



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عيد ميلاد  
عمر الکرمان

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

۱۸

# جامع الافکار و ماقد الانظار

جلد اول

حکیم الہی و فقیر روحانی  
حضرت مولیٰ

محمد حسینی بن ابی ذر السراقی

مترجم  
محمد اوی زاہد

اتحاد کتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# جامع الافكار و ناقد الانظار

كاتب:

ملا محمد مهدي نراقي

نشرت في الطباعة:

حکمت

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
٨	جامع الافكار و ناقد الانظار
٨	اشارة
٨	الفهرس الإجمالي لمحتويات الكتاب
٩	مقدمة الناشر
٩	حياة المؤلف (١١٢٨ - ١٢٠٩ هـ)
١٠	مولده و وفاته
١٠	نشأته العلمية و اساتذته
١١	عصره
١٢	شخصية المترجم له و اخلاقه
١٣	مؤلفاته
١٥	«به جاى» مقدمه
٢٢	[الخطبة]
٢٢	اشارة
٢٢	[مقدمات الكتاب «١»]
٢٢	المقدمة الأولى فى ابطال ترجح المساوى و المرجوح و ترجيحهما
٢٣	المقدمة الثانية فى أن طرفى المعلول ما لم يجب لم يقع
٢٣	المقدمة الثالثة فى ابطال وجود الممكن بنفسه و بأولوية ذاتية أو خارجية، و اثبات انه لا يوجد إلا بعلة خارجة
٤١	المقدمة الرابعة فى أن الممكن كما يحتاج فى وجوده إلى العلة يحتاج فى بقاءه- أيضا- إليها
٤٣	المقدمة الخامسة فى ابطال الدور و التسلسل
٥٢	المقالة الأولى فى اثبات الواجب الوجود لذاته
٥٢	اشارة
٥٢	الأول مسلك الحكماء

- ٥٣ ..... اشارة
- ٥٣ ..... المنهج الأول منهج الإلهيين منهم
- ٥٣ ..... اشارة
- ٦٧ ..... تتميم
- ٧١ ..... فائدة
- ٨٤ ..... المنهج الثانى منهج بعض الحكماء و هو الاستدلال بمجرّد الامكان الوقوعى
- ٨٥ ..... المنهج الثالث من مناهج الحكماء، منهج الطبيعتيين منهم و هو النظر فى طبيعة الحركة
- ٩٥ ..... المنهج الرابع من مناهج الحكماء ما ذهب إليه بعضهم، و هو ما يبتنى على النظر فى النفس الناطقة الانسانية.
- ٩٥ ..... المسلك الثانى مسلك المتكلمين
- ٩٦ ..... المسلك الثالث مسلك أهل الكشف من الصوفية
- ٩٨ ..... المقالة الثانية فى صفاته الثبوتية و السلبية
- ٩٨ ..... اشارة
- ٩٨ ..... المقدمّة فى الإشارة إلى أصناف صفاته و تعديدها على الإجمال
- ١٠٠ ..... الباب الأول فى صفاته الثبوتية الكمالية
- ١٠٠ ..... اشارة
- ١٠٠ ..... الفصل الأول فى قدرته - تعالى -
- ١٠٠ ..... اشارة
- ١١٥ ..... (تحقيق) (حول كيفية حدوث العالم)
- ١٤٥ ..... (تحقيق) (فى كيفية ربط الحادث بالقديم)
- ١٥٠ ..... تتميم (فى بيان مذهب محقق الطوسى من أقسام الحدوث)
- ١٥٢ ..... (عود إلى ما سبق من ابحاث القدرة)
- ١٦٦ ..... تنبيه
- ١٧٠ ..... (بيان حقيقة معنى الايجاب و الموجب)
- ١٨١ ..... تتميم «مراد المحقق الطوسى من الايجاب»

٢٠٢	تتميم
٢١٤	تتميم
٢٢٢	تتميم
٢٣٥	تتميم
٢٣٦	مسئلة مهممة
٢٦٦	(مسلك الصوفية في اثبات عموم القدرة)
٢٦٧	فائدة
٢٦٨	تتميم
٢٨٠	الفهرس التفصلي لمحتويات الكتاب
٣١٢	تعريف مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## جامع الأفكار و ناقد الانظار

## إشارة

سرشناسه : نراقى، مهدي بن ابي ذر، ق ١٢٠٩ - ١١٢٨  
عنوان و نام پديد آور : جامع الأفكار و ناقد الانظار / محمد مهدي بن ابي ذر النراقى؛ صححه و قدم له مجيد هادي زاده  
مشخصات نشر : تهران: حكمت، ١٤٢٣ق. = ١٣٨١.

مشخصات ظاهري : ج ٢

فروست : (مجموعه آشنایی با فلسفه اسلامي ١٨)

شابك : ٩٦٤-٥٦١٦-٧٣-٥١١١٠٠٠ريال:(دوره) ؛ ٩٦٤-٥٦١٦-٧٠-٧(ج.١)

يادداشت : عربي

يادداشت : كتابنامه

موضوع : خدا -- اثبات

موضوع : خداشناسي

شناسه افزوده : هادي زاده، مجيد، ١٣٤٤ - ، مصحح

رده بندي كنگره : BP٢١٧/٢/ن٤٢ ج٢ ١٣٨١

رده بندي ديويي : ٢٩٧/٤٢

شماره كتابشناسي ملي : م ٨٠-١٥٦٩٧

## الفهرس الإجمالي لمحتويات الكتاب

مقدمه الناشر ه

مقدمه المصحح يه

مقدمات الكتاب ٣

المقدمه الأولى: في إبطال ترجيح المساوي و المرجوح و ترجيحهما ٤

المقدمه الثانية: في أن طرفي المعلول ما لم يجب لم يقع ٥

المقدمه الثالثة: في ابطال وجود الممكن بنفسه و بألويته ذاتيه أو خارجيه، و اثبات أنه لا يوجد إلا بعلة خارجيه ٦

المقدمه الرابعه: في أن الممكن كما يحتاج في وجوده إلى العلة يحتاج في بقائه - أيضا - إليها ٣٨

المقدمه الخامسه: في ابطال الدور و التسلسل ٤٢

المقاله الأولى: في اثبات الواجب الوجود لذاته ٥٩

المسلك الأول: مسلك الحكماء ٦١

المنهج الأول: منهج الإلهيين منهم ٦١

تتميم ٨٦

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمه، ص: ٢

فائده ٩٣



- المنهج الثاني: منهج بعض الحكماء، و هو الاستدلال بمجرّد الامكان الوقوعى ١١٧
- المنهج الثالث من مناهج الحكماء: منهج الطبيعيين منهم، و هو النظر فى طبيعة الحركة ١١٩
- المنهج الرابع من مناهج الحكماء: ما ذهب إليه بعضهم، و هو ما يبتنى على النظر فى النفس الناطقة الانسانية ١٣٧
- المسلك الثانى: مسلك المتكلمين ١٣٧
- المسلك الثالث: مسلك أهل الكشف من الصوفية ١٣٨
- المقالة الثانية: فى صفاته الثبوتية و السلبية ١٤٣
- المقدمة: فى الاشارة إلى أصناف صفاته و تعديدها على الإجمال ١٤٤
- الباب الأول فى صفاته الثبوتية الكمالية الفصل الأول: فى قدرته - تعالى - ١٥١
- تحقيق حول كيفية حدوث العالم ١٧٨
- تحقيق فى كيفية ربط الحادث بالقديم ٢٣٢
- تتميم: فى بيان مذهب محقق الطوسى من أقسام الحدوث ٢٤١
- عود إلى ما سبق من أبحاث القدرة ٢٤٤
- تنبيه: بيان حقيقة معنى الايجاب و الموجب ٢٧٨
- تتميم: مراد المحقق الطوسى من الايجاب ٢٩٧
- تتميم ٣٣٦
- تتميم ٣٥٧
- تتميم ٣٧١
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ٣
- تتميم ٣٩٤
- مسئلة مهمّة ٣٩٥
- مسلك الصوفية فى اثبات عموم القدرة ٤٥٢
- فائدة ٤٥٣
- تتميم ٤٥٤
- الفهرس التفصيلى لمحتويات الكتاب ٤٧٩
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ٤

## مقدمة الناشر

### حياة المؤلف (١١٢٨ - ١٢٠٩ هـ)

هو الشيخ الجليل المولى (محمد مهدى بن أبى ذر النراقى) أحد أعلام المجتهدين فى القرنين الثانى عشر و الثالث عشر من الهجرة، و من أصحاب التأليفات القيمة. و يكاد أن يعد فى الدرجة الثانية أو الثالثة من مشاهير علماء القرنين. و هو عصامى لا يعرف عن والده (ابى ذر). و لولا ابنه هذا لذهب ذكره فى طيات التاريخ كملايين البشر من أمثاله، و لشيخنا النراقى ولد نابه الذكر، هو المولى احمد النراقى المتوفى عام ١٢٤٤ هـ، صاحب (مستند الشيعة) المشهور فى الفقه، و صاحب التأليفات الثمينه، أحد أقطاب العلماء فى القرن

الثالث عشر. و كفاه فخرا أنه أحد أساتذة الشيخ العظيم المولى مرتضى الأنصارى المتوفى عام ١٢٨١ هـ و لعل النراقى الصغير هذا هو من أهم أسباب شهرة والده و ذبوع صيته، لما وطئ عقبه و ناف عليه بدقة النظر و جودة التأليف. كما حذا حذوه فى تأليفاته. فان الأب المكرم ألف فى الفقه (معتمد الشيعة)، و الابن الجليل ألف مستندها. و ذاك ألف فى الأخلاق (جامع السعادات) و هذا ألف (معراج السعادة) فى الفارسية. و ذاك ألف (مشكلات العلوم) و هذا ألف (الخزائن) ... و هكذا نسج على منواله و أحكم النسج.

### مولده و وفاته

ولد الشيخ المترجم له - رحمه الله تعالى - فى (نراق) كعراق (١)، و هى قرية من قرى كاشان بايران، تبعد عنها عشرة فراسخ. و كذا كانت مسقط رأس ولده المتقدم الذكر. و لم يذكر التاريخ سنة ولادته، و على التقريب يمكن استخراجها من بعض المقارنات التاريخية،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ٥

فانه تلمذ - فى أول نشأته على ما يظهر - على الشيخ المحقق الحكيم المولى اسماعيل الخاجوى ثلاثين سنة، مع العلم أن استاذة هذا توفى عام ١١٧٣ هـ، فتكون أول تلمذته عليه عام ١١٤٣ هـ على أقل تقدير، إذا فرضنا أنه لازم له الى حين وفاته. و لنفرض على أقرب تقدير أنه قد حضر عليه و هو فى سن ١٥ عاما، و عليه فتكون ولادته عام ١٢٢٨ هـ أو قبل ذلك. أما وفاته فقد كانت عام ١٢٠٩ هـ فى النجف الأشرف، و دفن فيها، فيكون قد بقى بعد وفاة استاذة الوحيد البهبهانى سنة واحدة، و يكون عمره ٨١ عاما على الأقل.

و فى (رياض الجنة) المخطوط، تأليف السيد حسن الزنوزى المعاصر للمترجم له - حسب نقل الاستاذ حسن النراقى -: ان عمره كان ٦٣ سنة، فتكون ولادته سنة ١١٤٦ هـ و هذا لا يتفق ابدا مع ما هو معروف فى تاريخه: انه تلمذ على المولى اسماعيل الخاجوى ثلاثين سنة، لأنه يكون عمره على حسب هذا التاريخ حين وفاة استاذة ٢٧ سنة فقط.

### نشأته العلمية و اساتذته

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

و بطبيعة الحال لا يسجل له التاريخ شيئا فى هذه النشأة، و كذلك كل طالب علم لا يسجل حتى اسمه ما لم يبلغ درجة يرجع إليه الطلاب فى تدريس، أو الناس فى تقليد، أو تكون له مؤلفات تشتهر. و من هنا تبتدى معرفة حياة الرجل العالم، و تظهر آثاره و يلمع اسمه.

و مع ذلك، فانا نعرف عن شيخنا: ان أسبق أساتذته و أكثرهم حضورا عنده هو المولى اسماعيل الخاجوى المتقدم الذكر. و هذا الاستاذ كان مقره فى اصفهان، و فيها توفى و دفن؛ و الظاهر أنه لم ينتقل عنها حتى فى الكارثة التاريخية المفجعة التى أصابتها من الأفغانيين الذين انتهكوها بما لم يحدث التاريخ عن مثلها، و ذلك سنة ١١٣٤ هـ فتكون نشأة شيخنا المترجم له العلمية فى مبدأ تحصيله فى اصفهان على هذا الشيخ الجليل. و الظاهر أنه قرأ الفلسفة، لأن هذا الشيخ من اساتذة الفلسفة المعروفين الذين تنتهى تلمذتهم فى ذلك العصر الى المولى صدر الدين الشيرازى صاحب الاسفار. و كفى ان من تلاميذه المولى محراب، الإلهى المعروف، الذى طورد

لقوله بوحدة الوجود، و لما جاء الى إحدى العتبات المقدسة متخفياً،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ٦

وجد في الحرم شيخا ناسكا يسبح بلعن ملا صدرا و ملا محراب، و لما سأله عن السبب في لعنهما قال: لأنهما يقولان (بوحدة واجب الوجود)، فقال له ساخرا: إنهما حقا يستحقان منك اللعن!

و درس أيضا شيخنا المترجم له- و الظاهر أن ذلك في اصفهان أيضا- على العالمين الكبيرين: الشيخ محمد بن الحكيم العالم الحاج محمد زمان، و الشيخ محمد مهدي الهندي. 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، و المحقق الجليل الشيخ مهدي الفتوني المتوفى عام ١١٨٣ هـ

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

و لما فرغ هذا الشيخ من التحصيل في كربلاء، رجع الى بلاده و استقام في كاشان. و هناك أسس له مركزا علميا تشد إليه الرحال، بعد أن كانت كاشان مقفرة من العلم و العلماء، و استمرت بعده على ذلك مركزا 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. و الظاهر ان مجيئه هذا- و كان معه ولده- بعد استاذة الوحيد، جاء لزيارة المشاهد المقدسة فتوفى. أما ولده فقد بقي بعده ليدرس العلم على أعلامه يومئذ، كبحر العلوم، و كاشف الغطاء.

## عصره

يمضى 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 جرت الى مغلاة فرقة الكشفية. و الثانية: النزعة الاخبارية.

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 يغالى، فلا يحمل مؤلفات العلماء الأصوليين إلا بمنديل، خشية أن تنجس يده من ملامسة حتى جلدها الجاف. و كربلاء يومئذ اكبر مركز علمي للبلاد

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ٧

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 واحدا 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 كربلاء 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 الله- كان متفنا 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 أخلاقه

إن أعظم الناس و نوابغهم لا تأتيهم العظمة و النبوغ عفوا 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 الله تعالى في شخص النابغة. و قد تكون تلك القوة مجهولة حتى لشخص صاحبها الذي يتحلى بها، بل على الأكثر هي كذلك، فيندفع العبقري الى تلك القمة التي خلقت له أو خلق له بدافع تلك القوة الكامنة اندفاعا لا شعوريا، 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 الفاظ عامة قد يعبر بها عن كثير من الناس، و يصح التعبير بها بلا كذب و لا خداع، إلا أن الدرجة الخاصة من الصبر و الإرادة 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 دائما شيمه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ٨

العلماء، بل هو من أول شروط النبوغ في العلم، و هو الذي يصقل النفس فيظهر جوهرها الحقيقي- فكان صاحبنا قد تشدد 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، ليطلع على سراجها، ولكنه تأبى عزته ان يدع غيره يشعر بما هو فيه، فيوهم الداخلين- بالتلحاح- انه جالس للحاجة الخاصة. و تتجلى في هذه الحادثة الصغيرة عزة نفسه و قوة إرادته و صبره على طلب العلم بدرجة غير اعتيادية إلا-لنوابغ 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 معجبا به، اذ كان يشتري منه بعض الحاجيات كسائر الطلاب، فرأى ان يكسبه تقربا الى الله، فهياً له ملبوسا يليق بشأنه، و قدمه له عند ما اجتاز عليه، فقبله بالحاح. و لكن هذا الطالب الأبي في اليوم الثاني رجع الى رفيقه الكاسب و ارجع له هذا الملبوس قائلا: اني لما لبسته لاحظت على نفسي ضعة لا اطيقها، لا سيما حينما اجتاز عليك، فلم اجد نفسي تتحمل هذا الشعور المؤلم، و ألقاه عليه و مضى معتزا بكرامته.

(الحادثة الثالثة)- فيما ينقل عنه أيضا- و هي أهم من الأولى و الثانية- انه كان لا يفيض الكتب الواردة إليه، بل يطحها تحت فراشه مختومة، لئلا يقرأ فيها ما يشغل باله عن طلب العلم. و الصبر على هذا الامر يتطلب قوة إرادة عظيمة ليست اعتيادية لسائر البشر. و يتفق ان يقتل والده (ابو ذر) المقيم في نراق و طنه الاصلى، و هو يومئذ في اصفهان، يحضر على استاذة الجليل المولى اسماعيل الخاجوي، فكتبوا إليه من هناك بالنيا ليحضر الى نراق، لتصفية التركة و قسمة الموارث و شئون اخرى، و لكنه على عادته لم يفيض هذا الكتاب، و لم يعلم بكل ما جرى. و لما طالت المدة على من في نراق، كتبوا له مرة اخرى، و لكن لم يجبهم أيضا. و لما يسوا منه كتبوا بالواقعة الى استاذة المذكور ليخبره بالنيا و يحمله على المجيء. و الاستاذ في دوره- على عادة الناس- خشى أن يفاجئه بالنيا، و عند ما حضر مجلس درسه أظهر له- تمهيدا لآخباره- الحزن و الكآبة، ثم ذكر له: ان والده مجروح، و رجع له الذهاب الى بلاده. و لكن هذا الولد الصلب القوى الشكيمة لم تلتن قناته، و لم يزد الا أن دعا لوالده بالعافية، طالبا من استاذة أن يعفيه من الذهاب. و عندئذ اضطر الاستاذ الى ان يصرح له بالواقع، و لكن الولد أيضا لم يعبا بالامر، و اصر على البقاء لتحصيل العلم. إلا ان الاستاذ هذه المرة لم يجد بدأ من أن

يفرض عليه السفر، فسافر امتثالاً 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 الإلهي، و تدل على استهانته بالمال و جميع جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ٩  
شئون الحياة في سبيل طلب العلم.

## مؤلفاته

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

١- لوائح الأحكام في فقه شريعة الإسلام: و هو كتاب استدلالى 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 اللوائح 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 المستند و العوائد كثيرا».

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 أربعة آلاف بيت.

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

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

٩- أنيس المجتهدين: توجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامة بالنجف الاشرف (برقم ٤٠٨- سجل المخطوطات)، تقع في ٤١١ صفحة، بخط محمد حسين بن علي نقى البزاز، فرغ منها بتاريخ ٣ صفر من سنة ١١٨١ هـ، 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- جامع الأفكار: في الإلهيات (كتاب الحاضر)، يقرب من ثلاثين الف بيت، قد فرغ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ١٠

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- قره العيون: فى احكام الوجود و الماهية، يقرب من خمسة آلاف بيت.
- ١٤- اللمعات العرشية: فى حكمة الاشراف، يقرب من خمسة و عشرين الف بيت.
- ١٥- اللمعة: و هو مختصر اللمعات، يقرب من ألفى بيت.
- ١٦- الكلمات الوجيزة: و هو مختصر اللمعة، يقرب من ثمانية أبيت.
- ١٧- أنيس الحكماء: فى المعقول، و هو من اواخر تأليفاته، لم يتم. احتوى على نبذ من الأمور العامة و الطبيعيات، يقرب من ٤ آلاف بيت.
- ١٨- أنيس الموحدين: فى أصول الدين، فارسى، يقرب من أربعة آلاف بيت.
- ١٩- شرح الشفاء: فى الالهيات، النسخة الأصلية بخط المؤلف موجودة عند أحد احفاده (الاستاذ حسن النراقى).
- ٢٠- الشهاب الثاقب: فى الامامة، فى رد رساله الفاضل البخارى، يقرب من خمسة آلاف بيت.  
فى الرياضيات:
- ٢١- المستقصى: فى علوم الهيئة، خرج منه مجلدان الى مبحث اسناد الحركات، يقرب من اربعين ألف بيت، قال عنه فى رياض الجنة: «لم يعمل ايسر و ادق منه فى علم الهيئة، و لقد طبق فيه اكثر البراهين الهندسية بالدلائل العقلية، لم يتم».
- ٢٢- المحصل: كتاب مختصر فى علم الهيئة، يقرب من خمسة آلاف بيت.
- ٢٣- توضيح الأشكال: فى شرح تحرير اقليدس الصورى فى الهندسة، و قد شرحه الى المقالة السابعة، فارسى، يقرب من ستة عشر ألف بيت.
- ٢٤- شرح تحرير اكرثاوذوسنيوس: يقرب من ثلاثة آلاف بيت.
- ٢٥- رساله فى علم عقود الانامل: فارسى، تقرب من الف بيت.
- ٢٦- رساله فى الحساب: ذكرها فى روضات الجنات.  
فى الاخلاق و المواعظ:
- ٢٧- جامع السعادات: المطبوع بثلاثة أجزاء- حسب تقسيمنا له- قال عنه فى رياض الجنة: «يقرب من خمسة و عشرين الف بيت». و قد طبع فى ايران على الحجر سنة ١٣١٢ هـ بجزءين، و الطبعة الثالثة له على الحروف بالنجف الاشرف.
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ١١
- ٢٨- جامع المواعظ: فى الوعظ، يقرب من اربعين الف بيت، لم يتم.  
فى المتفرقات:
- ٢٩- محرق القلوب: فى مصائب آل البيت، فارسى، يقرب من ثمانية عشر الف بيت، قال عنه فى روضات الجنات: «طريف الاسلوب».
- ٣٠- مشكلات العلوم: فى المسائل المشكلة من علوم شتى، مطبوع على الحجر بايران، يشبه بعض الشىء كشكول البهائى. و قد نسج على منواله ولده المحقق فى كتابه (الخزائن) المطبوع على الحجر بايران.
- ٣١- رساله نخبه البيان: ذكرها حفيده (الاستاذ حسن النراقى).
- ٣٢- معراج السماء: ذكره أيضا حفيده المذكور. «١»
- \*\*\* لم يقم المولى محمد النراقى مطلقا خلال عمره المبارك بكتابة دورة مطولة فى الحكمة، فكتابه ثلاث رسائل هى «اللمعات العرشية»، «الكلمات الوجيزة» و «اللمعة الإلهية» قد انطوت شيئا ما على موضوعات فى الفلسفة الاسلامية، إلا ان و جازة هذه الرسائل بلغت حدا لا يمكن اعتبارها مظهرا كاملا لأبحاثه. انيس الحكماء أيضا بالرغم من موسوعيته، لم يتناول سوى قسم من الامور العامة و الطبيعيات و بوفاته ظل هذا القسم ناقصا الى الابد.

كما ان شرحه لإلهيات الشفاء لم يكتمل هو الآخر، علما انه تصدى في هذا الشرح لحل الغامض من معانى النص أكثر مما تصدى لكتابة الحكمة فى «قرّة العيون» أيضا تناول موضوعا معيناً يعد واحداً من أهم الأبحاث الفلسفية، فى هذا الخضم يعدّ «جامع الأفكار و ناقد الأنظار» الأثر الوحيد للتراقى من حيث كماله و لكونه غايةً فى الاطناب و بعيداً عن الايجاز، فهو و ان كان قد تناول موضوعاً معيناً من وجهة نظر خاصةً إلا انه من حيث اسلوب الكتابة- كما اتضح سابقاً- يعدّ فريداً من نوعه من بين آثار التراقى.

لقد أُلّف التراقى جامع الأفكار عام ١١٩٣ هجرى اى فى الفترة التى بلغ فيها مستواه العلمى و قدرته على الكتابة الدورة. من هنا فقد وقع اختياره فى هذه الدراسة العملاقة على ارفع اقسام الحكمة اى الالهيات بالمعنى الاخص، آخذاً بنظر الاعتبار آثار السلف (كالفارابى، ابن سينا، و بهمنيار، و شيخ الاشراق، و الخواجه نصير، و الفاضل

(١)- نقلنا المعلومات اعلاه من مقدمة كتاب جامع السعادات بقلم الاستاذ محمد رضا المظفر

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ١٢

القوشجى، و الخفرى، و الدوانى، و الدشتكى، و التفتازانى، و النسفى، و ميرداماد، و صدر المتألهين و ...) و هو يقوم باعداد هذا الأثر. لذا يمكن القول ان كتاب جامع الأفكار هو افضل ما يعرّف الوجه الفلسفى للحكيم التراقى. فهو يبدأ بتقديم تمهيد أولى لإثبات اصل وجود الواجب ثم يدخل بعد ذلك فى بحث الاسماء و الصفات الالهية. من جانب آخر فان اجراء قياس بين بعض ابحت هذا الكتاب كبحث القدرة و الإرادة مع ما جاء فى اوسع الدراسات الكلامية و الفلسفية للحضارة الاسلامية (كالشفاء، و الاسفار، و المطالب العالیه، و شرح المقاصد، و شرح المواقف و ...) يسلب الضوء على الموقع المتميز لهذا الكتاب من بين الآثار المذكورة.

و توجد باستثناء مخطوطة المؤلف الاصلية لهذا الكتاب و الموجودة فى المكتبة الشخصية لأحد احفاده، ثلاث نسخ اخرى حيث تمت الاستفادة من النخستين أوب لأعداد النص الحالى و النسخ هي:

أ- نسخة المكتبة المركزية و مركز وثائق جامع طهران، مجموعة مشكاة المهداة، برقم ٢٦٦ اذ قام محمد بن طالب طاهرآبادى و هو من تلامذة المؤلف باستنساخ النسخة الاصلية تحت اشراف المؤلف، و كان قد انتهى من كتابتها فى ١٧ محرم الحرام عام ١١٩٤ هجرى، فى ٢٤٧ ورقة (٤٩٤ صفحة) فى كل صفحة ٢٩ سطراً، و اشرنا الى هذه النسخة بالحرف (د) نظراً لمكان ايداعها و حفظها، كما اشرنا إليها فى النص بعلامة D.

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

ج- النسخة المودعة فى مكتبة دار الآثار الوطنية بمدينة كاشان. أما فيما يتعلق بالحصول على مصادر النص و الاشارة إليها فقد ألمحنا الى ذلك فيما يختص بالمائة صفحة الاولى من الكتاب، الا انه لم نستمر على هذا المنوال فى الصفحات الاخرى و ذلك لان التراقى اعتمد على حواشى و تعليقات القوشجى على التجريد و بعض مصادر الدرجة الثانية (كآثار الدوانى و الدشتكى) و التى تعداهم مصادر التراقى و لم يتم عرضها لحد الآن، تجنبنا هذه الطريقة.

فى الختام نشمن جهود الفاضل الموقر السيد حامد ناجى الاصفهاني الذى قام بتعريف هذا النص المصحح.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ١٣

«به جاي» مقدّمه

«به جاي مقدّمه»، عنوانى است كه راقم اين سطور بر پيشانى نوشته كم برگ و كم بارى كه هم اكنون فراروى خواننده ارجمند باز



است، نهاده است. بدون تردید، این نوشته، شایستگی نشست بر اوراق پیشین کتاب حاضر را ندارد؛ و از همین رو، مصحح خود را شرمسار خواننده فاضلی می‌داند که آنچه شایسته هدیت به پیشگاه اوست را، بر این برگهای پریشان نخواهد یافت. تسلی خاطر خود را، اما، به ذکر این نکته می‌پردازم که من بنده، در جریان تصحیح این اثر و به سائقه ارادتی سابقه‌مند که به زاده برومند نراق داشت، سخنی چند جسته جسته پیرامن موضوعاتی که می‌توانست مقدمه این دفتر باشد، فراهم آورده بود؛ اما تقدیر الهی را چنان یافت که به رأی ناشر حکمت‌اندیش این اثر، آنچه را که در مدت یک دو ساله‌ای و در لابلای دیگر کارهایش بعنوان درون‌مایه این مقدمه فرادست نهاده بود، از دست بگذارد و به سوئی نهد تا- اگر موافق تدبیر من فتد تقدیر- زمانی دیگر باز در این مجموعه بنگرد و آن مسودات را بازکاود و بیاری موقّ علی الاطلاق و کارساز بنده نواز «نراقی‌نامه؛ نگاهی به زیست‌نامه، آثار و آراء حکیم نراق» را پیشکش دانشیان این ملک دانش‌پرور کند. از مسائل مربوط به چاپ و نشر- که هر اندازه صاحب این قلم از آن بی‌اطلاع است، ناشر کاردان بدان خستو است- که در گذریم، حجت متولی طبع این کتاب، کلان بودن حجم آن و قطور شدن

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۴

ناصوابانه هر مجلد است. زان پس، همزمانی نشر این اثر با برگزاری کنگره بزرگداشت نراقیان- بعون الله و توفیقه- نیز، دیگر سخنی است که می‌توان با عنایت به آن و با در نظر گرفتن این که آن کنگره در مجلد- یا مجلداتی- به معرفی آن دو سلف و خلف نامور و دیگر ناموران آن خاندان مکرم خواهد پرداخت، نشر آن دفتر در سرآغاز این اثر را چندان ضرور ندانست. با اینهمه اما، بخشهایی از «نراقی‌نامه» که یکسر به «جامع الأفکار» مربوط است، اوراقی است که راقم حاضر به عرضه آن در همین پیشنوشت اصرار داشت و تنها به صلاحدید ناشر، آن بخش را نیز از این مقدمه حذف کرد تا آنچه بعنوان «مقدمه جامع الأفکار» عرضه می‌دارد، تنها بر چهره سپید پنج برگ بنشیند و از این حجم فراتر نرود. و چنین شد که «به جای مقدمه» به جای «مقدمه» نشست و این اعتذارنامه را فراهم ساخت. بهر روی فهرستواره آنچه این بنده در بایست مقدمه این اثر- و نه به عنوان تک‌نگاری مستقلی درباره نراقی- می‌دانست و در تنظیم آن کوشیده بود، چنین است:

۱- به خردی بزرگ، برخاسته از دیهی کوچک

(نگاهی کوتاه به زیست‌نامه حکیم نراق)

الف: زندگی‌نامه؛

ب: تحصیلات و اساتید؛

ج: آثار؛

د: آراء و اندیشه‌ها؛

۲- بستر آفرینش «جامع الافکار»

الف: «تجرید الاعتقاد/ العقائد/ الکلام»، «دبستان فاخراندیشگی کلام امامیه؛

ب: معرفی گذرای ماهنامه تجرید و مجموعه گزارشها و پی‌نوشت‌های آن؛

ج: مجمع البحار کلام عقلی الهی: «جامع الأفکار و ناقد الأنظار»؛

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۵

۳- بر کناره آوردگاه اندیشه‌ها

الف: حوزه زمانی 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 إلهی بدون واسطه به آنها مراجعه کرده است؛

ش: دستنوشتها و روش تصحیح؛

اُمّ۱- آن چنان که گذشت-، از این مجموعه، خواننده عزیز اکنون تنها دو زیرعنوان «ج» و «ش» از این آخرین بخش- یعنی «درون مایه و سبک نگارش جامع الأفكار» و «دستنوشتها و روش تصحیح»- را آنهم در صورت «کوتاه شده»- و در نخستین مورد «سخت کوتاه شده» اش- را در مقابل خود خواهد داشت؛ و تلخکامی راقم این سطور را که نتوانست آنچه را وظیفه خود می دانست، به انجام رساند، و العذر عند کرام الناس مقبول.

درون مایه و سبک نگارش «جامع الأفكار و ناقد الأنظار»

در این جستار کوتاه، راقم سر آن دارد تا به اختصار هرچه تمامتر از درون مایه و سبک نگارش این کتاب سخن باز گوید. می دانیم که حکیم نراق در سراسر عمر پربار خود، هیچ گاه به تدوین یک دوره مبسوط حکمت نپرداخت. هرچند سه رساله «اللمعات العرشیه» و «الکلمات الوجیزه» و «اللمعة الإلهیه» ی او تا حدودی تمامی مباحث فلسفه اسلامی را در بر دارد، اما اختصار این هر سه کتاب چنان است که نمی توان آن سه را نمایانگر کامل مباحث خود دانست. «أنیس الحكماء» هم، هرچند در نظر مؤلف از طحاره ای فراگیر برخوردار بوده است، امّا او تنها به تدوین بخشی از امور عامیه و طبیعیات آن پرداخت و با درگذشت آن بزرگمرد، کتاب برای همیشه ناتمام ماند. «گزارش او بر إلهیات شفا» نیز، هم ناتمام است و هم بیشتر در خور

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۶

گشودن گره های معنایی متن تا تدوین حکمت. «قرّة العیون» نیز، تک نگاری فشرده ای 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 الأفكار و ناقد الأنظار» اوست که هرچند تک نگاری است، امّا از نظر سبک تدوین- آن چنان که گذشت- در میانه آثار نراقی فرد است و بی بدیل. نراقی جامع الأفكار را به سال ۱۱۹۳ ه ق یعنی آنگاه که در اوج اقتدار علمی و توان نویسنده گی بود آفرید. هم از این روست که در این تحقیق عظیم، عالی ترین بخش حکمت إلهی- یعنی إلهیات بمعنی الأخص- را برگزید تا به تفصیل پیرامون آموزشی آموزه های آن بیندیشد و آنچه پیش از او فراهم آمده را باز کاود و سره از ناسره بازشناسد و مجمع البحار این بخش از حکمت إلهی را سامان دهد. او- آن چنان که خود در پیش نوشت کتاب می آورد- دستمایه های خود در تدوین این اثر را از مجموعه پی نوشتها و نگرش ها و بازنگرش هایی که بوسیله 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- همچون حواشی خفّری و نگرش ها و بازنگرش های دوانی و دشتکی و ...- که بگذریم، گنجینه های سترگ از میراث مکتوب حکمت پژوهان پیشین- همچون آثار فارابی و شیخ و بهمنیار و شیخ اشراق و خواجه طوس و میرداماد و صدر المتألهین و ...- و آثار گرانسنگ کلام پژوهان- همچون دو گزارش مواقف و مقاصد و گزارش دوانی بر عقائد نسفی-، سلسله آثاری است که در بازشناسی مصادر حکیم نراق، نمی توان آنها را نادیده انگاشت. از این روست که اثر حاضر، بهترین- و یا تنها؟- معرّف چهره حکمی حکیم نراق است. و اگر همچون او کسی، چنین کاوشی در سراسر مباحث این علم می نمود و این چنین به تفصیل به تدوین آن می پرداخت، می توانیم گفت که بدون تردید آن اثر در جغرافیای اندیشه و اثرپردازی حکمت و حکمت پژوهی سخت جایگاه می یافت و بر صدر می نشست و قدر می دید؛ و دریغ که چنین نشد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۷

باری؛ نراقی در این مسأله، نخست با تمهید مقدّماتی به اثبات اصل وجود واجب می پردازد و زان پس آنچه بر او سزااست و آنچه بر او روا نیست را در دو باب به تفصیل به بحث می کشد. تذکار دو مطلب در اینجا خالی از فایده تی نیست:

الف: هرچند نحوه ورود او به پاره ای از این مباحث، یادآور برخی از آثار پیشینیان است- همچون بخش مقدّمات اثبات واجب که

یکسر خواننده را به یاد آنچه از قلم فخر رازی بر صفحات «المطالب العالیة» نشسته است می‌اندازد- اما تفصیل و کنکاش این اثر سخنی است که به هیچ وجه سابقه‌ای در میانه آثار متقدمان ندارد. مقایسه بخشهایی از این کتاب- همچون مبحث قدرت واجب و اراده او- با آنچه در دراز آهنگ‌ترین مجموعه‌های فلسفی و کلامی حوزه تمدن اسلامی- همچون «الشفاف» و «الحکمة المتعالیة» و «المطالب العالیة» و «شرح المقاصد» و «شرح المواقف» و ... آمده است، نشان از بی‌نظیری این کتاب در میان تمامی آثاری که به ارائه عمومی رسیده است، دارد. من بنده، گرچه به قلت دانسته‌های خود در این موضوع سخت آگاه است و معترف، اما بجزأت این اثر را در حیطه بسط در تحقیق و بازکاوی آنچه پیرامن مباحث نخست این کتاب تدوین شده است، بی‌نظیر می‌شمارد؛ هم از این روست که زین پیش شناسائی چهره حکمی این حکیم را به جستجو و بازرسی این کتاب موقوف دانست.

ب: هرچند تفصیل و تحقیق پر دامنه، عنوانی است که در کتاب حاضر سیری نزولی دارد و از مباحث نیمه نخست کتاب به سوی دیگر بشدت کاست و فرود دارد، اما می‌توان باور داشت که نه آن تفصیل زائیده حوصله قلم اوست و نه آن اختصار- در انجامین بخش کتاب- فراهم آمده از بی‌حوصلگی قلم او. چه- آن گونه که او خود جای جای بدان اشارت می‌کند- پیش زمینه‌های لازم برای تحقیق در مباحث نیمه دوم کتاب- و بویژه مباحث انجامین آن- در نیمه نخست، بتفصیل گذشته و با احاطه بر آنچه پیش از هر مبحث ذکر شده است، می‌توان به بررسی کامل در آن مبحث دست‌یازید.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۸

از این گذشته، آنچه نگارنده در مقام انکار آن نیست، چشم‌پوشی مؤلف در مباحث پایانی کتاب از نقل اندیشه‌ها و نگرش در آنهاست، و از این سوویه آنچه در دو نیمه دوم و اول کتاب آمده است، با هم سازگار نمی‌نماید. این نکته را نیز می‌توان معلول عواملی چند دانست که در بستر تاریخی آفرینش این اثر، بر آن تأثیر گذارده‌اند. نا امنی پدید آمده از فوت سلطان عصر، بیماری عمومی، هجرت از وطن مألوف، دوری از احبه و اولاد، و ... که مصتف خود در خاتمه به تلخی از آن یاد می‌کند- مجموعه عواملی است که بدون تردید در این سیر به سوی اختصار مؤثر بوده‌اند و کارگر.

دیدگاههای نراقی نیز- که در لابلای اوراق این کتاب نموده شده است- سخت شایسته بررسی و بازکاوی است، و اگر صاحب همتی رسالتی در باب "فضای ذهنی و آموزه‌های اساسی حکمت در اندیشه حکیم نراق" ۱" فراهم آورد در شناخت او هم مفید است و هم کارگشا.

در یکی دو محور عمده، می‌توان چنین گفت که چهره نراقی از چهره حکیمی که در سلک حکیمان نحله حکمت متعالیه و صدرائیان منخرط است، سخت فاصله دارد. او بمبانی حکمت مشاء و حتی حکمت یمانی حضرت میر، دلبستگی بیشتری دارد تا بنای رفیع حکمت متعالیه و دست آورد عظیم المنزله صدر فلاسفه الهی ایران. پای‌بندی او به آموزه‌هایی همچون مبانی حدوث دهری- که در میانه اثر حاضر، رساله‌ای مبسوط در تأیید و تسجیل آن پرداخت- و نحوه یادکرد او از بزرگانی همچون شیخ رئیس و میرداماد با عناوینی فاخر از سوئی و صدر المتألهین- گاه با عنوان «بعض الفضلاء» و گاه با عنوان «العارف الشیرازی» و ...- از سوئی دیگر، و اینکه در تمامی این کتاب حتی یک‌بار نامی از آثار این فرزانه عظیم الهی

(۱)- عنوان مقالاتی است از "نراقی‌نامه" که زین پیش بدان اشارتی داشتیم. اگر روزی توفیق رفیق شد و اراده حضرت حق- جلّ و علا- بر طبع آن قرار گرفت، آنچه در این زمینه دست‌یاب کرده‌ام را به محضر اعلائی حکمت‌پژوهان این دیار تقدیم خواهم نمود.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۹

نرفته است «۱» سخت درخور توجه است. نقدهای لطیف او بر پاره‌ای از آراء عارفانه‌ای که به آموزه‌های حکمت صدرائی راه یافته است- همچون مبانی وحدت وجود- نیز خواندنی است و کاویدنی. این نقدها- و بل کنایه‌ها- چنان است که یادآور دیدگاه

عالماني 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 حوزه حکمت و حکمت‌پژوهی خارج می‌شمارد. برخورد او با تمامی آنچه از دستگاه الهیات ویژه خانقاهیان نقل می‌کند، یکسر این چنین است.

بررسی دیدگاه‌های او در این کتاب را، مجالی واسع در خور است تا به تفصیل چهره حکیم نراق از لابلای آن رخ نماید؛ و این نعمتی است که این بنده در این مقدمه خرد از آن سخت محروم است - لعل الله یحدث بعد ذلک أمرا -.

دست‌نوشته‌ها و روش تصحیح

از این کتاب - که به تعبیر رسای حضرت شیخ آقا بزرگ تهرانی: «لم یوجد له نظیر فی الباب» (۲) - نمی‌توان دست‌نوشته‌های متعددی دست‌یاب کرد. جز از آنکه از عمر این کتاب کمتر از دویست و سی سال می‌گذرد - و از همین رو نمی‌توان آن را در شمار آثار کهن بر شمرد -، از سوئی اختفای چهره حکمی حکیم نراق - که حکیمی فقیه بود، نه چون پور نامدارش که فقیهی حکیم بود - و ناشناس ماندن این چهره از او - که تألیف کتاب در یکی از قرای تابع کاشان در عصر نا امني و

(۱) - می‌توان این امر را زائیده آن دانست که هنوز سلسله حکیم بیدآبادی و شاگرد توانمندش مولی علی نوری - که فلسفه صدرائی را بر جایگاه سزایش نشانند - ظهور نکرده بود و در فضای عمومی آن عصر و به نزد همه حکیمان آن روزگار، صدرا چنین منزلتی داشته است. اما آیا نراقی خود به مطالعه و کنکاش در آثار صدرا پرداخته بود؟، و آیا خود به منزلت او در حوزه فرهنگ فلسفی و سنت فلسفه الهی آشنا نبود؟.

(۲) - بنگرید: الذریعة ج ۵ ص ۴۱.

جامع الافکار و ناقد الانظار، المقدمة، ص: ۲۰

مصائب هم بر آن افزود -، و از سوئی دیگر کلان بودن حجم اثر، باعث آن شد تا دست‌نوشته‌های متعددی از این اثر صورت نیندد. این بنده، بجز از دست‌نوشته اصل مصنف - که در کتابخانه شخصی یکی از اخلاف او نگهداری می‌شود (۱) - از وجود سه دست‌نوشته دیگر این کتاب سراغ گرفته است (۲):

الف: نسخه محفوظ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

ب: نسخه محفوظ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

ج: نسخه محفوظ در کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان.

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

الف: نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، مجموعه اهدائی مشکاة؛ با شماره (۲۶۶) (۳).

این دست‌نوشته، نسخه‌ای است نفیس و ارزشمند که بوسیله «محمد بن طالب طاهر آبادی» - که در شمار شاگردان مؤلف بوده است - «با نظر مؤلف و از روی

(۱) - گوئی پس از درگذشت مالک فاضل این کتابخانه، مجموعه دست‌نوشته‌های 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 بی‌اطلاع است، اما اگر چنین باشد باید افزود که هم اکنون از سرنوشت دست‌نوشته مصنف بی‌خبریم.

(۲) - بنگرید: «فهرست تفصیلی مصنفات محقق نراقی و راهنمای نسخه‌های خطی آنها»، در مقدمه شرح إلهیات شفا از همو ص ۳۴. بیفزایم که آن گونه که از نمایه‌های پاره‌ای از کتابخانه‌ها و مجموعه‌ها - همچون نمایه کتابخانه آستان قدس رضوی، کتابخانه مرحوم آیت الله العظمی مرعشی نجفی، کتابخانه مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، کتابخانه‌های مدارس سلیمان خان و میرزا جعفر و نواب مشهد، آخوند غرب همدان، خاتم الأنبياء بابل، نمازی خوی، کتابخانه فرهنگ مشهد، جمعیت نشر فرهنگ رشت و مجموعه نخجوانی تبریز - ظاهر است، تا کنون دستنوشته دیگری از این کتاب شناسائی نشده است.

(۳) - بنگرید: فهرست کتب اهدائی مشکاه به دانشگاه تهران ج ۳ ص ۲۱۹.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۲۱

نسخه اصل مصنف، استنساخ گردیده «۱» است.

از آنجا که هیچ واسطه‌ای میان این دستنوشته و نسخه اصل کتاب نبوده است و استنساخ آن تنها یازده ماه پس از اتمام کتاب - و آن گونه که گذشت زیر نظر مؤلف - صورت پذیرفته است، مصحح، این نسخه را بعنوان نسخه اصل بدست داشته است. مشخصات نسخه:

رونویسگر: محمد بن طالب طاهر آبادی.

تاریخ اتمام کتابت: ۱۷ محرم الحرام سال ۱۱۹۴ ه. ق.

خط: نستعلیق ساده تحریری.

تعداد صفحات: ۲۴۷ برگ / ۴۹۴ 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 گردان مندرج در متن با علامت / D... / نشان داده‌ام. کلمه اصل در پانویس پاره‌ای از صفحات - در این باره، پس از این توضیحی خواهم داشت - نیز اشاره به همین دستنوشته است. ب: نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ با شماره ۴۴۸۹ «۲».

رونویسگر: محمد شفیع بن فضل الله.

تاریخ اتمام کتابت: ۲ ربیع الثانی ۱۲۱۱ ه. ق.

خط: مختلف، در بیشتر مواضع نستعلیق شکسته.

تعداد صفحات: ۲۴۴ برگ / ۴۸۸ صفحه.

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

(۱) - بنگرید: فهرست تفصیلی مصنفات نراقی و راهنمای نسخه‌های خطی آنها ص ۳۷.

(۲) - بنگرید: فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۲ ص ۱۶۶.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۲۲

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 دستنوشته در پاورقی اوراق پرداخت؛ اما چون دریافت که این دیگرسانیها بحاصل آمده از ضبطهای ناصواب رونویسگر نسخه «م» است- و از این رو نمودن این اختلافات تنها و تنها صورت نسخه «م» را در پاورقی صفحات به نمایش در می آورد، که هیچ فایده‌تی بر آن متصور نبود «۱»- از ضبط آن بدلها دست کشید و تنها در موضعی که ضبط نسخه «م» را راجح می شمرد و در قرائت مختار خود می نهاد، ضبط نسخه «د» را در پاورقی با علامت «الأصل: ...» نشان داد. بیفزایم که این بنده، به دو سبب این روش را در جریان ارائه حاضر، «روش مناسب تصحیح» تشخیص داد:

الف: نخست، وجود دستنوشته اصیل «د» که جز در مواردی اندک- که در پای صفحات نموده شده است- 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 حوزه‌های زبانی/ فرهنگی- که در پاره‌ای از نسخ کهن به چشم می آید- نمی توان حمل نمود.

در جریان باز نمودن مصادر متن نیز، این بنده، نخست به نمودن پاره‌ای از مآخذی که مواد مندرج در متن را در آن می توان دست یاب کرد، پرداخت و این روش را در یک صد صفحه نخست کتاب بکار برد؛ اما از آنجا که عمده ترین مآخذ

(۱)- پرواضح است که در پاره‌ای از دست نوشته‌ها- همچون دو دست نوشته‌ی که اعظم عارفان اسلام از اثر سترگ خویش «الفتوحات المکیة»- پرداخت نمودن جزئیات اختلافات- حتی در جزئی ترین صور- نشان دادنی است و یاد کردنی؛ اما به باور این بنده، «روش مناسب برای تصحیح» متن حاضر، چنین ضبطهائی را بر نمی تابد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۲۳

نراقی، یعنی زنجیره پی نوشته‌های گزارش قوشچی بر تجرید طوسی- که سخت ناظر بر یکدیگرند- و پاره‌ای از دیگر مآخذ درجه دوم او- همچون نگاهشته‌های متناظر دوانی و دشتکی- تا کنون ارائه نشده‌اند، از این روش دست کشید و به نمودن مآخذ اقوالی که مؤلف به نام آن مآخذ اشارت کرده است، بسنده نمود.

پرواضح است که سخنانی که به "بعض المشاهیر" یا "بعض الفضلاء" یا "بعض ...

"منسوب شده- و در این متن بیش از دویست مرتبه بکار رفته است- را، تنها در صورتی می توان مآخذیابی کرد که دست کم این سلسله از گزارشها و پی نوشته‌های تجرید به طبع رسیده باشد.

و در پایان این مقدمه خرد، سخنی نمی ماند جز ستایش پروردگار توانا که ره نمود و دست گیری کرد و توفیق آغاز داد و خود به پایان برد؛ فله الحمد، ثم له الحمد، ثم له الحمد.

سپاسداشت از دوست فاضلم آقای حامد ناجی اصفهانی که این متن را به مصحح معرفی کرد و مسئولان حکمت اندیش «انتشارات حکمت» که در طبع این اثر کوشیدند نیز، بر این بنده فرض است؛ وفقهم الله لما يحب و یرضی.

و سخن آخر هدیت این تصحیح ناچیز است به پیشگاه مادر وارسته‌ام، که در تربیت این فرزند خرد سخت رنج برده است، و هنوز هم؛ امد الله فی ظلالها و جعلنی عن کل مکروه فداها.

و سلام بر پیامبر ما و خاندان پاکیزه‌اش.

مجید هادی زاده

۱۴۲۲ / ۸ / ۲۵ - ۱۳۸۰ / ۷ / ۲۰

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱

## [الخطبة]

## إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين الحمد لله الذى دلّ على ذاته بذاته و تجلّى لخلقه بدائع مصنوعاته، أظهر من عجائب قدرته ما حير ثواقب العقول و الأفهام و ابرز من غرائب عظمته ما بهّر نوافذ المدارك و الأوهام، خرق علمه باطن غيب السترات و أحاط بغموض عقائد السريرات. و الصّيلة على مهابط المعارف و الأسرار و وسائط الفيوضات و الأنوار من الأنبياء المكرمين الأخيار و خلفائهم الراشدين الأطهار.

و بعد؛ فيقول أضعف المحتاجين مهدى بن أبى ذر النراقى - نور الله قلبه بنور اليقين و جعله من السابقين المقربين - هذا - يا اخوانى! - ما أردتم من أصول المعارف الحقيقية و جوامع العقائد اليقينية من العلم بالله و صفات كماله و معرفه أسمائه و نعوت جلاله، و ما يتلوهما من المباحث الإلهية العالیه و المطالب الحقّة المتعالیه ممّا يرتقى به إلى منازل الاخيار و يعرج به إلى عوالم العقول و الأنوار، و يتوجه به إلى شطر كعبة الملكوت و يسلك به إلى صقع عالم الجبروت. و قد بعث الله السفراء لأجله و انعقد اجماع الأمة على وجوب أخذه، فيلزم على الكلّ حملها و لا يسع لأحد جهله. و أسأل الله أن يجعله خالصا لوجهه و يحرسه عن غير أهله. و لاشتماله على جميع الأفكار الالهية و نقدها - سيما مع ما تعلق «بالشرح الجديد للتجريد» من الحواشى - سمّيته ب: «جامع الأفكار و ناقد الأنظار»؛ و رتبته على مقدّمة و مقالات.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣

## [مقدّمات الكتاب «١»]

(١) - عقد المصنّف - رحمه الله - هذه المقدّمة لكى يبحث عمّا يجب البحث عنه مقدّمة لاثبات الواجب - جلّ و علا - الذى هو العمدة فى كتابنا هذا. و المقدّمة تشتمل على هذه الابحاث:

١- فى ابطال ترجيح المساوى و المرجوح و ترجيحهما؛ ٢- فى أنّ طرفى المعلول ما لم يجب لم يقع؛ ٣- فى ابطال وجود الممكن بنفسه و بأولوية ذاتية أو خارجية و اثبات أنّه لا يوجد إلّا بعله خارجة ٤- فى أنّ الممكن كما يحتاج فى وجوده العلة يحتاج فى بقائه أيضا إليها ٥- فى ابطال الدور و التسلسل.

و اظنّ أنّه اقتفى فى هذا المنهج اثر الامام الرازى حيث قال: ... أنّ هذا الدليل - اى: الدليل الذى اقامه لاثبات الواجب - مبنى على مقدّمات: أوّلها: أنّ الممكن لا يترجّح احد طرفيه على الآخر إلّا لمرجّح. و ثانيها: بيان أنّ هذه الحاجة فى حال الحدوث أو فى حال البقاء.

و ثالثها: أنّ ذلك المرجّح يجب ان يكون موجودا. و رابعها: أنّه يجب أن يكون موجودا حال

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤

## المقدّمة الأولى فى ابطال ترجّح المساوى و المرجوح و ترجيحهما

«١» بيان الأوّل: أنّ معنى «المساوات»: كون شيئين فى مرتبة واحدة بالنظر إلى ثالث؛ و «المرجوحية»: كون أحدهما أبعد من الآخر؛ و «الراجحية»: كونه أقرب منه؛ فلو ترجّح المساوى أو المرجوح لزم التناقض، و بطلانه بديهى «٢»؛ و به يظهر بطلان الثانى من الفاعل الموجب، بل و من المختار أيضا.

و الأشاعرة- بل أكثر المتكلمين- على أن الاختيار يكفي للترجيح، و للمختار أن يعلل فعله بالمشيئة و لا حاجة له إلى مرجح آخر؛ و فيه: أنه و إن كان كافيا في ترجيح نفس الفعل أو الترك إلا أنه لا- بدّ في تعلّقه بأحدهما من مرجح آخر، و لذا لو قيل له: «لم فعلت؟» يمكن له أن يقول: «لأني شئته!»، و لو قيل له: «لم شئته؟»، لم يجز له التعليل بالمشيئة؛ بل لا بدّ له من التعليل

حصول الاثر. و خامسها: انّ الدور باطل. و سادسها: انّ التسلسل باطل. راجع: المطالب العاليه ج ١ ص ٧٢.

(١)- راجع: الشرح الجديد على التجريد، ص ٣٩. و انظر أيضا: كشف المراد، ص ٣٢.

(٢)- «و رايت أبا الحسن محمّد بن علي البصرى- و هو كان من اذكياء المعتزلة- احتجّ على هذه المقدمه في الكتاب الذي سمّاه بالتصّفح، فقال: الممكن هو الذي استوى طرفاه، فلو حصل الرجحان من غير مرجح لزم أن يحصل الرجحان حال حصول الاستواء، و ذلك جمع بين النقيضين و هو محال». راجع: المطالب العاليه، ج ١، ص ٨٧.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥

بمرجح.

