف و مناسبة كلٍّ من الظرف و المظروف للآخر و مدخلية كلٍّ منهما لاصلحية وقوع هذا المظروف في هذا الظرف، فكلّ وقتٍ و زمانٍ مناسبٌ لأن يقع فيه مايقع فيه من الموجودات الزمانية، و الدهر مناسبٌ لوقوع مايقع فيه من العقول و العالم الجسماني و الزمان. فكما أنّ الزمان و الوقت من مراتب وجود الزمانيات و حدود ذواتها و وقوعها فيه من مقتضى ذاتها فكذلك الدهر من مراتب وجود المبدعات من العقول و نفس الزمان و حدودها، فوقوعها فيه من مقتضى ذات كلٍّ من الحدّ و المحدود و لازم حقيقة

١- الاصل: - حدّ.

كلٍّ من المرتبة و ذي المرتبة.

و على هذا فتحرير الجواب عن الشبهة المذكورة أن يقال: انّ الوجود الأزلي للعالم ممتنعٌ. فكون الواجب و جميع صفاته الكمالية قديماً لايكفي في ايجاده، لأنّ الممتنع لايصير متعلّق الايجاد.

و أورد عليه: بأنّ الوجود الأزلي للممكن إذاكان ممتنعاً لذاته فذاته لابدّ أن يقتضي العدم، فانْ اقتضى العدم المطلق فيجب أن يكون معدوماً دائماً ـ و إلّا يلزم الانقلاب ـ، و انْ افيض العدم في وقتٍ فآل الأمر إلى مدخلية الوقت، فلابدّ من القول بعدم الزمان. و حينئذٍ فلاحاجة إلى التمسّك بما ذكر، إذ القول بقدم الزمان يكفي لتصحيح ربط الحادث بالقديم و لايلزم التمسّك بكون الوجود الأزلي للممكن ممتنعاً لذاته.

فان قلت: لعلّه اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم في وقتٍ خاصٍّ حتّى يلزم ماذكرت:

قلت: فلابدّ أن يثبت له دائماً العدم قبل الوجود و انّه محالٌ. و بالجملة الممكن إنْ اقتضى العدم بذاته من غير مدخلية شيءٍ اصلاً يجب أن يكون معدوماً دائماً بالعدم الّذي هو مقتضاه، و إنْ كان عدماً مطلقاً فعدماً مطلقاً و إنْ كان عدماً في وقتٍ خاصٍّ فعدماً في وقتٍ خاصٍّ ـ أي: يجب أن يكون معدوماً دائماً في ذلك الوقت ـ وانّه محالٌ. و كذا إنْ كان المقتضي العدم قبل الوجود أو تقييد آخر مثله و ان اقتضى العدم بمدخلية شيءٍ أو من وقتٍ أو غيره. فاذالم يكن ذلك الوقت مثلاً لم يقتض العدم و استعدّ لايجاد الفاعل ايّاه، فننقل الكلام إلى ذلك الأمر الآخر و يبقى الاشكال بحاله، فان تمسّك بتقدّم الزمان الموهوم فهو ـ على تقدير صحّته ! ـ يكفي في دفع الاشكال، و لاحاجة إلى ماذكر؛ انتهى.

و الجواب: اختيار انّه يقتضى العدم قبل وقت الحدوث و لايقتضيه بعده، و ماذكره من أنّه يلزم حينئذٍ مدخلية الوقت فنقول: ممنوعٌ، و لايلزم قدم الزمان. لأنّ ذلك إذا توقّف حضور هذا الوقت على وقتٍ آخر، و هو ممنوعٌ؛ لأنّ اختصاص الوقت بعين حضوره و عدم امكان وجوده قبل ذلك انّما هولذات الوقت واقتضاء ذاته لوقوعه

في الواقع الّذي هو مرتبة وجوده و حدّ انّيّته إذ ممتنع مدخلية الوقت و تعلّل اقتضاء العدم قبل الحدوث بذات العالم الجسماني؛ ونقول: وجود الوقت فيها وجد معلّلٌ بوجود العالم الجسماني و وجود العالم الجسماني في الوقت التقديري ـ أي: الواقع الّذي وقع فيه ـ معلّلٌ بذاته و بمناسبة ذاته للواقع الّذي هو حدّ وجوده و مرتبته ـ أي: الواقع الّذي وقع فيه ـ. و على ماذكر يمكن أن يعلّل اختصاص الحدوث بوقته بمجرّد العلم بالأصلح ـ كما ذكرناه أوّلاً ـ.

و يجاب عن ايراد لزوم التسلسل بأحد الوجهين المذكورين. فاذا علّل اختصاص حدوث العالم بوقته بالعلم بالأصلح فاذا قيل: ترجيح الوقت الخاصّ باعتبار العلم بالاصلح لايعقل إلّا إذا كان لذلك الوقت مدخليةٌ في الأصلحية، فيتوقّف على حضور ذلك الوقت و تنقل الكلام إليه، فيلزم التسلسل.

و إمّا أن يجاب عنه: بتسليم مدخلية الوقت في الأصلحية و بأن رجّح حضوره في الوقت التقديري الّذي حضر هو ذات الوقت و حقيقته و حدّ وجوده و مرتبته ـ كما مرّ ـ.

أو يجاب عنه: بأنّا لانعلّل تخصيص الايجاب بوقتٍ حتّى يلزم التسلسل، بل نعلّله بذات العالَم و حقيقته و حدّ ذاته و مرتبة وجوده، فانّ ذات العالَم يقتضي وقوعه في مرتبته الّتي هي الواقع الّذي وقع فيه، ثمّ بعد وقوعه يحصل الوقت و الزمان.

ثمّ على الوجه الأوّل يكون المراد بوجوب صدور العالم في وقت /DB74/ الحدوث وجوباً بالغير، و بامتناع صدوره في غير ذلك الوقت امتناعاً بالغير. لأنّ الوجوب و الامتناع انّما هو لأجل العلم بكون بعض الاوقات أصلح، و لذات الوقت لا لأجل /MA78/ العالم ذاته؛ إلّا أنْ يقال: الوقت ايضاً من جملة العالم. و على الوجه الثاني إنْ علّل عدم الوقت قبل وقت الحدوث بتوقّفه على وجود العالم و علّل وجود العالم بالوقت الّذي وجد بحقيقة العالم و ذاته فيكون وجوب الصدور في وقته حينئذٍ وجوباً بالذات و امتناعه في غير ذلك الوقت امتناعاً بالذات.

و قال بعض الأفاضل ما حاصله: انّ علّة انفكاك الارادة عن المراد و تخصيصه

بقدرٍ من الزمان عند بعضهم كون بعض الأوقات أصلح للصدور، و عند بعضٍ آخر امتناع الصدور في غير ذلك الوقت، و لاخفاء في أنّ كون بعض الأوقات أصلح للصدور غير راجعٍ إلى امتناعه في غير ذلك الوقت إنْ لم يحكم بوجوب الأصلح و على هذا فمؤدّى العبارتين مختلفٌ، إذ هؤلاء يقولون بصدوره في ذلك الوقت على سبيل الأولوية و هؤلاء على سبيل الوجوب. و أمّا إنْ حُكم بوجوبه ـ بناءً على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، كما هو مختار جماعةٍ ـ فمؤدّى هاتين العبارتين واحدٌ بناءً على أنّ المراد بالامتناع الامتناع بالغير، إذ وجود العالم في الأزل غير ممتنعٍ بالذات. وكذا ايجاد الفاعل فيه من حيث هو فاعلٌ، و إلّا لم يكن الحدوث دليل القدرة ولمّا احتاج إلى الارادة المخصصة. و إذا كان المراد بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت امتناعاً بالغير. لزم منه وجوب الصدور في ذلك الوقت وجوباً بالغير، لأنّ من قال بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب الصدور في ذلك الوقت و لم يقل بالأولوية، إنْ امتناعاً غيرياً فوجوباً غيرياً و إنْ ذاتياً فذاتياً، و إذاً لزم منه الوجوب بالغير في ذلك الوقت. و لاريب أنّ القول بكون بعض الاوقات أصلح للصدور أيضاً مستلزمٌ للوجوب بالغير، فانّ الوجوب بسبب العلم بالأصلح وجوبٌ بالغير قطعاً، فيكون مؤدّى العبارتين واحداً؛ انتهى.

و هذا القائل ـ كما ترى كلامه ـ قد حكم بأنّ الامتناع في غير وقت الحدوث امتناعٌ بالغير مطلقاً.

و ممّا قدّمناه يظهر مافيه من الاجمال.

و بعضهم حكم بأنّه امتناعٌ بالذات، حيث قال: الظاهر انّ مراد من حكم بامتناع الصدور قبل وقت الحدوث ليس امتناعاً بالغير، بل مراده الامتناع بالذات ـ أي: لذات الوقت ـ كما أشار اليه المحقّق الطوسي وقال: فرقةٌ اعترفوا بتخصيص آن اوّل الايجاد بالحدوث لوجود علّةٍ لذلك التخصيص غير الفاعل، ويجعلون علّة التخصيص مصلحةً تعود إلى العالم: و فرقةٌ قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب و

جعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً[١]. و حاصل كلامه ـ رحمه اللّه ـ: انّ بعضهم تمسّكوا بكون بعض الأوقات أصلح للصدور، و حينئذٍ فمن يكتفي في وجود الشيء بالأولوية يقول بصدوره بها، و من يوجب الوجوب يقول به. و بعضهم يقولون انّ صدور الفعل في غير ذلك الوقت ممتنعٌ لذات الوقت، إذ لاوقت قبل ذلك الوقت. وحينئذٍ لامجال لتوهّم رجوع العبارتين إلى شيء واحدٍ، لأنّه بناءً على كون بعض الأوقات أصلح إذا اكتفى بالأولوية فالفرق بين العبارتين ظاهرٌ. و إنْ لم يكتف بها و اشترط الوجوب فيكون الامتناع في أحد العبارتين امتناعاً بالغير و في الأخرى امتناعاً بالذات ـ أي: لذات الوقت ـ؛ انتهى حاصل كلامه. و بما ذكرنا يظهر مافي هذا الكلام ايضاً من الاجمال.

فان قلت: إذاكان الوجود الأزلي للعالم ممتنعاً فلاتكون العلّة التامة لوجود العالم متحقّقةً في الأزل، فلايكون الواجب لذاته في الأزل علّةً تامّةً للعالم!؛

قلنا: الامكان من مراتب المعلول و مأخوذٌ من جانبه لا من جانب العلّة ـ كما هو المقرّر المعلوم ـ، فاذا لم يكن امكان الوجود الأزلي للعالم متحقّقاً في الأزل كان النقص في جانب المعلول و إنْ كان الواجب علّةً تامّةً له.

فان قلت: فيصدق حينئذٍ لزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة مع أنّ مقتضى البراهين وجوب معية المعلول مع العلّة التامّة و عدم جواز التخلّف عنها؛

قلنا: مقتضى البراهين وجوب تحقّق المعيّة الّتي لايأبي عنها ذات المعلول بينهما، و أمّا المعية الّتي تأبي عنها ذات المعلول فنمنع تحقّقها. كما انّ المعلول يمتنع أن يكون في مرتبة ذات العلّة التامّة في الخارج ـ و هو ظاهرٌ ـ، و في الذهن ـ كما انّا نعقل العلّةالتامّة و ليس في تلك المرتبة ذات /DA75/ المعلول ـ، فيلزم التخلّف. و لافرق في التخلّف بين الوجود الخارجي و الوجود الذهني أصلاً. و القول /MB78/ بأنّه كلّما تعقّل العلّة التامّة يكون المعلول ايضاً موجوداً في تلك المرتبة خلاف الوجدان، فانّ مهية الأربعة علّةٌ تامّةٌ للزوجية مع انّه

١ـ راجع: شرح الاشارات و التنبيهات، المطبوع مع المحاكمات، ج ٣، ص ١٣١؛ شرحي الاشارات، ج ١ ص ٢٣٨. و انظر أيضاً: تلخيص المحصّل، ص ٢٠٦.

يمكن لنا أن نتصوّر مهية الأربعة دون الزوجية، لأنّ الزوجية ليست في تلك المرتبة، لأنّ المهية من حيث هي ليست إلّا هي، و الزوجية تكون في مرتبةٍ أخرى؛ هذا.

و على القول بأنّ علّة التخصيص هو العلم بالأصلح نقول في الجواب عن لزوم التخلّف عن العلة التامّة: بأنّا لانسلّم انّ انفكاك العلّة التامّة عن المعلول محالٌ مطلقاً، بل إذا استلزم الترجيح من غير مرجّحٍ؛ و لمّا كان اختصاص وجود العالم بآن حدوثه مستنداً إلى الارادة الّتي هي عين الذات و عين العلم بالأصلح، فالذات بملاحظة مابه يرجع الفعل اقتضت هذا الاختصاص، فوجوب وجود العالَم في الوقت المخصوص لايستلزم الترجيح بلامرجّحٍ، فلا يرد التخلّف المحال.

ثمّ الحقّ انّ محالية تخلّف العلّة عن المعلول قديكون من حيث انّه مستلزمٌ للترجّح بلامرجّحٍ، و قد يكون من حيث انّه مستلزمٌ للترجيح بلامرجّحٍ و إنْ استلزم الثاني الأوّل ايضاً. فما قيل: انّ محالية تخلّف العلّة التامّة عن المعلول ليست من حيث انّه مستلزمٌ للترجّح بلامرجّحٍ بل للترجيح بلامرجّحٍ ـ و لذلك ترى الأشاعرة لايجوّزون ذلك مع تجويزهم الترجيح بلا مرجّح ـ لايخفى مافيه؛ هذا.

و قيل: انّ المحالية الّتي ليست بالذات بل من حيث استلزامه للترجيح بلامرجّحٍ انّما هو محالية تخلّف العلّة التامّة عن المعلول، لامحالية تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، إذ الظاهر انّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة محالٌ لذاته مناقضٌ لتمامية العلّية و عليته؛ انتهى.

و فيه: انّه لافرق بين تخلّف المعلول عن العلّة التامّة و تخلّف العلّة التّامة عن المعلول، فانّه ليس شيءٌ منهما محالاً ذاتياً، بل المحالية للاستلزام المذكور. نعم! قد يطلق العلّة التامّة على مايترتّب عليه المعلول بالفعل، و حينئذٍ فتخلّف المعلول عنه محالٌ لذاته، لكن لافرق حينئذٍ أيضاً بين تخلّف المعلول عن العلّة التامّة و تخلّف العلّة التامّة عن المعلول إلّا بالعبارة؛ هذا.

و أورد على الجواب الّذي ذكرناه أخيراً عن لزوم تخلّف العلّة عن المعلول: بأنّ تخلّف العلّة التامّة عن المعلول مستلزمٌ للترجيح بلامرجّحٍ ألبتّة، و حديث العلم

بالأصلحية لايدلّ على جوازه، بل إنّما يقتضي أنّ العلّة ليست بتامّةٍ بدون الوقت و بعد تحقّق الوقت لايتخلّف، فلم يلزم تخلّف العلّة التامّة عن المعلول لانّه لزم التخلّف المذكور على وجهٍ غير مستحيلٍ؛ و قدتقدّم ما يكون جواباً عن ذلك. على أنّه لوسلّم ذلك لم يضرّنا، لثبوت المطلوب به.

و الحقّ الحقيق بالتصديق انّ مجرّد الانفكاك بين العلّة و المعلول ليس مستحيلاً، كيف و لوكان كذلك لزم هذا الايراد أيضاً ـ أعني: لزوم تخلّف العلة عن المعلول ـ على الحكماء ايضاً!، لانّه لاريب في أنّ الوجود حوادث زمانية و علل الوجود قديمةٌ ازليةٌ، فعلى الحكم بوجوب تحقّق المعلول مع وجود علّته كيف يكون الحادث معلولاً للقديم؟!. و الشروط المتعاقبة المعدّة لاينفع في رفع التخلّف، إذ المعدّات كالوجودات كلّها ممكناتٌ محتاجةٌ إلى عللٍ تامّةٍ متحقّقةٍ معها، كما انّ المجتمعة مع محاليتها اتفاقاً لايرفعه، بل في صورة التعاقب يلزم تخلّفات زمانية غير متناهيةٍ بالعدد و في صورة الاجتماع يلزم تخلّف غير متناهٍ بالزمان. و جواب الحكماء عن ذلك إنّما هو بالتمسّك بقطعةٍ فرضيةٍ عديمة البداية من متّصلٍ تدريجي الوجود غير قارّ الذات اتمام تحقّقها بانقضائها هي شرط وجود الحادث و متمّم استعداده، فتكون لامحالة متقدّمةً على وجود المشروط بحيث يكون آن انقضائها و عدمها آن اوّل وجوده. و لاريب انّه على هذا الجواب أيضاً يلزم أن لاتكون العلّة التامّة مع المعلول بالزمان، بل تكون متقدمّةً عليه، لكن الحكماء يلتزمونه و يقولون: ذلك غير مستحيلٍ، بل من لوازم مهية الشرط والمشروط. و غير خفيٍّ انّ الحكيم إذا قال هذا التخلّف ليس مستحيلاً ـ لما ذكر ـ فللمتكلّم أن يقول: التخلّف لأجل العلم بالأصلح أو لذات الوقت ايضاً ليس مستحيلاً. على أنّك قد عرفت فيما سبق مايرد على المتشبّث بالقطعة العرضية و تصحيح ربط الحادث بالقديم؛ هذا.

مع أنّ ذلك التخلّف إنّمايرد على المتكلّم القائل بأنّ الباري ـ تعالى ـ موجودٌ قبل وجود العالَم في زمانٍ موهومٍ عديم البداية لايكون فيه شيءٌ من الممكنات أو معه. و أمّا من قال بتعاليه عن الزمان واختصاصه بالجسمانيات و عدم معقوليته قبلها ـ كما

عليه المحقّقون منهم ـ فكلامٌ /DB75/ مبهمٌ.

و لقائل أن يستفسر و يقول: لِمَخصّص اللّه ـ تعالى ـ وجود العالم بوقت كذا و لَمْيوجده في زمانٍ أكثر من هذا، مع أن نسبة ذاته و صفاته الحقيقية إلى جميع الأقدار للزمان /MA79/ على السواء؟!؛

فيجاب عنه: بأنّ علمه بمصالح الموجودات أو ذات الوقت مرجّحٌ بل موجبٌ لايجاده. هكذا كما يستفسر الحكيم و يُقال: لم صارت الافلاك و حركاتها مخصّصةً بتلك الأقدار و المناطق و الجهات؟!؛

فنقول: تلك من مقتضيات نظام الخير أو مقتضيات الصور النوعية للأفلاك.

قال بعض المشاهير: إنْ قيل: انفكاك العلّة التامّة عن المعلول ـ أي: تقدمّها عليه بالزمان ـ ممكنٌ، و لزم للحكناء القول بامكانه، فانّ الحادث في آن الحدوث له علّةٌ تامّةٌ بلاشبهةٍ، و لانزاع لأحد في وجوب أن يتقدّم تلك العلّة عليه بالزمان، إذ لوكانت معه بالزمان لكانت تلك العلّة ايضاً حادثةً، لأنّ العلّة التامّة الّتي تكون مع الحادث بالزمان يجب أن تكون حادثةً و لو بجزءٍ واحدٍ. فاذا كانت تلك العلّة حادثةً لكانت لها علّةٌ أيضاً، فننقل الكلام إلى علّة تلك العلّة، فلايخلوا إمّا أن تكون مع معلولها بالزمان أو تكون متقدّمةً عليه، فعلى الثاني يلزم التخلّف، و على الأوّل تكون تلك العلّة حادثةً أيضاً فتكون لها علةٌ أيضاً. و ننقل الكلام إلى تلك العلّة... و هكذا؛ فيلزم الانتهاء إلى علّةٍ تامّةٍ متقدّمةٍ على المعلول بالزمان؛ و إلّالزم ترتّب العلل الغير المتناهية. فان كانت جميع تلك العلل وجوداتٍ لزم ترتّب العلل الغير المتناهية مجتمعةً ـ و هو باطلٌ باتفاق العقلاء ـ، و إنْ كانت جميعها عدماتٍ بأن يترتّب الأمور الغير المتناهية المتعاقبة و تكون عدم كلّ أمرٍ من تلك الأمور علّةً فاعليةً لحصول أمرٍ آخر فعلى فرض تسليم جواز كون العدم علّةً فاعليةً للوجود مع بداهة بطلانه نقول: لمّاكان جميع تلك العدمات ممكنات حادثة متحقّقة مع الحادث في آن الحدوث يلزم أن يكون لها عللٌ، فان تحقّقت تلك العلل معها لزم الترتّب في تلك العلل الغير المتناهية مجتمعةً في الوجود، و بطلانه ظاهرٌ. و إن لم يتحقّق تلك العلل معها في آن الحدوث لزم تخلّفات زمانيةٌ غير متناهيةٍ بالعدد. و إنْ

كان بعضهاوجودات و بعضها عدمات فلايخلوا من كون الوجودات متناهيةً و العدمات غير متناهيةٍ، أو العكس، أو كون كلّ واحدٍ منهما متناهياً أو غير متناهٍ، و وجه الفساد في كلٍّ من الشقوق ظاهرٌ.

ثمّ الترديد في العلل المذكورة بكونها وجوداتٍ أو عدماتٍ متحقّقةٍ مع الحادث مبنيٌّ على أنّ الكلام في الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير الّذي يجب أن يجتمع وجود المعلول مع وجوده في آن الحدوث و الايجاد، لا في العلّة المعدّة الّتي يجب عدم اجتماعها مع المعلول. فلايرد أن يقال: لِمَ لايجوز أن تكون تلك العلل أموراً وجوديةً معدّةً لايجتمع وجودها مع المعلول، فلايتعيّن أن تكون وجودات أو عدمات متحقّقة مع الحادث المذكور. و إذا كانت عللاً معدّةً فلايمتنع عدم التناهي عندهم، لأنّ الحوادث مستندةٌ بالقديم عندهم لعللٍ حادثةٍ غير متناهيةٍ غير مجتمعةٍ، و يقولون: التسلسل في الأمور الغير المتناهية المتعاقبة لايكون باطلاً. على أنّك قد عرفت بطلان هذا التسلسل ايضاً. و بالجملة فالتخلّف في الحوادث الزمانية لازمٌ على الحكماء أيضاً؛ و بذلك يندفع كلامهم على المتكلّمين في جواز تخلّف العلّة التامّة عن المعلول.

ثمّ أجاب: بأنّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة بحيث لايخلّل زمانٌ بين تحقّقهما أصلاً- لابحسب الخارج و لابحسب التوهّم- جائزٌ عند الحكماء، بل لزمهم أن يلتزموه، كتقدّم اجزاء الزمان بعضها على بعضٍ و تقدّم دورةٍ من الحركة على دورةٍ أخرى منها متّصلةً بها، فانّ الحكماء يجعلون الحركة و الزمان اجزاءً من العلّة التامّة و قالوا انّهما معدّات. و أمّا تخلّف العلّة التامّة عن المعلول بحيث يتخلّل بينهما زمانٌ و هي كمايلزم من الحكم بأنّ القديم مع الارادة القديمة علّةٌ تامّةٌ لتعلّق الارادة باحداث الحادث الزماني فهو ممّا يستحيل بحسب الجليل من النظر، بناءً على أنّه لايجوز الترجيح بلامرجّح، فلابدّ من بيان امكانه و كونه بمنزلة التقدّم الّذي يلزمهم التزامه.

و الحاصل: انّ التخلّف قسمان: أحدهما جائزٌ و هو التخلّف الغير المتكمّ الصريح؛ ثانيهما: محال، و هو التخلّف المتكمّ الغير الصريح. و مايلزم على الحكماء هو الأوّل، و هو جائزٌ؛ و مايلزم على المتكلّمين هو الثاني، و هو محالٌ.

ثمّ قال لبيان امكان الثاني و كونه بمنزلة الأوّل: انّ العلم بالأصلح هو المرجّح، فالذات يقتضي احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة الّتي هي العلم بالأصلح: انتهى ماذكره بتوضيحه.

و قد ظهر من قوله: «انّ تخلّف العلّة عن المعلول بحيث لايتخلّل زمانٌ بين تحقّقهما جائزٌ عند الحكماء» أيضاً. و لاريب انّه على القول بالحدوث الدهري /DA76/ ـ على مااخترناه ـ لايلزم التخلّف بحسب الزمان. على أنّه لم يظهر من كلامه ماياندفع به لزوم التخلّف بحسب الزمان على الحكماء، مع أنّ ما اورده عليهم من لزوم التخلّف في الحوادث هو تخلّفٌ زمانيٌ. و وجه الدفع عنهم هو التمسّك بالحركة السرمدية ـ على /MB79/ ماذكره المحصّلون منهم... و قد عرفت أنّ التخلّف معه لازمٌ و كثير[1] منهم يلتزمونه

فان قيل: ماجوّزه الحكماء من التخلّف الّذي لايتخلّل بين تحقّقهما زمانٌ إنّما هو إذا كان زمان العلّة متّصلاً بزمان المعلول و لايتخلّل بينهما شيءٌ أصلاً ـ كما مرّ من تقدّم اجزاء الزمان و الدورات بعضها على بعضٍ ـ لأنّهم قالوا: انّ القديم لايمكن أن يصير علّةً للحادث الزماني بذاته فقط و لابانضمام ما هو شرطٌ لوجود ذلك الحادث فقط، بل لابدّ هناك من علّةٍ معدّةٍ أيضاً لتتميم علّة ذلك الحادث بما هو علّةٌ له و المعدّة فيه، فيبنى كونه متقدّماً بحسب الزمان. فالعلّة التامّة للحادث انّما يجب وجودها بماهي علّةٌ تامةٌ له قبل زمان ذلك الحادث، و لكن بحيث يتصل زمانها بزمانه. وبالجملة فالمجوّز من التخلّف عند الحكماء هو التخلّف مع اتصال الزمان و عدم الانفكاك اصلاً، و على القول بالحدوث الدهري لابدّ من الانفكاك الواقعي ـ كما مرّ ـ.

قلنا: الظاهر انّ منشأ استحالة التخلّف هو تحقّق وقتٍ مع وجودالعلّة بدون المعلول، و إذا لم يوجد وقتٌ فلايتأتّى التخلّف المستحيل؛ كيف و لوكان تخلّف المعلول مع العلّة لازماً مطلقاً فكما يمتنع حينئذٍ الانفكاك ـ سواءٌ كان مع تخلّل زمانٍ أم لا ـ كذلك يمتنع تحقّق العلّة في آنٍ و تحقّق المعلول في آنٍ بعده؟!، بل يجب حينئذٍ كون

١ـ الاصل: و لكنهم.

المعلول في ذلك الآن. فمنع الأوّل و تجويز الثاني لاوجه له.

و أيضاً علّة الحادث على هذا ـ أي: مع اتصال الزمان ـ تكون موجودةً في آنٍ وجد المعلول بعده، إذ لووجدت قبله ايضاً لزم التخلّف مع التعلّل البتة، و حينئذٍ فعلّة تلك العلّة ايضاً يجب أن تكون موجودةً في ذلك الآن، إذ لووجدت قبله بالزمان يلزم التخلّف و لو وجدت قبله بالآن يلزم تأتّي الآنات، فيلزم إذن وجود العلل الغير المتناهية في الآن المفروض و عاد المفروض.

ثمّ إنّ الحكماء قد تشبّثوا في الجواب عن هذين الاشكالين ايضاً بما يصحّحون به الربط بين الحادث و القديم ـ أي: بأمر تدريجي الوجود غير قارّ الذات ـ كالحركة تكون اتمام تحقّقها بانقضائها، و يكون هو شرطاً لوجود الحادث و معدّاً له بحيث يكون آن انقضائه هو آن اوّل وجود الحادث، و كلّ قطعةٍ فرض من ذلك الأمر يتوقّف على قطعةٍ أخرى سابقةٍ عليها يكون معدّاً لها على ذلك الوجه. و كلّ جزءٍ فرض من القطعة الثانية يكون وجود هذا الجزء السابق عليه شرطاً لوجوده و معدّاً له، فما لم يوجد لم يوجد، فلايلزم وجوب وجود القطعة الثانية بتمامها عند وجود القطعة الاولى و انقضائها.

و يرد عليه ـ كما تقدّم ـ: انّه مع التشبّث المذكور يلزم ايضاً أن لاتكون العلّة التامّة مع المعلول، بل تكون متقدّمةً عليه، و هم يلتزمونه، فنحن أيضاً نلتزم ما يرد علينا من التخلّف لأجل العلم بالأصلح أو لذات الوقت ـ كما مرّ مراراً ـ.

فان قيل: الممكن كما يحتاج إلى العلّة في الحدوث يحتاج إليها في البقاء، و العلّة المبقية يجب كونها مع المعلول بحسب[1] الزمان؛ فكيف يتقدّم عليها؟!.

قلنا: انّما يحتاج في البقاء إلى العلّة المفيدة لأصل الوجود و البقاء لا إلى جميع ما يتوقّف عليه ابتداء وجوده. فانّ المعدّات انّما هي معدّاتٌ لابتداء الافادة لا لأجل الافادة. فالعلّة التامّة من حيث هي علّةٌ تامّةٌ لابتداء افادة الوجود يجب تقدّمها على المعلول، و من حيث هي علّةٌ تامّةٌ لافادة أصل الوجود و البقاء تبقى مع المعلول، فهي

١ـ الاصل: يجب.

متقدّمةٌ على أوّل زمان وجود المعلول من حيث هي محدثةٌ و تبقى معه في الزمان من حيث هي مبقيةٌ.

فان قيل: العلّة المعدّة ما لعدمه مدخلٌ في وجود المعلول، و عدمها مقارنٌ لوجوده لاسابقٌ عليه!؛

قلنا: المعدّ ما لوجوده و عدمه ـ كليهما ـ مدخليةٌ في وجود المعلول، فالعلّة مع وجود المعدّ سابقٌ على المعلول و مع عدمه مقارنٌ له.

فان قيل: على ماذكرت من أن الواجب ـ تعالى ـ ليس زمانياً و التخلّف انّما يلزم و يستحيل إذا كانت العلّة التامّة موجودةً في زمانٍ موجود أو موهومٍ لم يوجد المعلول فيه يلزم بعد تسليم صحّة كونه ـ تعالى ـ غير زماني جواز عدم الحادث مثلاً في اليوم و انْ تحقّق جميع ما يتوقّف عليه وجوده: لكونه ـ تعالى ـ غير زمانيٍ، فلايكون في اليوم، فمعلوله الّذي يجب أن يكون معه لايكون ايضاً في اليوم!؛

قلت: المعلول يجب أنْ يكون /DB76/ مع العلّة في الواقع و نفس الأمر. و إذا لم تكن العلّة و المعلول كلاهما زمانيين تكون بينهما معيةٌ واقعيةٌ من دون أن يكون وجود واحدٍ منهما مقارناً للزمان. و إنْ لم تكن العلّة زمانيةً و كان المعلول زمانياً تتحقّق بينهما أيضاً معيةٌ واقعيةٌ. و إنْ كان المعلول في الزمان فعدم كون العلّة زمانيةً لايوجب عدم تحقّق المعلول في الزمان؛ هذا.

و اعلم! أنّ بعض الأفاضل فرّع على ماذكر في جواب الشبهة المذكورة من أنّ الوجوب بالاختيار لايُنافي الاختيار أنّه حينئذٍ لايشنع على الحكماء في القول بأنّ الايجاب لاينافي القدرة سواءٌ كان الايجاب دائماً أم لا، و /MA80/ أورد عليه: بأنّه لم يشنع أحد على الحكماء من هذه الجهة، و انّما شنع عليهم من شنع عليهم لزعمه أنّهم قائلون بالايجاب بالمعنى الأوّل ـ أعني: كون فعله من قبيل أفعال الطبايع ـ، أو بالمعنى الثّاني ـ أعني: وجوب صدور الفعل دائماً و قدم العالم ـ؛ و ان كان الزعم بأنّهم قائلون بالايجاب بالمعنى الأوّل باطلاً و نسبته اليهم فريةً!. ثمّ قال الفاضل المذكور: و القدرة بالمعنى الّذي ينبغي أن يكون مراد المتكلّمين ـ و هو صحّة الفعل و الترك بالامكان

الوقوعي ـ لايجامع القول بايجابٍ مّا مطلقاً، سواءٌ كان دائماً أم لا. فانّ الظاهر انّ مرادهم بالقدرة صحّة الفعل في وقتٍ و تركه في ذلك الوقت، إذ المراد بالترك في قولهم صحّة الفعل والترك ماهو مقابل الفعل، و وحدة الزمان معتبرةٌ في التقابل. فالترك الّذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل، لاالّذي يفرض قبله، لعدم ايجاد الزمان. فالفعل إذا وجب في وقتٍ مّا لم يمكن أن يكون فاعله بالاختيار فيه ـ لعدم امكان وقوع الترك فيه ـ. فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس إلّا للأشعري فقط، إذ عنده يجوز أن يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلاً، فعنده الفاعل مختارٌ و إنْ كان العالَم قديماً. فعلى هذا لايرجع النزاع في الايجاب و الاختيار إلى طائلٍ سوى حدوث الأثر؛ و قد مرّ. فالحقّ انّ هذا النزاع لاينبغي أن يكون إلّا بين الاشعري و الحكيم، فاحفظ هذا؛ انتهى؛ هذا.

و فيه ما أورد عليه بعض الأعلام: بأنّ مراد المتكلّمين بالصحّة هو الصحة بالقياس إلى الذات بدون اعتبار الارادة لا الامكان الوقوعي على مازعمه. ثمّ بعد حمله على الامكان الوقوعي يجب حمله على الفعل و الترك في وقتين و إنْ كان تكلّفاً حتّى لايلزم ماذكره. و كيف تحمل العبارة الواقعة في كلام المتكلّمين قاطبةً و بعض الفلاسفة ايضاً على ما لايستقيم إلّا على مذهب الأشعري؟!. فانّ حمل «الصفة» في تعريف القدرة على الامكان الوقوعي بمعنى جواز وقوع كلٍّ من الفعل والترك بدل الآخر ممّا تفرّد الأشاعرة بالقول به، و لم يذهب إليه أحدٌ غيرهم.

تتميمٌ

المناسب هنا أن نشير إلى أقوال المتكلّمين و اختلافاتهم في علّة تخصيص حدوث العالم بوقته و جواب ايراد الفلاسفة عليهم.

فنقول: لمّا كان الفاعل المختار عندهم هو الّذي يتساوي مقدوراته بالقياس إليه من حيث هو قادرٌ احتاجوا إلى اثبات شيءٍ بسببه يتخصّص الطرف الّذي يختاره. فاثبتوا له ارادةً تتعلّق بذلك الطرف و يتخصّص ذلك الطرف لأجلها؛

فالأشاعرة على أنّها زائدةٌ على الذات و القدرة و العلم و سائر الصفات و قديمةٌ،

و لكن تعلّقها متجدّدٌ حادثٌ بها يرجّح وجود الفعل في وقتٍ من الأوقات من دون مرجّحٍ و مخصّصٍ آخر؛ إذ شأنها عندهم ذلك؛

و بعض شيوخ المعتزلة ـ كأبي الهذيل العلّاف و أبي علي الجبائي و ابنه أبي هاشم المتست للأحوال ـ على أنها متجدّدةٌ حادثةٌ. و هم مع قولهم بتجدّدها قالوا: انّ ارادة الشيء عين خلقه و عين الحكم و الأمر و الإخبار.

و قال معمّر بن عباد ـ و هو أيضاً من مشايخ المعتزلة ـ: أنها متجدّدةٌ و غير الخلق و الأمر و الحكم و الاخبار. و قد كان هذا الشيخ يُبالغ في حدوث الارادة و نفي القول بالصفات الأزلية الزائدة، و يكفّر به. و هو الّذي قال بأنّ كلّ عرضٍ قام بمحلٍّ قائماً يقوم به لمعنىً اوجب القيام. بل قال: كلّ معنىً اتصف به شيءٌ ـ حتّى مخالفة الضدّ للضدّ و مغايرة المثل للمثل ـ فانّما يتّصف به لمعنىً اوجب الاتصاف؛ فقال بعدم تناهي أفراد انواع الأعراض و المعاني. و التجأ إلى القول بالتسلسل في كلّها. ولذلك سمّي هو و أصحابه «باصحاب المعاني».

و الكعبي و كثيرٌ من المعتزلة على أنّها قديمةٌ غير زائدةٍ على الذات و العلم و سائر الصفات. و هؤلاء من المعتزلة /DA77/ ـ الّذين لايقولون بالارادة المتجدّدة ـ لايقولون بتجدّد التعلّق ايضاً، بل لايعترفون بتجدّد شيءٍ غير الفعل اصلاً. و هؤلاء في علّة انفكاك الارادة عن المراد و تخصيصه بقدر من الزمان افترقوا إلى فرقٍ:

ففرقة قالوا: انّ العلّة هي كون بعض الأوقات أصلح و أولى؛

فطائفةٌ منهم يقول بوجوب الأصلح بمعنى كونه ممتنع العدم ـ بناءً على أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد ـ،

و طائفةٌ أخرى ـ كالبشرية و غيرهم من القدماء ـ قالوا بأولوية الأصلح دون وجوبه. MB80

و فرقة قالوا: العلة هي امتناع الصدور قبل ذلك الوقت، وإليه ذهب الكعبي.

ثمّ المشهور بين المحصّلين انّ مختار المحقّق الطوسي انّ الارادة غير زائدةٍ على الذات و العلم، بل هي عين العلم بالأصلح و انّ العلّة في التخصيص هي كون بعض الاوقات

أصلح للصدور، و انّ العلم بالأصلح هو موجبٌ و لاريب في كون الارادة عنده عين الذات و العلم بالأصلح ـ كما هو الحقّ المنصور ـ؛ و لكن في كون علّة التخصيص عنده هو العلم بالأصلح وكونه موجباً للصدور، ففيه تأمّلٌ: لأنّ قوله في بحث الجواهر حيث قال: و اختصّ الحدوث بوقتٍ إذ لاوقت قبله[١] يدلّ على انّ علّة التخصيص هي امتناع الوقت قبل ذلك الوقت.

قيل: الظاهر انّ ما دعا الأكثر إلى الاعتقاد بانّ المرجّح على سبيل الوجوب عنده هو العلم بالأصلح قوله في آخر مقصد اثبات الصانع وصفاته: و الأصلح قد يجب على اللّه تعالى ـ لوجود الداعي و انتفاء الصارف[٢]؛

و فيه: انّ المراد بالوجوب هناك هو مايذمّ تاركه عقلاً، و المراد به هنا هو مايمتنع عدمه لتعلّق العلّة المستقلّة للوجود، فهو خلطٌ بين وجوب الأصلح بالمعنى المراد هناك و بين وجوب الأصلح بالمعنى المراد هنا.

و الظاهر انّ ما دعا الأكثر إلى نسبة مانسبوه إليه هو ما صرّح به في مبحث الارادة من التجريد: بأنّ الارادة عين الداعي[٣] و الداعي عنده هو العلم بالأصلح. و في شرح الرسالة: انّ حيثية قدرته ـ تعالى ـ و حيثية علمه بمقدوره لايتغايران إلّا بمحض الملاحظة العقلية، و توهّم تكثّرهما قياساً على الممكن خطاءٌ؛ و التنزيه أن يقال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٤]. ثمّ قال: و الارادة أخصّ من العلم و المتكلّمون ذهبوا إلى اثباتها: فمنهم من قال: انّها صفةٌ زائدةٌ على العلم قديمةٌ أو محدثةٌ بها يتخصّص المراد من المعلوم: و منهم من قال: أنّها علمٌ خاصٌّ بما في وجود المخلوقات من المصالح الراجعة إليهم، و هو الداعي للايجاد. و الحكماء زعموا أنّها العلم بنظام الكلّ على الوجه الأتمّ. و إذا كانت القدرة و العلم سبباً واحداً مقتضياً لوجود

١ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني؛ كشف المراد ص، ١٢٩.

٢ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الثامنة عشر من الفصل الثالث من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢٧٠.

٣ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الرابعة من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢٢٣.

٤ـ كريمة ١٨٠، الصافّات.

الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة و العلم و الارادة شيئاً واحدا في ذاته مختلفاً بالاعتبارات العقلية [١]؛ انتهى

و لاريب في أنّ مانسب إليه المشهور يظهر من كلامه هذا.

ثمّ الفرق بين مختاره و مذهب الحكماء: انّ ملحوظ الفاعل المختار في الايجاد عنده حال المعلولات و عندهم حال الايجاد. فانّهم يقولون: انّما انحاء التأثير هو الدوام، و هو يقول: الأصلح بحدوث المخلوقات.

فان قيل: كون الارادة قديمةً و عين الذات و العلم بالأصلح ينافي ماورد عن ائمّتنا الراشدين- عليهم السّلام- من كونهاحادثةً و من أنّها من صفات الفعل و من الصفات الاضافية الّتي لاتوجد و لاتعقل إلّا مقرونةً بفعلٍ و معية اليه- كالرازقية و الرضاء و السخط- بخلاف العلم و القدرة، فانّها من صفات الذات. و كذا ينافي ما ورد عنهم من أنّ المشية محدثةٌ و انّ علم اللّه- تعالى- غير المشية سابقٌ عليها، و من ان اللّه- تعالى- لم يزل عالماً قديراً ثمّ أراد. و قد نقل جميع ذلك ثقة الاسلام- رحمه اللّه- في الكافي. و أفاد بعد النقل ضابطةً حاصلها: انّ كلّ صفةٍ ثبوتيةٍ يوصف بها وبضدّها جميعاً الباري- تعالى- كالارادة و الكراهة فهي من صفات الفعل الزائدة على الذات حادثة. و كلّ صفةٍ تنفي عنه ضدّها كالعلم و القدرة فهي صفة الذات أزلية. و إلّا لاتصف بضدّها قبلها غير زائدةٍ حينئذٍ لئلا يتعدّد القدماء[٢]؛

قلت: المراد بالارادة و المشية فيما ورد عنهم- عليهم السّلام- تعلّقهما. و يقرب منه أن يكون المراد بالارادة في حقّه- تعالى- هو احداث الفعل على ما ورد عن العالم أنّ الارادة من اللّه- تعالى- هو احداثه لاغير ذلك؛ و حينئذٍ فلامنافاة.

و قال بعض الأعلام: لعلّ الارادة الّتي غير زائدةٍ على الذات هي المتعلّقة بمطلق الفعل و بوجود العالم جملةً في الوقت الأصلح على أتمّ النظام، و هي الّتي فيها الكلام؛ /DB77/ ولايمكن سبق شيءٍ عليها و لااتصافه- تعالى- بضدّها، كما انّ علمه بذلك

١- راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ٤٢.

٢- راجع: الاصول من الكافي، ج ١، ص ١١١.

كذلك بل الظاهر من كلام المحقّق الطوسي في شرح رسالة العلم: انّ علمه ـ تعالى ـ بالأصلح الّذي هو عين ذاته مرجّحٌ لايجاد العالم في وقته و لايحتاج إلى معنىً آخر به يرجّح ذلك يسمّى«بالارادة». و أمّا الارادة المتعلّقة بخصوصيات الجزئيات المتغيّرة المتبدّلة من أفاعيله و أفاعيل عبيده فينبغي أن تكون زائدةً متجدّدةً. كيف لا؟! و العلم كذلك، و ذلك لايوجب إلّا التغير في الاضافات و في الأمور المتباينة عن الذات. و لايوهم التسلسل إذ يؤول الكلّ إلى الارادة الأزلية /MA81/ و العلم الاجمالي كرجوع سلسلة الاسباب إلى ربّ الأرباب: قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿يَمْحُوا اللّهُ مَايَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1]، و بذلك يرتفع المخالفة؛ انتهى.

و حاصل كلامه تقسيم الارادة إلى الاجمالية و التفصيلية ـ كالعلم ـ، و كون القديمة هي الأولى ـ و هي الارادة المتعلّقة بمطلق الفعل و بوجود العالم جملةً ـ، و الحادثة هي الثانية ـ و هي المتعلّقة بخصوصيات الجزئيات المتغيّرة المتبدّلة من أفاعليه تعالى و أفاعيل عبيده ـ.

و أنت تعلم انّ صحّة ماذكره موقوفٌ على صحّة القول بالاجمال و التفصيل في علمه ـ تعالى ـ، و سيجيء ـ انشاءاللّه ـ الكلام فيه.

الشبهة الثانية: انّ القدرة على الأمر بمعنى التمكّن على فعله و تركه إمّا حال وجود الأثر ـ و حينئذٍ يجب وجوده، فلايتمكّن من الترك ـ، و إمّا حال عدمه، فلايتمكّن من الفعل.

و لايخفى انّ هذه الشبهة جاريةٌ في نفي القدرة بالمعنى الثاني ـ أعني: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات ـ لابالمعنى الثالث الملزوم للحدوث. و أيضاً لااختصاص لهذه الشبهة لنفي قدرة الواجب ـ تعالى ـ، بل يجري في نفي قدرة العبد ايضاً.

ثمّ الظاهر انّ تلك الشبهة انّما تنتهض حجّة على من قال انّ نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء ـ كالمحقّق الطوسي و أكثر المعتزلة ـ؛ و أمّا الأشاعرة القائلون بأنّ القدرة الواحدة لاتتعلّق بالطرفين بل تتعلّق بالطرف الواقع و انّ القدرة على الترك

١ـ كريمة ٣٩، الرعد.

لايكون حال الفعل و بالعكس، فالظاهر عدم ورودها عليهم.

و جوابها: أمّا اوّلاً: فباختيار الشقّ الأوّل، يعني نختار انّ القدرة ـ أعني: التمكّن من الفعل و الترك ـ حال وجود الأثر. قوله: «وحينئذٍ وجب وجود الأثر» يُجاب عنه: بأنّ وجوب وجود الأثر بالارادة لاينافي امكان الترك بالنظر إلى ذات القادر، فانّ التمكّن من الفعل و الترك انّما يكون بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادرٌ.

و أمّا ثانياً: فباختيار الشّق الثاني. و الجواب عن قوله: «فلايتمكّن من الفعل»: انّ وجوب الترك و عدم التمكّن من الفعل باعتبار الارادة الموجبة لاينافي امكان الفعل بالنظر إلى ذات القادر. و حاصل اختيار الشقّين انّ وجوب وجود المعلول حال وجوده وعدمه حال عدمه إنّما يكون بسبب الارادة الموجبة لكلّ واحدٍ منهما في حاله، و ذلك لاينافي امكان الفعل و الترك و لايستلزم وجوبهما في حاليهما بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادرٌ من دون ملاحظة الارادة و عدمها.

قال بعض الأعلام: هذا الجواب مبنيٌ على بناء الشبهة على الوجوب السابق الّذي قد يحصل بالارادة. و أمّا لوكان بنائها على الوجوب اللاحق ـ المعبّر بالضرورة بشرط المحمول ـ فالانسب في تقرير الجواب أن يُقال: وجوب وجود المعلول حال الوجود بالنظر إلى الوجود لاينافي امكانه بالنظر إلى الفاعل القادر و كذلك في حال العدم.

قيل: لمّا كانت علّة الترك هي ذات الفاعل و علّة وجوب الاثر هي الارادة و هما بالنسبة إلى ذاته ـ تعالى ـ متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار و قد ثبت انّ اتحاد العلّة يوجب اتحاد المعلول فينبغي أن يكون المعلولان هيهنا ـ أعني: ترك العالَم، أي: عدمه و وجوب وجوده ـ متحدين بالذات و متغايرين بالاعتبار. مثل ماقال المحقّق الطوسي ـ رحمه اللّه ـ في شرح الاشارات في اثبات انّ علمه ـ تعالى ـ بالاشياء نفس ذاتها ماحاصله: انّ ذاته ـ تعالى ـ علمه للأشياء و عالمٌ بذاته و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، و كما انّ العلّتين ـ أعني: ذاته تعالى و علمه بذاته ـ متّحدان بالذات و متغائران بالاعتبار فكذلك المعلولان ـ أعني: وجود الاشياء و معلوليّتها ـ متّحدان بالذات و متغايران بالاعتبار. فعلمه بالاشياء /DA78/ نفس الأشياء. و إذا كان ترك

تأثير العالم مع وجوب وجوده متغائرين لمجرد الاعتبار فيلزم الايجاب الرافع للترك بحسب الواقع، بل الترك حينئذٍ يكون لمجرد تحليل العقل بالنسبةٍ إلى مهية العالم الممكنة الوقوع في أيّ وقت كان، فكيف يكون الاختيار الّذي يقول به المتكلّم ـ أى: الاختيار الّذي يوجب الترك بحسب الواقع[1] ـ.

و أنت تعلم /MB81/ انّ هذا الاشكال نظير ماتقدّم من أنّ الارادة في الواجب ـ تعالى ـ إذا كانت عين ذاته فكيف يتحقّق امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات، بل حينئذٍ يلزم وجوب الفعل بالنظر إلى الذات لوجوبه بالارادة الّتي هي عين الذات.

و الجواب عن هذا الاشكال على نظير ما تقدّم من[2] أن علّة صحّة ترك العالم هي ذات القادر من حيث هي وعلّة وجوب وجوده في وقت الحدوث ليس مجرّد الارادة الّتي هي عين الذات، بل أصلحية موجودية العالم بهذا النحو أو ذات الوقت ـ كما تقدّم ـ، فالعلّتان متغايرتان، فلايلزم اتحاد المعلولين.

و قيل في الجواب[3]: انّ امكان الترك الّذي هو من مقتضى القدرة بالنسبة إلى مهية العالم بحسب الواقع لايقتضي تخالف المعلولين في الواقع، لأنّ الواقع وجب وجوده بعد العدم الواقعي اللائق له موصوفٌ بصفة المتروكية له في الأزل، و هو أيضاً موصوفٌ بصفة وجوب الوجود بالغير في مرتبة وجوده بالنظر إلى علم اللّه ـ تعالى ـ بوقوعه على أتمّ الوجه. فالترك و الوجوب ـ اللذان وقعا صفتين للعالم ـ متحدان بالذات متغايران بالاعتبار، لأنّ كون العالم متروكاً في الأزل موجوداً فيما لايزال ليس أمرين متغايرين بالذات بالقياس إلى العالَم، بل تغايرهما بمجرّد الاعتبار، لأنّ اعتبار تركه في الأزل بملاحظة مهيته الممكنة بالنسبة إلى قدرته ـ تعالى ـ و اعتبار وجوب وجوده فيما لايزال بملاحظة أصلحية هذا النحو من الوجود له بالنسبة إلى علمه ـ تعالى ـ بالأصلح الموجب لوجوده في هذا الوقت: انتهى.

١ـ راجع: شرح الاشارات، المطبوع مع المحاكمات، ج ٣، ص ٣٠٠؛ شرحي الاشارات، ج ٢، ص ٧٠.
٢ـ الاصل: ـ من.
٣ـ هامش « د »: القائل آقا حسين التنكابني.

و أنت تعلم انّ هذا الجواب لايخلوا عن اختلالٍ مّا ـ كما لايخفى ـ. مع أنّه مبنيٌ على كون الشبهة جاريةً في القدرة الملزومة للحدوث، و قد عرفت أنّها ليست جارية فيها بل جارية في القدرة بالمعنى المشهور: هذا.

و قيل في الجواب عن الشبهة: انّا نختار انّ القدرة حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال: فلاينافيه العدم في الحال، بل يجتمع معه.

و غير خفيٍّ انّه يمكن أن يحمل هذا الجواب على محملين:

أحدهما: هو انّا نختار انّ القدرة في حال العدم، لكن معناها التمكّن على الفعل و الترك بالنسبة إلى زمانٍ واحدٍ، و هو ثاني الحال. و على هذا الحمل يكون المراد من القدرة معناها الحقيقي المعتبر عند أهل التحقيق ـ أعني: التمكّن من الفعل والترك بالنسبة إلى زمانٍ واحدٍ و هو ثاني الحال ـ، بمعنى انّه يصدق على القادر في حال العدم انّه قادرٌ على كلا طرفي الفعل في الاستقبال، لاعلى الوجود فقط. و كذا في حال الوجود يكون قادراً على كلا طرفي الفعل في الاستقبال، لاعلى العدم فقط.

و يرد على هذا الحمل: انّ ثاني الحال لايخلوا عن وجود الفعل و عدمه، فيعود السؤال على التقديرين ـ أي: على تقدير وجود الفعل و عدمه ـ، لأنّ ثاني الحال إن كان حال وجود الفعل فلا يتمكّن من الترك، و إنْ كان حال عدم الفعل فلايتمكّن من الفعل، فلاينحقّق القدرة على المستقبل. فلابدّ لاتمام هذا الجواب حينئذٍ من التمسّك بالجواب الّذي ذكرناه اوّلاً من أنّ وجوب أحد الطرفين و عدم التمكّن على الطرف الآخر بالارادة لاينافي الامكان بالنظر إلى ذات القادر، فيطول المسافة في الجواب. على أنّه لاتخصيص لاختيار الشقّ الثاني حينئذٍ، إذ كما يمكن اختيار الشق الثاني باعتبار التمكّن من الفعل و الترك بمعنى ابقاء الترك على ماكان في ثاني الحال كذلك يمكن اختيار الشقّ الأوّل باعتبار التمكّن على الترك و الفعل بمعنى ابقاء الفعل على ما كان في ثاني الحال، أو باعتبار التمكّن على الفعل و الترك بمعنى ابقاء الترك على حاله قبل زمان الفعل

و ثانيهما: انا لانعني بالقادر مَن يتمكّن من الفعل و الترك كليهما في زمانٍ واحدٍ،

بل من له التمكّن من الترك في زمانٍ و من الفعل في زمانٍ آخر و إن لم يتمكّن في كلٍّ من الزمانين على الطرف الآخر.

و هذا الحمل و إنْ لم يرد عليه مايرد على الحمل الأوّل من عود السؤال إلّا أنّه ظاهر الفساد، إذ لاشكّ أنّ /MA82/ القدرة إنّما تعتبر بالنسبة إلى الزمان /DB78/ الواحد و مراد المحقّقين من القدرة مايكون تعلّقها بالطرفين سواءً ـ أي: التمكّن من كلٍّ منهما في زمانٍ واحدٍ ـ لا مايتعلّق بأحد الطرفين. ـ أي: يكون التمكّن من الوجود في زمانٍ و من العدم في زمانٍ آخر ـ. قال صدر المحقّقين في رسالة اثبات الذات والصفات: قال المتكلّمون: انّ القدرة من الكيفيات النفسانية و هي مغايرةٌ للطبيعة لمقارنة الشعور ـ أي: لمقارنة القدرة للشعور ـ بخلاف الطبيعة، فانّه لايلزم مقارنتها له و مغائرة المزاج للمغائرة في التابع ـ أي: الأثر ـ، فانّ أثر المزاج من جنس الكيفيات الّتي حصل من تفاعلها هذا المزاج؛ بخلاف أثر القدرة، فانّ شأنها التأثير على وفق الارادة و هي ـ أي: القدرة ـ مصحّحة للفعل بالنسبة إلى الفاعل و تعلّقها بالطرفين سواء[1].

و قال بعض الأعلام: انّ المعتزلة ذهبوا إلى أنّ تعلّق القدرة بالطرفين على السواء، و اختاره المحقّق الطوسي كما قال في مبحث الاعراض من التجريد: و تعلّقها بالطرفين على السواء، و تتقدّم الفعل[2]. و لاريب في أنّه إذا كان تعلّق القدرة بالطرفين فلايمكن أن يقال انّ التمكّن من أحد الطرفين في الحال و من الآخر في ثاني الحال، لأنّ الحال إذا كانت حال العدم فلايتمكّن من الفعل فيها و إذا كانت حال الفعل فلايتمكّن من الترك فيها، فلايكون نسبة تعلّق القدرة فيها بالطرفين على السواء. و بالجملة نسبة القدرة إلى الطرفين نسبةٌ جوازيةٌ فلايجتمع مع النسبة الوجوبية، فلابدّ من الجواب الّذي ذكرناه أوّلاً: هذا.