و ما احتجوا به من رغيفي الجائع و طريقي الهارب- و أمثالهما «١»- لا يفيد مطلوبهم!، لظهور وجود رجحان وقت الترجيح و إن لم يشعر به أو لم يبق في ذكره، فإنّ العلم بالمرجحات و بقائه في الذكر غير لازم.

فان قيل: مع مرجح للفعل مثلا إن جاز الترك احتيج إلى مرجح آخر و لزم التسلسل، و إلّا وجب الفعل و زال الاختيار!؛

قلنا: الوجوب بالاختيار لا ينافيه، بل يؤكّده؛ فإنّ المختار إذا تعقل رجحان الفعل و اختاره حصل العلة المستقلة للفعل و وجب، و لو لا الاختيار لم يتأتّ الوجوب، فهو من آثاره و لوازمه و مؤكّداته و دلائله.

### المقدمه الثانيه في أن طرفي المعلول ما لم يجب لم يقع

و بيانه: انّ وقوع أحدهما أمّا مع امتناع الآخر؛ أو امكانه؛ مساويا، أو راجحا، أو مرجوحا، و الأوّل يوجب المطلوب، و الثاني ترجيح لأحد المساويين من دون مرجح، و الثالث ترجيح للمرجوح، و الرابع يوجب جواز ترجيح المرجوح، لاندّ المفروض امكان وقوع الطرف الآخر «٢».

(١)- راجع: شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٨٤؛ الحكمة المتعاليه، ج ١، ص ٢٠٨؛ و حاشية المتألّه السبزواري على نفس الموضوع.

لتفصيل الاحتجاج و نقده: المطالب العاليه، ج ١، ص ١٠٨، ١١٨؛ المباحث المشرقيه، ج ١، ص ١٢٦.

(٢)- قد اوجز المصنّف في هذا الفصل تمام الايجاز، فلتفصيل هذه المقدمه انظر: الحكمة المتعاليه، ج ١، ص ٢٢١؛ المباحث المشرقيه،

ج ١، ص ١٣١؛ شرح عيون الحكمة، ج ٣، ص ٩٤؛ تلخيص المحضّل، ص ١١٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٦

### المقدمه الثالثه في ابطال وجود الممكن بنفسه و بألويه ذاتيه أو خارجيه، و اثبات أنه لا يوجد إلّا بعلة خارجة

«١» و لا بدّ لنا أولا/ ٢MA / من بيان قسمه عقليه؛ هي: أن كلّ موجود إذا لوحظ من حيث هو إمّا ينتزع منه الوجود بنفس ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه، أو لا؛ بل يتوقّف الانتزاع على ملاحظه غيره. و بعبارة اخرى: كلّ موجود بنفس ذاته إمّا يجب له الوجود، أو لا- بل يتساوى نسبة الوجود و العدم إلى ذاته؛ و الثاني- على التقديرين- هو «الممكن»، و الأوّل هو «الواجب»- المعبر عنه «بالوجود الحقيقي» عند/ ٢DA / المشائين و «بالنور الغيبي» عند الاشراقيين و «بمنشأ انتزاع الموجوديه» عند أهل الذوق من المتألهين و «بالمرتبه



الاحدية» عند الصوفية و «بالوحدة الحقيقية» عند فيثاغورث «٢»-.

و هذه القسمة و إن كانت ضرورية إلا أنه أورد عليها شكوك ثلاثة لا بد من دفعها؛

أولها: أنه يمتنع أن يحكم على ماهية من الماهيات بإمكان الوجود، لأن كل ماهية إما معدومة، فلا تقبل الوجود؛ أو موجودة، فلا تقبل العدم، و إلا اجتمع النقيضان؛

و جوابه: إن الحكم بالإمكان على الماهية من حيث هي من دون اعتبار الوجود و العدم، فلا يلزم اجتماع النقيضين.

و ثانيها: إن العدم ليس له تميز في الخارج، فلا يتصور له نسبة إلى شيء فضلا عن تساوى النسبة؛

(١)- راجع: الشرح الجديد، ص ٣٩. و انظر أيضا: كشف المراد، ص ٣٢؛ شوارق الإلهام، ج ١، ص ٨٩؛ شرح المقاصد، ج ١، ص

٤٨١؛ گوهر مراد- الطبعة الحجرية-، ص ١٤٤؛ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٩٩.

(٢)- راجع: المبدأ و المعاد- لصدر المتألهين-، ص ١١. و فيه: «... بالنور الغنى عند الرواقين». و المذكور في المتن يوجد في ما بأيدينا من مخطوطتين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧

و جوابه: بعد مطالبة وجه تخصيص الاعتراض بالعدم!، لأن الوجود مثله في عدم التميز في الخارج و عروضه في الذهن، لما حقق في موضعه أن تساوى نسبة الوجود و العدم إلى ذات الممكن إنما هو في العقل، بمعنى أن العقل إذا لاحظ الممكن و الوجود و العدم يحكم بتساوى نسبتها إليه: و هذا لا يقتضى أزيد من تمايزهما في العقل، و ثبوته فيه لا يقبل المنع. و معنى تساوى النسبة المذكورة هو عدم اقتضاء ذات الممكن شيئا منهما، لا اقتضاء تساويهما حتى يرد امتناع رجحان الوجود أو العدم حينئذ لعلّه خارجة شيئا، لأن ما به الذات لا يتخلف، و المتنافيين يمتنع اجتماعهما و لو بالف علة!

و ثالثها: أنه لو اتصفت ماهية بالإمكان لوجب اتصافها به، و إنما لزم زواله عنها، و هو محال، لأنه من لوازم ماهية الممكن فلا يزول عنها. و إذا وجب الاتصاف و جب اتصافها بذلك الوجوب أيضا و كذلك بوجوب الوجوب و هكذا، فيتسلسل الوجوبات إلى غير النهاية. و هذه الشبهة جارية في أكثر المفهومات- كالقدم و الحدوث و الاتصاف و اللزوم و الوحدة و الحصول إلى غير ذلك من المفهومات الاعتبارية التي تتكرر نوعها-. مثلا- يقال: لو لزم شيء لشيء للزم لزومه أيضا، و كذا لزوم لزومه و هكذا، فيتسلسل اللزومات إلى غير النهاية و إلا لزم الانفكاك بين اللازم و الملزوم؛ و قس عليه غيره؛

و اجيب عنه: بأن مثل هذا التسلسل التسلسل في الأمور الاعتبارية، و لما كان تحققها بحسب اعتبار العقل فيترتب التسلسل ريثما اعتبرها العقل يمكنه اعتبارها غير متناهية لعدم قدرته على دوام الاعتبار، فينقطع بانقطاع اعتباره؛ على أن فرض دوام اعتباره غير مفيد، لتناهي ما ينتهي إليه في أي وقت فرض.

قيل: توضيح ذلك يتوقف على مقدمة، هي: أن نسبة العقل إلى مدركاته كنسبة البصر إلى مبصراته، فكما أن الناظر في المرآت قد لا يشاهدها أصالة بل يجعلها آله و وسيلة لمشاهدة غيرها من الصور المرتمسة فيها فيلاحظ بها تلك الصور أصالة- بحيث يتمكن من تعرف أحوالها و اجراء الاحكام عليها- و يلاحظ المرآة تبعا و ليس له بهذه الملاحظة أن يتمكن من تعرف أحوالها و اجراء الاحكام عليها، كذلك العقل قد

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨

لا يشاهد بعض مدركاته أصالة و قصدا؛ بل يجعلها مرآة و آله لمشاهدة بعض آخر من مدركاته، و قد يشاهده أصالة و قصدا. مثال الأول أن يلاحظ الامكان من حيث أنه حالة بين الماهية و الوجود، فهو بهذه الملاحظة آله للعقل في معرفته حالهما و مرآة لمشاهدة صفتها، لأنه بهذه الاعتبار جهة القضية- و هي كيفية الرابطة بين الموضوع و المحمول، اعنى: الماهية و الوجود- و المعنى الرابطة



مأخوذ مع تلك الكيفية ليس ملحوظا بالأصالة مدركا بالقصد. و لا يتمكّن العقل بهذا التوجه أن يحكم عليه بنسبة و لا أن يعتبر نسبه إلى شيء، بل ملاحظة العقل له حينئذ باعتبار ملاحظة الوجود و الماهية، فهو يلاحظهما أصالة و يلاحظه تبعاً. و مثال الثاني أن يلاحظ الإمكان أصالة و قصداً و يدركه من حيث أنه مفهوم من المفهومات و يقصده لتعرف حاله و اجراء / ٢MB / الاحكام عليه. و قس على الامكان غيره من المفهومات، فإنّ اللزوم قد يلاحظه العقل من حيث أنه حالة بين اللازم و الملزوم، فهو حينئذ آلة لمعرفة حالهما و ملحوظ بملاحظتهما، فلا يقدر العقل من الحكم عليه بشيء و لا اعتبار نسبه إلى شيء، و قد يلاحظه قصداً و من حيث أنه مفهوم من المفهومات.

و إذ ثبت هذه المقدمة نقول: إذا اعتبر الامكان على الوجه الأول لم يلزم تسلسل و لا ترتب اصلا- لما مرّ أنه لا يتمكّن حينئذ من أن يحكم عليه بشيء أو ينسبه الى شيء- فليس له حينئذ أن يحكم بأنّه ممّا يتّصف الغير به أو ممّا يجب اتصافه / ٢DB / به أو غير ذلك، فلا اشكال على هذا الوجه مطلقاً؛ و إذا اعتبره على الوجه الثاني و لاحظ معه ماهية الممكن أيضاً و اعتبر النسبة بينهما حكم بوجوب اتصافها به و اعتبار وجوب الاتصاف حينئذ لما كان من حيث أنه حالة بين الماهية و الامكان، فيكون من الوجه الأول و لا يفضى الى اعتبار وجوب آخر بين الماهية و هذا الوجوب؛ فلا يلزم تسلسل و لا ترتب. نعم، إن لاحظ العقل قصداً و أصالة و من حيث أنه مفهوم من المفهومات و لاحظ معه الماهية و تعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين الماهية و هذا الوجوب، فاعتبار الوجوب الآخر- اعني الوجوب الثاني- يتوقف على ثلاث ملاحظات ليس شيء منها ضروريا للعقل، فله أن يلاحظه؛ و هذا هو المراد «بانقطاع التسلسل جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٩

بانقطاع الاعتبار». ثمّ اعتبار الوجوب الثاني لما كان من حيث أنه حالة بين الماهية و الوجوب الأول يكون من الوجه الاول، فلا يفضى إلى اعتبار وجوب ثالث بين الماهية و الوجوب الثاني. نعم، إن اعتبره العقل أصالة و لاحظ من حيث أنه مفهوم من المفهومات و لاحظ معه الماهية و النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب ثالث، إلّا أنه يتوقف على ملاحظات غير لازمة للعقل، فله أن لا يلاحظهما فينقطع التسلسل؛ و هكذا 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 ذكره في الجواب عن الشبهة المشهورة بشبهة لزوم التسلسل في اللزوم و امثاله.

و أورد عليه: بأنّ وجوب اتصاف ماهية الممكن أو اللزوم بين اللزوم و أحد المتلازمين لو كان بمجرد اعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقّق، و اعتبار العقل ليس ضرورياً، فيجوز أن لا- يتحقّق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان، و لا اللزوم بين اللزوم و أحد المتلازمين، فيمكن الانفكاك بينهما؛ فلا- يكون اللازم لازماً و لا- الملزوم ملزوماً. و أيضاً لا ريب في أنّ وجوب اتصاف الممكن بالامكان و وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف و اللزوم بين المتلازمين و اللزوم بين اللزوم و احدهما أمور متحقّقة في الواقع و نفس الامر- و إن قطع النظر عن اعتبار العقل-، فليست الوجوبات و اللزومات أموراً اعتبارية، بل حقيقة واقعية.

و اجيب عنه: بأنّ عدم كون الوجوبات و اللزومات المذكورة من الأمور المتحقّقة في نفس الأمر لا يوجب امكان زوال الامكان عن الممكن و جواز الانفكاك بين اللزوم الأول و أحد المتلازمين، و أنّما يلزم ذلك لو لم تكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان، و لا- اللزوم الأول لازماً لأحد المتلازمين في نفس الامر، و هو محال؛ لأنّ انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر لا يستلزم انتفاء الحمل فيه، فغاية الامر انّ انتفاء مبدأ المحمول في الواقع يستلزم انتفاء المحمول- أعني: مفهوم وجوب الاتصاف و مفهوم اللازم فيه- لانتفاء جزئه؛ و لا يوجب عدم صدقه في ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٠

الأمر، فإنّ صدق المفهومات العدمية في نفس الأمر على الأمور الموجودة فيها لا- ينكر، فإنّ مفهوم الأعمى غير موجود في الواقع لانتفاء جزئه فيه، مع أنه يصدق على زيد و عمرو مثلاً، و الأربعة إذا وجدت في الذهن متّصفاً بالزوجية في نفس الأمر، مع أنّ الزوجية

غير موجودة فيها- و أمثال ذلك أكثر من أن يحصى!- و غير خفى أن الضرورى و المسلم ثبوت الحمل فى نفس الأمر- أعنى: كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فى الواقع و اللزوم الأول لازما لأحد المتلازمين فى نفس الأمر- إلا أن وجوب الاتصاف و اللزوم الأول من الموجودات الواقعية، فانقطاع التسلسل فى الوجوبات و اللزومات الاعتبارية بانقطاع اعتبار العقل و ان بقى ثبوت وجوب اتصاف الممكن بالامكان و اللزوم الأول فى نفس الأمر؛ إلا أنه لا ينفى تحقق الحمل المذكور فيها. / ٣MA /

و أورد عليه: بأن الماهية واجبة الاتصاف بكل واحد من الوجوبات المتسلسلة إلى غير النهاية، و كل واحد من اللزومات المذكورة لازم لأحد المتلازمين فى نفس الامر، اذ لولاه جاز أن لا تكون الماهية واجبة الاتصاف بالامكان و امكن أن لا يكون اللزوم الأول لازما لأحد المتلازمين، فيجوز انفكاك اللازم عن الملزوم. و أيضا لا ريب فى ان الماهية واجبة الاتصاف بكل واحد من الوجوبات المذكورة فى نفس الامر، و ان كل واحد من اللزومات لازم لأحد المتلازمين فى الواقع و إن قطع النظر عن اعتبار العقول و الازهان. و الحاصل كما أنه يصدق أن الماهية واجبة الاتصاف بالامكان / ٣DA / و ان اللزوم الأول لازم لأحد المتلازمين فى نفس الأمر يصدق أن الماهية واجبة الاتصاف بوجوب الاتصاف و وجوب الوجوب، و هكذا؛ و أن اللزوم الثانى و الثالث و ما فوقهما لازم لأحد المتلازمين فى نفس الامر، فتحقق الحمل فى الواقع فى الكل سواء. و إذا كان كل واحد من الوجوبات واجبا و كل واحد من اللزومات لازما فى نفس الامر كان كل وجوب و كل لزوم متحققا فيه، لأن البديهية قاضية بأن ما لا ثبوت له فى نفس الأمر لا يتصف بثبوت شىء له فيه؛ فإن ثبوت شىء لشيء فرع ثبوت المثبت له. فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الأمر كان المثبت له ثابتا فيه، و إن كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا فيه- فإن الشىء ما لم يوجد فى أحدهما لم يتصف بثبوت شىء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١

له فيه و لم يثبت له صفة فيه، سواء كان ذلك الشىء المثبت وجوديا أو عدميا؛ و لذا قالوا: صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعى وجود موضوعها فى الخارج فكل واحد من تلك الوجوبات و اللزومات كما وقع مبدأ للمحمول فى قضية صادقة فى نفس الأمر كذلك وقع موضوعا لها، و صحة الحمل فى نفس الأمر توجب ثبوت الموضوع فيه و إن لم توجب ثبوت مبدأ المحمول فيه؛ و هذا يقتضى تحقق جميع تلك الوجوبات و اللزومات الغير المتناهية فى نفس الأمر، فيلزم التسلسل فى الأمور المتحققة فى الواقع و نفس الأمر لا فى الأمور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار.

و الجواب: ان وجود الموضوع- الذى هو مقتضى صدق القضية الخارجية- أعم من أن يكون موجودا بوجود مستقل يخصه أو يكون موجودا بوجود ما ينتزع هو عنه، فإن قولنا: «الفوقية ثابتة» قضية خارجية مع أن الموضوع فيها ليس موجودا فى الخارج بوجود مغاير يخصه، بل موجود بوجود ما ينتزع عنه- أعنى: السقف مثلا-، و اجزاء الجسم المتصل الواحد موجودة بوجود كلها، مع أن كل واحد منها قد يصير موضوعا للقضية الموجبة الصادقة فى الخارج و نفس الأمر كما إذا كان بعضها حارًا و بعضها باردا، فيقال: «بعض أجزاء هذا الجسم حارّ و بعضها بارد». فيصدق الايجاب الخارجى مع أن الأجزاء المذكورة ليست موجودة فى الجسم بصور مغايرة، بل هى موجودة بوجود ما ينتزع هى عنه- أعنى: وجود الكل-. و من البين أنها ليست فى الخارج و نفس الأمر معدومات صرفة بل لها نحو من الوجود. إلا أنها ليست لها وجود منفرد عن الكل بل هى موجودة بوجوده، و كذا الحال فى وجود كل ما هو موجود بوجود ما ينتزع عنه. و كما أن صدق القضية الخارجية يقتضى وجود موضوعها فى الخارج بأحد الوجهين فكذا صدق القضية الذهنية يقتضى وجود موضوعها فى الذهن بأحد الوجهين، فإن موضوع القضية الذهنية قد يكون موجودا فى الذهن بوجود منفرد يخصه، و قد يكون موجودا فيه بوجود ما ينتزع عنه من المعقولات المستقلة سواء كان جزء لها أو لا. و كما أن خصوص القضية الخارجية قد يقتضى نحوًا

خاصًا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢

من الوجود- كالحكم بالتخيير فإنه يقتضى الوجود الخاص به المستقل و الحكم على الجوهر بخواصه؛ فإنه يقتضى نحوًا لوجود الذى

يخصه، و الحكم على العرض بخواصه؛ فإنه يقتضى نحواً لوجود الخاص به-، كذلك القضايا الذهنية قد تقتضى خصوصيات الوجود. وهذا كما أن المطلقة تقتضى وجود الموضوع بالفعل و الدائمة تقتضى وجوده بالدوام و الممكنة تقتضى وجوده بالامكان. و إذا علمت ذلك فنقول: أن الوجوبات و اللزومات المذكورة و إن لم تكن موجودة في نفس الأمر بصور مغايرة و وجودات منفردة إلما أنها موجودة فيها بوجود ما ينتزع هي عنه، و إن كان كل واحد منها منتزعا من آخر كان ذلك الآخر أيضا منتزعا عن مثله إلى أن ينتهي إلى الوجود المستقل المنفرد- أعنى: ماهية و أحد المتلازمين-، فإن وجود المنتزع منه للموضوع لا- يلزم أن يكون مستقلاً منفرداً، بل يكفي أن يكون هو أيضا منتزعا عن غيره. و يجوز أن يكون كل واحد من هذه المنتزعات- التي جعلت موضوعات- بحيث ينتزع عنه شيء آخر يكون محمولاً له، لأن لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود المستقل بالفعل من كلا طرفي الملزوم و اللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده / ٤DB / بالفعل / ٣MB / عن وجود اللازم بالفعل، و قد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين و بحسب صحة الانتزاع من الطرف الآخر، كلزوم الانقطاع للجسم؛ فإن الانقطاع من حيث أنه منتزع لازم للجسم من حيث أنه موجود بالفعل، و قد يكون بحسب صحة الانتزاع من كلا الطرفين. و من هذا القبيل لزوم اللزوم، فإن مرجعه إلى أن اللزوم لا يمكن صحته انتزاعه إلا و هو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم للزوم، و هكذا، فثبت أنه يكفي في صدق الايجاب هذا النحو من الوجود- أعنى: صحته انتزاعه من موجود و ان كان منتزعا من مثله-، كما أن الممكنة يكفي في صدقها وجود الموضوع بالامكان. و لا- ريب أن الانتزاع من فعل العقل و ليس هذا ضرورياً له، فإذا لم يعتبره لم يتحقق وجود منتزع منفرد في نفس الامر، فينقطع التسلسل في الوجوبات و اللزومات بانقطاع اعتبار العقل و لا يلزم تحققها في نفس الامر بصورة مغايرة ليلزم التسلسل في الأمور المتحققة فيها، و ان كان لها في نفس الأمر نحو تحقق لأجله

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٣

صدق تحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان و بثبوت اللزوم بين اللزوم و أحد المتلازمين.

و اذ صحت القسمة المذكورة للموجود و ثبت أن الممكن ما يتساوى نسبة الوجود و العدم إلى ذاته و يتوقف انتزاع الوجود منه على ملاحظة غيره؛ نقول: يلزم منه أن يكون الممكن في وجوده محتاجاً إلى علته خارجة، لأنه لو لم يفتقر إليه و وجد بدونها فإما أن يصير موجوداً بنفسه مع تحقق تساوى النسبة المذكورة، أو مع اولوية ذاتية ناشئة عن ذاته غير منتهية إلى حد الوجوب، أو اولوية خارجة ناشئة عن غيره كذلك؛ و الكل باطل!.

أما الأول فلائنه ترجيح لأحد المتساويين من غير مرجح- و قد مر بطلانه-؛ و إن فرض أن الوجود وجب له بذاته مع عدم كونه واجبا لذاته فهو متناقض لنفسه.

و استدلل عليه الشيخ في الشفا: بأن ماهية الممكن إن كانت كافية في كونه موجوداً كان واجبا موجوداً دائماً، و ان لم يكف احتياج إلى غيره، و هو العلة؛

و أورد عليه: بأنه إن اريد بالكفاية لها الكفاية في صحة الاتصاف بالوجود فنختار الكفاية و لا يوجب كونه واجبا؛

و إن اريد بها الكفاية في لزوم الوجود فنختار عدم الكفاية و نمنع ايجاب ذلك لعلته خارجة، لامكان أن يتصف بالوجود و يعرضه الوجود فيصير موجوداً بدون علة و إن لم يبلغ حد الوجوب، فإن المتنازع فيه ليس إلا هذا، فلئن جوز وجود الممكن بلا علة فله أن يجوز هذا، بل هذا عين ذاك.

و اجيب عنه، بأن ماهية الممكن إن كانت كافية في صحة الاتصاف بالوجود لكانت كافية في لزوم الوجود، لأن ما ثبت للشئ بالنظر إلى ذاته يجب أن يكون لازماً له غير منفك عنه بالنظر إلى ذاته- كالزوجية للأربعة-.

ثم هذا الحكم- أعنى: احتياج الممكن في وجوده إلى علة خارجة- ممتنع عليه جميع العقلاء و لم يخالف فيه احد سوى ديمقراطيس من الأقدمين، فإنه ذهب إلى أن

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٤

وجود الممكنات من السماوات و غيرها بطريق البخت و الاتفاق «١»، و قال: ان احتياج الممكن إلى المؤثر يوجب جواز تأثيره فيه، اذ احتياجه إليه مع امتناع تأثيره غير معقول، لكن تأثير أمر في أمر آخر محال، لوجوه؛

منها: ان التأثير إن كان بشرط عدم الأثر لزم الجمع بين النقيضين؛ و إن كان بشرط وجوده لزم تحصيل الحاصل «٢»؛

و الجواب: ان المؤثر يؤثر في الأثر لا- من حيث هو معدوم و لا- من حيث هو موجود، بل يؤثر فيه من حيث هو غير مقيد بشيء من الوجود و العدم، غاية الأمر ان تحقق التأثير في زمان و وجود الأثر بمعنى أن التأثير يقارن وجود الأثر زمانا و ان تقدم عليه ذاتا، فلا يتحقق في زمان قبل زمان وجود الأثر؛ بل تحققه إنما هو في زمان وجوده. و هذا لا يوجب إلّا لزوم تحصيل الحاصل بهذا التأثير المذكور، و لا استحالة فيه، أما المحال التحصيل- أي: تحصيل الحاصل- قبل هذا التحصيل. و توضيح ذلك ان تأثير المؤثر في ماهية ممكن ليس إلّا ايجادها- أي: جعلها موجودة- و هذا اليجاد فعل يقارن زمان وجود هذه الماهية و إن تقدم عليه ذاتا لترتب الوجود على اليجاد- و لذا يقال: «اوجد فوجد»-، فلا يتحقق قبل وجودها زمانا. بل تحققها في زمان وجودها لا يوجب ذلك تحصيل ما كان حاصلًا قبل هذا الفعل، بل يوجب تحصيل الحاصل بهذا الفعل و لا استحالة فيه. أما المحال تحصيل ما كان حاصلًا قبل هذا الفعل، و إنما / FDA / يتصور ذلك / FMA / إذا كان وجود الماهية شرطًا للايجاد بان تكون موجودة قبله، و ليس كذلك.

و منها: أنه لو أثر شيء في غيره لا- تصف بالمؤثرية، و المؤثرية وصف محتاج إلى الموصوف، فيكون ممكنا محتاجا إلى المؤثر، فيتحقق مؤثرية أخرى؛ و نقل الكلام إليها حتى يلزم التسلسل؛

(١)- راجع: شرح المقاصد، ج ١ ص ٤٨٥. و القول عند صدر المتألهين و رئيسهم منسوب إلى انبازقلس الحكيم. و هو عنده من مرموزات المتقدمين لكتم اسرارهم الربوبية. راجع:

الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢١٠.

(٢)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ١ ص ٢١١؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٨٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٥

و جوابه: ان المؤثرية اعتبار عقلي غير موجود في الخارج حتى تكون ممكنا محتاجا إلى العلة و لا ينافيه اتصاف الشيء بها في نفس الأمر، لان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل و الاتصاف به- و قد مرّ توضيح ذلك و تحقيقه في الجواب عن شبهة لزوم التسلسل في اللزوم و امثاله-.

و منها: ان تأثير المؤثر اميا في الماهية أو الوجود، أو في اتصافها به، و الكل باطل؛ أما بطلان تأثيره في الوجود و الاتصاف فلانهما أمران اعتباريان لا يصلحان اثرا للمؤثر؛ و أما بطلان تأثيره في الماهية فلأن الماهية لو كانت ماهية بتأثير المؤثر لوقع الشك في كونها ماهية عند الشك في وجود المؤثر، و هو باطل، فلو كان الانسان انسانا بجعل الجاعل لوقع الشك في كونه انسانا إذا شك في وجود الجاعل، و هو باطل. و أيضا ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فان الانسان في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر انسان و لو قطع النظر عن جميع ما عداه. و أيضا كون الانسان انسانا و كذا كون كل شيء نفسه لو كان بجعل الجاعل لم يكن الانسان انسانا و لا كل شيء نفسه عند عدم الجاعل، بل كان قبل أن يفعله و بعد إن يعدمه غير نفسه، فيلزم سلب الشيء عن نفسه، و هو ظاهر البطلان «١»؛

أقول: قبل الخوض في جواب هذا اليراد لا بد لنا من تمهيد مقدمته، و هي ان التأثير في الماهية يتصور على وجهين:

أحدهما: ان يجعلها الجاعل اياها- أي: يجعل الماهية ماهية- و هو الجعل المركب في الماهية؛

و ثانيهما: أن يجعلها موجودة- أي: يجعل الماهية المعقولة موجودة في الخارج-، و هو الجعل البسيط فيها.

و التأثير في الوجود و الاتصاف أيضا يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يجعل الوجود وجودا و الاتصاف اتصافا- و هو أيضا جعل مركب فيهما-؛

(١)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢١٣.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٦

و ثانيهما: أن يجعل كلًا منهما موجودا. و المورد قصر الجعل في الماهية على الوجه الأول، و ابطاله بما ذكر.

و لَمَّا لزم منه بطلان الجعل بالوجه الأول في الوجود و الاتصاف أيضا تعين أن يحمل الجعل فيهما في كلامه على الوجه الثاني- كما يقتضيه دليله الذي ذكره لإبطاله-.

و لا ريب في أن الجعل المركب في كل واحد من الماهية و الوجود و الاتصاف باطل- للأدلة الثلاثة التي ذكرها المورد-.

و هي و إن كانت عند التحقيق تامة ناهضة لاثبات المطلوب إلا أنه أورد على كل منها اعتراض لا بد لنا أن نشير إلى دفعه.

أما الدليل الأول فقد اعترض عليه: بأنه يجوز أن يكون شيء لازما بينا بالمعنى الأعم لشيء آخر مع ثبوته له بتأثير المؤثر، فيمكن أن يكون الانسانية للانسان لازما بينا بالمعنى الأعم مع ثبوته له بتأثير المؤثر، فلا يقع الشك في ثبوته له مع الشك في وجود المؤثر؛

و جوابه: أنه قد تقرّر عند القوم أن العلم اليقيني الكلي بما له سبب لا- يحصل إلا من العلم بسببه، فلو كانت ثبوت الانسانية للانسان بتأثير المؤثر لم يتيقن كليًا مع الشك في وجود مؤثره.

فان قيل: المقرّر عندهم أن ما له سبب إذا لم يكن بديهيا لا يحصل العلم الكلي اليقيني إلا من جهة سببه، و ثبوت الشيء لنفسه لما كان ضروريا لا يتوقف على العلم بالسبب، فيجوز أن يكون بتأثير المؤثر و يتيقن به كليًا مع الشك في وجود مؤثره،

قلنا: ان اريد أن وجوب الشيء لنفسه على فرض وجوده في الخارج ضروري، فممنوع، لكن الدعوى أعم؛ و إن اريد أنه ضروري أعم من أن يكون الشيء موجودا في الخارج أو معدوما، فممنوع، كيف و بعضهم منع بطلان التالي في هذا الدليل!- أعنى:

وقوع الشك في كون الانسان انسانا عند الشك في وجود المؤثر- محتجا بانّ المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما، فإذا ارتفع المؤثر في وقت أو دائما ارتفع الانسانية كذلك، فيصدق قولنا: «ليس الانسان انسانا» و يكون صدق السالبة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧

الخارجة لعدم الموضوع في الخارج. و هذا و إن لم يكن حقا عندنا- و سيأتي وجه اندفاعه في الدليل الثالث- إلا أنه ممّا قال به بعض المحققين، فلا يكون ثبوت الانسانية لمطلق الانسان / FDB / بديهيا.

و أما الدليل الثاني / FMB / فقد اعترض عليه: بأنه إن اريد به أنا نجزم بثبوت الشيء لنفسه مع عدم العلم بغيره، فلا يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر، بل أنما يلزم منه عدم الوساطة في التصديق، على أنه عند التحقيق يرجع إلى الدليل الأول. و إن اريد أنا

نجزم بثبوته لنفسه على فرض انتفاء الأغيار يرجع إلى الدليل الثالث؛

و جوابه: أن اختيار كل واحد من الشقين ممكن. و الرجوع إلى الأول و الثالث لا- ضير فيه، فإن اختلاف الأدلة قد يكون بمجرد الاختلاف في التقرير. فان اختير الشق الأول يجب عن الاعتراض بما مرّ من أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من العلم بالسبب؛ و ان

اختير الشق الثاني و رجع إلى الدليل الثالث فتعلم حاله.

و أما الدليل الثالث فاعترض عليه: بمنع استحالة سلب الشيء عن نفسه إذا كان معدوما، فإن ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوته لنفسه- فثبوت الانسانية للانسان يستدعي ثبوت الانسان-، فإذا كان الشيء معدوما يصدق سلب جميع المفهومات عنه. فان كان انتفائه واقعا

صدق السالبة المطلقة، و إن كان ممكنا غير واقع صدقت الممكنة فقط، و إن كان مستحيلا لم يصدق اصلا؛

و جوابه: أننا لا نسلم صدق سلب جميع المفهومات عن المعدوم في الخارج إذا كان موجودا في الذهن، فإن حقيقة الانسانية ثابتة للانسان المعدوم في الخارج إذا كان موجودا في مدارك من المدارك، لأن العقل إذا تعقل ماهية الانسان يحكم بثبوت الانسانية له،



و إن لم يوجد في الخارج. فالإنسان الموجود في الذهن دون الخارج انسان. فلا يشترط تأثير المؤثر في كون الانسان انسانا، إذ لو كان بتأثيره لم يثبت للانسان الذهني حقيقة الانسانية. و عدم ثبوت الانسانية الخارجية له غير قادح، لأن من يقول: «انّ الماهية ماهية بدون تأثير المؤثر» لا يقول بانّ الانسان المعدوم مثلا ثبتت  
جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٨

له الانسانية الخارجية، بل يقول: «أصل هذه الحقيقة مع قطع النظر عن وجودها و حصولها ثابتة لنفسها، و اما وجودها و حصولها في الأكوان فمن الجاعل». و لما كانت هذه الماهية ثابتة لنفسها بدون تصوّر جعلها إذا كانت موجودة في الذهن دون الخارج يعلم منه أنّها إذا وجدت في الخارج يكون ثبوتها لنفسها أيضا بدون الجعل و إن كان وجودها من الجاعل. فالماهية الموجودة في الخارج وجودها و بروزها في الاكوان بتأثير المؤثر، و لكن كونها انسانا أو شجرا أو مثلثا أو غير ذلك مع لوازمها الذاتية ليس بجعل جاعل و تأثير مؤثر.

و مما يدل على هذا أنه قد يتحقق في بعض التقادير الحكم بثبوت الماهية الموجودة لنفسها مع عدم العلم بتأثير المؤثر؛ بيانه: انّ عدم العلم بتأثير المؤثر قد يكون ناشئا من عدم التوجّه و الالتفات من دون استلزامه لصحة سلب جميع المفهومات لزوما بينا بالمعنى الأخص، إذ اللزوم انما هو بعد ترتيب مقدمات. و حينئذ نقول: إذا أبصرنا زيدا مثلا يمكن أن يحصل لنا الجزم بانّه انسان مع عدم العلم بوجود مؤثره، و إذا كان كذلك فثبت كون الانسان انسانا عند عدم المؤثر، فتمّ الدليل. و أيضا يجوز أن يكون الشك في وجود المؤثر للشك في انّ هذا الشيء الموجود هل يحتاج إلى المؤثر أم لا؟؛ و حينئذ تجوز عدم وجوده لا يستلزم صحة سلبه عن نفسه. مثلا يمكن أن يرى شيء و كان له مؤثر في الواقع و يجزم لثبوته و وجوده لنفسه و يشك في وجود مؤثره- بناء على الشك في أنه هل هو ممكن محتاج إلى المؤثر أم لا؟- و لا-ريب انّ مثل هذا الشك لا-ينافي القطع بثبوته لنفسه، فثبت كون الانسان مثلا انسانا مع الشك في وجود مؤثره، و لو كان بتأثير المؤثر لما حصل الجزم به بدون العلم بمؤثره.

و قد علم بما ذكر انّ صدق سلب جميع المفهومات عن الماهية إذا كان لها نحو وجود خارجا أو ذهنيا ممنوع. و كذا إذا كانت للماهيات ثبوت في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر لم يصدق سلب جميع المفهومات عنها بحسبهما، إذ نقول حينئذ: الانسان الثابت في الواقع و نفس الأمر لا ينفك عنه الانسانية الواقعية، فماهية المثلث حينئذ في حاقّ الواقع مثلث من دون افتقار إلى الجعل و التأثير. نعم؛ إن لم يكن للماهيات ثبوت

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩

في الواقع و نفس الأمر و فرض انّ ماهية- كالانسان مثلا- غير موجودة في الخارج و /MA ٥/ لا في مدارك من المدارك صدق سلب جميع المفهومات في نفس الأمر، إلا أنه غير قادح في المطلوب اصلا- كما لا يخفى-  
على أن الصدق /DA ٥/ المذكور محلّ تأمل!

و إذ ثبت صحته ما أورده منكر التأثير و المتأثر من بطلان الجعل المركب في الماهية و الوجود و الاتصاف- أي: جعلها اياها- نقول في الجواب عن ايراده: انّ بطلان الجعل المركب لا يوجب بطلان مطلق الجعل، بل هنا قسم آخر من الجعل يسمّى ب: «الجعل البسيط»، و هو الجعل الحقيقي الذي صارت الماهيات به عن جعل الجاعل و هو جعلها موجودة في الخارج لا بان يكون اشياء ثابتة في أنفسها و يصبغها الجاعل بالوجود كما يفعل الصبّغ بالثوب، فأنه ليس جعلها بسيطا بل هو أيضا جعل مركب، بل فعلها و فعلها هو بعينه ايجادها في الخارج، كما انّ المتحرّك إذا تحرّك لا تجعل الحركة و لا شيئا آخر حركة بل انما يفعل الحركة و بمجرد فعله يصير الحركة موجودة، و الخطاط إذا خطّ لا-يجعل الخطّ و لا شيئا آخر خطّا، بل يفعل الخطّ و مجرد فعله هذا هو عين ايجادها في الخارج. و لما كان حقيقة هذا الجعل هو موجودية الماهية في الخارج و الماهية الموجودة في الخارج و إن كان شيئا واحدا ليس مركبا في الخارج من شيئين متميزين أحدهما الماهية و الآخر الوجود، إلا أنّ العقل يحلّلها إليهما و يجعل الماهية متّصفة بالوجود، فثبت هناك اشياء

ثلاثة: الماهية، والوجود، والاتصاف. ولاجل ذلك يصح أن يقال: «أثر الجعل هو الماهية»، وأن يقال: «أثره هو الوجود»، وأن يقال: «أثره هو الاتصاف». ومن ثمة نجد بعض اقوال الحكماء دالاً على أنّ تأثير المؤثر في الماهية، وبعضها دالاً على أنّ تأثيره في الوجود. وليس هذا كما زعمه بعض المتأخرين من أنّ هنا مذهبين: أحدهما أنّ التأثير في الماهية - ونسبه إلى الاشراقيين -، والثاني أنّ التأثير في الوجود - ونسبه إلى المشائين «١»؛ وعلى هذا فالتأثير في الماهية هو موجوديتها وليس جعل ذاتها - أي:

(١) - راجع: كتاب المشاعر، ص ٣٧؛ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٣٩٨. وانظر أيضاً: مجموعته مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٠١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠

فعليتها - أمراً وراء موجوديتها ولا - موجوديتها أمراً وراء اتصافها بالوجود حتى يكون متعلق الجعل هو الماهية نفسها بمعنى تابعيتها للجاعل دون كونها موجودة، كما ذهب إليه بعض المتأخرين وقال: «أنّ الجعل متعلق ابتداء بنفس الماهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة، ثمّ العقل ينتزع منه كونها هي و كونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين.

و تحقيق ذلك أنّه فرق بين جعل الشيء شيئاً وبين جعل الشيء. و الماهية ليست مجعولة ايها بل مجعولة في ذاتها بمعنى أنّ نفسها تابع للجاعل و ان صحّ أن يقال أيضاً وجودها تابع له كما أنّ عند من يجعل اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود يصحّ ان يقال جعلهما الفاعل متصفاً بالاتصاف بالوجود أو متصفاً بالاتصاف بذلك الاتصاف. فكما أنّ الاثر الأوّل عنده هو الاتصاف - لا بمعنى جعله شيئاً بل جعله في نفسه، و الاتصافات الأخر مرتبة عليه -، كذلك الاثر الأوّل عندهم الماهية، لا بمعنى جعلها ايها أو غيرها، بل جعلها في نفسها. و قولهم: «العقل يحكم بأنّه جعله موجوداً» لا - يدلّ على أنّ ليس الماهية بنفسها اثر الفاعل؛ و قولهم: «العقل يحكم بأنّه لم يجعلها ايها» - على ما فيه من الكلام كما سبق - أنّما يدلّ على نفى الجعل المركّب في الماهية لا على نفى جعلها في نفسها، و الفرق بين الجعلين ممّا لا ينبغي ان يخفى على من له ادنى بصيرة.

و إن شئت زيادة توضيح للمرام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام؛ و هو: أنّ التأثير قد يكون اختراعياً - أعنى: إفاضة الأثر على قابل، كالصور و الاعراض على المادة القابلة لها - و من هذا القليل جعل الموجود الذهني موجوداً خارجياً و بالعكس، و هذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولاً و مجعولاً إليه؛ و قد يكون ابداعياً - أعنى:

ايجاد الأيس عن الليس المطلق. - و لا يقتضى مجعولاً و لا مجعولاً إليه، بل هو جعل بسيط مقدّس عن شوائب التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط. و هذا هو التأثير الحقيقي في الشيء. و الأوّل هو بالحقيقة هو تأثير في بعض اوصافه - أعنى كونه شيئاً آخر هو الموجود أو غيره -، فأثره بالذات هو ذلك الاتصاف. و لما كان المتعارف هو التأثير الأوّل و كان في تصوّر هذا التأثير نوع غموض لم يفهمه الكثيرون، و قصرُوا التأثير على المعنى الأوّل و لم يعلموا أنّ ما يفيد الفاعل شيئاً يجب أن تكون له

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١

هويّة حتى يمكن أن يفيد شيئاً انتهى.

و حاصله الفرق بين تعلّق الجعل بذات الشيء و بين تعلّقه بموجوديته، و أنّ الأثر الحقيقي / ٥MB / للجعل هو الأوّل بمعنى أنّه تابع للجاعل دون الثاني. و أنت تعلم أنّ تابعيّة ذات الماهية من دون فعلية لها و لا وجود غير معقول، مع أنّ الموجوديّة التي زعم أنّها تابعة لجعلها إمّا في مرتبة تابعية الذات أو متأخرة عنها؛ و المتأخر ظاهر البطلان، لاستلزام جعل / ٥DB / ذات الماهية لجعلها موجودة إمّا في مرتبة تابعية الذات أو متأخرة عنها، و المتأخر ظاهر البطلان لاستلزام جعل ذات الماهية لجعلها موجودة. و ان سلّم المعية ففيه: أنّ التابعية حقيقة حينئذ ليست إلّا للموجودية، و اعتبار تابعية اخرى للذات غير معقول. و أمّا تابعية ذات الماهية مع فعلية لها دون الوجود فبطلانه أظهر؛ لأنّ هذه الفعلية للماهية إن كانت من قبل نفسها فمع ظهور فساده لا ينفعه - لأنّ مطلوبه اثبات أنّ الماهية بهذه الفعلية متعلق الجعل -، و ان كانت من الجاعل ففساده أظهر - إذ التزم أنّ الجاعل يفيد الماهية فعلية سوى الوجود متقدّمة عليه ممّا لا يقول به

عاقِل!-، فبقى أن يكون متعلّق الجعل هو الماهية الموجودة، و هي ليست إلّا ما اتصف بالوجود.

فالتابعية للاتصاف- اى الموجودية- و انت تعلم ان الاتصاف انما هو لحاظ العقل، و فى الخارج لا يوجد اتصاف حقيقى يتحقّق بين شيئين. و ليس جعل الماهية موجودة كجعل المادّة مصوّرة و جعل الموضوع ذا عرض، لأنّه يتوقّف على وجود شيئين؛ و اتصاف أحدهما بالآخر- بل ايجاد الماهية- جعل واحد بسيط مقدّس عن شوائب التكثر مستغن عن قابل و مقبول فى الخارج متعلّق بالموجودية، و هو اخراج الأيس عن الليس؛ هذا.

و أمّا ما ذكره من انقسام الجعل إلى قسمين:- الاختراعى و الابداعى- و جعل افاضة الصور و الاعراض على الموادّ و الموضوعات و كذا جعل الموجود الذهني خارجيا و بالعكس من الأوّل و قصر الثانى على ما تعلّق بذات الشىء- أى: إخراج الأيس عن الليس المطلق-، فيرد عليه:

أولاً: انّ فى افاضة الصور و الاعراض على الموادّ و الموضوعات جعلين كلّ منهما

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢

بسيط، أحدهما متعلّق بنفس تلك الصور و الاعراض و ثانيهما متعلّق باتصاف المادّة و الموضوع بهما، و ليس هنا جعل آخر يسمّى «مركباً». نعم! الجعل الثانى إذا قيس إلى الطرفين يسمّى مركباً، فهما متحدان ذاتا متغايران اعتباراً. فالجعل المركّب يرجع إلى البسيط و يستلزمه. و البسيط- أعنى: اخراج الأيس عن الليس- لا يستلزم المركّب.

و أمّا ثانياً: فلأنّ عدّ جعل الموجود الذهني خارجياً من الجعل المركّب دون البسيط و اخراجه عن ايجاد الأيس عن الليس ظاهر الفساد، لأنّ ايجاد الماهية المعقولة فى الخارج جعل واحد متعلّق بذات الشىء، و اخراج عن الليس إلى الأيس، و ليس هنا قابل و مقبول حقيقه و ليس الوجود صفة زائدة للماهية يتّصف بها، و الاتصاف انما هو بمجرد اعتبار العقل، و الأثر هنا ليس إلّا الوجود الخارجى. و ليس الموجود الذهني مادّة للموجود الخارجى و ليس الموجود الخارجى وارداً عليه حتّى إذا وجد الموجود الذهني فى الخارج كان ذلك من قبيل افاضة الاثر على القابل؛ كيف و افاضة الاثر على القابل يوجب تغيره عن حال إلى حال و الموجود الذهني إذا وجد فى الخارج لم يتغيّر عمّا كان عليه.

و أيضاً: لو كان كما قال لم يكن ايجاد الواجب لشيء من الممكنات ابداعاً و جعلاً بسيطاً و اخراجاً عن الليس إلى الأيس، لأنّه عالم بجميعها، فيكون من قبيل جعل الموجود الذهني موجوداً خارجياً. هذا؛ مع أنّ نفي التأثير الحقيقى عن القسم الأوّل غير صحيح، لأنّه يشتمل على ما فى القسم الثانى- لما اشرنا إليه من أنّ ايجاد الصور و الأعراض بمنزلة الابداع للأشياء و جعلها صفة للقابل زيادة لا توجد فى القسم الثانى-، فكيف لا يتأتى هنا تأثير حقيقى و ينحصر الأثر بالاتصاف!.

ثم قوله: «و لم يعلموا أنّ ما يفيد الفاعل شيئاً يجب أن تكون له هوية حتّى يمكن ان يفيد شيئاً» حاصله: انّ الجعل الأوّل- أى الاختراعى- يلزم أن يكون فيه مجعولا و مجعولا إليه، لأنّ ما يفيد الفاعل شيئاً يجب أن تكون له هوية حتّى يفاض عليه من الفاعل شىء، فالتأثير فى الأشياء إن كان من قبيل الأوّل لزم ان يكون فيه قابل و مقبول. و ليس كذلك، لأنّ أثر الجعل إذا كان هو الموجودية لم تتحقّق أولاً ماهية حتّى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣

يفاض عليها الوجود، فيلزم أن يتعلّق الجعل أولاً بذات الماهية حتّى تحصل لها هوية ثم يفاض عليها الوجود.

و فيه: أمّا أولاً فإنّنا لا نسلّم انّ الموجودية من قبيل الجعل الأوّل- كما اشرنا إليه-، لأنّ الايجاد فعل واحد بسيط لا يقتضى مجعولا و مجعولا إليه- كما هو يقول فيما اخترعه من جعله-.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الجعل البسيط الذى اعتقده مستلزم لجعل الماهية موجودة- كما صرح به-، و جعل الماهية/ MA / موجودة ليس إلّا افادة الوجود لها، فنقول له حينئذ: الهوية التى يجب أن تكون/ DA / لما يفيد الفاعل شيئاً هنا امّا نفس الماهية أو الماهية الموجودة،



و على التقديرين إما أن يكون حصول الهوية مقدّما على افادة الوجود لها أو يكون مستلزما لها. فان ادّعى أنّ الهوية المرادة هي نفس الماهية مع الاستلزام و المعية فلا اشكال، إذ لو افاد الفاعل الوجود للماهية فيما حسبه شرطا للافادة حاصل و لا فرق في حصول الشرط حينئذ بين تعلّق الجعل بذات الماهية و بين تعلّقه بموجوديتها، و لا محذور في أن يقال: الجعل هو افادة الوجود للماهية. فان قيل: على ما اعتقده تحصل بالجعل فعلية للماهية ثم يفاد عليها الوجود، و على ما اخترتم لا فعلية للماهية فلا يصلح لان تكون قابلة لشيء؟!؛

قلنا: قد عرفت حال هذه الفعلية و فسادها، و نزيد هنا و نقول: يلزم من قوله أن تكون افادة الفاعل هذه الفعلية للماهية مسبوقه بفعلية اخرى و هكذا، و لا ريب أنّ حصول فعليتين في الخارج لماهية واحدة ليس بأقلّ شناعة من حصول وجودين لها. على أنّ الماهية مع كلّ فعلية شيء اخر غيرها مع فعلية أخرى، و يلزم التسلسل في الأمور المتحققة المختارة، و هو باطل. و إن ادّعى أنّ الهوية المرادة هي نفس الماهية مع تقدّمها على الافادة؛ قلنا: تقدّمها اما مع فعلية لها سوى الوجود أو بدونها، و كلاهما ظاهر الفساد- كما تقدم-. و إن ادّعى أنّ الهوية المرادة- اي الماهية الموجودة- مع الاستلزام، فلا اشكال أيضا؛ إذ افادة الوجود للماهية الموجودة بهذا الوجود ممّا لا محذور فيه؛ و إن ادّعى أنّها هي الماهية الموجودة مع تقدّمها على الافادة فلا ريب في جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤

فساده، لانه لا معنى لتقدّم الماهية الموجودة على افادة الوجود لها. و لقد أطلنا الكلام في هذا المرام لانه من مزالّ الاقدام و قد بقى بعد خبايا في زوايا. و لما ظهر حقيقة الجعل و ثبت صحّته، لزم منه صحّة التأثير و التأثير و بطل منه مذهب ديمقراطيس و اتباعه. و منه ثبت توقّف وجود الممكن على علّة خارجه و عدم امكان وجوده بنفسه؛ هذا.

و اما بطلان وجود الممكن بأولوية ذاتية فيتوقف على أن نعلم أولا أن للأولوية تفسيرين، احدهما: أن يقتضى الممكن رجحان احد الطرفين لذاته اقتضاء لم يبلغ حدّ الوجوب؛ و ثانيهما: كون أحد طرفي الممكن أليق بالنسبة إلى ذاته لياقه غير بالغه حدّ الوجوب. و لا يكون ذلك الأليقية باقتضاء اصلا، لا من حيثية الذاتية و لا من حيثية أخرى، و للتفرقة يعبر عن الأوّل «بالرجحان لذاته» و عن الثاني «بالرجحان بذاته»، على أن يكون «الباء» للمصاحبة. و على كلا التفسيرين يقع الطرف الراجح بمجرد هذا الرجحان من غير احتياج إلى علّة خارجه. و بطلان الأولوية على التفسير الثاني- أعني: كون الوجود راجحا بالنسبة إلى الممكن من دون اقتضاء و استتباع و استناد الرجحان إلى امر- بديهي لا يشكّ فيه عاقل، لأنّ ثبوت كلّ معنى لشيء لا بدّ له من علّة- سواء كانت ذات هذا الشيء أو غيرها- فثبوت الرجحان اذن لا بدّ له من علّة.

فان قيل: المقصود في هذا المقام اثبات افتقار الممكن في وجوده إلى علّة موجودة، و حينئذ لقاتل أن يقول: يمكن أن يكون ثبوت الوجود للممكن غير معلّل بعلّة لكن يكون ذلك الثبوت بحيث يجوز ارتفاعه جوازا مرجوحا حتّى لا يلزم وجوبه، و المراد برجحان وجوده في الواقع من دون اقتضاء هو هذا المعنى، و لا بدّ لفيه من دليل؛

قلنا: الممكن لا يمكن أن يكون حقيقة عين الوجود، فلا بدّ لثبوت الوجود له من علّة، و هذا بديهيّ مستغن عن الدلالة. و لما كان بطلان الأولوية بالتفسير الثاني بديهيّا أو قريبا من البدهة أحاله

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥

الأكثرين إلى الظهور «١»، و أنّما تعرّضوا بابطال الأولوية بالتفسير الأوّل، و لذا ترى أكثر ادلّتهم مخصوصه به ثمّ المتقدّمون من العقلاء لم يلتفتوا إلى احتمال الأولوية للممكن و لم يتعرّضوا لابطالها و كأنّ بطلانها كان عندهم بديهيّا؛ و ما قيل: «إنّ الشيخ تعرّض لها في الشفاء و ابطالها» لم نعر عليه. و على أيّ تقدير بطلانها قريب من الضرورة و مسلمّ عند جميع العقلاء. و تدل عليه وجوه من البراهين القاطعة:

منها: أنه لو كان لأحد طرفي الممكن رجحان غير بالغ حدّ الوجوب يقع به هذا الطرف من غير احتياج إلى غيره، فلا يخلوا أنه مع هذا الرجحان أما أن يجوز وقوع / VMB / الطرف المرجوح جوازا ذاتيا، أولا؛ و على الثاني يكون الطرف الراجح واجبا و قد فرض ممكنا، هذا خلف؛ و على الأول إذا فرض وقوعه فاما أن يقع مع بقاء مرجوحيته فيلزم ترجيح المرجوح، أو مع صيرورته راجحا على الطرف الراجح فهو مناف / ٦DB / للفرض و لمقتضى ذات الممكن «٢».

و اورد عليه: بأنه يلزم المنافاة المذكورة لو كان اقتضاء ذات الممكن الاولوية لاحد الطرفين على سبيل الوجوب، و اما إذا كان ذلك الاقتضاء أيضا على سبيل الاولوية فلا يلزم ذلك. مثلا نقول: انّ الممكن تقتضى ذاته اولوية الوجود لا على سبيل الوجوب، بل على سبيل الاولوية و تقتضى الاولوية الثانية أيضا على سبيل الاولوية و هكذا تترتب الاولويات إلى أن ينقطع الترتب بانقطاع اعتبار العقل. و حينئذ إذا صار الطرف المرجوح راجحا واقعا لا- يلزم منه إلما اقتضاء ذات الممكن ما ينافي مقتضى ذاته على سبيل الرجحان و الاولوية. و هذا غير ممتنع، بل هذا عين المتنازع فيه!

و جوابه: انّ الذات التي تقتضى رجحان الوجود مثلا يلزم أن تقتضى مرجوحية العدم أيضا، لأنّ الراجحية و المرجوحية متضايقتان و مرجوحية العدم بالنظر إلى

(١)- راجع: المطالب العالية، ج ١، ص ٧٤.

(٢)- راجع: الشرح الجديد، ص ٣٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٦

الذات مستلزم لامتناعه، لأنّ وقوع المرجوح محال. و إذا كان هذا الطرف ممتنعا يكون الطرف الراجح واجبا، فأحد طرفي الممكن لو كان راجحا فاما أن يكون طرف الوجود فيكون الممكن واجبا، أو طرف العدم فيكون ممتنعا، و هذا خلف، لأنّ الأول يجب وجوده دائما و الآخر يجب عدمه دائما و كلامنا في الممكن الذي يطرأ عليه الوجود و العدم كلاهما.

و منها: أنه قد تقرّر انّ الواجب ما كان بذاته منشئا لانتزاع الوجود من غير احتياج إلى علّة و حيثية، و الممتنع ما كان ذاته منشئا لانتزاع العدم من غير احتياج إلى شيء آخر، و الممكن ما ليس ذاته منشئا لانتزاع شيء من الوجود و العدم، بل طريان كلّ منهما له محتاج إلى ضمّ علّة. و إذا علمت ذلك فنقول: الممكن الذي كان وجوده اولي إن كان ذاته بذاته منشئا لانتزاع الوجود من غير احتياج إلى ضمّ علّة فهو الواجب- لانه لا- نعى من الواجب إلما هذا، لأنّ الكلام في الحقائق دون الالفاظ-؛ و إن احتاج إلى ضمّ علّة فلا يكفي الاولوية في صيرورة الممكن موجودا.

و منها: أنه لو كفى الاولوية الذاتية لوقوع احد طرفي الممكن فلا يخلوا اما أن يمتنع وقوع الطرف المرجوح، أو لا؛ فعلى الأول يكون ما فرض اولوية وجوبا و هو خلاف الفرض، و على الثاني يكون وقوع الطرف الراجح موقوفا على عدم حصول سبب المرجوح و هو عدم خارج عن ذات الممكن، فوقوع الطرف الراجح محتاج إلى سبب خارج عن ذات الممكن، فلا يكفي مجرد الاولوية في وقوع احد طرفيه، و هو المطلوب.

و أورد عليه: بأنّ المفروض انّ السبب الخارج عن ذات الممكن هو عدم سبب المرجوح، فاذا فرضنا انّ الطرف الراجح هو الوجود و ليس هنا سبب لعدمه لجاز حينئذ أن يوجد الممكن من غير احتياج إلى ممكن مؤثر موجود، فينسّد باب اثبات الصانع.

و أجب عنه: بأنّ الطرف المرجوح لما كان عدما- كما هو المفروض- يكون سببه أيضا عدما، لأنّ سبب العدم ليس إلّا عدم علّة الوجود، فيكون عدم سبب العدم وجودا- لأنّ عدم العدم وجود-، و حينئذ يكون عدم سبب المرجوح امرا موجودا و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧

يكون وقوع الطرف الراجح- أعنى الوجود- موقوفا على هذا الموجود، فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع.

و فيه: انّ الممكن الّذى كلامنا فيه ليس معلولا لشيء حتّى يكون عدمه مستندا إلى عدم هذا الشيء. ثمّ إذا فرض عدم عدم هذا الشيء لزم وجوده، فيجوز ان يكون عدم الممكن المفروض مستندا إلى شيء موجود و لا- يمتنع أن يكون العدم اثرا لموجود، بل الممتنع هو العكس، و حينئذ عدم علّة عدمه ليس إلّا ارتفاع هذا الشيء الموجود؛ و على هذا صيرورة الممكن الّذى وجوده أولى لا يحتاج إلى شيء موجود خارج عن ذاته، بل لا يحتاج إلّا إلى ارتفاع سبب العدم.

و الجواب: انّ سبب العدم اذا كان أمرا موجودا خارجيا عن ذات الممكن المفروض فارتفاعه يحتاج إلى علّة فعلية إن كانت شيئا موجودا، فالممكن المفروض يحتاج في صيرورته موجودا إلى هذا الشيء و لا- يكفي مجرد الاولوية. و إن حصل الارتفاع بمجرد الاولوية- أى: كان هذا الممكن عدمه أولى من وجوده- ففيه: انّ مجرد هذه الاولوية غير كافية لارتفاعه، لأنّه لما كان موجودا على ما هو المفروض فارتفاعه دفعه موقوف على ارتفاع سبب الوجود، فان كان سبب الوجود هو مجرد اولوية الوجود فكيف يمكن مع ذلك أن يصير العدم أولى له في حالة اخرى؟ و إن كان سبب الوجود أمرا موجودا / MA / آخر فارتفاعه أيضا يحتاج إلى ارتفاع / VDA / علّة وجوده، و يرد التردد و يلزم التسلسل إلى غير النهاية، و هو باطل!.

و منها: أنّه لو كان لاحد طرفي الممكن اولوية يقع بها فاما يجوز وقوع الطرف الآخر، أو لا؛ فعلى الثاني لا يكون ممكنا بل واجبا، هذا خلف!؛ و على الأوّل فاذا وقع الطرف المرجوح فاما أن يكون وقوعه مستندا إلى علّة أو لا، و الثاني باطل- لاستلزامه ترجيح المرجوح بنفسه-، و على الأوّل فاما أن يصير الطرف المرجوح لاجل العلّة أولى أو لا، و الثاني باطل- لأنّ العلّة لا تكون علّة ما لم يصير المعلول بها أولى-، و الأوّل أيضا باطل لاستلزامه مرجوحية الطرف الاولى بذاته، فيزول ما بالذات لأجل الغير «١».

(١)- راجع: تلخيص المحصل ص ١١٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨

و منها: انّ الممكن إذا كان وجوده مثلا راجحا على عدمه لذاته لكان عدمه ممتنعا لذاته، لأنّ رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر و مرجوحيته تستلزم امتناعه- لضرورة امتناع ترجيح المرجوح-، فرجحان الوجود لذاته يستلزم امتناع العدم لذاته و هو يستلزم وجوب الوجود، فما فرضناه غير منته إلى حدّ الوجوب منته إليه؛ هذا خلف!.

و أورد عليه ايرادات ضعيفة لا بدّ لنا أن نشير إلى دفعها؛

أولها: أنّه منقوض بالممكن، فأنّه ما يتساوى الوجود و العدم بالنظر إلى ذاته و التساوى ينافى الرجحان كما إن الرجحان ينافى المرجوحية، فلو وجد ما يتساوى الوجود و العدم بالنظر إلى ذاته لزم رجحان المساوى، كما انه لو وجد المرجوح لزم ترجيح المرجوح و لا يظهر بينهما فرق في الخلف؛

و جوابه: ما مرّ أنّ معنى تساوى النسبة في الممكن هو عدم اقتضائه شيئا من الوجود و العدم، لا اقتضائه التساوى حتّى يلزم الفساد، بخلاف الاولوية الذاتية فإنّ معناها اقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين أو كونه لائقا له، و ان لم يتحقّق التضاد. فاذا اقتضى الذات رجحان احد الطرفين أو تحقّق الرجحان بدون الاقتضاء يجب أن يكون الطرف الآخر مرجوحا و لا يجوز أن يكون الراجح بالذات مرجوحا بالغير و المرجوح بالذات راجحا بالغير، لأنّ ما بالذات لا يزول و المتنافيين لا يجتمعان و لو بألف علّة.

و ثانيها: أنّه منقوض بسائر مقتضيات الماهية كبرودة الماء، فأنّها من مقتضيات ماهية الماء مع أنّها قد تزول بورود ما ينافيها- أعنى: الحرارة-؛

و جوابه: انّ المدعى أنّه مع تحقّق الرجحان الذاتى لاحد الطرفين يجب أن يكون الطرف الآخر مرجوحا- لاستلزام راجحية احدهما مرجوحية الآخر-؛ و لم ندع في الدليل أنّه يقتضى الرجحان، فلا يجوز أن يقع خلاف مقتضاه حتّى يعارض بمثل برودة الماء، فإنّ اقتضاء الرجحان الذاتى غير الرجحان الذاتى. على أنّ الاقتضاء على قسمين:

اقتضاء تام و اقتضاء ناقص، و الأول كون الشيء مقتضيا لشيء آخر بحيث لا يمكن

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩

انفكاكه عنه و لا يقع خلاف مقتضاه- كاللوازم الذاتية للماهية-، و لا ريب أن الممكن لو اقتضى رجحان احد الطرفين لذاته يكون رجحانه من هذا القبيل، فلا يمكن أن يصير مرجوحا بالغير- لأن ما بالذات لا يتخلف، كما مر-. و الثاني كون الشيء مقتضيا لشيء آخر بحيث جاز انفكاكه عنه و وقوع خلاف مقتضاه من الخارج، كالماء مثلا فانه قد يتصف بالحرارة مع أن مقتضى طبعه البرودة- بناء على أن اقتضاء طبعه البرودة ليس اقتضاء تاما، بل إذا خلى و طبعه كان مقتضيا له-. و نظير ذلك كثير، كالحجر المرمى إلى الفوق قسرا فان طبيعته تقتضى الحركة إلى المركز؛ و الأخلاق التابعة للامزجة، فان الامزجة تقتضيها مع ان زوالها و حصول منافياتها ممكن بالرياضات.

و ثالثها: ان غاية ما لزم من الدليل أن يكون العدم ممتنعا نظرا إلى ذاته، و الامتناع الذاتى لا يستلزم كونه ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع، و لم لا- يجوز أن يقع لمرجح غالب من خارج اما بازالة المرجوحية أو بدونها؟! فان المرجوحية بالنظر إلى الذات لا ينافى الراجحية بالنظر إلى الغير، فان غلب الغير المرجح دفع المرجوح كما أن التساوى بالنظر إلى الذات لا ينافى الرجحان بالنظر إلى الغير.

و فيه: ما تقدم من ان الراجح بالذات لا يصير مرجوحا بالغير و المرجوح بالذات لا يصير راجحا بالغير، لأن ما يقتضيه الذات بالاقتضاء التام لا يتخلف، و المتنافيان لا يجتمعان و لو بالف علمة. على أن الكلام فى أنه مع تحقق الرجحان الذاتى لاحد الطرفين يكون الطرف الآخر مرجوحا؛ فما دام الرجحان متحققا لأحد الطرفين / VMB / يكون الطرف الآخر مرجوحا، لان رجحان أحد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر. فاذا كان الرجحان بالنظر إلى / VDB / الذات يكون المرجوحية أيضا بالنظر إلى الذات، فالمرجوح مع كونه مرجوحا يمتنع أن يكون راجحا، لامتناع ترجيح المرجوح. و إذا امتنع وقوع المرجوح يكون وقوع الطرف الراجح واجبا، فما فرض غير منته إلى حد الوجوب يكون منتهيا إلى حد الوجوب، هذا خلف!. و الحاصل ان الكلام فى صورة تحقق الراجحية و المرجوحية لا مطلقا، فاذا فرض زوال المرجوحية لمرجح غالب من خارج يخرج الكلام عن محل النزاع و يصير من باب ترجيح الغير

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠

أحد طرفى الممكن، فان صيره واجبا و أوجده فلا كلام، و ان جعله أولى و أوجده لمجرد هذه الأولوية لكان من باب وقوع الممكن بالاولوية الخارجية، و ستعلم بطلانه

ثم العلاوة على فرض التنزل، لما عرفت من أن ما بالذات لا يزول بالغير

و منها: أنه لا ريب فى ان الممكن المذى وجوده اولى لو وجد بدون علمة خارجة لكان متصفا بالوجود و ليس هو عين الوجود، لأن الممكن ماهيته ممكنة و حصول الوجود له بدون علمة ضرورى البطلان- مع أننا اقمنا عليه قواطع البراهين فى ابطال مذهب ذييمقراطيس-، فلا بد لوجوده من علمة. فعليته إما هذه الأولوية، أو الماهية الممكنة التى وجودها اولى؛ و الأول ظاهر البطلان- لأن الاولوية امر اعتبارى غير صالح لان يكون معطيا للوجود و موجدا للماهيات-، و الثانى أيضا بديهى الفساد، لاستلزامه ايجاد الشيء نفسه و تقدم الشيء على نفسه- لأن الشيء المفيض للوجود يجب أن يكون موجودا حتى يصح منه افاضته الوجود، فيلزم أن تكون الماهية الممكنة قبل وجودها موجودة حتى يفيض الوجود على نفسها-، و بطلانه من اجلى البديهيات!. على أنه يلزم صحة عدمه بنفسه، لأنه لما فرض عدم بلوغ أولوية الوجود حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء تلك الأولوية، اذ لو لم يجز عدمه مع بقائها لكان منتهيا إلى حد الوجوب و هو خلاف الفرض، فحينئذ يجوز عدمه مع بقاء تلك الاولوية.

فيلزم جواز عدمه بلا علمة، لأنه إذا جاز عدمه مع بقاء اولوية الوجود لجاز عدمه مع بقاء علمة الوجود، و علمة العدم ليست إلا عدم علمة الوجود و علمة الوجود قد فرض بقائها، فيثبت جواز عدمه بلا علمة؛ و هو أيضا ظاهر البطلان.

فان قيل: قد صرح الشيخ و غيره من أعظم الحكماء بان الماهية بنفسها لا بوجودها علمة للوازمها، فعلمة الامكان مثلا نفس ماهية

الممكن لا- وجوده، و لذا يجوز تقديم الامكان على الوجود بمراتب؛ فيقال: امكن فاحتاج فوجب فوجب فوجد فوجد. و إذا صحّ ذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجود من لوازم الماهية فتكون الماهية بنفسها علّة للوجود؟، فلا يلزم أن يكون معطى الموجود موجودا؛ قلنا: هذا السؤال أورده الشيخ و قال: إذا كان جائزا أن تكون ماهية علّة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١

للوازمها لأنها ماهية لا لأنها موجودة فلم لا يجوز أن يكون واجب الوجود ماهية و تلك الماهية توجب الوجود لنفسها حتى يكون الوجود معلول الماهية، فلم يكن الوجود واجبا. ثم اجاب: بأن الماهية إذا كانت لذاتها علّة لشيء كان ذلك الشيء لازما لتلك الماهية كيف كانت- أى: سواء كانت موجودة أو معدومة-، فماهية المثلث علّة لتساوي زواياه لقائمتين. فان كانت الماهية موجودة كان التساوي موجودا، و إن كانت معدومة كان معدوما، فلزام الماهية كالماهية تابع لها في الوجود و العدم. فلو كانت ماهية بنفسها علّة لوجودها لزم أن يلزمها الوجود بائى وجه فرضت، فاذا كانت الماهية معدومة لزمها الوجود مع العدم كسائر لوازم الماهية، فيلزم أن تكون تلك الماهية موجودة و معدومة معا.

و حاصله: انّ الوجود إذا كان لازما للماهية كلّ ممكن لزم ان يكون ماهية كلّ ممكن موجودة ازلا و ابداء، لأنّ الوجود حينئذ ليس له منتظر سوى الماهية، فيلزمها الوجود دائما. و إذا صحّ موجودية كلّ ماهية دائما على فرض لزوم الوجود لماهية الممكنات و مع ذلك يرى انّ بعض الماهيات معدومة ثمّ تصير موجودة- كالحوادث الزمانية-، فيلزم أن تكون تلك الماهيات موجودة و معدومة معا.

و قال بعض اهل التحقيق: انّ هذا الجواب- أعنى: جواب الشيخ- انما ينفي كون الوجود لازما للماهيات التي كانت معدومة ثمّ تصير موجودة- كالممكنات الحادثة- لا مطلقا، لأنّ غاية ما لزم من كون الوجود لازما للماهية أن تكون الماهية موجودة ازلا و ابداء و لم يكن لها عدم اصلا، فلا- يلزم منه نفي كون الوجود لازما للماهيات القديمة- كالعقول و الافلاك- على رأى الحكماء. ثمّ قال: و الجواب العامّ التامّ هو أن يقال: انّ القائل بأنّ لازم الماهية لازم لها و مستند إليها- لأنها ماهية لا لأنها موجودة- لا يقول انّ الماهية إذا كانت منفكة عن الوجود و / MA / معدومة صرفة تكون علّة للازمها، لأنها حينئذ ليست إلّا تخمينيا محضا فلا يصلح لأن يكون علّة لشيء، بل يقول: انّ الماهية التي تكون علّة للازمها هي الماهية التي كانت مخلوطة بالوجود، لكن الوجود لا مدخلية له في ثبوت لازم الماهية بل هو مستند إلى ذات / DA / الماهية. و الحاصل انّ الأمر الذي

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢

لا يكون مخلوطا بالوجود امر تخميني لا يثبت له شيء اصلا و يسلب عنه جميع المفهومات حتى نفسه، و الأمر الذي يكون علّة لشيء لا يتصور عليه إلّا بعد تحصيله و تميزه، و التحصل و التميز لا يكونان إلّا بعد الوجود- و لهذا يكون الوجود شبيها بالذاتيات باعتبار انّ الشيء كما يمتنع انفكاكه عن الذاتيات كذلك يمتنع انفكاكه عن الوجود-، فلو كان الوجود لازما لماهية شيء من الماهيات لزم ان تكون تلك الماهية مخلوطة بالوجود قبل كونها موجودة. و هذا الجواب ينفي كون الوجود لازما لماهية كلّ الممكنات سواء كانت حادثة أو قديمة، لأنّ كون كلّ لازم لازما إذا كان بعد كون الماهية مخلوطة بالوجود فيكون الوجود لازما أيضا يتوقّف على كون الماهية مخلوطة بالوجود، سواء كانت تلك الماهية حادثة أو قديمة؛ و صيرورة الشيء موجودا بعد كونه مخلوطا بالوجود بديهى البطلان.

و منها: انّ الممكن مع اولوية الوجود مثلا إن لم يجز عدمه فيكون واجبا، لا اولي؛ و إن جاز عدمه فيمكن أن يصير تارة موجودا و تارة معدوما. فاذا صار موجودا لمجرد الاولوية يلزم الترجيح لاحد المتساويين بلا مرجح، و هو باطل «١»

لا يقال: لا يلزم ترجيح أحد المتساويين، لأنّ الاولوية مرجحة؛

لأنّ نقول: قد وقع التردد في الدليل في جواز وقوع طرف العدم و عدمه بعد فرض الاولوية، فالترديد إنّما وقع بعد اخذ الاولوية في ذات الممكن، و مع ذلك لا- تصلح الاولوية لان تكون مرجحة. لأننا قلنا انّ العدم مع فرض اولوية الوجود ان كان غير جائز يكون

الوجود واجبا، وإن كان جائزا امكن وقوع كل من الوجود و العدم، فوقع أحدهما محتاج إلى مرجح غير الأولوية، فالأولوية المأخوذة مع ذات الممكن لا تصلح لان تكون مرجحة. وإن كان المرجح أولوية أخرى سوى الأولوية المأخوذة مع ذات الممكن لنقلنا الكلام إليها، فإن كانت هي أيضا مستندة إلى أولوية أخرى نقلنا الكلام إليها وهكذا؛ فترتب الأولويات الغير المتناهية. و مع ذلك نقول: إن الممكن مع جميع هذه الأولويات إن كان غير جائز العدم لكان واجبا لا ممكنا، هذا خلف؛ وإن كان جائز العدم فصيورته موجودا ترجح لاحد المتساويين من دون مرجح. و

(١)- راجع: الشرح الجديد ص ٤٠.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٣

لا- يمكن أن يقال: إن أولوية الوجود مرجحة، لاند جميع الأولويات اخذت مع ذات الممكن و وقع التردد في وقوع العدم و عدم وقوعه، فلا تبقى أولوية داخله أو خارجه تكون مرجحة.

و اعترض عليه: بان اللانزم من عدم الانتهاء إلى حدّ الوجوب أن يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات الاولوية فقط إلى أولوية أخرى، و على فرض وقوعه في بعض ذلك البعض فقط إلى أولوية ثالثة و هكذا؛ و من البين أنه لا- تجتمع تلك التقادير باسرها في الواقع حتى تلزم اجتماع الاولويات الغير المتناهية في الواقع.

و الجواب: إن المحوَج إلى المرجح ليس فرض وقوعه في بعض الأوقات الاولوية دون بعض حتى لو فرض وقوعه في بعض و لا وقوعه في بعض آخر منها دون بعض احتاج إلى المرجح؛ و لو فرض وقوعه في جميعها لم يحتج إلى مرجح، بل المحوَج إلى الترجيح الثاني- أعنى: الاولوية الثانية- هو وقوعه مع الاولوية الاولى مع امكان عدم وقوعه معها؛ و هكذا حكم ساير الاولويات- كما ظهر من الدليل-.

و اعترض عليه أيضا: بان هذا الدليل لا يجرى في الأمور الآتية، بمعنى انّ المعلول الآنى لما امتنع وجوده في آنين فاذا فرض وجوده في آن و عدمه في آن آخر يقول الخصم: انّ عدمه في ذلك الآن لا امتناع وجوده فيه، فلا- يكون وجوده في آن و عدمه في آن آخر ترجيحا بلا مرجح، و انما يلزم ذلك لو جاز وجوده في الآن الآخر.

و أجب عنه: بان امتناع وجوده في الآن الآخر لا يجوز أن يكون لذاته بالضرورة، بل لامر آخر يوجد في ذلك الآن- ككونه بعد آن الحدوث مثلا-. فحينئذ نقول: لا بدّ من عدم سبب ذلك الامتناع في الآن الأول حتى يوجد فيه، فلا يكون مجرد الرجحان كافيا. و انت تعلم انّ هذا الجواب يجعل الدليل راجعا إلى بعض الأدلة السابقة.

و أورد عليه أيضا: بان الممكن ما يجوز وجوده و عدمه جائزا نظرا إلى ذاته لا ما يجوز وجوده تارة و عدمه تارة أخرى، فأنه قد يمتنع ذلك كما في الزمان على رأى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤

الحكماء فأنه ممكن، بمعنى انّ كلاً من الوجود و العدم جائز له بالنظر إلى ذاته مع أنه يمتنع أن يصير تارة موجودا و تارة معدوما، لأنه لا يجوز عدمه بعد وجوده و لا وجوده بعد عدمه. فانّ يوم السبت من شهر كذا من سنه كذا مثلا إذا صار موجودا لا يعدم بعد ذلك ابدأ، بل يكون موجودا خارجيا/AMB/ دائما- كما هو رأى الفلاسفة-، و إن لم يكن موجودا في اليوم الأحد الذي بعده؛ يعنى ليس الأحد ظرفا لوجوده بل يصدق عدمه فيه و لا يجوز وجوده بعد صدق ذلك العدم. و الحاصل انّ كلّ جزء من الزمان محدود بين جزئين آخرين يتعین وجود بينهما البتة، و لا يجوز عدم تحقّقه فيه و لا وجوده قبل و بعد؛ فلا معنى لفرض وقوعه تارة و عدم وقوعه أخرى.

فالمحال البتة هو ترجيح احد المتساويين من غير مرجح انما لزم/ADB/ من فرض وقوع الممكن تارة و عدم وقوعه أخرى. و هذا



الفرض لَمَّا لم يكن من لوازم الامكان فالمحال المترتب عليه أيضا ليس بلازم. فحينئذ يجوز ان يكون بعض الممكنات بحيث يكون كل واحد من الوجود و العدم جائزا بالنظر إلى ذاته، و يكون الوجود اولى له بالنظر إلى ذاته و كان وقوع عده ممتنعا. و قد اجاب عنه بعضهم: بأننا نفرض وجوده مع الأولوية تارة و عده معها اخرى في جميع الازمنة و لا نفرض وجوده في زمان واحد و عده في زمان واحد آخر حتى يلزم فرض وقوعه تارة و عده اخرى، و لا استحالة في الفرضين - اي: فرض كل من الوجود و العدم في جميع الازمنة - لعدم الانتهاء إلى حدّ الوجوب.

و انت تعلم انّ هذا الجواب في غاية الضعف؛ لأنّ الفرضين ليسا حينئذ متساويين، لأنّ الأولوية مرجحة للوجود و غير مرجحة للعدم، فكيف يسلم الخصم امكان فرض العدم في جميع الازمنة و مساواته لفرض الوجود فيه؟!.

و قيل في الجواب: انّ هذا الحكم إذا ثبت في بعض الممكنات التي يجوز وجودها تارة و عدها اخرى ثبت في جميعها، إذ العقل لا يفرق بين ممكن و ممكن في هذا الحكم.

و ردّ: بأنّ هذه الدعوى ممنوعة، لأنّ التساوي ليس بيننا و لا مبيّنا.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٥

و قال بعض الأفاضل «١»: هذا إيراد ما تصدّى احد من القوم لدفعه و حسبوا ان لا مدفع له، و أنا ارى أنّه مدفوع. و بيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدّمة غفل عنها الأكثرون؛ و هي: أنّه قد يوضع موضوع و يفرض له حال ممكن الثبوت له بما هو موضوع - مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن ذات الموضوع بما هو موضوع - ليستدلّ به على مطلوب و إن لم يكن هذه الحال ممكن الثبوت له بحسب بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع، و لا - ريب في أنّ عدم امكان ثبوته له باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن ذات الموضوع المغايرة لها لا يقدر في امكان ثبوته للموضوع بما هو موضوع؛ و إذا كان هذا الحال ممكن الثبوت بنفس مفهوم الموضوع بل هو موضوع لا - بدّ أن لا يكون فرض ثبوت ذلك الحال لنفس الموضوع من حيث هو مستلزما لمحال - فإنّ الممكن من حيث هو ممكن لا - يستلزم المحال -، فاذا فرض أنّه لزم من فرض ذلك المحال و وضع امور اخرى محال يجب أن لا يكون المحال ناشئا من فرض ثبوته، بل من فرض صفه و حالة أخرى في ذلك الموضوع الذي فرض له تلك الحال. و إذا عرفت هذه المقدمة أقول: الموضوع في هذا الاستدلال «الممكن من حيث أنّه ممكن»، و لا ريب في أنّ وقوع الوجود في وقت و العدم في وقت آخر حال ممكن الثبوت للممكن بما هو ممكن؛ ألا ترى أنّ بعض الممكنات يوجد في وقت و يعدم في وقت آخر. و عدم امكان ثبوته لممكن باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن ذات الممكن كالخصوصية الزمانية غير قادح - كما عرفت -، فيتم الاستدلال و يندفع المنع و النقض؛ انتهى.

و أنت تعلم انّ ما ذكره و إن كان حقا في نفسه لكنّه غير نافع في المقام، لأنّ غرض المورد انّ هذا الدليل ليس شاملا - لجميع الممكنات - لأنه لا - يجري في بعض الخصوصيات كالزمان، لا أنّه لا يجري في الزمان إذا أخذ من حيث انه ممكن، لأنه إذا أخذ من حيث انه ممكن لخروج عن الخصوصية الزمانية فيخرج عن محلّ النزاع، لأنّ

(١) - في هامش «د»: هو الفاضل الحاج محمود النيريزي في شرح رساله اثبات الواجب للدواني. منه - رفع قدره -.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٦

النزاع أنّما هو في الزمان من حيث الخصوصية لا مطلقا، فلا يندفع النقض. و كذا لا يندفع المنع، لأنّ المراد منه انّ المعبر في الممكن أن يجوز له الوجود و العدم باعتبار ذاته لا ما يجوز له الوجود تارة و العدم أخرى حتى يجري ذلك في جميع خصوصيات الممكن.

و قال جماعة من الفضلاء: يمكن أن يوجّه الدليل بحيث لا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة. فقرروه بوجوه:

أولها أن يقال: لو جاز وجود الممكن لمجرد الأولوية الذاتية فاذا أخذ الممكن مع هذه الأولوية بدون انضمام امر اخر إليه فإما أن يجوز

له العدم مع بقاء تلك الأولوية، أولاً- و على الثاني يلزم الوجوب و قد فرض غير واجب!، و على الأول يفرض وقوع عدمه مع بقاء الأولوية، و نقول: عدمه حينئذ أمّا تقع مع مرجوحته على وجوده فيلزم ترجيح المرجوح، أو مع رجحانه على وجوده فيلزم انتفاء الأولوية؛ هذا خلف!.

فان قيل: ما ذكرتم أنّما يصحّ لو كانت الأولوية الذاتية موجبة للرجحان، أمّا لو كانت مرجحة له فلا يجوز أن يزول الرجحان الذي تقتضيه الأولوية بعنوان الرجحان عند فرض عدم الممكن، فلا يلزم ترجيح المرجوح حال كونه مرجوحاً، أمّا الممتنع زوال الرجحان إذا اقتضاه الأولوية بالوجوب؛

قلنا: عدم الممكن مع بقاء رجحان وجوده بأيّ نحو كان محال- و هو ظاهر!-. و قد مرّ سابقاً ما ينفعك في هذا المقام.

و ثانيها أن يقال في الشق الأول: نفرض عدم وقوعه مع بقاء /  $MA$  / الأولوية و نقول: أنّ عدم الوقوع /  $DA$  / حينئذ إن كان بلا سبب لزم ترجيح الوقوع بلا سبب، و ان كان مع سبب فوق الوقوع الطرف الأول- أعنى: الوقوع- يتوقّف على عدم هذا السبب، فليس مجرد الأولوية كافياً.

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

و أنت تعلم أنّ هذه التقارير تخرج الدليل عن حقيقته و تجعله دليلاً آخر، فإنّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧

التوجيهين الأولين راجعان إلى بعض الأدلة السابقة، و الاخير دليل على حدة لم يذكر.

فالصحيح في الجواب عن الإيرادين الأخيرين أن يقال: المقصود بالذات من نفي الأولوية الذاتية امكان اثبات الصانع، فاذا ثبت أنّ بعض الممكنات لا يمكن وجودها بدون أمر موجود مغاير للممكنات ثبت المطلوب.

فان قلت: لعلّ الموجود الأول هو الأمر الآنى أو الزمان. و تنتهى سلسلة الممكنات الموجودة إليه، و هو يوجد بمجرد الأولوية للإيرادين المذكورين؛

قلنا: مجرد الأولوية لا- يكفي لوجود كلّ واحد من الأمر الآنى و الزمانى، إذ لو كان كافياً له لكان مستلزماً له و المفروض أنّ ذات الممكن مقتضية للأولوية، فتكون مستلزماً لها. فالذات مستلزماً للأولوية و الأولوية مستلزماً للوجود، فالذات مستلزماً للوجود، فيكون موجوداً دائماً و لا يجوز زوال الوجود عنها، هذا خلف؛ هذا!.

و أمّا بطلان الأولوية الخارجية- و يقال لها: «الأولوية الغيرية» أيضاً- فاعلم أولاً أنّ المراد بها أن يجعل الفاعل أحد طرفي الممكن اولى و يوجد بمجرد هذه الأولوية من غير أن يجعله واجباً. و اذ عرفت ذلك فاعلم! أنا قد بينا فيما سبق أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد و به ثبت بطلان الأولوية الذاتية بادننى تغيير، مثلاً نقول فى الدليل الأول: لو وجد الممكن بعلة مرجحة غير موجبة فلا يخلوا أنّه مع هذا الرجحان أمّا يجوز وقوع عدمه جوازا ذاتياً أو لا، فعلى الثاني يكون الطرف الراجح واجباً و فرض ممكناً، هذا خلف!؛ و على الأول فاذا فرض وقوع عدمه فلا بدّ من رجحانه على طرف الوجود لأنّه ما لم يترجح لم يتصوّر له الوقوع لايحابه ترجيح المرجوح، فيصير الطرف المرجوح- أعنى: العدم- راجحاً على الطرف الآخر- اعنى: الوجود- و هذا مناف لما اقتضته العلة، لأنّ المفروض أنّها اقتضت اولوية الوجود، فكيف صار العدم اولى!؟.

و نقول فى الدليل الآخر: الممكن إن ترجح وجوده مثلاً- بالأولوية الخارجية أمّا يجوز عدمه، أو لا؛ فعلى الثاني لم يكن ما فرضناه اولوية اولوية بل وجوباً، هذا خلف! و على الأول فلننقض وقوعه معها تارة و عدم وقوعه معها اخرى، فأمّا أن لا يتفاوت رجحانه الحاصل من العلة فى الحالين اصلاً لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨



بلا- مَرَّح، أو يتفاوت فيكون ذلك لأمر مختص بحال الوجود منضم إلى العلة و يكون وجود الممكن من مجموعهما لا من العلة فقط، و قد فرض وجوده من العلة فقط؛ هذا خلف! على أنا نقول: بعد انضمام الأمر المذكور إلى العلة إن وجب الممكن ثبت ما ادعينا من أنه لا- يكفي مجرد الأولوية الخارجية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع، و إن لم يجب فرضنا وقوعه معهما تارة و عدم وقوعه معهما اخرى و يتحقق امر آخر، و ننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل، و هو محال. و ملزوم المحال محال. فصدور الممكن عن العلة بدون ان يجب بها محال، هذا.

و قد استدل بعض الاعلام على بطلان الاولوية الخارجية بأنه إذا تحققت علة وجود الشيء بتمامها فاما أن يتساوى وجوده و عدمه، فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه، فما فرض علمه و مرجحا لا يكون علمه و مرجحا، هذا خلف!؛ و اما أن يترجح الوجود من غير أن يبلغ حدّ الوجوب و حينئذ لا يخلوا من أن يكون طرف العدم ممكن الوقوع مع فرض تحقق علة الوجود بتمامها أو لا يكون ممكن الوقوع، فان لم يكن ممكن الوقوع يلزم أن يكون ما فرض غير منته إلى حدّ الوجوب منتها إليه، هذا خلف!؛ و إن كان ممكن الوقوع مع تحقق علة الوجود بتمامها و لا يصلح لعلية العدم إلا عدم ما هو علة الوجود- لأن عدم الشيء الممكن مستند إلى عدم تحقق علة وجوده- و قد فرض تحقق علة الوجود بتمامها، فيلزم صحه عدمه بلا سبب. و أنت تعلم أن هذا الدليل أيضا يرجع إلى بعض الأدلة السابقة «١».

### المقدمة الرابعة في أن الممكن كما يحتاج في وجوده إلى العلة يحتاج في بقائه- أيضا- إليها

(١)- و هناك أدلة أخرى لاثبات بطلان الاولوية. راجع: المطالب العالية، ج ١، ص ٨٨.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٩

و قبل الخوض في بيانه لا بد من بيان علمه احتياج الأشياء إلى المؤثر. فنقول: الحق أن علة احتياج / ٩DB / الممكن إلى المؤثر هو الامكان، وفاقا لجمهور الحكماء؛  
و ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن العلة فيه هو الحدوث «١»؛  
وقيل: الامكان مع الحدوث شطرا؛  
وقيل: شطرا «٢».

لنا: أن العقل يحكم بأن الممكن ما يتساوى وجوده و عدمه، و أن ما يتساوى وجوده و عدمه فهو محتاج إلى مَرَّح مغاير للممكن مرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر- لبطلان ترجح احد المتساويين على الآخر-، / ٩MB / فيعلم منه أن علة الحاجة في الواقع هي الامكان. لأن العقل رتب الاحتياج على تساوى الوجود و العدم و الترتب العقلي الذي هو مدرک مؤدى تعطى التفاوت بين التساوى و الاحتياج، و هو المراد بالعلية في نفس الأمر.

و مما يدل على أن الحدوث ليس علمه الافتقار إلى المؤثر أنا نتصور حدوث الممكن و لا يحصل لنا العلم باحتياجه إلى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه، حتى لو فرض حادث واجب بالذات و إن كان مما لا يحكم باستغنائه عن المؤثر.

و أيضا لو كان الحدوث علة الاحتياج لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب. بيانه:

أن الحدوث كيفية الوجود و وصف له- لانه عبارة عن مسبقية الوجود بالعدم-، فتأخر الوجود المتأخر عن اليجاد المتأخر عن الاحتياج، لاند الشيء إذا لم يكن محتاجا إلى المؤثر لم يتصور تأثيره فيه- كما في الواجب و الممتنع-، فاليجاد فرع الاحتياج و الاحتياج متأخر عن علة- لوجوب تقدم العلة على المعلول-، فلو كان الحدوث علة للاحتياج أو جزء لها أو شرطا لها وجب تقدمه على الاحتياج المتقدم على اليجاد المتقدم على الوجود المتقدم على الحدوث، فيلزم تقدمه على نفسه بأربع

(١)- هذا القول نسبة بعضهم إلى قدماء المتكلمين. راجع: شرح المقاصد ج ١ ص ٤٩٠.

تلخيص المحصل ص ١٢٠.

(٢)- راجع: المطالب العالیه، ج ١، ص ٧١، تجد ما فيه نافعاً في المقام. و انظر أيضاً: شوارق الالهام، ص ١٣٨؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٨٩؛ الحكمة المتعالیه، ج ١، ص ٢٠٦.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠

مراتب- على تقدير العلية و الشرطية- و بخمس مراتب- على تقدير الجزئية، لوجوب تقدم جزء العلة عليها «١»- و أما الامكان فلا ريب في أنه مقدم على الاحتياج بالذات لعدم تصور الاحتياج بدون تصور الامكان.

فان قيل: الامكان صفة للممكن بالقياس إلى الوجود- لأنه عبارة عن مساوات نسبة الوجود و العدم إلى الماهية الممكنة- فيكون متأخراً عن الوجود فلا يكون علته للاحتياج المتقدم على الوجود بمراتب «٢»؛

قلنا: الامكان و إن كان متأخراً عن الماهية نفسها و عن مفهوم الوجود أيضاً لكنه ليس متأخراً عن كون الماهية موجودة بل مقدم على اتصاف الماهية بالوجود، و لذا يوصف الماهية و وجودها بالامكان قبل اتصاف الماهية بالوجود. و أما الحدوث فلا يتصف الماهية لا وجودها به إلا إذا صارت موجودة؛ على ان تأخر الحدوث عن اليجاد مما لا ريب فيه، و لذا صح أن يقال: أوجد فحدث، و بذلك ثبت المطلوب سواء قلنا أنه متأخر عن الوجود أيضاً أم لا.

و اذ ثبت ان علة الحاجة هي الامكان يلزم منه أن يكون الممكن الباقي حال بقائه أيضاً محتاجاً إلى المؤثر لأن الامكان لازم لماهية الممكن ذاتي لها لا ينفك عنها حال البقاء أيضاً، فيوجد معلوله- أعني: الاحتياج- أيضاً في تلك الحال «٣». كيف و لو صار الممكن بحصول الوجود له واجبا لصار بحصول العدم ممتنعاً، فلا يوجد ممكن أصلاً و هذا خلف؛ فالافتقار لازم لماهية الممكن لا ينفك عنه في حال العدم و لا في حال الوجود؛ و لنعم ما قيل:

سيهروئي ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم! «٤» فما دام الامكان ثابتاً للممكن يكون الافتقار إلى المؤثر ثابتاً له، فلو فرض ممكن

(١)- راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ٤٩٠؛ تلخيص المحصل، ص ١٢٠؛ الحكمة المتعالیه، ج ١، ص ٢٠٧.

(٢)- راجع: تلخيص المحصل ص ١٢٠.

(٣)- راجع: تلخيص المحصل، ص ١٢١؛ كشف المراد، ص ٥٦؛ المبدأ و المعاد- للشيخ الرئيس-، ص ٢٥.

(٤)- البيت استشهد به صدر المتألهين و رئيسهم أيضاً. راجع: الحكمة المتعالیه، ج ١، ص ٦٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١

قديم لكان دائم الافتقار إلى المؤثر مع دوام وجوده. فالممكن في حد ذاته فقر محض و عدم صرف. و أنما يصير موجوداً واجبا بالغير، كما قال كبير الفلاسفة: «الممكن في حد ذاته ليس و لعته أيس». و لا ريب في ان الوجوب بالغير لا يخرج عن الافتقار الذاتي لأن ما بالذات لا يزول و ما يقتضيه الذات مقدم على ما يقتضيه الغير، فسلب الاحتياج عن الممكن- حادثاً كان أو قديماً- محال.

قال الشيخ في المبدأ و المعاد ما حاصله: «أنه لا- يجوز ان يكون الحادث ثابت الوجود بذاته من دون افتقار إلى العلة، لأننا نعلم بالضرورة أنه لم يجب ثبوته و وجوده لذات الممكن و مهيته، فيمتنع أن يصير واجبا بالحدوث الذي ليس واجبا لذاته و لا ثابتاً لذاته، فالحق- جلّ و عزّ- قیوم الكلّ كما هو موجد الكلّ».

ثم لا يخفى ان من قال علة الاحتياج إلى المؤثر هو الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث- شطراً أو شرطاً- يلزمه أن يكون الممكن

حال بقائه مستغنيا عن المؤثر، اذ لا حدوث حال البقاء فلا احتياج، وقد التزمه جماعة منهم؛ كما قال اليهود: «انّ الممكنات تفتقر إلى المؤثر في اخراجها من العدم إلى الوجود و بعد اخراجه منه إليه لا- تبقى لها حاجة إليه حتى لو جاز العدم على المؤثر- تعالى عن ذلك علواً كبيراً!- لما ضرب العالم».

و تمسكوا في ذلك ببقاء البناء بعد فناء البناء «١»، و لم يعلموا انّ الكلام / DA ١٠ / في العلّة الموجودة، و ليس البناء موجدا للبناء و أنّما هو علّة لحركات الآلات و اللبّات و الأخشاب بحركة يده، و تلك الحركات علل عرضية معدّة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات و الاخشاب و تلك الاوضاع مفاضة من علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء «٢».

فان قيل: تأثير المؤثر في الباقي محال، لانه إن افاد الوجود المذى كان حاصلًا فيلزم تحصيل الحاصل؛ و إن افاد / MA ١٠ / امرا آخرًا متجددًا لم يكن التأثير في الباقي،

(١)- راجع: الشرح الجديد ص ٧٠. التحصيل ص ٥٢٦.

(٢)- راجع: شوارق الالهام ص ١٣٩، نقلا عن المحقق الشريف.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢

بل في هذا الأمر المتجدد «١»؛

قلنا: تأثير المؤثر في استمرار الوجود و بقائه، فإنّ الحاصل بالحدوث ليس إلّا الوجود في زمانه و حصول شيء في زمان لا يوجب حصول استمراره و بقائه، فابقاء الوجود و ادامته من المؤثر، و هو غير حصول نفس الوجود. و الحاصل: انّ اتصاف الماهية الممكنة بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مستندا إلى ذاته بل إلى المؤثر الخارج عن ذاته- لاستواء نسبة ذاته إلى الوجود و العدم- كذلك اتصافها به في الزمان الثاني و الثالث و ما بعدهما من الازمنة ليس مستندا إلى ذاتها، بل إلى علّة خارجة، لأنّ استواء نسبة ذاتها إلى وجودها و عدمها أمر لازم لذاتها لا ينفك عنها في جميع الاوقات و الحالات، و اتصافها بالوجود في زمان الحدوث هو اتصافها باصل الوجودات و اتصافها به في الازمنة التي بعده هو اتصافها بالبقاء، فهو في وجودها ابتداء و في استمرارها و بقائها محتاجة إلى العلّة التي تعطى الوجود و يديمه لها، و حاجتها إليها في الابتداء و البقاء سواء. فلو فرض انقطاع تأثير المؤثر عن العالم في آن لصار معدوما، كما انّ المستضىء بمقابلة الشمس إذا حجب عنها زال ضوئه و صار مظلمًا «٢».

### المقدمة الخامسة في ابطال الدور و التسلسل

أما «الدور» فهو أن يكون أحد الشئيين متوقفاً على الآخر و معلولا له، و يكون الآخر أيضاً متوقفاً عليه و معلولا له، إمّا بلا واسطة و يسمّى «دورا مصرّحا» أو بواسطة و يسمّى «دورا مضمرًا».

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

(١)- راجع: الشرح الجديد ص ٧٠. شوارق الالهام ص ١٣٨. تلخيص المحصل ص ١٢١.

كشف المراد ص ٥٦.

(٢)- راجع: المصدرين الاولين من المصادر المذكورة في التعليقة السالفة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣

المتوقّف عليه و العلّة و ما هو المتوقّف عليه، و العلّة يجب أن يكون مقدّما على المتوقّف و المعلول. فلو كان شيء متوقفاً على ما يتوقّف عليه و معلولا- لما هو معلول له لزم أن يكون متوقفاً على نفسه و علّة لها، و هو يوجب تقدّمه على نفسه- أي: كونه موجودا

حين كونه معدوماً؛ و هو باطل «١».

و أيضاً معنى المحتاج من حيث هو محتاج غير معنى المحتاج إليه و مقابله، فلو كان شىء متوقفاً على نفسه و علمه لها من جهة واحدة لزم أن يكون غير نفسه و مقابلاً له، و بطلانه من أجل البداهات.

و أما «التسلسل» فهو أن يكون شىء معلولاً لشىء آخر و هو معلولاً لثالث و هو لرابع ... و هلمّ جزاً إلى غير النهاية. و يدلّ على بطلانه وجوه من البراهين القاطعة.

منها: «برهان التطبيق «٢»». و تقريره: أنه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكان كل واحد من آحاد السلسلة معلولاً لسابقه و علّة للاحقه، إلّا المعلول الأخير، فإنه ليس علّة، و هذه السلسلة و ان كانت واحدة بالذات إلّا أنها تنحلّ في الواقع و عند العقل إلى سلسلتين إحداهما مركّبة من العلل و الأخرى من المعلولات، و عدد آحاد السلسلة الأخيرة أزيد من آحاد السلسلة الأولى بواحد هو المعلول الأخير - لأنه معلول و ليس علّة-. و لنا أن نطبق بين السلسلتين بان نطبق الجزء الأول من إحداهما من الطرف المتناهي على الجزء الأول من الأخرى و الجزء الثاني على الجزء الثاني و هكذا؛ بل لا حاجة إلى فرض التطبيق، إذ الجزء الأول من إحداهما بإزاء الجزء الأول من الأخرى و الجزء الثاني بإزاء الجزء الثاني و هكذا في الواقع و نفس الأمر. فالانطباق حاصل عند العقل و بحسب الواقع و إن لم نفرض التطبيق، فان تتناه السلسلتان من

(١)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٤٢؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١١١.

(٢)- هذا البرهان هو العمدة في اثبات ابطال التسلسل. قال القوشجي: ... و عليه التعويل في كلّ ما يدعى تناهيه. راجع: الشرح الجديد، ص ١٢٢؛ و بنفس العبارة: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١١٢. و قال صدر المتألهين: ... و عليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل و المعلولات أو من قبيل المقادير ... راجع: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٤٥.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤

الطرف الآخر و لم تصر السلسلة الأخيرة- اعنى: الزائدة- متناهية في ذلك الطرف و وقع بإزاء كلّ جزء من الزائدة جزء من الناقصة لزم تساوى الزائد و الناقص، و هو يوجب تساوى الكلّ و الجزء و هو محال؛

و إن لم يقع بإزاء كلّ جزء من الزائدة جزء من الناقصة- و لا- يتصوّر ذلك إلّا بان يوجد جزء من الزائدة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة- لزم تناهى الناقصة بالضرورة و الزائدة لا تزيد عليها إلّا بمقدار متناه، فيلزم تناهيها أيضاً لأنّ الزائدة على المتناهي بمقدار متناه «١»- / ١٠DB /

و اعترض عليه: بأننا نختار أنه يقع بإزاء كلّ جزء من الزائدة جزء من الناقصة و يمتنع لزوم تساويهما، فإن وقوع التوازي بين كلّ جزءين من جملتين كما يكون للتساوى فقد يكون لعدم التناهي؛

و جوابه: انّ الضرورة قاضية بأنّ كلّ جملتين اما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة و النقصان، و إذا لم تتساويا و متفاوتتا بالزيادة و النقصان لزم / ١٠MB / الناقصة الانقطاع «٢».

فان قيل: هذا البرهان منقوض بالأعداد و بالأمر المتعاقبة في الوجود من الحوادث التي لا أول لها- كالحركات الفلكية و أمثالها؛ و بالأمر التي توجد معا و لكن لا ترتيب بينها- كالنفوس الناطقة فان جميعها غير متناهية عند الحكماء- مع أنّ هذا البرهان جار فيه «٣»؛

و الجواب عن النقض بالأعداد: أنّها من الأمور الاعتبارية و كلّ ما يدخل منها في الوجود متناه، فإنّ عدم التناهي يكون بمعنيين أحدهما أن توجد في الخارج أو الذهن أمور مفصلة غير متناهية، و ثانيهما أن يعتبر العقل مفهوماً كلياً يصلح لان يصدق

- (١)- راجع: الشرح الجديد ص ١٢٢. و انظر: ما افاده المحقق الطوسى بشأن هذا البرهان فى فوائده الملحقة بتلخيص المحصل ص ٥١٦. المطالب العالیه ج ١ ص ١٥١. الحكمة المتعالیه ج ٢ ص ١٤٥.
- (٢)- راجع: الشرح الجديد ص ١٢٢. الحكمة المتعالیه ج ٢ ص ١٤٦.
- (٣)- راجع: الشرح الجديد ص ١٢٢. و انظر: المطالب العالیه ج ١ ص ١٤٣. الحكمة المتعالیه ج ٢ ص ١٤٥. شرح المقاصد ج ٢ ص ١٢٢.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥

على كثيرين، و كلما اعتبر العقل له افرادا مفضلة امكته اعتبار افراد اخر و لكن الموجود فى الخارج أو العقل ليس إلا افراد متناهيه و العدد من هذا القبيل «١». و قوله:

«عدم التناهي» بمعنى لا- يقف. و عن النقص بالبواقي ان المتكلمين متفقون على امتناع عدم تهايتها و اجراء برهان التطبيق و غيره من براهين ابطال التسلسل فيها؛ و امّا الحكماء فلما اشترطوا فى بطلان عدم التناهي شرطين: أحدهما أن يكون الأمور الغير المتناهيه موجوده و حكموا بجواز التسلسل فى المتعاقبات؛ و ثانيهما أن يقع بينها ترتيب و جوزوا اللاتناهي فى الأمور المجمعه فى الوجود معا- كالفوس الناطقه و كالصبره المشتمله على الاجزاء الغير المتناهيه- و قالوا: ان برهان التطبيق و غيره من البراهين لا تجرى فى المتعاقبات و فى الأمور المجمعه فى الوجود «٢». و احتجوا على عدم جريانه فى الأول بأن الآحاد إذا لم يكن موجوده فى الخارج معا لم يتم التطبيق لأن وقوع آحاد احدى الجملتين بإزاء آحاد الأخرى ليس حينئذ فى الوجود الخارجى، اذ ليست المتعاقبات مجمعه فى الوجود بحسب الخارج فى زمان أصلا و ليس فى الوجود الذهنى أيضا- لاستحاله وجودها مفضله فى الذهن دفعه، لعدم اقتدار الذهن على احاطته بالأمور الغير المتناهيه دفعه-؛ و من المعلوم أنه لا- يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بإزاء آحاد الأخرى إلا إذا كانت موجوده معا إمّا فى الخارج أو الذهن. و الحاصل: ان الفساد المترتب على وجود ما لا يتناهي أنما يكون فيما عرض له صفة عدم التناهي و هذا فرع تحققه، و تحققه إمّا فى الخارج أو الذهن و الذهن لا يحيط به، بل إذا احاطه بجملة متناهيه يعجز عن ادراك الباقي و لذا قالوا: ان التسلسل فى الاعتباريات جائز، لأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار، فالمتعاقبات الغير المتناهيه لا يحيط بها الذهن و ليست موجوده فى الخارج، فلا يبطل التسلسل فيها.

و قد أكد ذلك عندهم بأمرين: أحدهما: أنهم احتاجوا إلى ربط الحوادث بالثابتات و هو لا يتأتى على أصولهم إلا بعدم تنهى الزمان و المتعاقبات؛ و ثانيهما:

(١)- راجع: الشرح الجديد ص ١٢٢.

(٢)- راجع: الحكمة المتعالیه ج ٢ ص ١٤٧. شرح المقاصد ج ٢ ص ١٢٣.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦

أنهم ذهبوا إلى تشابه هيولى العناصر فيحتاج إلى مخصيص فى قبول الصور، و هو أيضا على رأيهم موقوف على عدم تنهى الزمان و المتعاقبات. و احتجوا على عدم جريانه فى الثانى بأن الآحاد إذا كانت موجوده معا و لم تكن مرتبه لم يتم التطبيق أيضا، اذ لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول كون الثانى بإزاء الثانى و الثالث بإزاء الثالث و هكذا، فيجوز أن تقع آحاد كثيره من احدى الجملتين بإزاء واحد من الأخرى، إلا أن يلاحظ العقل كل واحد من الأولى و اعتبره بإزاء واحد من الأخرى. لكن العقل غير قادر على الاحاطه بما لا يتناهي مفضلا لا دفعه و لا فى زمان متناه، حتى يتصور تطبيق و يظهر الخلف؛ بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار العقل و الوهم و يتضح ذلك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء و بين اعداد المحصى، فإنه إذا اطبق طرف أحد الحبلين على طرف الأخرى كان ذلك كافيا فى وقوع كل من أحدهما بإزاء جزء من الثانى؛ و ليس الحال كذلك فى اعداد المحصى، لأنه لا بد فى التطبيق من اعتبار

تفاصيلها.

فان قلت: هل الحق عندكم في هذه المسألة قول المتكلمين - من بطلان عدم التناهي و جريان التطبيق في الجميع، أعني: الأمور المجتمعة المرتبة و غير المجتمعة المتعاقبة و المجتمعة الغير المرتبة-، أو قول الحكماء- من تخصيص البطلان و جريان التطبيق في الاولى دون الآخرين-؟

قلنا: المختار عندنا قول المتكلمين و بطلان عدم التناهي و جريان / ١١DA / التطبيق بل غيره من الأدلة في الأخيرتين أيضا، أما جريانه في غير المجتمعة المتعاقبة فلائنه لا ريب في أنها صارت موجودة على التدريج بعد جمعها في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، و احاط بها بحيث لم يشدّ منها صغيرة و لا كبيرة و ان لم يكن في الوجود عادّ و لا فارض و لا معتبر، و جميع العلل المعدّة موصوفة بالعدد في نفس الأمر. فانا نعلم قطعا أنّ سلسلة / ١١MA / من المعدّات كزيد مثلا و جدّه و ابيه و هلمّ جزّا إلى غير النهاية اذا كانت موجودة على التعاقب تتّصف بالعدد الذي يتصف به إذا فرض وجودها على الاجتماع من دون تفاوت، و كذا جميع الازمنة الماضية لها نوع صحّة و تحقّق في

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٧

نفس الأمر و يقبل العدّ و الانقسام إلى الأعوام و الشهور و الأيام و الساعات و غير ذلك، و كلّ ذلك احكام صحيحة لها تحقّق في الواقع و نفس الأمر و بها يحصل الاعداد الواقعية في الخارج، فلو كانت المتعاقبات من المعدّات و الزمان غير متناهية لحصل الأعداد الغير المتناهية في الواقع و نفس الأمر، فيجرى فيه التطبيق و غيره من براهين ابطال التسلسل. و لا مدخلية لحصول الاجتماع في الوجود و جريان التطبيق، بل المناط فيه حصول الوجود في الخارج بحيث أمكن فرض التطبيق، و لا- ريب في صحّته مع حصول الوجود التدريجي.