و يرد على هذا الحمل أيضاً: انّه إذا كانت القدرة معتبرةً بالنسبة إلى أحد الطرفين فلاوجه حينئذٍ لاختيار شقّ العدم، بل كلا الشقّين حينئذٍ على السواء، لأنّ التمكّن من الفعل والترك إذا لم يكن في حالٍ واحدٍ فكما يمكن اختيار الشّق الثاني باعتبار انّ التمكّن

١ـ لم أعثر على تلك الرسالة، و الظاهر انّها لم تطبع بعدُ.

٢ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الثالثة و العشرون من مباحث الاعراض؛ كشف المراد، ص ١٩١.

من الفعل في ثاني الحال و الترك واجبٌ حال العدم كذلك يمكن اختيار الشقّ الأوّل باعتبار أنّ الفعل واجبٌ حال الوجوب، و التمكّن من الترك يكون مقدّماً على حال الوجود أو بعد ذلك بأن يترك الفعل، فلاينافي الوجود في الحال.

و تحقيق المقام انّ القدرة الّتي هي المتنازع فيها- و قال بها المحقّقون من المعتزلة و غيرهم- هي التمكّن من الفعل و تركه المقابل له، و العدم في الحال ليس مقابلاً للوجود في المستقبل فلاتتحقّق القدرة بالمعنى المقصود. و لم يذهب أحدٌ إلى أنّ القدرة لايكون تعلّقها بالطرفين على السواء، إلّا الأشاعرة القائلون بأنّ تعلّق القدرة انّما هوبطرفٍ واحدٍ، و هو الطرف الواقع. و مايدلّ على بطلان ماذهبوا إليه و على أنّ القدرة المتنازع فيها هي المتعلّقة بالطرفين سواءٌ إنّ القادر عند القوم هو الّذي يصحّ منه الفعل والترك، فيتساوي نسبته إليهما، و إنّ المتكلّمين انّما نفوا الايجاب لزعمهم أنّ صدور الفعل عن الفاعل بحيث لايتمكّن من امساك نفسه عنه نقصٌ في حقّه- تعالى-، فيجب تنزيهه- تعالى- عنه. فالقدرة الّتي تلائم غرضهم هي الحالة الّتي بها يتمكّن الفاعل من الترك حين الفعل و من الفعل حين الترك بالنظر إلى الذات، و إنْ وجب احد الطرفين بالنظر إلى الارادة. و أمّا القدرة بمعنى وجوب العدم في وقتٍ و وجوب الفعل في وقتٍ آخر فلاتلائم مطلوبهم؛ و الفاعل بهذه القدرة لايتمكّن من امساك نفسه عن الترك في حال العدم و من الفعل في حال الوجود، فيكون مضطرّاً في كلّ واحدٍ من الحالين. و هذه المفسدة أشدّ من مفسدة الايجاب المنفي، إذ هي عدم تمكّن الفاعل عن امساك نفسه عن أحد طرفي المقدور، و هذه عن كلا طرفيه!.

ثمّ ذهاب الأشاعرة إلى أنّ القدرة متعلّقةٌ بطرفٍ واحدٍ مبنيٌّ على ما استقرّ رأيهم عليه من أنّ القدرة مع الفعل لاقبله- كما ذهب إليه المعتزلة على ماسيأتي-، فلايتعلّق بالضدين و إلّا لزم اجتماعهما، لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلّقة. و سيأتي تحقيق القول في كون القدرة مع الفعل أو قبله، و نشير إلى أنّ الحقّ كون ذلك النزاع- أي: كون القدرة قبل الفعل أو معه- بين /MB82/ المعتزلة و الأشاعرة راجعاً إلى النزاع في أفعال العباد. فالحقّ انّ هذا النزاع بينهما- أي: كون القدرة متعلّقةً بالطرفين على السواء

أو متعلّقة بطرفٍ واحدٍ ـ أيضاً راجعٌ اليه، و نشير إلى أنّ هذا الخلاف انْ كان متحقّقاً فلابدّ أن يكون بين المعتزلة الّذين يثبتون لقدرة العباد تأثيراً ثمّ نشيرإلى تحقيق الحقّ فيه

و بيانه هنا: انّ القدرة قد يراد بها القوّة الّتي هي مبدء التأثير و مصدر الأفعال المختلفة سواءٌ كان مع جميع /DA79/ شرائط التأثير في الفعل أو الترك أولا، و قد يُراد بها القوّة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. و لاريب في أنّ القدرة بالمعنى الأوّل تعلّقها بالطرفين سواءٌ، و بالمعنى الثاني تعلّقها انّما هو بالطرف الواحد ـ و هوالطرف الواقع ـ: فالظاهر انّ مراد المعتزلة من القدرة المتعلّقة بالطرفين سواء هو المعنى الأوّل و مراد الأشاعرة من القدرة المتعلّقة بطرفٍ واحدٍ هو الثاني. و ممّن تفطّن بذلك الامام الرازي حيث قال: القدرة تُطلق على القوّة الّتي هي مبدء الأفعال المختلفة بحيث متى انضمّت إليها ارادة أحد الضدين حصل ذلك الضدّ و متى انضمّت اليها إرادة الضدّ الآخر حصل ذلك الآخر، و لاشكّ انّ نسبة هذه القوّة إلى الضدين على السواء. و يطلق أيضاً على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمّتها. و لاشكّ أنّها لاتتعلّق بالضدين و إلّا اجتمعا في الوجود، بل هي بالنسبة إلى كلّ مقدورٍ غيرها بالنسبة إلى مقدور آخر، سواءٌ كانا متضادّين أو غير متضادين. و ذلك ـ أي: تغاير القدرة بتغاير المقدورات ـ لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجوب المقدورات المختلفة، فانّ خصوصية كلّ مقدورٍ لها شرطٌ مخصوصٌ به يتعيّن وجوده من بين المقدورات المشتركة. ألا ترى انّ القصد المتعلّق بها شرطٌ لوجودها دون غيرها؟!.

و لعلّ الشيخ الأشعري أراد بالقدرة: القوّة المستجمعة لشرائط التأثير، فلذلك حكم بأنّها لاتتعلّق بالضدين. و لعلّ المعتزلة أرادوا بالقدرة: القوّة (الّتي)[1] هي مبدء الأفعال المختلفة، فلذلك قالوا بتعلّقها بالضدّين؛ هذا.

و اعلم! أنّ قول المحقّق الطوسي في التجريد: «و يمكن اجتماع القدرة على المستقبل

١ـ لفظة (الّتي) لم توجد في النسختين.

مع العدم في الحال[١]»، اشارةٌ إلى الجواب الأخير مع احتماله للحملين المذكورين، و مع اختيار الشقّ الثاني؛ و قد عرفت ما في الحملين و عدم تعين الشقّ الثاني في الاختيار.

قال بعض الأفاضل: لايخفى انّ جواب المحقّق الطوسي جوابٌ على كلٍّ من شقّي الترديد، إلّا أنّه ذكر الجواب على أحد الشقين و ترك الآخر قياساً عليه، فانّ حاصله: انّ القدرة إمّا قدرةٌ على الوجود، وإمّا قدرةٌ على العدم؛ فان كانت قدرةً يختار أنّها متحقّقةٌ حال الوجود، لكنّها عبارةٌ عن التمكّن من العدم ثاني الحال. و أمّا القدرة بالنسبة إلى الطرفين معاً فلايمكن تحقّقها إلّا في مرتبة الذات إلّا في حالٍ من الأحوال، إذ لايمكن تحقّق حالٍ تكون خاليةً عن كلا طرفي وجود الممكن و عدمه ليتصوّر تحقّق القدرة بالنسبة إليها معاً هناك؛ انتهى.

و لاريب في أنّ ماذكره انّما هو مبنيٌ على الحمل الثاني.

و يرد عليه: انّ مراد المحقّق من القدرة هي القدرة المتعلّقة بالطرفين، لأنّ القدرة عنده هي المتعلّقة بالطرفين لا المتعلّقة بأحد الطرفين، إذ هولايقول بها. و قد عرفت أيضاً انّ المعتبر في القدرة حصول التمكّن من كلٍّ منهما في زمانٍ واحدٍ، لاأن يكون التمكّن من الوجود في زمانٍ و من العدم في زمانٍ آخر. و قد شنع هذا الفاضل نفسه في مقامٍ آخر على بعض من اعتبر في القدرة التمكّن على أحد الطرفين، فالواجب أنْ يحمل كلامه على أنّه يمكن اجتماع القدرة على المستقبل ـ أي: على الفعل فيه أو الترك كليهما ـ مع عدم الفعل أو الترك في الحال. على أن يكون أحد الشقّين محالاً على المقايسة مع اعتبار وحدة زمان الطرفين بأن يصدق في حال العدم انّه قادرٌ على كلا طرفي الفعل في الاستقبال، لاعلى الوجود فقط. و كذا في حال الوجود يكون قادراً على كلا الطرفين في الاستقبال لا على العدم فقط.

و الأظهر أن يحمل عبارته على أنّه يمكن اجتماع القدرة على المستقبل ـ أي: على الفعل و الترك ـ فيه في حال عدم القدرة، /MA83/ و حينئذٍ لايكون أحد الشقّين محالاً

١ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الاولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٨

على المقايسة، فلايحتاج إلى عنايةٍ. نعم! يرد عليه على أيّ تقديرٍ أنّ الاستقبال لايخلوا عن الفعل أو الترك، فلايمكن تحقّق القدرة عليها فيه. فلابدّ بأن يجاب بأنّ المراد أنّ قبل الاستقبال يتحقّق القدرة عليهما فيه بالنظر إلى ذات القادر، فان القادر المختار من حيث هو قادرٌ من شأنه ترجيح كلٍ من الطرفين بالارادة المخصّصة بالداعي في ثاني الحال لابالنظر إلى الارادة الفعلية و شرائط التأثير، فانّه لايمكن تحقّق القدرة على الفعل و الترك معاً بالنظر إلى الارادة و غيرها من شرائط التأثير، لأنّه لاريب في تعيّن أحد الطرفين بالنظر إلى شرائط التأثير.

و إذا أجيب بما ذكر و إنْ طال المسافة في الجواب نظراً إلى أنّه إذا اخذ التمكّن على الفعل و الترك بالنظر إلى ذات القادر يمكن أن يقال: انّ كلّاً منهما مقدورٌ /DB79/ بالنظر إلى ذات القادر في كلّ وقتٍ سواءٌ كان ماضياً أو حالاً أو استقبالاً. و لايفتقر إلى أن يقال بحصول القدرة في الحال بالايقاع في ثاني الحال، إلّا أنّ ارتكاب هذا التطويل اقلّ شناعةً من الحمل على أنّ المراد تحقّق التمكّن على كلٍّ من الطرفين في زمانٍ عليحدةٍ.

و قال بعض المشاهير في توجيه العبارة المذكورة: انّ تلك العبارة جوابٌ عن قول من قال: انّ القدرة لايتحقّق في حال العدم قبل الفعل، لأنّ القدرة لايمكن أن يجتمع مع العدم؛ فأجاب المحقّق بأنّ القدرة على الفعل في المستقبل متحقّقةٌ في الحال مع عدم الفعل في الحال، فهو ردٌّ على الأشعرية في قولهم: انّ الفاعل لايقدر على الفعل قبل وجوده؛ انتهى.

قال بعض الأفاضل: هذا التوجيه يحتمل وجوهاً:

أحدها: أن يكون المراد أنّ العبارة المذكورة جوابٌ لقول الأشعري: انّ القدرة الحادثة ـ أي: قدرة العبد ـ لاتتحقّق قبل الفعل مع العدم، لأنّ في وقت العدم تحقّق شرائط التأثير في العدم، فلاقدرة على الوجود حينئذٍ. فالقدرة على الوجود لايكون إلّا حين الوجود. و كذا الحال في القدرة على العدم. فاجاب المحقّق بأنّ القدرة على الفعل في المستقبل متحقّقةٌ الحال. و هذا لاينافي تحقّق شرائط التأثير في العدم في الحال. نعم! لوتحقّق شرائط التأثير في العدم في الاستقبال لما تحقّق القدرة عليه. فهذا ردٌّ على

الأشعري انّ القدرة لاتتحقّق قبل الفعل، لا على من أنكر القدرة مطلقاً.

و يرد على هذا التوجيه انّه لايلائم لايراد هذا في بحث قدرة اللّه ـ تعالى ـ، وكذا لايلائم لفظ الامكان.

و ثانيها[1]: انّه جوابٌ لمن انكر وجود القدرة قبل الفعل مطلقاً للوجه الّذي ذكر بعينه. و حينئذٍ و إنْ لم يرد ماذكر من الوجهين إلّا أنّه يرد عليه: انّ هذا البحث قد تقدّم من المحقّق في مبحث الأعراض، فلاوجه لاعادته هنا.

و ثالثها: انّه جوابٌ لمن انكر القدرة الأزلية بناءً على ما تقرّر عند الأشعري: انّ القدرة لاتكون قبل الفعل، فأجاب المحقّق بردّ مذهب الأشعري ـ كما سبق منه في مبحث الأعراض ـ حتّى يبطل مستمسك هذا المنكر.

و رابعها: انّه جوابٌ ايضاً لمن انكر القدرة الأزلية؛ لكن لايكون مأخذ انكاره ماتقدّم من أنّ القدرة لاتكون قبل الفعل، بل يكون نظره إلى الاستدلال عليه بما ذكرنامن أنّ في وقت العدم تحقّق شرائط التأثير، فأجاب المحقّق بردّ هذا الاستدلال على ماذكر؛ انتهى حاصل ماذكره بعض الأفاضل.

و أنت تعلم انّ التوجيه المذكور باحتمالاته عبارة المحقّق، فانّ تحلّل تلك العبارة في أجوبة شُبه المنكرين لأصل القدرة و وجودها مطلقاً شاهد صدقٍ على أنّهاايضاً جوابٌ عن الشبهة المذكورة لنفي القدرة مطلقاً ـ على ماقرّرناه ـ. وحملها على أنّه جوابٌ عن انكار تحقّق القدرة في بعض الأوقات أو انكار تحقّق بعض أفراد القدرة غير ملائمٍ لسوق الكلام ـ كما لايخفى على العارف بأساليب الكلام ـ.

و قد عرفت أيضاً مايرد على بعض احتمالاته.

و قيل: انّ تلك العبارة ردٌّ على الأشعري الّذي يقول بأنّ القدرة الحادثة لاتجتمع مع عدم الفعل ـ أي: في زمان عدمه ـ، بل يوجد مع /MB83/ الفعل. و منشأ صدور هذا القول من الأشعري انّ العدم لايجوز أن يكون متعلّقاً للقدرة، لأنّه ازليٌ و الأزلي لايكون مقدوراً. و أيضاً العدم نفيٌ محضٌ و المنفي المحض لايقبل التأثير. فاجاب المحقّق

١ـ الاصل: ثانيهما.

بأنّه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بأن تتعلّق في زمان عدم الفعل بايجاده في الزمان المستقبل. فلامحذور. و لايلزم من هذا كون العدم أثراً للقدرة؛ انتهى

و فيه: انّ أحداً من الأشاعرة لم يتمسّك في اثبات ما ذهبوا إليه من عدم تحقّق القدرة قبل الفعل بما جعله منشئاً لقولهم، بل لهم أدلّةٌ اخر ـ كما يأتي ـ. و ايضاً غرض الأشاعرة انّ القدرة على الفعل مع الفعل و على الترك مع الترك، و لاتكون متقدّمةً على شيءٍ منهما، لا أنّ القدرة على الفعل فقط مع الفعل. و الوجه الّذي جعله منشئاً لقول الاشعري انّما يجري في كون القدرة على الفعل فقط مع الفعل. و لايجري في كون القدرة على الترك معه، بل يدلّ على عدم كونها معه. نعم! كون العدم مقدوراً أم لا نزاعٌ آخر بين الأشاعرة و المعتزلة. و لادخل له بهذا النزاع.

ثمّ انّه يرد على هذا التوجيه ماذكرناه سابقاً، و ما نقلنا عن الايرادين عن بعض الأفاضل.

تتميمٌ

اختلف المتكلّمون في أنّ القدرة هل هي مع الفعل أو قبله؟. فذهب المعتزلة إلى الثاني: و الاشاعرة إلى الأوّل.

ثمّ قيل: إنّ الخلاف انّما هو في القدرة الحادثة ـ أي: قدرة العبد المسمّاة بالاستطاعة ـ. و أمّا القدرة القديمة ـ أي: قدرة /DA80/ اللّه تعالى ـ فلاخلاف في أنّها قبل الفعل و تعلّقاتها حادثةٌ. و قيل: الظاهر من كلام المحقّق الطوسي في مبحث الكيفيات النفسانية من التجريد[1] انّ النزاع في مطلق القدرة حيث استدلّ على كون القدرة متقدّمةً بادلّةٍ ثلاثة:

منها: انّه لولا تقدّمها على الفعل لزم أحد المحالين ـ يعني: قدم العالم أو حدوث قدرةاللّه تعالى ـ. لكن الشارح أجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة[2]. و

١ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الثالثة و العشرون من مباحث الاعراض؛ كشف المراد، ص ١٩٢.

٢ـ راجع: الشرح الجديد، ص ٢٧٤.

كأنّه تأويلٌ لكلامهم و تعصّبٌ من جانبهم! إذ أكثر ادلّتهم تجري في قدرة اللّه أيضاً.

و قيل: النزاع ـ على مايظهر من عبارة شارح المقاصد ـ في القدرة المتعلّقة ـ أي القدرة بوصف تعلّقها بالمقدور ـ و لاريب أنّ تعلّق القدرة الأزلية حادثٌ عند الأشعرية، فيمكنهم تسليم حدوث قدرة اللّه ـ أي: حدوث تعلّقها و منع محاليته ـ فعلى هذا يجري النزاع في قدرة اللّه ـ تعالى ـ أيضاً، و يكون حاصل النزاع: انّ القدرة بعد تعلّقها بالفعل ـ سواءٌ كانت قدرة اللّه أو قدرة العبد ـ هل هي قبله أو معه؟.

و أنت خبيرٌ بأنّ المراد بالقدرة المتعلّقة إنْ كان ما هو ظاهر معناها ـ كماذكرناه ـ فلايعقل نسبة القول بكونها متقدّمةً على الفعل إلى المعتزلة؛ و لوكان المراد بها معنىً آخر فانّها يظهر حقيقة الأمر بعد بيانه. و يأتي ـ إنشاء اللّه ـ في تحقيق المقام انّ النزاع ينبغي أن يكون في ماذا؟.

ثمّ انّ للمعتزلة ادلّةً ثلاثة:

اوّلها: انّ القدرة تنافي حقيقتها لكونها مع الفعل، لأنّ القدرة يلزمها كونها محتاجاً إليها الفعل، و كونها مع الفعل يلزمه أن يستغني عنها، لأنّ الفعل عند الحصول لايحتاج إلى القدرة.

و أجيب عنه: بأنّ حصول الفعل لاينافي احتياجه إلى القدرة الّتي هى علّةٌ، فانّ حصول المعلول لاينافي احتياجه إلى علّته.

و ما يتوهّم من أنّه يلزم حينئذٍ تحصيل الحاصل و احداث الحادث و ايجاد الموجود؛ فجوابه: انّ المحال تحصيل الحاصل بتحصيلٍ آخر لابذلك التحصيل، و احداث الحادث باحداث آخر لابذلك الاحداث، و ايجاد الموجود بايجاد آخر لابذلك الايجاد ـ و سيأتي توضيح ذلك ـ.

و قيل في الجواب: انّ عدم احتياج الفعل بعد حصوله إلى القدرة ينافي ماثبت من حاجة المعلول حال البقاء أيضاً إلى علّة الوجود. و كونها مثل استعداد القائل اوّل المسئلة!. وجعل الدليل مبنياً على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بُعده لايفيد، إذ النزاع في حال الوجود مطلقاً؛ انتهى.

و أورد عليه: بانّه لاربط لحديث البقاء هيهنا، إذ النزاع في حال الوجود- أي: الحدوث-. و لئن سلّم انّه في حال /MA84/ الوجود مطلقاً فلا وجه ايضاً لهذا الايراد، بل لايرد على هذا الدليل شيءٌ غير ما أجيب به عنه أوّلاً.

و قد وجّه بعض الفضلاء الدليل المذكور بأنّ وجوب كون القدرة مع الفعل ينافي مفهومها و معناها الّذي هو التمكّن من الفعل و الترك المقتضي لصحة تعلّق القدرة المتعلّقة بالفعل من حيث هي قدرة عليه بالترك ايضاً، الموجب لامكان كونها في الحالين واحدةً.

و ثانيها: انّه لو لم تكن القدرة قبل الفعل- بل كانت مقارنةً له غير مفارقةٍ عنه - لزم أحد المحالين: إمّا قدم العالم؛ أو حدوث قدرة اللّه - تعالى - ضرورة عدم انفكاك كلٍّ من القدرة و الفعل حينئذٍ عن الآخر، و التالي بقسميه باطلٌ.

و أجيب عنه: بأنّ كلامنا في قدرةالعبد، و لم ندّع انّ القدرة على الاطلاق مقارنةٌ للفعل ليرد علينا قدم العالم أو حدوث قدرة اللّه، بل قدرة اللّه - تعالى - قديمةٌ و لها تعلّقاتٌ حادثةٌ مقارنةٌ للأفعال الصادرة عنّا. و سيأتي مايرشدك إلى أنّ المتنازع فيه ماذا؟.

و ثالثها: انّه لو لم تتحقّق القدرة قبل الفعل لم يكن الايمان حال الكفر مقدوراً للكافر، فيكون تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر، و لم تكن الطاعة حال العصيان مقدورةً. فيكون عذر العاصي ترك المأموربه مقبولاً، بل يلزم عدم تحقّق عصيانٍ أصلاً!.

و أجيب عنه: بأنّ تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال و القدرة انّما يحتاج إليها حين الفعل، لاحين التكليف.

و فيه: انّ هذا الالتزام آن تخيير المكلف ليس ثابتاً قبل الفعل- أي: حال الكفر-. و لاشكّ في بطلانه، إذ ظاهرٌ انّ الكافر في كلّ آنٍ مكلّف منّجزاً بالاسلام بدلاً عن كفره في هذا الآن، و يأثم بتأخيره إلى الآن الآخر. و هذا ظاهرٌ والمانع مكابرٌ مقتص عقله.

و أيضاً حاصل الجواب المذكور: انّ الكافر في آن كفره مكلّفٌ بأن يقع عنه الإيمان

في الآن اللاحق بذلك الآن. فلايناف في عدم مقدورية /DB80/ الايمان له حال التكليف فيسبب التكليف في بعض الأزمنة بدون القدرة. و لاريب في أنّه مستلزمٌ لتقدّم المشروط على الشرط بالزمان، و هو غريبٌ

و أيضاً: يلزم على الجواب المذكور أن لايكون الكافر مكلّفاً بالاسلام في اوّل زمان بلوغه؛ و التزامه مشكلٌ إذ كلّ تكليفٍ على هذا يكون بايقاع الفعل في ثاني الحال. ففي اوّل زمان البلوغ لايكون مكلّفاً بالاسلام فيه، بل في ثاني الحال. و لاتكليف قبل البلوغ حتّى يكون تكليفاً بالاسلام في اوّل زمان البلوغ. و القول بأنّ قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف و إنْ لم يجز التكليف التنجّزي فيه لايخلوا عن اشكال!

و قيل: يمكن أن يقال: انّ بعد آن انتهاء زمان عدم البلوغ لايمكن فرض آنٍ آخر متّصلٍ به حتّى يمكن أن يقال ليس مكلّفاً بالاسلام فيه و كلّف فيه بالاسلام بعده، أو كلّف قبل البلوغ بالاسلام فيه بل كلّ آنٍ يفرض بعده فبينه و بين الآن المفروض زمانٌ. و حينئذٍ فنقول: كلّ آنٍ فرض في زمان البلوغ وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام فيه، فلم يتحقّق إنْ لم يكن مكلّفاً بالاسلام فيه. نعم لوكان لزمان البلوغ آنٌ اوّل لزم أن لايكون مكلّفاً بالاسلام فيه، و ليس فليس؛ فالمراد بأوّل زمان البلوغ ان كان هو الآن الحدّ المشترك بين زمان البلوغ و عدمه ففيه: انّه لااسلام فيه اصلاً؛ و إنْ كان هو اوّل آنٍ يكون الاسلام فيه فليس آنٌ كذلك؛ و إنْ كان هو قطعةٌ من الزمان الّتي في ابتداء البلوغ أو الآنات المفروضة فيها فنقول: انّه قد تحقّق التكليف بالاسلام فيها، لأنّ التكليف بالاسلام في كلّ جزءٍ وقع سابقاً عليه؛ انتهى.

و لايخفى مافي هذا الكلام من الاختلال! لأنّه لاريب في امكان فرض آنٍ متّصلٍ بآن انتهاء زمان عدم البلوغ و هو آن اوّل البلوغ. و ليت شعري ما العلّة لعدم امكان فرض هذا الآن! فان كانت العلّة هي أنّ تحقّق الآن موقوفٌ على حدوث أمرٍ دفعيٍ يمتاز به جزء غير منقسمٍ من الزمان و بعد انتهاء زمان عدم البلوغ لايتصوّر مثل ذلك فلايتحقّق آنٌ متّصلٌ به، /MB84/ ففيه: انّ حصول البلوغ أمرٌ دفعيٌ مصحّحٌ لفرض

الآن؛ و إنْ كانت العلّة غير ذلك فلابدّ من بيانها حتىّ ننظر في صحّتها و فسادها!.

و بذلك يظهر فساد مافي كلامه الّذي فرع على ماتوهّمه من عدم امكان فرض آنٍ متّصلٍ بآن انتهاء زمان عدم البلوغ.

ثمّ أورد على الجواب المذكور أيضاً: بأنّه إنْ استمرّ الكفر في ثاني الحال فلاقدرة فيه على الايمان، لأنّ المفروض انّ القدرة لايكون إلّا مع الفعل، و إنْ تبدّل بالايمان لم يكن مكلّفاً بالايمان فيه ـ لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل ـ فيتحقّق التنافي بين التكليف و القدرة الّتي هي شرطه، إذ ما لم يحصل الايمان لم يكن مقدوراً؛ و إذا حصل لم يكن مكلّفاً به، فيستحيل اجتماعهما. بل يجتمع دائماً عدم القدرة مع التكليف، لأنّ قبل الفعل لاقدرة و التكليف ثابتٌ، و مع الفعل لاتكليف و القدرة ثابتةٌ.

و غير خفيٍ انّه لواكتفى بالشقّ الأوّل من الترديد لكفى في ردّ الجواب المذكور، لأنّه إذا لم تكن قبل الايمان قدرةٌ عليه فمادام يستمرّ كفر كافر لايكون مكلّفاً بالايمان أصلاً، فيبقى العقاب رأساً على مطلق الكفر، و لايتوجّه ذمٌ و لومٌ على أحدٍ من الكفار!.

قيل في دفع هذا الايراد: انّ التكليف لايتعلّق إلّا بماهو مقدورٌ على تقدير وجوده، و اللازم منه أن يكون المكلّف به مقدوراً في أيّ زمانٍ فُرض، و لايشترط كون القدرة مجامعةً للتكليف. و توضيحه: انّ شرط القدرة اجتماعها مع الفعل لااجتماعها مع التكليف، لأنّه يجوز عند الأشاعرة أن يكون التكليف مقدّماً على القدرة ويكفي في كون المكلّف به مقدوراً عندهم صلاحية تعلّق القدرة به ـ أي: كونه بحيث إذا فعل وقع مقارناً للقدرة ـ. ولاشكّ في تحقّق هذا المعنى حال عدم الفعل، إذ يصدق أنّ التكليف قد تعلّق بما هو مقدورٌ على تقدير وجوده. و لم يعتبر المقدورية بالفعل حتّى يرد الاشكال على أنّ التكليف بتحصيل الحاصل إنّما يستحيل إذا كان حاصلاً بتحصيلٍ آخر. لابذلك التحصيل؛ و حينئذٍ جاز أن يستمرّ التكليف حال القدرة. فاندفع تشنيع المعتزلة على الأشاعرة بلزوم عدم العصيان، إذ لاتكليف قبل الفعل لعدم القدرة، فلاعصيان. و مع الفعل لاعصيان ايضاً، لأنّهم لايسلّمون عدم التكليف قبل القدرة.

ثمّ /DA81/ قيل: هذا الدفع دفعٌ للايراد بتغيير الجواب! إذ لااختصاص لهذا

الكلام بالزمان الثاني و لااحتياج حينئذٍ إلى التزام أنّ التكليف وقع في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال، اذ يصحّ التكليف بايقاع الفعل في الحال ايضاً، إذ في زمان العدم يكون الفعل مقدوراً بالمعنى المذكور، إذ لوكان فعله في هذا الزمان لوقع الفعل مقارناً للقدرة. و الحاصل: أنّ في زمان العدم كان الفعل ممكناً و ليس المقدورية المذكورة إلّا هذا الامكان. نعم إبشرط العدم ليس بممكنٍ، و لاكلام فيه. و أمّا العلاوة المشارإليها بقوله: على أنّ التكليف بتحصيل الحاصل ـ ... إلى آخره ـ، فليس جواباً ثانياً باختيار الشقّ الثاني مختصّاً بتقدير تبديل الكفر بالايمان مبنياً على منع لزوم تحصيل الحاصل، نظراً إلى أنّ التكليف حال الفعل ليس فيه تحصيل الحاصل المحال، إذ مع فرض صحّة هذا الجواب عن الشقّ الثاني لايندفع الايراد، لأنّ الشقّ الأوّل كافٍ لتحقّق المفسدة ـ كما اشرنا اليه ـ. فان قول المورد: انّ استمرّ فكذا و إن تبدّل فكذا، ترديدٌ و تقسيمٌ للحكم بحسب الواقع، لا استفسارٌ و سؤالٌ حتّى يوجّه الجواب باختيار أحد الشقين، إذ مع تحقّق المفسدة للشقّين في الواقع إذا وقع مفسدة أحد الشقّين يبقى مفسدة الشقّ الآخر بحاله. فهي ـ أي: العلاوة المذكورة ـ تتمّةٌ لما تقدّمها من الدفع على أن يكون ماتقدّم جواباً تامّاً للايراد يندفع به الشقّان و تكون تلك العلاوة زيادةً مختصّةً بالشقّ الثاني يكون مفادها منع أنْ لاتكليف مع الفعل لأنّ ذلك ليس تحصيل الحاصل المحال. و يكون حاصل الدفع بعلاوته إنّا لانسلّم أنّ شرط تعلّق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتّى يتأتّى المنافاة و يستغرب التأخّر، بل /MA85/ هو المقدورية على تقدير الاطاعة و في وقتها. فلومات على الكفر كان الايمان مقدوراً له كذلك، و هو مكلّفٌ به إلى آن موته، و لو آمن كان التكليف بالايمان إلى اوّل حدوثه و فعليته مقدوريته. على أنّه يمكن استمراره في حال الايمان ايضاً، و لامنافاة بناءً على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل و جواز التكليف به؛ انتهى ماقيل في دفع الايراد المذكور على الجواب الّذي ذكره الأشاعرة من دليل المعتزلة مع تنقيحه و توضيحه.

و أنت تعلم انّ مناط هذا الدفع منع كون المقدورية بالفعل شرطاً لتعلّق التكليف بالفعل. و هو مكابرةٌ صرفة، كيف !و لو لم تعتبر المقدورية الفعلية فعدم العصيان لازمٌ

أمّا قبل الفعل فلعدم القدرة بالفعل، وأمّا حال الفعل فللامتثال، و إذا لم يتحقق القدرة بالفعل فأيّ فائدةٍ لإمكانها؟، و مايفيد التمسّك بتحقّق هذا الامكان؟ فانّ الكافر في الآن الّذي بقي على كفره و لم يؤمن إنْ كان الايمان ممكناً له فيه و كان من شأنه و في تمكنه و قوّته ان يؤمن فيه فكان له قدرة بالفعل فيه، وإن لم يكن ذلك ممكناً له و لم يكن ذلك في قوّته و تمكّنه فيلزم التكليف بمالايطاق لوكان ملكفاً بالايمان فيه. فلايفيد القول بتحقّق امكان المقدورية بل التحقيق انّه لامعنى للقول بتحقّق امكان المقدورية دون تحقّق المقدورية بالفعل، فانّ معنى امكان المقدورية ـ على ماهو الظاهر ـ أن لاتكون القدرة حاصلةً بالفعل للفاعل و لكن يمكن له احداث القدرة في ذاته. فالكافر في زمان كفره و إنْ لم تكن له قدرةٌ بالفعل على الايمان فيه إلّا أنّه كان من شأنه وفي قوّته أن يحدث القدرة في نفسه ثمّ يؤمن فيه بتلك القدرة المحدثة. و معلومٌ على كلّ عاقلٍ انّ التمكّن و القوّة على احداث القدرة في الزمان المذكور ليس إلّا القدرة الفعليّة، لان القدرة على احداث القدرة لو كان لها معنىً محصّلٌ هو عين القدرة؛ و إنْ لم يكن من شأنه احداث القدرة فيه بل كان احداث القدرة على الفعل و ايجادها من جانب اللّه ـ تعالى ـ فأيّ معنىً لامكان القدرة له. و حمل الامكان على امكان أن يفاض عليه القدرة من جانب اللّه ـ تعالى ـ مايفيد في دفع التكليف بما لايطاق ـ على تقدير عدم الإفاضة ـ؛ فلزوم التكليف بمالايطاق حينئذٍ لازمٌ.

و بذلك يظهر أن ضرورة القدرة فعليةً في آن الفعل يتوقّف على سبق قدرةٍ أخرى تكون منشئاً لفعليتها، لأنّ تلك القدرة المقارنة للفعل صفةٌ حادثةٌ محتاجةٌ إلى فاعلٍ؛ فنقول: فاعلها إنْ كان هو العبد فلابدّ له في احداثها من قدرةٍ أخرى، فتكون له قدرةٌ متقدّمةٌ على الفعل البتة، و به يثبت المطلوب، و إنْ كان هو اللّه ـ تعالى ـ فلايكون لامكان مقدورية الفعل للعبد معنىً، و /DB81/ حمل الامكان على ماذكر غير مفيدٍ ـ كما عرفت ـ، فالتكليف بما لايطاق لازمٌ على كلّ حالٍ.

و بما ذكرناه يظهر ضعف ماذكره بعض الأعلام: بأنّه يمكن أن يُقال من قبل الأشعري: انّ التكليف بغير المقدور بالفعل مع امكان كونه مقدوراً لافساد فيه، و

لاشكّ في حال العدم يمكن كونه مقدوراً بأن يجعله موجوداً بدل كونه معدوماً. و هذا الامكان كافٍ في عدم كونه تكليفاً بمالايطاق. و الحاصل: انّ للأشعري أن يقول: انّا لانسلّم أنّ التكليف نقيض فعليّة القدرة، بل يكفي امكانه، و هي ممكنةٌ في حال العدم وان لم يتمكّن بشرط العدم، انتهى.

و وجه ضعفه و اندفاعه قد ظهر ممّاذكرناه في غاية الظهور؛ فلا نطيل الكلام باعادته.

و على ماحقّقناه و قرّرناه لاريب في ورود ماأورده بعض الفضلاء على الدفع المذكور من انّه لولم يتعلّق التكليف الّابما هو مقدورٌ على تقدير وجوده، يلزم على تقدير استمرار الكافر و موته على الكفر وقوع تكليف غير القادر؛ و هو باطلٌ بالإجماع.

بيان اللزوم: انّه لوكان حصول القدرة من الكافر على فعل الايمان حين اتصافه بالايمان- الّذي لم يحصل له قطّ - يلزم أن يكون مكلّفاً بما لايكون موصوفاً بالمقدورية، و ما هو إلّا /MB85/ التكليف بما لايطاق. و هو واقعٌ، لكون الكافر مكلّفاً. و ليس للأشاعرة أن يقولوا: يكفي في عدم وقوع التكليف بما لايطاق في الصورة المذكورة إن فعل الايمان ممّا لوصدر عن الكافر لكان مقروناً بالقدرة، لأنّه بناءً على هذه الشرطية ينبغي أن لايكون الكافر مكلّفاً إلّاحين حصول الفعل المقدور، لاوقت عدمه؛ إذ لوكان في جميع مدّة عدم فعل المكلّف به - أي: الايمان - مكلّفاً بالاتيان به لكان مكلّفاً بمالايقدر عليه. و مثله مثل أن يقال لزيدٍ: انت مكلّفٌ بالطيران إلى السماء، و لو طرت لكان لك جناحٌ!؛ و مع هذا لم يسقط عنه التكليف و لم يحصل له الجناح اصلاً. و لاريب في أنّه تكليفٌ بما لايطاق!

ثمّ انهّ أورد على ماذكر في العلاوة أيضاً: بأنّ تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل و إنْ لم يكن محالاً لكن لاطائل تحته.

و أجيب عنه: بأنّه يكفي في فائدته كونه سبباً لذلك التحصيل، فانّه اثره، ففائدة استمرار التكليف حينئذٍ أنّه سببٌ للايمان و السبب تحت وجوده حال وجود المسبب

مع انّه يحفظ الايمان عن ورود الضدّ. و أمّا الفائدة المشهورة للتكليف ـ أعني: الابتلاء ـ فهي منتفيةٌ على هذا التقدير ـ أي: على تقدير تحقّق الفعل ـ، فانّها تتصوّر عند التردّد في الفعل و تركه. أمّا عند تحقّق الفعل فلا. إلّا أنّه لامانع منه. لأنّ الابتلاء انّما يكون فائدة حدوث التكليف لافائدة استمراره، فيكون للتكليف فائدتان: احديهما بالنظر إلى استمراره ـ و هي كونه سبباً للتحصيل و مانعاً عن ورود الضدّ ـ؛ و أخريهما بالنظر إلى حدوثه ـ و هي الابتلاء و الامتحان ـ. يعني لمّا حدث التكليف قبل القدرة على الفعل و استمرّ إلى حين القدرة و بقي معها فيكون له اعتباران: أحدهما الحدوث؛ و ثانيهما: الاستمرار؛ فبالنظر إلى كلّ اعتبارٍ تكون له فائدة. و غير خفيٍّ انّ تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل و إنْ كان جائزاً و به ثبت جواز استمرار التكليف بالايمان حال وجود الايمان، إلّا أنّ ذلك التحصيل يتوقّف على سبق قدرةٍ، لأنّ التحصيل فرع القدرة. فهذا التحصيل إنْ كان من العبد فلابدّ له من تقدّم قدرةٍ له عليه ـ و إلّا لزم تحقّق المشروط بدون الشرط ـ، و إن كان من اللّه لزم التكليف بما لايطاق.

فان قيل: القدرة مقارنةٌ لذلك التحصيل؛

قلنا: تقدّم الشرط على المشروط لازمٌ

ثمّ ماقيل في الجواب عن لزوم عدم الفائدة في تحقّق التكليف بعد حصول المكلّف به: بأنّ الفائدة بعد التحصيل كون التكليف سبباً لذلك التحصيل، يرد عليه: انّ مجرّد التكليف إنْ كان سبباً تامّاً للتحصيل لزم أن يكون التكليف في زمان عدم الفعل ايضاً سبباً تامّاً فكان اللازم عدم انفكاك الفعل عن التكليف؛ و إنْ لم يكن سبباً تامّاً بل كان جزءً من اجزاء العلّة التامّة لحدوث الفعل بأن يكون مع القدرة الموجودة في الفاعل و الارادة الحادثة فيه لغرضٍ من الأغراض سبباً تامّاً، فثبت المطلوب ـ أعني: تقدّم القدرة على الفعل ـ.

و ما قيل: انّ الابتلاء إنّما يكون فائدة حدوث التكليف لااستمراره:

ففيه: انّه إذا لم تكن القدرة متقدّمةً على الفعل لم تتحقق هذه الفائدة للحدوث ايضاً، لأنّ زمان التكليف إذا كان خالياً عن القدرة فكيف يتحقّق الابتلاء المستلزم

للتردّد /DA82/ بين طرفي المقدور؟!.

فظهر ممّا ذكرناه انّ الايراد المذكور لايندفع بما ذكروه لدفعه، و به يظهر فساد الجواب الّذي ذكروه من جانب الأشعري للدليل المذكور للمعتزلة. مع أنّك قد عرفت اندفاع ذلك الجواب بوجوهٍ آخر لامدفع لها.

ثمّ جميع ما أوردناه من الفحص و التطويل إنّما كان للجرح و التعديل في ماأورده جماعةٌ في هذا المقام من القال و القيل: و لوشئت تحقيق الحقّ في هذا الخلاف ـ بحيث يطرح به ماأورده خلف قافٍ ـ فاستمع لمّا يتلى عليك بسمع الانصاف.

اعلم!أنّ الاشعرية لمّا قالوا انّ افعال العباد مستندةٌ إلى اللّه ـ تعالى ـ لا اليهم، وليس لهم قدرةٌ على الفعل ولكن عادة اللّه جارية بايجاد قدرة لهم مقارنة لفعل العبد /MA86/ ـ سمّو ذلك بالكسب ـ، لزمهم القول بعدم تقدّم القدرة على الفعل و مقارنتها لفعله، و لكن ليس لتلك القدرة المقارنة تأثيرٌ لفعله، بل هو مخلوقٌ من اللّه ـ تعالى ـ، فالظاهر انّ مرادهم من عدم كون القدرة متقدّمةً على الفعل هو مااستقرّ رأيهم عليه من عدم قدرة العبد قبل الفعل اصلاً، و مرادهم من معية القدرة للفعل هو مقارنة تلك القدرة الغير المؤثّرة له، فهذا الخلاف منهم مبنيٌ على الخلاف المشهور منهم في افعال العباد. فما يدلّ على بطلان ذلك الخلاف ـ: من لزوم الجبر، و التكليف بمالايطاق لعدم قدرةٍ للعباد قبل الفعل اصلاً و عدم تأثيرٍ لقدرتهم الّتي تكون مع الفعل ـ يدلّ بعينه على بطلان هذا الخلاف ايضاً.

فالعجب من جماعة تثبّتت اقدامهم في معركة الفكر و النظر مع انكارهم الأصول الأشعرية و لما اختاروه في أفعال العباد من عدم قدرةٍ لهم سوى القدرة الكاسبة ـ الّتي لافرق بين وجودها و عدمها في عدم التأثير ـ، توجّهوا هنا لتصحيح كلام الأشعرية بتحقّق امكان القدرة للعباد قبل الفعل و ثبوت القدرة المؤثّرة معه: و هل هذا إلّا توجيه كلام الخصم بما لايرضى به و يقول بخلافه؟!. فانّ من الأصول المشهورة للأشعرية قولهم بعدم قدرةٍ مؤثّرةٍ للعبد مطلقاً و استناد جميع افعاله إلى اللّه ـ تعالى ـ و كونه مجبوراً في افعاله، و مع ذلك كيف يوجّه كلامهم هذا بما لايلزم منه الجبر و التكليف

بمالايطاق؟!.

و قد تفطّن بماذكرناه بعض أهل التحقيق حيث قال: يمكن أن يُقال بناءً على مذهب الاشعرية على أنّ افعال غير اللّه ـ تعالى ـ واقعةٌ باختياره ـ تعالى ـ و لاتأثير لغيره فيها، و الفرق بين فعل المختار و فعل المضطرّ كالنار: انّ اللّه يخلق مع الأوّل قدرةً غير مؤثّرةٍ فيه، و بذلك يتصحّح كونه اختيارياً، و في الثاني لايخلق قدرةً مقارنةً أصلاً؛ و بناء مذهب المعتزلة على أنّ افعال غيره ـ تعالى ـ من المختارين واقعةٌ باختيارهم بأن جعلهم اللّه ـ تعالى ـ مختارين، أو خلق فيهم قدرةً موثرةً في أفعالهم عند تعلق ارادتهم بها، فقول الأشعرية: انّ القدرة مع الفعل، أي: معيّةٌ بالذات كمعلولي علةٍ واحدةٍ؛ و قول المعتزلة: انّها قبله، أي: قبليةٌ بالذات كتقدّم العلّة على المعلول؛ انتهى.

و مثله ماذكره بعض الأعلام: بأنّ الحقّ انّ النزاع في تقدّم القدرة على الفعل و مقارنتها له متفرّعٌ على النزاع في أنّه هل للعباد قدرةٌ مستقلّةٌ أو غير مستقلّةٍ، أم لا؛ فمَن قال بعدم الفرق بين حركتي المختار و المرتعش ـ كجهم بن صفوان و أضرابه ـ يقول: ليس للعبد استطاعةٌ اصلاً؛ و من قال بالقدرةالكاسبة الغير المؤثّرة في الايجاد ـ كالاشعرية و البحارية[1] ـ يقول بها غير متقدّمة؛ و من قال باستقلال العباد في أفاعيلهم الاختيارية باقدار اللّه و تفويضه ـ كأكثر المعتزلة ـ يقول بتقدّمها؛ و أمّا من قال بعدم التفويض و الاستقلال ـ كما هو طريقة المقتبسين من مشكوة أهل البيت عليهم‌السّلام ـ فيظنّ أنّه لايمكنه القول بالتقدّم الزماني، و إلّا يلزم التفويض و الاستقلال في تلك الحال. لكن لمّا كان الظاهر أنّ مرادهم بعدم استقلال قدرة العبد انّ مع تلك القدرة الّتي اعطاها اللّه ايّاه و مكّنه أن يفعل بها باختياره يمكن أن يصرّفه اللّه ـ تعالى ـ عن اختيار الفعل و يقلّب قلبه و لايأذن له ـ كما قد يفعل باحبّائه عند همّهم المعصية، أو باعدائه عند ضدّ ذلك ـ و أنّه لايصدر عنه فعلٌ إلّا بتوفيق اللّه ـ تعالى ـ أو خذلانه؛ و لاينافي ذلك كونه بحيث لوخلّي بحاله و اختياره امكن صدور الفعل عنه في حالٍ بعد ذلك الحال فيمكن التقدّم و لايلزم التفويض و الاستقلال؛ انتهى.

١ ـ كذا في النسختين، و لم أجد ذكراً لهذه الفرقة في المآخذ.

و قريبٌ مما نقلنا ماذكره بعضٌ آخر من الأفاضل حيث قال: انّه /DB82/ مذهب الاشاعرة القائلة بأنّ تعلّق ارادة اللّه ـ تعالى ـ بفعل العبد علّةٌ لصدوره عنه بمعنى انّه مكسوبٌ للعبد لايكون قادراً قبل الفعل، و عند المعتزلة القائلة بأنّ العبد فاعلٌ لأفعاله قبل انضمام الارادة و سائر الشرائط يكون قادراً بمعنى انّه لو أراد أحد طرفي المقدور مع ساير الشرائط صدر عنه الفعل، فهو قبل الفعل /MB86/ قادرٌ ـ سواءٌ صدر عنه الفعل أولم يصدر ـ، انتهى.

فظهر ممّا ذكرناه و من كلام هؤلاء الأعلام: انّ الخلاف الواقع بين الاشعري و المعتزلة في كون القدرة مع الفعل أو قبله راجعٌ إلى الخلاف المشهور بينهم في أفعال العباد، و انّ مراد الأشعرية من القدرة المقارنة للفعل هي القدرة الغير المؤثّرة، فبطلان قولهم ظاهرٌ.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ الخلاف السابق بين المعتزلة و الأشاعرة ـ أعني: كون القدرة متعلّقةً بالطرفين أو بطرفٍ واحدٍ، أعني: الطرف الواقع ـ ايضاً راجعٌ إلى هذا الخلاف المشهور في أفعال العباد؛ لأنّ الاشاعرة لمّا لم يثبتوا للعباد قدرةً سوى القدرة الغير المؤثّرة المقارنة للفعل فلابدّ أن يقولوا بتعلّقها بالطرف الواقع، بخلاف المعتزلة.

و قيل: انّ الخلاف في كون القدرة قبل الفعل أو معه يساوق الخلاف في أنّ القدرة الواقعة هل يتعلّق بالطرفين أم لا، فمن قال بتقدّمها يقول بتعلّقها بالطرفين، و بالعكس.

و أورد عليه: بأنّ من قال بوجودها مع الفعل يمكنه أن يقول بتعلّقها بالطرفين بمعنى تساوي الطرفين بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادرٌ وإن وجب أحدهما بسبب اختياره، نعم!، لايمكن القول بتعلّقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل، و هذا ممّا لايمكن القول بها مع تقدّم القدرة ايضاً، و هو ظاهرٌ؛ انتهى.

و يمكن أن يقال: انّ مراد القائل انّ منشأ النزاعين و مبناهما واحدٌ. و قد ظهر ممّا ذكر أنّ الخلاف في كون القدرة المؤثّرة مع الفعل أو قبله أو متعلّقة بالطرفين أو طرفٍ واحدٍ لايمكن أن يتحقّق مع الأشعرية لعدم اثباتهم تأثير القدرة للعباد؛ فانْ كان هذا

الخلاف منحقّقاً بين العقلاء فلابدّ أن يكون بين المعتزلة ـ القائلين بكون قدرة العباد مؤثرةً ـ.

و ما قيل من أنّه يجوز أن تكون القدرة الكاسبة متحقّقةً قبل الفعل و أيّ دليلٍ على وجوب مقارنتها له ؟!، كلامٌ خالٍ عن التحصيل، لأنّ من أثبت القدرة الكاسبة لايقول بثبوتها قبل الفعل، بل يقول بان عادة اللّه جارية بايجادها مقارنة للفعل.

ثمّ تحقيق الحقّ في النزاعين على أصول أهل الحقّ ـ: الّذين يثبتون لقدرة العباد تأثيراً ـ: انّه إنْ اريد بالقوّة القوّة الّتي هي مبدء التأثير ـ سواءٌ كان مع جميع شرائط التأثير في الفعل أولا ـ كان متحقّقاً قبل الفعل و معه، و كان تعلّقها أيضاً بالطرفين على السواء؛ و إنْ اريد بها القوّة الّتي تكون مع شرائط التأثير لم يتحقّق إلّا مع الفعل و لم يكن متعلّقاً إلّا بالطرف الواقع و إلّا لزم التخلّف. و مراد الاشعرية من القدرة في قولهم: «القدرة متعلّقةٌ بالطرف الآخر و إلّا لزم وقوع الطرفين» هو القدرة بهذا المعنى. و إنْ أريد بها القوّة الناقصة الّتي تشترط معها عدم تحقّق جميع شرائط التأثير لم تتحقّق إلّا قبل الفعل و لم تتعلّق بشيءٍ من الطرفين. قال بعض الأعلام: و إلى الثالث أيضاً ذهب بعضهم كما يعلم من عبارة بعضٍ ـ أي: ذهب بعضهم إلى القدرة الناقصة. يعني: اعتبر في القدرة عدم تحقّق جميع شرائط التأثير ـ. و أيضاً الدليل الأوّل من الأدلّة الّتي نقلناها من المعتزلة لاثبات تقدّم القدرة كان دالاً على أنّ بعضهم اعتبر في القدرة عدم تحقّق جميع شرائط التأثير، لأنّ حاصل الدليل المذكور انّ القدرة يلزمها كونها محتاجاً إليها الفعل و الفعل عند الحصول لايحتاج إلى القدرة. و لاريب في أنّ القدرة إذا لم تتحقّق مع الفعل و الموجود من القدرة لايكون الحاصل إلّا قبل الفعل، فيكون قدرةً ناقصةً لم يتحقّق معها جميع شرائط التأثير.

و أنت تعلم انّ هذا الدليل لايفيد هذا المطلوب. لأنّه يمكن أن يكون مراد المستدلّ: أنّ القدرة يلزمها كونها محتاجاً إليها في الجملة، و عند حصول الفعل لاحاجة إليها، فلو لم يتقدّم على الفعل لم يكن حاجةً اليها اصلاً. و حينئذٍ فيجوز تحقّقها وقت الفعل ايضاً، لكن لاتكون حاجةً إليها، لا أنّه يلزمها كونها محتاجاً إليها في جميع أوقات

حصولها حتّى يلزم من عدم الاحتياج إليها وقت الفعل عدم حصولها فيه. والظاهر انّ أحداً لم يذهب إلى أنّه يعتبر في القدرة ويشترط في حقيقتها و صدق اسمها عدم تحقّق جميع شرائط التأثير حتّى تختصّ عنده /DA83/ القدرة بالناقصة نعم!اطلاق /MA87/ لفظ القدرة على الناقصة ايضاً في عباراتهم واقعٌ شايعٌ لتحقّقها قبل الفعل و معه

فان قيل: لعلّ المحقّق الطوسي أيضاً ذهب إلى اختيار اعتبار عدم تحقّق جميع شرائط التأثير في القدرة، ولهذا قال: ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال[1]، في جواب من قال: شرط القدرة انتفاء شرائط التأثير، و في حال العدم تحقّق شرائط التأثير في العدم و في حال الوجود تحقّق شرائط التأثير في الوجود، فلاتتحقّق القدرة في حال العدم و لا في حال الوجود!. فانّ حاصل جوابه: انّ القدرة إنّما هو على الشيء المستقبل- فعلاً كان أو تركاً- مع عدمه في الحال لامع وجوده ليتحقّق جميع شرائط التأثير، و لايحصل ماهو شرط القدرة- أعني: انتفاء شرائط التأثير- و لاريب في أنّ اختيار المحقّق في جواب الايراد بالتقرير المذكور: «أنّ القدرة على الاستقبال مع العدم في الحال»، يشعر باعتقاده انّه في حال حصول الشيء لاقدرة عليه، و إلّا لكان ينبغي أن يذكر أيضاً في الجواب انّه لامتناع في اجتماع القدرة على شيء معه: و هذا أيضاً أحد التوجيهات لتلك العبارة:

قلنا: الظاهر من كلامه في موضعٍ آخر انّه لم يذهب إلى هذا الاعتبار.

و قيل: هذا التوجيه لايساعده العبارة المذكورة، لأنّها مشعرةٌ بأنّ الخصم قائلٌ بالقدرة بوجهٍ من الوجوه، و لكن نقول بأنّها مجتمعةٌ مع العدم، و الحال انّ القائل المذكور ينفي القدرة راساً: انتهى.

و هو كماترى!.

و قيل: هذا التوجيه يساعده قوله: و يمكن، لأنّ حمله بالامكان مشعرٌ بامكان تحقّق القدرة على نحوٍ آخر أيضاً، و ما ذلك إلّا باجتماعه مع الوجود، و إلّا لكان

١- راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الاولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٨.

المناسب أن يقول: و القدرة على المستقبل يكون مع العدم في الحال من دون افحام لفظ الامكان؛ انتهى.

و هو ايضاً كماترى!، لأنّ لفظ الامكان هنا مقابلٌ لما ذكره المستدلّ من أنّه لايمكن اجتماع القدرة إلّا مع الوجود و لامع العدم، فردّه بانّه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو، و لااشعار فيه اصلاً بامكان تحقّق القدرة على نحوٍ آخر.

فان قلت: مااخترت من تقدّم قدرة العبد ـ المسمّاة بالاستطاعة ـ على الفعل و الترك ينافي مارواه ثقة الإسلام في روايتي البصري و النبلي[1]: انّه لايكون الاستطاعة إلّا وقت الفعل، و انّ العباد مستطيعون للفعل و وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل، و انّه ليس للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قليلٌ و لاكثيرٌ، و لكن مع الفعل و الترك كان مستطيعاً؛

قلت: هاتان الروايتان معارضتان بأخبار كثيرةٍ؛ منها: مارواه الصدوق في التوحيد بسندٍ صحيحٍ عن الصادق ـ عليه السّلام ـ انّه قال: لايكون من العبد قبضٌ و لا بسطٌ إلّا باستطاعةٍ /DA82/ متقدّمةٍ للقبض و البسط[2].

و منها: ما رواه ايضاً عنه ـ عليه السّلام ـ بسندٍ صحيحٍ انّه قال: لايكون العبد فاعلاً و لامتحرّكاً إلّا و الاستطاعة معه من اللّه ـ عزّوجلّ ـ و انّما وقع التكليف من اللّه ـ تبارك و تعالى ـ بعد الاستطاعة، و لايكون مكلّفاً للفعل إلّا مستطيعاً[3]. و الاخبار الواردة بهذا المضمون كثيرةٌ متظافرةٌ.