فان قيل: إذا اجتمعت الآحاد في الوجود مع ترتبها و تطبيق أوّل جزء من إحدى الجملتين على أوّل جزء من الجملة الاخرى يحصل الانطباق بين بقية آحاد الجملتين، اذ المراد بالتطبيق عند التحقيق توافق الأفراد في المراتب و هو يحصل بمجرد انطباق الجزئين الأولين من الجملتين في نفس الأمر عند وجود الآحاد مجتمعة مع الترتّب، و أما إذا لم تكن مجتمعة بل كانت متعاقبة في الوجود فعند تطبيق بعضها على بعض لا يحصل الانطباق بين البواقي، لانفائها، إذ هو أنّما يكون في الأمور الموجودة لأنّ تعين كلّ واحد بمرتبة خاصية من مراتب العدد في نفس الأمر أنّما هو بعد وجودها في الخارج أو في مدرّك من المدارك، و المتعاقبات في الخارج متتفئة؛ و كذا في العقل، لأنّه لا يقدر على استحضارها مفصّلة.

قلنا: إذا فرضنا جملتين متعاقبتين موجودتين على التدرّج كزيد و ابيه و جدّه- و هكذا إلى غير النهاية- ثمّ طبقنا بين زيد و عمرو فلا نشكّ في أنّه يحصل التطبيق النفس الأمرى بين البواقي و إن لم تكن موجودة في الخارج، لأنّ كلّ جزءين من اجزاء السلسلتين لهما جدا توافقا في المراتب فيحصل بينهما التطبيق في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر و إن لم يكونا موجودين في الحال، و هذا ظاهر لا ريب فيه. و أما جريانه في المجتمعة الغير المرتبة فلائّن وقوع كلّ واحد من آحاد إحدى الجملتين بإزاء آحاد الجملة الاخرى إذا كانت الجملتان موجودتين معا من الأمور الممكنة و إن لم يكن بين آحادهما ترتّب، و العقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتّى يظهر الخلف، و لا يحتاج في ذلك

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨

الفرض إلى استحضار آحادهما مفصّلة، بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتهما اجمالا، فالتطبيق يجرى فيها كما يجرى في المجتمعة المرتبة من دون فرق. على أنّا نقول: لو وجد أمور غير متناهية دفعة و ان لم تكن مرتبة توقّف مجموعها على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد، و توقّف مجموع الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد، و هكذا، فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يحصل منها التوقّف و الترتّب فيجرى فيها التطبيق.



فإن قيل: الموجود في الخارج إنما هو الأمور المتفرقة الكثيرة و لا وجود المجموع من حيث الوحدة إلا بعد أن يعتبر العقل وحدته، و العقل لا يقدر على اعتبار المجموعات الغير المتناهية و استحضارها، فلا يلزم الترتب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع المجموعات، و نظير هذا الترتب هو الترتب بين الاعداد الغير المتناهية؛ قلنا: إذا وجد كثرة كالالف مثلا وجد فيه سبعمائة و خمسمائة و مائتان و مائة، و هكذا، و لكل منها جهة وحدة و إن لم يعتبرها العقل اصلا، فيحصل التطبيق الواقعي.

فإن قيل: المسلم توقف مجموع الغير المتناهي على الآحاد التي تبقى بعد اسقاط واحد منها و توقف مجموع الباقي على الآحاد التي تبقى بعد اسقاط واحد منها و هكذا، و لا يلزم من توقف امر على آحاد توقفها على مجموعها من حيث هو مجموع، فإن كل كل يتوقف على كل واحد من اجزائه و لا يتوقف على مجموعها من حيث هو مجموع، اذ هو عينه فلا يحصل بين المجموعات توقف و ترتب حتى يجرى فيها التطبيق؛

قلنا: لا يتوقف التطبيق على كون آحاد السلسلة بحيث تكون عليه كل واحد منها للآخر من حيث أنه واحد و له جهة وحدة هي تكون / ١١DB / علمة واحدة له، بل لزم أن تكون علمة له سواء كان علمة واحدة أو عملا- كثيرة، اذ المقصود تحصيل الانتظام و هو يحصل بالشقين. فاذا سلم توقف كل واحد من المجموعات على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد يحصل المطلوب سواء توقف على مجموع الثاني من حيث الوحدة أو / ١١MB / على الآحاد التي يتضمنها مجموع الباقي. على ان الترتيب حاصل بين المجموعات المفروضة و إن لم يكن بينها توقف في الوجود، اذ بينها ترتب من حيث

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩

المراتب العددية و مجرد الترتب يكفي لاجراء التطبيق، و هو ظاهر؛ هذا.

و اعلم! أنه يمكن تقرير برهان التطبيق بوجه آخر لا يتوقف على تحليل السلسلة الغير المتناهية إلى سلسلتى العلل و المعلولات و التطبيق بين آحادهما؛ بل نقول: لو وجدت سلسلة غير متناهية فان كانت غير متناهية من طرف واحد نسقط عدده متناهية من الطرف المتناهي، و لو كانت غير متناهية من الجانبين فسقطناها من البين و اعتبرنا كل قطعة على حدة، ثم نسقط العدة المتناهية من المبدأ فالباقي في الصورتين أيضا سلسلة غير متناهية ناقصة عن السلسلة الاولى بتلك العدة؛ فاذا طبقنا التامة على الناقصة بان فرضنا الجزء الأول من التامة بإزاء الجزء الأول من الناقصة و الثاني بإزاء الثاني و هكذا فاما تذهب هذه المساوات حتى تستغرق السلسلتين، فيلزم مساواة الكل لجزئه، بل يزيد الكل على جزئه و هو باطل؛ أو تنتهي الناقصة فتنتهي التامة أيضا لزيادتها عليها بعدد متناه، و قد فرضت غير متناهية؛ هذا خلف!.

و منها: أنه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية اسقطنا المعلول المحض من السلسلة و لا يضاف كل واحد من الآحاد التي فوقه بعد وصفى العلية و المعلولية تنحل السلسلة إلى جملتين متغايرتين بالاعتبار إحداها مركبة من العلل و الأخرى من المعلولات، و إذا طبقنا بين آحاد الجملتين - اعنى كل واحد من المعلولات على كل واحد من العلل - لزم زيادة وصف العلية على وصف المعلولية، لأنه لا ينطبق حينئذ كل علمة على معلولها لخروج المعلول الاخير - بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة، و ذلك المعلول هو نفس تلك العلة التي تنطبق عليه، فالعلمة و المعلول - اللذان يحصل بينهما الانطباق - شيء واحد و إنما يتغايران باعتبار وصفى العلية و المعلولية، و بهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما. فكل علمة و معلول منطبقين لا بد ان تكون قبلهما علمة، لأنه إذا اجتمعت العلية و المعلولية المنطبقين في واحد و استندت معلوليته إلى علمة مقدّمة عليه و جب أن تتقدم علمة على كل منطبقين من العلة و المعلول، فإذا انطبقت افراد المعلولات بأسرها - بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق - كان هناك علمة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات - و إلا لزم أن ينطبق معلول من تلك المعلولات على علمته

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠



لا على علمة المعلول المتأخر عنه التي هي نفس ذلك المعلول-، و إذا انطبق على علته فلا تكون علته متقدمة عليه، بل واقعة في مرتبته و هو خلاف المفروض، فتتحقق هناك علمة متقدمة على جميع المنطبقات فتزيد سلسلة العلة على سلسلة المعلولات بوحدة، فيلزم انقطاع سلسلة المعلولات، و منه يلزم انقطاع سلسلة العلة؛ هذا لو فرضت السلسلة متناهية من جانب المعلولات غير متناهية من جانب العلة. و لو فرضت متناهية من جانب العلة غير متناهية من جانب المعلولات تسقط العلة المحضة و يلزم عند التطبيق بين الجملة التامة و الناقصة زيادة وصف المعلولية على وصف العلية، اذ كل معلول حينئذ لا ينطبق على علته بل على علته معلوله المتأخر عنه، و تلك العلمة هي نفس ذلك المعلول. فبمثل ما مرّ تبين ان كل معلول و علمة منطبقين لا بدّ أن يكون بعدهما معلول. و على قياس ما تقدّم يلزم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلة، فتقطع السلسلتان «١».

و منها «برهان التضايغ». و تقريره: أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان كل واحد من آحادها معلولا لسابقه و علمة للاحقه إلا العلة الاولى إن كان عدم التناهي من جانب المعلولات دون العلة فانها علمة محضة، إذ المعلول الأخير إن كان بالعكس فأنه معلول محض فيتصف كل واحد من آحادها بالمتضايغين- أعنى: العلية و المعلولية-، إلا العلة المحضة أو المعلول المحض- فان كلا منهما يتصف بإحدهما-، فيزيد عدد المتضايغين على الآخر بوحدة؛ لكنّه محال لأن المتضايغين متكافئان في الوجود- أي: يجب تساويهما في العدد-، فيلزم ان يكون بإزاء كل علمة معلولية حتى يتساويا / ١٢DA / في العدد و لا- يتصور ذلك إلا بان تكون السلسلة من الطرف الآخر متناهية لتحقق معلول محض أو علمة محضة يكون بإزاء ما فرض في الطرف المتناهي من المعلول المحض أو العلة المحضة. و لو فرضت السلسلة غير متناهية من / ١٢MA / الطرفين قطعناها من البين و اعتبرنا كل قطعة على حدة. و هذا البرهان كما ثبت منه بطلان

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

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥١

التسلسل ثبت منه وجود الواجب بالذات، لأنه إذا وجد في أحد طرفي السلسلة ما هو المتصف بالعلية دون المعلولية باعتبار وجوده في نفسه كان واجبا بالذات لا بالغير من الواجب بالذات إلا ما هو علمة الاشياء و ليس معلولا لغيره «١».

قال بعض الأفاضل: «هذا الدليل مما عوّل عليه الفحول و تلقوه بالقبول؛ و فيه نظر، لأنه إن اريد بزيادة عدد أحد المتضايغين على الآخر لزوم الزيادة في الخارج، فهو أنما يصحّ لو كان لهذين المتضايغين- أي: العلية و المعلولية- وجود في الخارج، و هو ممنوع؛ لأنهما من المعقولات الثانية. و إن اريد به لزوم الزيادة في الذهن فهو أنما يصحّ إذا قدر الذهن على الاحاطة بجميع المراتب الغير المتناهية، و أتى له ذلك؟! و ان توهم أنه يلزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة فنقول: لا محذور فيه، و لا بدّ لنفيه من دليل». انتهى.

و جوابه: أننا نختار أولا ان لزوم الزيادة أنما هو في الواقع و نفس الأمر، فانه لو وجدت الآحاد الغير المتناهية في الخارج لا تصف كل منها بالعلية و المعلولية في الخارج و كانتا ثابتتين له في نفس الأمر و الواقع، و إن لم يكن الخارج ظرفا لوجودهما بل ظرفا لاتصاف تلك الآحاد بهما؛ فإن الضرورة قاضية بان لها نوع تحقّق و نحو ثبوت لتلك الآحاد في نفس الأمر و إن لم يوجد فارض و معتبر، فإن للمعلولات الثانية أيضا نحو تحقّق في نفس الأمر. على أنّنا نقول: لا ريب في أنّ اتصاف كل واحد من تلك الآحاد بالعلية و المعلولية متحقّق في الخارج، و ما يدلّ على تساوي عدد المتضايغين يدلّ بعينه على تساوي عدد الاتصاف بهما؛ مع أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية من أحد الطرفين يلزم أن يكون عدد الاتصافات بأحد المتضايغين زائدا على عدد الاتصافات بالآخر بوحدة.

و نختار ثانيا ان لزوم الزيادة أنما هو في عدد العلة و المعلولات. و ما ذكره من أنه لا محذور فيه مدفوع بأن ما يقتضى وجوب التكافؤ بين العلية و المعلولية يقتضى وجوبه

(١)- راجع: الشرح الجديد، ص ١٢٥. و انظر أيضا: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٢؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٢

بين العلة و المعلول أيضا؛ كيف و قد ذكروا ان المتضايين إِمّا حقيقتان - كالأبوة و البنوة-، أو مشهوريان - كالأب و الابن-، و قد صرحوا بثبوت التكافؤ في كل من القسمين.

و نختار ثالثا: ان لزوم الزيادة في الذهن و عدم اقتداره على الاحاطة بالآحاد الغير المتناهية غير قادح، لأن الملاحظة الاجمالية كافية في ذلك الحكم و الذهن قادر عليها. على ان الحكماء مصرّحون بان المدارك العالية قادرة على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفضّلة، فيلزم الزيادة في مداركهم و إن لم يلزم في المدارك القاصرة.

فان قيل: التكافؤ اللازم بين العلة و المعلول أن تكون يازاء معلولية المعلول علة قائمة بعلّة ذلك المعلول، و هذا المعنى ثابت للمعلول الأخير؛ فان العلية المتضايفة لمعلوليتها هي التي قائمة بعلية، و كذا حال كل معلولية في تلك السلسلة. فان ادعى في البرهان انه يلزم زيادة المعلولية المتضايفة على العلية أو بالعكس لواحدة فهو ممنوع، لان كل معلولية يكون يازائها العلية القائمة بعلّة ذلك المطلوب المتصف بالمعلولية، و كل عليه تكون يازائها المعلولية القائمة بمعلول تلك العلة المتصف بالعلية؛ و إن ادعى انه يلزم زيادة المعلولية على العلية أو بالعكس بواحدة مطلقا- أي: سواء كانت تلك المعلولية متضايفة أم لا-، فهو ممنوع، و لكن لا نسلم استحالتة، و لا بد لانكاره من دليل.

قلنا: العقل كما يحكم بامتناع تحقق احد المتضايين بدون الآخر كذلك يحكم بامتناع زيادة عدد أحد المتضايين على عدد الآخر. و توضيحه: انه لا يكون يازاء مضاييف حقيقي واحد إلا مضاييف حقيقي واحد. فلا يكون يازاء عليه واحدة إلا معلولية واحدة. فلو تكثرت العلية تكثرت المعلولية بحسب تكثّر العلية، فيتساوى عددهما. و في صورة التسلسل يلزم زيادة عدد إحداهما على عدد الأخرى.

فان قيل: لا يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية و لا العكس كما ذكرتم، لأن علة المعلول الآخر ليس الواحد الذي فوّه، لأنه علة ناقصة له بل علة التامة مجموع ما فوّه من السلسلة، و كذلك ما فوق المعلول الأخير ينحلّ إلى جزئين احدهما معلول

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٣

و الآخر علة و هو مجموع ما فوّه- و هكذا إلى غير النهاية-، فلا يلزم الزيادة المذكورة؛

قلنا: إذا انحلت السلسلة إلى المعلول الأخير و إلى / ١٢DB / مجموع ما فوّه و يكون / ١٢MB / مجموع ما فوّه علمه له ثم فصّلت تفصيلا ثانيا و ثالثا و هكذا لزم زيادة العدد المعاد له على عدد العلة على هذا التقدير أيضا، لأن جميع ما فوق المعلول الأخير يتّصف بالعلية و المعلولية معا، و المعلول الأخير يتّصف بالمعلولية فقط، و هو ظاهر. على أنا نقول: لا كلام في ذلك، بل المطلوب انه لما كانت سلسلة الآحاد ترتيبية فتكون تلك الآحاد بحيث يكون كل سابق منها علمه للاحق، و ان كان السابق علمه ناقصة بالقياس إلى اللاحق إلا المعلول الأخير فانه ليس علة ناقصة لشيء، فيلزم الزيادة المذكورة بهذا الاعتبار لا مطلقا. ثم لا يخفى ان هذا البرهان يجري في المتعاقبات و في المجتمعات الغير المترتبة أيضا؛ أما جريانه في الأولى فلأن الحصول في الخارج و لو على التدرّج يوجب حصول العدد في الواقع و نفس الأمر، فيقبل التساوى و الزيادة، و أما جريانه في الثانية فلأنه إذا اسقطنا واحدا من مجموع تلك الآحاد الغير المتناهية بقى أقل عدد منها، و إذا اسقطنا واحدا من الباقي بقى عدد أقل من هذا الباقي و ازيد ممّا لو اسقط منه واحد أيضا، و هكذا إلى غير النهاية؛ فلكل مجموع اقلية و اكثرية سوى المجموع الأول، فانه لكونه اكثر من الجميع له اكثرية فقط، فيزيد عدد الاكثرية على عدد الاقلية مع أنّهما متضايغان. فان قيل: يجب أن يوجد ما هو الأقل من الكلّ و هو الواحد، فله اقلية فقط؛ قلنا: محال يوجد بين هذه الاقلية و الاكثرية التي للكلّ أو بين الأقل و الأكثر مراتب غير متناهية محصورة بين حاصرين، و هو باطل.

و منها: انه لو وجدت سلسلة غير متناهية فهي لا محالة اسقطنا منها واحدا، فيبقى الباقي أقل منها، و الاتصاف بالأقلية يستلزم التناهي، لأن معنى اقلية الشيء أن يكون له حدود مرتبة لا يجاوزه، و إذا كان متناهيًا كانت السلسلة أيضا متناهية، لأنه لا يزيد عليه إلا بواحد.

و منها: انه لو وجدت سلسلة غير متناهية فهي لا محالة تنحلّ على آحاد و عشرات و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٤

مئات و ألوف و هكذا، فعده الآحاد مثلا أما أن تكون مساوية لعدة الألوف أو أقل منها أو أكثر، و الكل باطل. أما بطلان الأولين فلأن عدة الآحاد يجب أن يكون أزيد من عدة الألوف بتسعمائة و تسع و تسعين، لأننا نأخذ في عدة الآحاد كل واحد واحد و في عدة الألوف نأخذ كل الف واحدا، فيكون عدة الآحاد في ألف مائة ألف مائة و عدة الألوف فيها مائة، فكيف يمكن مساواة عدة الآحاد لعدة الألوف أو نقصانها عنها؟! و أما بطلان الثالث فلأنه لو كان عدة الألوف أقل لكانت متناهية- لما تقدم من أن الأقلية لا ينفك عن التناهي، لأن معناها أن يكون له حد و مرتبة لا تجاوز عنه- و الضرورة قاضية بأنه لا معنى لكون غير متناه أقل أو أكثر من غير متناه آخر و إذا كانت عدة الألوف متناهية كانت عدة الآحاد أيضا متناهية، اذ هي لا يزيد عليها إلا بقدر متناه- و هو تسع مائة و تسع و تسعون-، فيلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة و آحادا «١».

فان قيل: نحن نمنع المنفصلة القائلة بأن عدد الآحاد إما مساو لعدد الألوف أو أقل أو أكثر لأن التساوي و التفاوت من خواص المتناهي «٢»؛

قلنا: الضرورة قاضية بأن كل جملتين سواء كانتا متناهيتين أو غير متناهيتين إما متساويتان أو متفاوتتان في الواقع، و منعه مكابرة! و منها: أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية لاشتملت على آحاد غير متناهية و عشرات غير متناهية و مئات غير متناهية و ألوف غير متناهية و هكذا، فيجب ان يكون العاد لكل واحد من تلك العدد أيضا اعداد غير متناهية، فتكون العاد لكل منها واحدا و هو تمام الآحاد- لأن الأعداد العادية في جميع تلك العدد يستوعب تمام الآحاد و إلا لم يكن معنى لعدم تناهي تلك العدد-؛ فيلزم أن يكون كل عددين متناهيين كالواحد و العشر و العشرة و المائة و الألف متساويين لتساوي ما بعدهما. و منها: أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية لاستلزم لان يكون عدد واحد هو مجموع آحاد السلسلة زوجا و فردا؛ و هو محال. بيان اللزوم: أنه لو وجدت سلسلة

(١)- راجع: الشرح الجديد، ص ١٢٥. و انظر: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٤؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٩.

(٢)- انظر: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٥؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٣١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٥

كذلك فان كان أحد طرفيها متناهيًا فذاك، و إلا قطعناها من البين و نقول: العدد الذي وقع مبدأ لتلك السلسلة متّصف بالاولية و عليه المتقدمة عليه بمرتبة متصفة بالثانوية و علة تلك العلة متصفة بالثالثية- و هكذا كل واحد من آحاد تلك السلسلة على الترتيب- له مرتبة معينة كالرابعة و الخامسة إلى غير النهاية؛ و لا- ريب في أن نصف تلك الآحاد تقع في المراتب الفردية كالأول و الثالث و الخامس، و نصفها الآخر يقع / ١٣MA / في المراتب / ١٣DA / الزوجية كالثاني و الرابع و السادس و كل منهما يذهب إلى غير النهاية فيكون بإزاء كل واحد من المراتب الفردية واحد من المراتب الزوجية و بالعكس؛ و لا يجوز أن يقع فردان أو زوجان ولاء- بل يقع بعد كل فرد زوج و بالعكس-، فيكون عدد الآحاد الفردية مساويا لعدد الآحاد الزوجية، فتنقسم السلسلة إلى قسمين متساويين أحدهما الأفراد و الآخر الأزواج، فيكون مجموع آحاد السلسلة زوجا- لأننا لا نريد من الزوج إلا المنقسم بمتساويين-. ثم نقول: مجموع آحاد تلك السلسلة بعينها فرد، لأننا إذا اسقطنا واحدا منها بقيت سلسلة أخرى غير متناهية و ناقصة منها بواحد، و تبين بما تقدم أن آحاد تلك السلسلة الناقصة أيضا زوج، فيلزم أن تكون السلسلة التامة فردا، لأنها كانت زائدة على الناقصة بواحد. و إذا زيد واحد على زوج يحصل فرد، لأن الواحد إذا انضم إلى احد النصفين يزيد على الآخر و لا- يصلح للتنصيف، فيثبت لزوم ما ادّعيناه من كون آحاد السلسلة زوجا و فردا و هو باطل. و هذا المحال لزم من فرض وجود غير المتناهي، فيجب أن يكون الطرف الذي فرض غير متناه متناهيًا لتلا يلزم هذا التناقض.

و منها: أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان نصفها آحاداً زوجيةً و نصفها آحاداً فرديةً- كما تقدّم آنفاً-، فيوجد النصف لتلك السلسلة، و لكن آحاد كل من النصفين منتشرة في مجموع السلسلة بمعنى أنّ بعد كل فرد زوج و بالعكس إلى غير النهاية. ثم نقول: لا ريب في أنه يمكن اعتبار التصنيف و تعيينه من أحد الطرفين على التوالى و الترتيب، بان نقول: نصف الآحاد الزوجية مع نصف الآحاد الفردية في كل من الطرفين نصف أعداد السلسلة على التوالى و الترتيب. و إذا وجد للسلسلة نصف

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٦

على الترتب و التوالى نقول: لا- يخفى على كل عاقل أنّ كل عدد مؤلف من آحاد مترتبة له نصف يجب أن يحصل نصفه أولاً ثم يحصل كله، و ما لم يحصل في الخارج نصفه لا- يمكن أن يحصل كله، و لا- ريب في أنّ النصف إذا وجد كان محصوراً بين الحاصرين- أعنى:

مبدأ السلسلة و مبدأ النصف الآخر-، فيكون متاهياً؛ و إذا كان النصف متاهياً كان الكل متاهياً.

و منها: انه لو وجدت سلسلة غير متناهية من جانب واحد لاشتملت على آحاد فردية غير متناهية و آحاد زوجية كذلك، فتوجد فيها أولاً- سلسلتان غير متاهيتين من جانب واحد و يلزم أن لا ينقص مجموع آحادهما عن آحاد الغير المتاهي في الجانبين بمقدار غير متناه، لأنّ الضرورة قاضيه بأنّ كل سلسلتين غير متاهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموع آحادهما عن آحاد الغير المتاهي من الجانبين بمقدار غير متناه، بل اما يتحقق بينهما التساوى أو الزيادة أو النقصان بقدر متناه. ثم نقول:

لا ريب في أنّ كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص آحادهما عن آحاد السلسلة الغير المتناهية من الجانبين بمقدار غير متناه، لأننا إذا طبقنا الأولى على أحد قسمي الثانية لكانت مساوية و مطابقة له، و يبقى منها قسم آخر غير متناه، فيلزم منه أن تكون السلسلة التي فرضت أولاً غير متناهية من جانب واحد أنقص من الغير المتناهية من الجانبين بمقدار غير متناه و إن اشتملت على آحاد فردية غير متناهية و آحاد زوجية كذلك، مع أنه يثبت أولاً أنّها لا تنقص عنها بمقدار غير متناه، فيجتمع فيها النقيضان، و هو محال.

فان قيل: المحال أنّما 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 جانب واحد محالاً؛ جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ١ ص ٥٧ المقدمة الخامسة في ابطال الدور و التسلسل ..... ص: ٤٢

نا: إن جاز وجود الغير المتاهي جاز وجود السلسلتين و إن لم يجز وجودهما، و الفرق تحكّم!.

فان قيل: المسلّم أنّ السلسلتين الغير المتاهيتين من جانب واحد إذا تعدّدا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٧

بالاثنيية الخارجية و امتاز إحداهما عن الأخرى و توالى آحادهما لا ينقص مجموعهما عن الغير المتاهي في الجانبين لا إذا لم يتمايزا بالاثنيية و تشابكت آحادهما- كما في ما نحن فيه-، فإنهما بالحقيقة سلسلة واحدة صارت اثنتين باعتبار العقل؛

قلنا: لا شبهة في أنّ عدد السلسلتين لا يتفاوت بتشابك / ١٣MB / آحادهما مع غيرها أو تواليها، فما يثبت لها من الأحكام من حيث العدد لا يتفاوت بالتشابك و التوالى، فإنك لو فرضت توالى كل واحد من الآحاد الفردية و الزوجية بأن يخرج واحد منهما من بين آحاد الأخرى حصلت سلسلتان محققان ممتازتان متواليتا الآحاد، و هما كانتا موجودتين بعينهما في السلسلة الأولى. فبالتشابك و التوالى لا يختلف حكمها و لا يزيد عددها و لا ينقص على احد التقديرين دون الآخر.

و منها: أنه لو وجدت سلسلة مركبة / ١٣DB / من آحاد غير متناهية لكان لها في حاقّ الواقع و متن الخارج مرتبة من العدد البتة، لأنّ كل جملة موجودة في الخارج متعينة الآحاد يجب أن يعرضها مرتبة عددية و يوجد مراتب آخر ناقصة عنها بواحد و اثنين و ثلاثة، و هكذا يوجد طبقات مترتبة متنازلة إلى أن ينتهي إلى الواحد، و كلّما يوجد من المراتب المتوسّطة بين المرتبة الأولى و المرتبة الأخيرة- أعنى: الواحد- محصور بينهما، فلو كانت تلك المراتب غير متناهية لزم كون الغير المتاهي محصوراً بين حاصرين و هو

باطل «١»

و أنت تعلم أنه لو قطع النظر عن الانصاف و استقامة القريحة يمكن للمناظر المجادل أن يمنع أولاً وجود مرتبة عددية معينة لآحاد الغير المتناهي؛ و يمنع ثانياً استحالة انحصار الغير المتناهي بين مثل هذين الحاصرين «٢»- أعنى- المرتبة التي لغير المتناهي و المرتبة الواحديّة-، إلماً أن بعد الرجوع إلى الانصاف و الوجدان السليم و الحدس الصائب يحكم العقل بأن الآحاد الموجودة المتعينة في الخارج لا بد أن يعرضها مرتبة معينة من العدد و لا يمكن انحصار غير المتناهي بينها و بين الواحد «٣».

(١)- انظر: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٦؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٧.

(٢)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٧.

(٣)- و هناك أدلة أخرى لابطال الدور و التسلسل و ابحاث قيمة مبثوثة في الكتب الحكيمية و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٨

الكلامية. و لعل من أنفسها ما ذكره الإمام الرازي، راجع: المطالب العالية، ج ١، ص ١٣٦ / ١٥٧.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٩

## المقالة الأولى في اثبات الواجب الوجود لذاته

### إشارة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٦٠

المقالة الأولى في اثبات الواجب الوجود لذاته اعلم! أن هذا المطلب مع كونه من أعلى المطالب الالهية و أسنى المقاصد الحكيمية و أصل كلّ السعادات و أفضلها و مبني جميع الخيرات و أشرفها و الغاية العظمى للناظرين في حقائق الملك و الملكوت و الوجهة الكبرى للمسافرين إلى صقع عالم الجبروت، قد امتاز عن جميعها بالوضوح و الجلاء؛ بحيث لا يخفى على الأغبياء فضلاً عن العقلاء، كيف لا؟! و كلّ من يرقى من حضيض الحيوانية و أعطى حظاً من الانسانية يعلم أن هذه الموجودات الكثيرة العظيمة لم توجد بنفسها و لا- بما هو محتاج مثلها؛ بل أنّما وجدت من صانع غني عن غيره، و لذا لو تصفّحت فرق الأنام من الخاصّ و العامّ و اطّلت على بواطنهم و عقائدهم و جدتهم متفقين على الاقرار بإله العالم و صانعه: بل علمت أن منكره أنّما ينكر باللسان و قلبه مطمئنّ بالايمان- كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه و على آله الطاهرين: فهو الّذي تشهد له أعلام الوجود على اقرار قلب ذي الجحود- «١»؛ و هذا يدلّ على أن معرفة الله فطرية. و يؤكده اضطرار الناس في المضايق و المصائب إلى التوجّه و الفرار إلى إلههم و خالقهم «٢».

(١)- من كلام له- عليه السلام- و فيه جملة من صفات الربوبية و العلم الالهي. راجع: نهج البلاغة، الخطبة ٤٩ ص ٨٨.

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

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٦١

و الحقّ أن معرفة وجود صانع العالم فطريةً بديهيةً، لكن معرفة وجود الواجب بالذات و معرفة صفاته الكمالية نظريةً.

ثمّ إنّ للعقلاء في اثبات واجب الوجود لذاته مسالك «١»؛

## إشارة

القائلين بأنّ علّة الحاجة هي الامكان، و هو الاستدلال من جهة الامكان و التغيير. و لمّا لم يكن مجرّد الامكان الذاتى للممكن من دون أن يصير موجودا كافيا فى الاثبات، فالإلهيون منهم استدّلوا عليه بالنظر إلى الموجود من حيث هو، أو من حيث افراده، أو فرد منه؛ و بعضهم استدّلوا بالامكان الوقوعى - كما يأتى - و الطبيعيون منهم استدّلوا عليه بوجود خاصّ و طبيعته - أعنى: الحركة؛ و بعض الحكماء استدّلوا عليه بالنظر إلى حال النفس الناطقة. فللحكماء أربعة مناهج؛

## المنهج الأوّل منهج الإلهيين منهم

## إشارة

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

من الجزء الأوّل من هذا الكتاب لبيان الدلائل الاقناعية لاثبات واجب الوجود. و فى مفتتح الباب حكى هذا البرهان عن سيدنا و مولانا أبى عبد الله الصادق - عليه و على آباءه و أولاده آلاف التحية و الثناء -.

(١) - انظر: الأربعين فى أصول الدين - للرازى - ج ١ ص ١٠٣. تلخيص المحصل ص ٢٤٢.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٦٢

بعضها يتوقّف على ابطال الدور و التسلسل، و بعضها لا يتوقّف على ابطالها، أو يتوقّف على ابطال الدور فقط.

أمّا الأوّل فتقريره: إنّ الموجودات لو انحصرت فى الممكنات و لم يستند إلى واجب بالذات لزم الدور، أو التسلسل، أو وجود الممكن بنفسه من غير علّة، أو الانتهاء إلى الواجب. و وجه اللزوم و الحصر ظاهر. و بطلان اللوازم بأسرها سوى الأخير - الذى هو المطلوب - قد تقدّم.

و مثل هذا الدليل الذى يوجد فيه طبيعة الموجود أو افراده أو فرد منتشر منه و يستدلّ على الواجب بلزوم الدور أو التسلسل أو وجود الممكن بنفسه يمكن أن يقترّر بوجوده.

أوّلها: ما ذكر.

و ثانيها: لا- ريب فى وجود ممكن، فنقول: يجب استناده إلى مؤثّر موجود - لبطالان وجود الممكن بدون علّة -، فإن كان واجبا ثبت المطلوب و الّا نقل الكلام إليه. فأمّا يلزم الدور أو التسلسل / ١٤MA / أو الانتهاء إلى الواجب بالذات «١».

و ثالثها: أنّ للموجود افرادا بالضرورة، فإن كان واحدا منها واجب الوجود ثبت المطلوب، و إن لم يتحقّق فيها واجب الوجود و انحصرت فى الممكنات لزم أن يتحقّق فيها واجب الوجود. بيان اللزوم: أنّه لو لم يوجد فيها واجب الوجود أمّا أن تكون موجودة بعضها ببعض - أمّا دائرة أو متسلسلة -، أو تكون موجودة لا بعلة، و الكلّ باطل؛ فيجب أن يوجد فيها واجب الوجود بالذات.

و رابعها: أن يقال فى الشق الثانى: إن كان كلّ افراد الموجود / ١٤DA / ممكنا فهذا الكلّ - لكونه ممكنا - مؤثّر موجود بالضرورة، فننقل الكلام إليه، فيجب الانتهاء إلى الواجب لاستحالة الدور و التسلسل و وجود الممكن بدون علّة.



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- لأنه إمّا أن تكون في

(١)- راجع: تلخيص المحصل ص ٢٤٥.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٦٣

بعضها موجودة ببعض وجد ذلك البعض به فهو الدور، أو ببعض وجد بآخر و هو بآخر و هلمّ جزًا فهو التسلسل-؛ أو تكون موجودة بنفسها بأولوية ذاتية أو بدونها، فهو الموجودية بدون علّة «١».

و سادسها: أنه لا- شكّ في تحقّق طبيعة الموجود من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد و ان لم ينفك تحقّق الطبيعة و العلم بها عن تحقّق الافراد و العلم بها، فان كانت هذه الطبيعة واجبة ثبت المطلوب، و إمّا لزم أحد المفاسد المذكورة في الشقّ الثاني من الأدلّة المتقدّمة.

و سابعها: إنّ الموجود إمّا ثابت و بالفعل في وجوده و صفاته دائما أو لا بل متغيّر و بالقوة و لو من بعض الوجوه «٢» و في بعض الأحيان؛ و الأوّل هو الواجب، و الثاني هو الممكن. ثمّ إن وجد الأوّل في افراد الموجود ثبت المطلوب و إمّا لزم أحد المفاسد المذكورة في الشقّ الثاني من الأدلّة المتقدّمة، لأنّ كلّ متغيّر و بالقوة لا بدّ له من مغيّر و مخرج غير ذاته يخرج من قوّته إلى الفعل فيجب الانتهاء إلى مغيّر غير متغيّر و مخرج يكون بالفعل من جميع الوجوه دائما لئلا يخرج إلى مخرج آخر، دفعا للدور و التسلسل و لزوم الخروج من القوّة بلا سبب.

و أمّا الثاني- أعنى- البراهين التي لا تتوقّف على ابطال الدور و التسلسل أو لا يتوقف على ابطال التسلسل- فكثيرة.

منها: لو انحصرت الموجودات في الممكنات و لم يتحقّق فيها واجب الوجود لذاته لكان مجموعها معلولات مع عللها التي هي مثلها في الامكان و المعلولية، سواء وجد كلّ واحد بآخر على سبيل الدور و التسلسل. و مثل هذا المجموع و ان كان عدم كلّ واحد من افراده مع بقاء علته محالًا- لاستلزامه تخلف المعلول عن علته-، لكن يجوز عدم المجموع لأنّه لا يمتنع عدم المعلول مع عدم علته الممكنة الغير المستندة إلى الواجب، و إن ذهبت سلسلة المعلولات و العلل إلى غير النهاية؛ و لا ريب «٣» في أنّ هذه الجملة

(١)- راجع: الأربعين في أصول الدين- للرازي-، ج ١، ص ١٠٣.

(٢)- الاصل:- و صفاته ... الوجوه.

(٣)- الاصل:- و ان ذهبت ... لا ريب.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٦٤

بأسرها مركّبة عن مثل هذا المعلول و مثل هذه العلّة و لا يوجد فيها غيرهما، فالعدم لا ينسب عن هذه الجملة بنفسها و لا بشيء من آحادها- لكون جميعها ممكنة محتاجة في انسداد اعدامها إلى غيرها-، فكلمًا دار الامر أو تسلسل رجوع إلى الأوّل. و إذا جاز عدم هذه الجملة فلا يجوز وجودها، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد- كما مر- و الممكن لا يجب له الوجود ما لم يمتنع عليه جميع انحاء العدم، إذ لو وجب وجوده مع امكان نحو ما من العدم و يكون هذا العدم مساويا للوجود أو مرجوحا- لظهور شناعة راجحيته- لزم امكان المرجوح أو المساوي. و قد تقدّم بطلانها. و إذا لم يجز وجود هذه الجملة بنفسها و لا بشيء من آحادها مع كونها موجودة و جب استنادها إلى موجود خارج عنها، و الموجود الخارج عن جميع الممكنات أمّا هو الواجب بالذات، و هو المطلوب، و هذا البرهان لا يتوقّف على ابطال الدور و التسلسل، بل أمّا يتوقّف على ابطال وجود الممكن بنفسه بدون أولوية الوجود أو معها، و بطلانه أوضح من كلّ واضح- كما تقدم-



و يمكن أن يقتر هذا البرهان بوجه أخصر و أوضح؛ و هو: انّ الممكن لما كان بالنظر إلى ذاته غير موجود فلو انحصرت الموجودات في الممكنات لكان جميعها كذلك- اى: غير موجود بالنظر إلى ذواتها- لان جميعها في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم عليها رأسا، و كلما دار الامر أو تسلسل رجع إلى الاقل، فلا بدّ لها من موجد خارج يوجد كما لممكن الواحد.  
و منها: إنّ جميع الممكنات من حيث هو مجموع موجود واحد- كما يأتي بيانه بعد ذلك-، فلو انحصرت الموجودات في الممكنات لكان مجموعها شخصا واحدا لا بدّ له من علّة بالذات و على الاطلاق «١» و يمتاز عمّا سبقه من الوجه الأخصر بأخذ كون جميعها من حيث هو مجموع شخصا واحدا، و لا يلزم هذا الأخذ و الفرض في الوجه الأخصر السابق عليه، لأنّه لم يؤخذ فيه الهيئة الاجتماعية/ ١٤MB / بل أخذ فيه كون جميع الآحاد في حكم واحد لا كونها واحدا.

(١)- راجع: الحكمة المتعالية ج ٦ ص ٣٠.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٦٥

و منها: ما أورده بعض الأذكياء، و هو يتوقّف على مقدّمتين واضحتين، إحداهما:

إنّ الممكن لا يكون إلّا معلولا/ ١٤DB -/ و قد تبين ذلك من بعض المقدمات السالفة-

و ثانيتهما: أنّ حاجة المعلول إلى العلّة أنّها هي لأجل أنّه معلول فقط، و لا مدخلية في باقى صفاته و خصوصياته من كونه هذا و هذا في ذلك، و هي بديهية واضحة 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 التي لا دخل 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 العلّة و كونها معلولات و موجودات تبقى منها جميعا طبيعته الموجودة، و المعلول بما هو موجود معلول فقط، فيلزم أن يكون المعلول بما هو معلول موجودا من غير علّته، لأنّ كلّما كان في هذه الجملة كان معلولا و نقصنا عنه جميع الخصوصيات التي لم تكن لها مدخلية في كونه معلولا «١» و في احتياجه إلى علّة و أخذناه حتّى يحصل لنا موجود واحد هو معلول و لم يبق في هذه الجملة موجود آخر لا يكون معلولا فقط حتّى يجوز أن يكون علّة؛ و ليس خارج هذه الجملة أيضا موجود ممكن يجوز أن يكون علّة لها- لأنّ المفروض دخول كلّ الممكنات فيها-، فيتحقّق لزوم كون المعلول بما هو معلول موجودا من غير علّته، و هو باطل بحكم المقدّمة الثانية. لأنّه إذا احتاج المعلول إلى العلّة في مجرّد كونه معلولا دون ساير الخصوصيات فكيف يتحقّق مجرّد المعلول من حيث هو معلول من دون شيء آخر، و لا- يتحقّق احتياجه إلى العلّة، فيجب أن يوجد خارج هذه الجملة موجود واجب لذاته حتّى تستند المعلولات إليه.

و منها: أنّه لو انحصرت الموجودات في الممكنات لزم الدور، إذ تحقّق مجموع الموجودات من حيث هو مجموع يتوقّف على هذا التقدير على ايجاد ما، لأنّ وجود الممكنات أنّما يتحقّق بالايجاد لكونها في حكم ممكن واحد في الاحتياج إلى مؤثر

(١)- الاصل:- معلولا.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٦٦

موجود، و تحقّق ايجاد ما يتوقّف أيضا على تحقّق هذه الموجودات، لأنّ الغرض عدم موجود خارج عنها حتّى يكون موجدا لها.

و قال المحقّق الخفري في بيان لزوم الدور: لأنّ تحقّق موجود ما يتوقّف على هذا التقدير على تحقّق ايجاد ما و بالعكس.

و لا- يخفى أنّه لو اراد من «موجود ما» مجموع الموجودات من حيث هو مجموع ليرجع إلى ما ذكرناه، و لو اراد ما هو الظاهر منه فقال الفاضل السّمّاكى: فاللازم منه لزوم التسلسل لا الدور، إذ على تقدير عدم تحقّق الواجب يكون تحقّق موجود ما متوقّفا على ايجاد

سابق عليه- أى: على وجود علته-، و يكون تحقق ذلك الایجاد متوقفاً على تحقق موجود آخر لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الایجاد، فيلزم التسلسل، لا الدور.

و قال سيد الحكماء فى تصحيح لزوم الدور لا التسلسل و الجواب عن ایراد السماكى «١»: ان طبيعة الایجاد متأخرة عن طبيعة الوجود تأخراً ذاتياً، لأنها طبيعة ناعية يستحيل قيامها بذاتها، فهى إنما يكون وصفاً لشيء و الوصف الایجابى سواء كان فى الموجبة المحصلة أو الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول متأخر عن وجود الموضوع، فيقتضى محلاً موجوداً يقوم به- لأن ثبوت صفة لشيء فرع ثبوت الموصوف فى نفسه- فطبيعة الوجود متقدمة على طبيعة الایجاد. و على تقدير عدم وجود الواجب اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود لا- يكون إلا بعد تعلق الایجاد بها و قيامه بها، فهى يحتاج إلى طبيعة الایجاد و تأخر عنها، فالدور لازم بين الطبيعتين. بخلاف ما لو كان الواجب موجوداً، فإن طبيعة الوجود حينئذ لا يتوقف على طبيعة الایجاد لقيام فرد من الوجود بذاته من دون افتقاره إلى طبيعة الایجاد، و هو الوجود الواجب.

ثم قال: لا يقال: على ما ذكرتم يلزم توقف طبيعة الوجود أيضاً على نفسها، لأن اتصاف شيء بها يتوقف على وجود ذلك الشيء بعين ما ذكره؛

لأننا نقول: لا يتم ذلك فى طبيعة الوجود مطلقاً، لأنها ليست طبيعة ناعية حتى

(١)- الاصل:- و الجواب عن ایراد السماكى.

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٦٧

يلزم كونها وصفاً للماهية، بل قد تكون طبيعة الوجود قائمة بنفس ذاتها- كما فى طبيعة واجب الوجود-. و ان أورد فى طبيعة المطلق العام البديهى فنختار أنها متأخرة عن طبيعة الوجود الخاص الواجبى القائم بنفس ذاته؛ انتهى.

و أورد العارف الشيرازى على الجواب المذكور: بأن الدور فى الطبيعة- أى: توقف الطبيعة على نفسها- غير محال، لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها فى ضمن فرد / ١٥AM / متقدمة على نفسها باعتبار حصولها فى ضمن فرد آخر- كما فى طبيعة الافراد المتوالدة-. و ذلك لأن مفسدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه- أى: اجتماع النقيضين-، / ١٥DA / و الوحدة المعترية فى التناقض هى الوحدة الشخصية لا النوعية، فالشخص الواحد لا يجوز أن يكون متقدماً و متأخراً معاً. و اما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلاً- كما لا يخفى-. و الحاصل ان احكام الوحدة العددية قد لا يثبت للوحدة النوعية الابهامية و لذا اتصاف ماهية الانسان مثلاً بالعلم و الجهل لا يقتضى ثبوت التناقض لعدم كون الموضوع واحداً بالوحدة العددية، بخلاف اتصاف زيد بهما، فإنه يقتضى ثبوت التناقض، لكونه ذاتاً شخصياً.

و أجاب عنه الفاضل اللاهيجى: بأن كون الطبيعة فى ضمن فرد متقدمة على نفسها فى ضمن فرد آخر إنما يصح فى الإعداد لا فى الایجاد، فإن الطبيعة يجوز أن تكون فى ضمن فرد معدة لحصولها فى ضمن فرد آخر، و لا يجوز كونها فى ضمن فرد موجدة نفسها فى ضمن فرد آخر، فإن ايجاد الطبيعة «١» هو جعلها واقعة فى متن الاعيان. فاذا وقعت هى فى نفس الأمر و «٢» الواقع لا- يجوز أن يجعل نفسها واقعة موقعها مرة أخرى فيها.

و بعبارة أخرى: لا- يجوز أن يكون وقوعها فى نفس الاعيان متقدماً على وقوعها فى نفس الاعيان، لكن يجوز حينئذ- أى: إذا وقعت فى نفس الواقع فى ضمن فرد- أن يصير معدة لحصول نفسها فى ضمن فرد آخر، إذ معنى كونها فى ضمن فرد أنها محفوفة

(١)- فى النسختين: الطبقة، بدلا من: الطبيعة.

(٢)- الاصل:- الأمر و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٦٨

بعوارض مشخصة معينة، و يجوز أن يكون هي في ضمن تلك العوارض المشخصة معدة- لكونها محفوفة بعوارض مشخصة أخرى- و لا امتناع في ذلك اصلا.

و الحاصل: إن الطبيعة النوعية يجوز أن تكون متقدمة و متأخرة بحسب الزمان، و لا يجوز أن تكون متقدمة و متأخرة بحسب الذات، فإن الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من أجزاء الزمان، و ليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر؛ بل هي وحدة ابهامية زمانية و وحدة شخصية دهرية، فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الأمر متقدمة و متأخرة؟! انتهى.

اقول: إن شئت تحقيق الحق في هذا المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام! و لا بدّ أولا من تحرير مذهب الحكماء و المتكلمين في الوجود ثم تلخيص مطلب هؤلاء الفضلاء من الموردين و المجيبين، ثم الاشارة إلى ما هو الحق.

فقول: مذهب الحكماء في الوجود- كما حرره بعض الاذكياء «١»:- ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الخاصية، و الوجودات الخاصية حقائق مختلفة متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الاضافة- ليكون متماثلة متفقه الحقائق، و لا بالفصول- ليكون الوجود المطلق جنسا لها- بل هو عارض لازم لها كنور الشمس و نور السراج، فأنهما مختلفان بالحقيقة و اللوازم مشتركان في عارض النور؛ و كذا بياض الثلج و العاج، بل كالكم و الكيف المشتركين في العرضية، بل الجوهر و العرض المشتركين في الامكان و الوجود. إنما انه لئلا لم يكن لكل وجود اسم خاص- كما في أقسام الممكن و اقسام العرض- توهم ان تكثر الموجودات و كونها حصية حصية إنما هو بمجرد الاضافة إلى الماهيات المعروضة بها- كبياض هذا الثلج و ذاك و نور هذا السراج و ذاك-، و ليس كذلك، بل هي حقائق متخالفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض لها الخارج عنها و اذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم و صيرورته حصية حصية باضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضا خارجة عن تلك الوجودات المتخالفة الحقائق؛ فهناك أمور ثلاثة:

(١)- راجع: الدرّة الفاخرة ص ٢، تجد العبارة حرفيا فيه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٦٩

(١): مفهوم الوجود، و (٢): حصصه المتعينة باضافته إلى الماهيات، و (٣):

الوجودات الخاصية المتخالفة الحقائق. فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه و هما- أي المفهوم و حصيته- خارجان عن الوجودات الخاصية؛ و الوجود الخاص عين الذات في الواجب- تعالي- و زائد خارج فيما سواه.

و مذهب المتكلمين: ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الأشياء و ذلك المفهوم الواحد يتكثر و يصير حصية حصية باضافته إلى الأشياء- كبياض هذا الثلج و ذاك-، و وجودات الأشياء هي هذه الحصص. و هذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققهم، و ذهنا و خارجا عند آخرين.

و إذ عرفت ذلك فاعلم: ان حاصل إيراد السماكي ان توقف موجود ما على ايجاد ما و بالعكس لا يستلزم الدور، بل التسلسل؛ لأنه على تقدير عدم الواجب / ١٥DB / يتوقف / ١٥MB / موجود ما على ايجاد سابق عليه- أي: ايجاد صادر عن علته-، و هذا اليجاد يتوقف على موجود ما هو هذه العلة لا على الموجود الاول. و وجود هذه العلة يتوقف على ايجاد صادر من علة سابقة عليها، و هكذا؛ فلا يلزم دور.

و حاصل جواب السيد: ان مراد الخفري أن طبيعة اليجاد متوقفة على طبيعة الوجود، و على تقدير عدم الواجب يتحقق العكس أيضا، فيلزم الدور بين الطبيعتين و ان توقف كل فرد على فرد آخر إلى غير النهاية.

و حاصل إيراد العارف الشيرازي على هذا الجواب: ان فساد الدور بين الطبيعتين هو لزوم توقف كل واحدة من الطبيعتين على نفسها، و

هذا ليس بمحال- لجواز أن تكون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر-، فطبيعة الایجاد المتحققه في ضمن افراد الممكنات متقدمه على طبيعة الوجود المتحققه في ضمنها باعتبار و متأخره عنها باعتبار، و لا مانع منه.

و حاصل جواب الفاضل اللاهيجي عن هذا الایراد: انّ تقدّم الطبيعة باعتبار حصولها في ضمن فرد على نفسها باعتبار حصولها في فرد آخر أنّما يصحّ في الإعداد

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧٠

بان يكون في ضمن فرد معدّه لحصولها في ضمن فرد آخر، لا في الایجاد بان يكون حصولها في ضمن فرد موجدّه لنفسها في ضمن فرد آخر، و فيما نحن فيه يلزم التوقّف في الایجاد لأنّ توقّف طبيعة الوجود في ضمن فرد على نفسها من حيث أنّها في ضمن فرد آخر أنّما يكون من حيث افتقارها في حصولها في ضمن أحد الفردين إلى نفسها من حيث أنّها حاصله في ضمن الفرد الآخر، و هذا محال. و إذ تقرّر ذلك فاعلم: انّ المراد من «طبيعة الایجاد» هنا الایجاد الاضافي، و هو أمر اعتباري؛ و ليس المراد به الایجاد الحقيقي- أعني: حقيقه الذات-، و هو ظاهر. و المراد «بطبيعة الوجود» هو الوجود المطلق العامّ المشترك بين جميع الأشياء، لأنّ المراد بالطبيعة ما كان مشتركاً بين جميع الافراد متحققاً فيها؛ و قد عرفت في تحرير مذاهب الحكماء و المتكلمين «١» أنّ المشترك بين الوجودات الخاصه أو مهيئات الاشياء ليس إلّا الوجود المطلق، و ليس بين الوجودات الخاصه عند الحكيم و بين مهيئات الأشياء عند المتكلم وجود مشترك آخر غير الوجود المطلق، و هو واضح.

و حينئذ نقول: إن كان مراد السيد- رحمه الله- انّ كلا من الطبيعتين موجود في الخارج و يلزم الدور بينهما، ففيه: انّ الوجود المطلق و الایجاد الاضافي ليسا بموجودين في الخارج، بل هما اعتباريان منتزعان، فلا يوجد أفرادهما في الخارج فضلاً عن طبيعتهما، و لو سلّم كونهما محصّين- كالانسانية- فلا- نسلم وجود طبيعتهما في الخارج بوجود على حده سوى وجود أفرادهما، إذ محلّ الخلاف في وجود الكلّي الطبيعي- كما حرّره المحققون- انّ الطبيعة هل هي موجوده في الخارج بوجود افرادها حتّى تكون الطبيعة موجوده و الفرد موجوداً آخر و وجودهما واحد، أو هي غير موجوده في الخارج اصلاً، بل الموجود فيه أفرادها فقط و هي موجوده في الذهن لا غير، فعلى هذا لو كانت الطبيعة موجوده يكون وجودها بوجود افرادها، فهي حينئذ موجوده بوجود كلّ فرد، فيكون لها وجودات متعدده بحسب تعدّد الأفراد، و ما هذا شأنه لا يمتنع أن يتوقّف باعتبار أحد وجوداته على نفسه باعتبار وجود آخر، و حينئذ

(١)- في الاصل: المتألهين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧١

يلزم التسلسل و يتوقّف تاميه الاستدلال على ابطاله، و لا يلزم الدور.

و ما ذكره الفاضل اللاهيجي- رحمه الله- من عدم جواز توقّف الطبيعة باعتبار وجودها في ضمن فرد على نفسها باعتبار وجودها في ضمن فرد آخر في الایجاد، مدفوع بأنّ عدم جواز كون الطبيعة بأحد الاعتبارين علّه موجدّه لنفسها بالاعتبار الآخر مسلّم، إلّا أنّه لا يلزم ذلك فيما نحن فيه على تقدير عدم الواجب، لأنّ العلّه «١» ليست إلّا الفرد الالهي هو ماهيه مع الوجود الخاصّ و الوجود المطلق أمر عرضي تابع منتزع منه، فإنّ الوجود الواجب الالهي هو علّه الأشياء ليس ما ينتزع منه من الوجود المطلق، بل وجوده الخاصّ الالهي هو عين حقيقته. و إن كان مراده انّ كلا من الطبيعتين غير موجوده في الخارج بل هما اعتباريان و لكن الدور متحقق بينهما و الدور محال- سواء كان بين موجودين في الخارج أو بين اعتباريين منتزعين-، فلا- يحتاج في الاستدلال إلى التمسك بوجود الطبيعة في الخارج، بل يتم على تقدير أخذ الطبيعة مطلقاً، أو طبيعة الایجاد- أي: المفهوم المشترك سواء كان موجوداً في الخارج أو مفهوم انتزاعياً اعتبارياً محضاً- لها تقدّم على طبيعة الوجود كذلك، فطبيعة الایجاد حصول/ ١٦DA / في مرتبه من مراتب نفس الأمر ليس فيها حصول لطبيعة/ ١٦MA / الوجود، و كذا طبيعة الوجود- أي: المفهوم المشترك سواء كان موجوداً في الخارج أو مفهوم انتزاعياً

اعتباريا محضا- لها تقدّم على طبيعة الایجاد كذلك، فيلزم الدور و هو باطل مطلقا.

ففيه: انّ الدور بين الاعتباريين و إن كان باطلا أيضا إلّا أنّه لا يمكن الاستدلال به هنا، لأنّه لو اخذت الطبيعة غير موجودة في الخارج فلا ريب في أنّه لا يتصوّر حصولها في مرتبة من مراتب نفس الأمر منفكّة 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 وجود آخر؛ و اندفاع جواب الفاضل اللاهيجي هنا أظهر.

(١)- في الاصل: ... مدفوع بان عدم الجواز لو سلّم أنّما هو إذا كانت الطبيعة بأحد الاعتبارين علّة موجدة لنفسها بالاعتبار الاخر العلّة. جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧٢

فظهر ممّا ذكرنا أنّ في صورة الاستدلال على الواجب يتوقّف كل من الایجاد و الموجود على الآخر، و إن لم يوجد فيه مجموع الموجودات لم يتم بدون ابطال التسلسل سواء اخذ توقّف كلّ فرد على آخر إلى غير النهاية أو اخذ طبيعتهما؛ فايراد السماكي وارد. و يمكن أن يقال: لو أخذ التوقّف على آخر «١» يمكن اتمام الاستدلال بلزوم الدور من دون توقّف على ابطال التسلسل. بيانه- كما افاده بعض الأفاضل:- أنّه إذا لم يكن في الوجود واجب بالذات و ذهبت السلسلة إلى غير النهاية فتحصل سلسلتان، إحداهما: سلسلة الوجودات، و ثانيهما: سلسلة الایجادات، قلنا ملاحظة الایجادات الغير المتناهية بعنوان الاجمال بحيث لا يشدّ عنها شيء من الایجادات؛ و نقول: هذه السلسلة بأسرها لها تأخّر عن سلسلة الموجودات بناء على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلا إيجاد في تلك السلسلة ما لم يكن لها تأخّر، فلو كانت لسلسلة الوجودات بحيث لا يشدّ عنها شيء تأخّر أيضا لزم الدور، فيجب أن يكون في سلسلة الوجودات وجود لا يتأخّر عن الایجاد، و هو الواجب، فثبت المطلوب؛ انتهى.

و الحقّ أنّ هذا الاستدلال تمام و إن وقع فيه التمسك بمجموع الوجودات أيضا.

و ما أورده عليه بعض الفضلاء بأنّ الواقع توقّف واحد واحد من آحاد احدى السلسلتين الغير المتناهيتين على واحد واحد من آحاد الأخرى و تأخّره عنها على التوزيع، فلا نسلم أنّه يستلزم ذلك تلك التوقّفات و التأخّرات الموزعة على أجزاء السلسلة الغير المتناهية توقّف تلك السلسلة على ما يتوقّف عليه و تأخّرها بأسرها عنه حتّى يلزم الدور؛ مدفوع بأنّ الضرورة العقلية حاكمه بأنّه إذا كان لكلّ واحد واحد من الایجادات تأخّر عن كلّ واحد واحد من الوجودات يصدق في الواقع أنّ لمجموع هذه الایجادات تأخّر، فإنّ توقّف آحاد على آحاد أخرى لا يختلف بتوزّعها أو تشابكها مع غيرها أو تواليها، فما يثبت لها من التوقّف و التأخّر لا يتخلف عنها على أحد التقديرين؛ ألا ترى أنّك لو فرضت توالي كلّ من الایجادات و الوجودات بأن يخرج آحاد واحد منها من بين آحاد الأخرى حصلت سلسلتان محققان متواليتا الآحاد؟!.

(١)- الاصل:- إلى غير النهاية ... على آخر.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧٣

فلو كان واحد واحد من آحاد إحداهما متوقّفا على واحد واحد من آحاد الأخرى لكان مجموع آحاد كلّ منهما متوقّفا على مجموع آحاد الأخرى.

و منها: أنّ مجموع الممكنات من حيث هو مجموع له مبدأ، كما مرّ من أنّ مجموع الممكنات الصرفة- سواء كانت متناهية أو غير متناهية- في حكم ممكن واحد في امكان طريان العدم عليها، و مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات- أي: مبدأ خارج يكون مبدأ لجمعها- اذ لا خارج عن جميع الموجودات.

و أيضا: لو كان للمجموع من حيث هو مجموع مبدأ لزم تقدّم الشيء على نفسه، لأنّه لو كان للمجموع من حيث هو مجموع مبدأ

فذلك المبدأ من حيث كونه موجودا يكون داخلا- في المجموع، فلا يمكن تقدّمه عليه و من حيث أنّه مبدأ له يكون متقدّما عليه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه من هذه الجهة أيضا.

و ما قيل: من إنّ عليّة بعض الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضى عليّته لنفسه اصلا، و من أنّ علّة المجموع لا يلزم أن يكون علمه لكلّ جزء منه، كلام سطحي خال عن التدبّر. و إذا ثبت أنّ مجموع الموجودات من حيث هو مجموع ليس له مبدأ و مجموع الممكنات من حيث هو مجموع له مبدأ، فيجب أن يكون في جملة الموجودات موجود يكون واجبا لذاته، ليكون مصحّحا للفرق، و هو المطلوب.

ثمّ قرّر هذا البرهان بوجه آخر اخذ فيه بدل «مجموع الموجودات»: «طبيعة الموجود»، و بدل «مجموع الممكنات»: «طبيعة الممكن». فقيل: طبيعة الممكن بما هي لها مبدأ، و طبيعة الموجود بما هي موجودة ليس له مبدأ و الّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، لأنّ / ١٦MB / ذلك المبدأ / ١٦DB / موجود لا- محالة فتكون طبيعة الوجود متحقّقة في ضمنه، فيلزم كون طبيعة الموجود علمه لطبيعة الموجود متقدّمة عليها بالذات؛ و هو باطل.

و فيه: ما تقدّم سابقا من أنّ المراد بطبيعة الوجود يجب أن يكون الموجود العامّ و تحقّقه في ضمن فرد يتوقّف على تحقّقه في ضمن فرد آخر و هلمّ جرّا. فاللازم منه التسلسل لا الدور.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧٤

فان قيل: المتحقّق في ضمن الفردين شيء واحد، فيلزم أن يكون باعتبار وجوده في ضمن أحد الفردين متوقّفا على نفسه باعتبار وجوده في ضمن الفرد الآخر، فيلزم الدور؛ قلنا: لا ضير فيه- كما تقدّم مفصّلا-

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

قال بعض الأفاضل: هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ في «إلهيات الشفاء»، و بيانه بعبارة أخرى: إنّ الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيته سوى الوجود لا- يحتاج في تحقّقه في الخارج إلى موجب أوجب تحقّقه، و إلّا لا يحتاج جميع الموجودات إليه ضرورة، فاحتاج هذا الموجب أيضا إلى نفسه لدخوله في جميع الموجودات و ذلك تقدّم الشخص على نفسه. فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبة التحقّق ممتنعة العدم لا لعلّة، و لو لم يكن فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكنا- لجواز طريان العدم على جميع الممكنات الصرفة-، فينعدم الطبيعة بانعدام الكلّ، هذا خلف.

ثم قال: و أنت تعلم أنّ المراد بالوجود المشتقّ منه الموجود هاهنا ليس الوجود العامّ البديهي الاعتباري الانتزاعي الذي ليس له تحقّق في الخارج أصلا، بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الأعمّ و هو زائد على جميع الموجودات معلّل بها في الذهن، بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الآثار و محقّق الحقائق، و هو الموجود بالحقيقة و معلوم بوجه ما؛ انتهى.

و عبارة الشيخ الذي أشار إليه هو هذا: «ثمّ المبدأ ليس مبدأ للموجود كلّ، و لو كان مبدأ للموجود كلّ لكان مبدأ لنفسه، بل الموجود كلّ لا مبدأ له، أمّا المبدأ مبدأ للموجود المعلول، فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود (١)؛ انتهى».

و أقول: إن كان مراده بالوجود الحقيقي الذي حمل الموجود عليه هو ما يشمل

(١)- راجع: الشفاء/ الالهيات ج ١ ص ١٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧٥

جميع الموجودات الخاصّة، ففيه: أنّ ما يشمل جميع الموجودات الخاصّة و يشترك بينها ليس إلّا الوجود العامّ الاعتباري، و إن كان مراده به مجموع الموجودات الخاصّة من حيث المجموع فيرجع إلى ما ذكرناه أولا- من أخذ مجموع الموجودات، و هو لا يلائم كلام هذا



القائل كما لا يخفى على من راجع إليه. و ان كان مراده به الوجود الصّرف الّذى هو حقيقة الواجب، ففيه: انّ التعبير عنه بطبيعة الوجود غير ملائم، نعم! التعبير عنه بالوجود المطلق أو الموجود بما هو موجود و إن لم يكن به بأس إلّا أنّ ما ذكره في استدلاله المنقول عنه لا يلائمه، بل يخالفه!، و على تقدير هذا الحمل لا يكاد يتمّ استدلاله و لا ينطبق عليه، لأنّ الوجود الحقيقي الّذى هو الواجب أمر واحد شخصي، و ليس طبيعة كلية يكون له افراد متحقّقة في الممكنات؛ و ما ذكره هذا الفاضل في الاستدلال لا ينطبق إلّا على فرض أن يكون الوجود طبيعة كلية يكون له افراد متحقّقة في الممكنات- كما لا يخفى- «١». نعم! يمكن الاستدلال على اثبات الواجب بأخذ الوجود الحقيقي الصّرف بأن يقال «٢»: يجب أن يتحقق في جملة الموجودات موجود هو صّرف الوجود و محضه بسيط من جميع الجهات، و إلّا لم يتحقّق موجود اصلا، لأنّ كلّ موجود وجوده زائد على ذاته يفتقر في اتصافه بالوجود إلى علمه تنتهي إلى ما هو صّرف الوجود- دفعا للدور و التسلسل-، و صّرف الوجود و حقيقته هو القائم بنفسه الواجب لذاته موجد الكلّ و قيومه، لأنّ افتقاره إلى ما هو وجوده زائد على ذاته بدهي الفساد، و إلى ما هو مثله في كونه صّرف الوجود يخرجهما معا عن الصّرفية و يحوجهما إلى علمه أخرى و إلى نفسه يوجب كون الشيء علمه لنفسه.

و أنت تعلم انّ الدليل هنا أيضا طبيعة الموجود أو افراده، و المدلول هو صّرف الوجود، فيلزم منه سوى ثبوت الواجب لنفسه لذاته اثبات بعض صفاته الكماليّة و تقدّسه عن سمات النقصان- كبساطته و تجرّده و عينيه صفاته و عدم كونه جسما و جسمانيا و غير ذلك من الصفات اللازمة لصّرف الوجود-. نعم! يمكن الاستدلال بالوجود الحقيقي على ما أورده بعض المحقّقين، و اعتقد أنّ الوجود الحقيقي معنى واحد،

(١)- الاصل:- كما لا يخفى.

(٢)- الاصل:- بأن يقال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧٦

و أنّ تحقّق جميع الموجودات أنّها هو باعتبارها، و ادّعى بداهته و قال: أنّه اظهر من الشمس عندي. فيقال حينئذ: انّ ذلك الموجود لا مبدأ له، إذ لو كان له مبدأ لكان مبدئه/  $17MA$  / موجودا البتة، فيكون إمّا عين هذا الوجود- فيلزم تقدّم الشيء على نفسه-، أو يكون هو موجودا باعتباره- فيلزم الدور، و بذلك يثبت وجود الواجب/  $17DA$  / لذاته. لأنّ الوجود الحقيقي الّذى لا مبدأ له- و يقال له الوجود المطلق أيضا- إن هو إلّا الواجب بالذات.

و أنت تعلم إنّ هذا الاستدلال لا يلائم طريقة أهل البحث و النظر؛ فتأمّل!

ثمّ هذا الطريق الّتى يلاحظ فيها الموجود المطلق أو الموجود من حيث هو موجود أو الوجود الحقيقي حقيق بأن يكون طريقة الصّديقين و الشهداء:- الّذين يستشهدون بالحقّ لا- عليه-. لأنّ المراد بهم هم الالهيون الّذين قصّروا أنظارهم على نفس الوجود و توجّهوا بشرائهم إلى ذات الحقّ- تعالى- و أعرضوا عمّا سواه من الموجودات، و لا يلتفتون في مشاهداتهم إلّا إلى الوجود المطلق و الإنيّة الصّرفة الحقة، و لا يرون في الوجود الحقيقي إلّا الوجود القائم بذاته، و لا في الأنوار إلّا النور الغنيّ الثابت بنفسه، و هو الله نور السماوات و الأرض. و غيره من الموجودات و الأنوار لمعات نازلة من نور ذاته و رشحات صادرة من شئونات و تجلياته، فاللائق بامثالهم أن لا- يتعدّوا في استدلالهم إلى غير حقيقة الوجود و الموجود، و لا- يلتفتوا فيه إلى الأغيار من المهيئات و الأفراد، و لا يستشهدوا على الحقّ- عزّ و جلّ- إلّا به.

فان قيل: الاستشهاد بالوجود الحقيقي- كما نقلته عن بعض المحقّقين- مسلم، فأنّه استشهاد بالحقّ على الحقّ. و أمّا الاستشهاد بالوجود و الموجود سواء أخذنا من حيث الإطلاق أو الطبيعة استشهاد بغير الحقّ عليه، لأنّ الموجود أو الوجود من حيث هو ليس عين ذاته الأقدس؛



قلت: لَمَّا كان الوجود أو الموجود من حيث هو منتزعا عن حاق ذاته و وجها من وجوهه و هو- جلّ و عزّ- فرد منه، فلا- يكون الاستشهاد به عليه استشهدا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧٧

عليه «١» بغيره، فكأنه يكون به؛ بخلاف الطرق الأخرى، فإنه استدللّ فيها بالموجودات الممكنة و أحوالها، ففيها استشهد بغيره- تعالى- عليه.

وقيل: لأنّ الوجود و الموجود عين بالنسبة إلى الواجب و زائد بالنسبة إلى الممكن، فلم يستدلّ بغيره- تعالى- عليه.

و هو كما ترى! فإنّ الوجود أو الموجود الذي استدللّ به على الواجب ليس عينه- تعالى، كما لا يخفى!-

قال بعض أهل التحقيق في سبب كون هذا الاستدلال من طريقة الصديقين: أنه نظر في الوجود المطلق و الوجود المطلق المعزى عن جميع القيود، و هم جعلوه عين ذاته- تعالى- و الموجود المطلق الذي نظرنا فيه و إن لم يكن معزى عن القيود بل هو لا بشرط القيود و فرق ما بينهما، إلّا انه من ذاته- تعالى- بذاته، فهو وجه من وجوهه إلى حقيقته، فكأنما استشهد بأنّه عليه، إذ وجه الشيء هو الشيء بوجه. و به يندفع ما قيل، و يتقوى ما قلناه.

و منها: أنّ مجموع الممكنات من حيث هو مجموع يجوز أن يصير شيئا محضا- لما مرّ من أنّ جميعها في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم عليها رأسا-. و مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يصير لا شيئا محضا، أمّا لأنّه لو جاز عدمه راسا للزم في صيرورته موجودا من سبب موجود يوجد فيلزم أن يكون موجودا قبل كونه موجودا، و هو الدور، فيجب وجود الواجب لذاته حتّى يمكن وجود غيره منه.

و ما أورد عليه: بأنّه إن اريد أنّ مجموع الموجودات لا يجوز أن يكون معدوما مطلقا- أى: سواء جاز خروجه بعده إلى الوجود أم لا-، فممنوع.

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

قلت: لعلّه جاز عدم جميع الموجودات رأسا، لكن حينئذ لا يجوز خروجه إلى الوجود حتّى يلزم الدور. و إن اراد بأنّه لا يجوز عدمها رأسا مع خروجها إلى الوجود، فممنوع؛ لكن نقول: أنّ الممكنات أيضا تكون كذلك- أى: يمتنع عدمها راسا مع

(١)- الاصل:- عليه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧٨

خروجها إلى الوجود-، و كون جميعها في حكم واحد في طريان العدم لا يثبت إلّا جواز عدمها راسا في الجملة لا مع خروجها إلى الوجود انتهى؛ مردود باختيار الشق الأخير و منع عدم امتناع «١» الممكنات رأسا مع خروجها إلى الوجود، لان امتناع عدم الممكنات رأسا مع خروجها إلى الوجود إمّا أن يكون لذاتها- فيلزم انقلاب الحقيقة من الامكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى-؛ و إمّا أن يكون بسبب الجاعل الخارج- فيثبت الواجب لذاته-. و بالجملة امتناع عدمها مع خروجها / ١٧MB / إلى الوجود ليس لذاتها، بل بملاحظة الخارج و هو الواجب لذاته. و لأنّ الشيء باعتبار الوجود لا ينفك عن الوجوب السابق و الوجوب اللاحق، فكل موجود يتوقف على الوجوبين. أمّا توقفه على الوجوب السابق فلائنه عبارة عن ارتفاع جميع انحاء العدم قبل الوجود، و معلوم بالضرورة أنه ما لم ينسد جميع انحاء العدم عن الشيء قبل وجوده لم يمكن أن يصير موجودا، و أمّا توقفه على الوجوب اللاحق فلائنه عبارة عن الظهور بشرط المحمول / ١٧DB -/ أى: ارتفاع جميع انحاء العدم عن الشيء وقت الوجود-، و البديهة قاضية 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 لا يمكن أن يصير لا شيئا محضا. و امتناع عدمها رأسا يتوقف على وجود واجب بذاته، لأنّ الموجودات لو انحصرت في الممكنات و

استند بعضها إلى بعض و ان وجب كل معلول بعلة إلا أنه لَمَّا جاز ارتفاع ذلك العلة فيجوز أن يرتفع المعلول بارتفاعها، و يجرى ذلك في جميع سلسلة الممكنات و إن تسلسلت إلى غير النهاية.

فيبقى نحو واحد من انحاء عدم ذلك المعلول و لم ينسد بعد و هو ارتفاع المعلول مع العلة، فإن عدم العلة من انحاء عدم المعلول بمعنى أنه يجوز أن يرتفع المعلول مع علة - لأنَّ الفرض أن علة ليست بحيث يمتنع عليه العدم -، فيجب أن توجد علة واجبة بالذات لينسد بها جميع انحاء العدم عن الموجودات.

و «٢» على ما قررنا البرهان المذكور بالتعليين يندفع ما أورد عليه: بأنَّ

(١) - الاصل: - امتناع.

(٢) - النسختين: - و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٧٩

الاستدلال بهذا النحو مسلک آخر سوى طريق الاستدلال و المباحثه، إذ على هذه الطريقة نقول: إن اراد بقوله «مجموع الموجودات ... إلى آخره»: أن المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع أن يصير لا شيئا محضا فهو ممنوع، و لكن جميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود أيضا كذلك بلا فرق. و إن اراد أن جميع الموجودات المقيّدة بالوجود يمتنع أن يصير لا شيئا محضا فممنوع و إنما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا، و من لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك؟! انتهى.

و وجه الاندفاع: أمّا على التعليل الأوّل فظاهر. و أمّا على التعليل الثاني فلأنَّ البرهان المذكور دلّ على أن الممكنات الموجودة لها اعتباران، أحدهما: اعتبار أنها ماهيات و ثانيهما: اعتبار أنها موجودات؛ و بالاعتبار الأوّل لا يأبى عن الوجود و العدم، فلا يمتنع أن يصير لا شيئا محضا؛ و بالاعتبار الثاني يجب أن يكون لها وجوب، لأنَّ الوجود لا ينفك عنه، و الوجوب ينافى صيرورتها لا شيئا محضا و هو لا يحصل إلّا من الواجب بالذات - لما تقرّر -.

و حمل بعض الأفاضل امتناع انعدام مجموع الموجودات على انعدامه بالمرّة، و قال: امتناع صيرورة مجموع الموجودات لا شيئا محضا بالمرّة معلوم بالضرورة - كما هو المشهور -، و مجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك، لأنَّ مجموعات الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليها.

و أنت تعلم أن هذا كلام شعري! فإن من لا يسلم وجود الواجب كيف يسلم امتناع انعدام مجموع الموجودات بالمرّة. و دعوى البداهة غير مسموعة.

فان قلت: قد صرح المعلّم الأوّل في أثولوجيا بامتناع انعدام الحقائق حيث قال في اثبات بقاء النفس بعد خراب «١» البدن: «إنَّ النفس حقيقة و الحقيقة لا تبيد «٢»، فيعلم منه أن الحقائق الموجودة لا تنعدم بالمرّة؛ قلت: لو سلم ذلك لدلّ على عدم انعدام الحقائق بعد صيرورتها موجودة، سواء

(١) - الاصل: - خراب.

(٢) - ما وجدت هذه العبارة المنقولة عن هذا الكتاب حرفيا فيه، بل يوجد: فأما النفس فأنها قائمة ثابتة على حالة واحدة لا تفسد و لا تبيد. راجع: أثولوجيا، الميمر التاسع ص ١٢٢.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨٠

استندت إلى الواجب لذاته أم لا؛ هذا.

ثمَّ إنَّ بعض الأفاضل أخذ في الاستدلال بدل «مجموع الموجودات»: «طبيعة الوجود بما هو موجود» - أى: لا بشرط شيء -، و قال:

طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شيء يتمتع أن يصير لا شيئا محضا وإلا يلزم صيرورة الوجود عدما، فيلزم قلب الحقيقة و هو محال. و طبيعة الممكن بما هو ممكن لا- بشرط شيء لا يتمتع أن يصير لا شيئا محضا لا محالة، فلو كانت طبيعة الموجود بما هو موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لا- قائمة بذاتها و لا- بفرد قائم بذاته يلزم جواز صيرورتها لا- شيئا محضا- كما/ MA ١٨ / لا يخفى؛ انتهى.

و أنت تعلم أن هذا الكلام لا محصل له!، لأنّ انعدام طبيعة الوجود ليس من باب القلب، لأنّ القلب أن يصير عين شيء عين شيء آخر، و معلوم أنّ طبيعة الموجود إذا انعدمت بانعدام افرادها لا تصير نفس العدم، بل يتبدل ظهورها العيني بالخفاء في الأعيان. و منها: انّ موجد جميع الممكنات الصرفة المتصلة إلى غير النهاية يجب أن يكون خارجا عنها، وإلا كان موجدها إما عينها أو جزئها؛ و الأول باطل ضرورة، لا يجابه عليه الشيء لنفسه؛ و الثاني أيضا باطل، لاستلزامه كون الشيء علّة لنفسه و لعله، و هو باطل؛ فيبقى أن تكون علّتها شيئا خارجا عنها و هو واجب الوجود لذاته.

و أورد عليه شبهة ما قبل المعلول الأخير. و تقريرها: انّ السلسلة الغير المتناهية نفضلها إلى جزءين، أحدهما: المعلول الأخير، و ثانيهما: جميع ما قبل المعلول الأخير، و جميع ما قبل المعلول الاخير امر موجود/ DA ١٨ / غير خارج عن السلسلة و علّة للمعلول الاخير. ثم نفضّل «١» جميع ما قبل المعلول الأخير إلى جزءين: أحدهما الجزء الذي هو فوق المعلول الأخير، و ثانيهما جميع ما قبل هذا الجزء- و جميع ما قبل هذا الجزء أمر موجود غير خارج عن السلسلة و علّة لهذا الجزء، و هكذا؛ و حينئذ تكون

(١)- في النسختين: تفصيل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨١

علّته جميع الممكنات الصرفة جزئها- لأنّ كلّ واحد ممّا هو قبل المعلول الأخير و ما هو قبل الجزء الذي فوّه و هكذا من اجزاء تلك السلسلة-، و مع ذلك لا يلزم كون الشيء علّمه لنفسه و لعله، لأنّ جميع ما قبل كلّ جزء ليس عين هذا الجزء، و ليس هذا الجزء جزء له.

و لا- يقال: انّ المراد أنّه لو كان واحد من الأجزاء علّة لجميع الاجزاء يلزم المفسدة المذكورة و على الشبهة يلزم أن تكون علّة كلّ واحد من المعلولات جزء على حدة، فالذّي اختاره مورد الشبهة ليس اختيار الشيء من الشقوق التي ذكرها المستدلّ؛ لأنّا نقول: غرض مورد الشبهة أنّ هاهنا احتمالا لا يستلزم المفسدة المذكورة، فان لم يذكر المستدلّ هذا الاحتمال لم يكن ترديده حاصرا، و ان ذكره فاخباره لا يوجب كون الشيء علّة لنفسه و لعله.

و الحقّ إنّ هذه الشبهة لا تدفع إلاّ بالتمسك بما تقدّم من أنّ مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليها و عدم الوجود رأسا، فلا بدّ لها من علّة بالذات و على الاطلاق- أي: علّة تكون جميع اجزائها متأخرا عنها محتاجا إليها-. فاذا كان جزء من اجزاء سلسلة الممكنات علّة لها بهذا المعنى لزم أن يتقدّم هذا الجزء على نفسه و على علله، و إن كان هذا الجزء جميع ما قبل المعلول الأخير أو جميع ما قبل كلّ جزء غيره.

و أيضا: لا يصحّ أن يكون شيء من الممكنات مقتضيا لوجود شيء منها- لما تقدّم من أنّ الشيء ما لم يرتفع عنه جميع انحاء العدم لم يكن واجبا، و ما لم يكن واجبا لم يكن موجودا-، و لا- يجوز أن يكون شيء من الممكنات مقتضيا للوجوب- لما مرّ-، فيجب أن يكون الموجد للممكن الواحد و لكل شيئا خارجا عن الجميع؛ و هو الواجب- جلّ جلاله-.

ثمّ انّ هذه الشبهة ربّما جرت في بعض البراهين المتقدّمة و الآتية، و الجواب كما ذكر.

و منها: انّ موجد الشيء يجب أن يكون موجبا لوجوده و منشئا لامتناع طريان

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨٢

العدم عليه بالكليّة لما تقدّم من أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد، و شىء من الممكنات لا يمكن أن يكون موجبا لوجود شىء و لا منشئا لامتناع طريان العدم عليه بالكليّة- لأنّ مفيد الوجوب و منشأ امتناع طريان العدم لا يمكن أن يكون عاريا عن الوجوب السابق و اللاحق-، و الممكن عار عنهما. و لو فرض استناد كلّ واحد إلى آخر إلى غير النهاية حتّى يحصل الوجوب بالغير نقول: كما تقدّم أنّ المجموع حينئذ يجوز عليه العدم بالنظر إلى ذاته- لما مرّ مرارا من أنّ مجموع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم عليه بالكليّة-، فلا يتحقّق له الوجوب حينئذ أيضا، فلو لم يتحقّق موجود خارج عن الكلّ هو الواجب لذاته لم يوجد موجود اصلا، فثبت المطلوب.

و منها: أنّه لو لم يتحقّق واجب الوجود لذاته لم يتحقّق شىء من الممكنات، إذ لا يمكن أن يكون شىء من الممكنات مستقلا بنفسه لا فى الوجود- و هو ظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن- و لا فى اليجاد، إذ المستقل باليجاد شىء يمتنع نسبة جميع انحاء عدم ذلك الشىء عليه، و لا شىء من الممكنات كذلك- لجواز طريان العدم على الكلّ-.

و اصل هذا الدليل من بهمنيار، حيث قال فى التحصيل: «لو لم يتحقّق واجب الوجود لذاته لم يتحقّق ايجاد مطلقا». و وجهه: أنّ الممكن لا يجوز أن يصير منشئا لوجود نفسه، فكيف يمكن أن يصير منشئا لوجود غيره. و نعم ما قيل فى هذا المعنى: ذات نيافته از هستى بخشى كى تواند كه شود هستى بخش و منها: البرهان المعروف ببرهان الأسدّ و الأخصر. و تقريره: أنّه لو لم يوجد واجب الوجود لذاته لم يتحقّق موجود اصلا، إذ الوجود حينئذ لا يحصل إلّا بالاستفادة من الغير. و هذا الغير لما لم يكن له الوجود لذاته يجب أن يكون وجوده أيضا مستفادا من الغير، و هكذا. و جميع الأغيار و إن كانت غير متناهية لما لم يكن لشىء منها وجود بالذات فهى فى حكم ممكن واحد فى / ١٨MB / الافتقار إلى استفادة الوجود من الغير، فلو لم يوجد واجب الوجود لذاته فمن أين يحصل الوجود؟

و بتقرير آخر: لو تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية و استند كلّ واحد إلى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨٣

ما فوّه و لم يوجد واجب الوجود لذاته فنقول: لا يصحّ أن يكون شىء من آحاد تلك السلسلة موجودا لم يوجد قبله موجود آخر، و إذا لم يصح لكلّ واحد أن يدخل فى الوجود إلّا و قبله موجود آخر فكذلك جميع الآحاد حكمها كذلك- أى: لا يصحّ أن يدخل الوجود إلّا و قبله / ١٨DB / موجود آخر-، لأنّه إذا افتقر كلّ واحد واحد إلى أمر خارج لافتقر جميع الآحاد أيضا إلى أمر خارج، و هو بديهى.

و منها: برهان الضرورة من اللاضرورة؛ و تقريره: إنّ الممكن من حيث ذاته لا يكون له إلّا سلب ضرورة الوجود و العدم- و لذا يفتقر فى ثبوت كلّ من الضرورتين إلى علّة خارجة عن ذاته-، فليس بشىء من الممكنات ضرورة بالنظر إلى ذاته. و قد تقرّر أنّ الشىء ما لم يجب و لم يحصل له ضرورة الوجود من علّة لم يوجد، فلو وجدت الممكنات من غير استناد شىء منها إلى الواجب الوجود لذاته لزم صدور الضرورة من اللاضرورة، لأنّه إذا لم يكن فى الوجود ضرورة الوجود بالذات و لم يتحقّق سوى سلب الضرورة لزم لا محالة حصول الضرورة من اللاضرورة، و هو محال بالبدهاءة؛ لاستلزامه صدور الشىء ممّا هو أخصّ من نقيضه. لأنّ نقيض ضرورة الوجود إنّما هو سلب ضرورة الوجود، و سلب ضرورة الوجود أعمّ من سلب ضرورة الوجود و سلب ضرورة العدم معا، لأنّ سلب الضرورتين «١» معا لا ينفكّ عن سلب ضرورة الوجود، و هو ظاهر. بخلاف العكس كما فى الممتنع، فأنّه قد تحقّق فيه سلب ضرورة الوجود من دون تحقّق سلب الضرورتين معا، لأنّ عدمه ضرورى، فعلى تقدير عدم الواجب لذاته يلزم صدور ضرورة الوجود من اللاضرورتين معا، و هو صدور الشىء من الأخصّ و نقيضه.

و منها: برهان الأولوية؛ و تقريره: أنّه لو انحصرت الموجودات فى الممكنات لزم الترجيح بلا مرجح، لأنّ الممكن ما تساوى نسبته إلى الوجود و العدم، فكلّ من وجوده و عدمه أنّما يقع بعلمه، فلو تحققت سلسلة الممكنات- سواء كانت متناهية أو غير متناهية- من دون

استنادها إلى الواجب الوجود لذاته لكان لقائل أن يقول: لم

(١)- الاصل: الضرورة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨٤

تحقق وجود هذه السلسلة دون عدمها مع تساوى نسبتها إليهما، فيلزم الترجيح بلا مرجح.

فان قيل: انما تحقق وجودها دون عدمها لتحقيق علّة الوجود- أعنى: ممكنا آخر-، لأنّ الفرض استناد كل واحد من آحاد هذه السلسلة إلى آخر إلى غير النهاية؛

قلنا: انا أخذنا جميع ما فى السلسلة بحيث لا يشدّ عنها شىء؛ و قلنا تحقق وجود جميع هذه السلسلة دون تحقق عدمها مع تساوى نسبتها إليهما ترجيح بلا مرجح!.

فلا ينفع استناد كل واحد من أجزائها إلى جزء آخر. و ما ذكرناه مبنى على التمسك بالوجودات الامكانية الابتدائية.

و يمكن التمسك بالوجودات الثانوية البقائية بأن يقال: الممكن فى البقاء محتاج إلى العلّة، فنسبته إلى البقاء- أعنى: الوجود الثانوى- و العدم الطارى على السواء، فتحقق البقاء دون العدم الثانوى ترجيح بلا مرجح.

فان قيل: بقاء كل ممكن مستند إلى آخر إلى غير النهاية؛

قلنا: كما مرّ انا أخذنا جميع هذه الوجودات البقائية بحيث لا يشدّ عنها شىء؛ و نقول: تحقق هذه الوجودات دون العدمات الطارية ترجيح بلا مرجح!.

و منها: انّ لواجب الوجود مفهوما، فان كان بإزاء هذا المفهوم حقيقة فى الخارج ثبت المطلوب، و إن لم يكن بإزائه شىء فى الخارج و كان معدوما فيه لكان عدمه اما مستندا إلى نفسه فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود، فيلزم الانقلاب؛ أو مستندا إلى الغير فيكون واجب الوجود ممكن الوجود، فيلزم الانقلاب أيضا؛ فعدم واجب الوجود لا يكون واقعا، لاستلزامه انقلاب الماهية.

و منها: برهان اخترعه بعض أفاضل المتأخرين و تقريره: انّ الممكن منحصر فى الجوهر و العرض- لأنّ كل ممكن اما أن يكون بالنظر إلى ذاته و حقيقته محتاجا إلى الموضوع أم لا- و الأوّل هو العرض و الثانى هو الجوهر-. و هذا حصر عقلى لا يقبل الواسطة، و لذا اتفق جميع العقلاء على الانحصار. و اذ ثبت الانحصار نقول: العرض باعتبار طبيعته محتاج فى وجوده إلى الجوهر، و لا- عكس- لاستلزامه الدور- و طبيعة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨٥

الجوهر معلولة أيضا و إلّا كانت واجبة، و لا يجوز أن تكون علّة تلك الطبيعة شيئا من الأفراد المندرجة تحتها، لأنّ كل فرد بالنظر إلى طبيعته عرضى لها و متأخر عنها، فلا يجوز أن يكون فرد من افراد الطبيعة علّة لها؛ فيجب أن تكون علّة الطبيعة أمرا موجودا خارجا عن سلسلة الممكنات، و هو الواجب- تعالى شأنه-.

و أورد عليه: بأنّه يجوز أن يكون بعض افراد الجوهر مستندا/ ١٩MA / إلى بعض آخر منها و تذهب السلسلة إلى غير النهاية، و استحالة التسلسل لم يؤخذ «١» فى البرهان.

و اجيب عنه: تارة بأنّ الكلام فى علمه الطبيعة لا فى علمه الفرد، فكما أنّ الفرد موجود فكذلك الطبيعة موجودة أيضا، كيف و الطبيعة متقدّمة على الفرد، فنسبة الوجود إليها متقدّمة على نسبه إلى الفرد. و أخرى: بأنّ افراد الجوهر إن استند بعضها إلى بعض إلى غير النهاية فنقول: كما أنّ كل واحد محتاج إلى العلّة الصدورية فكذلك المجموع من حيث المجموع أيضا محتاج إليها، لأنّ المجموع من حيث المجموع- أى:

/ ١٩DA / معروض الهيئة الاجتماعية- موجود آخر وراء كل واحد واحد، فلا بدّ له من علّة صدورية- فانّ ما لا يستغنى عنه كل واحد

واحد من العلة الخارجة لا- يستغنى عنه المجموع من حيث المجموع أيضا-، و علة المجموع لا- يجوز أن تكون نفسه و لا- جزئه- لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه؛ فيجب أن تكون علة أمرا خارجا عن الجميع هو الواجب لذاته. و لا يخفى عليك أنه يمكن أن يناقش في بعض مقدمات هذا البرهان؛ فتأمل!.

و منها: برهان أورده الشيخ في إلهيات الشفاء؛ و تقريره: أن الممكنات كلها- متناهية كانت أو غير متناهية- اشتركت في كونها أوساطا إلّا المعلول الأخير، لأنّ كلّ واحد من آحاد سلسلة الممكنات لما كان معلولا لسابقه و علة للاحقه لكان علة و معلولا معا، و كلّ ما هو علة و معلول فهو وسط. و إذا كان كلّ واحد من السلسلة وسطا لكان جميع السلسلة أيضا كذلك، فلا بدّ له من طرف هو الواجب لذاته.

(١)- الاصل: لم يوجد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨٦

و أصل هذا الدليل من المعلم الثاني، فانه قال في شرح رسالة الزينون الكبير:

لا يجوز أن تكون علل ممكنة لا نهائية، لها لأنّ لكلّ منها خاصية الوسط فله طرف أيضا و الطرف نهائية «١».

ثم أورد على هذا البرهان: بأنه إن اريد ان كلّ وسط لا بدّ له من طرفين مطلقا فيلزم أن تكون الجملة أيضا كذلك ففيه انّ الجملة أيضا لها طرفان هما اجزاء السلسلة و المعلول الاخير؛ و إن اريد ان كلّ واحد واحد لما كان له طرفان خارجان فالجملة أيضا كذلك- لأنّ حكم المجموع هنا لا- يخالف حكم الآحاد؛ ففيه: انّ هذا الشيء لا دليل له أصلا و لا تقتضيه ضرورة أيضا، فالمسلّم أنّه لا مخالفة بين الآحاد و الجملة في المعلولية و الاحتياج في الجملة. و أمّا عدم المخالفة بينهما في الاحتياج إلى طرف آخر فغير ممنوع، بل الجملة إن كانت متناهية كانت محتاجة إلى طرف خارج، و أمّا الغير المتناهية- كما فيما نحن فيه- فلا يحتاج إليه أصلا.

و الجواب: انّ حكم الجملة هنا لا يخالف حكم الآحاد، لأنّ افتقار كلّ واحد من الأوساط إلى الطرف ليس لأجل كونها متناهية، بل لأجل كونها أمورا ممكنة غير موجودة بذواتها و غير ممنوعة غير طريان العدم عليها و هذه العلة جارية في الجملة بأسرها، فإنّ المجموع من حيث المجموع يجوز طريان العدم عليها بحيث لا يبقى شيء من آحاده أصلا، فلا بدّ له من طرف هو الواجب لذاته.

و أنت تعلم انّ توجيه هذا البرهان بهذا النحو يجعل بعض مقدماته- من توسيط حديث الوسطية و بيان خاصيته التي هي العلية و المعلولية- مستدركا!. اللهم إلّا أن يقال: انّ التمسك بهذه المقدمات و اتمام البرهان بالوجه الذي وجهناه نوع مسلک و عدم التمسك بها و اتمام البرهان بمجرد ما ذكرناه في التوجيه مسلک آخر أخصر؛ فتأمل!.

تتميم

اعلم! أن أكثر الأدلة المذكورة يتوقف تماميتها- كما أشير إليه- على كون جميع

(١)- لم أعثر على هذا الكتاب.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨٧

الممكنات الصرفة في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليها رأسا، و بعضها يتوقف تميمها على مقدّمة أخرى هي أن مجموع الممكنات الموجودة من حيث أنها مجموع موجود واحد ممكن غير كلّ واحد واحد من الأفراد لأنّ الهيئة المجموعة الحاصلة من اجتماع الآحاد غير كلّ واحد واحد منها، فلا بدّ له من علة. و الحقّ صحّة هاتين المقدمتين و حقيتهما؛ و انكارهما مكابرة.



أمّا المقدّمة الاولى فيمكن تقريرها بوجهين، أحدهما: أن يحمل لفظ «الطريان» على ظاهره حتّى يكون المراد من طريان الانعدام هو عروض العدم الطارى- أى:

العدم بعد الوجود-، و يكون المقصود من تلك المقدّمة أنّ جميع الممكنات الصرفة في حكم ممكن واحد في جواز انعدامها بعد الوجود. و الدليل على أنّ كلّ واحد من هذه الممكنات و إن امتنع عدمه بسبب علته لكنّه لا ريب في جواز عدمه مع عدم علته، و العلة لكونها ممكنة يجوز انعدامها، فكلّ ممكن موجود يجوز انعدامه و انعدام جميع علله الموجودة الممكنة- سواء كانت متناهية أو غير متناهية- فنسبة العدم الطارى و الوجود البقائى إليها على السواء؛ فترجّح / ١٩MB / الوجود البقائى على العدم الطارى لا بدّ له من علة واجبة لذاتها.

و على ما قرر الدليل يندفع عنه ما أورد عليه: بأنّه إن اريد بإمكان طريان الانعدام عليها الامكان الذاتى فممنوع، و لا يجدى نفعاً، لجواز أن يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعاً في نفس الأمر بسبب أنّ كلّاً منها مع العلة الموجدة؛ و إن أريد به الامكان الوقوعى فممنوع، و السند ما مرّ. و الفرق بين المتناهى و غير المتناهى ظاهر، إذ الممكنات المتناهية تنتهى إلى ممكن موجود لا بدّ له من موجد، و على تقدير عدم الواجب لم يتحقّق له موجد. و أمّا الممكنات الغير المتناهية فلا تنتهى إلى ممكن موجود، و بطلان التسلسل غير مأخوذ في الأدلة التي تؤخذ فيها هذه المقدّمة؛ انتهى.

و وجه الاندفاع: أنا نختار الشقّ الثانى و نقول: الامكان الوقوعى لازم للامكان الذاتى فيما نحن فيه- لانتفاء العلة الخارجة المقتضية لامتناع العدم عليها في / ١٩DB /

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨٨

نفس الأمر-، و كون كلّ منها مع العلة الموجدة لا يقتضى ذلك- لجواز انعدام العلة أيضاً-، فلا فرق في ذلك بين المتناهى و غير المتناهى أصلاً.

قيل: الحكم بعروض العدم اللاحق بعد الوجود على جميع الممكنات الموجودة- كما أخذ في هذه المقدّمة- منقوض ببعض الموجودات الممكنة كالزمان، فإنّ العدم الطارى بعد الوجود ممتنع عليه. و إذا امتنع عليه العدم الطارى يكون بقاؤه واجبا بالذات، لأنّ أحد الطرفين إذا كان ممتنعاً بالذات يكون الطرف الآخر واجبا بالذات- على ما تقرّر في موضعه-، فلا يكون الزمان محتاجاً إلى العلة المبقية، و لا يجوز عليه طرؤ العدم بعد الوجود.

و أجاب عنه بعض الافاضل بما هو المشهور في الجواب عن الشبهة المشهورة على امكان الزمان؛ و حاصل الجواب: أنّه لا يلزم من امتناع العدم الطارى على الزمان أن يكون بقاؤه واجبا بالذات حتّى لا يحتاج في الوجود اللاحق إلى علة، لأنّ ما ثبت في موضعه أنّ أحد النقيضين إذا كان ممتنعاً بالذات يكون النقيض الآخر واجبا بالذات، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ نقيض الوجود البقائى هو رفع الوجود البقائى، و رفع الوجود البقائى يتصور على وجهين: أحدهما: أن لا يوجد الزمان من بدو الأمر، و ثانيهما: أن يرفع وجوده البقائى من بعد الوجود. و هذا و ان كان ممتنعاً لكن لا- يلزم من امتناع الأخص امتناع الأعم، لأنّ رفع الوجود البقائى يتصور من وجهين- كما ذكرنا-، فرفع الوجود البقائى ممكن في ضمن أحد فرديه و إن كان ممتنعاً في ضمن فرده الذى هو العدم بعد الوجود.

و أنت تعلم أنّ هذا الجواب يؤكّد النقص و يقوى الاشكال، لأنّ مناط الاشكال و المحذور هنا عدم جواز طريان العدم بعد الوجود على الزمان و عدم احتياجه إلى العلة المبقية، و ما ذكر في النقص:- من لزوم كون بقائه واجبا بالذات- لا دخل له بالمقام، و أمّا هو شبهة على حدة أورد على امكان الزمان، و غير خفى أنّ هذا الجواب أمّا يرفع هذه الشبهة التي لا دخل لها في المقام، و لا يرفع أصل المحذور هنا- و هو عدم احتياج الزمان إلى العلة المبقية-، لأنّ جواز العدم على الزمان ابتداء غير نافع في المقام،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٨٩

فإنّ الكلام في أنّه إذا وجد الزمان يمتنع عليه حينئذ العدم لذاته، فلا حاجة إلى العلة المبقية. و جواز رفع الوجود البقائى في ضمن عدم



التحقق من بدو الأمر لا يقدح في ذلك اصلا- كما لا يخفى- على أنه لو سلم عدم احتياج الزمان إلى العلة المبقية لذاته لجاز أن يستند غيره في أصل الوجود و في البقاء إليه، فيلزم عدم احتياج شيء من الأشياء في البقاء و غير الزمان في أصل الوجود أيضا إلى الواجب، فيصير الاشكال أقوى.

و الحق في الجواب عن النقض المذكور أن يمنع كون امتناع طرؤ العدم بعد الوجود على الزمان لذاته، بل هو جائز عليه بالنظر إلى ذاته الممكنة، و الامتناع أنما نشأ لأجل غيره. و ما ذكره في بيان امتناع العدم الطارى عليه أنما يدل على مجرد الامتناع، لا على كونه لذاته.

فإن قيل: يحتمل أن يكون الامتناع لذاته، و مجرد الاحتمال يكفي في ايراد الإشكال؛

قلت: البراهين الدالة على افتقار كل ممكن باق في البقاء إلى المؤثر يدل على احتياج الزمان في البقاء أيضا إلى  $20MA$  / ذلك المؤثر الذي اوجده، هذا.

مع أننا أولا نمنع كون الزمان موجودا خارجيا، بل هو أمر اعتباري يتزع 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 الموجودة و عدمه غير معقول، كالفرق بين الآن السيال و الحركة بمعنى التوسط.

و ثانيا نمنع الفرق بين غير الزمان و بين الزمان في الاحتياج إلى العلة في البقاء، و دليل الاحتياج مشترك.

و أما ما ذكره في بيان عدم احتياجه في البقاء إلى العلة غير تام؛ هذا.

و قد أجاب بعض الأفاضل عن النقض المذكور: بأن الممتنع على الزمان أنما هو العدم الطارى الزماني لا العدم الطارى الدهري؛

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

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٩٠

معقولة!، و أنما اخترعه السيد المحقق الداماد- قدس سره- و تبعه من اقتدى به من تلامذته مثل هذا المجيب.

و لعلك تعرف حقيقة ما اخترعه السيد- رحمه الله- في بعض المباحث الآتية.

و بما ذكرنا من جواز طريان العدم على كل ممكن بالنظر إلى ذاته و الامتناع على بعض الممكنات لو سلم فأنما هو لأمر خارج، يندفع ما أورده بعض الأفاضل: بأن العقل لا يقصر عن تجويز امتناع طريان العدم على بعض الممكنات، فلا بد  $20DA$  / لجوازه على جميع الممكنات من دليل. و لا يتوهم من ذلك لزوم انقلاب الذات، إذ هو عبارة عن أن يكون شيء واجبا أو ممكنا أو ممتنعا بالذات، ثم تبدل في زمان من الأزمنة بغيره. و لا يلزم من امتناع العدم الطارى على ممكن تبدل في ذاته، إذ مقتضى مفهوم الممكن جواز مطلق الوجود و العدم عليه، لا- جواز جميع انحاء الوجودات و العدميات عليه. نظيره أن ذات الواجب يقتضى الانصاف بالوجود المطلق و ذلك لا ينافي امتناع اتصافه بخصوص بعض انحائه- كالوجود المسبوق بالعدم-، و أن الممتنع يقتضى الانصاف بالعدم المطلق مع أنه لا يجوز اتصافه بالعدم المسبوق بالوجود، و ليس في شيء من ذلك انقلاب و تبدل في ذاتيهما. فعلى ذلك يجوز أن يمتنع على بعض الممكنات خصوص بعض العدميات كالعدم المطلق- على ما صرح به جمهور الفلاسفة في مثل الهولي مما اعتقدوا فيه القدم، و في مثل النفوس الناطقة من الحوادث، بل في كل ممكن سوى الصور و الاعراض من الأمور الحائلة-. و كذا يجوز أن يمتنع خصوص بعض الوجودات على الممكن كالوجود السابق، كما احتج به بعض المتكلمين في منع جواز أزلية الممكن مطلقا عند دفع بعض شبه «١» الفلاسفة في قدم العالم، و كالوجود المعاد و قد تمسك به بعضهم في منع جواز إعادة المعدوم؛ انتهى حاصل كلامه.

و أنت تعلم أن الفرق قائم بين العدم اللاحق للممكن و الوجود المسبوق بالعدم للواجب، و شتان ما بينهما! فإن الوجود المسبوق بالعدم مناف للحقيقة الواجبة و العدم اللاحق غير مناف للحقيقة الامكانية، بل هو من مقتضياتها، فامتناعه عليها لو

(١)- الاصل: شبهة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٩١

سَلَمَ أنما هو لأمر خارج و لولاه لزم التناقص بين كلام الحكماء، فأنهم مصرّحون باحتياج كلّ ممكن في البقاء إلى المؤثر، و لو امتنع العدم اللاحق على جميع الجواهر الممكنة لذاتها لم يحتج شيء منها إلى المؤثر في البقاء، فيلزم التناقص.

و ثانيهما- أي: ثاني التقريرين للمقدمة «١» المذكورة-: أن لا يحمل لفظ «طريان العدم» بظاهره، بل يراد به عدم الوجود من بدو الأمر. و تقريرها حينئذ: أن جميع الممكنات إذا لم يتحقق فيها واجب لذاته في حكم ممكن واحد في امكان عدمه بدلا عن وجوده، و ذلك لأنه و إن امتنع عدم كلّ واحد مع وجود علته لكن عدمه مع عدم جميع علله الممكنة ممكن، فيجوز عدم الجميع رأسا بان لا يصير شيء من سلسلة الممكنات موجودا، لأنّ جميع السلسلة التي لا يوجد فيها ما يجب وجوده و يمتنع عدمه لذاته سواء كانت متناهية أو غير متناهية بينها ترتب العلية و المعلولية أم لا يجوز عدمها بأسرها، لعدم استحالة ذلك؛ لا بالنظر إلى ذات كلّ واحد منها لامكانها، و لا- بالنظر إلى عللها، لأنها أيضا ممكنة. و إذا جاز عليها العدم بهذا النحو- أي: العدم بالكليّة- بحيث لا يوجد شيء منها من بدو/ ٢٠MB / الأمر فهي في حكم ممكن واحد في جواز طريان هذا النحو من العدم عليها. و جواز هذا النحو من العدم عليها بالنظر إلى ذاتها كاف في امكانها و كونها في حكم ممكن واحد، و لا يلزم جواز جميع انحاء العدم للممكن، فإنّ بعض الممكنات ما يمتنع عليه بعض انحاء العدم- كما يقولون في العدم الطارى على وجود الزمان-. و مثله ما قالوا أنه يمتنع طريان الوجود بعد العدم اللاحق على الموجود. و اذ ثبت كون جميع الممكنات الصرفة في حكم ممكن واحد فترجح وجوده على عدمه لا بدّ له من علّة خارجة عنه واجبة لذاته، و هو واجب الوجود لذاته و إله الكلّ و صانعه.

و على هذا التقرير لا يتوجه النقص بالزمان أصلا، و تصير المقدّمة بديهية غير محتاجة إلى البرهان. و أنما برهننا عليها لاشتباهاها على جماعة نظرا إلى تحقّق نوع خفاء في تصوّر اطرافها. و قد تبّه عليها بعض الفضلاء بأنّ كلّ واحد من آحاد سلسلة

(١)- الاصل: و ثانيهما انّ ثاني المقدمتين التقريرين للمقدّمة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٩٢

الممكنات لا- يوجد إلّا إذا وجب بالغير، و الوجوب بالغير في قوّة قضية شرطية، بمعنى أنه لو وجد ذلك الغير وجد ذلك الواحد، فوجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم. و إذا كان كلّ واحد من تلك الاغيار التي هي العلل الموجبة موجودا بالغير غير منته إلى وجود لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية إلى وضع مقدم، فلا يلزم وجود شيء منها.

و أورد عليه: بأنّ عدم انتهائها إلى وضع مقدم لا- يدلّ على عدم وضع مقدم، كيف؟! و هاهنا وضع مقدمات غير متناهية و هي الوجودات الغير المتناهية على التقدير المذكور؛

و أجب عنه: بأنّ الكلام في أنه إذا كان وجود كلّ منها على هذا الوجه كيف تحقّق ذلك و خرجت السلسلة إلى الوجود، و ما ذكرتم أنما يصحّ بعد فرض الكلّ موجودا، فلا يجدي!

و أما المقدّمة الثانية- أي: كون مجموع الممكنات موجودا واحدا ممكنا غير كلّ واحد-، فيدلّ عليه: أنه إذا اجتمعت آحاد في الخارج سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة و سواء كانت متناهية أو غير متناهية تحصل لها/ ٢٠DB / هيئة مجموعيّة وحدائيّة غير كلّ واحد واحد من الآحاد، فالمجموع شيء واحد له وجود واحد كالممكن الواحد، فلا بدّ لها من علّة كالممكن الواحد.

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

و الجواب: أنه و ان لم تكن للمجموع وحدة خارجية و لا وجود واحد خارجي إلّا أنّ العقل يمكنه أن يفرضه شخصا واحدا موجودا، و بعد هذا الفرض يحكم بافتقاره إلى العلّة الموجبة كالممكن الواحد، و به ثبت المطلوب؛ و لا يتوقّف المطلوب على الوحدة الخارجية

و لا الوجود الخارجى.

وقد أورد على تلك المقدمة أيضا: بأنه لو حصل من وجود كل متعدّد وجود مجموع هو موجود واحد غير كل واحد من آحاده للزم من وجود الاثنين وجود ثالث  
جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٩٣

و هو المفروض لوصف الاثنينى و المجموع الحاصل من اعتبار جزئية كل من الاثنين، فيحصل الثلاثة و من وجود الثلاثة يحصل وجود رابع و هو المجموع الحاصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المفروضين أولا و اعتبار جزئية المجموع المركب منهما، فيحصل الأربعة و من وجود الأربعة يحصل خامس و هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية؛ و اجيب عنه: بأن الرابع الذى حصل من اجتماع الثلاثة اعتبارى محض و لا تحقّق له فى الخارج اصلا، لأنّ الرابع هو المجموع الحاصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين و جزئية المجموع المركب منهما، فلو تحقّق فى الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين، و المفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه تكرار لا- يمكن أن يكون موجودا فى الخارج، بل لو صحّ ذلك فأنما هو فى الاعتباريات فقط و التسلسل فيها ينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

و أنت تعلم أنّ الثالث أيضا اعتبارى، لأنّه ليس فى الخارج إلّا الاثنين و ليس فيه ثالث يكون له وجود على حدة؛ إلّا أنّ الاثنين لما كانا موجودين فى الخارج فاذا انتزع العقل منهما ثالثا يكون هذا الثالث اعتباريا له منشأ انتزاع فى الخارج، فيمكن «١» للعقل أن يجرى عليه احكام الموجودات الخارجيه، و أمّا الرابع فلما كان بعض ما ينتزع- و هو الثالث- اعتباريا فلا يكون منشأ انتزاعه موجودا فى الخارج، فلا يمكن للعقل أن يجرى عليه احكام الخارجيات- لتوغّله فى الاعتبارية-؛ و الخامس فى الاعتبارية أشدّ من الرابع و السادس أشدّ من الخامس و هكذا.