و الوجه في الجمع بينهما و بين روايتي البصري و النبلي: أن تحمل الاستطاعة المتقدّمة الواردة في هذه الأخبار الكثيرة على القوّة الّتي هي مبدء التأثير و بها يتمكّن الفاعل من الفعل و الترك سواءٌ كانت مع جميع شرائط التأثير في الفعل أو لا، و الاستطاعة الواردة في روايتي البصري و النبلي على القوّة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. و بذلك يظهر أنّ ماذكرنافي تحقيق الحقّ وجهٌ حسنٌ للجمع بين الأخبار

١ـ راجع: الاصول من الكافي، ج ١، ص ١٦٢.
٢ـ راجع: التوحيد، ص ٣٥٢. ٣ـ راجع: نفس المصدر، ص ٣٤٥.

المتعارضة الواردة في هذا الباب.

قال بعض الأعلام ـ بعد اختياره تقدّم الاستطاعة على الفعل و ايراده شطراً من الاخبار الدالّة عليه ـ: و أمّا مانقل عنه ـ عليه‌السّلام ـ في روايتي البصري و النبلي ـ: انّه لايكون الاستطاعة الّاوقت الفعل ـ، فمع ضعف الراوي واحتمال التقية يمكن حمل الاستطاعة على الاستطاعة المستقلّة الخارجة عن سلطان اللّه ـ عزّوجلّ ـ بحيث لواراد صرف العبد معها عن الفعل لم‌يمكنه، كما زعمه اكثر المعتزلة حيث قالوا: انّ اللّه أراد من الكفّار و الفجّار /MB87/ الطاعة و الايمان طوعاًو لايمكنه صرفها عن الكفر و العصيان إلّا جبراً، و إلّا لفعله إذ يجب على قاعدتهم اقصى مايمكن من اللطف و ازالة العلل. و أمّا عند المتشبّثين بذيل أهل البيت ـ عليهم‌السّلام ـ فلاتخرج قدرة العبد عن سلطانه و لايفعل فعلاً إلّابتوفيقه أو خذلانه، و لايجب عليه كلّ مقرّبٍ للطاعة و مبعّدٍ للمعصية بالنسبة إلى كلّ أحدٍ في كلّ حالٍ، بل ﴿ مَن يُرِدِ اللّه أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلاسْلامِ وَ مَنْ يُرَدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾[1] و لايكونُ لِلنَّاسِ حُجَّةٌ عَلَى اللّهِ بَعدَ الرُّسُل[2] و الدلالات. و هو ـ سبحانه ـ مع ذلك /DB83/ منزّهٌ عن ارادة الشرور و القبائح بذاتها كما هو منزّهٌ عن ايجادها كذلك. نعم! قد يخذل شخصاً حسب استعداده على وفق مشيته، و يلاحظ في ذلك خيراً كثيراً و لايريد إلّا ما هو الأصلح بالكلّ و لايقع في الوجود إلّا مايشاء. فاذا فعل عبدٌ خيراً علم انّه مستطيعٌ عليه موفّقٌ به، و إذا فعل شرّاً ظهر أنّه مستطيعٌ عليه مخذولٌ به. و أمّا قبل ذلك فلعلّ اللّه يصرفه عن ارادته و لايأذن له؛ فسبحان من تنزّه عن الفحشاء الّذي لايجري في ملكه إلّا مايشاء، و لايخرج عن حوله و قوّته شيءٌ في الأرض ولافي السماء، بل بحول اللّه و قوّته يقوم العبد و يقعد. و روى ثقة الاسلام عن الصادق ـ عليه السّلام ـ انّه قال: اللّه اكرم مِنْ أن يكلّف الناس مالايطيقون، و اللّه أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لايريد[3]؛ انتهى.

و أنت بعد الاحاطة بما تقدّم تعلم مافي بعض كلمات هذا القائل.

١ـ جزء من كريمة ١٢٥، الانعام. ٢ـ مقتبس من كريمة ١٦٥، النساء.
٣ـ راجع: الاصول من الكافي، ج ١، ص ١٦٠.

و ممّا يرد عليه: انّه حمل الاستطاعة في الروايتين المذكورتين على الاستطاعة الخارجة عن سلطان اللّه ـ سبحانه ـ و قد صرّح بأنّ تلك الاستطاعة الّتي حمل عليها الاستطاعة في الروايتين انّما هي طريقة المعتزلة و لايوافق اصول الامامية. و لم يتفطن انّه حينئذٍ فكيف يستقيم حمل الروايتين عليها ـ بعد التنزّل عن الحمل على التقية ـ؟!.

الشبهة الثالثة: انّ الفاعل لوكان قادراً على وجود الشيء لكان قادراً على عدمه، لأنّ نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء عند المعتزلة إنْ اريد بالقدرة هنا القدرة الواحدة بالشخص، و عند الكلّ إنْ اريد بها القدرة المطلقة. إذ لانزاع في تعلّقها بالطرفين، بل النزاع انّماهو في أنّ القدرة الواحدة بالشخص هل يتعلّق بالطرفين ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص؛ لكن اللازم باطلٌ. لأنّ العدم الاصلي أزليّ و لاشيء من الأزلي بأثرٍ للقادر. و أيضاً العدم نفيٌ محض لايصلح أن يكون متعلّقاً للقدرة و الارادة، لأنّ معنى تعلّق القدرة بالشيء التأثير فيه، و حيث لا أثر فلاتأثير.

و أجيب عنه: بأنّ القادر هو الّذي يصحّ منه أن يفعل وان لايفعل و عدم الفعل ليس فعلاً للعدم، فالعدم لمّا لم يكن شيئاً فلايصحّ أن يكون متعلّق الجعل و التأثير ـ لأنّ الجعل و التأثير لايتعلّقان إلّا بشيءٍ ـ، لكن معنى كون العدم متعلّق الارادة هو أنّ للقادر أن لايفعل ـ فيستمرّ العدم ـ و أن يفعل ـ فلايستمرّ العدم ـ. فباعتبار الاستمرار و عدم الاستمرار يصحّ أن يكون العدم متعلّق القدرة.

و أنت تعلم انّ هذاالجواب يندفع به كلا الدليلين اللذين ذكرا في الشبهة لعدم تقدّم القدرة بالعدم ـ و هما: كون العدم الاصلي ازلياً و الأزلي لايكون اثراً للقادر، و كون العدم نفياً محضاً و النفي المحض لايكون متعلّقاً بالقدرة ـ. إذ حاصل الجواب: انّ الطرف المقابل لوجود الشيء هو عدم فعل ذلك الشيء، لافعل عدمه. و عدم الفعل ليس فعل العدم، إذ الثاني هو ايجاد العدم و الأوّل ابقائه بأن لايفعل القادر فيستمرّ العدم. ولاريب انّ ازلية العدم و تحقّقه قبل القدرة انّما ينافي فعل العدم و ايجاده ـ لاستلزامه تحصيل الحاصل لاعدم الفعل بأن لايفعل الفاعل فيبقى العدم على ماكان ـ.

لأنّ ابقاءالشيء وجوداً كان أو عدماً على ماكان لايوجب تحصيل الحاصل. وكذاكون العدم نفياً محضاً إنّما ينافي فعل العدم لاابقائه كما كان، لأنّ بقاء النفي المحض كماكان لاضير فيه، و انّما المحال ايجاد النفي المحض.

فان قيل: عدم الفعل ايضاً لايسبقه شيءٌ و لاوجود له في الخارج، فلايكون مقدوراً؛

ثمّ أجاب ـ بعد أن قال: انّ التقابل بين الطرفين المتعلّقين للقدرة /MA88/ هو تقابل العدم و الملكة لاتقابل التضاد و لاالسلب و الايجاب ـ: بأنّ عدم الفعل عمّا من شأنه أن يكون فاعلاً لابدّ له من سببٍ، و يمكن أن يكون سببه ارادة ذلك الفاعل له أو عدم ارادته للفعل، فيكون مقدوراً و لافساد فيه؛ انتهى.

و الظاهر انّ توجّه هذا السؤال بعد الجواب المذكور و التصريح فيه بأنّ مقدورية عدم الفعل باعتبار ابقاء ذلك العدم بحاله ليكون مستمرّاً بناءً على أنّ ابقاء العدم بحاله و تركه مستمرّاً على ماكان لايفيد مقدوريته، لأنّ مايتعلّق به القدرة لابدّ أن يصل من الفاعل أثرٌإليه و عدم الفعل لايسبقه شيءٌ و لاوجود له في الخارج، فلايصل من القادر إليه أثرٌ حتّى يكون مقدوراً.

فاجاب: بأنّ عدم الفعل لمّاكان عدم ملكةٍ فلابدّله من سببٍ والسبب إمّا ارادة الفاعل لذلك العدم أو عدم ارادته للفعل، فبقاء ذلك العدم على ماكان يتوقّف على ارادة الفاعل لذلك العدم أو عدم ارادته للفعل، فيصل الأثر منه ـ على التقديرين ـ إلى ذلك العدم. و إلى هذا الجواب أشار بعض المشاهير حيث /DA84/ قال: و يكفي في كون طرف النفي أثراً بمعنى الاستتباع أنّ القادر لم‌يشاء فلم يفعل، فانّ عدم الفعل ليس فعل العدم. و توضيحه: انّ عدم المعلول تابعٌ لعدم العلّة بالاتفاق، فعدم الفعل تابعٌ لعدم المشية و الارادة و هذا كافٍفي القدرة كما قالوا في تفسيرها ـ؛ وإن لم يشاء لم‌يفعل. و لايحتاج إلى أن يكون العدم مفعولاً للقدرة و معلولاً للارادة حتّى يتوجّه أن النفي لايصلح لأن يكون متعلّقاً للقدرة، إذ متعلّق القدرة ليس فعل العدم، بل عدم الفعل، وعدم الفعل ليس فعل العدم. فظهر انّ السؤال المذكور في بادي الرّأي يتوجّه، و لكن

بالجواب المذكور يندفع.

و بذلك يظهر ما في كلام بعض الأفاضل من الاختلال حيث قال ـ بعد نقله السؤال و الجواب المذكورين ـ: و في الجواب بحثٌ؛ أمّا اوّلاً: فلأنّ مراد المعترض انّه إذا كان عدم الفعل ايضاً متحقّقاً دائماً ـ كالعدم ـ فلايمكن تعلّق القدرة به لكونه حاصلاً قبله؛ و ظاهرٌ انّ ماذكره في الجواب ليس في مقابله؛

و أمّا ثانياً: فلأنّ مثل ماذكره يجري في العدم ايضاً، إذ نقول: عدم الشيء الّذي من شأنه الوجود لابدّ له من سببٍ إلى آخره، فالعدول عن العدم إلى عدم الفعل لاوجه له.

ثمّ قال: فالحقّ في الجواب أن يقال: انّه ليس الغرض العدول عن العدم إلى عدم الفعل، بل المراد انّه لايتعلّق القدرة بفعل العدم حتّى يقال انّ تحقّقه قبلها ينافي ذلك، بل انّه يتعلّق بعدم الفعل و ابقاء العدم بحاله، فالعدم مقدورٌ باعتبار البقاء و الاستمرار. و بالجملة المراد بعدم الفعل هو ابقاء العدم ليكون مستمرّاً، و هو مقدورٌ ـ على ماهو المشهور في الجواب عن هذا الدليل: انّ العدم مقدورٌ باعتبار استمراره لاانّه فردٌ بين عدم الفعل و فعل العدم في امكان تعلّق القدرة باحدهما دون الآخر ـ انتهى.

و وجه الاختلال: انّ مراد المعترض ليس قياس عدم الفعل على العدم في عدم تعلّق القدرة الّتي به يجامع التحقّق دائماً، فانّ المجيب لم يفرق بين عدم الفعل و العدم ـ أي: عدم الشيء ـ حتّى يتوجّه الاعتراض بالتساوي، بل مراده ما قرّرناه. و حينئذٍ فيصير ماذكره بقوله: «و أمّا ثانياً إلى آخره» لغواً.

و ما ذكره من الجواب الحقّ عنده غير دافعٍ للاعتراض!، لأنّ ماذكره في الجواب الحقّ عنده من كون العدم مقدوراً باعتبار البقاء و الاستمرار كان مأخوذاً في أصل الجواب عن الشبهة، ومع ذلك أورد الاعتراض المذكور؛ فالمراد منه هو ماذكرناه و حرّرناه.

ثمّ على ماذكرناه من كون عدم الفعل عدم ملكةٍ عدماً مطلقاً ـ أي: العدم بماهو عدم ـ فيصحّ اتصافه بالاستمرار و عدم الاستمرار ممّا هو من صفات الموجودات، لأنّ

العدم إذا اضيف إلى شيءٍ فله وجودٌ في الذهن؛ فيكون شيئاً و يصحّ تعلّق القدرة به ـ أي: باستمراه ـ. و بذلك يندفع ما ربّما يتوهّم أن يورد في هذا المقام: انّ العدم بماهو عدمٌ إذا لم يكن شيئاً و لم يصحّ أن يكون متعلّق القدرة فلاتكون له صفةٌ وجوديةٌ /MB88/ ـ و هي الاستمرار و اللااستمرار ـ، لأنّ اللاشيء المحض لاتكون له صفةٌ وجوديةٌ و إلّايلزم خلاف الفرض. و على ماذكر من التفرقة بين العدم المطلق و العدم المضاف و كون عدم الفعل عدماً مضافاً يمكن أن يقال في جواب الشبهة: اوّلاً انّه إنْ اريد بالعدم العدم بماهو عدمٌ فهو لاشيء محضٌ لايصحّ أن يكون متعلّق القدرة و ليس فيه فعلٌ و صفةٌ وجوديةٌ ليصحّ تعلّق القدرة به، لأنّه ليس إلّا الانتفاء المحض. إلّا انّ عدم الفعل و عدم الشيء ليس من هذا القبيل؛ و إنْ اريد به العدم المضاف فهو شيءٌ من الأشياء و يصحّ أن يكون متعلّق القدرة.

و اعلم! انّ الشبهة المذكورة لاخصوصية لها بالقدرة بالمعنى الثالث ـ أي: القدرة الملزومة لحدوث العالم الّتي تفرّد باثباتها المليون؛ بل لاخصوصية لها بقدرة اللّه تعالى ـ، و انّما هي شبهةٌ لنفي القدرة مطلقاً، بحيث لوتمّت لدلّت على نفي قدرة العباد و نفي قدرة اللّه مطلقاً ـ أي: سواء كانت بالمعنى الثاني الّذي قال به الحكماء، أي: صحة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات؛ أو بالمعنى الثالث الّذي تفرّد باثباته المليون، أي: القدرة المستلزمة لحدوث العالم ـ. لأنّه إذا صحّ ماقيل في الشبهة ـ: انّ العدم نفيٌ محض فلايصحّ كونه متعلّقاً للقدرة ـ يظهر منه انّ القول بامكان الترك بالنظر إلى الذات غير صحيح، لأنّ الترك بمعنى العدم، فلايكون متعلّقاً للقدرة. ويظهر منه ايضاً انّ عدم العالم في بعض الأوقات بالقدرة و الاختيار غير صحيح، لأنّ العدم لايكون متعلّقاً للقدرة فيكون العالم معدوماً في وقت عدم لايكون بقدرة اللّه ـ تعالى ـ. و ايضاً: الجواهر الحادثة بقدرة اللّه ـ تعالى ـ عدمها ازليّ بزعم الحكماء أيضاً، فيلزم /DB84/ أن لاتكون مقدورةً للّه ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته بمعنى كونها ممكنة الصدور واللاصدور بالنظر إلى ذاته ـ تعالى ـ، لأنّ عدم صدورها لايكون متعلّقاً للقدرة.

و الحاصل انّ الشبهة المذكورة لايجري في نفي مطلق القدرة سوى القدرة بالمعنى

الأوّل ـ أعني: صدور الفعل بالعلم و المشية ـ. فلوتمّت تلك الشبهة لدلّت على نفي القدرة بمعنى صحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات و بالمعنى الثالث الملزوم لحدوث العالم؛ و دلّت على نفي قدرة العباد أيضاً.

و إذ علمت ذلك فنقول: ماذكر في الشبهة من أنّ العدم ازليٌ و الأزلي لايكون اثراً للقادر، يرد عليه: إنّ[1] كان المراد انّ ألازلي لايكون اثراً للقادر بالقدرة المتنازع فيها الملزومة لحدوث الفعل ـ أي: مابه يصحّ انفكاك الفاعل من كلٍّ من الفعل و الترك، و يكون مناطه ماهو المشهور بين المتكلّمين من أنّ أثر القدرة يجب أن يكون حادثاً ـ، ففيه: أمّا أوّلا: انّه على فرض تماميته لاينفي القدرة بالمعنى الثاني ـ أي: امكان الفعل والترك بالنظر إلى الذات ـ، فيكون الزامياً على المتكلّم و لاتكون وارداً على الحكيم، مع أنّ المراد من الشبهة أعمّ؛

و أمّا ثانياً: انّ ذلك ـ أي: الانفكاك ـ انّما يتمّ في جانب الوجود، إذ الوجود الازلي يمتنع رفعه، فلوكان موجوداً أزلياً امتنع انفكاك الفاعل عنه، و هو ينافي القدرة بهذا المعنى. وأمّا العدم الأزلي فيمكن رفعه قطعاً، فلوكان العدم ازلياً لم يمتنع انفكاك الفاعل عنه، فلاينافي القدرة بهذا المعنى. و ماقيل: ماثبت قدمه امتنع عدمه، انّما هو في الموجودات دون الأعدام، و هو ظاهرٌ.

و إنْ كان المراد انّ الأزلي لايكون اثراً للقادر بالقدرة بكلا المعنين، ففيه منعٌ ظاهر، لامكان أن يكون أثر القادر بالقدرة بالمعنى الثاني ـ أي: صحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات ـ أزلياً، فانّ الضرورة قاضيةٌ بجواز ثبوت امكان الترك في الأزل بالنظر إلى الذات مع وجوب الفعل فيه بالنظر إلى الداعي أو بالعكس. و لذا ذهب الفلاسفة إلى ازلية العالم مع قولهم بالقدرة بهذا المعنى ـ على مانُسب إليهم في المشهور ـ، و لم يقم دليلٌ اصلاً على امتناع كون أثر القدرة بهذا المعنى قديماً.

فان قيل: أثر القادر المختار مسبوقٌ بالقصد والارادة، فلايكون أزلياً؛ فالعدم الأزلي لمّا لم يكن مسبوقاً /MA89/ بالارادة والمشية فلايكون اثراً للقادر؛

١ـ الاصل: انه.

قلنا: المسبوقية الزمانية ممنوعةٌ و الذاتية لاتنافي الازلية، فيجوز أن يكون أثر القادر قديماً زمانياً مسبوقاً بالقصد و الارادة بالذات لابالزمان.

فان قيل: المراد بالأزلي الّذي لايكون أثراً للقادر المختار مالايتقدّم عليه شيء أصلاً- لابالزمان و لابالعلية -؛ والعدم الأصلي بمعنى سلب الوجود سلباً تحصلياً لاسلباً عدولياً كذلك -أي: لايتقدّم عليه شيء أصلاً-، إذ كلّ ممكنٍ في مرتبة ذاته من دون ملاحظة وجود علّته و عدمها مسلوب الوجود- كما بيّن في مقامه، و صرّح به الفارابي في الفصوص و الشيخ في الشفاء-. و هذا العدم هو الّذي لايصلح لأن يكون أثراً للمؤثّر لاغيره من الأعدام المسبوقة بالقصد و الارادة بالذات أو بالزمان، إذ لاشكّ أنّ كثيراً من المقدّمات آثارٌ للمؤثّرات، و على هذا يتمّ عدم كون الأزلي أثراً للقادر عند المتكلّم و الحكيم أيضاً، و لايختصّ بالمتكلّم؛

قلنا: إنْ اريد بالعدم الأزلي ذلك -أي: مالايتقدّمه عليه اصلاً، لاذاتاً و لازماناً-، فلاريب في عدم كونه مقدوراً، فانّ كون شيءٍ مقدوراً- وجوداً كان أو عدماً- لايتصوّر بدون أن تتعلّق به قدرةٌ فاعلةٌ، فيلزم تقدّمه عليه البتّة. و على هذا فيكون عدم الشيء مقدوراً لايتعقّل بدون أن يكون هذا الشيء موجوداً ثمّ تقدّمته علّةٌ مّا، أو يكون عدم شيءٍ مسبوقاً لموجودٍ كان من شأنه ايجاد هذا الشيء المعدوم و ابقائه على عدمه كما كان، و حينئذٍ يكون هذا العدم مقدوراً من حيث بقائه و استمراره إذا لوحظ مع تلك العلّة الّتي من شأنها رفعه و ابقائه على حاله، فانّه من حيث يمكن لهذه العّلة أن يرفع هذا العدم و مع ذلك لايرفعه و لايبقيه على حاله فيجوز أن يكون متعلّق القدرة من تلك الحيثية واستناده إلى عدم ارادة الفاعل لايجاده أو إرادته لكونه معدوماً وهو يكفي لكونه مقدوراً- كما ذكرنا أولاً في الجواب عن الشبهة-. و ليس مقدوراً من حيث ذاته و حقيقته، إذ لوفرض عدم وجود تلك العلّة لكان هذا العدم أيضاً ثابتاً، بل باقياً مستمرّاً؛ فالمراد: انّه مع فرض وجود الفاعل القادر على عدم الشيء يمكن أن يكون استمرار عدم هذا الشيء مقدوراً بالحيثية المذكورة.

و بما قرّرناه من جواز عدم مقدورية العدم إذا كان ازلياً ذاتياً فاذا أريد من ازلية

العدم ازلية ذاته في الشبهة يرد عليه: /DA85/ انّ مقدورية الوجود لايستلزم مقدورية العدم بذلك المعنى، فما ادّعى في الشبهة من الملازمة ممنوعٌ

و ممّاذكر يظهر ضعف ماقيل: يمكن أن يعلّل عدم صلاحية الأزلي لتعلّق القدرة بوجهٍ آخر، وهو: انّه لوكان أثراً لها لزم تحصيل الحاصل، لأنّ الأزلي حاصلٌ قبل تأثير القدرة و مع ذلك لوكان مقدوراً لزم تحصيل الحاصل. و وجه الضعف: انّ المراد بالأزلي لوكان ازلياً ذاتياً لاتسبقه قدرةٌ و ارادةٌ فلاضير في عدم تعلّق القدرة به، و ليس ذلك محلاً للنزاع؛ و إنْ كان ازلياً زمانياً فلاريب في تقدّم القدرة وتأثيرها عليه، فلايلزم تحصيل الحاصل.

و قيل في الجواب: انّ هذا الوجه لايجري إلّا في القدرة الحادثة دون القدرةالقديمة الّتي هي المقصودة هيهنا، إذ العدم ليس بمتحقّقٍ قبلها.

و لقائلٍ أن يقول: انّ العدم الأصلي للممكنات و إنْ لميكن متحقّقاً قبل القدرة القديمة- لكونها قديمةً ذاتيةً- إلّا أنّه لايمكن أن يقال: انّ القدرة القديمة متحقّقةٌ قبله أيضاً- لكونه ايضاً ازلياً ذاتياً-، فلايكون تأثير القدرة قبله. فلوكان مقدوراً لزم تحصيل الحاصل. على أنّ القدرة القديمة تعلّقها حادثٌ و العدم الأزلي لايستند إلى نفس القدرة القديمة، بل إلى تعلّقها، و تعلّقها لكونه حادثاً يكون العدم الأزلي متحقّقاً قبله البتة، فتحصيل الحاصل لازمٌ؛ فالصحيح في الجواب ماذكرناه.

و قد تلخّص ممّا ذكرناه انّ ماذكر في الشبهة من عدم جواز كون الأزلي أثراً للقادر- و لذلك لايجوز أن يكون العدم الاصلي الّذي هو أزليٌ متعلّقاً للقدرة-، ان أريد به الأزلي الذاتي على الّذي لايسبقه شيءٌ أصلاً فلاضير في عدم كون العدم الّذي كان بهذه المثابة مقدوراً، و لايتحقّق وجود ممكنٍ يكون بهذه المثابة حتّى يلزم الفساد، لأنّ كلّ ممكنٍ لابد أن تسبقه /MB89/ العلّة البتة زماناً أو ذاتاً، فمقدورية الموجودات بأسرها لايستلزم مقدورية العدم بذلك المعنى، فالملازمة بذلك المعنى[1] المذكورة في الشبهة ممنوعةٌ؛ و إنْ أريد بالأزلي مالاتسبقه العلّة زماناً و إن سبقته ذاتاً فعدم كون مثله أثراً

١- الاصل: - بذلك المعنى.

للقادر بالقدرة بالمعنى الثاني ـ أي: صحة الفعل والترك بالنظر إلى الذات ـ ممنوعٌ ـ لما مرّ ـ؛ وان ادّعى أنّ الازلى لايكون أثراً للقادر بالقدرة الملزومة للحدوث فقد عرفت مايرد عليه. و بذلك يتّضح أنّ تلك المقدّمة المذكورة في الشبهة ـ أعني: كون العدم أزلياً و الأزلي لايكون أثراً للقادر ـ لايصحّ في نفسها و يمكن دفعها و إن قطع النظر عن الجواب المذكور اوّلاً ـ أعني: القول بكون العدم مقدوراً من حيث البقاء و الاستمرار ـ.

تتميمٌ

قول المحقّق الطوسي في التجريد: و انتفاء الفعل ليس فعل الضدّ[1]، اشارةٌ إلى الجواب عن الشبهة المذكورة. يعنى انّ الطرف المقابل لفعل شيءٍ ـ الّذي هو أحد طرفي القدرة ـ هو انتفاء فعل ذلك الشيء ـ أي: عدم فعله، لافعل عدمه ـ؛ و عدم الفعل ليس فعل الضدّ الّذي هو العدم. و تحقّق العدم قبل القدرة أو كون العدم نفياً محضاً إنّما ينافي فعل العدم لاعدم الفعل، إذ هو مقدورٌ من حيث البقاء وعدمه، لأنّ للقادر أن لايفعل فيستمرّ العدم و أن يفعل فلايستمرّ. و على هذا فيمكن أن يكون المراد من الانتفاء الترك و يكون المعنى: انّ الطرفين اللذين هما متعلقا القدرة هما الفعل و الترك لاالوجود و العدم حتّى يرد أنّ العدم لاشيء محضٌ لايصحّ أن يكون متعلّق القدرة، فيكون قوله: و انتفاء الفعل ليس فعل الضدّ ـ الّذي هو العدم ـ اشارةً إلى أنّ متعلّق القدرة هو الفعل و الانتفاء ـ أي: الترك ـ، لاالعدم حتّى يلزم فعل العدم الّذي هو فعل الضدّ، لأنّ ترك الفعل ليس فعل العدم. ففي هذه العبارة اشارةٌ إلى الجواب عن كلا الدليلين اللّذين أوردا في الشبهة لعدم جواز كون العدم مقدوراً.

و قال بعض الأعاظم في شرح تلك العبارة: أنها اشارةٌ إلى أن ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلّق القدرة كونه فعل الضدّ، فانّ انتفاء الفعل يصحّ أن يكون متعلّقاً للقدرة و تحقّق العدم قبل القدرة لاينافيه، إذ يمكن للقادر أن لايفعل فيستمرّ العدم و

١ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الأولىٰ من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٩.

أن يفعل فلايستمرّ، فكون العدم الأصلي ازلياً لاينافي تعلّق القدرة بابقائه. و أيضاً يكفي في كون طرف النفي أثراً بمعنى الاستتباع انّ القادر لم يشاء فلم يفعل، فانّ انتفاء الفعل ليس فعل الضدّ الّذي هو العدم؛ انتهى.

و الظاهر انّ ماذكره هذا القائل جوابٌ واحدٌ لأنّه بعد ماقال: /DB85/ انّ متعلّق القدرة هو عدم الفعل لافعل العدم، أشارإلى وجه اندفاع الدليلين المذكورين في الشبهة لعدم كون العدم مقدوراً، فأشار بقوله: و تحقّق العدم... إلى قوله: أيضاً، إلى اندفاع الدليل الأوّل؛ و بقوله: أيضاً، إلى اندفاع الدليل الثاني. و قد مرّ توضيحه فيماتقدّم.

و حمل بعض الأفاضل كلامه هذا على جوابين، و جعل ماذكره إلى قوله: ... ايضاً، جواباً مستقلاً، و قوله: أيضاً... إلى آخره، جواباً آخر؛ و قال: الفرق بين الجوابين أنّ الجواب الأوّل حاصله انّ ماترتّب على قدرة القادر هو استمرار العدم و عدم استمراره لانفس العدم؛ و حاصل الجواب الثاني ـ أعني: ماذكره بقوله: أيضاً... إلى آخره ـ: هو أنّ مايترتّب على قدرة القادر هو نفس العدم، لأنّ الأثر قسمان: أحدهما: مايتعلّق به الجعل و التحصيل ـ و العدم لايكون من هذا القبيل ـ؛ وثانيهما: مايستتبع شيئاً سواء كان بحيث يصحّ تعلّق الجعل و التأثير به أولا يصحّ، كالعدم فانّ عدم الفعل المقدور يستتبع عدم مشية القادر، لأنّه يصحّ أن يقال: انّ القادر لم يشاء فلم يفعل؛ فعدم الفعل يترتّب على عدم المشية لأنّ العدم تعلّق به الجعل والتأثير لأنّ الجعل والتأثير لايتعلّق إلّا بالشيء، والعدم بماهو عدمٌ لاشيء؛ انتهى.

و لايخفى انّ حمل كلامه على ماذكرناه ـ: من كونه جواباً واحداً ـ اصوب!.

ثمّ على ماذكرناه ـ: من صحّة تسليم انّ العدم الأزلي بماهو عدمٌ ليس مقدوراً و لاضير في منع تعلّق القدرة به ـ يمكن أن يُحمل عبارة المحقّق ايضاً على ذلك، بأن يقال: انّ معناه: انّ انتفاء الفعل ليس فعل الانتفاء ليصحّ تعلّق القدرة، لأنّ القدرة لاتتعلّق إلّا /MA90/ بالفعل، و انتفاء الفعل ليس بفعلٍ حتّى يصحّ تعلّق القدرة به.

مسئلة مهمّةٌ

ذهب المليون إلى عموم قدرة اللّه ـ تعالى ـ؛ أي: كون قدرته عامّةً شاملةً لجميع الممكنات... . و هذا العنوان و إنْ كان مجمعاً عليه إلّا أنّه يحتمل احتمالاتٍ لابد من ذكرها و الاشارة إلى أنّ أيّ الاحتمالات هو المقصود.

الأوّل: أن يكون المراد منه انّ قدرته ـ تعالى ـ شاملةٌ لجميع الممكنات الموجودة ـ أي: جميع الموجودات مستندٌ إلى قدرته و ارادته بلاواسطة غيره تعالى ـ.

الثانى: أن يكون المراد انّ جميع الموجودات مستندٌ إلى قدرة اللّه ـ تعالى ـ، سواء كان بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ.

الثالث: أن يكون المراد انّ جميع ما هو ممكنٌ بالامكان الذاتي مقدورٌ له ـ تعالى، أي: انّه تعالى يقدر على ايجاده بلاواسطةٍ أو بواسطة ـ، فجميع الممكنات الموجودة مستندٌ اليه بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ، و جميع الممكنات المعدومة ـ أي: ما هو ممكنٌ في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، سواءٌ وجد في وقتٍ أولايوجد لأجل مصلحةٍ ـ مقدورٌ له بواسطةٍ أو بدونها، ويمكن له ـ تعالى ـ ايجاده بالنظر إلى ذاته.

الرابع: أن يكون المراد انّه ـ تعالى ـ يقدر على ايجاد كلّ ممكنٍ ذاتي بلاواسطة غيره، مثلاً يقدر على ايجاد حركة زيدٍ بلاتوسّط زيدٍ، فالموجودات بأسرها واقعةٌ بقدرته ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ و الممكنات المعدومة مقدورةٌ له بلاواسطةٍ ايضاً.

و إذ عرفت ذلك فاعلم! انّه لاريب في أنّ الاحتمالين الأوّلين غير مقصودين لاحد من العنوان المذكور، لأنّه بعد اثبات التوحيد وحدوث العالم بأيّ معنىً كان يثبت استناد جميع الموجودات إليه ـ تعالى ـ بلاواسطة شيء أو بتوسط بعض الأسباب والشرائط المنتهية إليه ـ تعالى ـ بالنسبة إلى بعض الوجودات، بل يثبت احد هذين الاحتمالين من ادلّة اثبات الصانع البتة، و لاحاجة إلى تجشّم استدلالٍ آخر. مع أنّهم ذكروا لاثبات هذا العنوان ادلّةً عليحدةٍ، فتعيّن أن يكون المراد أحد الاحتمالين الآخرين.

فنقول: الاحتمال الأخير هو مراد الأشاعرة من العنوان المذكور، فانّهم يفسّرونه

بأنّ ماسوى الذات و الصفات من الموجودات واقعةٌ بقدرته و ارادته ابتداءً بلاتوسّط موجدٍ غيره، و كلّ ممكن الوجود بذاته فانّما يمكن صدوره عنه بحيث لايجب عليه شيءٌ و لايمتنع عليه شيءٌ. نعم! عادة اللّه جاريةٌ بايجاد بعضٍ دون آخر. و الاحتمال الثالث هو مراد المحقّقين من المتكلّمين و الحكماء من العنوان المذكور، فانّهم قائلوا: انّه ـ تعالى ـ من حيث ذاته و قدرته الكاملة قادرٌ على ايجاد كلّ ممكنٍ ذاتي، لكن ارادته و عنايته متعلّقةٌ بنظام الكاينات على الوجه الأكمل الأصلح بحال مجموع الممكنات، و القوابل مستعدّةٌ حسب مشيته لقبول بعض انحاء الموجودات دون بعضٍ. فكلّما يدخل من الممكنات في الوجود فانّما هو على وفق مشيته و عنايته و ملاحظته /DA86/ لنظام الخير، إمّا بالذات ـ كالخيرات ـ أو بالعرض ـ كالشرور و الآفات ـ، و جميعها مستندةٌ اليه ـ تعالى ـ. و لايدخل في الوجود شيءٌ إلّا و هو معلول قدرته و إنْ كان بوساطة اسبابٍ راجعةٍ إليه. وليس شيءٌ من تلك الوسائط مضادّاً له في حكمه و منازعاً له في سلطانه. و كلّما لايدخل في الوجود من الممكنات فانّما هو أيضاً لأجل عنايته و على وفق مشيته و ملاحظته للنظام الأصلح، و لكنّها مقدورةٌ له ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته الكاملة و قدرته الشاملة، إمّا بلاواسطةٍ أو بتوسّط اسبابٍ راجعةٍ إليه ـ تعالى ـ. فهو قادرٌ على ايجاد ما لم يوجد و لن يوجد من الممكنات من حيث ذاته، إلّا أنّ عدم ايجاده لأجل العناية و ملاحظة نظام الخير ـ كما يقولون في سائر الممتنعات الواقعة في نظام الكلّ ـ.

ثمّ لمّا كان حديث العادة الّذي يثبته الأشعري باطلاً عندنا ـ بل كلٌّ من ايجاد بعض الممكنات و عدم ايجاد بعضٍ آخر هو لأجل المصلحة وملاحظة نظام الخير ـ، فالمتعيّن من العنوان المذكور هو ارادة أنّ ذاته ـ تعالى ـ من حيث هو قادرٌ على ايجاد جميع الممكنات الذاتية سواءٌ كان بلاواسطةٍ مطلقاً أو بتوسّط بعض الاسباب لبعض الممكنات من حيث جهاتها المستندة اليه ـ تعالى ـ، إلّا انّ المصلحة الراجعة إلى نظام الخير اقتضت ايجاد بعض الممكنات ـ و هو ما وُجد و يوجد و عدم ايجاد بعضٍ آخر و هو ما لم يوجد و لن يوجد اصلاً ـ. فكما انّ ايجاد كلٍّ من الممكنات الموجودة /MB90/ في وقتٍ دون وقتٍ آخر معلّلٌ بالعلم بالمصلحة و ملاحظة نظام الكلّ، فكذلك ايجاد بعض الممكنات

الذاتية دون بعضٍ آخر معلّلٌ بذلك و إنْ كان ايجاد ما لم يوجد و لن يوجد ايضاً مقدوراً بالنظر إلى الذات.

و أنت تعلم انّ هذا على فرض تحقّق الامكان الذاتي لبعض المهيات الّتي لاتوجد قطّ، سواءٌ كان مشابهاً لبعض ماوجد من الممكنات ـ كامكان كراتٍ أخرى غير الكرات الموجودة ـ أو لا ـ كامكان حقيقةٍ أخرى سوى الحقايق المحصّلة ـ.

و لومنع تحقق الامكان الذاتي لغير ماوجد و مايوجد و عقل عدم وجود ما لم يوجد و لن يوجد بعدم امكانه و عدم قبوله للوجود تعيّن أحد الاحتمالين الأوّلين من العنوان المذكور، لأنّه تكون الممكنات حينئذٍ منحصرةً بالموجودات. و الحاصل انّ المراد من العنوان المذكور: انّ ماهو ممكنٌ ذاتيٌ في حاقّ الواقع مقدورٌ له ـ تعالى ـ، فانْ وجد فانّما هو بتأثيره وايجاده ـ تعالى ـ، و إنْ لم يوجد قطّ فلمصلحةٍ و حكمةٍ راجعةٍ إلى نظام الخير؛ و لاريب في صحّة هذا العنوان و حقّيته.

ثمّ على مافسّر ـ بكون المراد من القدرة المعنى الثاني الّذي قال به الحكماء ايضاً على مانسب إليهم، أعني: قوّة يتمكّن بها المؤثّر من الفعل و الترك مع العلم والشعور ـ فان ضمّت إليها الارادة وجب الفعل، وإلّا فلا. ويمكن أن يراد منها: المعنى الاخصّ أي: القدرة الملزومة للحدوث الّتي تفرّد المليون باثباتها حتّى يكون المراد من العنوان المذكور تعميمها بالنسبة إلى كلّ الممكنات الذاتية. و يكون معناه: انّ ذاته ـ تعالى ـ من شأنه الانفكاك عن جميع الممكنات الذاتية، فكما هو منفكٌّ عن الممكنات الموجودة ـ أعني: العالم بجملته ـ كذلك يكون منفكّاً عمّا سواه ممّا هو ممكنٌ بالامكان الذاتي إذا فرض وجوده و إنْ لم يوجد قطّ. و هذا إذا اريد بالقدرة بالمعنى الأخصّ ماهو الملزوم للحدوث ـ أي: صحّة انفكاك الواجب عن أحد الطرفين بالنظر إلى الداعي، و هو طرف الوجود ـ؛ إذ لوأريد به صحّة الانفكاك عن كلٍّ من طرفي الوجود و العدم بالنظر إلى الداعي لم يصحّ أن يراد بعموم القدرة عمومها بالنسبة إلى جميع الممكنات أو جميع ماله امكان الصدور عن الغير، إذ لاريب في أنّ الممكنات الّتي لم توجد اصلاً يكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه ـ تعالى ـ بالنظر إلى الداعي و العلم بالأصلح وان كان ممكناً بالنظر

إلى ذاته ـ تعالى ـ لتحقّق القدرة بالمعنى المشهور. نعم!لو أريد بعموم القدرة عمومها بالنسبة إلى جميع الموجودات دون جميع الممكنات يجوز أن يراد من القدرة صحّة الانفكاك من كلٍّ من الطرفين بالنظر إلى الداعي ايضاً بشرط أن لايشترط ايجاد الوقت ـ كمامرّ ـ؛ هذا.

و الظاهر انّ مايستدلّ به على عموم القدرة بأحد المعنيين يمكن أن يستدلّ به على المعنى الآخر أيضاً.

ثم انّ بعضهم استدلّ عليه بأنّ علّة المقدورية عامّةٌ في جميع الممكنات، فالقدرة عامّةٌ في جميعها؛ أمّا إنّ علّة المقدورية عامّةٌ في جميعها فلأنّ علّتها الامكان، و هو وصفٌ مشتركٌ بين جميع الممكنات، فيكون جميع الممكنات مقدوراً له ـ تعالى ـ.

و أورد عليه: بأنّا لانسلّم انّ الامكان علّة المقدورية، بل انّما هو علّة الحاجة إلى المؤثر /DB86/، و المؤثّر إمّا موجبٌ أو قادرٌ؛ فاللازم احتياج جميع الممكنات إلى المؤثّر ـ سواءٌ كان قادراً أو موجباً ـ. فلايلزم مقدورية الجميع، لانّ مايحتاج إلى الموثّر الموجب لايكون مقدوراً.

و أجيب عنه: بأنّه لمّاكان الامكان علّة الحاجة إلى المؤثّر، و التأثير لاامكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقاً باتفاق المليين، فثبت بذلك كون الامكان علّة الحاجة إلى المؤثّر القادر. و التوضيح: انّ الامكان علّة الحاجة إلى الموثّر الواجب ـ لما سبق من أنّه لابدّ من الانتهاء إليه، إمّا بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ ـ، فكلّ مؤثّرٍ ـ سواءٌ كان موجباً أو قادراً ـ ينتهي إلى المؤثّر الواجب، و تأثير المُؤثّر الواجب ـ سواءٌ كان بلاواسطةٍ بينه و بين الأثر أو بواسطةٍ ـ لايمكن أن يكون على سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقاً ـ أي: بمعنى /MA91/ استحالة الانفكاك ـ للاجماع على حدوث العالم؛ فلابدّ أن يكون على سبيل الاختيار بمعنى جواز الانفكاك. و الحاصل: انّ حدوث العالم و لزوم الانفكاك بينه و بين الواجب في الممكنات و قدرته بالمعنى المذكور متساوقين، فمايكون علّةً للحاجة إلى أحدهما يكون علّةً للحاجة إلى الآخر. و لماكان المفروض كون الامكان علّةً للحاجة إلى تأثيره ـ لانتهاء الجميع اليه ـ فيكون علّة للحاجة إلى قدرته،

فثبت بذلك كون الامكان علّةً للاحتياج إلى المؤثّر الواجب القادر بالقدرة الملزومة للحدوث. و غير خفي انّه إذا وجبت سلسلة الاحتياج إلى الموثر الواجب فنقول: تأثيره بالواسطة أو بدونها لايمكن أن يكون على سبيل الايجاب بمعنى وجوب أحد الطرفين بالنظر إلى ذاته؛ لمامرّ من اثبات صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته؛ فثبت كون الامكان علّةً للحاجة إلى المؤثّر القادر بالقدرة بالمعنى المشهور أيضاً.

و اعترض على الجواب المذكور: بأنّه انّما يتمّ في الموجودات دون غيرها، إذ الامكان لايستدعي إلّا الحاجة إلى المؤثّر و لايستدعي وجود المؤثّر، فيجوز في غيرما وجد من الممكنات أن لايصلح شيء للتأثير فيه؛ أو يصلح معدومٌ حاله مثله؛ أو يصلح الواجب على فرض الايجاب.

هذا لوأريد بالمؤثّر المؤثّر في الوجود. أمّا لوأريد بالمؤثّر .لأعمّ من أن يكون مؤثّراً في الوجود أو العدم، فالممكن لابدّ له من مؤثّرٍ بالفعل البتة، لكن نقول: انّه حينئذٍ يجوز أن تكون المعدومات الممكنة عدمها مستنداً إلى الواجب على سبيل الايجاب؛ و الاجماع المنقول لاينفيه؛ أو إلى عدمٍ آخر، بناءً على ماقالوا: انّ عدم العلّة علّة العدم؛ انتهى.

و فيه: انّه إذا كان الامكان علّة الحاجة إلى المؤثّر فكلّ ممكنٍ في حدّ ذاته و حاقّ مرتبته محتاجٌ إلى المؤثّر، فالممكنات المعدومة ايضاً تكون محتاجةً إلى المؤثّر و كلّ ماهو محتاجٌ إلى المؤثّر يكون من شأنه في حدّ ذاته قبول التأثير من مؤثّرٍ.

ثمّ نقول: قاطع البرهان ـ: هو المشاهدة و العيان ـ دلّ على أنّ ذات الواجب مؤثّر في الممكن باجناسه المختلفة و انواعه المتباينة، إمّا بلاواسطةٍ أو بواسطة بعض الاسباب و الشروط. ففي ذاته ـ تعالى ـ قوّة التأثير في الممكن من حيث هو، فلو فرض في غير ماوجد من الممكنات ممكنٌ وادّعى أنّ الواجب لايصلح للتأثير فيه لابواسطةٍ ولابدونها نقول: انّ عدم الصلاحية إمّا راجعٌ إلى ذات الواجب ـ فهو باطلٌ، لأنّ ذاته تعالى من حيث هي صالحةٌ للتأثير في الممكن، و إلّا لم يؤثّر في ممكن أصلاً ـ؛ أو إلى ذات الممكن ـ فهو أيضاً باطلٌ، لأنّ ذات الممكن من حيث هي من شأنها قبول الأثر من

الواجب، وإلّا لم يقبل ممكنٌ منه التأثير مطلقاً. فأيّ ممكنٍ فرض يكون قبوله التأثير من الواجب ثابتاً له بالنظر إلى ذاته و إلى ذات الواجب ـ تعالى شأنه ـ. فلو فرض ممكنٌ لم يقبل الأثر منه فليس ذلك بالنظر إلى ذات الواجب أو ذات الممكن، بل إنّما هو بالنظر إلى أمرٍ خارجٍ من ذاتهما، و ما هو إلّا ملاحظة أصلحية النظام الأكمل و عدم كون ايجاد ذاته أو ايجاد بعض مايتوقّف عليه من الشروط و الاسباب صلاحاً بالنظر إلى النظام الأصلح.

ثم تحلّل الواسطة في بعض الممكنات إنّما هو إذا أخذت القدرة بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعي في بعض الأوقات ـ أي: صحّتها بالامكان الوقوعي و على فرض الصدور أو اللاصدور فعلاً ـ. و انّما لابدّ في ايجاد بعض الممكنات من تحلّل الواسطة إمّا لنقصان جوهره و ذاته من قبول الوجود بلاواسطةٍ، أو بملاحظة النظام الأصلح. و كذا ربّما كان عدم بعض الممكنات المعدومة بواسطة عدم بعض الممكنات الأخر. و لوكان هذا البعض موجوداً لكان البعض الأوّل ايضاً موجوداً، فعدمه مستندٌ إلى عدمه، لكونه شرطاً و واسطةً /DA87/ له. و أمّا إذا أريد بالقدرة المعنى المشهور ـ أعني: صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل ـ فلاحاجة إلى الواسطة، بل القدرة بهذا المعنى ثابتٌ له ـ تعالى ـ بالنسبة إلى جميع الممكنات بلاواسطةٍ؛ لأنّ كلّما يفرض من الممكنات إمّا مقدورٌ له، أو مقدورٌ لمقدوره، و مقدور المقدور مقدورٌ بالنظر إلى الذات و إنْ توقّف تعلّق القدرة به بالفعل على واسطةٍ.

فان قيل: كمانّه يجوز اختلاف الممكنات في العلل ـ و اختلاف عللها باختلافها، و لذا بعضها يصدر عن الواجب بلاواسطةٍ /MB91/ و بعضها يصدر عنه بواسطةٍ عقلٍ و بعضها بواسطة نفسٍ وبعضها بواسطة حركةٍ أو جسمٍ... إلى غير ذلك ـ فيجوز أن يكون بعضها ممّا لايصلح شيءٌ للتأثير فيه، أو يكون علّته المستقلّة أو شرطه ممكناً معدوماً حاله مثل ذلك البعض. و الحاصل: انّه يجوز أن يكون مابه الاختلاف في بعض الممكنات على حقيقتها الخاصّة مقتضيةً لعدم صلاحية شيءٍ للتأثير فيه أو مقتضيةً لقبول التأثير من معدومٍ حاله مثله سواءٌ كان هذا المعدوم مؤثّراً مستقلّاً فيه أو واسطةً

لايصال الأثر من الواجب إليه. و إنْ كان قبول التأثير من الواجب بالنسبة إلى مابه الاشتراك ـ أعني: الامكان ـ ثابتاً له، فيكون ما به الاشتراك بين المهيات الامكانية ـ أعني: الامكان ـ مقتضياً للاحتياج إلى مطلق المؤثّر و ما به الاختلاف بينها ـ أعني: خصوص المهية ـ مقتضياً لعدم صلاحية شيء للتأثير فيه، أو للاحتياج إلى ممكنٍ معدومٍ هو أيضاً محتاجٌ إلى معدومٍ آخر. و هكذا.

قلنا: لمّا سلّمتم اقتضاء مابه الاشتراك ـ أعني: امكان[1] الاحتياج إلى مطلق المؤثّر و اقتضاء خصوصية[2] المهية الاحتياج إلى مؤثّرٍ خاصٍّ فنقول: يلزم منه احتياج كلّ ممكنٍ إلى مؤثّرٍ خاصٍّ، فيكون بعض الممكنات المعدومة الّذي نقل الكلام إليه.

و قيل: يجوز أن لايصلح شيءٌ للتأثير فيه أو كان محتاجاً إلى مؤثّرٍ معدومٍ محتاجاً إلى مؤثّرٍ خاصٍّ. فهذا المؤثّر الخاصّ إمّا أن يكون ممتنعاً أو واجباً بلاواسطة أو بواسطة ممكنٍ موجودٍ أو بواسطة ممكنٍ معدومٍ، أو يكون ممكناً موجوداً أو معدوماً. و الأوّل بديهي البطلان، لأنّ احتياج الممكن إلى الممتنع غير معقولٍ؛ وعلى الثاني و الثالث ـ أعني: كون المؤثّر واجب الوجود بلاواسطةٍ أو بواسطة ممكنٍ موجودٍ ـ ثبت المطلوب؛ و الأخيران ـ أعني: كون الممكن مؤثّراً مستقلاً، سواءٌ كان موجوداً أو معدوماً ـ ايضاً باطلان، لأنّ الممكن من حيث هو لا وجود له، فكيف يجوز أن يستقلّ بافاضة الوجود؟! بل إذا ثبت افتقار شيءٍ إليه فلابدّ أن ينتهي إلى الواجب البتة؛ و على الرابع ـ أعني: كون المؤثّر واجباً بواسطة معدومٍ ـ هو أيضاً يتوقّف على واسطةٍ معدومٍ آخر، و هكذا إنْ انتهت سلسلة الوسائط إلى واسطةٍ موجودةٍ ثبت به المطلوب و إلّا لزم التسلسل في تلك الوسائط المعدومة، و العقل يحكم ببطلان مثل هذا التسلسل.

على أنّه لوقطع النظر عنه نقول: انّ تلك السلسلة المعدومة بحيث لايشذّ عنها شيءٌ إنْ كان وجودها ممتنعاً فيكون مافرضناه ممكناً ممتنعاً، هذا خلفٌ. و إنْ كان وجودها ممكناً فيكون مجموع هذه السلسلة محتاجةً إلى مؤثّرٍ، و لايتصوّر حينئذٍ مؤثّرٌ

١ـ الاصل: الامكان.
٢ـ الاصل: خصوص.

سوى الواجب، فيكون مؤثّرها واجب الوجود لذاته. و عدم تأثيره فيها حينئذٍ وبقائها على العدم انّما هو لملاحظة النظام الأصلح لعدم تصوّر شيءٍ سواه، و بذلك يثبت المطلوب.

و ليس لأحدٍ أن يقول: انّ كلّ واحدٍ من تلك السلسلة المعدومة و إنْ كان ممكناً لكن مجموعها ممتنعٌ؛ لأنّ حكم المجموع حكم الآحاد بالضرورة، و المنكر مكابرٌ!.

ثمّ إذا انتهى الاحتياج إلى الواجب يكون تأثيره على سبيل القدرة و الاختيار ـ لمّا ثبت من كونه تعالى قادراً مختاراً ـ، فماذكره المعترض من جواز أن يكون بعض الممكنات المعدومة بحيث يصلح الواجب للتأثير فيه على سبيل الايجاب ساقطٌ.

و على ماذكرناه يظهر اندفاع ماقيل: انّ كون الامكان علّةً للحاجة إلى المؤثّر و انتهاء جميع المؤثّرات إلى الواجب ـ تعالى ـ وكون تأثيره مساوقاً للقدرة بمعنى انفكاك ذاته عن العالم لايثبت مقدورية كلّ ممكنٍ بمعنى امكان تعلّق القدرة به بلاواسطة، مع أنّ المقدورية بهذا المعنى هي الّتي وقع التنازع فيها بعد الاتفاق في مقدورية الفعل المطلق له ـ تعالى ـ.

و انّما قلنا: لايثبت المقدورية بالمعنى المذكور، إذ للخصم أنْ /DB87/ يقول: صدور بعض الممكنات إنّما يكون عن بعض مقدوراته ـ تعالى ـ طبعاً أو اختياراً أو عنه بدون ارادة مشروطاً بوقوع بعض مقدوراته ـ كما قد يكون صدور بعض الأفعال الطبيعية للحيوان مشروطاً ببعض أفعاله الارادية ـ، و انفكاك الفاعل عن فعلٍ انّما يستلزم[1] مقدوريته له إذا كان هذا الانفكاك بسبب علمه و ارادته لامطلقاً ـ أي: و لوكان لأجل توقّفه على /MA92/ بعض الشرائط فعلاً كان أو غيره ـ، إذ القدرة بأيّ معنىً فسّرت يعتبر فيها سببية المشية للصدور وعدمه. نعم! عدم صدور الفعل عنه أزلاً اصلاً و صدور العالم وقت حدوثه حيث لايتصوّر إلّا بمشية العلم و الارادة لا لأجل التوقّف على فعلٍ آخر استلزم مطلقاً القادرية و مقدورية المطلق له؛ انتهى.

و وجه الاندفاع ماتقدّم من أنّ كون الامكان علّةً للحاجة إلى المؤثّر و انتهاء

١ـ الاصل: + يستلزم.

جميع المؤثّرات إليه ـ سبحانه ـ يوجب كون جميع المقدورات بلاواسطةٍ إذا أخذ القدرة بالمعنى المشهور، لأنّ مقدور المقدور للشيء مقدورٌ له بالنظر إلى الذات: أو بواسطةٍ أو بدونها إذا أريد من القدرة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. فما قال المعترض من أنّه لايثبت مقدورية كلّ ممكنٍ ـ بمعنى امكان تعلّق القدرة بلاواسطة ـ إنْ اراد أنّه لايثبت مقدورية الكلّ بالقدرة بالمعنى المشهور فهو بيّن الفساد؛ و إن أراد أنّه لايثبت مقدورية الكلّ بالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، ففيه: أنّه غير ضارٍّ، لأنّ المطلوب أعمٌّ. على أنّه لوسلّم مانقلناه من بهمنيار ـ من أنّ الممكن لاشيء محض، فلايمكن أن يكون موجداً لشيءٍ ـ يثبت مقدورية الكلّ له ـ تعالى ـ بالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ايضاً بلاواسطةٍ ـ كما ذهب اليه الأشاعرة ـ. و على أيّ تقديرٍ إذا انتهى الكلّ إليه ـ تعالى ـ و لوبتخلّل الوسائط في بعض الممكنات يكون صدوره منه ـ تعالى ـ بالقدرة و الارادة لقيام الأدلّة على ذلك.

فما ذكره من أنّ صدور بعض الممكنات عن بعض مقدوراته ـ تعالى ـ طبعاً أو اختياراً، ففيه: انّه إنّما ينافي مقدورية الكلّ له ـ تعالى ـ بلاواسطة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، لابالقدرة بالمعنى المشهور؛ فلاضير فيه.