### فائدة

اعلم! أنّ القوم صرّحوا بأنّ ما تقدّم من منهج الالهيين الذى يستدلّ فيه بالوجود و الموجود أو ثق و اشرف من المناهج الآتية التى اعتبر فيه الامكان أو الحركة أو حدوث الخلق أو امكانه بشرط الحدوث، و /MA ٢١/ قد حكم الشيخ الرئيس أيضا بأنّ

(١)- الاصل: فيحكم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٩٤

منهج الالهيين أو ثق و اشرف حيث قال فى الاشارات بعد الاستدلال عليه- تعالى- من طريقة الوجود من حيث هو: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول و وحدانيته و براءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله؟! و إن كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أو ثق و اشرف. ثم جعل قوله- تعالى-: سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ اشارة إلى طريقة غير الالهيين من اعتبار الخلق و الفعل، و قوله: أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ اشارة إلى طريقة الإلهيين؛ و وصفها بطريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحقّ لا على الحقّ «١».

ثمّ الحقّ فى وجه أو ثقيّة هذا المنهج أمّا بالنسبة إلى طريقة الطبيعيين فلابتنائها على مقدّمات يشكل اثباتها- كما يأتى؛

و أمّا بالنسبة إلى طريقيتى «٢» المتكلمين فلابتنائهما على حدوث العالم الذى يشكل اثباته بالدليل العقلى، فإنّ الحقّ إنّ اثباته يتوقف على اثبات الواجب، فقبله لا يمكن اثباته بوجه تظمّن به النفوس. و ظهور مجرّد حدوث الحوادث بل حدوث العالم الجسمانى لا يفيد المطلوب، لامكان انتهاء السلسلة إلى قديم جسمانى أو غير جسمانى ممكن هى يكون هو المحدث للحوادث، فأنّه يلزم على ما ذهبوا إليه من أنّ علّة الحاجة هى الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث شطرا أو شرطا عدم احتياج القديم إلى المؤثر و إن كان ممكنا، و

التمسك بدلالة خارجية على امتناع القديم الممكن كلام آخر؛ بل يتوقف على جعل علة الحاجة هي الامكان. و أيضا: القول بأن العلة المحوجة هي الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث خلاف التحقيق - كما مر -.

و أما وثيقته بالنسبة إلى طريقة الامكان الوقوعي، فلأن الامكان الوقوعي

(١)- راجع: الاشارات و التنيهات، الفصل التاسع و العشرون- و هو آخر فصول النمط الرابع- المطبوع مع الشرح للطوسي و المحاكمات ج ص ٣ ص ٦٦؛ شرحى الاشارات ج ١ ص ٢١٤.  
و انظر أيضا: الحكمة المتعالية ج ٦ ص ١٤. شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٢.  
(٢)- الاصل: طريقة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٩٥

يتوقف على الوجود، و بدونه لا يمكن الحكم به- كما يأتي مفصلا-

و قيل: وجه الاوثقية كون هذا المنهج أشبه الإثبات / DA ٢١ / باللّم الذى هو أوثق البراهين، لا- كونه لّميا. لأن البرهان اللّمى هو الاستدلال بالعلّة على المعلول و لا علة للأول- تعالى شأنه- حتى يستدل بها عليه، كيف و جميع ما يستدل به عليه فى هذا المنهج من موجود معين أو موجود منتشر أو جميع الموجودات أو الموجود من حيث هو معلول له؟! فانّ الوجود المطلق الذى نحن نستدل به عليه ليس إلّا ما شاهدناه و انتزعناه من الممكنات الموجودة، فانحصر طريق الاستدلال عليه- تعالى- بالبرهان الإثباتى الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة. إلّا أنّ الاستدلال بمثل هذا المعلول الذى هو الوجود و الموجود اشبه الاثبات باللّم فى افادة اليقين، بل يكاد أن يكون فى مرتبة كما صرح به الشيخ الرئيس، فأنه صرح بأن الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاقّ الملزوم قريب باللّم فى افادة اليقين. و هذا المنهج لكونه نظرا فى الوجود و الوجود من حيث هو، كذلك؛ فانّ مفهوم الوجود أنما ينتزع من ذاته- تعالى- بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته. و يؤكده ما تقرّر فى فن البرهان:

انّ أوثق البراهين ما يكون حدّ الوسط فيه حال جوهر ذات الموضوع. و ما نحن فيه كذلك، لأن قولنا بعض الوجود واجب الاستدلال عليه من حال جوهر الوجود و الوجود و طبيعته لأنّ الموضوع هو الوجود و حدّ الوسط الذى يقع الاستدلال به هو وجود الوجود و طبيعته، و هو ظاهر.

لا يقال: الاستدلال إنما يقع من الموجود المعلوم المشاهد لا من طبيعة الوجود المنتزعة من ذات الواجب، و الموجود المعلوم المشاهد ليس منتزعا عن ذات الواجب- تعالى-؛ لأننا نقول: ما يحصل به الاستدلال من الموجود المشاهد المعلوم ليس هو تعينه الخاصّ و لا ماهية الخاصّة و لا وجوده الخاصّ و لا الحصّة المعينة من الموجود العامّ الذى فى ضمنه، بل ما ينتزع منه و من كلّ موجود من الوجود العامّ المطلق الذى هو مشترك معنوى بين الواجب و بين غيره، و لا ريب فى أنّه من اللوازم المنتزعة منه- تعالى-. و من هذا يظهر وجه ما ذكره الشيخ من وقوع الاستشهاد حينئذ بالحقّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٩٦

لا عليه، لأنّ هذا الوجود المطلق لّمّا كان منتزعا منه- تعالى- فهو وجه من وجوهه و ليس شيئا خارجا عنه، فكأنه استشهد به عليه.

هذا ما يقتضيه نظر الحكيم و المتكلم.

و أما الصوفية فإنهم قالوا: للوجود ثلاث مراتب:

الأول: الوجود المطلق / MB ٢١ / المعزى عن جميع القيود- أى بشرط لا- شىء-، و هو الذى جعلوه عين ذات الواجب الحقّ- تعالى شأنه؛

الثانى: الوجود المطلق لا بشرط شىء من القيود، و هو الوجود المنبسط؛

و الثالث: الوجود بشرط القيود، و هو وجود الممكنات «١». و قالوا: التغيرات في هذه المراتب بمجرد الاعتبار. فالاستشهاد من الثاني على الأول بل و من الثالث عليه يكون استشهادا بالحقّ عليه، لا من غيره، لأنّ كلّ واحد من المرتبتين الأخيرتين شأن من شؤون الأول و تنزل من تنزلاته، فلا يقع الاستشهاد بأمر خارج، فتأمل!.

ثمّ لا يخفى أنّ صحّة الوجه المذكور يتوقّف على أوثقيّة برهان اللّم على الإنّ، و سيأتي ما فيه؛ هذا. و قال بعض الفضلاء: حكم الشيخ بأوثقيّة منهج الالهيين باعتبار أنّه لا يحتاج إلى اعتبار حدوث أو حركه، بل يكفي التمسك بأصل الوجود؛ بخلاف المناهج الأخرى، فأنّه لا بدّ فيها من بيان وجود حادث أو متحرك، و هذا و إن كان ظاهرا لكن لا شكّ أنّ الأول أوثق؛ انتهى.

و فيه: أنّ حكم الشيخ بأنّه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحقّ لا عليه لا يلائم هذا التوجيه، كما لا يخفى. و قيل: وجه الأوثقيّة عدم ورود الإيرادات الموردة على طريقة الامكان من جواز الأولوية الذاتية و شبهه ما قبل المعلول الأخير و غيرهما؛

و فيه: أنّها ترد على منهج الالهيين أيضا و الجواب مشترك.

و الأكثر مصرّحون بأنّ الوجه في أوثقيّة منهج الالهيين كونه لمّا دون ساير

(١)- راجع: نفحات الأنس ص ٥٥٤.

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٩٧

المناهج، و لمّا توقّف اثبات مدّعاهم على بيان أمرين- الأول: بيان كون البرهان اللّمى أوثق من الإثني، و الثاني: بيان كون هذا المنهج لمّا دون ساير المناهج- فقالوا في بيان الأول: وثاقه الدليل أنّما هو لأجل افادته اليقين، فكلّ ما كان افادته لليقين كلّيا و اتمّ كان أوثق و أحكم، و ما يفيد اليقين الكلّي التام أنّما هو برهان اللّم دون الإنّ. أمّا عدم افادته لليقين كلّيا لما ثبت و اشتهر بين القوم من أنّ العلم اليقيني الكلّي بما له سبب لا يحصل إلّا من سببه، فالإنّ فيما له سبب لا يفيد اليقين لتوقّف العلم اليقيني به على العلم من جهة سببه؛ و قد صرّح به الشيخ في الشفا حيث قال ما حاصله: إنّ الشيء إذا كان له سبب لم يتيقّن إلّا بسببه، فان كان / ٢١DB / الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته و كان بين الوجود للأصغر ثمّ الأكبر بين الوجود للاوسط فينعتقد برهان يقيني، و يكون برهانا إنّيّا لا لمّا. و قال في موضع آخر ما حاصله: إنّ برهان الإنّ يعطى اليقين في بعض المواضع، و أمّا فيما له سبب فلا يعطى اليقين. و قد صرّح بذلك المحقّق الطوسي أيضا في مقام ترجيح طريقة الالهيين، حيث قال بعد حكم الشيخ في الاشارات بأوثقيّة منهج الالهيين: و ذلك لأنّ اولي البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، و أمّا عكسه:- الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلّة- فربّما لا يعطى اليقين إذا كان للمطلوب علّة لم يعرف بها «١».

و أمّا عدم افادته لليقين التام فلما اشتهر بينهم من أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم التام بالمعلول بخلاف العكس، فإنّ العلم بالمعلول لا يوجب إلّا العلم الناقص بالعلّة.

و يرد على الأوّل: أمّا أولا- فإنّ البرهان ما افاد اليقين، و برهان الإنّ قسم منه، و المقسم و ما يعتبر فيه معتبر في القسم، فكيف لا يفيد بعض اقسام الإنّ اليقين؟! و توضيح ذلك: إنّ المنطقيين قد ذكروا أنّ كلّ قياس حمليّ لا بدّ فيه من مقدّمتين مشتركيتين في حد يسمّى بالحدّ الوسط، لأنّ نسبة محمول المطلوب إلى موضوعه لمّا فرضت نظرية مجهولة فلا بدّ من أمر ثالث يفيد العلم بتلك النسبة، و إلّا كفي تصوّر

(١)- راجع: شرح الطوسي على الاشارات، المطبوع مع المحاكمات ج ٣ ص ٦٦. شرحى الاشارات ج ١ ص ٢١٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٩٨

الطرفين في العلم بتلك النسبة، فلا- تكون نظرية مجهولة بل بديهية معلومة، و هو خلاف الفرض. و هذا الأمر الثالث هو الأوسط الموجود في كلتا المقدمتين المسميتين بالصغرى و الكبرى، و تتفرد الصغرى بحدّ هو موضوع المطلوب و يسمّى «أصغر»، و الكبرى بحدّ هو محمول المطلوب و يسمّى «أكبر»، فكلّ قياس حمليّ يشتمل على ثلاثة حدود:

الاصغر، و الا-كبر، و الاوسط. ثمّ الأوسط في القياس البرهاني- و هو ما صحّ تركيب مقدّمته و كانت المقدمتان يقينيتين- لا بدّ أن تفيد الحكم بثبوت الأكبر للأصغر، فيكون علّة لثبوت الحكم- أي: ثبوت الأكبر للأصغر- في الذهن، فإنّ كان مع ذلك /  $MA_{22}$  / علّة لثبوت الأكبر للأصغر في الخارج يسمّى البرهان «برهان لمّ»، و إلّا يسمّى «برهان إنّ». ثمّ قسّموا البرهان الإنّي إلى ما يكون الأوسط فيه معلولا لوجود الأكبر في الأصغر، و ما يكون كلاهما فيه معلولا لشيء ثالث، و ما يكونان متضايفين. و الأشهر عندهم هو القسم الأوّل، و الثالث غير معروف لقلّة فائدته؛ و ربما يخصّ الأخيران باسم الدليل.

هذا حاصل كلامهم في تقسيم البرهان.

و هم «١» كما ترى عرفوا البرهان بما كان مقدّماته بيّنة و كان تركيبها معلوم الصّحة، و جعلوه مقسما للتمّي و الإنّي و صرّحوا بلزوم النتيجة المطلقة. فكلامهم صريح في افادة كلّ منهما العلم اليقيني القطعي، لأنّه إذا صحّ الملزوم صحّ اللازم أيضا- لعدم جواز انفكاك الملزوم عن اللازم-. فمن ادّعى عدم افادة الإنّ اليقين لزومه القدرح إمّا في تحديد البرهان، أو في كونه مقسما للتمّ و الإنّ، أو في كون النتيجة لازمة، و الكلّ باطل. فتحقّق بذلك اشتراكهما في افادة العلم اليقيني و لا فرق بينهما إلّا في المطلوب:-  
في اللمي أنّما يعلم من جهة العلم بما اوجبه و أوجده في الخارج أعنى لّمّه و علته، و في الإنّي أنّما يعلم من جهة أخرى، فلا يعلم معه لّمّه و علته، بل المعلوم وجوده فقط-.

فان قيل: كلام المنطقيين في هذا المقام لا يخلوا عن اختلال، لأنهم في تقسيم البرهان إلى اللّمي و الإنّي جعلوا مناط التقسيم حال الأوسط بالنسبة إلى الأكبر و

(١)- النسختين: هو.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٩٩

الأصغر، و هو يقتضى أن يكون البرهان منحصرا في الاقتراحي الحملّي لعدم اصطلاحهم هذه الحدود- أعنى: الأوسط و الأصغر و الأ-كبر- في غير الاقتراحي الحملّي من الأقيسة، مع أنّهم صرّحوا بأنّ البرهان هو القياس المؤلّف- و هو اعمّ من أن يكون استثنائيا أو اقتراحيًا حمليا أو شرطيا-، ففي ظاهر كلامهم تدافع؛

قلنا: ملاحظتهم لحال الحدود المختصّة بالاقتراحي الحملّي مسامحة منهم. و الباعث على تلك المسامحة كون الاقتراحي الحملّي أعرف من ساير الأقيسة و ظهور امكان ارجاعها إليه، فكان غيره من الأقيسة حملّي اقتراحي بالقوّة مشتمل على تلك الحدود.

و الحاصل: أنّ اللّمّ و الإنّ من الاقسام الأولية للبرهان و يتأتّى في جميع الأقيسة من الاستثنائي و الاقتراحي و الشرطي، إلّا أنّ جعلهم مناط التقسيم ما يختصّ بالاقتراحي الحملّي لأعرفيته و امكان ارجاع غيره إليه. و الجواب بانحصار البرهان في الاقتراحي الحملّي و جعل تعريفه على الوجه الأعمّ مسامحة. إذ الاعتراف بعموم البرهان و التزام أنّ اللّمّ و الإنّ ليسا من اقسامه الأولية بل من اقسام أحد أنواعه- اعنى: الاقتراحي الحملّي- فلا ينحصر البرهان بهما و تقسيمه إليهما أوّلا على /  $DA_{22}$  / سبيل الحصر مسامحة يخالف قواعد القوم و اصولهم- كما لا يخفى-.

و أمّا ثانيا: فلاّ دعوى أنّ العلم اليقيني بذى السبب لا يحصل إلّا من العلم بسببه ممنوعه، فإنّه يجوز أن يحصل العلم القطعي بوجوده من الاحساس أو الالهام أو الكشف أو الحدس أو اخبار من علم صدقه بالبرهان. و أيضا نحن نقطع من وجود معلول وجود علّته له-



كما هو شأن برهان الإنّ - وإن كانت لتلك العلة علة أيضا، فلا ينحصر طريق العلم بذى السبب في جهة العلم بالسبب. و أما ثالثا: فلانّ الواجب - تعالى شأنه - ممّا ليس له علة و سبب، فالبرهان الإنّ فيه برهان فيما سبب له، فيفيد العلم اليقيني و هو ظاهر. و يرد على الثاني - أعنى: كون العلم بالعلمة موجبا للعلم التامّ بالمعلول بخلاف العكس -: انّ ايجاب العلم بالعلمة للعلم التامّ بالمعلول انما هو مسلم إذا كانت العلة تامّة و علمت على الوجه التامّ - أى: بذاتها و حقيقتها المعينة مع جميع لوازمها و ملزوماتها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٠٠

و عوارضها و معروضاتها و ما لها في نفسها و ما لها بالقياس إلى غيرها-، و قد صرح بذلك جمع من المحققين منهم المحقق الطوسى - رحمه الله عليه - فى شرح رسالة العلم «١»؛ و أتى يحصل ذلك لأحد؟! لتوقّفه على العلم بالعلمة تلك العلة و علمة علتها و هكذا، فاما يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما لا علة له، أو ما لا يعلم من جهة علتها فلا يعلم على الوجه التامّ. و إذا لم يعلم الموقوف عليه على الوجه التامّ فلا يعلم الموقوف أيضا على الوجه التامّ. على انّ الشيخين -: الفارابى و ابن سينا - صرحا بأنّه لا يمكن للبشر أن يعلم شيئا بحقيقته؛ قال الفارابى فى تعليقاته: الوقوف على حقائق / ٢٢MB / الاشياء ليس فى قدرة البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواصّ و اللوازم و الاعراض «٢». و بمثله صرح الشيخ فى رسالة الحدود و اطال الكلام فيه بما لا مزيد عليه «٣».

و به يظهر فساد قول من زعم من المتكلمين أنّه يمكن تحصيل العلم بالحقائق بل وقوعه حتّى «٤» بحقيقته الله - تعالى -، و كيف يمكن ذلك و القول به بعد اقرار سيّد الرسل - صلى الله عليه و آله و سلّم - بالعجز عن حقّ المعرفة «٥»؟! هذا كلّه؛ مع أنّه لو امكن العلم بالعلمة بحقيقتها و جميع لوازمها و كان ذلك موجبا للعلم التامّ بالمعلول بحقيقته و لوازمه و ملزوماته كان ذلك موجبا للعلم التامّ بالعلمة و الفرق بينهما تحكّم.

قيل: العلم بالعلمة يفيد العلم بخصوصية المعلول و ذاته المعينة المخصوصة، و امّا العلم بالمعلول فلا يفيد العلم بالعلمة المعينة المخصوصة، بل يفيد العلم بالعلمة ما، لأنّه لا مكانه و تساوى الطرفين إلى مهيته محتاج إلى علة من العلة، فالعلم به يوجب العلم بالعلمة ما. فالبرهان الإنّى من حيث اعتباره استدلالا من المعلول على علمة ما يفيد اليقين و من حيث اعتباره استدلالا على العلمة المعينة فلا يفيد اليقين، فهنا علم نظرى

(١) - راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ٤٢.

(٢) - راجع: التعليقات، ص ٤٠.

(٣) - راجع: رسالة الحدود، ص ١، حيث يقول الشيخ: ... فاستعفيت من ذلك علما بأنّه كالأمر المتعذر على البشر ...

(٤) - الاصل: - حتّى.

(٥) - اشارة إلى قول النبى - صلى الله عليه و آله و سلّم -: ما عرفناك حقّ معرفتك. راجع:

بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٢٩٢، ج ٧١، ص ٢٣. و انظر: شرح القيصرى على فصوص الحکم - الطبعة الحجرية -، المقدمات، ص ٥، القائمة ٢.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٠١

مخصوص، أى: العلم المتعلّق بالذات المخصوصة المعينة يتوقّف تحصيله على جهة العلة و يمتنع حصوله من المعلول. و لا ريب انّ العلم بالحقيقة المعينة المخصوصة أولى و أكمل من العلم بحقيقته ما، فهذا هو الوجه فى مزية البرهان اللّمى على الإنّى. و لا ريب أيضا فى انّ المقصود من البرهان فى اثبات الواجب - تعالى شأنه - اثبات خصوصية العلمة للكلّ - اعنى: الواجب بالذات -، و برهان الإنّ لا يفيد هذا الأمر، فيجب المصير فيه إلى برهان اللّم.

و الجواب: انّ هذا مجرد دعوى لا دليل عليه، و الفرق غير ظاهر عند التأمل. فانّ العلم بالعلمة إن لم يكن تامّا - أى: لم يعلم العلمة



بحقيقتها و لوازمها و خواصها و ما لها بالقياس إلى نفسها و ما لها بالقياس إلى غيرها- لم يفد العلم بخصوصية المعلول أصلا، لأنه لم يعلم صفاتها و خواصها ليعلم أن معلولها يلزم أن يكون على صفة كذا و خصوصية كذا. و لو افاد مجرد ذلك العلم بخصوصية المعلول لقلنا: العلم بالمعلول أيضا يوجب العلم بخصوصية العلة و إن لم يكن تاما، لعدم تعقل الفرق أصلا. و لو كان العلم بها تاما- أى: علمت العلة بحقيقتها المخصوصة و صفاتها المعينة و خواصها اللازمه- فلا ريب في أنه يفيد العلم بخصوصية المعلول بمعنى أنه بعد ما علم أن العلة حقيقتها كذا و صفاتها و خواصها كذا يحكم العقل بأن معلول مثل هذه العلة يجب أن يكون على صفة كذا أو خصوصية كذا- للزوم المناسبة بين العلة و المعلول-. إلما أن المعلول أيضا إذا علم بهذا الوجه علمت العلة أيضا بالتعين «١» و الخصوصية، فإنه إذا علم أن المعلول على حقيقة كذا و خواصه و آثاره كذا و كذا، يحكم العقل بأن علة يلزم أن يكون على صفات مخصوصة و خصوصيات معينة- لوجوب المناسبة بين العلة و المعلول- فإنا كما إذا تعقلنا الواجب- تعالى شأنه- بصفاته المعينة من بساطته و تجرده نحكم بأنه/ ٢٢DB / يجب أن يكون معلوله الأول جوهرًا بسيطًا مجردًا و هو العقل الأول، كذلك إذا تعقلنا العقل الأول ببساطته و تجرده و امكانه نحكم بأن علة يجب أن تكون بسيطًا مجردًا واجبا، و قس عليه أمثال ذلك. فإنا كما إذا تعقلنا تعفن «٢» مطلق خلط علمنا حصول

(١)- الاصل: باليقين.

(٢)- الاصل: تعقل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٠٢

مطلق حمى من دون العلم بخواص هذه الحمى، و إذا علمنا تعفن خلط صفراوي علمنا حصول حمى صفراوي، فكذلك إذا علمنا حصول مطلق حمى من دون العلم بخواص هذه الحمى علمنا تعفن مطلق خلط من دون حصول العلم بخصوصية هذا الوسط، و لو علمنا خصوصية الحمى من كونه حمى صفراويا أو بلغميا علمنا خصوصية الخلط أيضا من كونه صفراء أو بلغما؛ هذا. و قال بعض الأفاضل: أنه لا ريب في أن العلم بالحاصل من البرهان سواء كان لَميًا أو إنيًا إنما هو العلم التصديقي- أى: المتعلق بثبوت النسبة الخبرية- دون العلم التصوري الذي هو تصور الأشياء بالحد أو الرسم، فإن العلية و المعلولية اللتين اعتبرنا بين حدود البرهان- أعني: الأوسط و الأ-كبر و الأصغر- ليستا معتبرتين بين ذوات تلك الحدود، بل بين أوصافها العنوانية باعتبار ثبوت تلك الأوصاف لذوات تلك الحدود أو نفيها عنها. فقولهم: الأوسط إذا كان علة للحكم فالبرهان لَمي و إلاً فإني؛ فيه مسامحة و اعتماد على الظهور، و معناه أن وصف الأوسط باعتبار ثبوته للأصغر أو نفيه عنه إن كان علة للحكم فالبرهان لَمي و إلاً فإني؛ فيه مسامحة و اعتماد على الظهور، و إلاً فإني. فاذا قيل: العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث، برهان لَمي أريد به أن ثبوت الأوسط/ ٢٣MA -/ أعني: التغير- للعالم علة لثبوت الحدوث له، و هو الحكم المطلوب. بمعنى أنه متقدم عليه بالذات بحسب نفس الأمر، و ما لم يثبت للعالم وصف التغير في الواقع لم يثبت له وصف الحدوث. و إذا قيل: زيد محموم و كل محموم متعفن الاخلاط، برهان إني أريد به أن ثبوت الأوسط- أعني: المحموم- لزيد معلول لثبوت تعفن الاخلاط له و هو الحكم المطلوب؛ يعني أنه متأخر عنه بحسب نفس الأمر. و ما لم يثبت لزيد وصف بعض الاخلاط- أى: الحكم المطلوب- لم يثبت له وصف الحمى- أى:

الأوسط-. فظهر أن العلية و المعلولية المأخوذتين في مطلق البرهان إنما ترجعان إلى ثبوت النسبة الذي هو من العلوم التصديقية.

و إذا كان الحاصل من البرهان هو العلم التصديقي دون التصوري نقول: لا يجوز التفاوت بالكمال و النقصان في العلم التصديقي سواء حصل من برهان اللَم أو الإِن، إذ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٠٣

لا فرق في كيفية العلم الحاصل منهما لعدم التشكيك فيه- كما بين في موضعه-، و لا في متعلق التصديق- إذا لتصدق المنتج من

أيهما متعلق بحقيقة النسبة الخيرية المطلوبة-، فالعلم الذي يمكن أن يتفاوت بالكمال و النقصان إنما هو العلم التصوري من حيث المتعلق، فإن العلم التصوري الحاصل من الحد يكون متعلقًا بحقيقة الشيء، و الحاصل من الرسم يكون متعلقًا بخواصه و لوازمه. و تفاوت هذا العلم لا مدخلية له فيما نحن فيه، فإن قولنا: العالم حادث متعلق العلم بثبوت الحدوث للعالم أعم من أن يكتسب من جهة عليته أو من جهة معلوليته، و لا يتصور التفاوت فيه من هذه الجهة. نعم! يمكن التفاوت في تصور الحدوث أو العالم بالكنه أو الوجه، إلا أنه لا مدخلية له في نفس التصديق بثبوت الحدوث للعالم.

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

قلنا: التفاوت فيه على هذا التقدير ليس من حيث أنه «١» مستفاد من البرهان، بل من حيث تصور بعض الاطراف بالكنه و بعضها بالوجه، فبالحقيقة يكون التفاوت في العلم التصوري؛ و بواسطته يحصل تفاوت ما في العلم التصديقي أيضا. و لكن ذلك لا يفيد التفاوت في المقصود، لأنه ليس من حيث أنه مستنتج من البرهان، بل من حيث تصور الاطراف؛ إلا أن يقال: ان مقصود القائل ان البرهان اللتمي لا- ينفك عن تصور الاطراف على وجه اتم و اكمل، بخلاف الإثني، لا أن العلم الحاصل بالمطلوب من اللتمي من حيث أنه حاصل منه يكون اتم من العلم الحاصل به من الإثني من حيث أنه حاصل منه، و هذا القدر يكفي لمزية اللتم على الإن.

و غير خفي إننا نلتزم مثل هذه المزية و لا ننكره!، إلا أن مبنى هذا الكلام على لزوم تصور الاطراف في اللتمي بالحد و الكنه و في الإثني بالرسم و بالوجه، و على جعل حصول الشيء مما يتوقف عليه من اللتم و إن لم يكن علمه فاعليه له، بل يكفي كونه جزء العلة و من مقوماته. و الظاهر أن مجرد حصول الشيء مما يتوقف عليه و أن

(١)- الاصل:- انه.

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ١٠٤

يكن علمه فاعليه من اللتم بشرط كونه تصديقا، لأن المراد بالعلمه هاهنا يجب ان يكون ما يتوقف عليه الشيء مطلقا لا العلة التامة و لا خصوص إحدى العلل الاربع، فإن الاستدلال / ٢٣DA / من المعلول على أي جزء من العلة التامة برهان آني، و الاستدلال من الجزء الأخير للعلة التامة أو يستلزم الجزء الاخير له على المعلول برهان لتمي.

و أميا لزوم كون تصور الاطراف مما يتوقف هذه الاطراف عليه- أعني: بالحد و الكنه في اللتم- فغير معلوم، لأنه من العلوم التصورية التي لا مدخل لها في البرهان الذي هو من العلوم التصديقية-، فلا معنى لاشتراطه في البرهان اللتمي.

و أنت خبير بان اتمام أصل الجواب المنقول عن بعض الأفاضل يتوقف على عدم التشكيك في حقيقة العلم المتعلق بالنسبة الخيرية، و هو محل كلام؛ و النزاع في مثله مشهور.

و قد تلخص ميا ذكر ان ما ذكره في بيان الأمر الأول- أعني: اوثقية اللتمي من الإثني- غير تمام، و لا تفاوت بينهما إلا في أنه يعلم المطلوب في اللتمي من جهة ما يوجه من لته و سببه، بخلاف الإثني؛ هذا.

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

منها: أنه استدلال بحال من مفهوم الوجود- أعني: احتياج فردة الممكن إلى العلة أو كونه ذا تقرّر أو ذا فرد في نفس الأمر- على حال اخرى منه، / ٢٣MB / و هي اتصافه بكون بعضه واجبا لا- على ذات الواجب في نفسه، فإن كون طبيعة الوجود مشتملة على فرد هو الواجب لذاته حال من أحوال تلك الطبيعة، فالاستدلال بحال من تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال الاولى.

و فيه: ان الحالة التي يستدل بها- أعني: كون الوجود ذا تقرّر أو ذا فرد أو احتياج فردة الممكن إلى علمه- إنما هي معلومة و مستفادة من الوجودات الامكانية، و هي معلولة للواجب الحق- تعالى شأنه-، فكيف يكون علمه له في الخارج حتى يكون الاستدلال بها عليه لميا؟! كيف و لو كان الاستدلال بالوجود المطلق على الواجب بأي طريق كان استدلالا بالعلمة على المعلول لكان للواجب علمه؟!!

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٠٥

و بما ذكر يظهر ضعف ما ذكره بعض المشاهير المعتقدين للمية هذا الوجه حيث قال: إن قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلّة على المعلول، و إلا لزم أن يكون الواجب معلولا؛ قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فأنّا في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود أولاً ثم نستدلّ به على ساير الموجودات بان نقول: لَمّا كان الواجب في غاية البساطة و التجرد يجب أن يصدر عنه أولاً امر بسيط مجرّد عن الموادّ و بعد فتح ابواب الكثرة يصدر منه - تعالى - بطريق التناوب الاشياء الأخر، و لَمّا كان غنيا عن كلّ شيء يجب أن لا يكون فعله معلّلا بالاغراض، و إن كانت المنافع لازمة لفعله - تعالى - على وجه لا يكون غرضا له و عائدا إليه. و لَمّا كان جوادا مطلقا فيجب أن لا ينقطع منه الفيض، و لَمّا كان مجرّدا يجب أن لا يسبح له شيء 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 بعبارة أخرى: نحن نثبت الحقّ و نستدلّ به على الخلق، و أمّا هم فيثبتون الخلق و يستدلّون به على الحقّ، فطريقتنا أوثق و أشرف. انتهى ما ذكره مع تفصيل و توضيح.

و وجه ضعفه: انّ استدلالكم على الواجب أنّما هو بافراد الوجودات المعلولة أو بالوجود المطلق من حيث أنّه في ضمن الافراد الممكنة المعلولة، فهو استدلال من المعلول على العلّة دون العكس، فلا فرق بين طريقتكم و طريقة غيركم.

و أمّا ثبوت اللوازم و الخواصّ المذكورة للواجب بعد اثباته فهو امر آخر يتأتّى على جميع الطرق بعد أن يثبت الواجب بأيّ منها. و منها: انّ كون العالم مصنوعا و مجعولا علّة لكون الواجب صانعا للعالم، أى: هو علّة لهذا الوجود الرابطة الاضافى للواجب - تعالى - لا لوجوده فى نفسه، لأنّ وجوده فى نفسه ليس معلولا لشيء، فوجود العالم فى نفسه معلول للواجب - تعالى شأنه. و الوجود الرابطة للواجب - تعالى - و هو كونه صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته و مجعوليته، فكون العالم مصنوعا و مجعولا علّة لكونه ذا جاعل واجب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٠٦

بالذات. و لا- استبعاد فى ذلك كما ذكره الشيخ فى المؤلّفية و ذوى المؤلّفية، فانه قال: انّ قولنا كلّ جسم مؤلّف و كلّ مؤلّف فله مؤلّف برهان لَمْي، لائىّ المؤلّف - بالفتح - و إن كان معلولا- للمؤلّف - بالكسر - بحسب الخارج و الواقع، لكن ذا المؤلّف - أعنى: مفهوم ٢٣DB / قولنا: له مؤلّف - هو الحدّ الأكبر، و الوجود الرابطة للمؤلّف - بالكسر - معلول للمؤلّف - بالفتح -. و أيد ذلك بعضهم بأنّه لا يثبت من هذه الدلائل إلّا وجود علّة ما لجمع الممكنات خارجة عنها - أى: غير ممكنة -، و لا يثبت بها خصوص وجود الذات المقدّسة الالهية. و الشيخ قد صرّح بانّ الاستدلال بوجود المعلول على وجود علّة ما فى الحقيقة استدلال من العلّة على المعلول، لأنّ ثبوت علّة ما لشيء يكون فى الحقيقة معلّلا بمعلولها، فيكون لَمْيا.

قيل: و بهذا الوجه - أى: بجعل المعلولية راجعة إلى الوجود الاضافى الرابطة لا- إلى الوجود الحقيقى الخارجى - يندفع ال-يراد المشهور؛ و هو أنّه لا يمكن الاستدلال اللتى على وجود الواجب لان كلّ شيء سوى الواجب - تعالى - معلول له - تعالى - إمّا بواسطة أو بدونها، و ليس الواجب معلولا لشيء؛ فلا يمكن الاستدلال على وجوده بطريق / ٢٤MA / اللّم.

و أيضا: كلّ ما يحصل فى اذهاننا و نتعلّقه فهو ممكن، و كلّ ممكن معلول له، فانحصر طريق اثباته فى الإتى.

و وجه الدفع: انّ ما يثبت بالبرهان اللّمى هو الوجود الاضافى الرابطة للواجب - تعالى - و هو يجوز أن يكون معلولا، و عدم معلوليته أنّما هو باعتبار وجوده فى نفسه. و لا امتناع فى كون الواجب معلولا باعتبار الوجود الرابطة، فإنّ الشيء قد يكون علّة بحسب الذات و معلولا بحسب الوجود الاضافى الرابطة، فإنّ ثبوت رازقية زيد للواجب - تعالى - يتوقّف على وجود زيد المرزوق و لا يمكن ثبوتها له بدونها، بل يحتاج هذا الثبوت إلى وجود زيد مع أنّه موجد زيد و غنى عن كلّ شيء.

و غير خفىّ انّ هذا الوجه فى غاية السقوط و لا يسمن و لا يغنى من جوع! كيف و هو يجرى فى جميع ادلّته اثبات الواجب من أى

منهج كان و لا اختصاص له بمنهج

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٠٧

الإلهيين، بل يجرى فى جميع الأدلة الآتية فى أى مطلب كان و لا اختصاص له بأدلة اثبات الواجب؛ فأى مزية تثبت بهذا التكلّف و التعمّل لمنهج الإلهيين!؟

مع أنه لو سلّم عدم جريانه فى غيره نقول: أنّ مطلوب القوم من ردّ أدلة اثبات الواجب إلى اللّمى أنّما هو لأن يكون أوثق و أحكم، و لا ريب فى أن مثل هذا التعمّل و التغيّر فى بعض العبارات لا يصير سببا لتفاوت الدليل فى الواقع و نفس الأمر حتّى يصير لأجله أوثق، بل أنّما هو تكلّف لا يرجع إلى فائدة و تحصيل. فالفرق بين منهجى الإلهيين و المتكلمين بلمية الأول و إنية الثانى تحكّم بحت!.

و لو قيل بعكس ذلك لكان له وجه فى الجملة، لأنّ المتكلمين يجعلون الوسط فى براهين اثبات الواجب هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث، و هم يعتقدون أنّ علمه الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث، فالاستدلال على الواجب به استدلال لّمى و إن كان ما اعتقدوه من علمه الحاجة باطلا عندنا. و أمّا الإلهيون فلمّا جعلوا الوسط فى البراهين هو الوجود فلا يمكنهم القول باللمية، لأنّ الوجود ليس عندهم علمه الحاجة بل علمها عندهم هو الامكان البحث. نعم؛ لو جعلوا الوسط فى البراهين هو الامكان فقط و استدلوا على الواجب - تعالى - بمجردة لكان للقول بلمية طريقتهم وجه، إلّا أنّ الاستدلال بمجرد الامكان من غير التمسك بالوجود أو الحدوث غير ممكن.

و بذلك يندفع ضعف ما افتخر به بعض الفضلاء بالتفتن به، و قال: أمّا اثبات الواجب فظاهر النظر يقتضى أن يكون دليله على الطريقتين إنيا، و النظر الصائب يفضى إلى أنّ الذى لهم من الدعوى على الطريقتين يثبت ببرهان لّمى، فإنّ دعواهم أنّ الممكنات منتهية إلى الواجب أو أنّ الممكن له موجود واجب أو أنّ العالم له خالق صانع لا- مجرد أنّ الواجب موجود، بل هو لازم ثانيا من دليلهم، و بين هذا و ما قدمنا من الدعوى فرق؛ انتهى.

و وجه الدفع: أنّ الممكن ما لم يؤخذ منه الوجود أو الحدوث أو ما يرجع إليهما لم يدلّ على احتياجه إلى المؤثر، و وجهه ظاهر.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٠٨

و بما ذكر يظهر فساد ما قيل: أنّ جميع براهين اثبات الواجب لثية بحسب الحقيقة - بناء على ما نقل عن الشيخ من حديث المؤلف و ذى المؤلف -، إلّا أنّ صورة ساير الطرق شبيهة بصورة الإينّ لأنها بظاهاها انتقال من المعلول إلى العلة، لأنّ الممكن و المحدث و الحركة - التى ينتقل منها إلى الواجب تعالى - معلولة له. بخلاف منهج الإلهيين، فإنّه انتقال من الموجود إلى الواجب، و هو بظاهاه لا يشبه إلّا أنّ الموجود ليس معلولا للواجب مطلقا و إن كان بعض افراده معلولة له، بخلاف الممكن و الحادث و الحركة.

و وجه الفساد: أمّا أولا فبأنه أى فائدة فى التفاوت فى / ٢٤DA / الصورة مع عدم الفرق الواقعى فى الوثوق!؟

و أمّا ثانيا: فبأنه تخصيص لأدلة اثبات الواجب مع جريان ما ذكره الشيخ فى جميع ما يتصور دليلا.

و أمّا ثالثا: فبأنّ الموجود الذى يقع به الانتقال إلى الواجب أنّما هو افراده التى هى معلولة، و الفرد الذى هو غير معلول لم يقع به انتقال. و لا فرق بينه و بين الممكن و الحادث.

ثمّ التأييد الذى نقلناه عن بعضهم للوجه المذكور - من كون / ٢٤MB / الاستدلال لوجود المعلول على وجود علمه ما استدلالا لّميا - لا يخفى فساده و ضعفه و ان نسبه الأكثرون إلى الشيخ؛ لأنّ القريحة السليمة حاكمه بأنّه لا فرق بين علمه ما و العلة المعينة، فإنّ الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة لّمى سواء كانت العلة علمه ما أو علمه معينه، و أىّ باعث للفرق!؟. و الظاهر أنّ نسبته إلى الشيخ فريه. و صرح بعضهم بأنّه ليس فى كلمات الشيخ ما يدلّ عليه.

و أورد على الوجه المذكور: بأنّه إذا كان العالم باعتبار مصنوعيته و مجعوليته علمه لكون الواجب صانعا للعالم لزم أن لا يثبت للواجب - تعالى - صانعية العالم لذاته، بل يتوقّف على ملاحظة حال العالم، لأنّ صانعيته - تعالى - حينئذ معلولة لمصنوعية العالم كما هو شأن

البرهان اللّمي. فلو قطع النظر عن مصنوعيّة العالم لم يثبت له صانعيّة «١»

(١)- الاصل: لم يثبت لصانعه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٠٩

في ذاته، فلا يجوز أن تكون مصنوعيّة العالم علّة لهذا الوجود الرباطي- وهو كون الواجب صانعا للعالم-

و أجاب عنه بعض الأفاضل: بأنّ صانعيّة العالم يمكن اعتبارها من وجهين:

أحدهما: بحيث يكون وصفا للعالم ومعناها كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات؛ و ثانيهما: أن يكون وصفا لواجب- تعالى شأنه- ومعناها حينئذ كون الواجب بحيث يكون صانعا للعالم؛ و للعالم وصفان: أحدهما: المصنوعيّة و المجعوليّة، و الآخر: كونه ذا صانع جاعل؛ و الأوّل علّة للثاني و النتيجة هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود بالذات، لا كون الواجب صانع العالم، فصورة القياس هكذا: العالم مصنوع و مجعول، و كلّ مصنوع و مجعول ذو جاعل صانع واجب بذاته، فالعالم ذو جاعل صانع واجب بالذات. و كون الواجب صانع العالم يظهر و ينكشف بعد حقيّة تلك النتيجة من غير احتياج إلى كسب و نظر، و هذا الظهور بطريق الاتفاق. فثبوت صانعيّة العالم للواجب أنّما هو بالنظر إلى ذاته لا بواسطة أمر؛ غاية ما في الباب أنّه ينكشف عندنا بعد حقيّة ذلك القياس. و نظير هذا أنّ التصديق قد يكون خفيا و بعد تصوّر الطرفين يصير بديها، إلّا أنّ تصوّر الطرفين كاسب له لأنّ التصديق لا يكون مكتسبا من التّصوّر، فحقيّة كون الواجب صانع العالم لازمة لحقيّة ذلك القياس، لكن هذا اللزوم ليس لزوما اصطلاحيا بأن يكون حقيّة القياس المذكور ملزومة لحقيّة كون الواجب صانع العالم و علّة بالقياس إليه، لأنّ كلّ ملزوم اصطلاحى علّة للزومه، و ثبوت صانعيّة العالم له- تعالى- ليس معلّلا بغير ذاته أصلا، فاللزوم فيها بالمعنى اللغوي- يعنى: أنّه لا ينفك أحد العلمين عن الآخر- لأنّه إذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديها لا يحتاج إلى فكر و نظر أصلا، فكون «١» الواجب صانع العالم ثابت له باعتبار ذاته بلا علّة غير ذاته.

و يمكن أن يقال: كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقيّته بصحابة اللّم إلّا أنّ له دليلا لمّا؛ انتهى.

(١)- الاصل: فيكون.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١٠

و اقول: هذا الجواب بطوله ممّا لا يجدى طائلا، بل هو فاسد؛ لأنّ القول بأنّ ظهور كون الواجب صانع العالم أنّما هو بطريق الاتفاق ممّا لا معنى له، و القرائح السليمة لا تقبله؛ فأنه لا ريب في أنّ صانعيته- تعالى- للعالم أنّما يعلم من مصنوعيّة للعالم، و لولاها لم يكن لنا إليها سبيل. بل لو لم يتحقّق المصنوعيّة في الخارج لم تتحقّق صانعيّة فيه. نعم؛ يمكن القول بأنّ الانتقال من هذا الوجود الرباطي- أعنى: كونه صانعا- إلى الوجود الحقيقيّ أنّما هو بالحدس لا بالاكتساب، لأنّ تحقّق الوجود الارتباطي لا يمكن إلّا بعد تحقّق الوجود في نفسه.

فالحقّ في الجواب عن الشبهة أن يقال: لا مانع من توقّف هذا الوجود الاضافى الارتباطي- أعنى: ثبوت صانعيّة العالم للواجب تعالى شأنه- على غيره- أعنى:

مصنوعيّة العالم و عدم ثبوتها له في ذاته-، فإنّ المصنوعيّة و الصانعيّة متضايفتان و توقّف ثبوت أحد المتضايفين على الآخر ذهنا و خارجا ممّا لا ينكر. و هل هذا مثل الرّازقيّة و المرزوقية؟، فأنه لا ريب في أنّه لا يثبت للواجب- تعالى- رازقيّة/ ٢٤DB / زيد بدون وجود زيد المرزوق، بل هي موقوفة عليه. و السرّ أنّ مثل الصانعيّة و الخالقيّة و الرّازقيّة و أمثالها من صفات الفعل التي لا تتحقّق بدون متعلقاتها. و الحاصل: أنّ عدم ثبوت الوجود الرباطي للواجب بالنظر إلى ذاته و توقّفه على غيره لا يمنع فيه، إلّا أنّ ارجاع البراهين إلى

اثبات مثل هذا الوجود ليصير لثمة ممّا لا فائدة/ ٢٥MA / فيه و لا يجدى طائلا- كما عرفت-.

ثمّ لا- يخفى بأنّ مثل هذه الشبهة جارية في الوجه الأوّل أيضا، بان يقال: إذا كان اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن علّة لاشتماله على الفرد الواجب لزم أن يكون كون الواجب فردا للموجود المطلق معلولا لكون الممكن فردا للموجود المطلق، فيلزم أن لا يثبت للواجب- جلّ و عزّ- كونه فردا 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 نفس الأمر يلزم عدم معلولها في نفس الأمر فيلزم أن لا يكون الواجب فردا للموجود المطلق في ذاته؛ و هو باطل. لأنّ كون الواجب فردا للموجود

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١١

ثابت له- تعالى- بالنظر إلى ذاته و إن قطع النظر عن جميع ما عداه.

و الجواب على النحو الّذي نقلناه عن بعض الأفاضل «١» مع ما يرد عليه يعلم ممّا مرّ، و على ما ذكرناه ظاهر؛ فلا نزيل الكلام بالاعادة. و منها: ما ذكره بعض الأفاضل، و هو أن طبيعة الجواب لمّا كانت طبيعة ناعية لطبيعة الوجود عارضة لها فهي متأخرة بالذات عنها- كما يظهر من تتبع عبارات الشفا و غيره-، فيكون الموجود بما هو موجود متقدما بالذات على الموجود بما هو واجب و الواجب بما هو واجب، و هذا لا ينافي ما هو المشهور من «أنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد»، لأنّ المراد منه أنّ الماهية ما لم يتصف في مرتبة العقل وجودها بصفة الجواب لم يمكن أن يوجد، لأنّ اتصاف الشئ في الخارج بصفة الجواب متقدّم على تحقّقه فيه، إذ اتصافه بها في الذهن متقدّم على ثبوته فيه. إذا تمهّد هذا فلا- يخفى عليك: أنّ الاستدلال بالموجود بما هو موجود و أنّ له فردا في الخارج على الواجب بما هو واجب و أنّ له فردا خارجيا برهان لمي بلا- تعمل و تكلف لا أتى، لأنّ ثبوت الفرد الخارجى للموجود بما هو موجود متقدّم بالذات و الطبع على ثبوت الفرد الخارجى للواجب بما هو واجب. و لا يتوهم أنّه يلزم على هذا أن يكون الواجب بما هو واجب معلولا لشئ، إذ اللازم تقدّم اعتبار الوجود على اعتبار الجواب، و هو ليس بمستنكر، إذ ذاته- تعالى- من جهة أنّه مبدأ للآثار فرد للموجود، و الوجود من جهة أنّه مبدأ لوثاقه الوجود فرد للواجب و الجواب، و الاعتبار الأوّل متقدّم بالذات على اعتبار الثانى- كما يقال في تقدّم جوب الجواب على سائر الصفات، و في تقدّم العلم و القدرة على الإرادة- و طبيعة الوجود و الموجود بما هو موجود متقدّم على جميع الاشياء، بل جميع الاعتبارات بالذات، و لهذا جعل موضوعا للفلسفة الأولى. و المراد بما قال الشيخ و غيره: «أنّه لا برهان عليه- تعالى- بل هو البرهان على كلّ شئ»؛ أنّه لا برهان على ذاته من غيره، لأنّ ذاته باعتبار و ملاحظة ليس ببرهان على نفسه باعتبار آخر، أو بعض صفاته ليس برهان على بعض آخر؛ بل هو الشهيد عليه كما على غيره. و لهذا

(١)- الاصل: + ظاهر.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١٢

بعينه صار هذا المنهج أشرف و أخصر من غيره المأخوذ فيه وجود الممكن أو الحادث أو المتحرّك شاهدا عليه؛ انتهى. و أنت خبير بأنّ هذا الوجه في غاية الفساد، و لا يقبل الاصلاح بوجه. لأنّ الوجود الّذى يمكن أن يتوهم تقدّمه على الجوب و عليته له أنّما هو الوجود الخاصّ الواجبى و الاستدلال لم يقع به، لأنّه عين المطلوب، بل الاستدلال أنّما وقع من الموجود المشاهد المعين أو من طبيعة الموجود باعتبار تحقّقها في ضمن موجود معين مشاهد، و البديهة قاضية بأنّه ليس متقدّما على الموجود بما هو واجب و لا علّة للواجب بما هو واجب، كيف و جميع الموجودات المعلومة المشاهدة و طبيعة الموجود من حيث تحقّقها في ضمنها معلولة للواجب و متأخرة عن تحقّقها؟! فكيف يجوز أن تكون متقدّمة عليه و علّة له؟! على أنّ تأخر الجوب لذاته عن الوجود الواجبى و تأخر الجوب لغيره عن سائر الوجودات غير مسلّم، لأنّ كلّ وجود ما لم ينسّد عنه جميع انحاء العدم و لم يصل حدّ الجوب لم يتحقّق في الخارج، فالجوب في مرتبة نفس الأمر- أى: العقل الفعّال- أو الحال الّذى للشئ في حدّ ذاته بلا تعمل- أى: الّذى



يكون / ٢٥DA / بحيث إذا لاحظ العقل السليم حكمه بالبديهية أو البرهان - مقدم على الوجود.

وما ذكره هذا الفاضل في بيان معنى المقدم المشهورة كلام خال عن التحصيل، لأنه لا شك أن اتصاف الشيء بالوجود ليس له توقف على أن يلاحظ العقل اتصافه بالوجود، وليس دليل يدل عليه، بل / ٢٥MB / الدليل أنما يدل على أنه يتوقف على اتصافه به في نفس الأمر. على أنه إذا لم يكن له اتصاف بالوجود قبل الوجود في نفس الأمر ولم يتحقق حينئذ وجوب لكونه نفيًا لما لم يتحقق بعد - أعني: الوجود - لم يمكن للعقل أن يصنفه به إلا بتعمّل؛ وكيف يمكن للعقل الصحيح أن يحكم بما ليس له تحقق في الواقع و نفس الأمر؟!؛ ولو حكم به تعملاً لم يكن فيه فائدة، لأن الأمور النفس الأمرية لا تختلف ولا تتفاوت بمجرد فرض العقل خلافه.

فان قيل: مراد هذا الفاضل بمرتبة العقل هو نفس الأمر، فيكون مراده أن الوجود متقدم على الوجود في نفس الأمر؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١٣

قلنا: فيصير حينئذ حكمه بتقدم الوجود على الوجود و كونه نعتا للوجود باطلا، لأنه إذا كان الوجود مقديماً على الوجود في نفس الأمر فالوجود في أي مرتبة يكون مقديماً على الوجود، إذ لا يتصور حينئذ مرتبة و طرف يثبت فيه تأخر الوجود عن الوجود، لأن الاتصاف بالوجود قبل الوجود و بعده ليس إلا بمعنى واحد و وجه واحد. فإذا كان هو مقديماً على الوجود في نفس الأمر فان فرض تأخره أيضا لزم تأخره في نفس الأمر، و هو تناقض.

قيل: أن الوجود إمّا نعت للوجود أو كيفية للنسبة، و على التقديرين يلزم تأخره عن الوجود؛ أمّا على التقدير الأول فظاهر، إذ تأخر الوصف عن الموصوف لا يقبل المنع، و إمّا على التقدير الثاني فلأن النسبة التي بين الطرفين - أعني: الذات و الوجود - متأخرة عن الطرفين، فيكون متأخرة عن أحد الطرفين الذي هو الوجود، و لا ريب أن كيفية النسبة متأخرة عن نفس النسبة المتأخرة عن الوجود، فيكون تلك الكيفية - أعني: الوجود - متأخرة عن الوجود بمرتين. و حينئذ ينبغي إمّا أن يقال: الوجود مقدم على الوجود في نفس الأمر و تأول المقدم المشهورة، أو يقال:

يتقدم الوجود على الوجود في نفس الأمر و تحمل المقدم المشهورة عليه و يلتزم تأخر الوجود عن الوجود في الخارج لتصح الوصفية، أو كونه كيفية للنسبة.

و أجاب بعضهم: أمّا أولاً: باختيار الشق الثاني و ادعاء كون الوجود وصفاً لنفس النسبة و منع كون نفس النسبة متأخرة عن الطرفين، إذ المتأخر عن الطرفين أنما هو وجود النسبة - لأنه الفرع لوجود الطرفين دون نفسها - فلا يلزم تأخر الوجود عن الوجود؛

و أمّا ثانياً: باختيار الأول و منع لزوم تأخر مثل هذا النعت عن الموصوف - أعني: الوجود - لأنه إن ادعى أن الثبوت الرابطة من الوجود للوجود متأخر عن ثبوت الوجود في نفسه فغير مسلم، بل ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوته في نفسه لا فرع له - على ما هو التحقيق - و إن ادعى أن الثبوت في نفسه للوجود متأخر عن الثبوت في نفسه للوجود فغير مسلم أيضاً، إذ الثبوت في نفسه للوجود أنما هو بمعنى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١٤

ثبوت ما ينتزع منه إلى موصوفه، فإذا كان موصوفه الوجود فهو أيضاً ثبوت الوجود، فرجع معنى ثبوت الوجود في نفسه إلى ثبوت الذات المتصفة بوجود الوجود في نفسه، فلا يكون متأخراً عن ثبوت الوجود؛ انتهى.

و أنت تعلم إن الجواب الذي ذكره هذا البعض على اختيار الشق الثاني في غاية السقوط؛ لأن نفس النسبة أيضاً متأخرة عن الطرفين، لكونها فرعاً لوجود الطرفين - لأنه ما لم يتحقق الطرفين لم تتصور نسبة بينهما - و لو سلم عدم تأخرها عنهما و عدم كونها فرعاً لوجودهما فلا ريب في أنها لا تكون متقدمة عليهما، بل تكون في مرتبتهما، فالوجود الذي وصف لهما يجب أن يكون متأخراً عنها، و إذا كان متأخراً عنها يكون متأخراً عما هو في مرتبتها «١» - أعني: أحد الطرفين الذي هو الوجود -.

أمّا الجواب الذي ذكره على اختيار الشق الأول فما ذكره أولاً من حديث الاستلزام و انكار القاعدة الفرعية للجواب عن صورة ادعاء

تأخر ثبوت الوجوب في نفسه عن ثبوت الوجود في نفسه محلل الكلام، و كونه أصح القولين غير معلوم، و تحقيق القول فيه لا يلبق بهذا المقام؛

و ما ذكره ثانيا للجواب عن صورة ادعاء تأخر ثبوت الوجوب في نفسه عن ثبوت الوجود في نفسه، فحاصله: ان الوجوب لما كان امرا اعتباريا انتزاعيا فليس له ثبوت على حدة كالصفات الحقيقية، بل ثبوته انما هو بمعنى ثبوت ما ينتزع عنه- كما هو الشأن في جميع الصفات الاعتبارية الانتزاعية-، فمعنى ثبوت الوجوب في نفسه كمعنى ثبوت ساير الصفات الانتزاعية/ ٢٥DB / يرجع إلى ثبوت الذات المتصفة به. و لما كان الوجود هنا هو الموصوف فمعنى ثبوته هو ثبوت الوجود في نفسه. و تلخيص الجواب على تقدير الادعاء الأول و الثاني: ان الوجود ليس إلّا ذاتا بسيطة واحدة هي حقيقة الوجود الخاص، و الوجوب أمر انتزاعي له، حملة عليه لا يقتضى / ٢٦MA / التأخر للاستزمام، و ليس له ثبوت في نفسه حتى يلزم تأخره للتعينية. و أنت تعلم انه يلزم على هذا أن لا يكون لشيء من الوجود و الوجوب- سواء

(١)- الاصل:- فالوجوب ... مرتبتها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١٥

كان لذاته أو لغيره- تقدم و تأخر على الآخر، مع انه هنا دالتان متنافيتان إحداهما- و هي المقدمة المشهورة- تدل على تقدم الوجوب على الوجود في نفس الأمر و أخراهما- و هي كون الوجوب نعتا- تدل على العكس. و ما ذكره هذا القائل يدل على أن كون الشيء نعتا- إذا كان انتزاعيا- لا يوجب تأخره، و بذلك يثبت التلازم و الاتحاد في الوجود بين الوصف و الموصوف. و لا ريب أنه مخالف للدلالة الأولى- أعنى:

المقدمة المشهورة- لاقتضاها تقدم الوجوب، و ما ذكره لا يدفعها و لا يتخرج منه جواب عنه.

فالحق في الجواب أن يقال: للموجود وجوبان: وجوب سابق، و وجوب لاحق، فالوجوب المقدم على الوجود هو الوجوب السابق، و ليس هو نعتا للوجود لتقدمه عليه و عليته له- و هو المراد من المقدمة المشهورة-، و الوجوب الالهي هو نعت للوجود و متأخر عنه هو الوجوب اللاحق. و إذا ثبت ذلك نقول: لا- ريب في أن تقدم الوجوب السابق على الوجود و تأخر الوجوب اللاحق عنه إنما هو في الوجودات الامكانية، و لا- يتصور ذلك في واجب الوجود، فإن الوجوب فيه عين ذاته لا يتصور له تقدم و تأخر، فالاستدلال بطبيعة الوجود على طبيعة الوجوب لو سلم انه استدلال من المتقدم- أعنى: الوجود- على المتأخر- أعنى: الوجوب- انما يصح في الوجود و الوجوب اللذين للممكن دون الواجب، لأن الاستدلال من وجود الواجب على وجوبه ليس استدلالا من المتقدم على المتأخر، لأن الوجوب عين ذاته. مع أنه وقع الاستدلال من الوجودات الامكانية- التي هي معلولات للواجب- على وجوب الوجود الالهي هو عين الواجب، فأين ذلك من اللّم؟!.

و بما ذكرنا ثبت و تحقق ان جميع براهين اثبات الواجب إنيية و لا يمكن الاستدلال عليه باللّم.

و لكن هنا دقيقة لا بد أن يشار إليها، و هو أن الأكثر عللوا انتفاء طريق اللّم في اثباته- تعالى- بأنه- تعالى- علة لكل شيء بواسطة أو بدونها، فبأي شيء استدلل به عليه كان استدلالا من المعلول على العلة، فيكون إنييا و لا يتصور طريق اللّم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١٦

و يرد على هذا التعليل: ان الثابت بالبرهان ليس إلّا الوجود الربطي لا الوجود الأصيل، لأن ما ثبت بالبرهان مطلقا يكون لا محالة مفادا لقضية المستنتجة من مقدماته- أعنى: الحكم المطلوب-، و حاصله إما ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه- أي:

ثبوت الأكبر للأصغر أو نفيه عنه؛ و يقال لهذا الثبوت و النفي «الوجود و العدم الربطيان»، و أما ثبوت الأكبر في نفسه- أي: الوجود الأصيل- فليس مستفادا من القضية المذكورة و لا مستنتجا من البرهان.

و إذا كان الثابت بالبرهان هو وجوده الرباطى دون وجوده الأصيل - تعالى شأنه - فنقول: ما هو علّة لكلّ شيء أنّما هو وجوده الأصيل - عزّ شأنه - لا وجوده الرباطى، فيجوز أن يكون وجوده الرباطى معلولا لبعض الأشياء مع كون وجوده الأصيل علّة للجميع؛ فتعليل الأكثر فى إنية هذه البراهين دون لئمتها عليل، لأنّ جميع هذه البراهين - سواء كان الربط فيها هو الموجود كما هو منهج الإلهيين، أو المتحرّك كما هو طريقة الطبيعيين، أو الحادث أو الممكن بشرط الحدوث كما هو مسلك المتكلمين - لا يثبت منها إلّا الوجودات الرباطية - أى: وجود موجد واجب بالذات للموجودات و محرّك غير متحرّك للمتحرّكات و محدث صانع للعالم -، و لا دلالة لشيء منها على وجود اصيل بواحد من الموجد و المتحرّك و المحدث، و لا يثبت برهان وجود أصيل لشيء مطلقا. فالعلّة فى انية بعض البراهين و لئمة بعض آخر انّ الاوساط الّتى تؤخذ فى البراهين إن كانت باعتبار النسبة الّتى بينها و بين الأصغر علّة للوجودات الرباطية الّتى هى مفاد البرهان فى الواقع كما هى علّة لها «١» الذهن كانت البراهين لئمة، و إلّا كانت انية. و التحقيق أنّ شيئا من الأوساط المأخوذة فى براهين اثبات الواجب باعتبار ثبوتها لموضوعاتها ليست علّة للوجودات الرباطية للواجب - تعالى - فى الواقع - أعنى: وجود موجد بالذات أو محرّك غير متحرّك أو محدث صانع للعالم -، اذ لا تقدّم ذاتيا لكون الممكن موجودا أو متحرّكا أو حادثا على كونه ذا موجد أو ذا محرّك أو ذا محدث، بل عليتها له منحصرة فى الذهن؛ فلا ينعقد البرهان اللئمة على شيء من تلك المناهج.

(١) - الاصل: كما هى عليها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١٧

فان قلت: إذا كان الحاصل من البراهين هو العلم بوجوده / ٢٦MB / الرباطى، فمن أين يحصل العلم بوجوده الاصيل - تعالى شأنه -؟ مع أنّا بعد تمام البرهان نقطع بوجوده الأصيل كما نقطع بوجوده الرباطى؛ قلت: العلم بالوجود الأصيل بعد حصول العلم بالوجود الرباطى الّذى هو مقتضى البرهان أنّما يحصل من انضمام مقدّمة خفية بديهية مركوزة فى العقول إلى مقتضى البرهان، فيترتب معها ترتيبا سريعا خفيا يكون منتجا لهذا العلم - أى: العلم بوجوده الاصيل - . و الظاهر انّ تلك المقدّمة / ٢٦DA / الخفية هى ما ارتكز فى العقول من أنّ الأمور العينية الّتى وجودها فى أنفسها ممكن بالامكان العام إذا كانت معدومة فى أنفسها لا يمكن أن تكون موجودة لغيرها، فاذا ثبت بالبرهان وجودها لغيرها انتقل الذهن بمعاونة هذه المقدّمة إلى وجودها فى أنفسها أيضا من غير افتقار إلى تجسّم ترتيب المقدمات و الاستنتاج. و الظاهر انّ نظر من قال: الانتقال إلى الوجود الحقيقى أنّما هو بالحدس لا - بالاكْتساب، إلى ما قلناه؛ و كذا نظر من قال: انّ الترتب و الانتاج لحصول هذا العلم أنّما هو من قضايا قياساتها معها إلى ما ذكرناه؛ لأنّ هذه القضايا هى القضايا المسماة «بالفطريات»، المعرّفة «بقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عن العقل عند تصور الطرفين»، كالحكم بأنّ الأربعة زوج، لانقسامها بمتساويين؛ هذا. و قيل: حصول هذا العلم بعد حصول النتيجة من البرهان إنّما هو بطريق الاتفاق كحصول التصديق بعد تصور الطرفين؛ و هو كما ترى.

### المنهج الثانى منهج بعض الحكماء و هو الاستدلال بمجرّد الامكان الوقوعى

و المراد به أن يكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ و الممكن بالامكان الذاتى اعتم من أن يلزم من فرض وقوعه محال أم لا. و أنت خبير بأنّ ما مرّ من أدلّة الإلهيين كانت مبتنية على اخذ الوجود بالفعل و الاستدلال به على الواجب؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١٨

و الغرض من هذا المنهج أنّه يكفى الامكان الوقوعى و الاستدلال عليه باجراء البراهين المذكورة من دون التمسك بالوجود بالفعل «١».

و تقريره: أنّه لا شكّ فى أنّه يمكن أن يقع ممكن ما موجودا فى الخارج، و هذا الفرض لا يصحّ إلّا مع وجود الواجب - تعالى شأنه -،

اذ لولاه لزم من فرض وجوده محال، و هو الدور- إذ امكان وقوع موجود ما على هذا التقدير يتوقف على امكان وقوع ايجاد ما و بالعكس-. أو نقول: وقوع طبيعته الموجود بما هو موجود يجب أن يكون بلا- مبدأ و إنما لزم تقدم الشيء على نفسه و وقوع طبيعته الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبدأ، فلو انحصر الموجود الممكن الوقوع في الممكن لزم التناقض. أو نقول:

مجموع الأفراد التي يمكن وقوعها لا بد له من علّة و لا يمكن أن تكون العلّة هي المجموع و لا جزئه، بل يكون أمرا خارجا عنه، فعلى فرض عدم الواجب يلزم أن لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعي، و قس على ما ذكر ساير البراهين.

قال بعض الافاضل: و لا يخفى عليك سخافة هذا المنهج، اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعي لممكن إلا من جهة العلم بوجوده، إذ ما لم يعلم ذلك احتمال عند العقل أن يكون وقوعه مستلزما لمحال، سيما مع ما يترأى من لزوم الدور و غيره من المفساد. و إذا كان العلم من جهة العلم بوجوده فالتمسك به لا بالوجود من قبيل ما اشتهر من الظرافات: ان رجلا من المستظرفين هيا مجمعا من الرجال و قال: إني أعددت لكم دواء نافعا جدا لاجل البراغيث أمنّ عليكم بيعة منكم؛ فبعد ما اشتروه منه بالالتماس و المنّة سألوه عن كيفية حاله و طريقة استعماله؟؛

فقال: طريقه أن يؤخذ البرغوث و يذر الدواء في عينه حتى يصير أعمى؛

قالوا: أنا إذا أخذنا البرغوث فلم لم نقتله و نسترح من هذه الزحمة؟؛

فقال: هذا أيضا يكون، انتهى.

و ما ذكره جيد.

(١)- راجع: المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٤٨. حيث اخذ الامام في طريقة الامكان- التي هي عنده معتمد الحكماء- وجود الموجودات بالفعل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١١٩

### المنهج الثالث من مناهج الحكماء، منهج الطبيعيين منهم و هو النظر في طبيعة الحركة

و المنقول عنهم في اثبات الواجب على هذا المنهج طريقان:

الطريقة الأولى: هي أن كلّ متحرك سواء كانت الحركة في ذاته- كالممكنات المنتقلة من اللبسية الذاتية إلى الايسية- أو في صفاته- كالمتحركات في الوضع و الأين و غيرهما من المقولات- يحتاج إلى محرك، لأنّ الحركة أمر حادث لا بد له من علّة، و استناد كلّ حركة إلى محرك من البديهيّات العقلية. و لا يجوز أن يكون المحرك عين المتحرك، لأنّ الشيء لا يجوز أن يكون محرّكا لنفسه، فلا بد أن يكون المحرك غير المتحرك و يمتنع ذهاب سلسلة المحركات إلى غير النهاية، فلا بد أن تنتهي سلسلة المحركات إلى محرك أول غير متغير في صفاته / ٢٧MA -/ كالمحرك في المقولات المشهورة-، و لا في ذاته- كالممكن المنتقل من اللبسي إلى الايس-. و المحرك الأول الثابت الذات و الصفات هو الواجب الحقّ- تعالى شأنه «١»-.

و أورد عليه: بأنّ الانتقال من اللبسي إلى الايس إن اريد به الانتقال من العدم الممتدّ الوجود- أي: الحدوث الزماني-؛ ففيه: ان ذلك الانتقال ليس بحركة حقيقية، إذ لا يوجد فيه التدرّج المعتبر في الحركة و لو اصطالحوا على تسمية ذلك الانتقال مع كونه دفعا حركة فلا- مشاحة فيه، إلا أنه بعينه هو / ٢٦DB / الحدوث الذي اعتبره المتكلمون في طريقته، فيرجع منهجهم إلى منهجهم. و إن اريد به الانتقال من العدم الصرف إلى الوجود- أي: الحدوث الدهري- أو الانتقال ممّا ثبت للممكن بالذات- أعني: عدم اقتضاء الوجود- إلى ما ثبت له بالغير- أعني: اقتضاء الوجود-؛ ففيه: مع عدم كونه

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

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٠

حركة أنه يرجع إلى الایجاد الذي اعتبره الالهيون، فيرجع طريقة النظر في الحركة إلى طريقة النظر في الوجود، و مجرد تغير الألفاظ لا توجب الاختلاف في المعنى. و حينئذ فتتميم الحركة المأخوذة في الدليل بحيث يتناول الانتقال من الليس إلى الایس غير صحيح، بل اللازم أن يحذف ذلك و يخص الحركة بالحركة في المقولات المشهورة؛

و حينئذ يرد عليه: أنا لا نسلّم أنّ ما ينتهي إليه سلسلة الحركات - أعنى:

المحرّك الأوّل - يجب أن يكون واجب الوجود بالذات و ثابت الذات و الصفات، لجواز أن يكون ذلك المحرّك قديما آخر غير الواجب لم تكن له الحركة في المقولات التي سمّوها الحركة في الصفات، و إن كان من العدم إلى الوجود لجسم أو جسماني ساكن غير متحرّك في مقوله أو نفس أو عقل، فالحركة الأولى الكليّة التي تنتهي إليها سلسلة الحركات - أعنى: الحركة الفلكية - يجوز أن يكون محرّكها هو طبيعة الفلك أو النفس الفلكية أو واحد من العقول. و الحقّ أنّه لا - يجوز أن تكون الحركة الفلكية طبيعية و لا مستندة إلى جسم - لما يأتي في طريقتهم الثانية -، و لكن استنادها إلى النفوس الفلكية غير بعيد على ما ذهب إليه الحكماء، إلّا أنّه يمكن أن يثبت المطلوب به و لكنّه يرجع إلى طريقتهم الثانية، و يعرف حقيقتها.

الطريقة الثانية للطبيعيين: إنّ حركات الأفلاك ليست مستندة إلى اجسامها - لامتناع كون الشيء محرّكا لنفسه، نظرا إلى استحالة كون الشيء فاعلا و قابلا من جهة واحدة، كما يبين في موضعه -، و لا يجوز أن تكون تلك الحركات قسرية - إذ الحركة القسرية إنّما تكون إلى الجهة المخالفة لمقتضى الطبع فحيث لا طبع، كما يأتي، فلا قسر -.

و أيضا: الحركة القسرية لا تكون إلّا إلى الوسط أو من الوسط و يمتنع أن يتحرّك الفلك إلى الوسط أو إلى الفوق لكونه محدّدا لهما بمركزه و محيطه، بل حركته إنّما هو على الوسط - كما هو المشاهد المحسوس -، فلا يكون قسرية. و أيضا: الحركة الأولى يجب أن تكون مبدعة لا بحركة و لا في زمان متقدّمة على جميع الحركات و الحوادث بالطبع، و لأجل ذلك لا يجوز أن تكون قديمة بالزمان لأنّ القديم بالزمان و ان لم يسبقه العدم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢١

بالزمان إلّا أنّ الزمان يتقدّمه بالذات، فله عدم ذاتي في مرتبة وجود الزمان، لأنّ معنى انتساب القديم الزماني إلى الزمان و كونه فيه إنّما هو تأخره عنه بالطبع و دخوله في سلسلة علله، و المعلول من حيث هو معلول لا يخلوا من تأخر عن علته و عدم ما بالنسبة إليها و أمّا المبدع لا بحركة و لا في زمان - و هو الحادث بالذات - و إن تقدّمه العدم بالذات - لتوقف كون الشيء موجودا بغيره على عدم كونه موجودا بذاته - إلّا أنّ العدم المتقدّم أنّما هو العدم بالنسبة إلى علته الفاعلية فقط، لا بالنسبة إلى الزمان أيضا - كما في القديم بالزمان -؛ و بذلك يظهر الفرق بين الحادث بالذات و القديم بالزمان.

و إذا كانت الحركة الأولى مبدعة لا بحركة و لا في زمان متقدّمة على جميع الحوادث نقول: لا يجوز أن تكون قسرية، لأنّ القسر خروج عن الحالة الطبيعية، فالمحرّك بالحركة الأولى يجب أن يكون حينئذ مبدعا قبل القسر على حاله و لو قبلية بالذات، ثمّ أخرج عنها بالقسر؛ فهذا القسر مع الحالة السابقة عليه شيء قد حدث بعد ما لم يكن قبل هذه الحركة ثمّ حدثت هذه الحركة، مع أنها تجب أن تكون متقدّمة على كلّ حادث، هذا خلف! على أنّها لو كانت قسرية لكانت لها قاسر، و لا يجوز أن يكون القاسر جسما أو جسمانيا لو كانت تلك الحركة غير متناهية - كما هو رأى الفلاسفة - لعدم جواز صدور الافعال الغير المتناهية عن الجسمانيات - كما يأتي - و لو كانت متناهية لكان الافلاك المتحرّكة بتلك الحركات حادثه، فثبت المطلوب. و لا يجوز أيضا أن تكون الحركة الفلكية طبيعية محضة خالية / ٢٧MB / عن الإرادة لوجوب وقوف الطبيعة عند مطلوبها، فإنّ الميل الطبيعي هرب من موضع منافر للطبيعة منافر جسمانية يطلب موضع ملائم لها ملائمة كذلك، فاذا وصل إلى ذلك الموضع الملائم استقرّ فيه و استحال أن يفارقه و يعود إلى ما

فارقه من الموضوع المنافر، مع أنه ما من وضع من أوضاع الفلك إلا أنه يعود إليه.

و أيضا لا تكون الطبيعة/ ٢٧DA / محرّكة إلا بعد أن تكون مقسورة على حال غير طبيعي ثم زال عنها القسر و خليت و نفسها. و لا ريب ان زوال هذا القسم شيء قد حدث بعد وجود الحادث عند الحالة الطبيعية قبل هذه الحركة، و قد عرفت وجود جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٢

تقدّمها على جميع الحوادث؛ هذا خلف. و إذا لم يجوز أن تكون الحركات الفلكية صادرة عن قسر و لا عن طبع فبقي أن تكون ارادية نفسانية صادرة عن أنفوس شاعرة. و يجب أن تكون هذه الأنفوس مجردة كليّة عاقله ذوات ارادات و ادراكات عقلانية، لاستحالة صدور مثل هذه الحركات المنتظمة المنقسمة المستمرة في مثل هذه المدّة عن، الأنفوس الجزئية المنطبعة الحيوانية، لكون هممها قاصرة مقصورة على الأشياء الجزئية المنقطعة، فإنّ القوى الجسمانية «١» متناهية الأفعال و الانفعالات. ثم لا بدّ لهذه الحركة المستمرة الصادرة عن تلك الأنفوس العاقله من غاية، و لا- يجوز أن تكون غاياتها حيوانية من شهوة أو غضب أو غير ذلك من الاغراض الحيوانية الضعيفة، لما علم من أنّ تلك الأنفوس مجردة عاقله كليّة لا حيوانية جزئية، فلا يجوز أن تكون غاياتها غايات جزئية حيوانية- لتعاليتها عنها-. و أيضا لا نموّ و لا تغدّى للسماء، فلا كون لها من شيء حتّى تكون لها شهوة إلى ما يحصل به التكوّن، و لا فساد لها ليكون لها غضب يدفع به ما يزاحمه و يفسده، و لا يجوز أن تكون غايتها أيضا ما يرجع إلى العوالم السفلية و الاجرام العنصرية و لا يصحّ صدور هذه الحركات العظيمة لأجلها، لحقارة العوالم السفلية و خسيتها بالنسبة إلى النفوس الفلكية و اجرامها و العالی لا يلتفت إلى السافل و الاشراف لا- يعنى بالأخس، لأنّ الغاية لكلّ شيء يجب أن يكون ممّا لم يوجد فيه و يستكمل لأجلها و ما يرجع إلى الاخس لا يحصل به استكمال للأشرف. نعم! يترشّح من حركاتها الخيرات و البركات الدائمة على السوافل، فيضاد بالعرض لا قصدا و بالذات. و كذا لا يجوز أن تكون غاية الحركة لكلّ فلك ما يرجع إلى فلك آخر جسمه أو نفسه؛ أمّا إذا كان الفلك الآخر أسفل فظاهر- لما مرّ-، و أمّا إذا كان أعلى فلعدم فلك فوق المحدّد، فلا بدّ أن لا تكون حركتها لأجل جسم فلكي أو نفس فلكية، فيجب أن تكون غايتها أمرا غير جسماني، بل شيئا نورانيا قدسيا مجردا عن المادّة بالكليّة يكون ذا قوة غير متناهية، لا بأن يطلب ذاته، بل بأن يطلب التشبه به باكتساب أوصافه الكمالية الغير المتناهية. فإنّ المطلوب إن كان نيل امر جزئي معيّن فان كان ممّا ينال لوقفت إذا

(١)- الاصل: على الاشياء القاصرة المنقطعة فان تقوى الجسمانية.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٣

نالت، و إن كان ممّا لا ينال لقطت!، فيجب أن يكون المطلوب امرا كليّا متجدّدا دائم الحصول؛ و ليس هو إلا التشبه بذات قدسية كمالاته غير متناهية بالفعل، فيتصوّر تلك الكمالات الفعلية الغير المتناهية و يشاق إليها فيحصل منه الفعلية الموجبة للتشبه. و ليس فعليته إلا بالحركات المتشابهة التي يخرج اوضاعها من القوّة إلى الفعل، فإنّ الفلك إن ثبت على وضع واحد بقيت ساير الاوضاع ابدًا بالقوّة و ليس له ما بالقوّة إلا الاوضاع، لأنّ جميع الأشياء غيرها فيه بالفعل. و لا يمكنه أن يجمعها و يخرجها إلى الفعل دفعة فيخرجها على التعاقب الدائم و التدرّج المستمرّ بانفعال جرمه عن تصوّرات شوقية و هيئات نورية، كما أنّ تفكّر الانسان في شيء من المعقولات تتبعه حركات و هيئات من بدنه، فإنّ الضرورة قاضية بأنّ هيئات كلّ من النفس و البدن يتعدّى إلى صاحبه.

ثمّ هذا الأمر المجرد القدسي الذي يطلب التشبه به إن كان واجبا ثبت المطلوب، و إلا فينتهي إليه- دفعا للدور و التسلسل-

هذه هي الطريقة الثانية للطبيعيين مع إيضاح و تبين.

و الايرادات التي يتصوّر أن تورّد عليها وجوه:

منها: أنه يجوز أن تكون تلك الحركات طبيعية لا بمعنى الهرب من الموضوع المنافر للطبيعة إلى الموضوع الملائم و الفرار من المركز إلى المحيط أو العكس- كما هو العرف المشهور في الحركات الطبيعية-، بل بمعنى كونها من مقتضيات الطبيعة الفلكية و اغراضها



اللازمة. فكما أنّ النار يقتضى بطبعها و صورتها النوعية التسخين و الإحراق و بعض العناصر يقتضى الميل إلى المركز و بعضها الميل إلى المحيط، كذلك يجوز أن يقتضى الطبايع الفلكية تلك الحركات الدورية، فإنّ العقل و التجربة شاهدان / ٢٨MA / على أنّ كلّ طبيعة و صورة نوعية يقتضى فعلا خاصا / ٢٧DB / و أثرا مخصوصا و لا- يحتاج معه إلى علامة أخرى، فيجوز أن تكون الحركات الوضعية على النحو الخاصّ مستندة إلى الطبايع الفلكية على سبيل الإيجاب كسائر افعال الطبايع؛  
و الجواب: أنّه لو اقتضى الأفلاك بطبعها تلك الحركات على سبيل الإيجاب فلا يخلوا أنّها إما أن تكون متناهية، أو لا؛ فعلى الأوّل يلزم حدوث الافلاك و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٤

وجودها بعد العدم، فلا بدّ لها من موجد، و لا يمكن أن يكون موجدها جسما أو جسمانيا، فيجب أن يكون مجردا ثابت الذات، فان كان واجبا فهو المطلوب و إلّا ينتهي إليه؛ و إن كانت غير متناهية استحال استنادها إلى الطبايع الفلكية، لأنّ الفواعل المادية الجسمانية لا- يجوز أن يكون شىء منها غير متناهي القوة و التأثير، فلا- يجوز أن يفعل افعالا- و يحرك تحريكات غير متناهية، لأنّ القوى الجسمانية تختلف ضرورة بحسب اختلاف فاعلية المادة، و مراتب القابليات تنتهي في الضعف إلى العدم و يستمرّ في الشدة لا إلى نهاية، فكلّ مرتبة من القابلية محصورة بين طرفين. و أيضا كلّ مرتبة منها أقلّ ممّا فوقها، و لا يجوز أن توجد مرتبة تكون أعلى المراتب و لا- يتصوّر فوقها مرتبة، لأنّ هذه المرتبة أقلّ بالضرورة من نفسها مع بعض المراتب السابقة، و كلّ أقلّ متناه، و إذا كانت القابلية متناهية بمعنى امكان وجود مرتبة فوقها لكانت القوة التي يازاها أيضا متناهية- يعنى: يمكن أن تتحقّق قوة تكون أقوى و أكثر تأثيرا منها-. و أيضا إنّنا إذا فرضنا انقسام جسم الفلك مثلا بقسمين فالقوة التي سارية في أحد القسمين ما يكون تحريكها إلى غير النهاية، فيكون الجزء مثل الكلّ و هو محال، و اما أن يكون تحريكها إلى غاية متناهية فالقوة التي يازاء القسم الأخير كذلك، فيكون المجموع المشتمل على المتناهيين متناهيًا.

فان قيل: القوة السارية في كلّ الفلك تقوى على تحريك الكلّ إلى غير النهاية، و السارية في نصف الفلك تقوى على تحريك النصف إلى غير النهاية، و السارية في الربع تقوى على تحريك الربع إلى غير النهاية و هكذا إلى غير النهاية، و هكذا إلى أن تنتهي إلى القوة السارية في أقلّ جزء منه، فإنّها تقوى على تحريكه إلى غير النهاية، فالقوة التي يصدر منها الأفعال الغير المتناهية بحسب المدّة و ان اختلفت مراتبها بحسب اختلاف مراتب القابليات و لا تنتهي القوة إلى ما لا يتصوّر قوة أقوى منها و أكثر تأثيرا منها، إلّا أنّ ذلك لا- يمنع من عدم صدور الأفعال الغير المتناهية مطلقا، بل يكفي لتصحيح الاختلاف أن يكون للأقوى فعل غير متناه يكون أصعب و أشدّ أو فعل آخر أيضا غير متناه، كما أنّه إذا فرض صدور غير متناهيين بحسب الشدة أو العدة من

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٥

قوتين يكفي لتصحيح اختلاف القوتين قوة و ضعفا اختلاف الغير المتناهيين بحسب المدّة، فبعض القوابل مستعدّ لافاضة القوى التي لا يفعل إلّا أفعالا متناهية و بعضها مستعدّ لافاضة القوى التي تفعل أفعالا غير متناهية بأحد الوجوه، و هذا الصنف من القوى إن كان ممّا يصدر عنه الغير المتناهي بحسب المدّة و إن امكن اختلافها قوة و ضعفا إلّا أنّ ذلك الاختلاف لا يصير منشأ التفاوت و الاختلاف في زمان الفعل حتّى يقال: أنّ الاختلاف بحسب الزمان في الغير المتناهيين بحسب المدّة غير جائز، بل يكفي لتصحيح اختلاف القوتين كون ما يصدر عن إحداهما أشدّ أو أكثر عددا ممّا يصدر عن الآخر، و إن كان الصادران عنهما غير متناهيين بحسب المدّة، و الحاصل: أنّ القوى التي يصدر عنها الأفعال الغير المتناهية بحسب المدّة لا يصير اختلافها بحسب اختلاف القابليات منشأ لاختلاف الأفعال في المدّة حتّى يقال أنّها غير المتناهيين لا يختلفان بحسب المدّة، بل يصير منشأ لاختلاف الأفعال بحسب العدة و الشدة بأن يصدر من إحدى القوتين غير متناهيين أو غير متناه أشدّ و من الأخرى غير متناه واحد أو غير متناه أضعف، فكلّ جزء من الفلك مستعدّ لحصول القوة التي تحرّكه حركة غير متناهية، و القوة التي في جزءين منه و ان كانت أزيد من التي في جزء واحد؛ و يجب أن

تصير هذه الزيادة منشأ لزيادة التأثير إلا أن زيادة التأثير لا يتحقق بحسب المدّة، بل بحسب الشدّة / ٢٨MB / بأن يتحرّك لأجل هذه الزيادة جزء آخر إلى غير النهاية.

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

ثمّ / ٢٨DA / إنّه إذا أخذت القابلية التي في جزء من الفلك مثلا و التي في جزء من الأرض مثلا و أخذت قوتاهما معا أزيد من القوّة المختصّة بالجزء الفلكي فيجب أن تكون الحركة الصادرة عنهما معا أطول مدّة من الحركة الصادرة من القوّة التي في الجزء الفلكي فقط، لأنّ بإزاء كلّ منهما حركة يقتضيها إحداها تقتضي حركة معينة متناهية، و الأخرى تقتضي حركة غير متناهية بحسب الفرض. فإذا اجتمعت القوتان تحصل الحركتان فتكون الحركة الصادرة من الجزء الفلكي متناهية، لأنّ الأقلّ متناه، لأنّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٦

القابليتين و القوتين المذكورتين متخالفتان بالحقيقة و النوع. و لا يجوز أن يكون ضمّ إحداهما إلى الأخرى منشأ لزيادة تأثيرها، بل يصير معاوقه عن تأثيرها الخاصّ بها، فالقوّة التي في حجر مثلا إذا فرض ضمّها إلى القوّة التي في جزء من الفلك لا يمكن أن يصير منشأ لزيادة تأثيره، بل يعاوقها عن تأثيرها، لأنّ القوّة الحجرية تقتضي الحركة المستقيمة و القوّة الفلكية تقتضي الحركة المستديرة، فكيف يتحقق بينهما التعاون؟! بل المعين لإحداهما إنّما هو ما يكون من نوعه. و هو لا يصير منشأ للزيادة بحسب المدّة، بل بحسب الشدّة أو العدّة، فلو فرض القوّة التي في جزء من الفلك موجودة في جزء واحد لصار منشأ لزيادة حركته بحسب الشدّة بأن تصير حركته سريعة ضعف ما كان لقوّته المختصّة به؛

قلنا: لا ريب في تحقّق الاختلاف في كلّ واحد من المدّة و العدّة و الشدّة زيادة و نقصانا، و النقصان في كلّ واحد منها ينتهي إلى العدم، و الزيادة تتصوّر إلى غير النهاية. إلا أنّ حصول الزيادة في كلّ واحد منها إلى حدّ يصل إلى غير النهاية في الخارج غير ممكن، لأنّ الاختلاف في كلّ واحد زيادة و نقصانا إنّما 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 مرتبة من القابلية التي بإزاء القوّة التي مرتبة من التأثير في أحد الأقسام الثلاثة محصورة بين طرفين. و أيضا كلّ مرتبة من القابلية التي تصير منشأ لصدور الفعل بأحد الوجوه أقلّ ممّا فوقها، و لا يجوز أن توجد مرتبة تكون أعلى المراتب - لأنّ هذه المرتبة أقلّ بالضرورة من نفسها مع بعض المراتب السابقة، و كلّ أقلّ متناه - و الحاصل: إنّ الاختلاف بحسب المدّة ثابت و هو إنّما يكون بحسب اختلاف القوّة و الاختلاف بحسب القوّة إنّما هو بحسب اختلاف القابلية، فالقابلية التي تصير منشأ لاختلاف الفعل بحسب المدّة مراتبها تنتهي في الضعف إلى العدم و تستمرّ في الزيادة إلى غير النهاية، فكلّ مرتبة منها محصورة بين حاصرين، و كلّ مرتبة منها أقلّ ممّا فوقها و لا يجوز أن توجد مرتبة تكون أعلى المراتب - لأنّ هذه المرتبة أقلّ من نفسها مع بعض المراتب السابقة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٧

و القول بأنّ اختلاف القابلية و القوّة حينئذ يصير منشأ للاختلاف في الشدّة و العدد كلام واه جدّا، لأنّا أخذنا القابلية و القوّة اللتين تصيران منشأ للاختلاف بحسب المدّة، و أيّ دخل لهما في الاختلاف من حيث الشدّة و العدد؟! فالقابلية و القوّة اللتان في جزء من الفلك و صارتا باعثين للتحرّيك إلى غير النهاية بالفرض يمكن أن توجد فوقهما قابلية و قوة تكونان أقوى و أكثر تأثيرا من جنسهما - أي: ممّا يقتضي التأثير بحسب المدّة -، لما تقدّم من البرهان، و هو غير جائز، لعدم الاختلاف في البرهان «١» بين غير المتناهيين بحسب المدّة.

و بما ذكر يظهر أنّه لا يجوز أن يكون محرّكها جسما أو «٢» جسمانيا آخر غير الافلاك و قواها الجسمانية المنطبعة.

و منها: إنّ الغاية للنفوس الفلكية و إن لم يجز أن تكون شهوية و لا غضبية، إلاّ أنّه لم لا يجوز أن تكون الغاية لها صلاح النظام الجملي و العناية الكليّة؟.

فان قيل: ذلك / ٢٩MA / يستلزم فعل العالی للسافل و اعتناء الأشرف بالخص؟

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

و الجواب: ان تلك الحركات إن كانت متناهية لزم حدوث الافلاك و نفوسها و صيرورتها موجودة بعد العدم، فثبت به المطلوب؛ و إن كانت غير متناهية لم يمكن أن يصدر عنها إلا إذا كان محرّكها الغائي جوهرًا عقليًا مفارقًا ذا قوة غير متناهية و تحرّكها على سبيل الامداد و التشويق، لأنّ النفس من حيث أنه نفس كالجسم و الجسمانيات في عدم امكان صدور الأفعال الغير المتناهية عنه؛ كيف لا و النفس أيضا قوة جسمانية من حيث الفعل ما دام نفسا و ان تجرّدت من حيث الذات؟!، و أتى يمكن أن يصدر عنه التأثيرات و الافاعيل الغير المتناهية إلّا أن يمدّها جوهر عقلي / ٢٨DB / يكون ذا قوة غير متناهية؟!، و التحريكات الغير المتناهية من القوى الجسمانية على سبيل الامداد «٣» و التأييد من ذى قوّة غير متناهية جائز لأنّ حصول الغير المتناهي

(١)- الاصل: الزمان.

(٢)- الاصل: جسما أو.

(٣)- الاصل: الامتداد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٨

حينئذ أنما هو منه لا منها-، فالمحال حصول الأفعال الغير المتناهية عن القوى الجسمانية على الانفراد و الاستقلال.

فان قيل: ما يدلّ على استحالة صدور التأثيرات و الأفعال الغير المتناهية من الجسم و الجسمانيات على الانفراد يدلّ على استحالته على الإمداد أيضا؛ بل يدلّ على استحالة حصول التأثيرات و الانفعالات الغير المتناهية منهما أيضا لأنّ صدور التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الامداد و الحصول من الغير و قبول التأثيرات و الانفعالات «١» الغير المتناهية يختلف باختلاف قابليات المادّة، و مراتب قابليتها متناهية، لأنّ كلّ مرتبة منها محصورة بين طرفين و يمكن أن يوجد ما هو فوقها- لما تقدّم بعينه؛ قلنا: لو سلّم ما ذكر لكان مؤكّداً لحقيّة الشقّ الأوّل- أعنى: تناهى تلك الحركات و حدوث الافلاك و نفوسها-. و قد علمت ثبوت المطلوب، فلا- يقدح فيه حينئذ امكان استنادها إلى القوى الجسمانية أو إلى النفوس الفلكية من دون حاجة إلى امداد من الجوهر العقلي.

و منها: إننا لا- نسلّم استنادها إلى النفوس الفلكية، و لم لا- يجوز أن يكون محرّكها الفاعلي جوهرًا عقليًا محضًا مفارقًا دون الجواهر النفسية؟

قلنا: الجوهر العقلي المحض لثبوته على حالة واحدة لا يمكن أن يصدر عنه إلّا ما هو ثابت على حالة واحدة و لا يجوز أن يصدر عنه الأمر المتغيّر المتبدّل فيكون الأرض- لثبوته- دائما على حالة واحدة يمكن أن يصدر عن علّة ثابتة. و أمّا الحركة الوضعية التي هي خروج الأوضاع و تبدّلها و تغييرها فلا يمكن أن يصدر عن ثابت على حالة واحدة، بل يجب أن يكون محرّكها في كلّ تحريكه على حالة مغايرة للحالات التي ثابتة له في التحريكات الأخر. فالمحرّك الواحد ما لم يسنح له حالات متجدّدة لم يمكن أن تصدر عنه الحركة، لأنّ الانتقال من حدّ أوّل إلى حدّ ثان غير الانتقال من الحدّ الثاني إلى حدّ الثالث، و المتغيّران لا يجوز أن يصدرا عن واحد من جميع الجهات،

(١)- الاصل: الانفصالات.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٩

و التأمّل في أصناف الحركة يفيد القطع بذلك. فإنّ المحرّك في الكيف يختلف تحريكه لاختلاف كفيته، ففي كلّ تحريكه له كفيّة

خاصية يصير لأجلها منشئا لتلك التحريكه، و هي مغايرة لباقي الكيفيات التي ثابتة له في التحريكات الأخرى. و كذلك الطبيعة التي تصدر عنها الحركة الطبيعية يتجدد له التحريكات لأجل تجدد الحالات اللاحقة بها. و أقلها تجدد مراتب القرب و البعد إلى الغاية المطلوبة، فإن كل مرتبة من مراتب القرب إلى الغاية إذا لحقت بالطبيعة أوجب صدور حركة جزئية منها موجبة للوصول إلى مرتبة أخرى أقرب إلى الغاية، و هي توجب حركة أخرى موجبة لقرب آخر، و هكذا إلى أن يصل إلى المطلوب. و كذلك المتحرك في الحركة الإرادية - أعنى: النفس - لا بد من تجدد ارادتها و غيرها حتى يتجدد تحريكاتها و لا بد من كون ارادتها جزئية لتحقيق الارادات الجزئية، لأن الإرادة الكلية أمر واحد نسبتها إلى جزئيات الحركة نسبة واحدة و لا توجب حركة جزئية ما لم يتشخص و لم يصير جزئية، لأن الإرادة الكلية لا وجود لها.

فمن أراد أن يتحرك إلى موضع معين لا يتحرك رجله ما لم تتجدد له إرادة جزئية، فإذا حدثت له إرادة جزئية تحدث له خطوة و بعد تلك الخطوة يحدث له تصور جزئي و تنبعث عنه إرادة / ٣٠MA / جزئية أخرى توجب خطوة ثانية تحدث بها إرادة جزئية أخرى موجبة لخطوة ثالثة، و هكذا إلى أن يتم المسافة المقصودة. فالحركات الجزئية يقتضيها الارادات الجزئية التي تقتضيها التصورات الجزئية، و الحركة الكلية تقتضى دوام الحركة إلى حين الوصول إلى الغاية المطلوبة، فالحادث حركة و تصور و إرادة، فالحركة تحدث بالإرادة الجزئية و الإرادة الجزئية تحدث بالتصور الجزئي مع الإرادة الكلية و التصور الجزئي يحدث بحركة متجددة. فالحركة الفلكية إذا كانت ارادية لا بد أن يكون مبدأها الفاعلي متغيرا بتغير الارادات و التصورات الجزئية، و المتغير بتغير التصورات و الارادات يكون نفسا، لا عقلا.

و منها: أنا نسلم أن محرّكها الغائي يجب أن يكون مفارقا عن المادّة بالكلية، ألا أنا لا نسلم كونه واجبا، بل اختلاف حركاتها يدل على تعدد محرّكها الغائي، لأن المشبه به لو كان واحدا لتشابهت الحركات. و توضيح ذلك أن كثرة الأفلاك المعلومة بالرصد و جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ١٣٠

العيان دلت على اختلاف / ٢٩DA / طبائعها بالنوع، لأنها لو كانت من نوع واحد لكانت الكل متواصلة، لأن موجب التباين إنما هو الاختلاف في الطبع و لذا ترى كل جسمين إذا كانا من نوع واحد و صب أحدهما على الآخر يختلطان «١» بحيث يصيران جسما واحدا «٢» - كالماءين و الدهنين -، و إذا كانا من نوعين - كالدهن و الماء - لا يختلطان مع الانصباب؛ فالأفلاك لو كانت من نوع واحد لكانت الكل متواصلة. كيف لا و نسبة أجزاء كل فلك حينئذ إلى أجزاء الفلك الآخر كنسبة أجزائه بعضها إلى بعض؟! و أيضا لو كانت من نوع واحد لجاز أن يتحرك الأسفل إلى مكان الأعلى و بالعكس - كما في أجزاء الماء و الهواء -، و لو جاز ذلك لكانت قابلة للحركة المستقيمة، و هو باطل - على ما بين في موضعه -.

و إذ تحقق اختلافها بالنوع نقول: لا ريب أن هذه الاجسام السماوية المختلفة في الطبيعة النوعية لا يجوز أن يكون بعضها علّة للبعض، لاستحالة أن يكون الجسم سببا لاجداد الجسم - لما تبين في موضعه من أن تأثير الجسم إنما يكون بمشاركة الوضع من المماسّة أو المجاورة أو المحاذاة -، فتأثيره يتوقف على وجود أمر ذي وضع حتى تؤثر فيه.

و لذا ترى أن النار تسخن «٣» ما يكون ملاقيا لجسمها أو قريبا منه، دون ما كان بعيدا منه؛ و الشمس تضئ ما كان مقابلا لجسمها أو ما هو في حكم المقابلة دون ما هو مستور عنها. و ما يشاهد من حصول بعض العناصر من بعض - كتكوّن الماء و النار من الهواء مثلا - فليس ذلك من ايجاد جسم لجسم آخر، بل مادّة الهواء تستعدّ لأجل اسباب ترد عليها لفيضان صورة أخرى من فاعل غير جسماني، مع أن حصول الصورة المائية و النارية إنما هو من مادّة سابقة، فيتحقق الوضع الذي هو شرط في تأثير الجسم في الجسم. و ما ثبت امتناعه إنما هو تأثير الجسم في غيره من غير مشاركة وضع و وجود مادّة.

فان قيل: كما يجوز صدور القوى الجسمانية من المفارق عن المادّة بالكلية من دون

(١)- الاصل: يختلفان.

(٢)- الاصل: و هذا.

(٣)- الاصل: انّ الماء المسخن.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٣١

علاقة وضعية و نسبة جسمية فليجز عكسها، لاشتراك الدليل و بحكم الفرق؛

قلنا: الفرق قائم و الدليل أنّما يدلّ على عدم جواز تأثير الجسمانيات بدون الوضع، لا على عدم جواز تأثير المفارق بدونه أيضا؛ بل البرهان قائم على عدم توقّف تأثيره على الوضع. و بيان الجميع: انّ الجسمانيات من الصورة كالصور الجسمية و النوعية و غيرها من القوى الجسمانية متوقّمة بالفعل بموادّ الاجسام فقوامها أنّما هو بتلك الموادّ، فقوام هذه الصور و القوى يتوقّف على حصول وضع ما لها و توسيط تلك الموادّ في الوضع، و إذا احتاجت في قوامها إلى توسط المادّة في الوضع احتاجت في صدور الفعل عنها أيضا إلى توسط المادّة في الوضع، اما بالنسبة إلى ذوات تلك الصور و القوى بأن لا يتحقّق فعلها بدون أن يكون لمحلّها و متعلّقها وضع ما قطّ- إذ فعل المتوقّم بالمادّة لا- يكون إلّا بواسطة المادّة، و المادّة المقارنة لها لا بدّ لها من وضع ما، إذ كلّ جسم له وضع على الاطلاق البتة-، و إنّما بالنسبة إلى المنفعل عنه بمعنى توقّف فعل القوى المتعلّقة بالمادّة من وضع مخصوص لتلك المادّة بالنسبة إلى المنفعل عن هذه القوى، فلأنّ ما يكون قوامه و تحقّقه موقوفا على توسط المادّة في الوضع، فيكون تأثيره في شيء موقوفا على تحقّق وضع له بالنسبة إليه / ٣٠MA / بطريق أولى.

و هو كما ترى؛ فانه لقائل أن يمنع الأولوية بل المساواة و يقول «١»: لم لا يجوز أن تكون القوى المنطبعة في الموادّ موجدة لبعض المفارقات أو الاجسام من غير افتقار إلى تقدّم مادّة و وضع، و لا بدّ لفيه من دليل.

و يمكن أن يستدلّ عليه بالاستقراء في المؤثرات الجسمانية، فإنّ تأثير كلّ قوّة جسمية- على ما يشاهد- موقوف على تحقّق الوضع بالنسبة إلى المنفعل عنه، و تأثيره فيه باختلاف القرب و البعد و لا يوجد تأثير لقوّة جسمانية بدون الوضع؛ و هو أيضا كما ترى. فالصحيح أن يستدلّ عليه: بأنّه لا ريب في أنّ الفاعل أشرف من المفعول من جميع الجهات، و لا شبهة في أنّ القائم بالذات- سواء كان من المفارقات أو نفس المادّة

(١)- الاصل:- و يقول.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٣٢

أو الجسم- أشرف و أقوى من القوى المنطبعة في الاجسام الحائلة فيها- لافتقارها إلى المحلّ؛ فلو كانت تلك القوى علّة لما لم يتحقّق لها وضع بالنسبة إليه- أى: لما كان قائما بذاته بعد وجوده- لزم أن يكون المحتاج إلى المحلّ أشرف من غير المحتاج إليه؛ هذا خلف! و لا يمكن / ٢٩DB / أن يقال: أنّه يجوز أن تكون العلّة لجسم مثلا هو الجسم القائم بالذات لا القوى الجسمانية، لأنّ علّة الجسم إنّما يكون لصوره و قواه، لأنّ المادّة لا تكون علّة لشيء.

فان قيل: لم لا يجوز أن يكون بعض القوى الجسمانية- كالصور النوعية للافلاك مثلا- أشرف من بعض الاجسام السابقة بنفسها بعد وجودها- كالاجسام العنصرية-، و حينئذ لا مانع من علّة بعض الصور الحائلة لبعض الاجسام من غير تقدّم وضع و افتقار توسط المادّة في الوضع؛

قلنا: اللازم أشرفية العلّة من المعلول من جميع الجهات، و إذا كان الصور الفلكية علّة لبعض الاجسام العنصرية لزم أشرفية المعلول على علّته من جهة، و هو باطل. و بما ذكر من توقّف تأثير القوى الجسمية على وجود الوضع بينها و بين المنفعل عنه يظهر عدم جواز تأثيرها في مطلق المفارقات بوجه و عدم جواز صدور شيء من الموجودات- سواء كان جسما أو مادّة- بطريق الاتحاد بينها «١»؛ هذا.

و أمّا صدور الجسم و الجسمانى من المفارقات و تأثيرها فيهما فجازز لا منع فيه، لأنّ الروحانى العقلى غير محتاج فى فعله إلى المادّة بما فيها من وضعها و تخصّص حالها بالنسبة إليه، بل يكفيه وجود ذاته فى أن يفعل فى المستعدّات، بل نسبة الجميع إليه نسبة واحدة عامّة. فإنّ ذوات الأوضاع فى أنفسها ليست بذوات اوضاع بالقياس إليه و إن كانت كذلك بقياس بعضها إلى بعض، فذوات الأوضاع و المفارقات و المعدومات بالنسبة إليه على السواء. على أنّه هنا فرق آخر بين فعل الجسم و انفعاله، و هو أنّ الفعل الصادر عن الاجسام لمّا كان صادرا عن القوى الماديّة لا عن نفس المادّة فكانت المادّة متوسّطة الوضع بين الفاعل و المنفعل عنه، و أمّا الانفعال الوارد على الجسم فأنّما

(١) - الاصل: الايجاد منهما.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٣٣

يتعلّق بنفس المادّة، لأنّ المادّة هى المنفعلة بنفسها، فلا معنى حينئذ لتوسط المادّة أو غيرها بين الفاعل و المنفعل.

و لو «١» قيل: لا ريب فى أنّ البدن يؤثّر فى النفس مع أنّ النفس لا وضع لها؛ و هذا مخالف لما قلتم من أنّ الجسمانى لا يؤثّر فيما لا وضع له؛

قلنا: المراد أنّ الجسمانى لا يؤثّر فيما ليس له وضع و لا علاقة مع ذى وضع، و النفس و إن لم يكن لها وضع إلّا أنّ لها علاقة مع ذى وضع، فيجوز أن يؤثّر الجسمانى فيها؛ و لهذا كلّما كان أقلّ علاقة بالبدن كان تأثير الجسمانيات فيها أقلّ. و يظهر من ذلك أنّ فعل النفس أيضا يتوقّف على تحقّق الوضع لها بالنسبة إلى المنفعل عنه، لأنّها و ان لم تفتقر إلى المادّة فى قوامها إلّا أنّها لمّا افتقرت فى فعلها إلى المادّة فيتوقّف فى فعلها على حصول نسبة وضعيّة.

فان قيل: بعض تأثيرات القوى الفلكيّة لا يتوقّف على تحقّق الوضع لها بالنسبة إلى المنفعل عنه من الأجرام و الأشخاص السفليّة؛

قلنا: ممنوع، بل لا يوجد «٢» تأثير من القوى السماويّة إلّا و يتحقّق نوع وضع لها بالنسبة إلى السفليات المنفعل عنها.

و إذ ثبت أنّه لا يجوز أن يكون جسم علمه لصدور جسم آخر نقول: لا ريب أنّ الافلاك اجسام أوّليّة ابداعية ليست كائنة عن مادّة، فلا يمكن صدورها عن علّتها إلّا على سبيل الابداع من دون سبق مادّة، فيمتنع أن يوجد لها جسم من نوعه أو من غير نوعه، فلا يمكن / ٣٠MB أن يكون بعضها علمه لبعض، بل يجب أن تكون علّتها شيئا خارجا عنها غير جسمانى. و لمّا ثبت كونها مختلفه الطبائع و جب أن يكون لكلّ واحد منها علمه على حدة غير علل البواقي، لأنّ المختلفات بالطبائع لا يمكن استنادها إلى علمه واحدة- و الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد- ما لم يكن له جهات كثيرة يمكن أن يصدر عنه بكلّ جهة معلول، و المفارق عن المادّة لا تتحقّق فيه الجهات الكثيرة الّتى يمكن أن يستند كلّ فلك إلى جهة منه، فلا بدّ أن يكون العلل المفارقة الموجدة

(١) - الاصل:- و لو.

(٢) - الاصل- لا يوجد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٣٤

للافلاك متعدّدة بقدر عددها حتّى يصدر عن كلّ واحد واحد. و هى العقول المجردة الّتى أثبتها الحكماء و قالوا: أنّها فواعل الجواهر السماويّة. و يجب أن تختلف هذه العقول بالنوع لأنّ الكثرة بالعدد لا يتصوّر فى حقّ نوع واحد إلّا بكثرة المادّة و الاستعدادات، فغير المادى لو تكثّر فأنّما يتكثّر باختلاف النوع بتعدّد الفصول المتباينة. و لا يجوز أن يتكثّر بالعوارض لأنّ اختلاف العوارض الّتى تعرض لافراد نوع واحد أنّما يكون لأجل موادّها الّتى يقبل حدوثها و تجددتها و زوالها، فاذا لم توجد مادّة لم يوجد عوارض فضلا عن اختلافها- لتساوى نسبتها إلى مجرّد النوع-.