و ماذكره من جواز صدور بعض الممكنات عنه ـ تعالى ـ بدون ارادةٍ ـ... إلى آخره ـ، ففيه: انّه مدفوعٌ بما دلّ على أنّ كلّ فعلٍ منه ـ تعالى ـ بالعلم و الارادة. و على ماذكرناه من أنّ المدّعى انّ كلّ الممكنات مقدورةٌ له ـ تعالى ـ سواءٌ كان بلاواسطة أو بواسطة و انّ قدرة جميع القادرين ينتهي إليه ـ تعالى ـ يندفع أيضاً ما أورد على الدليل المذكور: بأنّا لانسلّم أنّ كلّ ماهو مقدورٌ هو مقدورٌ له ـ تعالى ـ، لِمَ لايجوز أن تكون لبعض المقدورات خصوصيةٌ بالنسبة إلى بعض القادرين؟!. فانّ المعتزلة ـ القائلين بأنّ افعال العباد مقدورةٌ لهم ـ يخصّصون خلق الاجسام بقدرة الباري ـ تعالى ـ.

و وجه الاندفاع: انّه مع تسليم تحقّق الخصوصية لبعض المقدورات بالنسبة إلى بعض القادرين نقول: لاريب في انتهاء قدرة بعض القادرين إليه ـ تعالى ـ، لأنّه لمّا كان مقدور المقدور للشيء مقدوراً له، وجب انتهاء جميع المقدورات إلى الواجب بالذات؛

و به يثبت المطلوب من شمول تعلّق قدرته بجميع المقدورات.

ثمّ لايخفى انّه إذا كان مقدور المقدور للشيء مقدوراً له ـ كماهو الحقّ الصريح ـ فيثبت للواجب عموم القدرة بالنسبة إلى كلّ الممكنات بلاواسطةٍ نظراً إلى ذاته ـ كما اشير إليه ـ. و تخلل الوسائط إنّما هو لأجل قصورٍ و نقصانٍ في المعلول أو لمصلحةٍ راجعةٍ إلى النظام الأصلح لالعدم القدرة بالنظر إلى الذات بدونها، فعموم القدرة بمعنى امكان الصدور بالنظر إلى الذات ثابتٌ له ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ. فما ذكرناه من أنّ المدّعى اثبات عموم القدرة ـ سواءٌ كان بلاواسطةٍ أو بالواسطةٍ ـ انّما هو إذا أريد بالقدرة امكان الفعل و الترك امكاناً وقوعياً ـ أي: الامكان بالنظر إلى داعي الصدور و اللاصدور ـ؛ هذا.

على أنّ مانسب إلى المعتزلة، ففيه: انّ المعتزلة لم ينفوا امكان تعلّق قدرة الواجب بأفعال العباد بالنظر إلى مجرّد ذاته، بل إنّما ينفون تعلّق الارادة بايجاد الأفعال ـ كما يعلم من التأمّل في أدلّتهم ـ.

و الحاصل: انّه لاريب في تحقّق الفرق بين التعلّق بالفعل و بين امكان التعلّق، و المعتزلة إنّما نفوا التعلّق بالفعل لاامكان التعلّق. و المطلوب اثبات /DA88/ امكان التعلّق لاالتعلق بالفعل.

فان قيل: انّ العلاوة انّما يرد إذا كان مراد المورد انّ المعتزلة خصّوا خلق الأجسام بقدرة الباري ـ تعالى ـ، بمعنى انّ قدرته مقصورةٌ عليه و لايتناول أفعال العباد، و ليس كذلك: بل مراده انّ المعتزلة نفوا /MB92/ قدرة العباد على خلق الأجسام و قالوا: انّه مختصٌّ بالواجب ـ تعالى ـ و ليس العباد قادرين عليه، و إذا جاز ذلك ـ أي: جاز أن تكون لبعض المقدورات، أعني: الاجسام، خصوصيةٌ مع قدرة الباري تعالى دون قدرة العباد ـ فلِمَ لايجوز العكس بأن تكون لبعض المقدورات خصوصيةٌ مع قدرة العباد دون قدرته ـ تعالى ـ ؟!، فيكون مقدوراً للعباد لا له ـ تعالى ـ، و الظاهر انّه لايتوجّه عليه حينئذٍ ماذكر في العلاوة؛

قلنا: هذا خلاف ظاهر كلام المورد، إذ على هذا يكون قولنا: «و إذا جاز ذلك

فلم لايجوز العكس ـ... إلى آخره ـ » مطلوباً في كلام المورد؛ بل هو خلاف مايقتضيه المقام، لأنّ مقصود المورد أن يمنع ما اتّفق عليه المليون من شمول قدرة الواجب ـ تعالى ـ لجميع الممكنات بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ في بعضها، و ظاهرٌ انّ منع ذلك و القول بجواز خصوصية بعض المقدورات لقدرة العباد ـ نظراً إلى أنّ بعض المقدورات له خصوصيةٌ بقدرة الباري تعالى دون العباد ـ ممّا لاوقع له اصلاً، لان المدّعي لعموم القدرة يقول: لجميع المقدورات خصوصيةٌ بالنسبة إلى قدرة الباري و ليست لغيره قدرة في نفسه، فكيف يصير ذلك سند المنع؟!.

و الحاصل: انّ قولهم: خلق الجسم مختصٌّ بقدرة اللّه دون العبد لايضرّ قولنا: كلّما هو مقدورٌ فهو مقدورٌ له ـ تعالى ـ: وانّما يضرّ لو قلنا: كلّ مقدورٍ فهو مقدور كلّ قادرٍ، و لم نفعل.

على أنّ المتعارف الشائع في الاستعمال ـ على ماذكره المحقّق التفتازاني ـ قصر مدخول «الباء» على ماقبله؛ يقال: خصّصت الفلان بالذكر، أي: ذكرته دون غيره. فقول المورد: يخصّصون خلق الاجسام بقدرة الباري، معناه: انّ قدرته ـ تعالى ـ مخصوصةٌ بخلق الاجسام و لايتعلّق بخلق افعال العباد.

و بما ذكرناه يظهر أنّه لايمكن أن يستدلّ صريحاً أيضاً بخصوصية بعض المقدورات بالنسبة إلى قدرة الباري ـ تعالى ـ على جواز خصوصية بعض المقدورات بالنسبة إلى قدرة غيره، لأنّه لو سلّمت تلك الخصوصية فانّما هي الخصوصية الشرطية و الوسطية دون الخصوصية الاستقلالية، لانتهاء كلّ قدرةٍ إلى قدرته ـ تعالى ـ. و إذا انتهى الكلّ إليه ـ تعالى ـ فلايخلوا ممكنٌ من كونه مقدوراً له أو مقدوراً لمقدوره، و مقدور المقدور مقدورٌ له ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته و إنْ اقتضى نقصان جوهره أو صلاح نظام الخير لتخلّل الواسطة، فيثبت عموم القدرة بالمعنى المشهور بلاواسطةٍ؛ هذا.

واعترض بعض الأفاضل على الدليل المذكور ايضاً: بأنّه لاخصوصية له لعموم قدرة الواجب ـ تعالى ـ، بل لوتمّ لدلّ على عموم قدرة كلّ واحدٍ، إذ الامكان الذاتي يكون نسبته إلى كلّ الفاعلين على السواء، فلو كان كافياً كان كافياً بالنسبة إلى كلّ

واحدٍ وليس في الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب.

و التحقيق انّ المقدورية الّتي معنىً مضائف للقادرية أمرٌ بين الفاعل و المفعول، و كما أنّه لابدّ لحصولها من عدم اباء المعلول عن الوجود و رفع المانع من قبله عن تعلّق القدرة كذلك لابدّ له من طرف الفاعل من شيئين: أحدهما: قوّة يتمكّن الفاعل بها من التأثير، و إلّا لكان كلّ ممكنٍ يمكن صدوره عن كلّ أحدٍ، و هذا مشترك بين الموجب و المختار؛ و الثاني: عدم كون هذا الصدور لازماً، بل كون لزومه سبب الارادة. و الامكان و إنْ كان مصحّحاً للمعنى الأوّل ـ أعني: عدم اباء المعلول عن الوجود ـ لكنّه نسبته متساويةٌ إلى كلّ الفاعلين؛ فلايكفي مجرّد هذا المصحّح لصدور كلّ ممكنٍ عن كلّ فاعلٍ. و لكون هذا الصدور على سبيل القدرة بل لو حصل الأمران المذكوران أيضاً ـ أعني: القوة المذكورة و عدم كون الصدور لازماً لفاعلٍ ـ حصلت القادرية و المقدورية؛ فان حصلا له بالنسبة إلى جميع الممكنات حصل له عموم القدرة، و إنْ حصلا له بالنسبة إلى بعضها حصلت القدرة بالنسبة إليه، فانّه قد يحصل الأمران المذكوران بالنسبة إلى بعض الممكنات دون البعض ـ كما نرى من أنفسنا بالنسبة إلى بعض الأفعال دون بعضها مع تساوي الكلّ في المصحّح الّذي هو الامكان ـ، فلايستلزم الامكان في المعلول حصول الأمرين المذكورين في كلّ فاعلٍ أو في /MA93/ الواجب لتحصيل القادرية و المقدورية. بل لو لم يحصل الأمر الثاني ـ أعني: عدم كون الصدور لازماً بالنظر إلى ذات الفاعل ـ لم تحصل القادرية و المقدورية و إنْ حصل للفاعل الأمر الأوّل ـ أعني: القوّة الّتي يتمكّن بها من التأثير ـ لماذكرنا من أنّها مشتركةٌ بين الموجب و المختار. فربّما كانت قوّة التأثير /DB88/ ثابتةً للواجب بالنسبة إلى كلّ الممكنات و لكن كان التأثير لازماً لذاته ـ تعالى ـ بالنظر إلى بعضها، فلاتثبت قدرته ـ تعالى ـ بالنسبة إليه؛ انتهى ماذكره بتوضيحه.

و لايخفى ضعفه و سقوطه!، لانّه إذا قلنا بأنّ الممكن لايجوز أن يوجد ممكناً آخر لامن جهته المستندة إليه و لا من جهته المستندة إلى الواجب ـ على ماتقرّر عليه آراء الفلاسفة كما نقلناه عن بهمنيار ـ فلايكون لغيره ـ تعالى ـ فعليةٌ و تأثيرٌ حتّى يكون

الامكان نسبته إليه و إلى الواجب على السواء.

و يعترض على الدليل حينئذٍ بأنّه لوتمّ لدلّ على عموم قدرة كلّ أحدٍ. لأنّه لايكون أحدٌ غيره ـ تعالى ـ حينئذٍ فاعلاً، بل الفاعلية منحصرةٌ به ـ تعالى ـ. و إذا كان الفاعلية و التأثير بالنسبة إلى الكلّ منحصرةٌ به ـ تعالى ـ يثبت شمول قدرته ـ تعالى ـ على الكلّ، لماتقرّر و ثبت من أنّ فعله و تأثيره انّما هو على سبيل القدرة و الاختيار دون الايجاب.

و إنْ قلنا: يجوز أن يكون الممكن واسطةً في الايجاد بجهته المستندة إلى الواجب ـ تعالى ـ، فيكون المطلوب حينئذٍ اثبات عموم قدرته ـ تعالى ـ و لوكان بالواسطة بالنسبة إلى بعض الممكنات؛

فنقول: لاريب في انتهاء قدرة جميع الفاعلين إليه ـ تعالى ـ و ليست لغيره قوّةٌ استقلاليةٌ على ايجاد شيءٍ حتى يثبت له عموم القدرة بالنسبة إليه، بل كلّ فاعلٍ سواه يكون واسطةً في الافاضة و تنتهي قدرته إليه ـ تعالى ـ، فكلّ ماله قدرة وقوّة التأثير عموماً أو خصوصاً تنتهي قدرته إليه، و إذا انتهت إليه يثبت له عموم القدرة بلاواسطة في القدرة بالمعنى المشهور، و بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ في القدرة المستجمعة. لما تبيّن من أنّ تأثيره إنّما هو على سبيل القدرة و الاختيار؛ هذا.

و قيل: المشهور في الاستدلال على عموم القدرة انّ المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته، و المصحّح للمقدورية هو الامكان ـ فانّ الوجوب و الامتناع يحيلان المقدورية ـ. و نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء. فاذا ثبت قدرته على السواء على بعضها ثبت على كلّها.

و أنت تعلم انّه لافرق بين هذا الاستدلال المشهور و بين الاستدلال المذكور في ورود ماتقدّم؛ و الجواب مشتركٌ.

و لقائل أن يمنع وجوب استناد جميع صفاته إلى ذاته ـ تعالى ـ إنْ اريد بالاستناد عدم التوسّط مطلقاً ـ لانتقاضه بمثل الارادة الّتي تتعلّق ببعض الممكنات دون بعضٍ ـ، فلابدّ حينئذٍ من توسّط صفةٍ أخرى شأنها التخصيص و الترجيح، كما تعلم بالأصلح.

هذا على قواعد المعتزلة؛ و أمّا على قواعد الأشاعرة فينتقض بمثل أقدار العبد قدرةً موثّرةً أو كاسبةً، فانّه لاختصاصه ببعضٍ دون بعضٍ لابدّ من توسّط الارادة.

و إنّ أريد بالاستناد الانتهاء إلى الذات بدون توسيطِ مبانٍ فلايكون الدليل حينئذٍ مفيداً ـ لاحتمال وساطة صفةٍ شأنها الترجيح و التخصيص، كما يعلم بالأصلح و الارادة ـ؛ و حينئذٍ كما يتعلّق العلم بالأصلح والارادة ببعضٍ دون بعضٍ تتعلّق القدرة أيضاً ببعضٍ دون بعضٍ، فلايثبت عموم القدرة.

نعم! يمكن أن يخصّص الصفات بالقدرة و يدّعى عدم تقديم مخصّصٍ عليها.

و لقائل أيضاً أن يمنع استلزام احالة الوجوب و امتناع المقدورية لكون الامكان مصحّحاً لها، لجواز أن يكون المصحّح أمراً آخر؛ أو المراد بالصحّة هنا الامكان الوقوعي و رفع الامتناع بكلّه، فهذا مثل أن يقال: المصحّح للتلوّن هوالامكان، إذ الوجوب والامتناع يحيلانه مع أنّ الشفيف مثلاً لايقبله.

ثم أنت خبيرٌ بأنّه إنْ كان المراد من أمثال هذا الاستدلال اثبات عموم القدرة بمعنى الامكان الوقوعي و الصدور و اللاصدور الفعليين ـ أي: صحّتها بالنظر إلى الداعي في بعض الاوقات بالنسبة إلى جميع /MB93/ الممكنات بلاواسطةٍ ـ فاتمامها مشكلٌ، إذ لايلزم من كون الامكان علّةً للمقدورية أو الاحتياج إلى المؤثّر كون جميع الممكنات الذاتية مقدوراً للواجب بلاواسطةٍ، إذ اللازم من العلّة كون الجميع مقدوراً أو محتاجاً إلى المؤثّر، فعلى الأوّل لايلزم إلّا اشتراك الجميع في الاستناد إلى فاعلٍ قادرٍ؛ و ليس بلازمٍ أنْ يكون ذلك الفاعل هو الواجب. فيجوز أن يكون الفاعل لبعض الممكنات الذاتية ـ على فرض وجودها ـ بعضاً آخر من الممكنات على سبيل القدرة؛ و على الثاني يجوز أن يكون الفاعل لبعضها بعضاً آخر على سبيل القدرة و الايجاب.

و أمّا إذا كان المراد اثبات عموم قدرته بالمعنى المذكور بالنسبة إلى جميع الممكنات سواءٌ كانت بلاواسطةٍ أو بواسطة بعض الأسباب و الشروط فلايرد شيءٌ /DA89/ من الايرادات المذكورة، لأنّه لاريب في أنّ الامكان إمّا علّة المقدورية أو علّة الحاجة إلى المؤثّر، فكلّ ممكنٍ ذاتيٍ له حاجةٌ إلى موثّرٍ يمكن أن يصدر بتلك الحاجة منه ـ إمّا على

سبيل القدرة أو على سبيل الايجاب ـ. فموثّره إنْ كان واجباً مختاراً ثبت المطوب، وإن كان ممكناً آخر لابدّ له من الانتهاء إلى الواجب. و إذا انتهى سلسلة الاحتياج إليه يثبت كون المؤثّر في جميع ماهو ممكنٌ ذاتيٌ واجب الوجود لذاته على سبيل القدرة ـ بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعي في بعض الاوقات، أي: القدرة الملزومة للحدوث ـ. لأنّ الممكنات الذاتية إمّا موجودةٌ أو معدومةٌ، و استناد وجود الأولى إلى الواجب بعد تعميم المدّعى ظاهرٌ.

و لمّا ثبت حدوث العالم يثبت الانفكاك بينها و بين الواجب أيضاً. و استناد اعدام الثابتة إليه ـ تعالى ـ ايضاً ظاهرٌ، لأنّ عدم ماهو ممكنٌ في نفسه إمّا مستندٌ إلى عدم ارادة الواجب لمصلحةٍ راجعةٍ إلى نظام الكلّ أو إلى عدم الواسطة و الشروط المنتهى بالأخرة إلى عدم ارادة الواجب ـ كما مرّ مفصّلاً ـ. و على التقديرين يثبت استناد اعدام الممكنات المعدومة إليه ـ تعالى ـ، فبالتعميم المذكور يثبت استناد وجودات الموجودات اليه مع تحقّق الانفكاك بينها و بين الواجب و استناد أعدام الممكنات المعدومة اليه ـ تعالى ـ أيضاً. و به تثبت القدرة الملزومة للحدوث.

ثمّ التعميم المذكور لاضير فيه، لأنّه لامانع في استناد بعض الممكنات إليه ـ تعالى ـ بواسطة بعض الاسباب و الشروط من حيث جهاتها المستندة اليه ـ تعالى ـ، امّا بأن يكون واسطةً في الافاضة من اللّه ـ تعالى ـ، حتّى يكون أصل الافاضة في الكلّ منه ـ تعالى ـ و الوسائط إنّما هي شروطٌ و معدّاتٌ لتحقّق الافاضة منه ـ تعالى ـ، أو يكون بعضها مفيضاً ايضاً بما اودع اللّه فيه من التمكّن و الاقتدار بقدرته؛ و هذا أيضاً منه ـ تعالى ـ بالحقيقة.

قال بعض الأعلام: الظاهر انّ مدّعى القوم شمول قدرته لجميع المقدورات مطلقاً ـ: سواءٌ كانت بواسطةٍ أو بلاواسطةٍ ـ، فانّ من قال بالوسائط لم يقل بأنّها مستقلّةٌ في الايجاد، بل الوسائط انّما هي ادواتٌ والاتٌ واسبابٌ و وسائل إلى بعض الأفعال. بل أفعال اللّه ـ تعالى ـ كلّها كذلك، فانّ بعضها سببٌ لبعضٍ، فمن أراد أن يفعل فعلاً له اسباب و أدوات فلابدّ أن يحصل تلك الاسباب أوّلاً حتّى يفعل ذلك الفعل بتلك

الاسباب. فليس لأحدٍ حينئذٍ أن يقول: انّ ذلك الفعل ليس مقدوراً لذلك الفاعل لتوقّفه على تلك الاسباب نعم! لولم تكن تلك الاسباب مقدورةً له يصحّ ذلك؛ لكن اللّه ـ تعالى ـ ليس كذلك، بل الكلّ بفعله ـ تعالى ـ. فاذا فعل اللّه ـ تعالى ـ فعلاً باسبابٍ مخلوقةٍ له ـ تعالى ـ لم يقدح ذلك في كون ذلك الفعل مقدوراً له ـ تعالى ـ. اذ الظاهر انّ معنى كون حركات العباد مقدورةً له ـ تعالى ـ ليس انّه يمكن صدور تلك الحركات من اللّه ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ، كيف و الحركة لابدّلها من محرّكٍ قريبٍ مباشرٍ للتحريك و مسافةٍ تصحّ فيها تلك الحركة و اعضاءٍ و جوارح، فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمّن هو منزّهٌ عن امثال ذلك؟!. فالحقّ انّ صدور تلك الحركة مقدورةٌ له ـ تعالى ـ بأن يخلق اسباباً و ادواتاً تحصل بسببها تلك الحركة. فالقول ببعض الوسائط من ضروريات تنزيه اللّه ـ تعالى ـ و تقديسه.

و الحكماء القائلون بالوسائط في الايجاد ـ كالجواهر المجرّدة و العقول الفعّاله و النفوس المدبّرة ـ قد جعلوا تلك الوسائط بالنسبة إلى كلّيات العالم كالاسباب الجزئية بالنسبة إلى تلك الأمور الجزئية مثلاً، فليس في العالم موجودٌ و لا في رتبة /MA94/ الامكان ممكنٌ إلّا و هو مقدورٌ للّه ـ تعالى ـ عندهم؛ فالظاهر انّه لم يذهب إلى عدم الاحتياج إلى الوسائط و اثبات القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالنسبة إلى جميع الموجودات سوى الاشاعرة الّذين لايقولون بالربط العقلي و النسبة الايجابي اصلاً، لا له ـ تعالى ـ و لالغيره.

و بذلك يندفع ماذكره بعض الأفاضل حيث قال: من جوّز أن تكون لبعض المقدورات خصوصيةٌ بالنسبة إلى بعض القادرين له أن يمنع المقدّمة القائلة بأنّ مقدور المقدور للشيء مقدورٌ له بلاواسطةٍ و إنْ أريد من هذه المقدّمة انّ مقدور المقدور للشيء مقدورٌ له ـ أعمّ من أن يكون بواسطةٍ أو بدونها ـ، فممنوعٌ؛ لكن لايثبت حينئذٍ شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطةٍ أو لا، لكن الظاهر انّ المراد اثبات شمولها لجميعها بلاواسطةٍ؛ انتهى.

ثمّ على ماذكر انّما يكفي الشمول ـ سواءٌ كان بوسطةٍ أو بدونها ـ في القدرة

المستجمعة لجميع شرائط التأثير.

و أمّا القدرة بالمعنى /DB89/ـ المشهور ـ أعني: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات ـ، فالحقّ ثبوت عمومها له ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ ـ كما أشرنا إليه مراراً ـ لما ثبت بالبراهين من أنّ كلّما يصدر عن الواجب فانّما يصدر عنه بالقدرة بهذا المعنى دون الايجاب المقابل له، و إذا انتهى سلسلة الموجودات إليه ـ تعالى ـ فلايخلوا موجودٌ من كونه صادراً عنه أو صادراً عمّا صدر عنه، و الصادر عن الصادر عن الشيء ممكن الصدور عنه، فكلّ موجودٍ إمّا مقدوره أو مقدور مقدوره، و مقدور المقدور للشيء مقدورٌ لهذا الشيء بالنظر إلى ذاته. و تخلّل الوسائط إنّما هو للمصالح الراجعة إلى نظام الخير أو لقصور بعض الممكنات عن استفاضة الوجود بدون الواسطة.

ثمّ مايدلّ على ثبوت عموم قدرته بهذا المعنى بالنسبة إلى الممكنات الموجودة ـ أي: كون الجميع ممكن الصدور و العدم بالنظر إلى ذاته في جميع الاوقات، و وجوب وجوده في وقت حدوثه انّما هو للعلم بالأصلح ـ يدلّ بعينه على ثبوت عموم قدرته بالنسبة إلى الممكنات المعدومة ـ أي: كون جميعها ممكن الصدور و اللاصدور بالنسبة إلى ذاته تعالى ـ، و وجوب عدم صدورها انّما هو للعلم بالأصلح. و ان استند عدم بعضٍ إلى عدم بعضٍ آخر فانّما هو لقصوره أو للمصلحة الراجعة إلى نظام الكلّ.

و يمكن أن يكون عدمه مستنداً إليه ـ تعالى ـ نظراً إلى ذاته، لأنّ جميع اعدام الموجودات لايخلوا من أن يكون مستنداً إليه ـ تعالى ـ أو مستنداً إلى عدمٍ ينتهي بالأخرة إليه ـ تعالى ـ، و المستند إلى المستند إلى الشيء مستندٌ إلى هذا الشيء، فيمكن أن يكون عدم كلّ معدومٍ مستنداً إليه ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته. وإذا استند إليه ـ تعالى ـ يكون الاستناد على سبيل القدرة والاختيار بالمعنى المشهور، لما تقرّر من البراهين من أنّ تأثيره انّما هو بالقدرة بهذا المعنى.

و قد تلخّص ممّا تقرّر انّ الحقّ في هذه المسئلة انّ القدرة بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعي في بعض الاوقات ـ أي: القدرة الملزومة للحدوث ـ، فعمومها ثابتٌ بشرط أن يكون المراد اثبات عمومها بالنسبة إلى جميع الممكنات سواءٌ

كان بواسطةٍ أو بدونها. فأصل القدرة بهذا المعنى انّما يثبت بأمرين ثابتين: أحدهما: استناد بعض الممكنات إليه ـ تعالى ـ، و ثانيهما: حدوث العالم. وعمومها يثبت بمقدّمةٍ بديهيةٍ عقليةٍ هي انّ سلسلة الافتقار و وجود كلّ موجودٍ ينتهي إليه ـ تعالى ـ.

و أمّا القدرة بالمعنى المشهور ـ أي: صحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات ـ فعمومها ثابتٌ بلاواسطةٍ. فأصل القدرة بهذا المعنى انّما يثبت بما تقدّم من الأدلّة الدالّة على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب ـ تعالى ـ. و عمومها يثبت بمقدّمةٍ ظاهرةٍ هي انّ مقدور المقدور للشيء مقدورٌ لهذا الشيء.

فان قلت: على ماذكرت من تجويز تخلّل الوسائط يلزم صدور بعض الممكنات من بعضٍ آخر البتّة إمّا على سبيل الاختيار أو على سبيل الايجاب، و يلزم منه عدم امكان صدور بعض الممكنات عنه ـ تعالى ـ فضلاً عن صدوره عنه بالقدرة و الاختيار؛

قلت: قد أومأنا إلى انّ تخلّل الواسطة بأيّ معنىً كان لايدفع كون استناد جميع الممكنات إليه ـ تعالى ـ، فانّ لزوم تخلّل الوسائط /MB94/ في بعض الممكنات لأجل عدم قبوله لافاضة الوجود بلاواسطةٍ لقصوره ونقصه، فلابدّ في افاضة الوجود عليه من الوسائط. فان كان أصل الافاضة على الجميع منه ـ تعالى، كما هو المقرّر عند الحكماء ـ فلايكون وجود ممكنٍ مستنداً إلى ممكنٍ آخر؛ و إنْ كانت الافاضة على بعضٍ من بعضٍ آخر بجهته المستندة إليه ـ تعالى ـ و بما أودع اللّه فيه من اقداره و تمكينه لهذه الافاضة فيكون ايضاً بفعله ـ تعالى ـ، و يكون تأثيره و افاضته في هذا البعض بهذا الطريق؛ فلايكون وجود هذا البعض أيضاً مستنداً إلى ممكنٍ، بل يكون مستنداً إليه ـ تعالى ـ بالحقيقة.

ثمّ لمّا قام البرهان على لزوم كون تأثيره و فعله بطريق القدرة و الاختيار دون الايجاب، فجميع ماصدر عنه ـ بواسطةٍ أو بدونها ـ يكون بطريق الاختيار؛ و كان عدم صدوره ممكناً له بالنظر إلى ذاته و إنْ وجب صدوره بالنظر إلى ارادته و علمه بالأصلح.

فان قيل: لعلّ من الممكنات مالايمكن صدوره بطريق الاختيار والقدرة، بل لزم صدوره بطريق الايجاب؛

قلنا: لمّا ثبت انتهاء سلسلة الاحتياج و وجود كلّ موجودٍ إليه ـ تعالى ـ وثبت أيضاً انّ كلّما يصدر عنه ـ تعالى ـ فانّما يصدر عنه بطريق القدرة فثبت انّ كلّ صدرعنه بواسطةٍ أو بدونها فانّما يصدر عنه بالقدرة و الاختيار، و كان عدم صدوره ممكناً عنه بالنظر إلى ذاته؛ و جميع ما لم يصدر عنه فلم يصدر عنه أيضاً بالقدرة و الاختيار و إنْ كان صدوره ممكناً /DA90/ بالنظر إلى ذاته. و وجوب الصدور في الأوّل و وجوب عدمه في الثاني انّما هو لأجل المصالح الراجعة إلى نظام الخير.

فان قيل: الافعال الصادرة عن الطبائع بالايجاب ـ كالاحراق للنار ـ كيف يمكن أن يصدر عنه ـ تعالى ـ بالقدرة و الاختيار؟!؛

قلت: لمّا كان أصل الطبائع صادراً عنه ـ تعالى ـ فما صدر عنه ممكن الصدور عنه ـ تعالى ـ. لأنّ الصادر عن الصادر عن الشيء ممكن الصدور عن ذلك الشيء. و إذا كان ممكن الصدور عنه فيكون مقدوراً له ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته وان وجب صدوره الفعلي الوقوعي بطريق الايجاب عن الطبائع بالنظر إلى الأمور الخارجة من المصالح الراجعة إلى أحسن النظام.

فان قيل: يجوز أن تكون مهيات بعض الممكنات مانعةً من تعلّق القدرة بها و ان لم يمتنع ذلك بالنظر إلى ذات الواجب. فانّ اثبات عموم قدرته بالنسبة إلى جميع الممكنات الموجودة و المعدومة يتوقّف على استواء نسبة ذاته ـ تعالى ـ إلى الجميع. و هذا على ماذهب إليه الأشاعرة ـ: من أنّ المعدوم ليس بشيءٍ و انّما هو نفيٌ محضٌ لاامتياز فيه اصلاً و لاتخصّص فيه قطعاً. و من أنّ المعدوم لامادّة له و لاصورة ـ صحيحٌ، لانّه لايتصوّر اختلافٌ في نسبة الذات إلى المعدومات الّتي لاتمايز فيه اصلاً بوجهٍ من الوجوه. و أمّا على ماذهب إليه المعتزلة من أنّ المعدومات متميّزةٌ أو على ماذهب إليه الحكماء من أنّ للمعدوم مادّة فلايمتنع اختصاص البعض بمقدوريته ـ تعالى ـ دون بعضٍ. فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات

الثابتة المتميّزة مانعةً من تعلّق القدرة به، و على قانون الحكمة جاز أن يستعدّ المادّة لحدوث ممكنٍ دون آخر؛ و على التقديرين لاتكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء.

ثمّ لاريب في أنّ مذهب الأشاعرة ظاهر الفساد، لأنّه لو صحّ لزم أن لايتصوّر اختلافٌ بنسبة الارادة و تعلّقها ـ أيضاً ـ إلى الممكنات، فلايتصوّر اختلاف نسبة الايجاد بأن يوجد بعض الممكنات دون بعضٍ، بل لابدّ أن يوجد الجميع أو لايوجد شيءٌ أصلاً. بل لايتصوّر اختلاف النسبة إلى الاوقات ايضاً، فلابدّ أن يوجد مايوجد في وقتٍ واحدٍ؛ بل إذا كان المعدوم نفياً محضاً لم يثبت له الامكان حتّى يثبت له المقدورية. و إنْ يثبت له الامكان يثبت له سائرلوازم الماهية، فيثبت التميز و يتحقّق اختلاف النسبة. و إذا كان هذا المذهب ظاهر الفساد فلايمتنع اختصاص البعض بمقدوريته ـ تعالى ـ دون بعضٍ!؛

قلنا: جواب هذا الايراد و إنْ ظهر من الكلمات السابقة و لكن نعيده توضيحاً و نقول: لاريب في تمايز المعدومات نظراً إلى ثبوت الوجود الذهني، فهي متمايزةٌ في التعقّل. لكن التمايز لايصير منشئاً لعدم تعلّق قدرة الواجب ببعضها، لأنّه لاريب في أنّ الامكان علّةٌ للاحتياج إلى المؤثّر، فجميع الممكنات محتاجةٌ إلى المؤثّر. فما يفرض من أنّه يمكن أن لايتعلّق قدرة الواجب به /MA95/ نقول: لاريب في احتياجه إلى مؤثّرٍ، فمؤثّره إنْ لم يكن واجب الوجود و افترض مميزه[1] أن يكون مؤثّره غيره ـ تعالى ـ فان كان هذا المؤثّر موجوداً ينتهي وجوده إليه ـ تعالى ـ البتة؛ لدلالة ادلّة اثبات الصانع على انتهاء جميع الموجودات و قوّة جميع الفواعل و تأثير جميع المؤثّرات إليه ـ تعالى ـ، فيكون هذا البعض معلولاً له بالواسطة. و إذاكان معلولاً له يكون معلولاً له بالقدرة و الاختيار و لوكان عدم ايجاده ايضاً ممكناً له، و انّما وجب وجوده بالداعي ـ لما مرّ مراراً من أنّ تأثيره تعالى في جميع معلولاته إنّما هو بطريق الاختيار ـ.

ثمّ لمّا كان هذا البعض موجوداً منه ـ تعالى ـ بالواسطة فينتهي سلسلة الوسائط إلى ماهو موجودٌ منه ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ. و ما يوجد ممّا وجد عن الشيء يمكن أن يوجد

١ـ كذا في النسختين.

عن هذا الشيء بالنظر إلى ذاته وان لزم تخلّل الوسائط بالنظر إلى الأمور الخارجة. فالبعض المذكور ممكن الصدور عنه ـ تعالى ـ بلاواسطة. فتتعلّق القدرة بالمعنى المشهور به بلاواسطةٍ. و انكان هذا المؤثّر ـ أي: مؤثّر ما فرض عدم تعلّق القدرة به ـ معدوماً نظراً إلى فرض عدم هذا البعض الّذي فرض أن القدرة لايتعلّق به و ادّعى انّ مؤثّر هذا المؤثّر ايضاً معدومٌ ـ... و هكذا إلى غير النهاية ـ فقد عرفت انّه لابدّ لجميع هذه المعدومات الممكنة من مؤثّرٍ وينتهي إلى الواجب ـ كما مرّ توضيحه ـ. و إذا انتهى إلى الواجب ثبت تعلّق القدرة به، فانْ لم يوجد فظاهرٌ ـ فانّما ذلك لأجل المصالح الراجعة إلى أحسن النظام ـ، و تعلّق القدرة به نظراً إلى ذاته ـ تعالى ـ ثابتٌ؛ هذا.

و قال بعض المشاهير في دفع المنع المذكور: على قاعدة الاعتزال ـ أعني: جواز كون الخصوصية مانعةً من تعلّق القدرة ـ انّ كلّ مايمكن صدوره من الغير يمكن صدوره عن /DB90/ الواجب باعتبار كونه فاعلاً ـ أي: بدون اعتبار كونه مريداً و عالماً بنظام الخير ـ و إنْ لم يجز صدور بعض مايصدر عن الغير عنه ـ تعالى ـ مع هذا الاعتبار ـ إذ لايلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلّقاً لقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التأثير ـ، فعلى قاعدة الاعتزال لايلزم إلّا جواز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الممكنة مانعةً من تعلّق القدرة الشاملة لجميع شرائط التأثير الّتي من جملتها الارادة، لاجواز أن تكون الخصوصية مانعةً من تعلّق مطلق القدرة، بمعنى انّه لواراد ماله تلك الخصوصية لم يقع بقدرته. فالمدّعىٰ: انّ نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم و الارادة بالنسبة إلى جميع الممكنات الّتي لها امكان الصدور عن الواجب على سواءٍ و انّ نسبة الذات من حيث هي بدون اعتبار كونه عين العلم و الارادة بالنسبة إلى جميع الممكنات الّتي لها امكان الصدور عن الغير على سواءٍ، و لاخفاء في صدق هذين الحكمين؛ انتهى ما ذكره بأدنى تغييرٍ.

و حاصله: انّ خصوصية بعض الممكنات ليست مانعةً من كونه متعلّقةً للقدرة بالمعنى المشهور ـ أعني: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات ـ، فهو ممكن الصدور عن الواجب بالنظر إلى ذاته و إنْ امتنع صدوره عنه بالنظر إلى داعي الارادة و

العلم بنظام الخير ـ أي: ليس مقدوراً له بالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، أعني: القدرة بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعي في بعض الاوقات ـ، و هي القدرة الملزومة للحدوث: فانّ متعلّق تلك القدرة انّما هو مايمكن صدوره عن الواجب

و أنت تعلم انّ أحد الجزئين من كلامه ـ أعني: عدم كون الخصوصية مانعةً من تعلّق مطلق القدرة ـ مطابقٌ لماذكرناه في بيان أنّ الخصوصية ليست مانعةً من تعلّق القدرة بالمعنى المشهور، فمراده من مطلق القدرة هي القدرة بالمعنى المشهور.

فان أورد عليه: بأنّه لِمَ لايجوز أن تكون تلك الخصوصية مانعةً من تعلّق مطلق قدرة الواجب ـ تعالى ـ؟، فلابدّ لابطال هذا الاحتمال من دليلٍ!؛

فجوابه: انّ مقدور المقدور مقدورٌ و معلول المعلول معلولٌ، فكلّ ماهو قادرٌ على الفاعل قادرٌ على فعله ايضاً بحسب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة، وكلّ ما هو مقدورٌ لغيره ـ تعالى ـ يكون مقدوراً له ـ تعالى ـ بحسب ذاته.

و أمّا الجزء الآخر من كلامه ـ أعني: كون الخصوصية مانعةً من تعلّق القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ـ إنْ كان هوالقدرة بمعنى صحّة الفعل و الترك في بعض الأوقات بالنظر إلى الداعي و غيره /MB95/ من شرائط التأثير ـ أي: امكان الفعل و الترك بالامكان الوقوعي ـ ولو في زمانين بأنْ يختلف زمان الفعل والترك ـ أي: يقع الترك في زمانٍ والفعل في زمانٍ آخر، لأنّ امكانهما معاً بالنظر إلى الداعي غير جائزٍ على التحقيق كما مرّ ـ، فالقدرة بهذا المعنى هو مايوجب الترك في زمانٍ و الفعل في زمانٍ آخر. و مقابله مايوجب احدهما دائماً و هي القدرة المستلزمة لصحّة الانفكاك بين الواجب و بين كلٍّ من طرفي الفعل و الترك؛ و هي القدرة المستلزمة للحدوث. و قد بيّنا انّ الخصوصية ليست مانعةً من تعلّق تلك القدرة بالواسطة، وانّما هي مانعةٌ من تعلّق القدرة بهذا المعنى بلاواسطةٍ.

فكان على هذا القائل أن يشير إلى هذا التفصيل.

و إنْ كان المراد عنها ـ أي: من القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ـ هي القوّة

الموجبة للفعل أو الترك ـ أي: التمكّن الّذي صار منشئاً للوجود أو العدم بالفعل، سواءٌ كان مستلزماً للانفكاك أم لا، بل وجب معها أحدهما دائماً و لم يرد منها القدرة الملزومة للحدوث ـ، نقول: لو صحّ ذلك فلاريب في لزوم كون التمكّن المذكور بالعلم و المشيّة، فرجع إلى القدرة بالمعنى الأوّل من معاني القدرة المتقدّمة ـ أي: كون الصدور و اللاصدور بالعلم و المشيّة و إنْ وجب أحدهما ـ. و لاريب في كون جميع الممكنات متعلّقاً للقدرة بهذا المعنى و لو جعل التعلّق أعمّ من التعلّق بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ. و بالجملة لاشبهة في أنّ الخصوصية ليست مانعةً من تعلّق القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالواسطة، سواء أريد منها أحد المعانى المذكورة أو معنىً آخر غيرها و الاطلاق بكون الخصوصية مانعةً منها غير مناسبٍ.

على أنّ هذا القائل صرّح بأنّ القدرة المتنازع فيها بين الفلاسفة و المليين هي القدرة الملزومة للحدوث، و هي الّتي كان هذا القائل بصدد اثباتها و اثبات عمومها دون القدرة بالمعنى المشهور، لتصريحه بأنّه متّفقٌ عليه بين الكلّ. فماذكره من أنّ الخصوصية ليست مانعةً من تعلّق القدرة بالمعنى /DA91/ المشهور لايفيده، بل لابدّ له من بيان عدم كونها مانعةً من تعلّق القدرة الملزومة للحدوث؛ هذا.

و ماذكر في الايراد المذكور من انّه على قانون الحكمة جاز أن تستعدّ المادّة لحدوث ممكنٍ دون آخر، فلايكون نسبة الذات إلى الجميع على السواء؛

ففيه: أمّا اوّلاً: انّه على قانون الحكمة لايمكن أن يؤثّر ويوجد إلّا واجب الوجود بالذات، فكلّ شيءٍ له امكان قبول الوجود فانّما يوجد من الواجب الوجود بالذات الّذي هو باعتبار ذاته موجودٌ، فانّ الممكن الّذي ليس له في حدّ ذاته وجودٌ محالٌ عندهم اتصافه بالايجاد.

و الحاصل: انّ الحكماء لمّا لم يجوّزوا التأثير في الموجود لغيره ـ تعالى ـ فكلّ ماهو مقدورٌ للغير لابدّ أن يكون مقدوراً له ـ تعالى ـ، بل اطلاق كلامهم و ادلّتهم يدلّ على انّ افعال العباد أيضاً ليست صادرةً عنهم، بل بقدرته ـ تعالى ـ و إنْ كان الحقّ خلافه.

نعم! قبول الوجود و قبول الحركات و الأفعال يتحقّقان في الممكنات. و[1] يدلّ على ذلك مانقلناه سابقا عن التحصيل.

و أمّا ثانياً: فلأنّ ذلك ـ نعني جواز استعداد المادّة لحدوث ممكنٍ دون آخر ـ لايوجب تجويز صدور ممكنٍ عن غير الواجب، بل يوجب عدم امكان صدوره عن الواجب لاتجوير صدوره عن غير الواجب، فهو لاينافي قولنا: كلّ ماهو مقدور الغير مقدورٌ له ـ تعالى ـ. و لايقدح ذلك في عموم قدرته، لأنّ المدّعى منه شمول قدرته لجميع ماله امكان الصدور عن مؤثّرٍ، فلوفرض مالم يمكن تعلّق قدرة فاعلٍ به ـ لعدم استعداد المادّة لحدوثه ـ و صحّ اطلاق اسم الممكن على مثله فلاضير في عدم تعلّق قدرته ـ تعالى ـ به؛ و لو لم يصدق عليه اسم الممكن و كان معدوداً في الممتنع فالأمر فيه ظاهرٌ.

و بما ذكرنا يندفع ماقيل: انّ مقصود المورد انّه إذا كانت المادّة مستعدّةً لحدوث ممكنٍ دون آخر لم‌تكن نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، لا أنّه يجوز صدور ممكنٍ عن غير الواجب؛ و لم‌يلزم من الجواب المذكور ثبوت تساوي النسبة، بل اللازم منه عدم ايجاب كون المادّة مستعدّةً لحدوث ممكنٍ /MA96/ دون آخر ـ لجواز صدور ممكن عن غير الواجب ـ، و هو غير المقصود.

و وجه الاندفاع: انّ مايقدح في عموم القدرة انّما هو جواز صدور ممكنٍ عن غير الواجب، لاعدم جواز صدور ممكنٍ عن فاعل اصلاً؛ فالمورد إنْ ادّعى انّه يلزم على قاعدة الحكمة صدور ممكنٍ عن غير الواجب يكون مقدوراً له ـ تعالى ـ، فلايثبت عموم القدرة؛

فيندفع دعواه بالجواب المذكور؛

و إنْ لم‌يدع و اكتفى بمجرّد لزوم عدم جواز صدور ممكنٍ عن فاعلٍ؛

فيجاب عنه: بأنّه غير قادحٍ في عموم القدرة.

و الحقّ انّ هذا الجواب غير صحيحٍ على القواعد الّتي قرّرناها، لأنّ كلّما صدق

١ـ الاصل: ـ و.

عليه اسم الممكن و هو ممكنٌ في حدّ ذاته و حاقّ مرتبته يكون متعلّقاً للقدرة المطلقة و إنْ لم تتعلّق به القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ـ نظراً إلى أمرٍ خارجٍ عن ذاته من عدم استعداد المادّة لحدوثه أو غير ذلك من المصالح الراجعة إلى نظام الكلّ ـ كيف لا؟! و كلّ ممكنٍ محتاجٌ إلى مؤثّرٍ، فلابدّ لكلّ مهيةٍ ممكنةٍ من مؤثّرٍ: و فرض ممكنٍ لايحتاج إلى المؤثّر فرض انقلاب الحقيقة. و إذا كان لكلّ ممكنٍ مؤثّرٌ ـ سواءٌ كان موجوداً أو معدوماً ـ يكون لهذا الممكن الّذي لم تستعدّ المادّة لحدوثه أيضاً مؤثّرٌ إمّا موجودٌ أو معدومٌ. و إذا احتاج إلى مؤثّر بأيّ نحوٍ كان ينتهي اختصاصه بالاخرة إلى الواجب ـ كما مرّ مفصّلاً ـ، فيكون متعلّقاً للقدرة المستجمعة لشرائط التأثير بالواسطة و للقدرة بالمعنى المشهور بلاواسطة، نظراً إلى أنّ مقدور المقدور للشيء مقدورٌ له بالنظر إلى ذاته. فالقول بأنّ مثل هذا الممكن لاتتعلّق به قدرة الواجب اصلاً غير صحيحٍ.

فالحقّ في الجواب أن يُقال: إنّ استعداد المادّة لحدوث ممكنٍ دون آخر لايوجب عدم تجويز صدور ممكنٍ عن الواجب: يعني: كون استعداد المادّة شرطاً لحدوث الممكن لايوجب تجويز عدم امكان صدور ممكنٍ عن الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة الّتي هي معتبرةٌ عندهم، بمعنى إنْ شاء فعل و إنْ لم يشاء لم يفعل، لا أنّ المشية عندهم لاتتعلّق بما لم يستعدّ المادّة لحدوثه ـ لاستلزامه الترجيح بلامرجّحٍ ـ، فكلّ ممكنٍ لو تعلّقت كان صادراً عنه ـ تعالى ـ.

و الحاصل انّ هذا الممكن مقدورٌ له ـ تعالى ـ بالقدرة بالمعنى المشهور ـ أعني: صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته تعالى ـ و إنْ لم يكن مقدوراً بالقدرة بمعنى صحّة الفعل بالنظر إلى الداعي و غيره من شرائط التأثير.

فان قيل: إذا لم تستعدّ المادّة لحدوث ممكنٍ فلعلّه لايقدر الواجب ـ تعالى ـ على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة إلى اصل القدرة ايضاً من غير اعتبار استجماع الشرائط. /DB91/ و لابدّ لنفيه من دليلٍ؛

قلنا: بعد تسليم انّ مثل هذا الممكن محتاجٌ إلى مؤثّرٍ و تسليم انتهاء سلسلة المؤثّرات ـ موجودةً كانت أو معدومةً ـ إلى الواجب يثبت قدرة اللّه ـ تعالى ـ على

ايجاد هذا الممكن نظراً إلى مطلق القدرة، و انكار ذلك مكابرةٌ و قد ظهر و وضح أنّ المنع المذكور ـ أعني: جواز كون الخصوصية في الممكنات مانعةً من تعلّق القدرة ـ مدفوعٌ على قاعدة الاعتزال و الحكمة و أمّا على أصول الأشاعرة فلايرد أصلاً حتّى يحتاج إلى الدفع، لعدم التمايز و التخصيص عندهم في المعدومات و إن كان اصلهم فاسداً!.

و قال بعض المشاهير: لافرق بين مذهب الأشاعرة و مذهب المعتزلة و الحكماء في ورود المنع؛ إنّما الفرق في دفعه، فانّ الأشعرية لمّا اعتقدوا أنْ ليس التأثير ثابتاً لغير واجب الوجود دفعوا منع كون ممكنٍ غير مقدور للواجب بأنّه يلزم من كونه غير مقدورٍ له عدم امكان صدوره عن الغير، فانّ كلّ مايمكن صدوره عن الغير فانّما يصدر عن الواجب بالذات. و أمّا على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور أن يقال: مرادهم من تساوي نسبة ذات الواجب إلى جميع الممكنات هو تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلاً مع قطع النظر عن الارادة والعلم بالأصلح؛

و أورد عليه: بأنّه لمّا جعل بناء الاستدلال المشهور و صحّته على عدم ثبوت التمايز بين المعدومات و كون المعدوم لاشيئاً محضاً و نفياً صرفاً لاامتياز فيه أصلاً. فلامجال لورود المنع المذكور اصلاً. و انّما يرد على من لم يقل بذلك و اثبت الامتياز و الخصوصية للمعدومات /MB96/ـ كالمعتزلة و الحكماء ـ، فورود المنع على المذاهب الثلاثة لاوجه له. إلّا أن يكون نظر هذا القائل إلى أنّ القول بعدم التمايز اصلاً ممّا لايعقل، إذ حينئذٍ لايعقل وجود البعض دون البعض، بل لامعنى حينئذٍ للبعض والبعض!؛ فلابدّ للأشعري أيضاً أن يقول بتمايزٍ بين المعدومات في الجملة و إنْ لم يكن على نحو مايقوله المعتزلة، و حينئذٍ لافرق بين المذاهب الثلاثة في ورود المنع. و لايخفى مافيه من التكلّف؛ انتهى.

و قال بعض الفضلاء: و لوكان بناء الاستدلال المشهور على عدم تمايز المعدومات بناءً على أنّ المعدوم نفيٌ محضٌ يكون بين مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة فرقٌ قطعاً في ورود المنع، إذ لامجال على هذا القول للقول بكون البعض مقدوراً دون

بعضٍ، بل لايتصوّر حديث البعض والكلّ، إذ لاتمايز أصلاً. ثمّ قال: والظاهر انّ القائل بعدم الفرق بين المذهبين في ورود المنع أعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا المبنى ـ بناءً على ثبوت الوجود الذهني ـ، و جعل المبنى ماذهب إليه الأشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم بالنفع و غيره، بخلاف مذهب المعتزلة؛ و حينئذٍ لافرق بين المذهبين في ورود المنع. لجواز اختلاف نسبة ذات الواجب إلى الممكنات على مذهب الأشاعرة من جهةٍ أخرى، فانّ سند تجويز الاختلاف لاينحصر في ثبوت المعدومات الّذي قال به المعتزلة، فانّ العلم المقدّم على الايجاد ممّا يصلح سنداً للاختلاف قطعاً ولولم تتفاوت الممكنات في نظره ـ تعالى ـ باعتبار العلم عند الأشاعرة، فيمكن أن يجعل سند المنع جريان العادة بانحاء البعض دون البعض، أو اختلاف المهيات في انفسها باللوازم و الذاتيات؛

فدفع عنهم: بأنّه لو لم يكن بعض الممكنات مقدوراً له ـ تعالى ـ لم يكن ممكن الصدور عن الغير، فانّما يصدر عن الواجب بالذات؛

و عن المعتزلة: بان مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلاً مع قطع النظر عن الارادة و العلم بالأصلح، و حينئذٍ يصحّ عموم القدرة على المذهبين و لاينافيه مذهب المعتزلة؛ انتهى.

و غير خفيٍّ انّ امثال هذه التوجيهات تكلّفاتٌ باردةٌ!.

و الحقّ انّ المنع المذكور على مذهب الأشاعرة غير واردٍ ـ نظراً إلى ماذهبوا اليه من عدم التمايز في المعدومات ـ. نعم! أصل مذهبهم فاسدٌ ـ كما أشير اليه ـ. فما ذكره القائل المذكور من عدم الفرق بين المذهبين في ورود المنع غير صحيح.

ثمّ ما ذكره في وجه دفع المنع المذكور من قبل الأشاعرة و إنْ كان ثابتاً من مذهبهم ـ لأنّه لاشكّ انّ الأشاعرة نفوا التأثير عن غيره تعالى ـ، فعلى ماذهبوا إليه ظاهرٌ انّ كلّما هو مقدورٌ للغير لابدّ أن يكون مقدوراً له ـ تعالى ـ، إلّا أنّ الكلام في صحّة الاستدلال المشهور و في اثبات ماذهبوا إليه. ولوبنى الأمر على مجرّد هذا المذهب لم يفتقر اثبات عمومية القدرة إلى استدلال أصلاً.

تمّ بعد اثبات ماذهبوا /DA92/ إليه من نفي التأثير عن غيره ـ تعالى ـ إنّما يثبت مجرّد انّ كلّما هو مقدورٌ للغير مقدورٌ له ـ تعالى ـ ولايثبت مقدورية كلّ ممكنٍ له ـ تعالى ـ. و قد عرفت انّ عموم القدرة يتوقّف على ذلك؛ هذا.

و قد استدلّ بعض المشاهير على عموم القدرة: بأنّ امكان الصدور عن الغير بالارادة علّةٌ للمقدورية، إذ الشيء الّذي لم يتّصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتّصف بالمقدورية، و ما اتصف به اتّصف بها وثبت بينهما التلازم المفيد للعلّية المثبتة للمطلوب. بل هو يكفي لاثبات المطلوب و إنْ لم يفد العلّية بالمعنى المعروف، فانّ مرادنا بالعلّية مايتناول مثل التلازم، فلايرد انّه لايلزم ممّا ذكر إلّا التلازم بين امكان الصدور عن الغير بالارادة و المقدورية، و هو لايفيد علّيةً لها لجواز أن يكونا معلولي علّةٍ ثالثة. و الظاهر انّ امكان الصدور عن الغير بالارادة هو المقدورية، والفرق بينهما بالاجمال و التفصيل كالفرق بين الانسان و الحيوان الناطق. فالمراد بالعلّية هيهنا ينبغي أن يكون علّية الحكم ـ كما يقال: علّة انسانية زيدٍ إنّما هي كونه حيواناً ناطقاً ـ.

و اذ صحّ استلزام امكان الصدور عن الغير بالارادة للمقدورية نقول: و كلّ ماله امكان الصدور عن الغير له امكان /MA97/ الصدور عن الواجب ـ تعالى ـ سواءٌ كان بالواسطةٍ أو بلاواسطة نظراً إلى ادلّة اثبات الصانع واثبات التوحيد، فقدرة الواجب متعلّقة بجميع ماله امكان الصدور عن الغير. فمَن لم يجوّز كون الممكن فاعلاً مستنداً إلى أنّ الممكن باعتبار انّه ممكن لاشيء محض وماكان كذلك لايصحّ أن يصير موجداً يكون عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب وقدرته. و من جوّز كون الممكن محـرّكاً للأجسام جوّز أن يوجد الواجب ـ تعالى ـ حركات الأجسام، ضرورة أنّ القادر على ايجاد المحرّك قادرٌ على ايجاد الحركات.

و الحاصل: انّ قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التأثير لاتتعلّق إلّا بالممكنات الّتي لها امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى، إمّا بلاواسطةٍ ـ كما ذهب إليه البعض ـ أو مطلقاً، مع الاتفاق في أنّ صدور غير الحركات من الجواهر انّما هو من الواجب. و أمّا قدرته على الاطلاق فهي متعلّقةٌ بجميع ماهو ممكن الصدور عن الغير؛

انتهى ماذكره بزياة بعض مقدّماته المطوية.

قال بعض الأفاضل. تقرير هذا الدليل على محاذات ماذكره أن يقال: كلّ مقدورٍ له امكان الصدور عن الغير مطلقاً بالارادة، و كلّ ماله امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الغير مطلقاً؛ ينتج: انّ كلّ مقدورٍ له امكان الصدور عن الغير مطلقاً. ثمّ نقول: كلّ مقدورٍ له امكان الصدور عن الغير مطلقاً، و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير مطلقاً له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ـ سواء كان بواسطةٍ أو بغيرها ـ، لوجوب انتهاء جميع الاغيار إلى الواجب؛ ينتج: كلّ مقدورٍ له امكان الصدور عن الواجب بالارادة.

و يمكن اختصاره بأن يقال: كلّ مقدورٍ له امكان الصدور عن الغير مطلقاً بالضرورة، و كلّ ماله امكان الصدور عن الغير بالضرورة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ـ لما ذكرنا ـ، فتحصل النتيجه.

و إنّما حملنا كلامه على قياسين لمكان قوله: «بالارادة»، اذ لولم نعتبره في الاوسط يلزم إمّا الغائه أو عدم تكرّر الأوسط. و إنْ اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ماله امكان الصدور عن الغير بالايجاب ـ كالاحراق الصادر عن النار مثلاً ـ متعلّقاً لقدرته ـ تعالى ـ؛ انتهى.

و توضيح ماذكره أخيراً بقوله: «و انّما حملنا كلامه»: انّ المستدلّ المذكور جعل صغرى القياس قولنا: كلّ مقدورٍ له امكان الصدور عن الغير بالارادة، و كبراه قولنا: وكلّ ماله امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب، و جعل النتيجة قولنا: و كلّ مقدورٍ له امكان الصدور عن الواجب بالارادة. فاعتبر قوله: «في الارادة» مع الأوسط في الصغرى و لم يعتبره معه في الكبرى. فانْ اعتبرناه معه في الكبرى و قلنا تركه فيها حوالةً على الظهور، يكون المراد من «المقدور» في النتيجة ما هو ممكن الصدور عن الغير بالارادة، فيلزم منه أن يكون كلّ ماهو ممكن الصدور عن الغير بالارادة ممكن الصدور عن الواجب و لايكون ما هو ممكن الصدور عن الغير بالايجاب ـ كالاحراق الصادر عن النار ـ ممكن الصدور عن الواجب. و إنْ لم نعتبره

معه في الكبرىٰ /DB92/ و قلنا: لاحاجة إليه فيها، فيلزم الغائه في الصغرى، فلابدّ أن يحمل قوله على قياسين، بأن نقول: ذكر صغرى القياس الأوّل و كبرى القياس الثاني مع نتيجته، و أحال سائر اجزائهما على الظهور

ثمّ حمل قول المستدلّ المذكور على قياسين ـ و كان اثبات المطلوب بقياسٍ واحدٍ ممكناً في الواقع ـ و قال: «و يمكن اختصار الاستدلال»، فجعل الصغرىٰ قولنا: «كلّ مقدورٍ له امكان الصدور عن الغير مطلقاً» ـ أي: سواءٌ كان بالارادة أو بغيرها ـ، و ادّعى الضرورة في ذلك؛ وجعل الكبرىٰ قولنا: «وكلّ ماله امكان الصدور عن الغير مطلقاً بالضرورة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة»، و جعل دليل ذلك ماأشرنا اليه آنفاً من أنّ جميع الأغيار ينتهي إلى الواجب؛ فكلّ مايمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب بالارادة، سواءٌ كان بواسطةٍ أو بغيرها؛ فتحصل النتيجة ـ أعني قولنا: «كلّ مقدورٍله امكان الصدور عن الواجب بالارادة» ـ.

هذا ماذكره بعض الأفاضل في شرح كلام القائل المذكور مع توضيحه.

و يرد عليه ـ على تقدير جعل الاستدلال المذكور قياسين ـ: أنّ المراد من «المقدور» : الّذي جعل موضوعاً لصغرى القياس /MB97/ و حمل عليه قولنا: « له امكان الصدور عن الغير بالارادة»، لامايصلح لتعلّق القدرة به ـ كماهو ظاهره ـ، أو الممكن مطلقاً. فعلى الأوّل لايلزم من القياسين ـ اللذين ذكرهما ـ إلّا انّ كلّ مايصدر عن الشيء بالقدرة له امكان الصدور عن الواجب، و هذا لايشمل مايصدر عن شيءٍ بالايجاب ـ كالاحراق للنار ـ؛ مع أنّ غرضه ادخال ذلك ـ كما صرّح به الفاضل المذكور الّذي حمل الاستدلال المذكور على قياسين ـ.

مع أنّه حينئذٍ لاحاجة إلى الحمل على قياسين، لأنّه صرح بأنّه لوجعلنا الاستدلال و اعتبرنا قولنا: «في الارادة» في الكبرىٰ و قلنا: تركه فيها للظهور، لم يلزم من الاستدلال كون ماله امكان الصدور عن الغير بالايجاب ـ كالاحراق للنار ـ متعلّقاً لقدرته ـ تعالى ـ، فالحمل على قياسين لادخال ذلك. فاذا لم يدخل معه فأيّ حاجةٍ إليه؟!. بل يكفي قياسٌ واحدٌ. و على الثاني ـ أي: كون المراد من المقدور هو الممكن

مطلقاً ـ نمنع صغرى القياس الأوّل، إذ لعلّ من الممكنات ما لايمكن صدوره عن الغير بالارادة ـ كالافعال الصادرة عن الطبائع ـ. مع أنّه لاحاجة حينئذٍ أيضاً إلى التطويل المذكور و جعل الاستدلال المذكور قياسين، إذ يكفي حينئذٍ أن يقال: كلّ ممكنٍ له امكان الصدور عن الغير بالارادة، و كلّ ماله امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ـ لانتهاء جميع الأغيار إليه تعالى ـ ؛ فينتج: انّ كلّ ممكنٍ له امكان الصدور عن الواجب بالارادة. فقد ظهر انّ جعل الاستدلال المذكور قياسين مع وجود قيد «الارادة» لاينفع في الغرض المذكور ـ أي: ادخال ماله امكان الصدور بالايجاب ـ؛ و انّما ينفع فيه حذف هذا القيد و هو موجودٌ في كلام المستدلّ. و بالجملة لاريب في انّه مع أخذ الارادة في الاستدلال المذكور و القول بأنّ حذف المستدلّ له اخيراً بناءً على الظهور أو لعدم الاحتياج إليه يكون الاستدلال ناقصاً غير ناهضٍ لاثبات المطلوب ـ سواءٌ أريد من المقدور مايصلح لتعلّق القدرة به أو الممكن، و سواءٌ جعل قياسين أو قياساً واحداً، كما تقدّم ـ؛ لورود ما اشرنا إليه من عدم دخول مايصدر عن الشيء بالايجاب؛ و من منع الصغرىٰ، إذ لانسلّم انّ كلّ ممكنٍ له امكان الصدور عن الغير بالارادة، بل لانسلّم ذلك في كلّ موجودٍ أيضاً فضلاً عن الممكنات الغير الموجودة. فهو لاينتهض على اثبات شيءٍ من الاحتمالات المذكورة للعنوان المذكور فضلاً عن الاحتمال الّذي ذكرنا هو انّه هوالمقصود ـ أعني: شمول القدرة لجميع الممكنات الموجودة و المعدومة ـ؛ هذا.

و يمكن أن يجعل الصغرىٰ و الكبرىٰ في الاستدلال المذكور عكس ماتقدّم، بأن يجعل المحمول موضوعاً وبالعكس حتّى تصير صورة القياس هكذا: كلّ ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة فهو مقدورٌ، و كلّ مقدورٍ فله امكان الصدور عن الواجب بالارادة، لينتج: كلّ ماله امكان الصدور عن الغير بالارادة فله امكان الصدور عن الواجب بالارادة.

و هو كسابقه ـ أي: عكسه ـ في امكان جعله قياسين؛ و في ورود مايرد عليه. فانّ المراد من المقدور حينئذٍ ـ أعني: الاوسط ـ مايصلح لتعلّق القدرة به، فلايكون

مايصدر عن الشيء بالايجاب داخلاً فيما يمكن صدوره عن الواجب بالارادة. بل حينئذٍ لوحذف لفظ «الارادة» لم يصحّ الاستدلال أيضاً، لورود المنع على الصغرى. فلو شئنا أن نتمّ هذا الاستدلال بحيث يرجع إلى ماحقّقناه وجب أن يحذف قولنا: «بالارادة» عن الصغرىٰ /DA93/ و يجعل الموضوع في الصغرىٰ هو «الممكن مطلقاً»، و المحمول قولنا: «له امكان الصدور عن الغير مطلقاً» حتّى تصير صورة القياس هكذا: كلّ ممكنٍ له امكان الصدور عن الغير، و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير فله امكان الصدور عن الواجب بالارادة ـ سواءٌ كان بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ ـ. فينتج: انّ كلّ ممكنٍ له امكان الصدور عن الواجب بالارادة. و هذا معنى عموم قدرته ـ تعالى ـ.

و أمّا الكبرىٰ فظاهرةٌ، لانتهاء جميع الأغيار إليه ـ تعالى ـ، بناءً على ثبوت التوحيد و حدوث العالَم و قيام الدلالة على صدور مايصدر عنه بالارادة و القدرة، و كفاية صدور علّة الشيء عنه ـ تعالى ـ بالقدرة و الارادة في كون هذا الشيء صادراً بها. و أمّا الصغرىٰ فلانّ كلّ ممكنٍ فهو محتاجٌ إلى المؤثّر، فمؤثّره إمّا واجبٌ أو ممكنٌ موجودٌ أو معدومٌ؛ و على التقادير يثبت المطلوب /MA98/ـ كما مرّ غير مرّةٍ ـ.

و بذلك يندفع ما أورد على الصغرى: بأنّا لانسلّم انّ كلّ ممكنٍ له امكان الصدور عن الغير، إذ لعلّ من الممكنات مالايقدر شيءٌ على ايجاده و إنْ لم تأب ذاته عن الوجود. و لوسلّم فلانسلّم امكان صدوره عن شيءٍ من الوجودات، بل ربّما لايجوز صدوره إلّا عن ممكنٍ معدوم. و كذا الحال في ذلك الممكن ايضاً. و هكذا. فلايلزم امكان صدوره عن الواجب ـ تعالى ـ، لأنّ امكان الصدور عن الواجب بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ إنّما هو فيمايمكن صدوره عن موجودٍ منتهٍ اليه ـ تعالى ـ، لا عن معدومٍ يتوقّف وجوده على معدومٍ آخر، و هكذا. و على هذا فلاينتهض الاستدلال المذكور على اثبات عموم القدرة بالمعنى المطلوب ـ أعني: شمولها لجميع الممكنات الموجودة والمعدومة ـ، بل لو نزّلنا عن الايراد الأوّل فانّما يثبت عموم القدرة بمعنى شمولها لجميع الموجودات بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ.

و حينئذٍ إذا نزّلنا عن الايراد الأوّل فلو اجرى الاستدلال المذكور في اثبات عموم

القدرة بهذا المعنى ـ بأن يبدّل «الممكن» في موضوع الصغرى «بالموجود» ـ لتمّ و لا يرد عليه شيءٌ ممّا أوردناه، بل هو في الحقيقة ماذكرناه من انّ بعد اثبات التوحيد و حدوث العالم لاخفاء في كون جميع الموجودات مستندةً إليه ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ. و على ماذكر يمكن أن يجعل مدّعى المستدلّ المذكور انّ كلّ مايصلح لتعلّق ايجاد الغير به فهو مقدورٌ له ـ تعالى ـ بواسطةٍ أو بلاواسطةٍ؛ و حمل كلامه على ذلك ممكنٌ، بل و هو ظاهر الانطباق عليه. فان خصّ الغير حينئذٍ بالغير الموجود اندفع عنه الايرادان معاً، و إنْ لم يخصّ به فلاشبهة في اندفاع الايراد الأوّل عنه و إنْ أورد عليه الايراد الثاني؛ انتهى ما أورد بتغييرٍ اقتضاه الايضاح.

و وجه الاندفاع: انّ بعدماثبت انّ كلّ ممكنٍ محتاجٌ إلى مؤثّرٍ فكلّ ممكنٍ يتعيّن و يتميّز في لحاظ العقل أو في حاقّ الواقع و نفس الأمر يتميّز و يتشخّص له ايضاً في أحد الطرفين ما يصلح للتأثير فيه وكونه موجداً له، فاندفع الايراد الأوّل.

ثمّ إذا كان الصالح لتأثيره فيه وايجاده له معدوماً والصالح لايجاد هذا المؤثّر أيضاً معدوماً... و هكذا، فامّا تنتهي سلسلة هذه المعدومات إلى الواجب أو لا ـ بل تذهب إلى غير النهاية ـ، فعلى الأوّل يثبت المطلوب ايضاً؛ و على الثاني نقول: انّ مجموع تلك السلسلة المعدومة الغير المتناهية بحيث لايشذّ عنه شيءٌ ـ لامكانه ـ، فيحتاج إلى مؤثّر ـ أي: إلى مايصلح للتأثير فيه ـ. فهذا المؤثّر إنْ كان واجب الوجود بالذات يثبت المطلوب ايضاً؛

و إنْ كان غيره فإمّا أن يكون موجوداً فيثبت المطلوب ايضاً ـ لانتهاء جميع الممكنات الموجودة إليه تعالى ـ،

و إنْ كان معدوماً لزم الخلف، لأنّا اخذنا جميع سلسلة الممكنات المعدومة بحيث لايشذّ عنها شيءٌ.

ثمّ ماذكره أخيراً من امكان اجراء الاستدلال المذكور في اثبات عموم القدرة بمعنى شمولها لجميع الموجودات وتخصيص مدّعى القائل به، ففيه: انّ ثبوت عموم القدرة بهذا المعنى أمرٌ بديهيٌ لاريب فيه، و انّما المهمّ بين العقلاء اثبات شمولها لجميع

الممكنات الموجودة و المعدومة ـ كما هو الظاهر من ادلّتهم ـ، و التخصيص بغير ماهو المطلوب المهمّ خلاف الظاهر و المتبادر.

فان قلت: هل يمكن أن يحمل قياس المستدلّ المذكور على القياس الّذي ذكرته و تمّمته؟!.

قلت: لا، لأنّ موضوع الصغرىٰ في قياسنا هو قولنا: «كلّ ممكنٍ»، و في قياسه هو قولنا: «كلّ ماله امكان الصدور عن الغير»، والمحمول فيها في قياسنا هو قولنا: «له امكان الصدور عن الغير»، و في قياسه هو قولنا: «فهو مقدورٌ»؛ ومع ذلك جعل فيه الارادة جزءً لموضوع الصغرى، فكيف يرجع أحدهما إلى الاخر؟.

و بذلك يظهر انّ استدلاله لايخلوا عن اختلالٍ.

نعم! يمكن /DB93/ أن يقال ـ على تكلّفٍ! ـ: انّ الصغرىٰ في استدلاله محذوفةٌ ـ و هي الّتي ذكرناها ـ، و قد حذفها اعتماداً على الظهور، و كذا حذف قولنا: «بالارادة» عن محمول الكبرىٰ ايضاً اعتماداً على الظهور؛ و قوله: «انّ امكان الصدور عن الغير بالارادة علّةٌ للمقدورية» مقدّمةٌ خارجةٌ عن القياس، و الغرض من ايرادها بيان انّه إذا ثبت بالقياس المذكور انّ كلّ ممكنٍ له /MB98/ امكان الصدور عن الواجب بالارادة يثبت عموم قدرته، إذ علةُ المقدورية ليست إلّا امكان الصدور بالارادة. فاذا ثبت أنّ كلّ ممكنٍ له امكان الصدور عن الواجب بالارادة و ثبت بحكم تلك المقدمة انّ كلّ ماله امكان الصدور عن شيءٍ بالارادة فهو مقدورٌ له يثبت انّ كلّ ممكنٍ مقدورٌ له ـ تعالى ـ، و هو معنى عموم القدرة.

و على هذا حمل كلام بعض الأعلام حيث قال بعد ايراد مانقلناه من المستدلّ المذكور: توجيهه أن يُقال: علّة مقدورية شيءٍ لفاعلٍ هو امكان صدوره عنه بارادته ـ كما يظهر من تفسير القدرة ـ، و هذا بالنسبة إليه ـ تعالى ـ يعمّ جميع الممكنات، إذ كلّ مايمكن صدوره عن فاعلٍ فهو ممكن الصدور عن الواجب بالذات بارادته بلاواسطةٍ أو بواسطة ينتهي إليه ضرورة انتهاء جميع سلسلة وجود جميع الممكنات إلى ارادته الموجودة لوجود العالَم جملةً، فقدرته متعلّقةٌ مطلقاً بجميع الممكنات، و هذا ممّا ليس

النزاع فيه؛ انتهى.

تمّ لايخفى انّ ترتيب القياس على ما قرّرناه يجعل الاستدلال على نحو مااستدللنا به على المطلوب سابقاً، فهو يثبت عموم القدرة السابقة المطلقة ـ أي: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات بالنسبة إلى جميع الممكنات الموجودة والمعدومة بلاواسطةٍ، نظراً إلى أنّ مقدور المقدور للشيء مقدورٌ له بالنظر إلى ذاته ـ؛ و يثبت عموم القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالنسبة إلى الممكنات الّتي لها امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى، و هي الممكنات الموجودة. و إلى هذا اشار المستدلّ المذكور في آخر كلامه بقوله: «و الحاصل انّ قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التأثير... ـ إلى آخره». فانّه بيان المراد من قوله: «فقدرة الواجب متعلّقةٌ بجميع ماله امكان الصدور عن الغير» حتّى يظهر به مطلوب القوم من العمومية. فغرضه منه انّ المراد من القدرة الّتي قلنا أنّها متعلّقةٌ بجميع ماله امكان الصدور عن الغير هو القدرة المطلقة الّتي لايقارن و لايلاحظ معها أمرٌ آخر، لاالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. إذ ربّما يمتنع صدور شيءٍ عنه ـ تعالى ـ بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى و منافاة وجود ذلك الشيء له.

نعم! القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير انّما تتعلّق إمّا بدون واسطةٍ ـ كماذهب إليه الأشاعرة ـ أو مطلقاً ـ كماذهب اليه المعتزلة ـ بجميع ماله امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأصلح دون مايمتنع بالنظر إليه، أمّا عند المعتزلة فلامتناع صدور الشرور و الآفات العامّة المضادّة للنظام الأعلى ـ كاختلال الخلائق أجمعين و تكذيب الأنبياء و المرسلين ـ؛ و أمّا عند الأشاعرة و إنْ لم يمتنع صدور شيءٍ عنه عقلاً ـ لتجويزهم صدور كلّ شيءٍ حتى القبائح والشرور عنه تعالى عقلاً ـ، لكنّهم يقولون: عادته ـ تعالى ـ جاريةٌ بايجاد الخيرات دون الشرور، فكلّ مايضادّ النظام الأعلى وان امكن تعلّق القدرة به بالذات لكن امتنع بالنظر إلى علمه بنظام الخير عند المعتزلة عقلاً و عند الأشاعرة عادةً.

و انّما حملنا القدرة المطلقة في كلام هذا القائل على القدرة بالمعنى المشهور ـ أعني:

امكان الفعل والترك بالنظر إلى الذات ـ دون القدرة المستلزمة[١] للحدوث ـ أعني: صحّة انفكاك كلٍّ من الطرفين بالنظر إلى الداعي ـ. و إنْ حمل هذا القائل القدرة الّتي وقع النزاع فيها بين الفلاسفة و المليين على القدرة بهذا المعنى ـ أي: ما يستلزم الانفكاك بين الواجب وبين كلٍّ من طرفي الفعل والترك ـ لأنّه إذا كان المدّعى اثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الممكنات أو جميع ماله امكان الصدور عن الغير تعيّن حمل القدرة على المشهور. إذ لاشكّ أنّ الممكنات الّتي لم توجد تكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه ـ تعالى ـ بالنظر إلى الداعي؛ و انّما يصحّ ذلك بالنظر إلى ذاته ـ تعالى ـ. نعم! لوكان المدّعى اثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الموجودات امكن حمل القدرة على صحّة انفكاك كلٍّ من الطرفين بالنظر إلى الداعي بشرط أن لايجعل انفكاك كلٍّ منهما في وقتٍ دون وقت انفكاك الآخر[٢]، إذ انفكاك كلٍّ منهما في وقتٍ واحدٍ ممتنعٌ على التحقيق. لما مرّ من أنّ عدم العالَم في زمان عدمه انّما كان بالنظر إلى الداعي و علمه بالنظام الأعلى. فوجوده فيه /MA99/ كان محالاً بالنظر إلى الداعي و إنْ كان جائزاً بالنظر إلى ذاته ـ تعالى ـ. وكذا وجوده في وقت وجوده إنّما كان /DA94/ بمقتضى الداعي من العلم بالأصلح أو ذات الوقت. فعدمه فيه كان محالاً بالنظر إليه و إنْ كان جائزاً بالنظر إلى ذاته ـ تعالى ـ. فاثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الممكنات أو جميع الموجودات في كلّ وقتٍ إنّما يتأتّى إذا حمل القدرة على المعنى المشهور ـ أي: امكان كلٍّ من الطرفين و انفكاكهما بالنظر إلى الذات ـ لاعلى المعنى المستلزم للحدوث ـ أي: امكان كلٍّ من الطرفين و انفكاكهما بالنظر إلى الداعي ـ. و إنّما يتأتّى اثبات عموم القدرة بمعنى صحّة الانفكاك بالنظر إلى الداعي فيماله امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالأصلح بشرط أن لايتّحد زمان انفكاك الطرفين، بل يكون انفكاك الترك في وقتٍ و انفكاك الفعل في وقتٍ آخر، و القدرة بهذا المعنى ليست إلّا بمعنى ترك ايجاد العالم في الأزل و ايجاده فيما لايزال. و هذا المعنى هو معنى القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير الّتي صرّح هذا القائل بأنّها لاتتعلّق إلّا بماله امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى، فكيف يمكن أن

١ـ الاصل: الملزومة.
٢ـ الاصل: و لاجواز.

يحمل القدرة المطلقة ـ الّتي صرّح هذا القائل بتعلّقها بجميع الممكنات ـ على هذا المعنى؟.

ثمّ لايخفى انّه بعد اتفاقهم على تعلّق القدرة المستجمعة بجميع ماله امكان الوقوع بالنظر إلى العلم بالاصلح ـ أعني: نظام الممكنات الموجودة ـ اختلفوا ـ كما أشير إليه مراراً ـ بأنّ تعلّقها بجميع الممكنات هل هو بلاواسطةٍ ـ حتّى يكون مفيض الوجود على الجميع هو الواجب سبحانه من دون تأثيرٍ من الوسائط ـ، أو أعمّ من كونه بالواسطة بالنسبة إلى بعض الموجودات؟ و قد ذكرنا انّ الظاهر من كلام الحكماء هو الأوّل. و هو المقطوع به عند الأشاعرة، و قد صرّح به أيضاً جماعةٌ من المتأخّرين. قال بعض الأذكياء: لمّا ثبت انّ الامكان علّة الاحتياج إلى المؤثّر مطلقاً في بادي الرأي وبعد حكم البرهان يظهر انّ الامكان علّة الاحتياج إلى الواجب المؤثّر الواجب بالذات ـ لأنّ مقتضى الوجود ليس إلّا الواجب تعالى، و الامكان الّذي علّة الاحتياج إلى الواجب بالذات مشتركٌ بين جميع الممكنات و عامٌّ بالنسبة إليها ـ فيكون جميع الممكنات صادرةً عنه ـ تعالى ـ بالعلم و الارادة، و مايصدر عن الشيء بالارادة يكون مقدوراً له، لأنّ القدرة هي الصفة الّتي تؤثّر على وفق الارادة، فيكون جميع الموجودات صادرةً عنه ـ تعالى ـ بالارادة و الاختيار؛ فيلزم أن يكون جميع الممكنات مقدورةً له ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ. فعمومية العلّة ـ الّتي هي الامكان ـ تستلزم عمومية صفة المقدورية، و هذا هو مراد المحقّق الطوسي في التجريد من قوله: «و عمومية العلّة تستلزم عمومية الصفة[1]»؛ انتهى.

و الظاهر من كلام جماعةٍ هوالثاني، فانّه يظهر من كلامهم تجويز أن يؤثّر بعض الممكنات في بعضٍ آخر بالجهة المستندة إليه ـ تعالى ـ. وقد ذكرنا انّ نظر الفرقة الأولى إلى أنّ مفيض الوجود ليس إلّا الواجب ـ تعالى ـ، لأنّ الممكن لا شيءٌ محضٌ وماكان كذلك لايصحّ أن يصير موجداً، وعلى هذا فشمول قدرته لجميع الموجودات بلاواسطةٍ

١ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الاولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٩.

ظاهرٌ لاسترة فيه

و نظر الفرقة الثانية إلى أنّ الممكن لوكان موجداً قائماً بؤثّر بالجهة المستندة إليه ـ تعالى ـ، و هذه الجهة ليست عدماً محضاً ـ و قد تقدّم الكلام في ذلك مفصّلاً ـ و على هذا لايكون هذا الخلاف مختصّاً بالحركات والأعراض، لأنّ المستفادّ من الدليل المذكور جواز ايجاد بعض الممكنات بعض الجواهر بالجهة المستندة إلى الواجب. فما ادّعاه المستدلّ المذكور من اتفاقهم على أنّ صدور غير الحركات من الجواهر انّما هو من الواجب محلّ تأمّلٍ! . إلّا أن يقال: غرضه من الاتفاق اتفاق المتكلّمين، فانّه لانزاع بينهم في عدم صدور الجواهر من الممكن، انّما النزاع بينهم ليس إلّا في الأفعال المستندة إلى المخلوقين ـ الّتي هي حركاتٌ أو مايتعلّق بها ـ. و أمّا غير تلك فالكلّ متّفقون على أنّ صدورها إنّما هو بقدرته و ارادته.

نعم! ذهب معمّر بن عباد من المعتزلة إلى أنّ اللّه ـ تعالى ـ لم يخلق شيئاً إلّا الاجسام، فأمّا الأعراض فانّها من مخترعات الأجسام إمّا طبعاً ـ كالنار الّتي تحدث الاحراق و الشمس الّتي تحدث الحرارة و القمر الّذي يحدث التلوين ـ، و إمّا اختياراً ـ كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ. ولذهاب ابن عبّاد إلى ذلك خصّ المستدلّ المذكور مايختصّ صدوره بالواجب ـ أعني: غير الحركات ـ بالجواهر دون غير أفعال العباد والحركات من الجواهر وسائر اقسام الأعراض، فانّه لو لم يخصّصه بالجواهر لم يتناول كلامه مذهبه.

و على ايّ /MB99/ تقديرٍ لاريب في أنّ أحداً /DB94/ من المتكلّمين لم يجوّز صدور الجوهر من الممكن.

ثمّ الظاهر من قواعد الملّة استناد وجود جميع الموجودات من الجواهر و الأعراض إليه ـ تعالى ـ بدون مشاركةٍ من الوسائط سوى أفعال العباد ـ على ماتقدّم ـ. والقول بأنّ الدليل الدالّ على استناد جميع الموجودات إليه ـ تعالى ـ لايجري في الحركة ـ بناءً على أنّ حقيقتها لمّا لم يكن أمراً بالفعل و لاقابلةً للفعلية بل هي دائماً بين صرافة القوّة و محوضة الفعل فلاينافي تحقّق جهة القوّة و العدم في فاعلها، بل يجب أن تكون في فاعلها

القريب المباشر لها جهة القوّة أيضاً فيجوز أن يكون الممكن فاعلاً لها ـ فقد عرفت مافيه.

ثمّ لاريب في أنّ من جوّز استناد الحركات إلى غير الواجب قد ذهب إلى أنّها مقدورةٌ للواجب ـ تعالى ـ بالقدرة المطلقة، لأنّ القادر على ايجاد المحرّك و المتحرّك قادرٌ على ايجادهما موصوفين بالتحريك والتحرّك ضرورةً. و ذلك هو ايجاد الحركة منه ـ تعالى ـ، لأنّ ايجادها قائمة بالذات ممتنعٌ بالذات.

فان قيل: بعض التحريكات الممكنة قبيحٌ و ممتنعٌ بالنسبة إليه ـ تعالى ـ!؛

قلنا: امتناعه بالنظر إلى علمه وارادته المقدّسة عن الشرور والقبائح و كلّ مايضادّ النظام لا بالنظر إلى قدرته، فما لايكون عامّاً هو ارادته لاقدرته، بل هي محيطةٌ بالكلّ و شاملةٌ للجميع.

ثم ماذكره المستدلّ المذكور من أنّ من جوّز كون الممكن محرّكاً للأجسام جوّز أن يوجد الواجب ـ تعالى ـ حركات الأجسام، ضرورة انّ القادر على ايجاد المتحرّك قادرٌ على ايجاد الحركات، غرضه: انّ من قال بتعلّق القدرة المستجمعة للواجب لجميع الموجودات أعمّ من أن يكون بواسطةٍ أو بدونها و اسند حركات الاجسام إليها لا إلى الواجب ليكون تعلّق قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير بها بالواسطة جوّز تعلّق قدرته المطلقة ـ أي: صحّة ايجادها ـ بالنظر إلى ذاته ـ تعالى ـ بها بلاواسطةٍ، لأنّ القادر على ايجاد المحرّك قادرٌ على ايجادالحركات بالنظر إلى ذاته و إنْ اقتضى العلم بالأصلح تخلّل الواسطة في الايجاد بالفعل. فانّ المستدلّ المذكور قد صرّح في قوله: « و الحاصل انّ قدرة الواجب امّا بأنّ القدرة المطلقة تتعلّق بجميع ماله امكان الصدور عن الغير. و امّا القدرة المستجمعة لجميع الشرائط فانّما تتعلّق بماله امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالاصلح إمّا بلاواسطةٍ ـ كما هو رأي جماعةٍ ـ أو أعمّ من كونه بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ ـ كما هو رأي آخرين » ـ. فغرضه من الكلام المذكور انّ من جوّز تخلّل الواسطة في القدرة المستجمعة وقال باستناد الحركات إلى غيره ـ تعالى ـ لم ينكر تعلّق قدرته المطلقة بها، نظراً إلى أنّ مقدور المقدور مقدورٌ. إلّا أنّ ظاهر هذا الكلام منه يدلّ على اعتقاده انّ كل ممكنٍ و لوكان مستنداً إلى غيره ـ تعالى ـ مقدورٌ له ـ تعالى ـ بالقدرة المطلقة

بلاواسطةٍ؛ لأنّه لو كان مراده أنّه مقدورٌ له بهذه القدرة و لو بالواسطة لم يكن فرقٌ بينها وبين القدرة المستجمعة لجميع الشرائط، لتصريحه بأنّ تعلّق القدرة المستجمعة لجميع الموجوات و لو بالواسطة متفقٌ عليه، و بأنّ صدور جميع الموجودات عنه ـ تعالى ـ و لو بتخلّل الوسائط في بعضها ممّا لاريب فيه.

نعم! ماذكره المستدلّ قبل كلامه المذكور بقوله: و كلّ ماله امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب سواءٌ كان بالواسطة أو بلاواسطةٍ، فقدرة الواجب متعلّقةٌ بجميع ماله امكان الصدور عن الغير اعمّ من أن يكون بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ بمعنى انّ امكان صدور بعض الممكنات بالنظر إلى الذات انّما هو مع فرض تخلّل الوسائط لابدونه و إنْ امكن صدور بعض اخر بدونه. و قد عرفت انّ ذلك خلاف التحقيق، و انّ الامكان بالنظر إلى الذات ثابتٌ بالنسبة إلى جميع الممكنات بلاواسطةٍ.

هذا؛ و قال بعض الافاضل: كان المناسب بعد قول المستدلّ المذكور: «و من جوّز كون الممكن محرّكاً للأجسام» أن يقال: يكون عنده أيضاً جميع الممكنات مستنداً إليه ـ تعالى ـ، لكن أعمّ من واسطةٍ أو بلاواسطةٍ؛ لأنّ هذا هو الملائم لماسبق. و أمّا ماذكره بقوله: «جوّز أن يوجد ـ... إلى آخره ـ»، فلايلائمه، بل ظاهره انّه رجوعٌ عن الكلام السابق و يكون غرضه اثبات كون الجميع مقدوراً له ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ. و ذلك بدعوى إلى /MA100/ الضرورة في أنّ من هو قادرٌ على ايجاد فعله أيضاً[1] فهو ـ تعالى ـ قادر على ايجاد الجميع بلاواسطةٍ على مذهب المعتزلة ايضاً.

و لايخفى انّ دعوى الضرورة المذكورة قريبةٌ جدّاً. لكن لايثبت بها إلّا قدرته ـ تعالى ـ على جميع الموجودات، و كذا المقدورات لها، لاعلى جميع الممكنات: إذ لعلّ من الممكنات مالايقدر شيءٌ على ايجاده /DA95/ إذ لم يكن صدوره عن شيءٍ من الموجودات؛ انتهى.

و لايخفى انّه لمّا كان اثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الممكنات غير تامٍّ عند هذا القائل ـ للمناقشتين اللّتين اشار اليهما أخيراً ـ جزم بأنّ مايمكن اثباته انّما هو عموم

---

١ ـ العبارة هكذا في النسختين.

القدرة بالنسبة إلى جميع الموجودات؛ و قد عرفت تحقيق الحقّ و جواب المناقشتين.

ثمّ في كلام هذا القائل خبطٌ!. و ذلك لأنّ ماذكره من أنّ غرض المستدلّ المذكور اثبات كون الجميع مقدوراً له ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ إنْ اراد من كلامه هذا: انّ غرض المستدلّ اثبات كون الجميع مقدوراً له ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ بالقدرة المستجمعة لجميع الشرائط فهو ممنوعٌ، لأنّ ماذكره لايدلّ ـ بل لايمكن حمله! ـ على ذلك؛ و إن اراد منه: أنّ غرض المستدلّ اثبات كون الجميع مقدوراً له بلاواسطة بالقدرة المطلقة وكونه رجوعاً من كلامه السابق ـ بناءً على ماذكر من دلالة قوله سابقاً: و كلّ ماله امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ، على أنّ تعلّق القدرة المطلقة بجميع الممكنات أعمّ من أن يكون بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ ـ؛ ففيه: انّ ماقال المستدلّ المذكور لِمَ لايدلّ إلّا على أنّ بعض الموجودات المستندة إلى بعضٍ آخر ـ أعني: الحركات ـ يجوز استنادها إلى الواجب ايضاً عند من يجوّز استناد بعض الممكنات إلى بعضٍ آخر؟، لانّه قال: و من جوّز كون الممكن محرّكاً للأجسام جوّز أن يوجدالواجب حركات الاجسام؛ فهو يدلّ على تعلّق قدرته المطلقة بلاواسطة بجميع الموجودات. و ليس فيه مايدلّ على تعلّقها بالممكنات المعدومة. فالمفهوم من هذا الكلام ليس إلّا ما سلّمه هذا القائل واعترف بأنّ الضرورة المذكورة يثبته ـ أعني: تعلّق قدرته تعالى بجميع الموجودات وكذا المقدورات لها ـ، فأيّ مدخليةٍ للمناقشتين؟؛ لانّه لاريب في أنّ الحركات من الممكنات الّتي يقدر شيءٌ على ايجادها، فاندفعت المناقشة الأولى؛ و يمكن صدورها عن بعض الموجودات، فاندفعت الثانية.

على أنّك قد عرفت حال المناقشتين؛ هذا.

و قد ظهر ممّا ذكر انّ حاصل مااخترناه و ملخّصه: انّ القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير عامّةٌ شاملةٌ لكلّ الموجودات و متعلّقةٌ بجميعها ـ إمّا بلاواسطة في الجميع أو بتخلّل الوسائط في بعضها ـ. و ما انكرنا كلّ الانكار تخلّل الوسائط في البعض. و انّ القدرة بالمعنى المشهور ـ أي: امكان الصدور واللاصدور بالنظر إلى الذات ـ عامّةٌ شاملةٌ لجميع الممكنات سواءٌ كانت موجودةً أو معدومة، يوجد بعدُ أو لايوجد قطّ

بلاواسطةٍ. لأنّ مقدور المقدور للشيء مقدورٌ له بالنظر إلى الذات. و قد اشرنا إلى جميع ما يتوقّف عليه اثبات ماختر ناه من الدلالة و دفع الايرادات.

إلّا أنّه قد بقي لنا أن نشير إلى الجواب عن شبهةٍ أوردت على المقدّمة القائلة بأنّ مقدور المقدور للشيء مقدورٌ له. والشبهة هي: انّه لوكانت تلك المقدّمة صحيحةً لكان كلّ فعلٍ يصدر عن كلّ شيءٍ ممكن الصدور بعينه عن الواجب ـ تعالى ـ، فيلزم أن يكون هذا الشخص المعيّن من الفعل بوحدته الشخصية و وجوده الشخصي الصادر عن زيدٍ مثلاً ممكن الصدور بعينه من قدرة اللّه ـ تعالى ـ. و هو يوجب جواز تعدّد العلل المستقلّة للأمر الواحد الشخصي و كون الواحد بالمعنى العامّ مع ضعف وحدته و وجوده علّةً و سبباً للواحد بالعدد، إذ السبب و المحتاج إليه على ذلك التقدير ـ أي: تقدير توارد العلل المستقلّة على المعلول الشخصي ـ ليس إلّا القدر المشترك، و هو هنا ماالشترك بين الواجب و زيدٍ من القدرة. و لاريب في بطلان ذلك من جانب الوجود في ماسوى الشرائط و المعدّات و الآلآت بأن يكون معنىً عامّاً علّةً موجدةً للواحد الشخصيّ سواءٌ كان الشخص عين نشأة الوجود ـ كماذهب إليه المعلم الثاني ـ أو لازماً له /MB100/ ـ كما ذهب اليه آخرون ـ. و أمّا في جانب الوجود في مثل الشرائط و الآلآت و المعدّات بأن يكون معنىً عامّاً مشتركاً بين كثيرين شرطاً أو معدّاً أو آلةً لوجودٍ واحدٍ شخصي مع وحدة فاعله الموجدة بالعدد، فالظاهر انّ بطلانه غير ثابتٍ. بل المفهوم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء في مقام بيان انّ المفارق مع صورة فاعله فاعلة للهيولى جواز ذلك، حيث قال: لقائلٍ أن يقول: انّ مجموع ذلك العلّة و الصورة ليس واحداً بالعدد، بل واحدٌ بمعنىً عامٍّ. و الواحد بالمعنى العامّ لايكون علّةً للواحد بالعدد.

فنقول: انّا لانمنع من أن يكون الواحد بالمعنى العامّ المستحفظ وحدة عمومه بواحدٍ بالعدد علّة الواحد بالعدد[1]؛ انتهى.

و قد تمسّك بعض الأعلام بهذا الكلام على جواز استناد حركة /DB95/ الشمس

١ـ راجع: الشفاء / الآلهيات، ج ١، ص ٨٧.

إلى كلّ واحدٍ من أصلي الخارج و التدوير. و امّا في جانب العدم بأن يكون معنىً عامٌّ كعدمٍ عامٍّ مشتركٍ بين أعدامٍ كثيرةٍ سبباً وعلّةً لعدم معلولٍ شخصيٍّ، فلاريب في صحّته كسببية عدم كلّ جزءٍ من أجزاء العلّة اتفق سبقه أو مجموع جزئين عدماً معاً لعدم معلولٍ شخصيٍ. و لاريب في أنّ مانحن فيه من قبيل الأوّل، لأنّ المطلوب جواز كون الواجب علّةً موجدةً لما أوجده غيره، فيلزم أن تكون القدرة المشتركة بينهما علّةً موجدةً لواحدٍ بالشخص.

و أجيب عن هذه الشبهة: انّه ليس المراد من المقدّمة المذكورة انّ هذا الشخص المعيّن من الفعل بوحدته الشخصية و وجوده الشخصي الصادر عن زيدٍ مثلاً ممكن الصدور بعينه عن قدرة اللّه ـ تعالى ـ حتّى يلزم ماذكر من توارد العلل المستقلّة على المعلول الشخصي، و كون المعنى العامّ علّةً موجدةً للواحد بالشخص؛ بل المراد ـ خصوصاً على رأي من قال باستقلال العباد في افعالهم ـ: انّ ذلك الفعل الصادر عن قدرة العبد يمكن أن يوجد ماهو معروض وجوده الشخصي و وحدته الشخصية بوجودٍ آخر فائضٍ عن محض قدرة الله بدل ذلك الوجود؛ كما اشار إليه الحكيم الطوسي ـ رحمه اللّه في مبحث القدرة من الأعراض بقوله: «و لايتّحد وقوع المقدور مع تعدد القادر[1]». فانّ معناه: انّه لايجوز أن يقع مقدورٌ واحدٌ من قادرين بوقوعٍ واحدٍ؛ فيفهم منه انّه يجوز أن يقع منهما بوقوعين، و ذلك لايتصوّر إلّا بأن تقع مهية المقدور تارةً من قادرٍ معروضة لوجودٍ و أخرى من قادرٍ آخر معروضة لوجودٍ آخر بدل ذلك الوجود.

ثمّ ذلك ـ أي: اشتراك المهية مع تعدّد الوجود الشخصي ـ لايستلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بين الواجب و العبد، نظراً إلى أنّ الوجود الصادر من الواجب مغايرٌ بالشخص للوجود الصادر من العبد، بل هو ـ أي: المقدور بالذات ـ واحدٌ مشتركٌ بينهما، إذ المجعول ـ و هو المقدور بالذات ـ هو المهية المعروضة للوجود و الشخص إمّا

١ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الثالثة و العشرون من الفصل الخامس من المقصد الثاني؛ كشف المراد، ص ١٩٢.

بالجعل البسيط ـ كما ذهب اليه جماعةٌ ـ أو بجعله موصوفاً بالوجود ـ كماذهب إليه آخرون ـ: لاالوجود العارض وحده، و لامجموع العارض و المعروض. نعم! الأثر المترتّب على الجعل بالمعنى الثاني اوّلاً هو الاتصاف ـ أي: مفاد الهيئة التركيبية الحملية ـ، فيستدعي مجعولاً و مجعولاً إليه؛ بخلاف الجعل بالمعنى الأوّل فانّ أثر الجعل المترتّب عليه اوّلاً هو نفس المجعول و هو المعروض، و لايستدعي مجعولاً إليه. ثمّ تترتّب عليه موجوديته و وحدته العددية و سائر لوازمه المتاخّرة عنها. و بالجملة المقدور بالذات على الجعلين هو المهية المعروضة للوجود من حيث هي ـ أي: لابشرط الوجود و الوحدة ـ. و المهية من حيث هي أمرٌ واحدٌ على فرض صدورها من قادرين ـ و إنْ تعدّد وجودها بالشخص ـ، فلايلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بينهما.

ثمّ الواحد المشترك بينهما لمّا كان هو المهية دون الوجود الشخصي فلايلزم مفاسد كون المتعدّد علّةً لواحدٍ من توارد العلل المستقلّة على معلولٍ واحدٍ و كون المعنى العامّ مع ضعف وجوده علّةً للواحد بالعدد، لأنّ المشترك حينئذٍ هو معروض الموجودية و الوحدة العددية، لابشرطهما. و المفاسد المذكورة انّما يلزم إذا كان المشترك هو الموجود الواحد بماهو موجودٌ واحدٌ.

و أمّا على /MA101/ ماذهب إليه بعض العرفاء من مجعولية الوجود أوّلاً بالجعل البسيط و كون المهية أمراً ينتزعه العقل من هذا الوجود و يحمل عليه الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود و يصفه بها ثمّ بسائر اللوازم، و اثبت ذلك بماهو الحقّ عنده من تحقّق وجود الممكنات في نفس الأمر بل تقدمه على مهيتها فيه ـ كماهو ظاهر كلام المحقّق الطوسي في كتاب مصارع المصارع حيث قال: و اعلم انّ وجود المعلولات في نفس الأمر متقدّمٌ على مهياتها و عند العقل متأخّر عنها[1] ـ، فالظاهر ايضاً انّ المقدور بالذات ـ بمعنى مايصحّ أن يتّصف بالموجودية و أن لايتّصف بها بسبب ارادة الجاعل ـ ليس إلّا المهية الّتي هي المجعول بالعرض عنده؛ و هي متعلّق الارادة أوّلاً أيضاً لتقدّمها على الوجود عند العقل ـ كماظهر من كلام المحقّق ـ. نعم! الأثر المترتّب على

١ـ راجع: مصارع المصارع، ص ١٨٩.

الجعل اوّلاً و التابع للجاعل من حيث هو جاعلٌ ـ كتابعية الضوء للشمس ـ على هذا التقدير هو الوجود، لكنّه مقدورٌ بالعرض و متعلّقٌ للارادة ثانياً.

و الحاصل: انّ الأثر المترتّب على الجعل اوّلاً على هذا المذهب و المعروض و المقدّم بالذات في /DA96/ الخارج و إنْ كان هو الوجود و انتزاع المهية و غيرها من اللوازم يترتّب عليه ثانياً إلّا أنّ المهية لمّا كانت مقدّمةً على الوجود بحسب الوجود العقلي فهي المقدورة بالذات، و القدرة تعلّقت اوّلاً بها و ثانياً بالوجود. و لاريب انّ المهية على فرض صدورها من قادرين وان تعدّد وجودها بسبب تعدّد جاعلها إلّا أنّ تعدّد وجودها إنّما يرفع وحدتها العددية دون وحدتها المعنوية، فلايلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بينهما.

ثمّ جميع ماذكر إنّما هو في جعل الليس أيساً و تصيير المعدوم موجوداً، سواءٌ كان هذا المعدوم ـ الّذي صار موجوداً ـ جوهراً قائماً بنفسه أو حالاً لوحظ وجوده في نفسه وقطع النظر عن قيامه بغيره و وجوده له، سواءٌ كان هذا الحالّ صورةً أو عرضاً خارجياً أو ادراكياً. و أمّا في جعل الشيء الموجود شيئاً آخر ـ كجعل الجسم متحرّكاً و الهيولى مصوّرةً و زيدٍ أعمى ـ، فالظاهر انّ الجعل فيه هو بعينه الجعل المتعلّق بايجاد الحال في نفسه على أيّ نهجٍ كان، لكن لوحظ تعلّقه بوجوده في محلّه. فيكون أثر الجعل في هذه الملاحظة اتصاف المحلّ به، و يكون له مجعولٌ و مجعولٌ اليه، و يكون مركّباً البتة. و إنْ زعم بعض اصحاب المذهب الأوّل ـ أعني: الجعل البسيط ـ انّ الأثر هيهنا أيضاً أمرٌ بسيطٌ كنفس الاتصاف أو الصيرورة أو شبه ذلك، لكنّه إذا قيس إلى الطرفين يسمّى مركّباً.

ثمّ ترتّب هذه الملاحظة ـ أي: ملاحظة وجود الحالّ لمحلّه على وجوده في نفسه ـ بحسب ارادة الجاعل، فان لاحظ في ايجاده الحالّ اتصاف المحلّ به و تعلّق ارادته بذلك كان من باب جعل الموجود شيئاً آخر وكان الأثر في هذه الملاحظة اتّصاف المحلّ به، و إنْ لم يلاحظ ذلك و لم يتعلّق ارادته به ـ بل كان مقصوده ومراده هوايجاد الحالّ في نفسه ـ كان من باب جعل الليس ايساً، و كان الأثر المترتّب عليه أوّلاً هو المهية أو

اتصافها بالوجود أو نفس الوجود ـ نظراً إلى المذاهب الثلاثة المتقدّمة ـ، و إنْ ترتّب عليه بالعرض اتصاف المحلّ به.

و بالجملة لو لوحظ مجرّد وجود الحالّ في نفسه و قطع النظر عن اتصاف المحلّ به لم يكن الأثر المترتّب عليه هو الاتصاف؛ ولو لوحظ وجوده بمحلّه كان الأثر المترتّب على الجعل اوّلاً في هذه الملاحظة هو الاتصاف، ويكون المقدور بالذات ايضاً هو اتصاف المحلّ الموجود بالحالّ، و يكون هذا الاتصاف معروض الموجودية و الوحدة العددية، و وحدته انّما هو بوحدة وجود الوصف الحالّ أو منشأ انتزاعه. فاذا تعدّد الجاعل لاتصاف جسم مثلاً بالحركة فلاريب في أنّ الحركة الّتي يوجدها فيه أحد الجاعلين غير الحركة الّتي يوجدها الآخر فيه بالشخص، فيتعدّد الاتصاف و يكون الاتصاف الصادر من أحدهما غير الاتصاف الصادر من الآخر بالشخص. ثمّ الاتصاف المقدور بالذات ليس هو الاتصاف بشرط الوحدة و الوجود ليلزم عدم اشتراك المقدور /MB101/ بالذات بين القادرين، بل المقدور بالذات هو الاتصاف من حيث هو ـ أي: لابشرط الوجود و الوحدة ـ، كماانّ المقدور بالذات في المهية هي المهية من حيث هي ـ أي: لابشرطها ـ. و لاريب انّ الاتصاف من حيث هو أمرٌ واحدٌ مشتركٌ بينهما.

ثمّ لايخفى انّ جعل الشيء الموجود شيئاً آخر على ثلثة أقسام:

الأوّل: أنْ يكون الجعل المتعلّق بوجود الحالّ لمحلّه و الجعل المتعلّق لوجوده في نفسه متّحداً ـ أي: لايكون أحد الجعلين مغايراً للآخر ـ. و هذا إنّما يكون إذا كان وجودالحالّ في نفسه هو بعينه وجوده لمحلّه، فيكون الجعل المتعلّق بوجود الحال هو بعينه الجعل المتعلّق بوجوده لمحلّه، و يكون غرض الجاعل ابتداءً ايجاد الحالّ و اتصاف المحلّ به. كما في افاضة الاعراض على الموضوعات واتصافها بها، إذ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها ـ كما صرّح به الشيخ الرئيس ـ، فيكون الأثر لهذا الجعل شيئاً واحداً ـ أعني: وجود الحالّ الّذي هو بعينه اتصاف المحلّ به ـ.

الثاني: أن يكون الجعل المتعلّق بوجود الحالّ لمحلّه جعلاً مغايراً للجعل المتعلّق

بوجود الحالّ في نفسه، لكن كان لازماً له و متأخّراً عنه بالذات. كما في اتصاف الهيولى بالصورة، إذ وجود الصورة متقدّمٌ على اتصاف الهيولى بها؛ بل على وجود الهيولى ايضاً، لكن من حيث هو وجود الصورة المطلقة الكلّية لامن حيث هو وجود هذه الصورة الشخصية. و على هذا يتحقّق جعلان: أحدهما: الجعل المتعلّق بوجود الصورة في نفسها، و أثره هو مهية الصورة أو اتصافها بوجودها أو وجودها /DB96/ ـ على اختلاف الأقوال في جعل اللبس أيساً ـ:

و ثانيهما: الجعل المتعلّق بوجود الصورة للهيولى و اتصافها بها، و أثره هو اتصاف الهيولى بها.

الثالث: أنْ لايتحقّق جعلٌ لوجود الحالّ في نفسه أصلاً، بل يتحقّق أوّلاً جعلٌ مركّبٌ متعلّقٌ بالاتصاف لايكون جعلاً للحالّ بوجهٍ و لايكون للحالّ جعلٌ آخر يكون هذاالجعل تابعاً له، فيكون أثره هو الاتصاف فقط دون الوصف ـ كما في جعل الشيء متّصفاً بالصفات السلبية و الاعتبارية ـ.

و المقدور بالذات في هذه الاقسام الثلاثة كلّها هو الاتصاف، و وحدته العددية بوحدة وجود الصفة أو منشأ انتزاعها. و انما هو مقدورٌ بالذات إذا أخذ لابشرط الوحدة و الوجود و إنْ كان في الواقع معروضاً لهما، كما إذا أخذ بشرطهما. فالمشترك بين القادرين على جميع أقسام الجعل هو مفروض الموجودية و الوحدة العددية لابشرطهما. و ما لايجوز اشتراكه هو الموجود الواحد بما هو موجودٌ واحدٌ، فلااشكال؛ انتهى ماقيل في الجواب عن الشبهة المذكورة مع توضيحه و تنقيحه.

و أنت تعلم انّ حاصله يرجع إلى أنّ المقدور بالذات في جميع أقسام الجعل و على جميع المذاهب هو معروض الموجودية و الوحدة العددية ـ أعني: المهية و الاتصاف ـ، لابشرطهما، لأنّ المقدور بالحقيقة هو مايخرج من الليس إلى الأيس لا نفس هذا الاخراج الّذي هو فعل الايجاد، و لامجرّد الأيس الّذي هو الوجود، والمخرج من الليس إلى الأيس ليس إلّا المهية لابشرط الوجود. و الوحدة العددية أو الاتصاف الّذي هو ايضاً نوع مهية و المهية لابشرطهما واحدٌ بالمعنى لابالعدد، فكونها مقدورةً

للواجب و لغيره لايوجب توارد العلل المستقلّة على معلولٍ واحدٍ شخصيٍ، و لا كون المعنى العامّ مع ضعف وجوده علّةً للواحد بالشخص، لأنّ المهية بدون ضمّ الوحدة العددية و الخصوصية الشخصية ليست واحدةً بالعدد، بل تكون واحدةً بالعدد إذا اعتبرت مع وجودها و وحدتها العددية، فهي بهذا الاعتبار ليست مقدورةً بالذات لقادرين حتّى يلزم المفسدتان، بل مقدورةً لأحدهما فقط. و لايمكن أن يصدر بعينهابهذه الوحدة و الوجود الخاصّ عن الآخر، بل تلك المهية إذا صدرت عن الآخر تكون مغائرةً بالعدد للمهية الصادرة عن الأوّل لاقترانها بوجودٍ آخر و وحدةٍ عدديةٍ أخرى و إنْ اتّحدتا من حيث الحقيقة و المعنى، فالمعنى العامّ الّذي هو القدرة المشتركة بين القادرين لايكون علّةً لواحد بالعدد، بل يكون علّةً أيضاً لأمرٍ عامٍ و العلّة الواحد بالعدد انّما هو واحدٌ بالعدد ايضاً من أفراد العامّ، فالعامّ علّةٌ للعامّ و الخاصّ علّةٌ للخاصّ. /MA102/

و أنت تعلم انّ الواحد بالمعنى انّما يتصوّر في الحقائق الكلّية ـ كالانسان و غيره ـ دون الأفراد و الأشخاص، فحقيقة كلام هذا المجيب يرجع إلى: انّ كلّ مايصدر عن غيره ـ تعالى ـ من فردٍ مندرجٍ تحت نوعٍ ـ كزيدٍ المندرج تحت الانسان مثلاً ـ يمكن للواجب أن يوجد فرد آخر لهذا النوع ـ كعمرو مثلاً ـ، فيشتركان الفردان في المهية، و هي لكونها في نفسها واحدةً بالمعنى و إنْ اختلفت بالعدد؛ و المقدور بالذات هي تلك المهية من حيث واحدةٌ بالمعنى لا من حيث اقترانها بالخصوصيات من الوجود و الوحدة العددية. فمن حيث وحدتها المعنويّة لايلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بينهما، إذ المهية المتحقّقة في ضمن زيدٍ هي بعينها متحقّقةٌ في ضمن عمروٍ، و التفاوت بينهما إنّما هو بانضمام الخصوصيات الخارجة من الوجود و الشخص، فالمهية مع وحدتها المعنوية و كلّيتها متحقّقةٌ في ضمن جميع الأفراد. و هذا هو معنى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، فالمهية المتحقّقة في ضمن زيدٍ الموجودة من أحد القادرين إذا أوجدها الآخر في ضمن عمروٍ يصدق انّه أوجد تلك المهية، فالمقدورات بالذات أمرٌ متحقّقٌ موجودٌ في الخارج مشتركٌ بينهما، إلّا أنّه من حيث انتفاء الوحدة العددية لايلزم المفسدتان المذكورتان. و

أمّا الوجود فلمّا كان افرادها متخالفةً بالحقيقة عندالحكماء والمشترك بينهما لم يكن أمراً موجوداً متحقّقاً في الخارج بل أمراً اعتبارياً عرضياً، فلايتحقّق بين وجود زيدٍ و وجود عمروٍ مثلاً أمرٌ متحقّقٌ في الخارج يكون مشتركاً. فاذا افاض غيره ـ تعالى ـ وجود زيدٍ فان امكن للواجب ايضاً أن يفيض وجود زيدٍ بعينه لزم المفسدتان؛ وان افاض وجود عمروٍ لزم عدم اشتراك المقدور بالذات واشتراكهما في الوجود /DA97/ المطلق الّذي هو مفهومٌ عرضي غير مفيدٍ، لأنّه ليس امراً متحصّلاً في الخارج و لايتعلّق به الجعل أصالةً.

و غير خفيٍ انّه على ماذكره المجيب يلزم أن لايكون الأشخاص و الأفراد الصادرة عن غيره ـ تعالى ـ من حيث هي اشخاصٌ و أفرادٌ ممكنةً له ـ تعالى ـ، بل المقدور له انّما هو اشخاصٌ و افرادٌ اخر، فزيدٌ الموجود من غيره ـ تعالى ـ لايكون ممكن الصدور عنه ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته ـ تعالى ـ لأنّ الوجود و نشأته وساير ما يلزمها داخلةٌ في حقيقة الشخص، فالشخص من حيث هو شخصٌ لايكون له مقدوراً له ـ تعالى ـ و مقدورية المهية الانسانية لامدخلية لها لمقدورية الشخص من حيث انّه شخصٌ. و الظاهر انّ المجيب يلزمه و يقول: انّ ذلك لاستحالة خارجٍ عن عموم قدرته ـ تعالى ـ، فعموم قدرته ـ تعالى ـ مخصّص بغير الجزئيات و الأشخاص الصادرة عن غيره ـ تعالى ـ.

و لايخفى انّه يمكن أن يقال: هذا وهنٌ في عموم قدرته ـ تعالى ـ و عظم سلطانه!، فانّه تعالى ـ حينئذٍ لايكون قادراً على ايجاد كلّ شخصٍ صدر من غيره. و قدرته على ايجاد غير ذلك الشخص ممّا هو داخلٌ معه تحت أمرٍ كلّيٍ لايدفع صدق عموم شمول قدرته لهذه الاشخاص بعينها.

و أيضاً: ماذكره المجيب انما يتأتّى في أفراد الجوهر ممّا يدخل تحت أمرٍ كلّي واحدٍ بالوحدة المعنوية موجود في الخارج، و لايتأتى في أفراد الأعراض ـ كالافعال الصادرة عن العباد مثل الاحسان والضرب وامثالهما ـ؛ و في اتصاف الجسم بالحركة ممّا جعل المجيب المقدور بالذات فيه نفس الاتصاف، لأنّها ليست من الحقائق المحصّلة في الخارج، فلايكون مابه الاشتراك في أفرادها أمراً موجوداً في الخارج، بل مابه الاشتراك بينهما

أمرٌ عرضيّ اعتباري ـ كمفهوم الضرب والحركة ـ أو مفهوم الاتصاف. فلوجعل زيدٌ مثلاً عمروا متّصفاً بالحركة فلو امكن للواجب أن يجعل عمروا متّصفاً بتلك الحركة بعينها و بذلك الاتصاف، لزم المفسدتان: و لو لم يمكنه ذلك بل أمكن له اتّصافه بحركةٍ أخرى بدل تلك الحركة حتّى تختلف الحركتان بالعدد و بتعدّد الاتصاف ايضاً بالعدد و كان المقدور بالذات هو نفس الاتصاف المشترك بين الواجب وبين زيدٍ وعدم لزوم عدم الاشتراك في المقدور بالذات حينئذٍ ـ لاشتراكهما في مفهوم الاتصاف ـ: فيرد: انّ مفهوم الاتصاف أمرٌ غير متحصّلٍ في الخارج و ليس مثل الطبائع الكلّية الموجودة في الخارج حتّى يكون وجودها الخارجي و وحدتها المعنوية مصحّحاً لاشتراك المقدور /MB103/ بالذات. و لو صحّ مثل ذلك الاشتراك المقدور بالذات لصحّ أن يقال: المقدور بالذات هي نفس الايجاد و الافاضة أو الوجود المطلق المشترك بين الموجودات، و لاحاجة إلى جعل المقدور بالذات هو المهية من حيث هي دون الوجود ـ كما ارتكبه هذا المجيب ـ. و عليهذا فكلّ مايصدر عن غيره ـ تعالى ـ أمكن أن يقال: انّه مقدورٌ له ـ تعالى ـ إذا امكن له أن يوجد موجوداً مّا و لو كان مغائراً له في النوعية و الجنسية لاشتراكهما في الايجاد و الوجود المطلق. و لاريب انّه لامدخلية لمثل ذلك لعموم القدرة المطلوبة للقوم، لأنّ ذلك ثابتٌ لكلّ من يقدر على تأثيرٍ مّا. فظهر ان الجواب الّذي ذكره هذا المجيب للشبهة المذكورة غير تامّ.

نعم! يمكن أن يقرّر هذا الجواب على وجهٍ يصير تامّاً؛ و هو: انّ المقدور بالذات في مطلق الجعل ـ سواءٌ كان المجعول جوهراً أو عرضاً، قارّاً أو غير قارٍّ، و بالجملة أيّ نوعٍ منه كان حتّى مثل الاتصاف في مثل جعل الشيء شيئاً آخر ـ هو المهية. و معنى كونها مقدورةً لشيءٍ أن يمكنه فعل المهية ـ أي: جعلها موجودةً بلوازمها ـ، و لوكانت تلك المهية مثل الاتصاف. و مآل الأقوال الثلثة في الجعل ـ أعني: كون المجعول نفس المهية أو الوجود أو اتصافها به ـ إلى أنّ الجاعل انّما يوجد المهية ويخرجها من العدم إلى الوجود، و إنّما الفرق في تعلّق الجعل أوّلاً بنفس المهية أو وجودها أو اتصافها به؛ و لامخالفة بينها في أنّ فعل الجاعل هو ايجاد المهية وابرازها من كتم العدم إلى الوجود

فالأثر المترتّب على الجعل اوّلاً هو المهية الخارجية ـ أي: الموجودة ـ، ثمّ يترتب عليه جميع لوازمها الخارجية و وحدتها العددية. فالمقدور بالذات لمّا كان هو المهية وكان معنى مقدوريتها امكان افاضة الوجود من حيث هو وجودٌ لامن حيث هو وجودٌ خاصٌّ معيّنٌ، فيكون معنى مقدورية فعلٍ واحدٍ شخصيٍ امكان افاضة الوجود ـ من حيث هو وجودٌ ـ على مهية هذا الفعل. فمعنى كون الحركة مقدورةً للواجب و لزيدٍ أن يمكن لهما افاضة الوجود على مهية الحركة ـ أي: اخراج مهيتها من العدم إلى الوجود ـ. و لا ريب في أنّه ممكنٌ لهما، لأنّ كلّاً منهما قادرٌ على ايجاد الحركة في محلٍّ خاصٍّ واحدٍ و به يتصحّح /DB97/ اشتراك المقدور بالذات ـ أي: المهية ـ، لان افاضة الوجود عليها واخراجها من العدم إلى الوجود مشتركٌ بينهما. و لايلزم حينئذٍ وجود علّتين لمعلولٍ واحدٍ شخصيٍ لأنّ الشخص انّما هو نحو الوجود و ما يلزمه، و نحو الوجود و ما يلزمه متغائران بالعدد في صورة تعدّد الفاعل. و لايمكن أن يكون نفس الشخص ـ أي: نحو الوجود و خصوصية الوجود الخاصّ و تعيّنه ـ من حيث هو صادرٌ عن أحد الفاعلين صادراً عن الآخر، لأنّ ذلك يرفع المناسبة بين العلّة و المعلول، و هو محالٌ. فخصوصية الحركة الصادرة عن زيدٍ و نحو وجودها و تعيّنها لايمكن أن يصدر عن الواجب، لأنّ صدوره لانحطاط مرتبته في الوجود لايناسب ذاته المقدّسة و لايليق بعلوّ شأنه. و حينئذٍ يمكن أن يقال: انّه لايمكن أن يصدر عنه هذا التعين بالنظر إلى ذاته، إلّا انّه لايمكن أن يصدر عنه بالنظر إلى ذات هذا التعين و لايلزم منه وجود علّتين لمعلولٍ واحدٍ شخصي، لأنّ شرط تحقّق العلّية وجود امكان الصدور عن الطرفين، فاذا فقد الامكان من طرف المعلول ارتفعت العلّية و المعلولية و لوكان الامكان من طرف العلّة متحقّقا، فانّ صدور الكذب من الواجب ممكنٌ بالنظر إلى ذاته، إلّا أنّه لقبحه و عدم مناسبته لذاته الجسيمة لايصير ذاته سبباً و علّةً لصدوره وعلّيته البتة. و على التقديرين لايكون عدم كونه ـ تعالى ـ علّةً للتشخّص و التعيّن الصادر عن زيدٍ مثلاً وهناً في عموم قدرته و نقصاً في عظم سلطانه، فتأمّل؛ هذا.

و يمكن أن يقال في الجواب: انّ جميع الأشخاص و الأفراد بعينها ممكنة الصدور

عن الواجب ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته، و انّ هذا الشخص من الفعل بوحدته الشخصية و وجوده الشخصي الصادر عن زيدٍ على /MA103/ الظاهر يمكن أن يصدر عنه ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته. و بالجملة صدور جميع الممكنات بأجناسها و أنواعها و أشخاصها و لوازمها و تعيناتها و وحداتها الشخصية عن الواجب ـ تعالى ـ ممكنٌ بالنظر إلى ذاته، و مع ذلك لايلزم توارد العلل المستقلّة على أمرٍ واحدٍ شخصيٍ و لاعلّية المعنى العامّ للواحد الشخصي: أمّا على طريقة الحكماء فظاهرٌ، لأنّهم لايثبتون التأثير والايجاد لشيءٍ من الممكنات ويقولون: الممكن لكونه محض القوّة والعدم لايمكن أن يصير منشئاً للايجاد والافاضة، فايجاد الجميع و الافاضة على الكلّ انّما هو منه ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ وان كان بعض الممكنات شرائط و وسائط لحصول الايجاد و الافاضة من الواجب ـ تعالى ـ. فعلّة كلّ موجودٍ شخصي بوحدته الشخصية و وجوده الشخصي و كلّ فعلٍ شخصي كذلك منحصرٌ بالواجب ـ تعالى ـ عندهم، و لاشريك له في الافاضة اصلاً حتّى يلزم تصوّر علّتين لمعلولٍ واحدٍ فضلاً عن توارد هما عليه. و ما ذهبوإليه من وجوب ترتيب الصدور في الموجودات من العقول والنفوس والطبائع والعناصر والمركّبات لاينافي القول بعدم الواسطة والافاضة، لأنّ المراد بعدم الواسطة في التأثير انّ المخرج لكلّ شيءٍ من القوّة والعدم لايكون إلّا من هو بريءٌ من كلّ وجهٍ عن العدم و هو ليس إلّا الواجب سبحانه ـ. و المراد بوجوب ترتيب صدور الأشياء عنه ـ تعالى ـ انّه يجب حفظ مرتبة وجودها بطريق التناوب بأن يصدر الأشرف فالاشرف ثمّ الاحسن فالأحسن ـ لعدم لياقتها بغير هذا الوجه من الصدور ـ، فلوكان بنحو آخر لم يصدر شيءٌ لاستلزامه اجتماع المتنافيين من كون الشيء مثلاً عقلاً و غير عقلٍ، لأنّه لوصدر العقل في مقام النفس و مرتبتها لم يصدر العقل. و لو صدر العرض في مقام الجوهر و مرتبته لم يصدر العرض ـ و هكذا غير ذلك من مراتب الموجودات ـ. فعند الحكماء قدرته ـ تعالى ـ مع ارادته اللتين هما عين ذاته ـ تعالى ـ متعلّقةٌ بكلّ شيءٍ على الترتيب السببي و المسببي اللائق بنظام العالم على وجهٍ أكمل و أتمّ.

فان قيل: الحركات و التحريكات الحاصلة في الأجسام لاشتمالها على جهة القوّة

يجب أن تكون في فاعلها ايضاً جهة القوّة، فالاوّل ـ سبحانه ـ لتجرّده و تعاليه عن جهة القوّة لايمكن أن يكون فاعلاً قريباً مباشراً لها عند الحكماء؟:

قلنا: قد تقدّم انّ تحقّق جهة القوّة في فاعل مافيه جهة القوّة غير لازم؛ و لوسلّم نقول: انّ توسيط المثل وغيره ممّا يكون به جهة القوّة لاينافي قرب الفاعل الموجد المؤثّر، و ذلك كما انّ الواحد من جميع الجهات عند الفلاسفة لايمكن أن يصدر عنه إلّا واحدٌ مع انّ صدور جميع الموجودات القارّة انّما هو عنه ـ تعالى ـ عند جميعهم، و ذلك بتوسيط العقول و غيرها. و التأثير و الايجاد انّما هو عنه ـ تعالى ـ و تلك الوسائط كالآلآت و الشرائط في صدور /DA98/ الكثرة عنه ـ كما نقل عنه في شرح الاشارات[1] و غيره ـ، لا أنّها المؤثّرات القريبة و هو العلّة البعيدة ـ كما هو معروفٌ عند غير المحقّقين من المتفلسفة ـ. نظير ذلك صدور الحركات الارادية عن نفوسنا، اذ تحريك النفس الناطقة المجرّدة لليد مثلاً لايمكن إلّا بانبعاث الميل الجزئي و توسيط القوىٰ الآلية و تحريك الأعصاب و العضلات، و ذلك لايستلزم كون التأثير من تلك الوسائط. و كذلك ادراكها للمتوهّمات و المتخيّلات و المحسوسات لايمكن إلّا بالآلآت و هو المدرك للجميع بالحقيقة.

و أمّا على طريقة المعتزلة فلأنّ كلّ شخصٍ من حيث هو أنّه شخصٌ إذا صدر عن غيره ـ سبحانه ـ فيمكن صدوره عنه ـ تعالى ـ أيضاً بالنظر إلى ذاته، إلّا أنّه لمّا صدر عن الغير لبعض المصالح الراجعة إلى نظام الخير صار هذا الصدور منشئاً لاستحالة صدوره عن الله ـ سبحانه ـ، لأنّ الشخص من حيث انّه واحدٌ بعينه لايمكن أن يقع في الخارج مرّتين، فالامكان بالنظر إلى ذاته ـ تعالى ـ حاصلٌ، فلايلزم نفي شمول قدرته بالمعنى المقصود للشخص بعينه و الامتناع قد حصل بالغير، فلايلزم صحّة توارد العلّتين على الشخص في الواقع. و إلى هذا اشار المحقّق الطوسي في مبحث القدرة من الأعراض بقوله: و لايتّحد وقوع المقدور مع تعدّد القادر»[2]؛ فانّ افحام لفظ

١ـ راجع: شرح الاشارات و التنبيهات، المطبوع مع المحاكمات، ج ٣، ص ٢٤٩؛ شرحي الاشارات، ج ٢، ص ٤٧.

٢ـ راجع: تجريد الاعتقاد، المسئلة الثالثة و العشرون من الفصل الخامس من المقصد

«الوقوع» اشارةٌ إلى انّه يجوز أن يكون لمعلولٍ واحدٍ شخصيٍ علّتان مستقلّتان، لكن إذا وقع المعلول بأحدهما امتنع أن /MB103/ يقع بالآخر؛ فلايمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي إلّا من قادرٍ واحدٍ و إنْ امكن كونهما معلولاً لهما بالنظر إلى ذاتهما.

ثمّ تعيّن صدور بعض المعلولات عن غيره ـ تعالى ـ و عدم صدوره عنه ـ سبحانه ـ مع صحّة صدوره عنه ـ تعالى ـ أيضاً لأجل ملاحظة بعض المصالح الراجعة إلى النظام الأعلى مثلاً لايصحّ أن يصدر أفعال العباد منه ـ تعالى ـ بالنظر إلى الارادة و العلم بالأصلح، لأنّ صدورها منه ـ تعالى ـ يوجب الالجاء المنافي للتكليف، فلم تبق القدرة مع الارادة بها. و هذا لايوجب امتناع تعلّق نفس القدرة من حيث هي قدرةٌ بها، إذ الايجاد غير معتبرٍ في القدرة و إلّا لزم عدم اقتداره ـ تعالى ـ على خلق العالَم حين كان العالم معدوماً؛ و هو باطلٌ بالاتفاق. فمجرّد عدم ايجاد الواجب افعال العباد لايقتضي عدم شمول قدرته بالمعنى المشهور لها، بل يصحّ أن يتعلّق بها من غير اعتبار العلم بالأصلح: هذا.

و قد علمت انّه لوعمّم القدرة و أريد بها شمولها لجميع الاشياء ـ سواءٌ كان بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ ـ لكانت القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير والقدرة بالمعنى المشهور ـ أي: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات ـ عامّةً شاملةً بالنظر إلى جميع الموجودات، و كان الجميع صادراً عنه ـ تعالى ـ؛ فيكون الواجب حينئذٍ بالنظر إلى اعمال العباد فاعلاً بعيداً لاقريباً. و نفي الفاعلية القريبة لايوجب نفي الفاعلية البعيدة بمعنى انّه لو لم يوجد البعيد على وجهٍ يكون قادراً لم يصدر تلك الأفعال عنه، لأنّ الصدور فرع وجود المصدر؛ و هذا لايوجب الالجاء، لأنّ جعل الشيء قادراً يؤكّد اقتداره على افعاله و يمكّنه على الفعل و الترك؛ هذا.

و بقي الكلام في أنّه بناءً على قواعد الاعتزال إذا كان الواحد الشخصي الصادر عن زيدٍ مثلاً ممكن الصدور عن الواجب بالنظر إلى ذاته لزم جواز كون علّتين مستقلّتين لشيءٍ واحدٍ بعينه و إنْ لم يصدر إلّا عن أحدهما، مع انّه باطلٌ؛ لأنّ المناسبة

الثاني: كشف المراد، ص ١٩٢.

بين العلّة و المعلول لازمةٌ والواحد من حيث هو واحدٌ لايناسب المختلفين.

و الجواب: انّ وجوب المناسبة بين العلّة و المعلول أوجب عدم جواز كون الواحد من حيث هو واحدٌ علّةً لكثيرٍ و معلولاً لكثيرٍ من حيث هو كثيرٌ في مرتبةٍ واحدةٍ، لأنّ الواحد إذا كان علّةً لكثيرٍ أو معلولاً له يجب أن يكون مناسباً لهؤلاء الكثير و الوحدة من حيث هي وحدةٌ مغائرةٌ ومخالفةٌ للكثرة من حيث هي كثرةٌ، فلوكان الواحد من حيث هو واحدٌ مناسباً للكثرة من حيث هي كثرة لكان مغائراً و مخالفاً لنفسه، فعدم جواز التسلسل بين الواحد والكثير إنّما إذا كان أحدهما علّةً للآخر من حيث الكثرة أو الوحدة و الآخر معلولاً له من حيث المقابل، فلوكان الواحد علّةً لكثيرٍ أو معلولاً له من حيث اشتماله على جهات تعدّد الكثير أو من حيث اشتراك الكثير في جهةٍ واحدةٍ أو كونه في مراتب كثيرةٍ لكان جائزاً. و لذا صرّح الحكماء بأنّه إنْ كان كثيرٌ معلولاً أو علّةً لواحدٍ يجب أن يكون لها مراتب كثيرة /DB98/ أو يكون للواحد جهات تعدّد الكثير أو للكثير اشتراكٌ في جهةٍ واحدةٍ يكون الفعل بينهما بهذا الاعتبار. و إذا عرفت ذلك تعلم انّ امكان صدور واحدٍ بعينه من قدرة الواجب بذاته و من قدرة زيدٍ هي صادرة عن قدرة اللّه لايوجب علّية الكثير من حيث هو كثيرٌ للواحد من حيث هو واحدٌ؛ و لايدفع المناسبة بين العلّة و المعلول، لأنّ قدرة زيدٍ لمّا كانت صادرةً عن قدرة اللّه فبين القدرتين مناسبةٌ البتة، و الفعل الواحد بالشخص لمّا كان صادراً عن قدرة زيدٍ فيكون مناسباً لها، و إذا كان مناسباً لها يكون مناسباً لقدرة الواجب ايضاً، لأنّ المناسب للمناسب مناسبٌ. فعلّية الواجب و زيدٍ لهذا الفعل الواحد انّما هو من جهتين مناسبتين هما: القدرة الواجبة الثابتة له ـ تعالى ـ بذاته، و: قدرة زيدٍ الفائضة منه ـ سبحانه ـ. فتتحقّق في الكثير ـ أعني: الواجب و زيدٍ ـ جهةٌ مشتركةٌ ـ أي: مفهوم القدرة ـ بها يتصحّح كون الواجب و زيد علّتين لواحدٍ شخصي.

و أنت تعلم انّ هذا القول ـ أي: جعل العلّة للواحد الشخصي هو القدرة المشتركة بين الواجب و بين زيدٍ ـ يستلزم فسادين:

أحدهما: انّه يلزم أن يكون المعنى العامّ مع ضعف وحدته و وجوده علّةً موجدةً

لواحدٍ شخصيٍ، و قد مرّ بطلانه؛

و ثانيهما: انّ هذا الأمر العامّ المشترك بين الواجب وبين زيدٍ إنْ كان ذاتياً لزم تركّبه ـ تعالى عنه علوّاً كبيراً ـ، وان كان عرضياً كان تابعاً لما به الاشتراك الذاتي، و إلّا /MA104/ بطل التناسب، لأنّ الأشياء المختلفة بتمام الحقيقة لوكانت مشتركةً في معنىً واحدٍ عرضيٍ من دون استناده إلى معنىً مشتركٍ ذاتيٍ لزم علّية الكثرة من حيث هي كثرةٌ للواحدٍ الشخصي من حيث أنّه واحدٌ، وقد ظهر بطلانه. و إذا كان تابعاً لمابه الاشتراك الذاتي عاد محذور التركيب.

و من هذا يظهر أنّ الأصوب ما ذهب إليه محقّقوا الحكماء من أنّ الافاضة على الكلّ و ايجاد كلّ ممكنٍ من الممكنات انّما هو من الواجب ـ عزّ اسمه ـ، و غيره من الوسائط انّما هو شروطٌ وآلات و معدّات، و ليس أصل الافاضة و التأثير منه مطلقاً ـ: لا من الجهة المستندة إلى ذاته و لا من الجهة المستندة اليه تعالى ـ. و حينئذٍ فعلّة كلّ موجودٍ كائناً ماكان و كلّ ممكنٍ من الممكنات ليست إلّا هو، فلايلزم تحقّق علّتين لواحدٍ بالشخص.

و الحاصل: انّه لوكان واحدٌ من الموجودات معلولاً لغيره ـ تعالى ـ بمعنى أن يكون موجداً منه أو امكن له ايجاده بالنظر إلى ذاته و إنْ لم يصدر منه بالفعل فامّا أن يكون هذا الواحد مقدوراً له ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته بلاواسطةٍ بجهةٍ مشتركةٍ بينه و بين الغير فيستلزم المفسدتان المذكورتان، أو بجهةٍ خاصّةٍ به ـ تعالى ـ حتّى يكون كلٌّ من الواجب و غيره قادراً على ايجاد الواحد بالشخص بجهةٍ مختصّةٍ به ـ أي: من حيث انّهما مختلفتان بتمام الحقيقة ـ لزم وجود علّتين مختلفتين بجميع الوجوه للواحدالشخصي؛ و امّا أن لايكون هذا الواحد مقدوراً له بالنظر إلى ذاته بلاواسطةٍ، و حينئذٍ إنْ لم يكن مقدوراً له بالواسطة ايضاً لزم نفي القدرة عنه ـ تعالى ـ راساً، و هو خلاف ماأجمع عليه العقلاء؛ و إنْ كان مقدوراً له بالواسطة لزم عدم شمول قدرته بالمعنى المشهور للكلّ بلاواسطةٍ و كونه عاجزاً بالنظر إلى ذاته عن ايجاد ما يوجده غيره ممّا هو معلولٌ له ـ تعالى ـ، و هو ايضاً بديهي البطلان. فبقي أن يكون التأثير في الكلّ منحصراً به

ـ تعالى ـ و لايكون معه شريكٌ في الايجاد حتّى لايلزم شيءٌ من المفاسد المذكورة.

فان قيل: يلزم على هذا أن يكون أفعال العباد مستندةً إليه ـ تعالى ـ و لايكون مستندةً إليهم، إذ لو كانت مستندةً إليهم لنقلنا الكلام إلى كلّ فعلٍ واحدٍ شخصي من تلك الأفعال، فيلزم أحد المفاسد المذكورة؛ و إذا لم تكن مستندةً إليهم يلزم الجبر في التكليف!؛

قلنا: يمكن أن يقال: انّ كونهم شروطاً و وسائط للافاضة و الايجاد يكفي لاستناد افعالهم إليه. و قد اشير إلى انّ ذلك أحد التوجيهات لتصحيح الأمربين الأمرين.

فان قيل: على ماتقدّم في كلام المجيب الأوّل من جواز صدورالواحد بالمعنى المشترك بين شخصين من علّتين فليجز صدور معلولٍ واحدٍ من الواحد بالمعنى المشترك بين العلّتين، فيجوز أن تكون القدرة المشتركة بين الواجب و زيدٍ علّةً لمعلولٍ واحدٍ بالشخص؛

قلنا: معلولية المعنى العامّ أمرٌ معقولٌ ليس فيها مفسدةٌ. و أمّا علّيته فغير معقولةٍ، لضعف وجوده و لاستلزامه التركيب في الواجب، فلايجوز علّيته لواحدٍ و لاكثيرٍ؛ هذا.

(مسلك الصوفيّة في اثبات عموم القدرة)

و اعلم! انّ للصوفية /D.A99/ مسلكاً آخر في اثبات عموم القدرة و هو ـ على ماذكره بعضهم ـ: انّ التأثير بالغير لايستقرّ ما لم ينضمّ إليه التأثير بالذات ـ أعني التأثير التامّ المبرّى عن شوائب القوّة و الامكان ـ، و هو ينحصر في حقّه ـ تعالى ـ، فيرجع جميع التأثيرات الامكانية إلى هذا التأثير الّذي هو بالذات. و ارجاعها إليه يقتضي ارجاع مباديها ـ أي: القدرة الّتي بالغير ـ إلى منشأها ـ أعني: القدرة الّتي هي بالذات ـ، فظهر شمول قدرة اللّه ـ تعالى ـ لكلّ شيءٍ بهذا المعنى ـ أي: بمعنى انبساط تلك القدرة المطلقة الكاملة في هياكل الموجودات و ظهورها في تلك المجالى على وجه

النزول من غير أن ينقص عن رتبتها الكاملة و مرتبتها المطلقة ـ. و هذا هو توحيد الأفعال و توحيد الصفات. و منه يعلم أيضاً كيفية ارجاع الذوات الممكنة إلى ذاته المقدّسة على وجهٍ يعرفه العارفون، و هو توحيد الذات. و هذه نهاية مرتبة التوحيد و من لم يبلغ إلى هذه المرتبة في التوحيد فهو قاصرٌ في معرفة اللّه ـ تعالى ـ: انتهى

و حاصل كلامهم: انّ الوجود المطلق التامّ الكامل الّذي هو الحقيقة الواجبيّة إذا نزل و انبسط على المهيات الامكانية حصلت الكثرات و الوجودات الامكانية من غير أن ينقص /MB104/ عن رتبتها الكاملة و مرتبتها المطلقة، فذوات الممكنات مجالٍ و مرايا له و هويات الاشياء شئونات له ـ و هذا هو توحيد الذات عندهم ـ. والقدرة المطلقة التامّة الكاملة بالذات ـ الّتي هي القدرة الواجبة ـ إذا تـنزّلت و انـبسطت بانبساط الوجود في هياكل الموجودات حصلت القدرة الّتي للأشياء من غير نقصانٍ في مرتبتها المطلقة ورتبتها الذاتية الكاملة، فتلك القدر هي المظاهر و المجالى و الشئونات الذاتية لها، و قس عليها العلم و الارادة و غيرهما من الصفات الكمالية الإلهيّة ـ و هذا هو توحيد الصفات عندهم ـ. و التأثير المطلق التامّ الكامل بالذات ـ أي: التأثير الواجبي ـ إذا تنزّل و انبسط بانبساط الوجود و القدرة في هويات الممكنات حصلت التأثيرات الغيرية الامكانية من غير انحطاطٍ في مرتبته العليا و نـقصانٍ في رتـبته الأسنى؛ فتلك التأثيرات الغيرية الامكانية مجالٍ و مظاهر لهذا التأثير التامّ بالذات ـ و هذا هو توحيد الافعال عندهم ـ.

و أنت تعلم انّ هذا المسلك مبنيٌ على طريقة وحدة الوجود؛ و عقول أمثالنا قاصرةٌ عن دركه و الاذعان به و القبول لحقّيّته!.

فائدةٌ

قول المحقق الطوسي في التجريد: «و عمومية العلّة تستلزم عمومية الصفة» ـ على ماشير إليه ـ اشارةٌ إلى الدليل الّذي ذكر اوّلاً، فالمراد من «العلّة»: الامكان، و من «الصفة»: المقدورية. يعنى: انّ علّة المقدورية عامّةٌ في جميع الممكنات، فانّ علّتها

الامكان و هو وصفٌ مشتركٌ بين جميع الممكنات، فيكون معلوله ـ أعني: المقدورية ـ عامّاً في جميعها، فيكون جميع الممكنات مقدوراً له ـ تعالى ـ.

و يمكن أن يراد من «الصفة»: الاحتياج إلى المؤثّر.

ثمّ المراد منه إمّا اثبات عمومية القدرة بالمعنى لجميع الممكنات بلاواسطة أو اعمّ من أن يكون بواسطةٍ أو بدونها، و إمّا اثبات عمومية القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالنسبة إلى جميع الموجودات إمّا بلاواسطةٍ أو اعمّ من أن يكون بواسطةٍ. و قد عرفت انّ مطلوب القوم وماهو محلّ النزاع من هذه الاحتمالات ماذا، و انّ أيّاً من هذه الاحتمالات يمكن أن يثبت بهذا الدليل و ايّاً منها لايمكن أن يثبت به.

و قيل: يمكن أن يراد «بالعلّة» في تلك العبارة: دليل اختيار الواجب ـ و هو الحدوث ـ، و يكون المراد: انّ الحدوث لمّا كان عامّاً بالنسبة إلى كلّ افعاله يكون اختياره عامّاً بالنسبة إلى كلّ افعاله. و على هذا لايكون المراد تعميم القدرة بالمعنى المشهور بالنسبة إلى كلّ الممكنات، بل يكون المراد: انّ صدور كلّ افعاله إنّما هو بالقدرة و الاختيار.

و أنت تعلم انّ المراد من القدرة حينئذٍ: القدرة الملزومة للحدوث؛ و غير خفيّ انّ اثبات هذا الأمر قليل الفائدة جدّاً بالنسبة إلى ما هو مطلوب القوم.

تتميمٌ

اعلم! أنّ هذا الاصل ـ أعني: عموم قدرة اللّه و شمولها لجميع المهيات الامكانية ـ أعظم الأصول المللية، و قد ابتنى عليه كثيرٌ من المطالب الاسلامية.

و المخالف فيه فرقٌ أعظمها: الثنوية، القائلون بفاعلين اثنين،

منهم: المانوية: أصحاب ماني الحكيم البابلي الّذي ظهر في زمان /DB99/ سابور بن أردشير بن بابک، و ذلك بعد عصر عيسى ـ عليه‌السلام ـ، فأخذ ديناً بين المجوسية و النصرانية فقال بنبوّة المسيح، و زعم انّ العالم مصنوعٌ من أصلين قديمين أحدهما: نورٌ، و الآخر: ظلمة. و أنّهما أزليان لم يزالا و لايزالان، و هما حسّاسان سميعان و درّاكان

بصيران. و هو قد أنكر وجود شيءٍ و حدوثه لامن أصل قديمٍ. وقال: انّ فاعل الخير بأسره هو النور و فاعل الشرّ بأسره هو الظلمة.

و منهم: الديصانية: اصحاب الديصان، اثبتوا أصلين قديمين: النور و الظلمة. و قالوا: النور يفعل الخير قصداً و اختياراً و الظلمة يفعل الشرّ طبعاً و اضطراراً.

و منهم: المجوس: الذاهبون إلى أنّ فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشرّ هو أهرمن ـ و يعنون به الشيطان ـ. وقالوا: انّ يزدان قديمٌ أزليٌ و أهرمن حادثٌ منه. وذكروا في سبب حدوثه و في سبب قدرته على فعل الشرّ ما يشمئزّ طباع العقلاء عن استماعه!.

ثمّ الظاهر من كلام الشهرستاني في الملل والنحل انّ المجوس لاتعدّون من الثنوية حيث قال: الثنوية أصحاب الاثنين الأزليين، و هم يزعمون انّ النور و الظلمة أزليان قديمان متساويان في القدم و الازلية مع اختلافهما في الجوهر و الطبع /MA105/ و الفعل. بخلاف المجوس، فانّهم قالوا بحدوث الظلام و ذكروا سبب حدوثه[1]. و يؤيّد عدم كون المجوس من الثنوية ـ: المنكرين لهذا الأصل بالكلّية القائلين بتعدّد المبدء ـ انّهم قالوا: انّ ايجاد أهرمن ليس شرّاً، بل انّما الشرّ منه، فيزدان اوجد اهرمن و جميع الشرور يصدر من اهرمن. و لاريب انّه على هذا لايكون المجوس قائلين بإلهين اثنين، بل يسندون الجميع إليه ـ تعالى ـ. لكنّهم لم يجعلوا الشرور مستندةً إليه ـ تعالى ـ بلاواسطة ـ لكونه خيراً محضاً ـ، بل اسندوها إلى اهرمن و قالوا: انّ ايجاد اهرمن ليس شرّاً، بل خيرٌ، لأنّ اعطاء الوجود خيرٌ مطلقاً و انّما صدر الشرّ عن اهرمن لا عنه ـ تعالى ـ.

ثمّ شبهة هؤلاء الطوائف الثلاث: هي انّا نجد فى العالم خيراً كثيراً و شرّاً كثيراً و إنّ الواحد لايكون خيراً و شرّيراً، فلكلٍّ منهما فاعل عليحدة. وبتقريرٍ آخر اوضح: انّ اللّه خيرٌ محضٌ فلايمكن أن يوجد الشرّ. بيان ذلك: انّ ذاته المقدّسة عالمٌ بجميع الخيرات والشرور غير محتاجٍ إلى شيءٍ منها، و من كان كذلك لايصدر عنه الشر بالضرورة، فيكون خيراً محضاً لايمكن أن يوجد الشرّ. أو لأنّه ـ تعالى ـ عين الوجود و

١ـ راجع: الملل و النحل، ج ١، ص ٢٢٤، باختلاف يسيرٍ في اللفظ.

الوجود خيرٌ محضٌ ـ على ما هو المشهور ـ، فهو ـ تعالى ـ خيرٌ محضٌ إذ الشرّ ليس إلّا العدم، و لايمكن صدور العدم عن الوجود ـ على ما هو طريقة الحمكاء ـ. أو انّه ـ تعالى ـ واحدٌ محضٌ منزّهٌ عن شوائب الكثرة و التركيب وكلّ فاعل فعلٍ يجب أن يكون بينهما مناسبةٌ لامحالة، و الواجب ـ سبحانه ـ قد فعل خيرات كثيرة ظاهرة، فلوصدر منه ـ سبحانه ـ مع ذلك شرٌّ أو ظلمٌ لزم اشتمال محض الأحدية الخالصة على كثرةٍ متقابلةٍ.

و أجيب عن تلك الشبهة بوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: انّ الشرور الواقعة في العالَم انّما هي شرورٌ اضافية ـ أي: وجودات توصف بالشرّ بالاضافة، كوجود النار في الثوب مثلاً و مصادفة القاطع للعضو المقطوع ـ، و هذه الشرور و إنْ استدعت علّةً موجودةً لكن هذا الاستدعاء من حيث أنّها خيرات لامن حيث أنّها شرورٌ، فهي من حيث كونها شروراً مجعولةٌ و صادرةٌ من المبدء الّذي هو صرف الوجود بالعرض لابالذات. و لااستحالة فيه، انّما المحال صدور الشرّ عن الخير المحض بالذات، و لم يلزم ذلك.

و التوضيح: انّ هذه الأمور الّتي تظنّ أنها شرورٌ ـ مثل الأمراض و الاسقام و المصائب والاعدام ـ فانّها وان كانت من وجهٍ شروراً و لكنّها لازم خيرات كثيرة لو تركت لتركت هذه، و هو ـ سبحانه ـ لايفعلها من حيث أنّها شرورٌ بل انّما يفعلها من حيث انّها خيراتٌ. فهي من الحيثية الّتي بها صدرت عنه ـ سبحانه ـ انّما هي خيراتٌ كثيرةٌ و إنْ كانت باعتبارٍ آخر شروراً قليلةً. مثال ذلك انّ سآمةً لو لصعت اصبعاً واحدةً من انسانٍ لوتركت تلك الاصبع ليسري السمّ إلى بدنه كلّه وادّى إلى قتله، فالطبيب الحبيب يقطع الاصبع البتة لينجيه من الموت. فالقطع وان كان من حيث فقد الاصبع و وجدان الألم شرّاً لكن الطبيب لم يفعله من هذه الجهة، بل انّما فعله من حيث هو سبب الحياة، فهو انّما يفعل خيراً كثيراً لو لم يفعله لكان قد فعل اذن شرّاً كثيراً. و على هذا فجميع الشرور الوجودية الواقعة /DA100/ في العالم شرورٌ اضافيةٌ واقعةٌ في القضاء الإلٰهي بالعرض ولايوجد شرٌّ يكون متعلّقاً لارادته ـ تعالى ـ بالذات ـ لاكثير و

لاقليل ـ.

و هذا الحكم يشتمل على دعويين: احديهما: انّ كلّ مايوجد في العالم من الشرور شرٌّ اضافي و لايوجد في العالم شرٌّ حقيقيٌّ. و سرّ ذلك انّ الشرّ الحقيقي هو العدم و الخير الفيضي هو الوجود، فانّ الوجود بماهو وجودٌ والموجود بماهو موجودٌ خيرٌ محضٌ لاشرية فيه اصلاً، إذ لوكان في نفس معنى الوجود والموجود شرّيةٌ لكان كلّ وجودٍ شرّاً، والعدم و المعدوم بخلاف ذلك؛ و لذا إنْ يحتسب الأمور الّتي تظنّ أنّها شرورٌ وجدت شرّياتها راجعةً امّا إلى أعدامٍ لذواتٍ ـ كالموت و الفناء ـ أو فقدانٍ لكمالاتٍ ـ كالظلم و الزنا ـ، فانّها من حيث كونها أثرين لقوّتى الغضب والشهوة خيرٌ لهما و كمالٌ، و ليست شرّاً إلّا من حيث فقدان المال و هتك الستر[1]. فلايوجد موجودٌ يكون شرّاً حقيقياً. فان كان موجودٌ شرّاً فانّما يكون شراً بالاضافة إلى شيءٍ آخر ـ كالنار بالنسبة إلى الثوب و القاطع بالنسبة إلى العضو المقطوع، فانّ النار من حيث هو موجودٌ خيرٌ في ذاتها ليس فيها بهذا الاعتبار شرّيةٌ أصلاً، و انّما شرّيتها بالنسبة إلى مايتّفق احراقها له ـ. و كذا لايوجد عدمٌ يكون خيراً حقيقيّاً. نعم! قد يتّصف العدم بالخير الاضافى كعدم ما وجوده شرٌّ /MB105/ اضافي لشيءٍ بالنسبة إلى هذا الشيء، فانّ عدم النار خيرٌ بالنسبة إلى الثوب المحروق. و لاريب في أنّ وقوع هذا الشرّ الاضافي لم يكن مراداً بالذات و مقصوداً بالاصالة، بل انّما دخل في عالم الايجاد بالعرض، فانّ المقصود بالذات من ايجاد النار بلوازمها انّما هو كونها خيراً يترتّب عليها المنافع العظيمة في عالم الايجاد. ثمّ ربما تقع شرّيةٌ منها بفعل أحدٍ على ثوبٍ شخصٍ محرقةٍ أو على خشبٍ من بيتٍ فيسري إلى أن يحرق البيت كلّه أو البلد كلّه. و كذا الحال في الطوفانات والطواعين وغيرها من البليات العامّة والخاصّة للحيوانات، فانّ القصد الأوّل والارادة الذاتية من ايجاد تلك العلل والاسباب انّماهو خيراتٌ عامّةٌ بالنسبة إلى النظام الأصلح، و قد يلزمها شرورٌ بالنسبة إلى بعض الافراد و الأشخاص. و وقوعها في القضاء الإلهى و الارادة الأزلية انّما هو بالعرض. و الوقوع بالعرض

١ـ الاصل: السرّ.

لااستحالة فيه، إذ هو من لوازم الطبائع و خواصّ الاشياء ولامدخلية للارادة الالٰهيّة. و لايمكن دفع تلك الشرور الاضافية، لأنّ دفعها إنّما هو منعٌ للأشياء والمهيات عن تأثيراتها الذاتية اللازمة لانفسها الضرورية في نظام الخير، و هو غير ممكنٍ. فاذا ألقى انسانٌ ناراً على ثوبٍ فاحترقه لم يكن لقائلٍ أن يقول: لِمَ لمْ يمنع اللّه ـ تعالى ـ هذه النار عن احراق الثوب؟ ؛ لأنّ كون النار محرقةً و ثبوت الاحراق لها عن اللوازم الذاتية لها، فلامعنى لمنعها عنه. وكذا ليس له ان يقول: لِمَ لمْ يمنع اللّه الانسان عن الالقاء؟ ؛ لأنّ هذا ايضاً من لوازم اختياره و قدرته اللازمة في نظام الخير. فايجاد لوازم النار و تأثيراته و اختيار العبد و قدرته و ان كان من اللّه ـ سبحانه ـ إلّا أنّ المقصود بالذات من ايجادها إنّما كان مايلزمها من الخيرات الجمّة والمنافع العظيمة، ولم يكن المقصود من ايجادها احراق نفسٍ محترمةٍ أو مالٍ محترمٍ، و انّما وقع ذلك إمّا بالعرض[1].

و على هذا فجواب الشبهة الثنوية: انّ الشرور لوقوعها بالعرض و عدم كونها مقصودةً بالذات للواجب و عدم صدورها منه ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ لايلزم كونها فاعلاً للشرّ، فلايلزم كون الواحد خيراً شرّيراً ولاكون الخير المحض و الفاعل للخير فاعلاً للشرّ أيضاً و لاستنادها إلى بعض الموجودات المخلوقة له ـ تعالى ـ و امكان صدورها عنه ـ تعالى بالنظر إلى الذات بلاواسطة ـ و إنْ لم يصدر عنه بالنظر إلى العلم و الارادة ـ لايلزم وجود فاعلٍ واحدٍ مستقلٍّ للشرّ غير مخلوقٍ له ـ تعالى كماقالت المانوية و الديصانية ـ، أو مخلوقٍ له ـ تعالى، كما قال المجوس ـ، فلايلزم نفى عموم القدرة. و ياتى لذلك زيادة بيانٍ.

و ثانيها: انّ الشرور الواقعة في العالم شرورٌ قليلةٌ لو تركت تركت الخيرات الكثيرة، كما انّه لولصعت اصبعٌ واحدةٌ و لم تقطع يسري السمّ إلى جميع البدن، فقطع الاصبع و إنْ كان شرّاً إلّا أنّه شرٌّ قليلٌ لولم يفعل لادّى إلى ترك الخيرالكثير. و على هذا فجميع الشرور الواقعة في العالم مستندةٌ إليه ـ تعالى ـ. إلّا أنّه لكونها شروراً قليلةً لو تركت تركت الخيرات الكثيرة لم يكن في فعلها بأسٌ، بل يجب فعلها /DB100/

١ـ كذا في النسختين.

بالنسبة إلى الخير المحض. فما يوجد في العالَم إمّا خير محض ليس فيه شرّيةٌ أصلاً أو ماهو خيره غالبٌ على شرّه. و لا يوجد في العالم شرٌّ محضٌ لايكون فيه خيرٌ أصلاً و لا ما هو شرّه غالبٌ على خيره و لا ما هو خيره و شرّه متساويان؛ فانّ الأشياء عند العقل على خمسة احتمالات:

أحدها: الشيء الّذي لاخير فيه أصلاً؛

و ثانيها: الشيء الّذي لاشرّ فيه أصلاً؛

و ثالثها: الشيء الّذي يتساوي الخير والشرّ فيه؛

و رابعها: مايكون خيريته غالباً؛

و خامسها: ماتكون فيه غلبة الشرّ.

و ذات الواجب بالذات لمّا وجب أن يكون مبدءً لجميع الخيرات و لايمكن أن يصير مبدءً للشرّ وجب أن يصدر عنه قسمان من الأقسام المذكورة ـ أي: القسم الثاني الّذي ليس فيه شرّية اصلاً والرابع الّذي خيريته غالبٌ، لان ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثير ـ، و أن لايصدر عنه الاقسام الثلاثة الأخر لاستلزام صدورها مبدئيّته ـ تعالى ـ للشرّ.

و الأمر في الواقع و الخارج كذلك، لأنّ جميع الأشياء الموجودة في العالم لايخلوا من كونه خيراً محضاً أو ماهو خيريته غالبٌ، و لايوجد فيه شيءٌ يكون واحداً من الأقسام الثلاثة الأخر.

ثمّ الخير المحض هو الواجب ـ تعالى شأنه ـ، اذ هو محض الوجود و عينه و الوجود المحض خيرٌ محضٌ، إذ لاعدم فيه بوجهٍ؛ ومناط الشرّ هوالعدم والشرّ المحض لاوجود له، إذ كلّ موجودٍ لايخلوا عن الوجود و هو خيرٌ، فلاينفكّ موجودٌ عن الخير. /MA106/ و وجود ماشرّه غالبٌ على الخير أو مايتساوي الخير و الشرّ فيه خلاف مقتضى الحكمة، بل مجرّد ثبوت أنّ الوجود خيرٌ محضٌ يوجب عدم تحقّق موجودٍ يكون شرّه أغلب أو مساوياً للخير، فالموجودات الممكنة كلّها ممّا يغلب خيره على شرّه. إلّا أنّ مافيه شوب العدم اقلّ يكون إلى الخير المحض اقرب. ولغلبة خيرها على شرّها

وجب صدورها عن الواجب، لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثيرٌ: فلا ينبغي وقوعه من الحكيم.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الأوّل: انّ في هذا الوجه التزم وقوع الشرّ في القضاء الإلهي بالذات، إلّا انّه قيل انّ مانفع[1] شرٌّ قليلٌ تركه يوجب ترك الخير الكثير، فلامانع من استناده إليه ـ تعالى ـ؛ و في الوجه الأوّل لم يلتزم وقوع الشرّ اصلاً في القضاء الإلهي بالذات، و منع استناد الشرّ بالذات ـ كثيراً كان أو قليلاً ـ اليه ـ سبحانه ـ.

بل قيل: انّ مايقع من الشرور في القضاء الإلهي فوقوعه بالعرض، و التزم عدم المنع في الوقوع بالعرض. فعلى هذا الوجه ـ أي: الوجه الثاني ـ فدفع شبهة الثنوية: انّ الواجب ـ تعالى ـ مبدء لأشياء خيريتها غالبٌ، و لابأس بصدور مافيه غلبة الخير عنه ـ تعالى ـ و إنْ وجد فيها شرٌّ قليل. فمن حيث انّ تلك الشرور شرورٌ قليلةٌ خيريتها غالبةٌ لايلزم فسادٌ في استنادها إليه ـ تعالى ـ، و من حيث استنادها إليه ـ تعالى ـ دون غيره لايرد وهنٌ على عموم قدرته ـ سبحانه ـ.

و غير خفيٍّ انّ شبهة الثنوية بالتقرير الأوضح المذكور اشتملت على تعليلاتٍ ثلاثةٍ لعدم جوازٍ مبدئية الواجب للشرّ، فعلى هذا الوجه وان اندفعت الشبهة بالتعليل الأوّل إلّا أنّها لاتندفع بالتعليلين الأخيرين، إذ حاصل الشبهة على التعليل الثاني انّ الواجب ـ تعالى شأنه ـ صرف الوجود و محض الموجود الخير، فيمتنع أن يصير مبدءً للشرّ ـ سواء كان قليلاً أو كثيراً ـ، اذ الشرّ إمّا عدمٌ أو تابعٌ له و راجعٌ إليه، فكيف يمكن أن يحصل العدم عمّا هو موجود محضٌ لاعدم فيه بوجهٍ من الوجوه؟!. و حاصلها على التعليل الآخر انّ الواجب ـ سبحانه ـ واحدٌ بسيطٌ من جميع الجهات مناسبٌ للخير و إنْ كان بهذه المثابة يمتنع صدور الشرّ عنه لعدم المناسبة ـ سواءٌ كان كثيراً أو قليلاً ـ.

و القول بأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثيرٌ، مغالطةٌ في هذا

١ـ كذا في النسختين؛ و الظاهر: + و فيه.

المقام!، لأنّ الخير الكثير المشتمل على الشرّ و إنْ كان قليلاً يمتنع صدوره عـمّن هومحض الخير و صرف الوجود و واحدٌ من جميع الجهات مناسبٌ للخير، بل عين الخير و صرفه. فترك ذلك الخير ليس شرّاً بل هو خيرٌ، وكيف لا؟! و على قواعد الحكمة من لزوم المناسبة بين العلّة و المعلول لايمكن أن يصدر المتقابلان عن واحدٍ بسيطٍ من جميع الجهات؛ و إذا ناسب أحدهما و صدر عنه ـ كالخير فيما نحن فيه ـ لم يناسب الشرّ و لم يمكن صدوره عنه.

و يمكن أن يقال: من قال /DA101/ بهذا الوجه و اسند الشرّ القليل إليه ـ تعالى ـ لم يقل باستناده إليه بلاواسطةٍ ليلزم ماذكر من مبدئيته ـ تعالى ـ لأمرين متقابلين، بل قال باستناده إليه ـ سبحانه ـ بالواسطة بمعنى انّ جميع الشرور الواقعة في العالم مع كونها شروراً قليلةً مستندةٌ إلى بعض الممكنات المستندة إليه ـ تعالى ـ، فمن حيث استنادها إلى غيره ـ تعالى ـ لاتلزم المفاسد الّتي تترتّب على استناد الشرّ اليه ـ تعالى ـ من لزوم كون الخير المحض شرّيراً و الواحد من جميع الجهات مبدءً لصدور المتقابلات، و من حيث كون هذا الغير الّذي يصدر منه تلك الشرور مخلوقاً له ـ تـعالى ـ و امكـان صدورها منه ـ تعالى ـ بلاواسطة بالنظر إلى (الذات)[1] و إنْ لم يكن بالنظر إلى العلم و الارادة لايلزم وهنٌ على عموم قدرته و عظم سلطانه.

فان قيل: إذا كان الشرّ مستنداً إلى غيره ـ تعالى ـ فلايرد عليه ـ تعالى ـ نقصٌ سواءٌ كان قليلاً أو كثيراً ـ؛ فايّ فائدةٍ حينئذٍ في القول بأنّ الشرور الواقعة في العالم شرورٌ قليلةٌ؟!، بل إذا كانت كثيرة و لم تقلب الخيرية لم يكن به حينئذٍ بأس!؛

قلنا: لاريب في أنّ هذا النظام بأسره صادرٌ منه ـ تعالى ـ إمّا بلاواسطةٍ أو أعمّ من أن يكون بلاواسطةٍ أو بواسطةٍ، و النظام الصادر منه ـ سبحانه ـ بأيّ طريقٍ كان يجب أن يكون على أحسن الانحاء و أصلح الوجوه. و لاريب في أنّه إذا وجد فيه شيءٌ يكون شرّاً محضاً أو تكون شرّيته غالبةً على خيريته أو تتساوي الشرية /DB106/ و الخيرية لم يكن نظاماً أصلح، فيجب أن يكون مايوجد فيه الشرّ بحيث يشتمل على

١ـ لفظة الذات لم توجد في النسختين ، و نحن اضفناها لمكان احتياج المعنى اليها.

خيرٍ غلب على شرّه، فمن حيث تخلّل الواسطة لايلزم عدم المناسبة بين العلّة و المعلول، و من حيث غلبة خيره على شرّه لايلزم وقوع غير الأصلح في النظام الأصلح. لأنّه لاريب في اصلحية مايغلب خيره على شرّه.

ثمّ أصلحيه وجود هذا الشيء الّذي يغلب خيره على شرّه يتصوّر بوجهين:

أحدهما: أن يكون أصلحيته لأجل غلبة المنافع المترتّبة على وجوده بالنسبة إلى المضارّ المترتبة عليه مع كون تلك المضارّ مضارّاً و شرّاً بالنسبة إلى الأشخاص الّذي أصابهم هذاالشرّ و بالنسبة إلى النظام الكلّ أيضاً، إلّا أنّا إذا قايسنا بين منافعه وبين مضارّه كان منافعه أكثر، فمع اكثرية المنافع يتحقّق الأصلحية و إنْ اشتمل على المضارّ القليلة بالنسبة إلى النظام و بعض الافراد؛

و ثانيهما: أنْ يكون أصلحيته لأجل تلك المنافع العالية مع كون مضارّه الجزئية وشرّه القليل خيراً و صلاحاً بالنسبة إلى نظام الكلّ وان كان شرّاً ومفسدةً بالنسبة إلى بعض الاشخاص، مثلاً علّة حدوث الطاعون في بعض البلاد حدوث رطوبةٍ كثيرةٍ و حرارةٍ قليلةٍ في الهواء يصير منشئاً لعفونته و سمّيته، و علّة هذا الحدوث اسبابٌ سماوية و أرضية؛ ولاريب انّ تلك الأسباب ـ بل نفس هذا الحدوث ـ يشتمل على خيراتٍ كثيرةٍ ضروريةٍ في نظام الكلّ وتلك الخيرات غالبةٌ على الشرّ المترتّب على هذا الحدوث من موت جمعٍ من الحيوانات، فهذا الموت يمكن أن يكون شرّاً بالنسبة إلى الاشخاص الفانية و بالنسبة إلى نظام الكلّ أيضاً، إلّا انّ هذا الحدوث لاشتماله على الخيرات الكثيرة الغالبة على فناء هذه الأشخاص يكون أصلح من عدمه في نظام الكلّ. ويمكن أن يكون هذا الموت والفناء خيراً و صلاحاً بالنظر إلى النظام الأعلى و إنْ كان شرّاً ومفسدةً بالنسبة إلى هذه الأشخاص؛ و لذا قال الحكماء: انّ الطاعون تنقيةٌ للعالم و حدوثه سببٌ لصلاح العالم. و قد ظهر ممّا ذكر انّه مالم يتمسّك في هذا الوجه باستناد الشرّ القليل إلى الواسطة لم يتمّ، بل مع ذلك ينبغي أن يقيّد ايضاً بماذكر في الوجه الأوّل من أنّ وقوعه في القضاء الإلهي بالعرض لابالذات، إذ لوكان هذا الشرّ القليل الواقع في النظام الأصلح ولو بالصدور عن الواسطة مقصوداً له ـ تعالى ـ بالذات

ـ كما انّ الخيرات الصادرة عنه تعالى بالواسطة و بدونها مقصودةٌ له بالذات ـ لزم أن لايكون خيراً محضاً، فيجب أن تكون مقصودةً بالعرض ـ أي: من حيث انّه تابعٌ لخيراتٍ كثيرةٍ، لا من حيث هو ـ. كما انّه ينبغي أن يقيّد الوجه الأوّل بكون الشرّ الواقع بالعرض شرّاً قليلاً و مستنداً إلى واسطةٍ لا إليه ـ تعالى ـ؛ إذ لو وجد في نظام الكلّ موجودٌ شرّه مساوٍ لخيره أو غالبٌ على خيره لم يكن النظام نظاماً أصلح /DB101/ و لو لم يكن هذا الشرّ مستنداً إلى غيره ـ تعالى ـ، بل كان مستنداً إليه ـ تعالى ـ ولو بالعرض لزم مناسبة الخير المحض للشرّ. فاحراق شخصٍ أو بلدةٍ أو افناء خلقٍ كثيرٍ بالطاعون أو غيره مع عدم كونه مقصوداً بالذات في النظام يجب أن يكون فاعله القريب غيره ـ تعالى ـ، و لايجوز أن يكون الواجب ـ تعالى ـ فاعله القريب. و كونه تابعاً و مقصوداً بالعرض مع كون فاعله القريب هو اللّه ـ سبحانه ـ انّما يتصوّر بأن يصدر هذا الاحراق أو الافناء منه ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ وكان مشتملةً على صلاحٍ راجعٍ إلى نظام الكلّ و يكون المقصود بالذات منه هذا الصلاح دون الشرّ الراجع إلى الاشخاص الفانية. و أمّا إذا جعل[1] الاحراق مستنداً إلى النار والاماتة إلى الهواء وكيفياته وكان وجود النار و الهواء مستنداً إلى اللّه ـ سبحانه ـ و كان المقصود بالذات له ـ تعالى ـ من ايجادهما مايلزمها من المنافع العظيمة و الخيرات الجسيمة دون هذا الاحراق الموذي لبعض الاشخاص و هذه الاماتة الّتي هو شرٌّ لطائفةٍ، فحينئذٍ يكون وقوعها بالعرض ولايكون فاعلها القريب هو اللّه ـ تعالى ـ، فلايلزم كونه ـ تعالى ـ مناسباً للشرّ. فظهر انّ مجرّد القول بأنّ الشرور الواقعة في نظام الكلّ شرورٌ اضافيةٌ واقعةٌ في القضاء الإلهي بالعرض ـ كما هو ظاهر الوجه الاوّل ـ أو مجرّد القول بأنّها شرورٌ قليلة خيراتها أو خيرات الأشياء المتبوعة لهاكثيرةٌ غالبةٌ ـ كما هو ظاهر الوجه الثاني ـ ليس قامعاً لشبهة الثنوية؛ بل لابدّ من القول بهما جميعاً مع ضمّ انّ تلك الشرور /MA107/ القليلة الإضافية الواقعة بالعرض صادرةٌ عن غيره ـ تعالى ـ من الوسائط الممكنة مع كون صدورها منه ـ تعالى ـ ممكناً بالنظر إلى ذاته تعالى ـ حتّى يندفع الشبهة ويثبت عموم القدرة. و

١ـ في النسختين: أجل.

سنشير إلى ذلك ببيانٍ أوضح.

فقائل كلٍّ من الوجهين إنْ كان غرضه انّ مجرد ماذكره دافعٌ للشبهة، فليس الأمر كما زعمه ـ على ماعرفت ـ؛ و إنْ كان غرضه انّ ماذكره بعلاوة ما أضيف إليه ممّا ذكره القائل الأخير و ما ذكرناه دافعٌ للشبهة إلّا أنّه اكتفى بماذكره و ترك البواقي حوالةً على الظهور، فهو حقٌّ، إلّا انّ فيه مسامحةً لايجوز مثلها في المقام.

و ثالثها: انّ جميع الشرور الواقعة في هذا العالم أعدامٌ وليس اموراً موجودةً، فانّ تصفّح الأمور و تتبّعها يعطى الجزم بأنّ جميع الشرور راجعةٌ إلى الاعدام والموجود من حيث هو موجودٌ ليس إلّا خيراً؛ وقد اشرنا قبل ذلك إلى كيفية رجوعها إلى الاعدام اجمالاً.

و التفصيل: انّه لاريب في أنّ جميع الشرور الواقعة في هذا العالم لاينفكّ عن اعدامٍ و سلبٍ لأحد الخمسة الضرورية أو مايتعلق بها و يحملها ـ أعني: الأديان و النفوس و العقول و الفروج و الاموال ـ. فانّ الكفر و الشرك شرٌّ لرجوعها إلى سلب الايمان و نفي العقائد الحقّة المطابقة للواقع؛ و القتل و الاماتة و الافناء شرورٌ لايجابها سلب النفوس؛ والقطع والجرح وامثالها شرورٌ لاستلزامها رفع الاتصال وتفرّقه؛ والامراض والالام شرورٌ لاقتضائها رفع الصحّة وازالة صدور الأفعال على ما ينبغي؛ والزنا شرٌّ لعدم انفكاكه عن هتك الستر و سلب البضع عن أهلها؛ والسرقة والغصب والخيانة و أمثالها شرورٌ لاستلزامها سلب الأموال عن أهلها، وقس على ماذكر ما لم يذكر من الضرب والشتم والحرق والغرق وغير ذلك.

و إذا تصفّحنا الشرور الواقعة في العالم وتجسّسناها لم يخرج شيءٌ منها عمّا ذكرناه.

و إذا كان الأمر كذلك نقول: ليس شأنه ـ تعالى ـ إلّا اعطاء الوجود، فلايصدر عنه ـ سبحانه ـ إلّا الخير و انّما يصدر الشرّ ـ الّذي هو العدم ـ عن الممكنات المعلولة له ـ تعالى ـ، فالعدم مستندٌ إليه ـ تعالى ـ بالواسطة؛ و لامحذور فيه.

هذا لو جوّز صدور العدم عن الممكنات بناءً على أنّها ليست عين الوجود، بل مهيّات غير الوجود مخلوطٌ بالوجود و العدم، لامكانها. و لااستحالة في صدور العدم

حينئذٍ. انّما المحال صدوره عن الوجود المحض.

و أمّا لو لم يجز صدوره عن الوجود أصلاً فالجواب بعد تسليم ذلك هو: انّ الشرّ إمّا شرٌّ حقيقي ـ و هو العدم الصرف و الليس المحض، كعدم ما لم يوجد و لا يوجد قطّ ـ: أو شرٌّ اضافي ـ و هو الوجود المخلوط بالعدم ـ. والأوّل لايحتاج إلى علّةٍ موجودةٍ، إذ العدم المحض لايصدر /DA102/ عن موجودٍ أصلاً بل علّته عدم مثله ـ أعني: عدم علّة الوجود ـ. والثاني وان احتاج إلى علّةٍ موجودةٍ إلّا أنّ الاحتياج إليها من حيث جهة الوجود لامن حيث جهة العدم الّتي هي الشرّ، فانّ القتل من حيث انّه قتلٌ وجوديٌّ ـ أي: لابدّ فيه من ايصال آلةٍ قطّاعةٍ محتاج إلى فاعل ـ. إلّا أنّه من هذه الجهة ليس شرّاً، لأنّه لوكان مجرّد اتصال الالة القطّاعة شرّاً لكان ايصال السيف إلى الارض ضربةً على الحجر و الشجر شرّاً، و ليس كذلك. و من حيث انّه أمرٌ عدمي ـ أي: يلزمه فقد الشخص و ازهاق الروح ـ و إنْ كان شرّاً إلّا انّه من هذه الجهة لايحتاج إلى علّةٍ موجودةٍ. و على هذا فدفع شبهة الثنوية انّ الشرّ الّذي هو العدم ليس صادراً عنه ـ تعالى ـ حتّى يلزم كون الواحد المحض خيّراً أو شرّيراً و كون الخير الصرف شرّيراً؛ و لايلزم وهن في عموم القدرة، لأنّ المرادبه انّ كلّ موجودٍ يستند إليه. و لايعتبر فيه استناد الاعدام ايضاً اليه ـ سبحانه ـ، كيف ؟! و الوجود المحض لايناسب العدم مع انّ العدم يكفي في تحقّقه عدم علّة الوجود.

و أقول: لاريب في أنّ أكثر مايطلق عليه اسم الشرّ في العالم لاينفكّ عن عدمٍ بمعنى استلزامها لفقد وجودٍ أو كمالٍ، و ليست اعداماً صرفةً و نفياً محضاً. لانّه لايشكّ عاقلٌ في انّ مثل القتل و الضرب والغصب وحدوث الأمراض وغير ذلك أمورٌ وجوديةٌ. نعم! عدم انفكاكها عن عدمٍ لوجودٍ أو فقدٍ لكمالٍ مسلّمٌ واطلاق الشرّ عليها بهذه الجهة ايضاً مسلّمٌ، إلّا انّ عدم افتقار مثل هذا العدم من الأمر الوجودي و كفاية عدم علّة الوجود لتحقّقه ممنوعٌ، فانّه لاريب في انّ ازهاق النفس وهتك الستر انّما ترتّب على اتصال الالة القطّاعة واتصال عضوٍ خاصٍّ بعضو خاصٍّ و هما وجوديان، فاستند فقد الروح واعدام الستر إلى امرين وجوديين هماايضاً مستندان إلى علّةٍ

موجودةٍ، فالعدم المتحقّق في ضمن الشرور الاضافية لابدّ له من علّةٍ موجودةٍ /MB107/ و لايمكن أن تكون علّته عدماً محضاً، فلابدّ امّا أنْ يقال: انّ علّته الواجب ـ تعالى ـ ولكنّه وقع بالعرض لابالذات ـ ليلزم مناسبة الخير المحض للشرّ ـ، فبرجع حينئذٍ إلى الوجه الأوّل؛ أو يقال. انّ علّته بعض الممكنات وليس علّته واجب الوجود بالذات بلاواسطةٍ ـ ليلزم مناسبة الخير المحض للشرّ ـ، بل جميع الموجودات مستندةٌ إليه ـ تعالى ـ. إلّا أنّ الشرور ليست مستندةً إليه ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ لكونه خيراً محضاً، بل هي مستندةٌ إلى بعض الممكنات الموجودة منه ـ تعالى ـ. وليس ايجاد هذا البعض من الممكنات شرّاً، بل هو خيرٌ، لأنّ اعطاء الوجود خيرٌ مطلقاً والشرّ انّما صدر عن هذا البعض لا منه ـ تعالى ـ.

و لايخفى انّ هذا الوجه ـ أي: استناد الشرور إلى بعض الممكنات ـ لايثبت به تمام المطلوب مالم يقيّد بكون تلك الشرور شروراً قليلةً تابعة لخيراتٍ كثيرةٍ، وبوقوعها في النظام بالعرض لابالذات، و بأنّ صدورها عنه ـ تعالى ـ ممكنةٌ بالنظر إلى ذاته ـ تعالى ـ و إنْ لم يكن بالنظر إلى علمه بالأصلح. إذ لو لم يقيّد بالأوّل و جوّز كونها شروراً وكانت شرّيتها غالبةً على خيريتها أو مساويةً لخيريتها لم يكن النظام نظاماً أصلح، و لو لم يقيّد بالثاني و جوّز وقوعها بالذات ـ أي: كونها مقصودةً له تعالى بالذات ـ لزم مناسبته للشرّ وان صدر عنه بالواسطة، بل لزم وقوع الظلم و الجور في العناية الإلهية. و لو لم يقيّد بالثالث و جوّز عدم افتقاره ـ تعالى ـ على ايجاد الشرّ بالنظر إلى ذاته لزم نفي عموم قدرته بالمعنى المشهور على جميع الممكنات. فالحقّ ـ كما اشيراليه ـ أن لايكتفى في الجواب عن شبهة الثنوية والاشكال الوارد في وقوع الشرور في القضاء الإلهي بمجرّد القول بكونها واقعةً بالعرض ـ كما في الوجه الاول ـ، أو كونها شروراً قليلةً تابعةً لخيراتٍ كثيرةٍ ـ كما في الوجه الثاني ـ، أو مستندةً إلى بعض الممكنات المستندة إليه ـ تعالى، كما في الوجه الثالث ـ. بل اللازم في الجواب أن يُجمع بين الوجوه الثلاثة.

و حينئذٍ فالجواب الصحيح الّذي يندفع به الشبهة و يثبت به عموم القدرة و التحقيق التامّ الصريح الّذي يرتفع به الاشكال الوارد في وقوع الشرور في القضاء

الإلهي هو أن يقال: الشرّ إمّا حقيقيّ و هو /DB102/ العدم المحض: و لاريب في عدم استناده إلى موجودٍ أصلاً ـ لا[1] الواجب و لاغيره ـ، بل هو مستندٌ إلى عدمٍ مثله ـ أعني: عدم علّة الوجود ـ؛

و إمّا شرٌّ اضافي، و هو العدم المخلوط بالوجود ـ أي: الاعدام الاربعة التابعة لبعض الموجودات، كفقد النفس التابع للقتل، و نفرق الاتصال التابع للقطع و غير ذلك ـ. و جميع الشرور الواقعة في نظام الخير من هذا القبيل ـ كما اشرنا اليه ـ. و جميع تلك الشرور مستندةٌ إلى غيره ـ تعالى ـ من الممكنات المعلولة له ـ سبحانه ـ، فهي مستندةٌ إليه ـ تعالى ـ بالواسطة و مع ذلك شرورٌ قليلةٌ تابعةٌ لخيراتٍ كثيرةٍ و واقعة بالعرض بمعنى أنّها ليست مقصودةً للواجب بالذات ـ أي: المقصود منها بالذات ماهو متبوعٌ لها من الخيرات الكثيرة ـ، و هي مقصودةٌ له ـ تعالى ـ بالعرض. و مع ذلك كلّه هي مقدورةٌ له ـ تعالى ـ بالقدرة بالمعنى المشهور ـ أي: ممكنة الصدور عنه تعالى بالنظر إلى ذاته تعالى ـ و إنْ لم تمكن بالنظر إلى العلم و الارادة من حيث كونها مستندةً إلى غيره ـ سبحانه ـ. و عدم كونها مقصودةً له ـ تعالى ـ بالذات لايلزم مناسبة الخير المحض والوجود الصرف للشرّ و العدم. و من حيث استنادها إلى الممكنات المعلولة له ـ سبحانه ـ لايلزم اثنينية المبدء، فيثبت به عموم القدرة المستجمعة بالنسبة إلى جميع الممكنات بالواسطة. و من حيث كونها شروراً قليلةً تابعةً لخيراتٍ كثيرةٍ لايلزم منافاتها لأصلحية النظام، ومن حيث اقتداره ـ تعالى ـ على ايجادها بالنظر إلى الذات لاينافي عموم القدرة على الكلّ بالمعنى المشهور بلاواسطة.

ثمّ توهم الايراد على هذا التفصيل انّما يتصوّر من وجوهٍ:

منها: انّ الممكن لايجوز أن يكون فاعلاً للشرّ، لأنّه من حيث الجهة المستندة إلى ذاته عدمٌ صرفٌ ولا شيء محض، فلايمكن أن يكون بهذه الجهة علّةً لشيءٍ اصلاً سواءٌ كان هذا الشيء وجوداً أو عدماً اضافياً. و من حيث جهته المستندة إلى الواجب ـ تعالى ـ وجودٌ محضٌ، فكيف تصير هذه الجهة علّةً للشرّ الّذي هو العدم مع انّه

١ـ الاصل: الا.

لامناسبة بين الوجود والعدم ؟!

والجواب: انّ الممكن من حيث جهته المستندة إلى الواجب ـ أي: الممكن الموجود ـ ليس وجوداً محضاً وخيراً صرفاً، فانّ محض الوجود ليس إلّا الواجب ـ تعالى شأنه ـ، بل هو وجودٌ مشوبٌ بالعدم و أيسٌ مخلوطٌ بالليس، فانّ وجوده وان صدر عن الواجب ملزومٌ /MA108/ للافتقار الذاتي والاحتياج الواقعي، فلايمكن أن ينفكّ عن العدم والشرور الواقعة في هذا العالم ايضاً شرورٌ إضافية ـ أي: اعدامٌ مخلوطةٌ بالوجود ـ. و ليست اعداماً صرفةً و لاوجودات صرفة فيصير وجود مخلوطة بالعدم علّةً وفاعلاً لماهو مثله ـ أي: ما هو وجودٌ مخلوطٌ بالعدم ـ. إلّا انّ جهةالعدم في المعلول الّذي هو الشرّ أكثر. و هذا أمرٌ كلّي بالنسبة إلى كلّ معلولٍ، فانّ جهة العدم و الشرّية في كلّ معلولٍ أكثر منها في العلّة، و جهة الوجود و الخيرية بالعكس من ذلك.

و توضيح ذلك: انّ واجب الوجود بالذات وجودٌ محضٌ و خيرٌ صرفٌ لايتصوّر فيه شائبةٌ من العدم و الشرّ، كمانّ العدم الصرف عدمٌ محضٌ و شرٌّ صرفٌ لايتصوّر فيه شائبة من الوجود و الخيرية. ثمّ مايصدر عنه ـ سبحانه ـ بلاواسطةٍ كاد أن يكون وجوداً محضاً و خيراً صرفاً، إلّا انّه ليس بهما لافتقاره الذاتي و تنزّله و بعده عن الوجود المحض و الخير الصرف بمرتبةٍ، فله شوبٌ من العدم.

ثمّ مايصدر عن هذا الصادر يكون شوب العدم فيه أكثر ـ لبُعده عن الوجود الصرف بمرتبتين و قربه بمرتبتين إلى العدم و الشرّ ـ، و هكذا كلّما تكثّر الوسائط ويصير المعلول أبعد عن الوجود المحض والخير الصرف يكون شوب العدم وجهةالشرّ فيه أكثر من سابقه إلى أن يصل إلى مايحصل فيه نحوٌ من العدم والشرّ بالفعل و يتميّز فيه جهتاهما وان كان مع ذلك جهة وجوده وخيريته غالبة؛ فظهر انّ علّية الممكنات الموجودة للشرور الاضافية جائزةٌ، و المناسبة بينهما ثابتةٌ.

و منها: انّ النظام الأصلح بأي سببٍ تقع فيه تلك الشرور الاضافية؟!، و بأيّ جهةٍ لابدّ من وقوعها فيه؟!، و لِمَ لايمكن للواجب ـ تعالى ـ ايجاد هذا النظام كماهو بحيث لايقع فيه تلك الشرور؟!؛ فانّه لاشبهة في أنّ النظام إذا كان بحيث لم يقع فيه

تلك الشرور يكون أصلح؛

والجواب عنه: انّ وقوعها من لوازم وقوع الممكنات و ايجادها، فانّ الممكن لايمكن أن ينفكّ حقيقته و مهيته ـ و إنْ صار موجوداً ـ عن عدمٍ مّا، فيحتوي على شرٍ مّا ألبتة. إلّا /DA103/ انّه لايظهر الشرّية فيه لنا إلى أن ينحطّ عن الوجود المحض و الخير الصرف بمراتب كثيرة، فكلّما تنزّل سلسلة العلل و المعلولات عن الواجب الحقّ يكون ظهور العدم و الشرّية أكثر إلى أنْ يصل إلى النهاية.

و ايجاد تلك الممكنات بحيث لاتشتمل حينئذٍ على تلك الأعدام اللازمة لذواتها أمرٌ ممتنعٌ، لانّه قلبٌ للحقيقة. و عدم إيجادها رأساً منعٌ لافاضة الوجود الغالب على العدم، فهو شرٌّ كثيرٌ.

و منها: انّ اقتداره على ايجاد الشرّ بالنظر إلى ذاته يوجب مناسبة الوجود المحض للعدم والخيرالصرف للشرّ، و هو باطلٌ؛ إذ لولا تلك المناسبة لم يتصوّر امكان ايجاده بالنظر إلى ذاته، فانّ مجرّد الامكان المذكور ـ أي: امكان الوقوع بالنظر إلى الذات ـ و إنْ لم يقع عنه بالنظر إلى العلم و الارادة يوجب تحقّق المناسبة المذكورة؛

و الجواب عنه: انّ امكان الصدور انّما هو بالنظر إلى ذات العلّة فقط ـ أي: الواجب تعالى ـ، لابالنظر إلى ذات المعلول ـ أعني: الشرّ أيضاً ـ حتّى يلزم المناسبة. فانّ المطلوب انّ صدور كلّ ممكنٍ حتّى الشرّ بالنظر إلى ذات الواجب ممكنٌ، لأنّ ذاته ـ تعالى ـ من حيث هي لايأبى و لايعجز عن ايجادكلّ شيءٍ. إلّا انّ بعض الأشياء لخسّتها و انحطاطها في درجات الوجود لايناسب ذاته المقدّسة، فلايمكن صدورها بالنظر إلى ذواتها عن الواجب ـ تعالى ـ و إنْ امكن صدورها عنه بالنظر إلى ذاته ـ تعالى ـ.

و منها: انّ تلك الشرور كثيراً مايصيب بعض المظلومين من دون جرمٍ و تقصيرٍ، و هو ينافي الحكمة و لايناسب العدل و الرحمة؛ و لهم أن يقولوا: بأيّ سببٍ اصابنا هذا الشرّ و الظلم مع انّا عبادٌ مطيعون لم يصدر منّا جرمٌ و تقصيرٌ؟!.

و إنْ قيل لهم: هذا صلاحٌ لنظام الكلّ!؛

فلهم أن يقولوا: ليس من الحكمة و العدالة أن يُظلم ويُزجر مسكينٌ فقيرٌ ويبتلى بأنواع العذاب و البليّات لأجل انّه صلاحٌ لغيره. مع أنّ هذا لايناسب القدرة التامّة الكاملة. لأنّ الفاعل حينئذٍ عاجزٌ عن ايجاد نظام الكلّ بحيث لاتقع فيه تلك الشرور، و لايمكنه ايجاد مايوجده إلّا باصابة الظلم و الشرور ببعض الضعفاء و المساكين. و أيّ عجزٍ أشدّ من عدم اقتداره على ايجاد هذا النظام بدون تلك الشرور؟!؛

على أنّ بعض الموجودات الممكنه كالشيطان و غيره منبع الشرور أبد الاباد، فليس في وجوده خيريةٌ اصلا!.

و الجواب: انّ اصابة بعض الشرور ببعض المظلومين مع قطع النظر عن كونه صلاحاً /MB108/ بالنسبة إلى نظام الكلّ إنّما هو خيرٌ و صلاحٌ بالنسبة إلى هؤلاء الاشخاص المظلومين، لأنّه إمّا متضمّنٌ لخيرٍ غالبٍ لهم عاجلاً أو آجلاً بالذات أو بعوض اللّه ـ تعالى ـ عنهم بما يجبر هذا الشرّ و الظلم ـ كماهو مذهب العدلية ـ. و لوكان صدور الشرّ الّذي يصيب المظلومين عمّن يصدر عنه بالقدرة و الاختيار لامن قبيل فعل الطبائع فالأمر أظهر.

و أمّا ماذكر من انّه لو لم يخلق النظام بحيث لايقع فيه تلك الشرور؛ فجوابه مامّر من أنّ تلك الشرور من الأعدام اللازمة لطبائع الممكنات ولايمكن انفكاكها عنها، ولوفرض انفكاكها عنهالزم انقلاب حقائقها، و لوكانت وجوداتٍ محضة وخيراتٍ صرفة خرجت عن الامكان. فعدم وقوع تلك الشرور يتوقّف على عدم صدور الممكنات رأساً، و هو يؤدّي إلى قطع الفيض و الجود رأساً؛ و لاريب في انّه شرٌّ كثيرٌ.

و ماذكر من انّ بعض الموجودات منبع الشرور أبدالآباد ـ كالشيطان ـ و أيّ شرٍّ أشدّ مفسدةً من ايجاد مثل هذا الموجود؛

ففيه: انّه على قاعدة انّ الوجود خيرٌ مطلقاً يمكن القول بأنّه لامحذور في ذلك، إذ الصادر منه ليس إلّا الوجود و هو خيرٌ. غاية الأمر وجوب العوض عليه ـ تعالى ـ لو أصاب شرّه مظلوماً ـ كما اشير إليه ـ.

مع انّه في ايجاده[1] فوائد عظيمة و خيرات جسيمة عائدةٌ إلى النظام الأعلى و لا يعلمها أحدٌ إلّا خالقه.

و بما ذكر اندفعت شبهة الثنوية في اثنينية المبدء مع ما يستنبط منها من لزوم نفي عدم قدرته ـ تعالى ـ من غير أن يلزم كونه ـ تعالى ـ فاعلاً للشرّ، لأنّه لمّا ثبت انّ الشرور مستندةٌ إلى بعض الممكنات المخلوقة له ـ تعالى ـ مع كونها مقدورةً له ـ تعالى ـ بالنظر إلى ذاته بلاواسطة ايضاً ـ و به يثبت كونها مقدورةً له بالقدرة المستجمعة للشرائط بالواسطة و بالقدرة بالمعنى المشهور بلاواسطة ـ، فيبطل اثنينية المبدء و يثبت عموم القدرة بالمعنيين و إنْ كان العموم في احدهما بالواسطة؛ و لاباس فيه ـ كما تقدّم ـ.

و لمّا تقرر انّ تلك الشرور مع استنادها إلى غيره ـ تعالى ـ قليلةٌ تابعةٌ لخيراتٍ كثيرةٍ واقعةٍ بالعرض فلايكون الواجب ـ سبحانه ـ فاعلاً بالذات /DB103/ لشرٍّ اصلاً. و العجب انّ الثنوية لمّا ارادوا تنزيهه ـ سبحانه ـ عن صدور الشرّ منه ارتكبوا ما هو أشدّ عنه و افضح! ـ اعني: اثبات اثنينية المبدء و نفي عموم القدرة ـ: هذا.

و قد اجاب بعض الأفاضل عن شبهة الثنوية بوجهٍ آخر؛ وهو: انّ الأمر الّذي يستندون إليه الشرّ لايخلوا من أن يكون واجباً أو ممكناً، فان كان واجباً بالذات فهو باطلٌ، لأنّ البرهان قائمٌ على أنّ تعدّد الواجب بالذات ممتنعٌ بالذات؛ و إنْ كان ممكناً بالذات فلايجوز أن يكون مفيضاً لوجود ممكن آخر، لانّه قد ثبت بالبرهان انّ مفيض الوجود لايكون إلّا الواجب بالذات.

فإن قيل: بناءً على ماذكرتم يلزم أن يكون وجود الشرّ من اللّه ـ تعالى ـ، فيلزم أن يكون تعذيب العباد قبيحاً!:

قلت: تعذيب العباد باعتبار انّ ارادتهم تكون جزء اخيرٍ من العلّة التامّة. فمفيض الوجود هواللّه ـ تعالى ـ و ارادة العبد شرطٌ لافاضة وجود الشرّ.

هذا على تقدير كون الشرّ أمراً وجودياً.

أمّا على تقدير كون الشرّ عدماً ـ كما نقل من الحكماء من أنّ الشرّ انّما هو العدم و

١ـ الاصل: ايجاد.

الوجود من حيث هو وجودٌ خيرٌ ـ، فلااحتياج في استناد الشرّ إلى مبدءٍ موجودٍ، لأنّ العدم يجوز أن يستند إلى عدمٍ آخر؛ كما انّ عدم المعلول مستندٌ إلى عدم العلّة. فحينئذٍ ينهدم بنيان ماذهب اليه الثنوية من انّ الشرّ لابدّ له من مبدءٍ موجودٍ، لأنّ الشرّ إذا كان هو نفس العدم فلايلزم أن يكون له مبدءٌ موجودٌ، لأنّ العدم يجوز أن يستند إلى عدمٍ آخر كمااانّ عدم المعلول مستندٌ إلى عدم العلّة؛ انتهى.

و أنت بعد الاحاطة بما ذكرناه خبيرٌ بجلية الحال في هذا الكلام صحّةً و سقماً!.

ثمّ الظاهر انّ مراد كلٍّ من الطوائف الثلاث ـ أعني: المجوس و المانوية و الديصانية ـ ليس ما هو ظاهر كلامهم من القول بتعدّد المبدء و الذهاب إلى إلهين اثنين؛

و أمّا المجوس: فلما أشير إليه من انّهم يقولون: انّ اهرمن مخلوقٌ ليزدان وايجاده ليس شرّاً، بل انّما الشرّ منه. فيزدان أوجد اهرمن والشرور بأسرها انّما يصدر من اهرمن. و هذا كماترى لايدلّ على كون اهرمن مبدءً قديماً يكون وجوده منه.

و أمّا المانوية و الديصانية: فانّهم صرّحوا بأنّ النور ـ الّذي هو فاعل الخير ـ حيٌّ قادرٌ عالمٌ سميعٌ؛ (و)[1] كيف يتّصف النور في المعنى المشهور بتلك الصفات؟!؛ وكيف /MA109/ يقول عاقلٌ بأنّ النور و الظلمة مبدءان قديمان مستقلّان بالوجود مع أنّهما عرضان محتاجان إلى الجسم؟!، فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجاً إليه. فالظاهر انّ غرضهم معنىً آخر سوى المتعارف.

أمّا المجوس فظاهر كلامهم ايضاً ـ على ما نقلناه ـ لايستلزم المخالفة لأصل التوحيد و اصل عموم القدرة، لأنّهم يستندون الجميع إليه ـ تعالى ـ، لكنّهم لم يجعلوا الشرور مستندةً إليه ـ تعالى ـ بلاواسطةٍ لكونه خيراً محضاً، بل اسندوها إلى اهرمن، وقالوا: انّ ايجاد اهرمن ليس شرّاً بل خيرٌ، لأنّ اعطاء الوجود خيرٌ مطلقاً وانّما صدر الشر عن اهرمن لامنه ـ تعالى ـ.

و ما قيل: انّ أيّ شرٍّ أشدّ مفسدةً من ايجاد موجودٍ يكون منبعاً للشرور أبد الآباد؛ مدفوعٌ: بأنّه على قاعدة انّ الوجود خيرٌ مطلقاً يمكن القول بانّه لامحذور في

١ـ لفظة (و) لم توجد في النسختين.

ذلك، إذ الصادر منه ـ تعالى ـ ليس إلّا اعطاء الوجود و هو خيرٌ. غايةالأمر وجوب العوض عليه ـ تعالى ـ لو أصاب شرّه مظلوماً ـ كما هو مذهب العدلية ـ.

ثمّ لوكان صدور الشرّ عن ذلك الشرير بالقدرة و الاختيار لا من قبيل فعل الطبائع فاذكرناه يكون ظاهراً جدّاً. نعم! لولم يجعلوا اهرمن معلولاً ليزدان بل واجباً لذاته لكان كفراً، إلّا انّه خلاف ماصرّحوا به. وايضا لوقالوا: انّه ـ تعالى ـ لايقدر ذاته بذاته على ايجاد تلك الشرور بلاواسطة لكانوا ايضاً من المخالفين في عموم القدرة، لكن ذلك ايضاً لايظهر من كلامهم. نعم! لوكان مرادهم بأهرمن هو الشيطان ـ كما هو المشهور منهم ـ لم يصحّ نسبة جميع الشرور إليه؛ إذ لاشكّ في وجود شرورٍ لايمكن استنادها إليه فالحقّ انّ الشرور مستندةٌ إلى الممكنات الّتي هي مبادي لها ـ سواءٌ كان شيطاناً أو ناراً أو غيرهما ـ. فقولهما بالتخصيص تحكّمٌ باطلٌ؛ هذا.

و قيل: يمكن أن يكون مراد المجوس من «اليزدان»: الوجود الواجبي، و من «الاهرمن»: الامكان؛ و يرجع قولهم إلى انّ فاعل الخير هو الوجوب و فاعل الشرّ هو الامكان. فانّك قد عرفت انّ الخيرات كلّها راجعةٌ إلى الوجود و منبع الوجود هو الواجب ـ تعالى ـ، و الشرور كلّها راجعةٌ إلى العدم و منبع العدم هو الامكان، و حينئذٍ لايلزم شركٌ اصلاً. لأنّ الشرك انّما يلزم لوكان كلٌّ من المبدئين موجوداً و مؤثّراً في الوجود، /DA104/ و لكنّه ليس كذلك؛ بل احدهما موجودٌ مؤثّرٌ في الوجودات ـ و هو الواجب تعالى ـ و الآخر عدميٌ منشئاً للأعدام ـ و هو الامكان ـ. غاية مافي الباب أن يكون اطلاق المؤثّر والفاعل على العدم الّذي هو الامكان على التجوّز ـ كما يُقال: علّة العدم عدم علّة الوجود ـ؛ انتهى.

و أمّا المانوية و الديصانية و إنْ كان ظاهر كلامهم دالاً على تحقّق مبدئين ـ كماعرفت ـ إلّا أنّه لمّا كان ظاهر كلامهم ممّا لايقول به عاقلٌ ـ و قد صرّحوا ايضاً بأنّ النور الّذي هو فاعل الخير حيٌّ عالمٌ سميعٌ درّاكٌ ـ أوّل جماعةٌ كلامهم بأنّ مرادهم من النور هو الوجود، ومن الظلمة هو الامكان حتّى يؤول مذهبهم إلى أنّ فاعل الخير هو الوجود الواجبي و فاعل الشرّ هو الامكان، لما مرّ من أنّ الخيرات كلّها راجعةٌ إلى

الوجود و الاعدام راجعةٌ إلى العدم، ومنبع الوجود هو الواجب ـ تعالى ـ و منشأ الشرّ هو العدم؛ و لايلزم حينئذٍ شركٌ ـ كما مرّ في تأويل مذهب المجوس ـ. و على هذا يكون مرادهم من الخير و الشرّ في شبهتهم: الوجود و العدم و من الخيّر و الشرّير: فاعل الوجود و العدم. فتقرير شبهتهم حينئذٍ: انّا نرى في العالم تحقّق الموجودات و الاعدام و الواحد لايكون خيّراً شرّيرا ـ أي: فاعلاً لهما ـ، فيجب أن يتحقّق مبدءان. ثمّ لمّا وجب أن يكون فاعل الوجود وجوداً و فاعل العدم عدماً البتة فلوكان الفاعل لهما شيئاً واحداً يلزم أن يكون خيراً محضاً و شرّاً محضاً، لأنّ الوجود خيرٌ محضٌ والعدم شرٌّ محضٌ. وبذلك يندفع ما لعلّه يُقال: «انّه لمجرد تحقّق الوجودات و الأعدام في العالم لايلزم أن يكون شيءٌ واحدٌ ـ لوكان هوالمبدء ـ خيراً محضاً و شرّاً محضاً».

ثمّ كون الشيء الواحد خيراً محضاً و شرّاً محضاً ـ أي: وجوداً و عدماً ـ بديهي البطلان؛ و لذا قالوا: الواحد لايكون خيّراً و شرّيراً ـ أي: خيّراً محضاً أو شرّيراً محضاً ـ. ولايحمل الخيّر في شبهتهم على من يغلب خيره على شرّه، و الشرّير على من يغلب شرّه على خيره ـ كما ينبيء عنه ظاهر العبارة ـ. و لم يرد عليهذا الحمل: انّ ذلك غير لازمٍ ممّا ذكر ـ أي: لزوم كون الواحد بحيث يغلب خيره على شرّه وشرّه على خيره غير لازم من دليلهم ـ، لأنّهم قالوا: نجد في العالم خيراً /MB109/ كثيراً و شرّاً كثيرا، و هذا لايستلزم أن يكون كلّ واحدٍ من الخير و الشرّ غالباً و مغلوباً حتّى لوكان الفاعل لهما واحداً كان كلّ واحدٍ من خيره و شرّه غالباً. لانّه يجوز أن يكونا متساويين في الكثرة أو أحدهما فقط غالباً. فلم يلزم من دليلهم ثبوت العلّية بهما معاً حتّى يراد من الخير من يغلب خيره و من الشرّ من يغلب شرّه على خيره. فتعيّن ـ كما اوردنا ـ أن يُراد من الخير و الشرّ: الخير المحض و الشرّ المحض ـ بالتوجيه الّذي ذكرناه ـ. و لو لم يحمل الخيّر و الشرّير على ذلك لتوجّه المنع على قولهم: الواحد لايكون خيّراً و شرّيراً اذ لقائل أن يقول: يجوز أنْ يكون شيءٌ واحدٌ مبدءً للخير و الشرّ، إمّا بالتساوي أو مع غلبة أحدهما. و على ماذكر من التأويل لكلامهم يكون كلامهم مرموزاً، فما يرد عليهم و إنْ كان متوجّهاً على ظاهر أقاويلهم الّا أنّه لايرد على

مقاصدهم: لانّه لايراد على الرمز ج. و الحمل على الوجوب و الامكان مبنى قاعدة الاشراق في النور و الظلمة الّتي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب و بوزرجمهر و غيرهما ممّن كان قبلهما، قال العلّامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق: و على الرمز يبتني قاعدة أهل الاشراق، وهم حكماء الفرس القائلون بأصلين أحدهما نورٌ والآخر ظلمةٌ. لانّه رمزٌ على الوجوب والامكان. فالنور قائمٌ مقام الوجود الواجبي والظلمة قائمةٌ مقام الوجود الممكن، لاأنّ المبدء إثنان: أحدهما نورٌ و الآخر ظلمةٌ، لانّ هذا ممّا لايقول به عاقلٌ فضلاً عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية؛ ولذا قال النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ في مدحهم: لوكان الدين بالثريا لتناوله رجالٌ من فارس[1]. ثمّ قال: و هي ـ أي: قاعدة الاشراق في النور و الظلمة ـ ليست قاعدة كفر المجوس القائلين بظهور النور و الظلمة و أنّهما مبدءان، لأنّهم مشركون لاموحّدون، و كذا كلّ من يثبت مبدئين مؤثّرين في الخير و الشرّ كالقدرية ـ و كانّه بهذا المعنى أشار بقوله صلّى اللّه عليه و آله: القدرية مجوس هذه الأمّة ـ[2]. و ليست أيضاً قاعدة الحاد ماني البابلي الّذي كان نصراني الدين مجوسي الطين، و اليه ينسب الثنوية القائلون بإلهين أحدهما إله الخير و خالقه ـ و هو النور ـ و الآخر إله الشرّ و خالقه ـ و هو الظلمة ـ. و ليست /DB104/ ايضاً قاعدة مايفضي إلى الشرك باللّه ـ تعالى ـ كقواعد بعض المشركين من الملليين و غيرهم[3]؛ انتهى.

و على ماذكره العلّامة ليس مذهب الثنوية و المجوس قابلاً للتأويل عنده بحيث يخرج عن الشرك و الالحاد. و قد عرفت انّه يمكن أن يكون رمزاً و مأوّلاً بما اوّل به قاعدة الاشراق؛ بل قال بعضهم: انّ تاويل كلام الثنوية بما ذكر لو لم يكن أقرب من تأويل حكماء الفرس فليس بأبعد منه؛ هذا.

و قد عدّ بعضهم الفلاسفة و المنجّمين و الجبائية و النظام و البلخي أيضاً من المخالفين في أصل عموم القدرة؛ قال بعض المشاهير:[4] هذا ـ أي: عموم قدرة اللّه

ج ـ الاصل: + على الرمز.

١ ـ راجع: شرح حكمة الإشراق، ص ١٨

٢ ـ راجع: بحار الأنوار، ج ٥ ص ٦؛ سنن أبي داود، ج ٤، ص ٢٢٢، الرقم ٤٦٩١.

٣ ـ راجع: شرح حكمة الاشراق، ص ١٩.

٤ ـ هامش « د »: هو الفاضل السماكي.

ـ تعالى ـ أصلٌ عظيمٌ خالف فيه كثيرون؛

الأوّل: الفلاسفة القائلون بأنّه واحدٌ حقيقيٌّ لايصدر عنه شيءٌ بلاواسطة واحدٍ، هكذا في المواقف. و قد عرفت انّ الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لابكونه قادراً، فهم ينفون اصل القدرة لاعمومها

الثّاني: المنجّمون، و منهم الصابئة القائلون بأنّ الكواكب بحركاتها مؤثّراتٌ في الحوادث السفلية و التغيرات الواقعة في جوف الفلك من اختلاف الفصول الأربعة و تأثيرات الطبائع في المواليد. و أنت خبيرٌ بأنّ هذا من متفرّعات ايجاب الواجب و انّه لايصدر عنه بلاواسطة إلّا واحدٌ.

الثالث: الثنوية، و منهم المجوس القائلون بأنّه ـ تعالى ـ لايقدر على الشرّ.

الرابع: النظام و متابعوه، حيث ذهبوا ـ كما في المواقف ـ إلى انّه ـ تعالى ـ لايقدر على القبيح. و ما نقل عنه في بعض الكتب انّه قال: انّ اللّه ـ تعالى ـ لايقدر على القبيح و ما نقل عنه في بعض الكتب انّه قال: انّ اللّه ـ تعالى ـ لايفعل القبيح، فبينهما فرقٌ بيّنٌ. و لك أن تقول: إذا لم يفعل القبيح لم يقدر عليه، إذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور يقتضي صحّة صدور ذلك الشيء في وقتٍ و صحّة عدم صدوره في وقتٍ آخر.

الخامس: أبوالقاسم البلخي و متابعوه، حيث قالوا: انّه لايقدر على مثل فعل العبد.

السادس: الجبائية، حيث قالوا: انّه لايقدر على عين فعل العبد.

و تفصيل دلائلهم و ما يتوجّه عليها مذكورٌ في شرح المواقف و غيره. و اثبات عموم قدرته ـ تعالى ـ يبطل المذاهب المذكورة؛ انتهى.

و لايخفى انّ مانسب هذا القائل إلى الحكماء ـ: من انّهم /MA110/ ينفون اصل القدرة لاعمومها ـ ليس على ماينبغي، لماعرفت من أنّ الايجاب الّذي يقول به الحكيم لاينفي القدرة بالمعنى الأوّل و القدرة بالمعنى المشهور، لأنّ الايجاب عندهم انّماهو بعد العلم بالأصلح والارادة لامع قطع النظر عنهما، و الايجاب بالارادة لوكان منافياً للقدرة للزم مثل ذلك على المعتزلة و أكثر المحقّقين ـ كالمحقق الطوسي ـ، و الفرق بقدم الأثر و

حدوثه لادخل له في ذلك.

و أمّا ما نسب إلى سايرالطوائف فالحقّ ـ كما افاده بعض أهل التحقيق ـ انّ أحداً من العقلاء لم ينف قدرة اللّه ـ تعالى ـ على جميع الممكنات مطلقاً على التحقيق، بل أرادوا بأجمعهم تنزيه اللّه ـ تعالى ـ و تقديسه، فمنعوا صدور مايحيله العقل على زعمهم عنه ـ تعالى ـ، كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلاترتيبٍ ـ عند الحكماء ـ، و صدور الشرّ ـ عند الثنوية ـ، و صدور القبائح مطلقاً ـ عند النظام ـ، و صدور مثل فعل العبد و عينه ـ عند البلخي و الجبائية ـ. و على هذا فالمعنى: انّ صدور تلك الأشياء و إنْ كان ممكناً عنه ـ تعالى ـ بالنظر إلى قدرته العامّة لكن بالنظر إلى وحدته الحقيقية أو حكمته أو ارادته و مشيّته يمتنع أن يصدر عنه ـ تعالى ـ شيءٌ منها.

و على هذا لايكون أحدٌ من الطوائف المذكورة من المنكرين لهذا الأصل.

الفهرس التفصيلي
لمحتويات الكتاب

المجلد الأوّل

مفتتح الكتاب ٣
وجه تسمية الكتاب و بيان ترتيبه ٣

المقدّمة الأولىٰ

في ابطال ترجّح المساوي والمرجوح وترجيحهما

رأي الأشاعرة بل أكثر المتكلّمين في قبال هذه المقدّمة ٤
نقد المصنّف عليه ٤
احتجاج الأشاعرة على هذا المعنى و نقد المصنّف عليه ٥
إشكال والجواب عنه ٥

المقدّمة الثانية

في انّ طرفي المعلول ما لم يجب لم يقع

بيان هذه المقدّمة ٥

المقدّمة الثالثة

في إبطال وجود الممكن بنفسه و بأولوية ذاتية أو خارجية

بيان قسمة عقلية لتبيين هذه المقدّمة ٦
ثلاثة ايرادات على هذه القسمة ٦
الايراد الأوّل و الجواب عنه ٦

الايراد الثاني ٦
الجواب عنه ٧
الايراد الثالث ٧
جواب أجيب به عن هذا الايراد و توضيح حول هذا الجواب ٧
إيراد أورد على هذا الجواب و الجواب عنه ٩
إيراد على هذا الجواب ١٠
الجواب عن هذا الايراد ١١
استدلال الشيخ في الشفا لصحّة هذه المقدّمة ١٣
إيراد على هذا الاستدلال والجواب عنه ١٣
اتّفاق جميع العقلاء على احتياج الممكن في وجوده إلى علّة خارجة
إلّا ذيمقراطيس ١٣
أدلّة ذيمقراطيس على قوله والجواب عنها ١٤
منها (: دليله الأوّل) ١٤
الجواب عن هذا الدليل ١٤
منها (: دليله الثاني) ١٤
الجواب عن هذا الدليل ١٥
منها (: دليله الثالث) ١٥
مقدّمة مهّدها المصنّف للجواب عن هذا الدليل ١٥
اعتراضات على هذه المقدّمة ١٦
تحقيق حول هذا الاعتراض ١٨
ايرادات للمصنّف على هذا التحقيق ٢١
تلخيص القول في بطلان مذهب ذيمقراطيس ٢٤
بطلان وجود الممكن بأولوية ذاتية ٢٤
تفسيران للأولوية ٢٤
إشكال والجوا ب عنه ٢٤
وجوه تدلّ على بطلان الأولوية ٢٥
منها (: الوجه الأوّل) ٢٥
إيراد على هذا الوجه والجواب عنه ٢٥

منها (: الوجه الثاني) ٢٦
منها (: الوجه الثالث) ٢٦
إيراد على هذا الوجه والجواب عنه ٢٦
إيراد على هذا الجواب و الجواب عن هذا الايراد ٢٧
منها (: الوجه الرابع) ٢٧
منها (: الوجه الخامس) ٢٨
إيرادات على هذا الوجه ٢٨
الايراد الأوّل و الجواب عنه ٢٨
الايراد الثاني والجواب عنه ٢٨
الايراد الثالث والجواب عنه ٢٩
إيراد آخر في هذا الايراد ٢٩
الايراد الرابع ٣٠
إشكال والجواب عنه والاستشهاد بكلام الشيخ ٣٠
توضيح بعض أهل التحقيق حول كلام الشيخ ٣١
الايراد الخامس ٣٢
إشكال والجواب عنه ٣٢
اعتراض على هذا الجواب و الجواب عن هذا الاعتراض ٣٣
اعتراض آخر على نفس الجواب وجواب أجيب به عنه ٣٣
نقد المصنّف على هذا الجواب ٣٣
نقد آخر أورد على هذا الجواب ٣٣
جواب بعضهم عن هذا النقد ٣٤
جواب المصنّف عن هذا الجواب ٣٤
جواب قيل في الجواب عن هذا الجواب ٣٤
ردّ على هذا الجواب ٣٤
قول بعض الأفاضل ردّاً على هذا الايراد ٣٥
نقد المصنّف هذا القول ٣٥
توجيه الفضلاء الدليل بحيث لايرد عليه شيء من الايرادات المذكورة ٣٦
التوجيه الأوّل ٣٦

إشكال والجواب عنه ٣٦
التوجيه الثاني ٣٦
التوجيه الثالث ٣٦
نقد المصنّف هذه التوجيهات الثلاثة ٣٦
جواب المصنّف عن الايرادين الأخيرين ٣٧
إشكال والجواب عنه ٣٧
أمّا بطلان الأولوية الخارجية ٣٧
بيان المراد من هذه الأولوية ٣٧
بيان بطلان هذا القسم من الأولوية ٣٧
دليل استدلّ به بعض الأعلام على بطلان هذه الأولوية ٣٨
ارجاع المصنّف هذا الدليل إلى بعض الأدلّة السابقة ٣٨
المقدّمة الثالثة في احتياج الممكن إلى العلّة حدوثاً و بقاءً ٣٨
الآراء في علّة احتياج الأشياء إلى المؤثّر ٣٩
استدلال المصنّف على صحّة مذهبه ٣٩
دليل على بطلان كون الحدوث علّة للافتقار ٣٩
دليل آخر عليه ٣٩
إشكال والجواب عنه ٤٠
إشكال للمصنّف على القائلين بكون الحدوث علّة للافتقار ٤١
إشكال على مذهب المصنّف ٤١
الجواب عن هذا الاشكال ٤٢
المقدّمة الخامسة في ابطال الدور والتسلسل ٤٢
تعريف الدور و بيان أقسامه ٤٢
اقامة الدليل على بطلانه ٤٢
دليل آخر على بطلانه ٤٣
تعريف التسلسل ٤٣
أدلّة على ابطال التسلسل ٤٣
منها (: الدليل الأوّل) ٤٣
تقرير هذا البرهان ، و هو المسمّى ببرهان التطبيق ٤٣

اعتراض على هذا البرهان والجواب عنه ٤٤
إشكال على هذا البرهان و الجواب عن جزء منه ٤٤
الجواب عن جزء آخر من هذا الاشكال ٤٥
بيان مختار المصنّف من بين مذهبي الحكماء والمتكلّمين ٤٦
إشكال والجواب عنه ٤٧
إشكال آخر والجواب عنه ٤٨
إشكال ثالث و الجواب عنه ٤٨
تقرير برهان التطبيق بنحو آخر ٤٩
منها (: الدليل الثاني) ٤٩
منها (: الدليل الثالث) ٥٠
تقرير هذا البرهان ، و هو المسمّى ببرهان التضايف ٥٠
إشكال لبعض الأفاضل في هذا البرهان ٥١
الجواب عن هذا الاشكال ٥١
إشكال و الجواب عنه ٥٢
إشكال آخر ٥٢
الجواب عن هذا الاشكال ٥٣
منها (: الدليل الرابع) ٥٣
إشكال والجواب عنه ٥٤
منها (: الدليل الخامس) ٥٤
منها (: الدليل السادس) ٥٤
منها (: الدليل السابع) ٥٥
منها (: الدليل الثامن) ٥٦
إشكال والجواب عنه ٥٦
إشكال آخر ٥٦
الجواب عن هذا الاشكال ٥٧
منها (: الدليل التاسع) ٥٧

المقالة الأولى

في اثبات واجب الوجود لذاته

كون معرفة صانع العالم فطرية ومعرفة وجود الواجب بالذات و صفاته نظرية ٦١
مسالك العقلاء في اثبات الواجب ٦١

الأوّل

مسلك الحكماء

ذكر مناهج الحكماء في هذا المطلب ٦١
وجوه تتوقّف على ابطال الدور و التسلسل ٦١

المنهج الأوّل

و تقريره من وجوه ٦١
منها (: الوجه الأوّل) ٦٢
منها (: الوجه الثاني) ٦٢
منها (: الوجه الثالث) ٦٢
منها (: الوجه الرابع) ٦٢
منها (: الوجه الخامس) ٦٢
منها (: الوجه السادس) ٦٣
منها (: الوجه السابع) ٦٣
وجوه لاتتوقّف على ابطال الدور والتسلسل أو لاتتوقّف على ابطال التسلسل ٦٣
منها (: الوجه الأوّل): تقرير هذا الوجه بوجه أخصر وأوضح ٦٣
منها (: الوجه الثاني): بيان الفرق بين هذا الوجه والوجه الأخصر السابق عليه ٦٤
منها (: الوجه الثالث) ٦٥
بيان مقدّمتين يتوقّف هذا البرهان عليهما ٦٥
منها (: الوجه الرابع) ٦٥
قول محقّق الخفري في بيان لزوم الدور في هذا الوجه ٦٦
إشكال للمصنّف على جزء من هذا القول ٦٦
إشكال للسمّاكي على جزء آخر من هذا القول ٦٦
جواب سيّد الحكماء عن إشكال السمّاكي ٦٦
إيراد العارف الشيرازي على هذا الجواب ٦٧
جواب الفاضل اللاهيجي عن هذا الايراد ٦٧

تحرير مذاهب الحكماء و المتكلّمين في الوجود لتحقيق الحقّ في هذا المقام ٦٨
أمّا مذهب الحكماء في الوجود ٦٨
أمّا مذهب المتكلّمين في الوجود ٦٩
بيان حاصل إيراد السمّاكي و جواب السيّد و إيراد العارف الشيرازي و
جواب الفاضل اللاهيجي عنه ٦٩
تلخيص هذا التحقيق ٧٠
إشكال للمصنّف على كلام سيّد الحكماء ٧١
إشكال للمصنّف على كلام اللاهيجي ٧١
دفع ما أورده بعض الأفاضل على هذا الاستدلال ٧٢
منها (: الوجه الخامس) ٧٣
نقد ما قيل دفعاً لهذا البرهان ٧٣
تقرير هذا البرهان بوجه آخر ٧٣
إشكال للمصنّف على هذا التقرير ٧٣
إشكال والجواب عنه ٧٤
تقرير بعض الأفاضل هذا البرهان من إلّهيات الشفا ٧٤
نقل كلام الشفا ٧٤
إيراد للمصنّف على هذا الاستدلال ٧٥
تلخيص القول في ضعف هذا الاستدلال ٧٦
هذا الطريق هو طريق الصدّيقين ٧٦
إشكال والجواب عنه : ٧٦
جواب آخر عن هذا الاشكال و الجواب عن هذا الجواب ٧٧
منها (: الوجه السادس) ٧٧
إشكال والجواب عنه ٧٧
دفع ما أورد على هذا البرهان ٧٨
قول بعض الأفاضل و دفع المصنّف هذا القول ٧٩
إشكال والجواب عنه ٧٩
قول آخر لبعض الأفاضل و دفع المصنّف أيضاً ـ هذا القول ٨٠
منها (: الوجه السابع) ٨٠

تقرير شبهة أوردت على هذا الوجه ٨٠
إشكال على هذه الشبهة و دفعه ٨١
دفع المصنّف أصل هذه الشبهة ٨١
جريان هذه الشبهة في بعض البراهين المتقدّمة و الآتية ، والجواب عنها ٨١
منها (: الوجه الثامن) ٨١
منها (: الوجه التاسع) ٨٢
منها (: الوجه العاشر) ٨٢
هذا البرهان هو المعروف ببرهان الأسدّ و الأخصر ، و تقريره ٨٢
تقريرٌ آخر لهذا البرهان ٨٢
منها (: الوجه الواحد بعد العشر) ٨٣
و هو برهان الضرورة من اللاضرورة ، و تقريره ٨٣
منها (: الوجه الثاني عشر) ٨٣
و هو برهان الأولوية ، و تقريره ٨٣
إشكال والجواب عنه ٨٤
إشكال آخر و الجواب عنه ٨٤
منها (: الوجه الثالث عشر) ٨٤
منها (: الوجه الرابع عشر) ٨٤
إشكال على هذا البرهان ٨٥
جوابان عن هذا الاشكال ٨٥
عدم تمامية هذا البرهان في رأي المصنّف ٨٥
منها (: الوجه الخامس عشر) ٨٥
هذا البرهان أورده الشيخ في إلّهيات الشفا ، و تقريره ٨٥
إشكال والجواب عنه ٨٦
نقد المصنّف هذا الجواب ٨٦

تتميمٌ

توقّف أكثر هذه الأدلّة على مقدّمتين ، و بيان تمامية هاتين المقدّمتين ٨٦
بيان تمامية المقدّمة الأولىٰ ، و بيانها بوجهين ٨٦
الوجه الأوّل ٨٧

دفع المصنّف ما أورد على هذه المقدّمة ٨٧
إشكال ، و جواب بعض الأفاضل عنه ٨٨
ردّ المصنّف هذا الجواب ٨٨
الجواب الصحيح عن هذا الاشكال ٨٩
إشكال آخر والجواب عنه ٨٩
جواب بعض الأفاضل عن هذا النقض ٨٩
جواب بعض أهل التحقيق عن هذا الجواب ٨٩
دفع ما أورده بعض الأفاضل على هذا الكلام ٩٠
تقرير ثان للمقدمة المذكورة ٩١
إيراد على هذا التقرير و الجواب عنه ٩٢
بيان تمامية المقدّمة الثانية ٩٢
إشكال على هذه المقدّمة و الجواب عنه ٩٢
إشكال آخر على تلك المقدّمة ٩٢
الجواب عن هذا الاشكال ٩٣
إشكال للمصنّف على هذا الجواب ٩٣

فائدةٌ

تصريح القوم بأفضلية هذا المنهج من المناهج الاتية ٩٣
وجه أوثقية هذا المنهج بالنسبة إلى طريقة الطبيعيّين ٩٤
وجه أوثقية هذا المنهج بالنسبة إلى طريقتى المتكلّمين ٩٤
وجه أوثقية هذا المنهج بالنسبة إلى طريقة الامكان الوقوعي ٩٤
قول قيل في وجه الأوثقية ٩٥
إشكال والجواب عنه ٩٥
هذا رأي المتكلّم و الحكيم ، و أمّا رأي الصوفية ٩٦
توقّف هذا القول على مقدّمة يأتي بيانها ٩٦
قول بعض العقلاء في بيان ما حكم به الشيخ ، و نقد المصنّف عليه ٩٦
قول آخر في هذا المضمار، و نقد المصنّف أيضاً عليه ٩٦
بيان كلام المنطقيّين ردّاً على هذا القائل ٩٧
إشكال على كلام المنطقيّين ٩٨

الجواب عن هذا الاشكال ٩٩
نقد القول بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم التامّ بالمعلول ، بخلاف العكس ٩٩
الاستشهاد بكلام النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ و شيخي الحكماء ١٠٠
قول بعضٍ مؤيّداً هذا المبنى ، و الجواب عنه ١٠٠
إشكال و الجواب عنه ١٠٣
تلخيص القول في عدم تمامية أوثقية اللمّي من الإنّي ١٠٤
وجوهاً ذكروها لبيان لمّية منهج الإلٰهيين ١٠٤
منها (: الوجه الأوّل) ١٠٤
نقد المصنّف هذا الوجه ١٠٤
ضعف ما ذكره بعض المشاهير المعتقدين للمّيّة هذا المنهج ١٠٥
بيان وجه ضعفه ١٠٥
منها (: الوجه الثاني) ١٠٥
قول بعضهم دفعاً للايراد المشهور المورد على هذا الوجه ١٠٦
نقد المصنّف هذا القول ١٠٦
دفع المصنّف ما افتخر به بعض الفضلاء بالتفطّن به ١٠٦
قول بعضهم بكون جميع براهين اثبات الواجب لمّية و ردودٌ للمصنّف عليه ١٠٨
إيراد على هذا الوجه ١٠٨
جواب بعض الأفاضل عن هذا الايراد ١٠٩
ردّ المصنّف هذا الجواب ١١٠
منها (: الوجه الثالث) ١١١
نقد المصنّف هذا الوجه ١١٢
إشكال ليوجّه به هذا الوجه ١١٢
قول بعضهم في هذا المضمار و جواب بعض آخر عنه ١١٣
نقد المصنّف هذا الجواب ١١٤
الصحيح من الجواب على رأي المصنّف ١١٥
تلخيص القول في كون جميع براهين اثبات الواجب إنّيةً لا لمّيةً ١١٥
هيهنا دقيقة لابدّ أنْ يشار اليها ١١٥
إشكال والجواب عنه ١١٧

المنهج الثاني

و هو الاستدلال بمجرد الامكان الوقوعي

تقرير هذا المنهج ١١٧
نقد بعض الأفاضل هذا المنهج ١١٨
تأييد المصنّف هذا النقد ١١٨

المنهج الثالث

و هو بالنظر في طبيعة الحركة

المنقول عنهم في اثبات الواجب على هذا المنهج طريقان ١١٩
الطريقة الأولىٰ ١١٩
إيراد على هذه الطريقة ١١٩
الطريقة الثانية ١٢٠
تقرير هذه الطريقة ١٢٠
تقرير آخر لهذه الطريقة ١٢٠
تقرير ثالث لهذه الطريقة ١٢١
ايرادات على هذه الطريقة ١٢٣
منها (: الايراد الأوّل) ١٢٣
الجواب عن هذا الايراد ١٢٣
إشكال على هذا الجواب ١٢٤
منها (: الايراد الثاني) ١٢٧
إشكال والجواب عنه ١٢٧
الجواب عن هذا الايراد ١٢٧
إشكال والجواب عنه ١٢٨
منها (: الايراد الثالث) ١٢٨
منها (: الايراد الرابع) ١٢٨
إشكال والجواب عنه ١٣١
نقد المصنّف هذا الجواب ١٣١
جواب آخر ونقد المصنّف هذا الجواب أيضاً ١٣١
الجواب الصحيح على رأي المصنّف ١٣١

إشكال على هذا الجواب و الجواب عنه ١٣٢
إشكال آخر والجواب عنه ١٣٣
إشكال ثالث والجواب عنه ١٣٣
إشكال على هذا الجواب والجواب عن هذا الاشكال ١٣٥
تلخيص القول في أنّ هذه الطريقة أيضاً ـ كطريقتهم الأولىٰ ـ لايسمن و
لايغني عن جوع ١٣٥
اثبات هذه الطريقة وجود ماهو أعلى و أشرف من الفلكيات ١٣٥
قول بعضٍ بكون هذه الطريقة هي طريقة الخليل ـ ع ـ ١٣٥
ردّ بعض الأفاضل قول هذا القائل ١٣٥
نقد المصنّف على هذا الردّ ١٣٥

المنهج الرابع
و هو النظر في النفس الناطقة الانسانية

المنقول في هذا المنهج طريقان ١٣٧
الطريقة الأولىٰ ١٣٧
الطريقة الثانية ١٣٧
نقد المصنّف هذا المنهج ١٣٧

المسلك الثاني
مسلك المتكلّمين

للمتكلّمين طريقتان ١٣٧
الطريقة الأولىٰ ، و هي طريقة الّذين جعلوا علّة الحاجة هي الحدوث ١٣٧
إيراد على هذه الطريقة ١٣٨
الاستدلال الصحيح على هذه الطريقة ١٣٨
الطريقة الثانية ١٣٨
هذه الطريقة كسابقتها تقريراً و ايراداً و توجيهاً ١٣٨

المسلك الثالث
مسلك أهل الكشف من الصوفية

تقرير هذا المسلك ١٣٨
تشابه هذا المسلك مع ما مضى سابقاً ١٤٠

نقد لطيف للمصنّف على هذا المسلك ١٤٠

المقالة الثانية
في صفاته الثبوتية و السلبية

و فيه مقدّمة و بابان ١٤٤

المقدّمة
في الاشارة إلى أصناف صفاته

تقسيم صفاته ـ تعالى ـ إلى الثبوتية والسلبية ١٤٤
تحديد كلّ واحد منهما ١٤٤
تقسيم الصفات الثبوتية إلى قسمين ١٤٤
تحديد الصفات الثبوتية الحقيقية ١٤٤
تحديد الصفات الثبوتية الاضافية ١٤٥
تقسيم الصفات الثبوتية حسب ماورد في الأحاديث ١٤٥
بيان هذين القسمين و تحديدهما ١٤٥
مرجع جميع صفات اللّه ـ تعالى ـ ١٤٦
إشكال و ما أجاب به بعض الفضلاء عنه ١٤٧
نقد المصنّف هذا الجواب ١٤٧
المشهور في الجواب عن هذا الاشكال ، و نقد المصنّف عليه ١٤٧
احالة تحقيق القول في عينية الصفات إلى ما يأتي ١٤٧

الباب الأوّل
في صفاته الثبوتية الكمالية

في هذا الباب فصول ١٥٠

الفصل الأوّل
في قدرته ـ تعالى ـ

للقدرة عند الحكماء تفسيران ١٥٢
بيان كلّ واحد منهما ، و انّهما متلازمان ١٥٢
كون تفسير الأوّل للمتكلّمين و الثاني للحكماء ، و رأي المصنّف فيه ١٥٢
لانزاع في ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب عند الحكماء ١٥٣

تفسير آخر لهذين المعنيين ١٥٣
قول الأشاعرة والمعتزلة من المتكلّمين في ذلك ١٥٣
تفرّد المتكلّمين باثبات القدرة بهذا المعنى ١٥٤
ثبوت النزاع بين الحكماء والمتكلّمين في مقامين ١٥٤
إشكال والجواب عنه ١٥٤
إشكال آخر والجواب عنه ١٥٥
إشكال ثالث و الجواب عنه ١٥٦
القول بصدور الفعل في الوقت الخاص على سبيل الوجوب
مخصوص ببعض المعتزلة ، و الاستشهاد بكلام المحقّق في شرح الاشارات ١٥٨
آراء المعتزلة و فرقهم مع اتّفاقهم على الحدوث ١٥٩
قد ظهر ممّا ذكر انّ للقدرة والإيجاب معان أربعة ١٥٩
تحقيق انّ الثابت للواجب من المعانى الأربعة ماذا ١٦١
أمّا المعنى الأوّل فلاريب في ثبوت القدرةبهذا المعنى للواجب ١٦١
المبادي الأربعة لصدور الفعل الإختياري منّا ١٦١
اتفاق الكلّ من المليّين والحكماء على اثبات القدرة بهذا المعنى له ـ تعالى ـ ١٦٢
أمّا القدرة بالمعنى الثاني ١٦٢
اتفاق الكلّ على اثبات القدرة بهذا المعنى له ـ تعالى ـ أيضاً ١٦٢
الدليل على اتصافه ـ تعالى ـ بالقدرة بهذا المعنى ١٦٢
ايرادات ثلاثة على هذا الدليل ١٦٣
الايراد الأوّل والجواب عنه ١٦٣
الايراد الثاني ١٦٣
الجواب عن هذا الايراد ١٦٤
تقرير بعض الأعاظم هذا الايراد ١٦٤
جواب بعض الأفاضل عن هذا الايراد ١٦٥
نقد المصنّف هذا الجواب ١٦٥
قول قيل في دفع الايراد المذكور ١٦٦
قول آخر قيل في دفع الايراد المذكور ١٦٦
إيراد أورد على هذا القول ١٦٧

إيراد آخر أورد على هذا القول ١٦٧
الايراد الثالث ١٦٧
قول بعض أهل التحقيق فراراً عن هذا الايراد ١٦٨
نقد المصنّف هذا القول ١٦٨
الجواب عن هذا الايراد على رأي المصنّف ١٦٨
إشكال على هذا الجواب ١٦٨
الجواب عن هذا الاشكال ١٦٩
إشكال آخر والجواب عنه ١٧٠
هذا الجواب وما يؤدّي إليه محلّ كلام ١٧١
توضيح هذا الكلام ببيان أقسام الفواعل الستّ من بيان بعض الأعلام ١٧١
الآراء في كيفية كونه ـ تعالى ـ فاعلاً ١٧٢
رأي الدهرية والطبيعيّين في ذلك ١٧٢
رأي جمهور المتكلّمين في ذلك ١٧٢
رأي الرئيس و متابعوه في ذلك ١٧٢
رأي صاحب الاشراق في ذلك ١٧٣
رأي هذا القائل في ذلك ١٧٣
القول بالفاعلية بالعناية لايلائم القول بثبوت القدرة بهذا المعنى ١٧٣
إشكالان و الجواب عنهما ١٧٣
إشكال آخر والجواب عنه ١٧٤
ما ذكره بعض الأعلام ، و بيان فساده ١٧٤
بيان وجه الفساد ١٧٥
إشكال والجواب عنه ١٧٦
إشكال آخر والجواب عنه ١٧٦
امّا القدرة بالمعنى الثالث ١٧٧
النزاع في هذاالمعنى يرجع إلى النزاع في حدوث العالَم و قدمه ١٧٨

تحقيقٌ

حول كيفية حدوث العالم

مذهب الحكماء انّ العالم حادث بالحدوث الذاتي ١٧٨

مذهب السيد الداماد و جلّ من تأخّر عنه في هذا المضمار ١٧٨
مذهب جمهور المتكلّمين في ذلك ١٧٨
تلخيص القول في أقسام الحدوث ١٧٨
الفرق بين حدوثي الذاتي والزماني ، و الدهري و الذاتي ١٧٩
الوجه في تسمية هذا القسم بالدهري ١٧٩
الحقّ الحقيق بالتصديق عند المصنّف هو الحدوث الدهري ١٨٠
تصريح السيّد بكون المتنازَع فيه هو الحدوث الدهري ١٨٠
تبيين مراده والاستشهاد بكلام بعض المحقّقين ١٨١
قول بعض الأفاضل ردّاً على قول هذا المحقّق وقول السيّد ١٨١
نقد المصنّف جزءً من هذا الكلام ١٨٢
تحقيق انّ النزاع بين الحكماء في أيّ معنىً من معانى الحدوث ١٨٢
قول بعض أهل التحقيق و ردّ المصنّف عليه ١٨٣
بيان مذهب أفلاطون من بين هذه المذاهب ١٨٤
تلخيص القول في المتنازَع فيه من معانى الحدوث بين الحكماء ١٨٤
المتنازع فيه في رأي المصنّف هو الحدوث الذاتى ١٨٤
تحقيق الحق على ما اختاره المصنّف يتوقّف على بيان أمرين ١٨٥
الأمر الأوّل : بيان تناهي العالم من جانب البداية ١٨٥
دلائل على ذلك ١٨٥
منها (: الدليل الأوّل) ١٨٥
منها (: الدليل الثاني) ١٨٦
منها (: الدليل الثالث) ١٨٦
منها (: الدليل الرابع) ١٨٦
إشكال على هذا الدليل ١٨٦
أجوبة المصنّف عن هذا الاشكال ١٨٧
جميع مقدّمات هذا الدليل ظاهرة، إلّا استحالة عدم القديم ١٨٨
تحقيق المصنّف في استحالة عدم القديم، ليتمّ به هذا الدليل ١٨٨
الاعتراض على هذا التحقيق بوجهين ١٨٩
الجواب عن ثانى الاعتراضين والجواب عن هذا الجواب ١٨٩

رأي المصنّف قبال هذا الاعتراض ١٩٠
إشكال على هذا الرأي ١٩١
الجواب عن هذا الاشكال ١٩٢
إشكال والجواب عنه ١٩٢
إشكال آخر والجواب عنه ١٩٢
(منها) (الدليل الأوّل) ١٩٣
اجماع الأنبياء ـ ع ـ و الاستشهاد بنبويٍ شريف ١٩٤
إشكال على دلالة هذا النبوي ١٩٤
الجواب عن هذا الاشكال ١٩٤
الايراد على أصل هذا الدليل و الجواب عنه ١٩٥
الاستشهاد بكلام غياث الحكماء ١٩٥
قول بعض الفضلاء مؤيّداً هذا الجواب ١٩٥
اعتراضان على هذا القول ١٩٦
الفرق بين هذا الجواب و جواب غياث الحكماء ١٩٦
تلخيص القول في انحصار الأمر بين حدوثي الزماني والدهري ١٩٦
إشكال على ما استفادوه من دليل تناهي العالم ١٩٧
الجواب عن هذا الاشكال ١٩٧
الاستشهاد بقدسيّ شريف ١٩٧
أدلّة أخرى لاثبات حدوث العالم ، و هي غير تامّة ١٩٧
منها (: الدليل الأوّل) ١٩٨
منها (: الدليل الثاني) ١٩٨
منها (: الدليل الثالث) ١٩٨
ردّان للمصنّف على هذه الأدلّة الثلاثة ١٩٨
الأمر الثاني : بيان بطلان الزمان الموهوم ١٩٨
تبيين مراد المتكلّمين من الزمان الموهوم ١٩٨
تأييد ماذكرناه بكلام بعض أصحابنا المحدّثين ١٩٩
وجوه تدلّ على بطلان ثبوت زمان الموهوم قبل ايجاد العالم ١٩٩
منها (: الوجه الأوّل) ١٩٩

إيراد على هذا الوجه ١٩٩
نقد المصنّف هذا الايراد ٢٠٠
منها (: الوجه الثاني) ٢٠١
إشكال والجواب عنه ، و الاستشهاد بكلام المحقّق الدامّاد ٢٠١
إيراد بعض الأفاضل على كلام هذا المحقّق ٢٠٢
أدلّة أخرى على بطلان هذا الزمان ٢٠٢
منها (: الوجه الثالث) ٢٠٢
منها (: الوجه الرابع) ٢٠٣
منها (: الوجه الخامس) ٢٠٣
إيراد على هذا الوجه ٢٠٤
إيراد للمصنّف على هذا الايراد ٢٠٤
إشكال آخر على هذا الوجه ٢٠٤
الجواب عن هذا الاشكال ٢٠٥
إيراد للمصنّف على كلام هذا المورد ٢٠٥
الاستشهاد بأحاديث دلّت على تقدّس ذاته عن الاتيان إلى الزمان ٢٠٥
منها (: الوجه السادس) ٢٠٦
إيراد على هذا الوجه ٢٠٦
إيراد للمصنّف على هذا الايراد ٢٠٦
إشكال والجواب عنه ٢٠٧
إشكال آخر والجواب عنه ٢٠٧
إشكال ثالث وا لجواب عنه ٢٠٨
منها (: الوجه السابع) ٢٠٨
إشكال على هذا الوجه ٢٠٨
الجواب عن هذا الاشكال ٢٠٩
بهذا الجواب يندفع ما ذكره بعض الأفاضل ، و بيان وجه الاندفاع ٢٠٩
كذلك يندفع ما ذكره بعض أصحابنا القميّين ٢٠٩
بيان وجه الاندفاع و الاستشهاد بكلام الاستاذ المازندراني ٢١٠
منها (: الوجه الثامن) ٢١١

إيراد بعض الأفاضل على هذا الوجه و نقد المصنّف على هذاالايراد ٢١١
منها (: الوجه التاسع) ٢١٢
إشكال والجواب عنه ٢١٢
إشكال آخر والجواب عنه ٢١٢
قصور هذا الوجه للدلالة على المقصود ٢١٣
تأييد بطلان هذا الزمان ببرهان آخر أورده بعض الأفاضل ٢١٣
إشكال على هذا البرهان وتقويته بكريمتين قرآنيّتين ٢١٤
الجواب عن هذا الاشكال ٢١٤
تلخيص القول في بطلان الزمان الموهوم و حقّية الحدوث الدهري ٢١٤
ملاك التقدّم في كلّ من حدوثي الزماني والدهري ٢١٥
بيان اقسام التقدّم و ذكر الملاك في كلّ منهما ٢١٦
الاشكال بأن التقدّم الدهري ليس من هذه الأقسام فلايكون صحيحاً ٢١٦
الجواب عن هذا الاشكال والقول بثبوت هذا التقدّم ٢١٦
إشكال آخر و هو القول بأن التقدّم الدهري هو نفس التقدّم الذاتي ٢١٦
الجواب عن هذا الاشكال ببيان الفرق بينهما ٢١٧
إشكال ثالث ٢١٧
الجواب عن هذاالاشكال ٢١٨
إشكال رابع أورده بعض مثبتي هذا الزمان ٢١٨
الجواب عن هذاالاشكال ٢١٩
بهذا التحقيق يندفع عنّا ما أورده بعض مثبتي الحدوث الذاتي ٢٢٠
بيان وجه الاندفاع ٢٢١
إشكال و الجواب عنه ٢٢٤
إشكال آخر والجواب عنه ٢٢٤
أدلّة احتجّ بها الحكماء القائلين بقدم العالم ٢٢٧
احدها (الدليل الأوّل) ٢٢٧
الجواب عن هذا الدليل ٢٢٧
هذا الجواب يتأتّى عند من جعل الداعى آن أوّل الايجاد ٢٢٨
المذاهب في اثبات الداعي لفعله ـ تعالى ـ خمسة ، و بيان كلّ واحد منها ٢٢٨

ارجاع اثنين من تلك المذاهب إلى مذهب واحد ٢٢٩
جواب بعض الأعلام المتأخّرين عن الايراد المذكور ٢٢٩
بيان حاصل هذا الجواب ببيان المصنّف ٢٣٠
نقد المصنّف هذاالجواب ٢٣١
ثانيها (الدليل الثاني) ٢٣١
الجواب عن هذا الدليل ٢٣١
ثالثها (الدليل الثالث) ٢٣٢
الجواب عن هذا الدليل ٢٣٢
تلخيص القول في انّ هذه الأدلّة لاتنتهض حجّة على القائلين بالحدوث
الدهري مطلقاً ٢٣٢

تحقيقٌ

في كيفية ربط الحادث بالقديم

بيان كيفية ربط الحادث بالقديم على القول بالحدوث الدهري ٢٣٢
بيان طريقة الحكماء في كيفية الربط بينهما ٢٣٣
إشكال و الجواب عنه ٢٣٦
قول قيل تبييناً لمرام المحقّق الطوسي ٢٣٦
اتّفاق الحكماء على أنّ الواسطة لربط الحادث بالقديم هو العقل ٢٣٧
قول بعض انتصاراً لطريقة الحكماء ٢٣٧
إشكال مقدّر و جواب هذا القائل عنه ٢٣٨
خمسة اشكالات للمصنّف على هذا الكلام ٢٣٨
أمّا طريقة القائلين بالزمان الموهوم في ربط الحادث بالقديم ٢٣٩
قول بعض القائلين بالزمان الموهوم تقوية لهذا المعنى ٢٤٠
نقد المصنّف هذا القول ٢٤٠
أمّا طريقة القائلين بالحدوث الدهري ٢٤٠
هذه الطريقة هي مختارنا ، و لايرد عليها شيء ٢٤٠

تتميمٌ

في بيان مذهب محقّق الطوسي من أقسام الحدوث

الجزم انّ مختار المحقّق من أقسام الحدوث هو الحدوث الدهري ٢٤١

إشكال على هذا الجزم والجواب عنه ٢٤١
إشكال آخر و الجواب عنه ٢٤٢
إيراد والجواب عنه ٢٤٢
إشكال رابع و الجواب عنه ٢٤٢
بيان فساد ماذكره بعض المحشّين، و وجه فساده ٢٤٢
إيراد آخر أورد على ماذكره هذا المحشي ٢٤٣
جواب بعض الأفاضل عن هذا الايراد ٢٤٣
ماذكره بعض الأفاضل ، و بيان فساده ٢٤٣

عود إلى ما سبق من أبحاث القدرة

الرجوع إلى اثبات القدرة بالمعنى الثالث ٢٤٤
بثبوت القدرة بهذا المعنى يبطل الايجاب المقابل لها ٢٤٤
أمّا القدرة بالمعنى الرابع ٢٤٤
القول بها مختصّ بالأشاعرة ٢٤٤
نقد المصنّف هذا القول ٢٤٥
تلخيص القول في ثبوت القدرة بالمعانى الثلاثة الأوّل له ـ تعالى ـ ٢٤٥
إشكال و الجواب عنه ٢٤٦
إشكال آخر و الجواب عنه ٢٤٧
قول من لايعبأ به من المتكلّمين في ربط الحادث بالقديم ٢٤٧
نقد المصنّف هذا القول ٢٤٧
إشكال والجواب عنه ٢٤٧
إشكال و توضيح المصنّف حول هذا الاشكال ٢٤٨
قول فخر الرازي و جواب المصنّف عنه ٢٤٨
الحقّ في مختار المحقّق الطوسي في مرجّح آن الحدوث ٢٥٠
استلزام الحدوث لثبوت القدرة بالمعنى الثاني ٢٥٠
إشكال و الجواب عنه ٢٥٠
لانحتاج إلى الاستدلال على نفي الايجاب المقابل بالمعنى الثالث ٢٥٠
وجوه الاختلال في الاستدلال عليه بما تقدّم ٢٥١
منها (: الوجه الأوّل) ٢٥١

الجواب عن هذا الوجه و الردّ على هذا الجواب ٢٥١
تفصيل مذاهب المعتزلة في الداعي و كيفية الحدوث ٢٥١
مذهب المحقّق الطوسي ٢٥١
مذهب الكعبي واتباعه ٢٥٢
مذهب قدماء المعتزلة ٢٥٢
مذهب بعض المعتزلة و تفسيره ٢٥٢
إشكال على هذا التفسير ٢٥٢
تاييد ما ذكرناه بما قاله بعض الأعاظم ٢٥٣
إشكال والجواب عنه ٢٥٣
إشكال آخر ٢٥٣
الجواب عن هذا الاشكال ٢٥٤
إشكال ثالث والجواب عنه ٢٥٤
اعتراض بعض الفضلاء على ما ذكرناه ٢٥٤
نقد المصنّف هذا الاعتراض ٢٥٥
إشكال والجواب عنه ٢٥٥
إشكال على هذا الجواب ٢٥٥
عدم تمامية الاستدلال المذكور على قاعدتنا و قاعدة الاعتزال ٢٥٦
النافون للايجاب فرقتان ، و تفصيل ذلک ٢٥٧
تمشّي الاستدلال المذكور من جانب الفريقين ٢٥٧
دفع ما ذكره الامام في هذا المضمار ٢٥٧
دفع ما ذكره بعض الأعلام ، و وجه الاندفاع ٢٥٨
ايرادان أوردا على هذا التفصيل ٢٥٨
إشكال والجواب عنه ٢٥٩
إشكال آخر والجواب عنه ٢٦٠
قول بعضهم بأنّ التوقّف على الشرط الحادث لايقول به إلّا شرذمة من
القائلين بالقدم ٢٦١
الاستشهاد بكلام صدر المحقّقين و ولده ٢٦١
قول بعض اهل التحقيق منكراً كلام هذين العلمين ٢٦١

قول قيل في بيان ورود المعارضة على المعتزلة ، و إشكال للمصنّف فيه ٢٦١
إشكال آخر بورود المعارضة على الأشعري أيضاً ٢٦٣
الجواب عن هذا الاشكال ٢٦٣
رأي المصنّف حول هذا الاشكال والجواب عنه ٢٦٣
تلخيص القول في أنّ هذا الدليل لايجري لا من قبل الأشعري و لامن قبل غيره .. ٢٦٣
وجه اندفاع هذا البرهان ٢٦٣
قول بعض الفضلاء بكون الدليل المذكور من قبل الأشاعرة غير تامّ ٢٦٤
قول بعض اهل التحقيق و بعض آخر ردّاً عليه ٢٦٥
بقي في المقام اشتباه تجب الاشارة إليها ٢٦٦
وجه دفع هذا الاشتباه ٢٦٧
استعجاب المصنّف ممّا قاله بعض الأعاظم في هذا المقام سؤالاً و جواباً ٢٦٨
بيان وجه التعجّب ٢٦٨
رأي المصنّف في هذا الجواب الّذي ذكره هذا القائل ٢٦٨
قول ربما يتراءى في هذا المقام أنْ يقال ، و ردّه ٢٦٩
تنبيهٌ
رفع ما ربما يتوهّم من قبل الأشاعرة ٢٦٩
توضيح هذا الوهم ٢٦٩
بيان بطلان الترجيح بلامرجّح ٢٧٠
بيان بطلان نفي الايجاب الخاصّ ٢٧٠
منها (: الوجه الأوّل) ٢٧١
منها (: الوجه الثاني) ٢٧٢
منها (: الوجه الثالث) ٢٧٣
إيراد على هذا الوجه ٢٧٣
إشكال والجواب عنه ٢٧٣
منها (: الوجه الرابع) ٢٧٤
نقد المصنّف هذا الوجه ٢٧٤
منها (: الوجه الخامس) ٢٧٤
اظهار ضعف ما أورده بعض الأفاضل ٢٧٥

تلخيص القول في ضعف هذا الايراد ٢٧٥
كلام بعض الأفاضل و نقد المصنّف جزءً منه ٢٧٦
قول آخر لبعض الأفاضل و إيراد أورد عليه ٢٧٦
منها (: الوجه السادس)..... ٢٧٧
اعتراض بعض الأفاضل على هذا الوجه ٢٧٧
نقدالمصنّف هذا الاعتراض ٢٧٧
بيان حقيقة معنى الايجاب والموجب ٢٧٨
توضيح لفظَي الموجِب و الموجَب ٢٧٨
الواجب عند الحكماء يكون موجباً تامّاً ٢٧٩
تفسير آخر للفظَي التامّ والناقص ٢٧٩
اظهار ضعف ما ذكره بعض الأفاضل ، و بيان وجه ضعفه ٢٧٩
إيراد بعض الفضلاء على ما نقلناه عن بعض الأفاضل ٢٧٩
نقد المصنّف هذا الايراد ٢٨٠
بيان منشأ تكفير المتكلّمين للحكماء ٢٨٠
منشأ هذا التكفير زعم فاسد..... ٢٨٠
اعتراض بعض الأعاظم و نقد المصنّف عليه ٢٨٠
إيراد آخر على كلامه ٢٨١
إيراد ثالث عليه ٢٨١
قيل : يتقوّي هذا الاستدلال بأمرين آخرين، و بيانهما..... ٢٨١
بيان معنى تعاقب الشروط و اجتماع الشروط ٢٨١
كلام بعض الأفاضل في هذا المضمار ، و نقد المصنّف عليه ٢٨٢
اطلاقان للشرط ٢٨٢
قول بعض الأفاضل في بيان لزوم قدم الفعل المطلق من فرض حدوثه ٢٨٤
إيراد هذا الفاضل على ما حكيناه عنه ، و توضيحه حول إيراده ٢٨٤
إشكال على هذا الايراد ٢٨٥
قول المصنّف مبيّناً للحقّ في هذا المقام ٢٨٦
إشكال والجواب عنه ٢٨٧
قول بعض الأفاضل بعد أنْ جزم بلزوم قدم الطبيعة من حدوث أفرادها ٢٨٨

نقد المصنّف هذا الكلام ٢٨٩
إيراد آخر له على جزء آخر من كلامه ٢٨٩
ثاني أمرين اللّذين قيل يتقوّي بهما الاستدلال المذكور ٢٩٠
إشكال والجواب عنه ٢٩١
إشكال آخر والجواب عنه ٢٩١
إشكال ثالث والجواب عنه ٢٩٢
قول بعض الأفاضل وجواب المصنّف عنه ٢٩٢
بقي هنا شيء لابدّ أنْ يشار إليه ٢٩٢
وجوه من الايراد يرد على حمل القدم على القدم بالشخص أو بالجزء أو
بجميع الأجزاء ٢٩٤
الوجه الأوّل ٢٩٤
قول بعض و جوابان للمصنّف عنه ٢٩٤
الوجه الثاني ٢٩٥
الوجه الثالث ٢٩٥
الوجه الرابع ٢٩٥
الوجه الخامس ٢٩٥
بوجوه أخر أيضاً بطل المتكلّمون الطريق المذكور للفلاسفة ٢٩٦
من هذه الوجوه ٢٩٦
تلخيص القول في صحّة الاستدلال بالحدوث على اثبات القدرة بمعنَيي الأوّل والثاني ، و
امّا بالمعنى الثالث فغير صحيح ٢٩٦
تلخيص القول أيضاً في ثبوت القدرة بالمعاني الثلاثة للواجب ـ تعالى ـ ٢٩٧

تتميمٌ

مراد المحقّق الطوسي من الايجاب

الايجاب في كلام المحقّق الطوسي هو الايجاب بالمعنى الأوّل لا الثاني ٢٩٧
يمكن أنْ يحمل هذا الايجاب على الايجاب بالمعنى الثالث أيضاً ٢٩٧
استعجاب المصنّف من كلام الخفري ٢٩٧
إيراد مشهور على هذا الاستدلال لاثبات القدرة ٢٩٨
أجيب عن هذا الايراد بوجوه ٢٩٨

الوجه الأوّل ٢٩٨
الوجه الثاني ٢٩٨
الوجه الثالث ٣٠٠
الوجه الرابع ٣٠٠
الوجه الخامس ٣٠٠
نقد المصنّف هذا الوجه ٣٠١
الوجه السادس ٣٠١
نقل هذا الوجه من كلام بهمنيار، و توضيحه ٣٠١
ليس للممكن افاضه الوجود أصلاً، و تطابق كلمات الحكماء عليه ٣٠١
قول بعض المحقّقين مؤيّداً هذا المعنى ٣٠٤
تبيين غرضه ممّا أشار إليه أخيراً ٣٠٦
بذلک يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعلام ٣٠٧
قول بعض الأفاضل و جواب السيّد الداماد عنه ٣٠٨
ردّ هذا الجواب ، و قول بعض الفضلاء ٣٠٨
نقد المصنّف هذا القول ٣٠٨
تقرير دليل المذكور من بهمنيار من كلام بعض الأفاضل ٣٠٨
نقد المصنّف هذا التقرير ٣١٠
اعتراض آخر على هذا التقرير، و دفع هذا الاعتراض ٣١٠
الصواب أنّ هذا الدليل لايثبت المطلوب ٣١١
إشكال و الجواب عنه ٣١١
إشكال آخر ٣١١
الجواب عن هذا الاشكال ٣١٢
اعتراض على الدليل المنقول عن التحصيل و جواب بعضهم عنه ٣١٣
إيراد أورد على هذا الجواب ٣١٤
ارجاع المصنّف هذا الاعتراض إلى الاعتراض الّذي ذكرناه أوّلاً ٣١٤
إيراد آخر على هذا الاعتراض ٣١٤
جواب بعض الأعلام عنه ٣١٤
الفرق بين هذا الايراد والّذي مضى قبله ٣١٥

تلخيص القول في بطلان استناد العالم الجسماني إلى ممكن مختار ٣١٥
إشكال والجواب عنه ٣١٦
الأعراض الصادرة عن المختارين هل هي مستندة إلى الواجب أو إلى العباد
أو إليهما معاً ؟ ٣١٦
قول الجهمية في ذلك ٣١٦
قول الأشاعرة في ذلك ٣١٧
قول المعتزلة في ذلك ٣١٧
إشكال دفاعاً عن المعتزلة والجواب عنه ٣١٧
قول بعض الأفاضل دفاعاً عنهم ٣١٧
إيراد على هذا القول ٣١٧
ردّ المصنّف هذا الايراد ٣١٩
إيراد على هذا الردّ و ردّ هذا الايراد بردّين آخرين ٣١٩
إشكال والجواب عنه ٣٢٠
إشكال آخر والجواب عنه ٣٢٠
تلخيص القول في انّ استناد الأفعال إلى المهيات مستلزم للتفويض أو الجبر ٣٢٠
دليل آخر يدل على بطلان استناد الأفعال إلى مهية العباد ٣٢٠
إشكال والجواب عنه ٣٢١
نقد المصنّف المبنى المشهور في تفسير الأمر بين الأمرين ٣٢٢
إشكال على هذا النقد والجواب عنه ٣٢٢
إشكال آخر ٣٢٢
الجواب عن هذا الاشكال ٣٢٥
إيراد على هذا الجواب ٣٢٥
إيراد على هذا الايراد ٣٢٦
اظهار ضعف تفسير آخر للأمر بين الأمرين ٣١٦
ثلاث تفسيرا ت للامر بين الامرين و بيان ضعف الكلّ ٣١٦
نقد الجواب الّذي ذكره الطوسي من شبهة الجبرية ٣١٦
بيان هذه الشبهة وجواب المحقّق عنها ٣١٦
استعجاب المصنّف من كلام الأشاعرة ٣٢٧

علّة قولهم هذاجمودهم على ظواهر الشريعة ٣٢٨
شبهة أخرى للأشاعرة و دفعها ٣٢٨
صحّة هذا الدفع عند المعتزلة و عدم صحّته عند الحكماء ٣٢٨
تلخيص القول في انّ حال تلك المسئلة عجيبة ٣٢٨
بقى الكلام في انّه لم يختار بعض الناس مرجّح الفعل و بعضهم مرجّح الترك ٣٣١
قول بعض الأعلام بتقييد الاعتراض بالمفارقة ٣٣١
ادعاء هذا القائل انّ ماذكره مستفادٌ من كلام الشيخ ٣٣٢
ايرادات على ماذكره هذا القائل ٣٣٤
الايراد الأوّل ٣٣٤
الايراد الثّاني ٣٣٤
الايرادا الثالث ٣٣٥
الايراد الرابع ٣٣٥
نقد المصنّف هذا الايراد ٣٣٥
الايراد الخامس ٣٣٥
نقد المصنّف هذا الايراد أيضاً ٣٣٥
تلخيص القول في بطلان الواسطة المفروضة ٣٣٦

تتميمٌ

بيان الحقّ في مراد المحقّق الطوسي من قوله و الواسطة غير معقولة ٣٣٦
توجيه آخر لهذه العبارة ٣٣٦
شبهاً لمنكري القدرة و تفصيل كلّ منها ٣٣٧
الشبهة الأولى ٣٣٧
هذه الشبهة تناسب نفى الاختيار بمعنَيي الثاني و الرابع فقط ٣٣٧
إشكال على ما ذكرنا من مناسبة الشبهة مع هذين المعنيين ٣٣٧
الجواب عن هذا الاشكال ٣٣٨
جريان هذه الشبهة في أفعال الانسان أيضاً ٣٣٨
الجواب عن هذه الشبهة و نقد المصنّف هذا الجواب ٣٣٨
تقرير هذه الشبهة و جوابها ببيان أوضح ٣٣٩
إشكال على هذ الجواب ٣٤٠

اشارة بعض الأفاضل إلى ماذكرناه ٣٤١
نقد المصنّف هذا القول ٣٤١
قول بعض الأعلام ممّن صحّ عنده أكثر قواعد الحكمة في هذا المضمار ٣٤١
ردّ المصنّف هذا القول ٣٤٢
ليس مجرّد العلم بالأصلحية موجباً لوجود العالم في الوقت الّذي وجد فيه ٣٤٤
إشكال والجواب عنه ٣٤٤
الجواب عن الشبهة المذكورة ٣٤٦
إيراد على هذ الجواب .....
إشكال آخر والجواب عنه ٣٤٦
جواب المصنّف عن هذا الاشكال والجواب ٣٤٦
جوابان آخران عن هذا الاشكال ٣٤٦
حاصل ما قاله بعض الأفاضل جواباً عن هذا الاشكال ٣٤٧
نقد المصنّف جواب هذا الفاضل ٣٤٨
قول بعض آخر والاستشهاد بكلام المحقّق الطوسي ٣٤٨
نقد المصنّف هذا الكلام أيضاً ٣٤٩
إشكال والجواب عنه ٣٤٩
إشكال آخر و الجواب عنه ٣٤٩
علل محالية تخلّف العلّة عن المعلول ٣٥٠
قول بعض وإشكال المصنّف فيه ٣٥٠
إيراد على الجواب الّذي ذكرناه ٣٥٠
رأي المصنّف بأن مجرّد الانفكاك بين العلّة والمعلول ليس مستحيلاً ٣٥١
إشكال والجواب عنه ٣٥٤
ما تشبّث به الحكماء في الجواب عن هذين الاشكالين ٣٥٥
ردّ على هذا الّذي تشبّثوا به ٣٥٥
إشكال والجواب عنه ٣٥٥
إشكال آخر والجواب عنه ٣٥٦
إشكال ثالث والجواب عنه ٣٥٦
قول بعض الأفاضل ايراداً على ماذكره في جواب الشبهة ، و ايراده على هذا الايراد ٣٥٦

إيراد بعض الأعلام على هذا الايراد ٣٥٧

تتميمٌ

أقوال المتكلّمين في علّة تخصيص حدوث العالم بوقته

الإرادة و احتياج المتكلّمين إلى اثباته ٣٥٧
الأشاعرة قالوا بزيادتها و قدمها ٣٥٧
بعض شيوخ المعتزلة قالوا بانّها متجدّدة حادثة ٣٥٨
قول معمّر بن عباد بانّها متجدّدة ٣٥٨
قول الكعبي بانّها قديمة غير زائدة على الذات ٣٥٨
القائلون بكون الإرادة غير متجدّدة من المعتزلة افترقوا إلى فرق ٣٥٨
اعتقاد الأكثر في مختار المحقّق الطوسي ٣٥٨
قول قيل في بيان ما دعا الأكثر إلى هذا الاعتقاد ٣٥٩
نقد المصنّف هذا القول ٣٥٩
الفرق بين مختار المحقّق و مذهب الحكماء ٣٦٠
إشكال بأنّ كون الإرادة قديمة ينافي ماورد عن ائمّتنا من كونها حادثة ٣٦٠
الجواب عن هذا الاشكال ٣٦٠
الشبهة الثانية ٣٦٢
جريان هذه الشبهة في نفي القدرة بالمعنى الثاني ، لابالمعنى الثالث ٣٦١
جريان هذه الشبهة في نفي قدرة العبد أيضاً ٣٦١
جوابان عن هذه الشبهة ٣٦٢
قول بعضهم و استشهاده بكلام الشيخ ٣٦٣
نقد المصنّف هذا القول ٣٦٣
الجواب عن هذا القول ٣٦٣
جواب بعضهم عن هذا القول ٣٦٣
نقد المصنّف هذا الجواب ٣٦٤
جواب قيل في دفع أصل الشبهة ٣٦٤
محملين حمل المصنّف هذا الجواب عليهما ٣٦٤
نقد المصنّف الحمل على المحمل الأوّل ٣٦٤
المحمل الثّاني و الحمل عليه ٣٦٤

نقد المصنّف الحمل على هذا المحمل ٣٦٥
الاستشهاد بكلام الدشتكي و قول بعض الأعلام في هذا المضمار ٣٦٥
إيراد آخر على الحمل على هذا المحمل ٣٦٥
النزاع بين المعتزلة في كون القدرة متعلّقة بالطرفين على السواء أو متعلّقة
بطرف واحد ٣٦٧
قول الطوسي في التجريد إشارة إلى الجواب الأخير ٣٦٨
قول بعض الأفاضل توضيحاً على قول الطوسي ٣٦٨
نقد المصنّف هذا القول ٣٦٨
قول بعض المشاهير في توجيه عبارة المحقّق ٣٦٩
قول بعض الأفاضل بأنّ هذا التوجيه يحتمل وجوهاً ٣٦٩
التوجيه الأوّل ٣٦٩
إيراد على هذا التوجيه ٣٧٠
التوجيه الثاني و نقده ٣٧٠
التوجيه الثالث ٣٧٠
التوجيه الرابع ٣٧٠
نقد المصنّف هذه التوجيهات ٣٧٠
قول آخر قيل في توجيه كلام المحقّق ٣٧٠
نقد المصنّف هذا القول ٣٧١

تتميمٌ

اختلاف المتكلّمين في أنّ القدرة هل هي مع الفعل أو قبله

ذهب المعتزلة إلى الثّاني ، و الأشاعرة إلى الأوّل ٣٧١
محلّ الخلاف هل هي قدرة العبد أو قدرة اللّه أو كليهما ٣٧١
أدلّة ثلاثة للمعتزلة ٣٧٢
اولها (الدليل الأوّل) ٣٧٢
جواب أجيب به عن هذا الدليل ٣٧٢
توهّم و الجواب عنه ٣٧٢
جواب آخر أجيب به عن هذا الدليل ٣٧٢
توجيه بعض الفضلاء هذا الدليل بوجه آخر ٣٧٣

ثانيها (الدليل الثاني) ٣٧٣
الجواب عن هذا الدليل ٣٧٣
ثالثها (الدليل الثالث) ٣٧٣
الجواب عن هذا الدليل ٣٧٣
إيراد على هذاالجواب ٣٧٣
إيراد آخر على هذ الجواب ٣٧٣
إيراد ثالث على هذ ا الجواب ٣٧٤
قول بعضهم توجيهاً لهذا الدليل ٣٧٤
نقد المصنّف هذا القول ٣٧٤
إيراد أورد على الجواب المذكور ٣٧٥
قول قيل في دفع هذا الايراد ٣٧٥
نقد بعضهم هذا القول ٣٧٥
نقدالمصنّف هذا القول ٣٧٦
بما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الاعلام ٣٧٧
تأييد المصنّف ما اورده بعض الفضلاء على الدفع المذكور ٣٧٨
إيراد أورد على العلاوة و جواب أجيب به عنه ٣٧٨
إشكال والجواب عنه ٣٧٩
إيراد على ماقيل في الجواب عن هذا الاشكال ٣٧٩
قول آخر و إشكال المصنّف فيه ٣٧٩
تحقيق الحقّ في هذا الخلاف ٣٨٠
تأييد ما ذكرناه بكلامى بعض أهل التحقيق و بعض الأعلام ٣٨١
تلخيص القول في أنّ الخلاف بين الأشاعرة و المعتزلة هنا راجع إلى الخلاف
بينهم في أفعال العباد ٣٨٢
الخلاف بينهم في كون القدرة متعلّقة بالطرفين أو بطرف واحد راجع إلى
هذا الخلاف أيضاً ٣٨٢
قول بعضهم و إيراد أورد عليه ٣٨٢
قول آخر و ردّ المصنّف عليه ٣٨٣
تحقيق الحقّ في النزاعين على أصول أهل الحقّ ٣٨٣

قول بعض الأعلام و ردّ المصنّف عليه ٣٨٣
إشكال تبييناً لكلام المحقّق ، و جواب المصنّف عنه ٣٨٤
قول آخر و نقد المصنّف أيضاً عليه ٣٨٤
قول ثالث و نقد المصنّف أيضاً عليه ٣٨٥
إشكال بأنّ ما اختاره المصنّف ينافي ما ورد في أحاديثنا ٣٨٥
الجواب عن هذا الاشكال ٣٨٥
وجه الجمع بين رواياتنا المختلفة الظواهر ٣٨٥
قول بعض الأعلام و إشكال للمصنّف فيه ٣٨٦
الشبهة الثالثة ٣٨٦
الجواب عن هذه الشبهة ٣٨٧
توضيح المصنّف حول هذا الجواب ٣٨٧
إشكال والجواب عنه ٣٨٨
اظهار ما في كلام بعض الأفاضل من الاختلال ٣٨٩
الحق في الجواب عند هذا الفاضل ٣٨٩
نقد المصنّف هذا الجواب ٣٨٩
على مابيّنا يصحّ اتصاف العدم بالاستمرار و عدم الاستمرار ٣٨٩
هذه الشبهة لاخصوصية لها بالقدرة بالمعنى الثالث ٣٩٠
إشكال ٣٩١
الجواب عن هذا الاشكال ٣٩٢
إشكال آخر و الجواب عنه ٣٩٢
بما ذكرنا يظهر أنّ الملازمة المدّعاة في الشبهة ممنوعة ٣٩٣
اظهار ضعف ما قاله بعضهم ٣٩٣
جواب آخر عن أصل الشبهة ٣٩٣
الجواب عن هذا الجواب ٣٩٣
تلخيص القول في بطلان هذه الشبهة ٣٩٣

تتميمٌ

جواب المحقّق الطوسي عن هذه الشبهة

توضيح المصنّف لما أورده المحقّق في التجريد ٣٩٤

قول بعض الأعاظم في شرح تلك العبارة ٣٩٤
قول بعض الأفاضل و نقد المصنّف عليه ٣٩٥

مسئلةٌ مهمّةٌ

في عموم قدرة اللّه ـ تعالى ـ

ذهاب المليّين إلى عموم قدرته ـ تعالى ـ ٣٩٦
هذا العنوان وإنْ كان مجمعاً عليه إلّا أنّه مجمل يحتمل وجوهاً ٣٩٦
الوجوه المحتملة في هذا العنوان ٣٩٦
الوجه الأوّل ٣٩٦
الوجه الثاني ٣٩٦
الوجه الثالث ٣٩٦
الوجه الرابع ٣٩٦
عدم كون الاحتمالين الأوّلين مقصودين من هذا العنوان ٣٩٦
الاحتمال الرابع هو مراد الأشاعرة من العنوان المذكور ٣٩٦
تعيّن الاحتمال الثالث عندنا ٣٩٧
مايستدلّ به على عموم القدرة بأحد المعنيين يمكن أنْ يستدلّ به على
المعنى الآخر أيضاً ٣٩٩
استدلال بعضهم على عموم القدرة ٣٩٩
إيراد أورد على هذا الاستدلال ٣٩٩
الجواب عن هذا الايراد ٣٩٩
الاعتراض على هذا الجواب ٤٠٠
الاعتراض على هذا الاعتراض ٤٠٠
إشكال و الجواب عنه ٤٠١
جواب آخر عن هذا الاشكال ٤٠٢
بما ذكرنا يظهر اندفاع ما يقوله بعضهم ٤٠٣
تلخيص القول في ثبوت القدرة له بالنسبة إلى جميع الممكنات على
رأي المعتزلة ٤٠٥
إشكال و الجواب عنه ٤٠٥
اعتراض بعض الأفاضل على الدليل المذكور ٤٠٦

نقد المصنّف هذا الاعتراض ٤٠٧
اعتراض على هذا الدليل ٤٠٨
إشكال و الجواب عنه ٤٠٨
استدلال بعضهم على عموم قدرته ، و نقده للمصنّف ٤٠٨
لمّا ثبت حدوث العالم ثبت استناد أعدام الثابتة إليه ـ تعالى ـ ٤١٠
قول بعض الأعلام تبييناً لحيطة شمول قدرته ـ تعالى ـ ٤١٠
بما ذكرنا يندفع ما أورده بعض الأفاضل ٤١١
الحقّ ثبوت القدرة بالمعنى المشهور له ـ تعالى ـ بلاواسطة ٤١٢
ثبوت عموم قدرته بالنسبة إلى الممكنات المعدومة ٤١٢
تلخيص القول في ثبوت عموم القدرة بالمعنى الغيرالمشهور ٤١٢
امّا القدرة بالمعنى المشهور فعمومها ثابت بلاواسطة ٤١٣
إشكال والجواب عنه ٤١٣
إشكال آخر و الجواب عنه ٤١٤
إشكال رابع والجواب عنه ٤١٤
إشكال خامس والجواب عنه ٤١٤
قول بعض المشاهير دفعاً للمنع المذكور ٤١٦
حاصل ماقاله هذا القائل ٤١٦
تأييدالمصنّف جزءً من هذا الكلام و دفعه ما ربما يورد عليه ٤١٧
إشكال على هذا الايراد ٤١٨
إشكال آخر والجواب عنه ٤٢٠
تلخيص القول في دفع هذا المنع على قواعد الاعتزال، و عدم وروده
على قواعد الأشاعرة ٤٢١
قول بعض المشاهير خلافاً لما ذهب إليه في العنوان السابق ٤٢١
إيراد على هذا القول ٤٢١
قول بعض الفضلاء في هذا المضمار ٤٢١
نقد المصنّف هذا القول ٤٢٢
استدلال بعض المشاهير على عموم القدرة ٤٢٣
تقرير بعض الأفاضل هذا الاستدلال ٤٢٤

توضيح المصنّف جزءً من هذا الكلام ٤٢٤
إيراد على ماذكره هذا الفاضل ٤٢٥
يمكن في هذا الاستدلال جعل الصغرى و الكبرى عكس ما تقدّم ٤٢٦
دفع ما أورد على صغرى هذا القياس ٤٢٧
بيان وجه الاندفاع ٤٢٨
إشكال والجواب عنه ٤٢٩
حمل كلام بعض الأعلام على ما قلنا ٤٢٩
ذهاب معمر بن عباد إلى أنّ اللّه لم يخلق إلّا الأجسام ٤٣٣
استناد وجود جميع الموجودات إليه ـ تعالى ـ بدون مشاركة من الوسائط
سوى أفعال العباد ٤٣٣
تبيين رأي من جوّز استناد الحركات إلى غير الواجب ٤٣٤
إشكال والجواب عنه ٤٣٤
بيان غرض المستدلّ المذكور من قوله هذا ٤٣٤
إيراد بعض الأفاضل على قول المستدلّ المذكور ٤٣٥
إيراد للمصنّف على هذا الايراد ٤٣٥
إيراد آخر له في هذا الايراد ٤٣٦
تلخيص القول في ما ذهبنا إليه و اخترناه ٤٣٦
شبهة أوردت على المقدّمة القائلة بأنّ مقدور المقدور للشيء مقدور له ٤٣٧
بيان هذه الشبهة والاستشهاد بكلام الشيخ ٤٣٧
جواب أجيب به عن هذه الشبهة و الاستشهاد بكلام المحقّق ٤٣٨
بيان اقسام الجعل ضمن هذا الجواب ٤٤١
بيان حاصل هذا الجواب ببيان المصنف ٤٤٢
إيراد للمصنّف على هذا الجواب ٤٤٤
إيراد آخر له على هذا الجواب ٤٤٤
إيراد ثالث له على هذا الجواب ٤٤٤
تلخيص القول في أنّ هذا الجواب غير تامّ ٤٤٥
تقرير هذا الجواب على وجه يصير تامّاً ٤٤٥
جواب آخر عن هذه الشبهة ٤٤٦

إشكال على هذا الجواب ٤٤٧
الجواب عن هذا الاشكال ٤٤٨
بقي الكلام في أنّه على قواعد الاعتزال يلزم جواز كون علّتين
مستقلّتين لشيء واحد ٤٤٩
الجواب عن هذا الكلام ٤٥٠
فسادان في هذا الجواب ٤٥٠
أحدهما ٤٥٠
ثانيهما ٤٥١
ظهور أنّ الصواب ما ذهب إليه الحكماء ٤٥١
تلخيص الكلام في أنّ التأثير في الكلّ منحصر به ـ تعالى ـ ٤٥١
إشكال والجواب عنه ٤٥٢
إشكال آخر والجواب عنه ٤٥٢

مسلك الصوفية
في اثبات عموم القدرة

تقرير هذا المسلك ٤٥٢
بيان حاصل كلامهم ٤٥٣
نقد لطيف للمصنّف على هذا المسلك ٤٥٣

فائدةٌ
تبيين قول الطوسي في التجريد

توضيح المصنّف حول ما قاله المحقّق في التجريد ٤٥٣
ضرب آخر في بيان هذا القول ٤٥٤
إشكال والجواب عنه ٤٥٤

تتميمٌ
المخالفون في عموم قدرته ـ تعالى ـ

و هم فرق ، أعظمها الثنوية ٤٥٤
و منهم : المانوية ، و تقرير مذهبهم ٤٥٤
و منهم : الديصانية ، و تقرير مذهبهم ٤٥٥
و منهم : المجوس ٤٥٥

قول الشهرستاني في أنّ المجوس لاتعدّون من الثنوية ٤٥٥
تأييد المصنّف قول الشهرستاني ٤٥٥
شبهة هؤلاء الطوائف الثلاث ٤٥٥
وجوه ثلاثة في الجواب عن هذه الشبهة ٤٥٦
أحدها (الوجه الأوّل) ٤٥٦
توضيح هذا الوجه بنحو آخر ٤٥٦
اشتمال هذا الحكم على دعويين ٤٥٧
ثانيها (الوجه الثاني) ٤٥٨
الأشياء عند العقل على خمسة أقسام ٤٥٩
وجوب صدور قسمين من هذه الأقسام الخمسة منه ـ تعالى ـ ٤٥٩
الفرق بين هذا الوجه و الوجه الأوّل ٤٦٠
بيان دفع شبهة الثنوية على هذا الوجه ٤٦٠
مغالطة في هذا المقام ٤٦٠
إشكال والجواب عنه ٤٦١
أصلحية وجود الشيء الّذي يغلب خيره على شرّه يتصوّر بوجهين ٤٦٢
نقدالمصنّف كلّ من هذين الوجهين ٤٦٤
ثالثها (الوجه الثالث) ٤٦٤
تفصيل كيفية رجوع الشرور إلى الأعدام ٤٦٤
هذا الجواب يصحّ لو جوّز صدور العدم عن الممكنات ٤٦٤
امّا الجواب على القول بعدم جواز صدور العدم عن الممكنات ٤٦٥
نقد المصنّف هذا الوجه ٤٦٦
الجواب الصحيح عن هذه الشبهة على رأي المصنّف ٤٦٦
يمكن توهّم الايراد على هذا الجواب بوجوه ٤٦٧
منها (: الوجه الأوّل) ٤٦٧
الجواب عن هذا الوجه ٤٦٨
منها (: الوجه الثاني) ٤٦٨
الجواب عن هذا الوجه ٤٦٨
منها (: الوجه الثالث) ٤٦٩

الجواب عن هذا الوجه ٤٦٩
منها (: الوجه الرابع) ٤٦٩
الجواب عن هذا الوجه ٤٧٠
بما ذكر تندفع شبهة الثنوية في اثنينيّة المبدأ ٤٧١
استعجاب المصنّف ممّا فعله الثنوية تنزيهاً له ـ سبحانه ـ ٤٧١
جواب بعض الأفاضل عن شبهة الثنوية بوجه آخر ٤٧١
نقد المصنّف هذا الجواب ٤٧٢
الظاهر انّ مراد هذه الطوائف الثلاث ليس ماهو الظاهر كلامهم ٤٧٢
أمّا المجوس ٤٧٢
أمّا المانوية والديصانية ٤٧٢
ظاهر كلام المجوس لايستلزم المخالفة لأصل التوحيد أيضاً ٤٧٢
إشكال والجواب عنه ٤٧٢
قول قيل في بيان مراد المجوس ٤٧٣
بطلان كون الشيء الواحد خيراً محضاً و شراً محضاً ٤٧٤
الحمل على الوجوب و الامكان مبنى قاعدة الاشراق ٤٧٥
قول العلّامة الشيرازي مؤيّداً هذا القول ٤٧٥
على هذا القول لايمكن تأويل كلامهم بحيث يخرج عن الشرك و الالحاد ٤٧٥
عد بعضهم الفلاسفة والمنجّمين و الجبائية و النظام و البلخي من
المخالفين في عموم أصل القدرة ٤٧٥
نقد المصنّف عموم هذا القول بالنسبة إلى الفلاسفة ٤٧٦
نقد المصنّف عموم هذا القول بالنسبة إلى سائر الطوائف المذكورة ٤٧٧
تلخيص القول في أنّه ليس أحد من الطوائف المذكورة منكراً لهذا الأصل ٤٧٧

***