و إذا ثبت أن / ٣٠ DA / فواعل الافلاك هي تلك العقول القادسة المختلفة بالنوع نقول: الواجب أن تكون تلك العقول هي الغايات لحركة الافلاك بأن يتحرك كل فلك لأجل التشبه بما بالعقل الذي هو فاعله لأن التفات كل شيء في استكمالها و طلبه الخير إنما هو إلى ما هو فاعله، فلما تعدد الفواعل بتعدد الغايات للحركات و لذا اختلفت الحركات و تعددت الجهات فتكثرت الحركات حسب تكثر العقول، فثبت أن المتشبه به هو العقول دون الواجب- تعالى شأنه-. فلما ثبت من الدليل المذكور وجود الواجب- تعالى شأنه-. و أوجب: بأن تلك العقول لكونها ممكنة محتاجة إلى علّة واجبة بالذات يثبت منها وجود الواجب، فكما أن مبدع الجميع و علّة الكل هو الذات الأحديّة الحقّة و العقول و النفوس و سائط فيضه و رحمته- و بلسان التصوّف جهاته العقلية و حجبها النورية التي لو كشفت لأحرقت شدّة ضياء سبحات وجهه كلّما انتهى إليه بصره- فكذلك المتشبه به و المعشوق الحقيقي للكلّ و الغاية الذاتية للجميع على الوجه الأعمّ ذات واحدة إلهية و إن كانت تلك العقول و سائط لطلبه و نيّله، و لذا اشتركت الأفلاك في مطلق الحركة الدورية. و التأمل يعطى بأنّ العشق و الطلب- اللذان يصدران عن النفوس الفلكية بل عن كلّ شيء- إنما هو من فعل الباري، فإن مقتضى حكمته الكاملة و علمه بالنظام الاصلح أن يودع في كلّ من الموجودات شوقاً غريزياً و عشقاً طبيعياً حتّى يصل لأجله إلى ما يستحقّه من الكمال و الخير.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٣٥

و أورد عليه: بأن الاستدلال بالعقول على وجود الواجب هو الاستدلال بطريقة الامكان، لأنّ حاصله أن العقول ممكنة فلا بدّ لها من علّة تنتهي إلى الواجب دفعا للدور و التسلسل، فبعد التطويلات و التمسك بالمقدمات الكثيرة من ابطال كون حركات الأفلاك قسرية و طبيعية و اثبات كونها ارادية و شوقية و غير ذلك لا- بدّ أن يتمتدك بطريقة الامكان مع الوجود- و هي طريقة مستقلة لاثبات الواجب-، فمعها أيّ حاجة إلى هذه التطويلات و التمسك بمقدمات تشكل اثبات أكثرها؟؛ و على هذا لا تكون طريقة الطبيعيين طريقة على حدة.

أقول: مثل هذا الايراد لا مدفع له و إن قطع النظر عن حقيقة وجود العقول، لأنّه مع قطع النظر عنه يمكن أن يقال: لم لا يجوز أن تكون الغاية لتلك الحركات موجودا واحدا أو أكثر غير واجب؟؛ فلا بدّ من التمسك بطريقة الامكان مع الوجود. و يظهر أنّ هذه الطريقة- كطريقتهم الأولى- لا- يسمن و لا يغنى من جوع، فإنّ حاصل هذه الطريقة- على ما قرّرناه- أنّ الحركات السماوية ان كانت متناهية فتكون الأفلاك- كحادثه، فلا- بدّ لها من محدث؛ فان كان واجبا ثبت المطلوب و إلّا انتهى إلى الواجب دفعا للدور و التسلسل، و إن كانت قديمة فلا يجوز أن تكون طبيعية- لما مر- و لا قسرية- لما مر-، و لأنّه لو كان لها قاسر غير جسماني لا ينتهي إلى الواجب دفعا للدور و التسلسل، فثبت أن تكون ارادية. فلا بدّ لها من فاعل و غاية، و فاعلها النفوس الفلكية و غايتها التشبه بالعقول، و ثبت منها وجود الواجب- تعالى شأنه-.

و أنت تعلم أنّه لا بدّ في أكثر شقوق هذا الدليل من التمسك بوجود المحدث أو الممكن و الاستدلال على الواجب- تعالى- ببطلان التسلسل، إلّا أن يقال: لِمَا ثبت منها وجود العقول فثبت منها وجود الواجب من دون الافتقار إلى ابطال التسلسل، لأنّ موجد العقل الأوّل- و هو المؤثر في وجود الفلك الأوّل- لا يمكن أن يكون غير الواجب بالذات لبساطته الصرفة و عدم تكثر / ٣١ MA / الجهات فيه؛ و هو كما ترى.

ثمّ لا يخفى أنّ هذه الطريقة و ان لم تكن مستقلة و طريقة على حدة في اثبات الواجب- تعالى شأنه- إلّا أنّه ثبت به وجود ما هو أعلى و أشرف من الفلكيات ممّا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٣٦

هو فوقها من الجواهر العقلية القادسة المنتهية إليه- تعالى-، و به يبطل توهم بعض الملاحدة من الدهرية حيث قالوا: إنّ الفلكيات هي الغاية القصوى في الوجود و ليس ورائها و فوقها وجود «١».

قال بعض العرفاء: إن هذه الطريقة- أي: طريقة الطبيعيين- هي طريقة الخليل على- نبينا و آله و عليه السّلام-، فأنه لما رأى ظهور الحركات في السموات و انتقالات الكواكب و أفولها فقال لا أحب الآفلين «٢»، و يحدس أن مبدعها و موجدتها و محرّكها على سبيل الامداد و التشويق ليس بجسم و لا جسماني.

و أورد عليه بعض الأفاضل: بأن الخليل- عليه السّلام- لم يستدل بالحركة و التغيّر على وجود الواجب، بل استدلّ بأفول الكواكب على عدم كونه واجبا/ ٣٠DB، و أين هذا من ذاك؟!.

و فيه: أن الاستدلال بالأفول على عدم كونه واجبا إنما هو لأجل أن الأقل لا بدّ له من علّة توجب التغير فيه، فيجب الانتهاء إلى ما ليس فيه تغيير أصلا، و هو الواجب بذاته «٣».

### المنهج الرابع من مناهج الحكماء ما ذهب إليه بعضهم، و هو ما يتنى على النظر في النفس الناطقة الانسانية.

(١)- انظر: شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٢، حيث تجد تفسير التفتازاني لمرامهم مخالفا لما نسب إليهم المصنّف في كتابنا هذا؛ و مخالفا لما نسب إليه الامام الرازي في تلخيص المحصل ص ٢٥٣.

(٢)- ما وجدته. و لكن يوجد بين أقوال المتكلمين، قال الايجي: ... ما ذكره المتكلمون من حدوث العالم و هو الاستدلال بحدوث الجواهر هي طريقة الخليل- صلوات الله عليه- حيث قال: لا- احب الآفلين. راجع: شرح المواقف، ج ٨، ص ٢. و انظر: تلخيص المحصل، ص ٢٤٢.

(٣)- و للطبيعيين طرق آخر من غير النظر في الحركة. راجع: شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٩٥.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٣٧

و المنقول عنهم طريقان:

الطريقة الأولى: أن النفس الناطقة خارجة في كمالاتها من القوّة إلى الفعل و لا بدّ لها من مخرج، و يجب الانتهاء إلى مخرج كان جميع كمالاته بالفعل و لا- يكون مفتقرا إلى مخرج- دفعا للدور و التسلسل-، و المخرج غير المخرج هو الواجب بالذات؛ و هو المطلوب.

الطريقة الثانية: أن النفس حادثه بحدوث البدن- كما يأتي-، فهي ممكنة محدثة، فلا بدّ لها- لامكانها أو حدوثها- من موجد. و لا يجوز أن يكون موجدتها جسما لكونها مجردة، و عدم جواز صدور المجرد عن الجسم و الجسماني- كما اثبتناه قبل ذلك- يوجب أن يكون موجدتها مفارقا عن المادّة، فان كان واجبا ثبت المطلوب؛ و إلّا ينتهي إليه- دفعا للدور و التسلسل «١»-.

و أنت تعلم أنه لا بدّ في هذه الطريقة من التمسك بالامكان أو الحدوث، و التفاوت إنما هو في أن موجد هذا الموجود المعين يجب أن يكون مفارقا؛ مع أنها متوقّفة على مقدّمات كثيرة من اثبات تجرّد النفس و ابطال التناسخ و غير ذلك.

### المسلك الثاني مسلك المتكلمين

و لهم طريقتان:

الأولى: طريقة المتكلمين الذين جعلوا علّة الحاجة هي الحدوث، فاعتبروا في اثبات الصانع مجرد الحدوث. و الثانية: طريقة المتكلمين الذين جعلوا علّة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث، فاخذوا في اثبات الصانع الامكان بشرط الحدوث.

و تقرير الطريقة الأولى: أن العالم بمعنى ما سوى الواجب حادث- للدلائل الدالّة عليه-، فلا بدّ له من محدث غير حادث- دفعا للدور و التسلسل؛ و المحدث الغير الحادث يجب أن يكون واجبا. و إن لزم على هذه الطريقة عدم احتياج القديم و ان كان

(١)- و انظر أيضا: الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٤٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٣٨

ممكنا إلى المؤثر لقيام الدلالة الخارجيه على امتناع وجود القديم الممكن.

و أورد عليها: بأنها مبتنية على حدوث العالم الذى يشكل اثباته بالدليل العقلى بحيث لا يتطرق المناقشة إليه. بل نقول: ما يصلح دليلا عليه إنما يتم بعد اثبات الواجب، و أما قبله فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح للاعتماد على حدوث العالم بمعنى سوى الواجب. نعم!، يمكن الاستدلال على حدوث العالم الجسمانى.

فالصواب أن يستدلّ به بأن يقال: أنّ العالم الجسمانى حادث، فلا بدّ له من محدث و يجب الانتهاء إلى محدث غير حادث- دفعا للدور و التسلسل-.

و غير خفى أنّ الأولى أن يستدلّ بالحوادث اليومية و يقال: لا ريب فى وجود حادث من الحوادث اليومية، فلا بدّ له من محدث و يجب الانتهاء إلى محدث غير حادث- دفعا للدور و التسلسل-، و هو الواجب لذاته.

و تقرير الطريقة الثانية: أنّ العالم- بمعنى ما سوى الواجب أو العالم الجسمانى أو ما يوجد من الحوادث اليومية- ممكن حادث، فلا بدّ له من علّة محدثة و ينتهى إلى الواجب- دفعا للدور و التسلسل-.

و هذه الطريقة قريبة من السابقة تقريراً و إيراداً و توجيهاً.

### المسلك الثالث مسلك أهل الكشف من الصوفية

و تقريره: أنّ ما هو غير الوجود الحقيقى القائم بذاته المساوق للوجوب الذاتى من المهيئات الممكنة، لا يمكن أن يوجد إلّا باستفادة الموجودية من الوجود الصرف، لأنّ كلّ ما هو مهيته/ ٣١MB / غير وجوده يحتاج فى اتصافه بالوجود إلى سبب، لأنّ كلّ عرضى سواء كان لازماً أو غير لازم محتاج معلّل إما بالماهية المعروضة أو بأمر خارج؛ و عليه الماهية لوجودها غير معقولة، لأنّ العلّة يجب أن تكون متقدّمة على المعلول بالوجود، و تقدّم الماهية على الوجود بالوجود غير معقول، بخلاف تقدّمها على صفاتها اللازمة غير الوجود، فالماهية يحتاج فى وجودها إلى علّة خارجة؛ و يجب أن تنتهى إلى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٣٩

صرف الوجود- دفعا للدور و التسلسل- . ثمّ موجودية المهيئات الممكنة ليست بافضة الوجود عليها من الوجود الصرف، و ضمّ الوجود إليها و جعلها متّصفه به كما هو رأى المشائين، لأنّ ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له فى نفسه، و الماهية ليست ثابتة فى نفسها حتّى يمكن أن يثبت لها الوجود. و ليست موجوديتها أيضا بافاده الوجود الصرف نفس ذاتها كما نسب إلى الرواقيين، بمعنى أنّ نفس الذات بعد جعل الجاعل إياها كافية فى انتزاع الوجود عنها، و إلّا كان حمل الوجود عليها كحمل الذاتيات، و هو باطل. لأنّ الماهية من حيث هى لا- يمكن أن تكون علّة للوجود و مقتضية له- لما مرّ-، فبقى أن تكون موجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقى/ ٣١DA / و انتسابها إليه. فالاتحاد و التأثير و الفاعلية و مرادفاتهما هى افادة الجاعل الماهية مرتبة بنفسه لا افادتها اشياء متباينة لذاته متحققة بانفسها، و لذا قيل: الاثر فى الحقيقة ليس شيئاً مستقلاً متميزاً عن المؤثر. و ما وجد من الآثار مستقلة بذواتها ممتازة عن مؤثراتها ليست آثاراً لها بالحقيقة، بل بحسب الظاهر. و ليس المراد أنّ وجود الأثر وجود ناعى للمؤثر نسبتاً إليه كنسبة الأعراض إلى موضوعها، فإنّ الارتباط الذى بين الواجب و الممكنات ليس بكونه محلاً لها. و لذا قيل: أنّ الأمثلة المذكورة فى كتب العرفاء و إن كانت مقرّبة من وجه لكنّها مبعّدة من وجه آخر- كالتمثيل بالبحر و الأمواج و النور و الاضلال و بالشعلة الجائلة و القطرة النازلة و الحركة التوسيطية؛ فإنّ كلّ واحد من البحر و النور و الشعلة و القطرة و الحركة بمعنى التوسط أمر بسيط شخصى مستمرّ الوجود و

راسم للمتجددات التي ليست خارجة ممتازة عنه. فإن هذه النسب المتجددة المتكثرة إنما هي منتزعة من نفس هذا الأمر البسيط الشخصي عارضة لها، والأشياء الممكنة ليست عارضة لذات الواجب الحق - تعالى شأنه -، ولا وجوده صفة للماهيات الامكانية، بل هي منتسبة إليه بالارتباط الصدوري، فهو راسمها و جاعلها غير داخل فيها و لا مباشر لها. و من حصول هذا الارتباط الصدوري ينتزع عنها الوجود و حقيقة هذا الارتباط راجعة إلى قيوميته - تعالى - للممكنات، و تلزم هذه القيومية وجود معية بين الممكن و الواجب أشد من معية العارض بالمعروض. و لكن لا يوجب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٤٠

اختلاط الواجب بالممكن و لا حصول التغير و التكثر و التجزى في ذاته و لا اتصافه بصفات المحدثات و لا ملايسته للأشياء الخسيسة، فحقيقته هذه القيومية و المعية غير معلومة لنا بكنهها. و قد تلخص أن المبدأ الأول الذي هو حقيقة الوجود الصرف هو القيويم الواجب لذاته الموجود في نفسه بنفسه لنفسه، و المتقوم به إنما هي نسب لا حقه و اضافات عارضة لازمة له ليست موجودة اصلا لا بنفسها و لا في نفسها و لا- لنفسها و لا- ممتازة مستقلة، بل لها الوجود الاعتباري النسبي إلى القيويم بذاته، فبالحقيقة ليس الموجود إلّا الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجودة، و هو مبدأ لجميع الآثار، فمن حيث هو موجود بنفسه و قائم «١» بذاته و مبدأ للوجود الانتزاعي من غير اعتبار ارتباطه بالممكنات هو الوجود المطلق، و من حيث ارتباطه و معيته بالماهيات و صيرورته مبدأ للآثار الخاصة هو الوجود المقيد، فمن حيث ارتباطه بالعقول و كونه مبدأ لآثارها مرات لها، و من حيث ارتباطه بالنفوس و كونه مبدأ لآثارها مرات لها، و هكذا. فهو مرآت جميع المهيئات و شمس عوالم الممكنات و نور السموات و الأرضين، و به ينال كل ذي حق حقه و هو في غاية الظهور و به ظهور كل شيء و ادراك كل ذي ادراك. و هذا معنى قول الصوفية: أن جميع المهيئات الممكنة صور للوجود الحقيقي و أن الوجود الحقيقي يتصور لجميع الصور الغير المتناهية التي هي عينات الوجود بلا تغير و لا تكثر و لا اختلاط و لا عروض. و ما ذكره من أن الوجود الحقيقي الذي هو الواجب لذاته سار في هياكل الممكنات الموجودة من العقول و النفوس و الافلاك و العناصر و المواليد و الموجودات العقلية و المثالية، أرادوا بالسريان ما ذكرناه من الارتباط و المعية.

و غير خفي أن الاستدلال على هذا المسلك أيضا إنما هو بوجود الممكنات، و الفرق أن وجود الممكنات عند الصوفية ليست وجودات مستقلة ممتازة - كما ادعوه و يجعلون الوجود منحصرًا بالواحد، كما ذكر مفصلاً -، و لا طريق لنا إلى اثبات ما ادعوه، لانا نعلم «٢» بالبدهة العقلية / MA ٣٢ / أن الموجودات متعددة متكثرة في الخارج و لها كثرة حقيقية عينية، و كونها اعتبارية محضة - كما ادعوه - مخالف لصريح

(١) - الاصل: قديم.

(٢) - الاصل: ما ادعوه إلّا بالعلم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٤١

العقل و المشاهدة. و أكثرهم يقولون: أنه يعلم بطور وراء طور العقل، مع أن عظمائهم - كعين القضاء الهمداني في الزبدة «١» و الغزالي في فصل الخطاب «٢» و غيرهما - صرحوا بأن العقل حاكم لا يعزل، و هو ميزان عدل احكامه قطعية يقينية لا كذب فيها، و هو حاكم لا يجوز في طور الولاية ما يقضى باستحالتة، و عادل لا يتصور منه جور في قضاياه و احكامه.

(١) - لم اعثر على هذا الكتاب.

(٢) - لم اعثر على هذا الكتاب. و لتصحيح العبارة المنقولة في السطرين الآتين راجع إلى ما نقله العارف الجامي في بعض حواشيه على كتابه نقد النصوص ص ٢٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٤٣

## المقالة الثانية في صفاته الثبوتية و السلبية

### إشارة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٤٤

و فيه مقدّمة و بابان.

### المقدّمة في الإشارة إلى أصناف صفاته و تعديدها على الإجمال

اعلم «١»! أن صفاته - تعالي - ينقسم أولاً إلى قسمين: الثبوتية؛ و السلبية.

و الثبوتية: هي التي مفهوماتها ثبوتية محضة لا طريق للسلب إليها بوجه - كالعلم و القدرة و امثالهما؛

و السلبية: هي التي مفهوماتها / ٣١DB / محض السلب و النفي - كعدم كونه جسماً و صورة و جوهرًا و عرضاً -.

و القسم الأول صنفان:

الأول: الصفات الحقيقية؛ و هي الصفات التي لها مفهومات حقيقته مستقلة ليست مجرد الاضافة إلى الغير و إن كان بعضها قد يعرضها اضافة ما، فبعض أفراد هذا الصنف ممّا لا يعرضه الاضافة اصلاً - كالحياء -، و بعضها قد يعرض له اضافة ما - كالعلم و القدرة و البصر، لأن أصل مفهوم البصر هو صحّة الرؤية و التمكّن منها و إن

(١) - راجع: الشرح الجديد، ص ٣١٠.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٤٥

لم يشاهد شيئاً بالفعل، و لذا يطلق البصير على النائم و مغضوض البصر من غير تجوّز، و لكنّه إذا أبصر شيئاً بالفعل لا بدّ من لحوق اضافة بين البصر و المبصر؛ و ليست هي عين كونه بصيراً، بل هي عارضة له - و قس عليه العلم و القدرة و غيرهما -.

و الصنف الثاني: الصفات الاضافية؛ و هي التي مفهوماتها محض الاضافة إلى الغير و ليس لها حقيقة مستقلة كالحالقية و الرازقية و امثالهما «١» -؛ هذا.

و في احاديث ائمتنا الراشدين قد قيّم صفاته الثبوتية إلى صفات الذات، و إلى صفات الأفعال «٢». و المراد بالأولى هي الصفات الثبوتية التي يمتنع انفكاكها عن الذات - كالوجود و الحياة و العلم و القدرة و السمع و البصر و نحوها - و هي صفات كمالية ثابتة له ما دام الذات ازلا و ابداً. و من خواصّها أنّه يمتنع اتصافه - تعالي - باضدادها - كالعدم و الموت و الجهل و العجز و الصمم و العمى و نحوها؛

و المراد بالثاني الصفات الثبوتية التي لا - يمتنع انفكاكها عن الذات - كالايجاد و الادراك و الإرادة و الرؤية و السمع و نحوها - و المنقسمان متقاربان، فإنّ حاصلهما أنّ صفاته لعدم كونها موجودة في نفسها و زائدة على ذاته مفهومات اعتبارية متترعة إمّا من ذاته - تعالي - مع قطع النظر عن جميع ما سواه - و هي الصفات الكمالية التي عبّر عنها أهل البيت عليهم السّلام بصفات الذات، و الحكماء المتكلمون بالصفات الحقيقية -، و إمّا من ذاته باعتبار بعض افعاله - تعالي -، و هي التي عبّر عنها الائمة - عليهم السّلام - بصفات الأفعال، و الحكماء بالصفات الاضافية. نعم! بعض أفراد القسم الأول على التقسيم الأول - و هو الحقيقة ذات الاضافة - يدخل في القسم الثاني من القسم الثاني.

ثم الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافة أم لا إن لم تكن عين ذات الموصوف-

(١)- وهناك تقسيم آخر في صفاته- تعالى- عند أبي هاشم و عند قاضي عبد الجبار. راجع: مناهج اليقين، ص ١٥٩. و انظر: نفس المصدر، ص ٢٢٧.

(٢)- ما وجدت فيما بأيدينا من الأحاديث نصًا وجد فيه هذا التقسيم. نعم، في بعضها توجد «صفات الافعال»، راجع: بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٤٥. وقال الصدوق- رضى الله عنه- معلقًا على ما رواه عن الصادق- عليه و على آباءه و أولاده آلاف التحية و الثناء:- إذا وصفنا الله تبارك و تعالى بصفات الذات ... و ما يشبه ذلك من صفات الأفعال بمثابة صفات الذات ...؛ راجع: التوحيد، ص ١٤٨. جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٤٦

كما في غير الواجب- كانت هيئات زائدة على الذات قائمة بها يصير منشئًا لآثارها، و إن كانت عين ذات الموصوف- كما في الواجب- كانت هي نفس الذات و لم تتحقق بإزائها هيئات قائمة، فالحقيقة التي بإزائها في الخارج هي الذات لا غير، فالمبدأ لتلك الصفات في الأوّل هو الهيئات و الكيفيات و في الثاني هو نفس الذات. جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ١ ١٤٦ المقدمة في الإشارة إلى أصناف صفاته و تعديدها على الإجمال ..... ص: ١٤٤

أما الصفات الاضافية فمفهوماتها اعتبارية محضة في الواجب و غيره، و لا يتفاوت فيهما. نعم! يتحقق التفاوت في مبدئها، فإنّ مبدأها و ما يتترع هذه الصفات عنه في ما صفاته عين الذات هو نفس الذات و في غيره هو الهيئات و الكيفيات القائمة به، فالواجب- تعالى- مع اتصافه بجميع الصفات الكمالية و تقدسه عن النقائص الامكانية لا تتحقق كثرة في ذاته و لا في جهاته، لا أنّ شيئًا أو جهة منه علم و شيئًا و جهة منه قدرة أو إرادة أو غير ذلك حتّى يلزم التركيب المقتضى للاحتياج المنافي لوجوب الوجود، و لا أنّ شيئًا فيه علم و شيئًا فيه قدرة أو إرادة حتّى تكون محلًا للاعراض ممكن الاتصاف بها «١»، بل حيثية ذاته و هويته البسيطة التي لا تكثر و لا امكان فيها بوجه هي بعينها حيثية صفاته الذاتية الحقيقية. نعم! في التعبير عنها تغاير بمجرد اعتبار الذهنى و ملاحظة العقل لا بحسب الواقع و الخارج، فكما أنّه من حيث هو منشأ للآثار و وجود كلّ كذلك من حيث هو منشأ لانكشاف الأشياء علم كلّ و من حيث هو منشأ لصحة الفعل و الترك قدرة كلّ و من حيث هو مبدأ لرجحان فعل العالم- أعنى: النظام الأكمل و الأصلح بحال العالم، بل وجوب صدوره كذلك عنه- إرادة كلّ، و كذلك في غيرها.

فجميع صفاته الحقيقية راجعة إلى حيثية وجوده التي هي عين حيثية ذاته.

و أيضا جميع صفاته الاضافية راجعة إلى اضافة واحدة هي المبدئية و هي المصححة لجميع الاضافات- كالرازية و المصورية و غير ذلك-، و تغايرها بتغاير الأشياء المضاف إليها.

(١)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ١٢١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٤٧

و كذلك جميع صفاته السلبية يرجع إلى سلب واحد هو سلب الامكان «١» الذي يدخل تحته سلب الجوهرية و العرضية و غيرهما. ثم لا يخفى أنّه لا يلزم من صدق المشتق حقيقة/ ٣٢MB / على شيء قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة، بل لو كان مبدأ الاشتقاق- كالعلم مثلا- قائما بنفسه بحيث يترتب عليه/ ٣٢DA / آثار المشتق كان احقّ باسم المشتقّ ممّا قام به المبدأ، فالله- سبحانه- عالم حقيقة لا بعلم قائم به قادر لا بقدرة تقوم به مريد لا بإرادة معرضة، بل هو نفس العلم و القدرة و الإرادة؛ و كذلك في سائر الصفات الحقيقية. قيل: يلزم على ما ذكر أن تكون حقيقته المقدّسة مشاركة للاعراض في ماهياتها الداخلة تحت المقولات، أو القول بالاشتراك اللفظي؛ و اجاب عنه بعض الفضلاء: بأنّه كما أنّ مفهوم الوجود المطلق معنى واحد أحد افراده قائم بذاته هو حقيقة الواجب و الباقي عارضة



لماهيات الممكنات- و هو أمر اعتباري عارض للجميع- كذلك يمكن أن يكون لكل من هذه المفهومات فرد واحد بسيط هو عين حقيقة الواجب- تعالى- غير داخله تحت مقولة و سائر أفرادها أعراض داخله تحت المقولات و لها اجناس و فصول، و يكون المطلق من كل منها اعتباريا عارضا للجميع.

و أنت تعلم أن هذا الجواب لا يكاد يتم.

و المشهور في الجواب: أن ذاته- تعالى- ثابت بثبات هذه الصفات؛ و يرد عليه أيضا اشكال.

و سيأتي تحقيق القول في العينية و ما يتعلق به ايرادا و جوابا، و أننا أشرنا إشارة اجمالية إلى عينية الصفات هنا لشدة احتياج بعض المباحث الآتية إلى تصوّرها.

ثم لا- يخفى أن الواجب- تعالى شأنه- متّصف بجميع صفات الكمال و نعوت الجلال و الجمال و منزّه عن جميع صفات النقائص و الاحتياج على ما يومى إليه اسمائه الكثيرة التي وردت في الشريعة المقدّسة، إلّا أن ما تعارف عنها البحث في الكتب

(١)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ١١٨؛ علم اليقين، ج ١، ص ٩٠.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٤٨

الحكمية و الكلامية من الصفات الكمالية و التنزيهية هي الأقسام المعينة المتعارفة المعهودة، لاندراج البواقي تحتها؛ فنحن أيضا نذكرها كما ذكره و نشرحها كما شرحه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٤٩

## الباب الأول في صفاته الثبوتية الكمالية

### إشارة

و فيه فصول.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٥١

### الفصل الأول في قدرته- تعالى-

### إشارة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٥٢

الفصل الأول (في قدرته- تعالى-) اعلم! أن للقدرة عند الحكماء تفسيرين:

أحدهما: صحّة صدور الفعل و لا صدوره «١»؛

و ثانيهما: كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل «٢». و التفسيران متلازمان، فإنّ حاصلهما واحد و هو القوّة على الشئ و التمكن من أن يفعله و من أن لا- يفعله جميعا؛ فأنه لا ريب في أنّ الفاعل إذا كان بحيث إن شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل، كان في ذاته مع قطع النظر عن المشيئة و اللامشيئة بحيث يصح منه الفعل و الترك و إن وجب الفعل بسبب المشيئة و الترك بسبب عدمها. و إذا كان بحيث يصحّ منه الفعل و الترك من حيث ذاته كان بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل، فان المراد به أنّه إن شاء فعل إذا فرض عدم مانع خارجي، و كذا إن لم يشاء لم يفعل إذا لم يكن سبب من خارج؛ و لا ريب في أنّه إذا كان من حيث ذاته يصحّ منه الفعل و الترك و لم يوجد مانع و لا سبب من خارج كان بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل.

و من ظنّ أنّ تفسير الأوّل للمتكلّمين و الثاني للحكماء و اثبت النزاع بينهما في تفسير القدرة فقد أخطأ، فإنّ الفريقين متفقان في تحديد القدرة الكمالية و تفسيرها، و

(١)- راجع: الشرح الجديد، ص ٣١٠.

(٢)- راجع: الشرح الجديد، ص ٣١١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٥٣

لذا قد يفسّرهما كلّ واحد منهما بكلّ واحد منهما نعم! المقصود من التفسيرين عند الحكماء هو أن يكون صدور الفعل منه بالعلم و المشيئة و الإرادة، و الايجاب- المقابل للقدرة بهذا المعنى- هو أن يكون اصل الذات منشئاً و سبباً لصدور الفعل بلا علم و إرادة- كفعال الطبايع؛ و هذا قد يكون أصل الذات كافياً في صدور الفعل- كالضوء للشمس مثلاً- و قد يتوقّف على بعض الشرائط- كالأحراق للنار مثلاً-.

و لا- نزاع بين الحكماء و المليين في ثبوت القدرة للواجب بهذا المعنى، و قد صرّح المحقّق الطوسي- رحمه الله- و غيره من أهل التحقيق بأنّ الفلاسفة متفقون على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب- تعالى-.

و يمكن أن يكون مقصودهم من التفسيرين- على ما ذكره جماعة- امكان صدور الفعل و الترك بالنظر إلى ذات الواجب- تعالى شأنه-، و إن وجب الفعل بالنظر إلى الداعي و استحالة انفكاكه- تعالى- عن ايجاد العالم. فلذلك بعض المحصلين قد ادّعى اتفاق الفلاسفة على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب- تعالى-.

و لكن الحقّ أنّ هذه الدعوى غير مطابقة للواقع. و سيأتى تفصيل القول و تحقيق الحقّ في ذلك.

و أمّا المتكلّمون فيقولون: إنّ المراد من التفسيرين أنّه ليس شيء من الفعل و الترك لازماً بالنظر إلى ذاته و لا بالنظر إلى الداعي، فلا يستحيل انفكاكه- تعالى- عن شيء منهما؛

إلّا أنّ الأشاعرة من المتكلّمين قالوا: أنّه لا يستحيل الانفكاك / ٣٢DB / في أيّ وقت فرض و لو وجد الداعي؛

و المعتزلة منهم قالوا: أنّه لا- يستحيل الانفكاك في الأزل، لأنّهم قالوا: يمتنع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم في الوقت الّذي أراد و أوجد، و إنّما لا يمتنع انفكاكه في الأزل- و يأتي بيان ذلك مفصّلاً- فعلى المذهبين يصدق أنّ شيئاً من الفعل و الترك ليس لازماً لا بالنظر إلى ذاته- مطلقاً- و لا بالنظر إلى الداعي- في الجملة- و إن اختلفا في عدم اللزوم بالنظر إلى الداعي في استغراق الاوقات و عدمه. و الايجاب المقابل لهذا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٥٤

المعنى هو وجوب الفعل و استحالة الترك- أي: امتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم في الجملة-

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- أعني: وقت الايجاد-.

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: أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ معنى صحّة صدور الفعل و لا- صدوره هو مجرّد الامكان الذاتى- أي: امكان صدور الفعل و لا صدوره بالنظر إلى ذات الفاعل من حيث هي هي- و ليس معنى الصحّة بمعنى الامكان الوقوعى 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، فلا يتخلّف الفعل عنه- تعالى-.

فان قيل: الإرادة و غيرها من الصفات الكمالية إن كانت عندهم عين الذات لكان اعتبار ذاته- تعالى- عندهم اعتبار ارادته و ساير

صفاته الكمالية و بالعكس، و كذا عدم اعتبار ذاته هو بعينه عدم اعتبار ارادته و ساير صفاته الكمالية و بالعكس، فلا يمكن تصوّر الانفكاك بينهما وجودا و عدما و إلّا يلزم «٢» الانفكاك بين الشيء و نفسه، و هو يستلزم عدم امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات أيضا عند الحكماء؛

قلت: هذه شبهة نتعرض لها بعد ذلك و نبث عنها. فهم- أي: الحكماء- يجعلون مقدّم الشرطية الأولى في التفسير الثاني واقعا، بل واجبا، و مقدّم الشرطية الثانية فيه غير واقع، بل ممتنع؛ و يقولون: لكنّه شاء و فعل. و الأشاعرة يقولون: معنى الصّحة هو الامكان الوقوعى الموجب لانفكاك الفعل عنه- تعالى- في أى وقت فرض و لو في

(١)- راجع: الدرّة الفاخرة، ص ٢٦.

(٢)- الاصل: لزم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٥٥

آن الحدوث، / ٣٣MA / فيجوز الصدور و اللاصدور في الواقع. و لا يمتنع عدم الصدور لا من جهة الذات و لا من جهة الإرادة، لأنّ الفعل لا يجب عندهم مع الإرادة أيضا باعتبار انّ تعلق الإرادة غير واجبه. و لا نزاع 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 الله- تعالى- في الوقت الذي يقتضيه الداعي- كالعلم بالاصح أو المصلحة أو ذات الوقت- و يمتنع في غير ذلك. فهم ليسوا قائلين بامكان صدور الفعل و الترك بالامكان الوقوعى مطلقا- أي: و لو في آن الحدوث-، لأنّهم موافقون للفلاسفة في أنّ اليجاد و عدم اليجاد ممكن بالنسبة إلى الذات بدون اعتبار الإرادة و واجب مع اعتبار الإرادة التي هي عين الذات، فهم لا يقولون بالامكان الوقوعى في آن الحدوث.

فان قيل: الامكان الوقوعى يتصوّر هنا على وجهين: أحدهما: الامكان الوقوعى بالنظر إلى ذات الفاعل فقط بدون اعتبار الإرادة و غيرها؛ و ثانيهما: الامكان الوقوعى بالنظر إلى ذات الفاعل مع الإرادة، و الامكان الوقوعى بالوجه الثاني و ان لم يقل به الحكماء اصلا و المعتزلة في آن الحدوث و يختصّ الاشاعرة باثباته له- تعالى-، إلّا أنّ الحكماء و المعتزلة قالوا بالامكان الوقوعى بالوجه الأوّل، لأنّهم قالوا بامكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل؛

قلت: الامكان الوقوعى هو صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الواقع نفسه، لا بالنظر إلى الذات و الصفة و اعتبار مرتبة من مراتب تحليل العقل. و لا ريب أنّ امكان الصدور بالنظر إلى الذات مع كون الإرادة مانعة من اللاصدور لا يصحّ الامكان بالنظر إلى الواقع نفسه، لأنّ الإرادة يوجب الصدور في الواقع، فلا يتحقّق الامكان فيه، فالامكان الوقوعى لا يثبت على مذاق الحكمة و الاعتزال. الثاني: ما وقع بين الحكماء و المعتزلة من المتكلمين، و هو: انّ الحكماء لمّا اوجبوا الصدور و أحالوا اللاصدور لزمهم القول بقدّم العالم، و لذا قالوا به؛ و المعتزلة خالفوهم و لم يقولوا بالقدم / ٣٣DA / بل قالوا بحدوث العالم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٥٦

فان قلت: الاشعية أيضا قائلون بحدوث العالم، فما وجه تخصيص هذا النزاع بالفلاسفة و المعتزلة؟؛

قلت: المراد انّ أثر النزاع في القدرة و الايجاب بين الحكماء و المعتزلة ليس إلّا في قدم العالم و حدوثه- لأنّ الايجاب يستلزم القدم و الاختيار يستلزم الحدوث-، بل التحقيق- كما قيل:- انّ امتناع انفكاك العالم عن ذاته- تعالى- و امكان انفكاكه عنه معنى رابطى بين الفاعل- الذى هو الله تعالى- و بين العالم- هو الفعل-. و هذا المعنى إن اعتبر من طرف الفاعل و يجعل صفة له سميّ بالايجاب و الاختيار، و ان اعتبر من طرف الفعل سميّ بالقدم و الحدوث، فإنّ المعتزلة لمّا وافقوا الحكماء في وجوب الفعل مع الإرادة و امكانه بدونها لا تبقى معهم مخالفة للحكماء في القدرة و الايجاب إلّا فيما يترتب عليهما من القدم و الحدوث؛ و أمّا الاشاعرة لمّا قالوا بصحة

الفعل و الترك بالامكان الوقوعى و عدم وجوب صدور الفعل مع الإرادة أيضا فلم يقولوا بالايجاب مطلقا، و الفاعل فى ايجاد العالم عندهم قادر مختار، و لو فرض قدم العالم. فالمراد ان أثر النزاع بينهم و بين الحكماء فى القدرة و الايجاب ليس فى القدم و الحدوث، لا أنهم ليسوا قائلين بالحدوث.

فحاصل كلام الأشعرية ان تأثير الواجب- تعالى- فى ايجاد العالم ليس بايجاب أصلا، بل بالقدرة و الاختيار؛ بل جؤزوا تأثير الفاعل المختار بلا مرجح بدون الوجوب و اللزوم بأن يكون المرجح نفس إرادة الفاعل المختار. فالنزاع حقيقة بين الأشعرية و الحكماء فى مقامين: أحدهما: فى أن ايجاد الفاعل المختار يجوز بلا مرجح يوجب الفعل أم لا؛ و ثانيهما: فى حدوث العالم و قدمه. فهم- أى: الأشعرية- قالوا: ان الله- تعالى- احدث العالم فى الوقت الذى أراد فى الأزل أن يحدثه بدون مرجح غير تعلق الإرادة، و بالإرادة و الاختيار يمكن الترجيح بدون المرجح، و لا يصير الفعل مع الإرادة واجبا. فحاصل النزاع بين الحكماء و المعتزلة هو أن الحكماء لما ذهبوا إلى وجوب الفعل عليه- تعالى- دائما و قالوا لا- يمكن أن يتصور خلوه- تعالى- عن الفعل و لو فى وقت موهوم أو فى عدم بحث و ليس محض لو وجد فيه موجود لكان ممتدا، ألبتة إلى القول بالقدم، فهم قائلون بالايجاب المطلق. و المعتزلة لما ذهبوا إلى أنه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٥٧

لا- يجب عليه الفعل دائما- بل قالوا بوجوده فى وقت خاص- فهم قائلون بالحدوث و بالايجاب الخاص، و هو ايجاب وجود الحادث بالنظر إلى علم الفاعل بنظام الخير و مصالح الغير.

و على ما ذكر يتحقق نزاعان: أحدهما بين الأشعرية و بين ساير المتكلمين و الحكماء، و هو: أنه هل يجب عنه- تعالى- فعل أم لا؛ فباقى المتكلمين و الحكماء على الأول و الأشعرية على الثانى؛ و الثانى بين المعتزلة و الحكماء، و هو: أنه هل يجب عنه- تعالى- الفعل دائما أو فى وقت ما؛ و الأول مذهب الحكماء و الثانى مذهب المعتزلة.

و على هذا فصحة الفعل و الترك عند الحكماء مجرّد الامكان الذاتى لا غير مطلقا، و عند الأشاعرة الامكان الوقوعى مطلقا، و عند المعتزلة مجرّد الامكان الذاتى فى آن الحدوث و ما يعمّ الوقوعى فى الأزل.

و لقائل أن يقول: الإرادة عند المعتزلة عين الذات و هى قد تعلقت فى الأزل بايجاد العالم فى الوقت / ٣٣MB / الذى احدثه الله- تعالى- فيه، و هذا كما يستلزم ايجابا خاصا هو وجوب صدور الفعل فى آن الحدوث و عدم انفكاك ذاته- تعالى- عن ايجاد العالم فى ذلك الوقت يستلزم ايجابا خاصا آخر و هو وجوب عدم صدور العالم عنه- تعالى- قبل ذلك و لزوم انفكاك ذاته- تعالى- عن ايجاد العالم فى الأزل، فيلزم على طريقه المعتزلة أن يكون معنى صحة الفعل و الترك فى الأزل أيضا مجرّد الامكان الذاتى دون الوقوعى- لوجوب عدم صدور الفعل و لزوم الانفكاك بينه و بين الفعل فى الأزل-، فهم قائلون بوجوب عدم الفعل فى وقت و بوجوب الفعل فى آخر؛ و الحكماء قائلون بوجوب الفعل دائما؛ و الأشعرية قائلون بعدم وجوب الفعل و الترك فى أى وقت فرض، و على هذا فلا يمكن أن يتحقق عندهم الامكان الوقوعى الذى هو بمعنى وقوع كل من الفعل و الترك بدلا عن الآخر فى وقت. نعم! لمّا وقع كل منهما فى وقت- لأنّ الترك وقع فى الأزل و الفعل فى آن الحدوث- فيمكن أن يقال بتحقيق الامكان الوقوعى لهما عندهم، / ٣٣BD / فإنّ الامكان الوقوعى للشئ يتصور على وجهين:

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٥٨

أحدهما: جواز وقوعه و لا- وقوعه فى كل وقت؛ و ثانيهما: تحقق وقوعه فى وقت و لا وقوعه فى وقت آخر، فيثبت الامكان الوقوعى للفعل و تركه بمعنى كون أحدهما فى وقت و الآخر فى وقت آخر، لا بمعنى كون كل منهما بدلا عن الآخر؛ فتأمل!.

ثم الظاهر ان القول بصدور الفعل فى الوقت الخاص على سبيل الوجوب إنّما هو من بعض المعتزلة، لأنّ اكثر قدمائهم صرّحوا بأنّ الصدور فى الوقت الخاص إنّما هو على سبيل الأولوية دون الوجوب. قال المحقق الطوسى- رحمه الله- فى شرح الاشارات: و

القائلون بحدوث العالم افترقوا إلى ثلاث فرق:

فرقة اعترفوا بتخصيص آن أول الایجاد بالحدوث لوجود علمه لذلك التخصيص غير الفاعل، و هم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين و من یجرى مجراهم. و هؤلاء یقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب، و يجعلون علمه التخصيص مصلحة تعود إلى العالم؛

و فرقة قالوا بتخصيصه بذات الوقت على سبيل الوجوب، و جعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتعا، لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت. و هو قول أبى القاسم البلخى المعروف بالكعبى و من تبعه؛

و فرقة لم یعترفوا بالتخصيص خوفا عن «١» التعليل، بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلّق بوقت و لا بشيء آخر غير الفاعل و هو لا يُسئلُ عَمَّا يَفْعَلُ «٢». أو اعترفوا بالتخصيص و انكروا وجوب استناده إلى علمه غير الفاعل، بل ذهبوا إلى أن للفاعل المختار أن يختار أحد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص، و هم أصحاب أبى الحسن الأشعري و من يحذوا حذوه، و غيرهم من المتكلمين المتأخرين «٣»؛ انتهى.

و مذهب المحقق الطوسى - رحمه الله - من المذاهب الثلاثة التى نقلها - على ما نسب إليه فى المشهور - هو المذهب الأول، إلا أنه قال: انّ التخصيص بالوقت الخاصّ إنّما هو على سبيل الوجوب؛ و يأتي ما فيه.

(١) - الاصل: + العجز عن.

(٢) - كريمة ٢٣، الأنبياء.

(٣) - راجع: شرح الاشارات - المطبوع مع المحاكمات - ج ٣، ص ١٣١؛ شرحى الاشارات، ج ١، ص ٢٣٨.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٥٩

ثمّ الظاهر من كلام بعض الأفاضل انّ المعتزلة مع اتفاقهم على الحدوث افترقوا أولا إلى فرقتين:

فرقة قالوا بعدم زيادة الإرادة على الذات بل قالوا بعينيتها و وجوب الأصلح كالمحقق الطوسى - رحمه الله - و واصل بن عطاء و النظام؛ و فرقة قالوا بزيادة الإرادة و حدوثها كالجائية و عبد الجبار. و هؤلاء افترقوا فرقتين:

و فرقة قالوا بوجوب الصدور فى وقت الحدوث؛

و فرقة قالوا بأولويته فيه. و على هذا يكون النزاع بين الأشعريه و بين الفرقة الاولى من المعتزلة فى حدوث الإرادة و عينيتها و فى عدم وجوب الفعل و وجوبه؛ و بينهم و بين الفرقة الثانية فى مجرّد عدم وجوب الفعل و وجوبه؛ و بينهم و بين الفرقة الثالثة فى مطلق الجواز و الأولوية.

و قد ظهر ممّا ذكر أنّ القدرة و الايجاب يطلقان على أربعة معان:

الأول: كون القدرة عبارة عن صدور الفعل من الفاعل بالمشيئة و الإرادة و العلم، و إن استحال انفكاكه عنه و لو بالنظر إلى الذات. و الايجاب المقابل لها هو كون الذات منشئا و سببا له بلا علم و إرادة - كفعال الطباع -، و يقال له: الايجاب الطباعى. و اتفق الحكماء و المليين على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب - تعالى - و نفى الايجاب المقابل لها عنه؛

الثانى: كون القدرة عبارة عن امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل من حيث هو فاعل بالامكان الذاتى و إن وجب صدور الفعل بالنظر إلى شىء آخر من الداعى أو غيره، / MA ٣٤ / و الايجاب المقابل لها هو امتناع الترك من الفاعل لذاته لا لأجل شىء آخر من الإرادة الداعية أو غيرها. و قد صرّح الأكترون باتفاق الفلاسفة و المليين على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب و نفى الايجاب المقابل لها عنه - تعالى -.

و فيه: انّ الفلاسفة مصرّحون بامتناع ترك الصدور عن الواجب بالنظر إلى الإرادة التى هى عين الذات، فعدم الصدور عندهم ممتنع

بالنظر إلى الذات، فكيف

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٦٠

يكون الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل ممكننا عندهم بالامكان الذاتى؟!.

فان قيل: المراد من القدرة بهذا المعنى هو الامكان بالنظر إلى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الإرادة، لا معها؛

قلنا: لَمَّا كانت الإرادة فى الواجب عين الذات فقطع النظر عنها هو بعينه قطع النظر عن الذات. اللهم إلا أن يقال: الإرادة عندهم هو العلم بالأصلح و هذا العلم و إن كان عين الذات من حيث المبدأ إلا أنه لَمَّا كان من حيث اعتبار الغير من غير ملاحظة نظام الخير فالموجب بالحقيقة هو غير الذات من الدواعى،- و سيجىء لذلك زيادة بيان.-

الثالث: كون القدرة عبارة / ٣٤DA / عن امكان الفعل و الترك امكانا وقوعيا فى وقت من الأوقات و إن كان وقتا موهوما- اى: امكانهما بالنظر إلى الداعى و نحوه من شرائط التأثير المجوّزة لكل منهما فى وقت ما و إن وجب فى وقت آخر، فلا ينافيه الوجوب فى وقت آخر، بل المنافى له هو الوجوب فى جميع الأوقات. و الايجاب 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 فى الأزل لأجل الدواعى و الشرائط الموجبة. و القدرة بهذا المعنى مِمَّا نفاه الفلاسفة و قالوا بايجاب المقابل لها. و المعتزلة متفقون على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب- تعالى- و نفى الايجاب المقابل لها عنه- سبحانه.-

الرابع: كون القدرة عبارة عن امكان الفعل و الترك بالامكان الوقوعى فى جميع الأوقات- اى: امكانهما بالنظر إلى الداعى و غيره من شرائط التأثير المجوّزة لكلّ منهما فى جميع الأوقات.- و القدرة بهذا المعنى ينافيها الوجوب مطلقا، و الايجاب المقابل لها هو امتناع الترك من جهة لزوم الداعى و نحوه من شرائط التأثير فى وقت من الأوقات، و يعبر عنه بالايجاب الخاصّ. و الاختيار بهذا المعنى اثبتته الأشاعرة له- تعالى- و نفاه الفلاسفة. و المعتزلة قالوا بالايجاب المقابل له- أعنى: الايجاب الخاصّ- و هو الاختيار البدى قالوا به. و الفلاسفة قالوا بالايجاب المطلق.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٦١

و إذ تقرّر ذلك فلا بدّ لنا من بيان أنّ الثابت للجواب- تعالى شأنه- من المعانى الأربعة للقدرة ما ذا؟، و الحقّ من المذاهب المحرّرة للعقلاء فى هذا المقام أيها؟.

فنقول- و بالله التوفيق:- أنّه لا ريب فى ثبوت القدرة بالمعنى الأوّل للواجب- تعالى-، كما أجمع عليه الكلّ. و يدلّ عليه ما يأتى من اثبات العلم و المشيئة و الإرادة له- تعالى-. و القدرة بهذا المعنى صفة تؤثّر على وفق العلم و الإرادة. و هى فىنا من الكيفيات النفسانية و فى الواجب هى كون ذاته- تعالى- بحيث يصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخير. فاذا اعتبر ذاته من حيث أنّ الممكنات صادرة عنه كان قدرة، و إذا اعتبر من حيث أنّها منكشفة له كان علما. و الفاعل إذا تعلّق فعله بعلم و مشيئة كان قادرا من غير أن يعتبر معه شىء آخر من تجدد اعراض و اختلاف دواع أو تفنن ارادات أو سنوح حالات «١»، فإنّ القدرة تتعلّق بالمشيئة سواء كانت المشيئة يصحّ عليها التغيير أولا. و على هذا فالقادر المختار من إن شاء فعل و إن لم يشاء فلم يفعل، سواء شاء ففعل دائما أو لم يشاء فلم يفعل دائما. و الشرطيّة غير متعلّقة الصّحة بصدق من كلّ من طرفيها، بل قد يصحّ أن يكون أحد طرفيها أو كلاهما ممّا يكذب، فإنّ مثل الظلم و الكذب ممّا لا يتعلّق مشيئة الله بفعله و لا يريده، مع أنّه قادر عليه. و مثل النقيضين ممّا لا يتعلّق المشيئة بفعله- لامتناع اجتماع النقيضين-، و لا- بتركه- لامتناع ارتفاعهما-، ففى مثله ممّا يمتنع وجوده و عدمه يصدق كذب تعلّقها بكلّى طرفى الشرطيّة مع أنّه- تعالى- قادر على فعله و تركه؛ و على هذا فالفعل الاختيارى إذا صدر عنّا توقّف على مباد أربعة: / ٣٤MB / العلم، و القدرة- بمعنى القوّة و التمكّن-، و المشيئة، و الإرادة. و هذه صفات قائمة بذواتنا زائدة عليها.

و قد ينفكّ بعضها عن بعض و يستحيل صدور الأفعال الاختيارية عنّ يفقد كلّها أو بعضها، فالفعل الاختيارى هو ما يصدر عن



الفاعل بتلك المبادئ؛ والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادئ. فلو فرضنا أن تلك المبادئ حاصلة لواحد منّا بالقياس إلى فعل مخصوص دائما لكان صدوره عنا دائما، ولا يقدر ذلك في كون

(١)- الاصل: خيالات.

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ١٦٢

الفعل اختياريا و لا في كون ذلك الفاعل قادرا مختارا.

ثم الحكماء لما ذهبوا إلى أن صفاته - تعالى - عين ذاته قالوا: إن مبادئ الأفعال الاختيارية - من العلم و المشيئة و الإرادة - تكون حاصلة له - تعالى - دائما، فيدوم عنه صدور الفعل بسبب دوام تلك المبادئ. فمقدم الشرطية الأولى عندهم واقع، بل ضروري ذاتي؛ و مقدم الشرطية الثانية غير واقع، بل ممتنع امتناعا ذاتيا، و قالوا:

ليس ذلك منافيا لقدرة - تعالى - فالقول بتأثيره - تعالى - بالاختيار بهذا المعنى ليس مختصا بالمليين، بل الحكماء أيضا قائلون بذلك، فالإيجاب المقابل له - أي: صدور الفعل بدون العلم و الإرادة و المشيئة - مما لم يقل به أحد.

و لا يخفى عليك أن القدرة بهذا المعنى - أعني: صدور الفعل بالعلم و الإرادة و المشيئة - مما لا ريب في اتصاف الواجب - تعالى - بها وفاقا للكُلِّ، و نحن - معاشر المليين - متفقون للفلاسفة في اثباتها له - تعالى -، إلا أن كلامنا معهم في وجوب صدور الفعل عنه دائما و وقوع مقدم الشرطية الأولى / ٣٤DB / دائما، فإنه يلزم منه قدم العالم و نحن لا نقول به؛ و سيجيء تحقيق الكلام فيه.

و أما القدرة بالمعنى الثاني - أعني: إمكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات -، فلا ريب في اتصافه - تعالى - به أيضا كما اجمع عليه المليون و نسب إلى الحكماء أيضا. و يدل عليه: أن الموجود بمحض ما هو موجود يمكن اتصافه بالقدرة بهذا المعنى، و لا يمتنع عليه ذلك إلا أن يمنعه مانع زائد على نفس معنى الموجود؛ و قد تقدم و يأتي أن واجب الوجود حقيقته صرف الوجود و محضه لا يطمح فيه شيء غير نفس الوجود و الموجود، فاذن هذه الصفة، أعني: القدرة بهذا المعنى - ممكنة له. و لا ريب أن كل ما يمكن له يجب أن يكون ثابتا له بالفعل، لأنه لو أمكن له شيء ما و لم يكن حاصلًا له بل كان بالقوة لكانت ذاته حينئذ خالية بذاتها عن ذلك الشيء قبله له، فيحتاج إلى فاعل يوجد هذا الشيء فيها؛

فان كان فاعل هذا الشيء و موجوده فيها هو واجب الوجود نفسه كان الفاعل و القابل شيئا واحدا، و هو باطل؛ لأن الفاعل شأنه الافاضة و القابل شأنه

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ١٦٣

الاستفاضة، و هما متقابلان - لأن الافاضة اعطاء المفيض ما هو واجده و الاستفاضة قبول المستفيض ما هو فاقده -، فلو كانا شيئا واحدا لكان ذلك الواحد مقابلا لنفسه و كان واحدا فاقدا لشيء واحد؛ و فساده بين. نعم! يمكن أن يكون شيء واحد ذا جهتين يفيض بإحدهما و يستفيض بالأخرى، و مثل هذا يجب أن يكون مركبا لا يمكن أن يكون واجب الوجود - كما يأتي -.

و ان كان الفاعل و الموجد لهذا الشيء فيها شيئا آخر فان كان هذا الشيء الآخر واجبا لم يكن ما فرضناه واجبا واجبا - لافتقاره إلى الغير المذى هو الواجب بالذات -؛ و ان كان ممكننا و كل وجود ممكن يرجع إلى الواجب فان رجع إلى واجب آخر غير ما فرضناه واجبا لزم خلاف الفرض أيضا، و ان رجع إلى الواجب المذى فرضناه واجبا كان الواجب مع لزوم كونه محتاجا إلى الممكن - و هو أشنع كل محال! - فاعلا أيضا لما هو قابل له، و ان كان بتوسط - لعدم الفرق في استحالة كون الشيء فاعلا و قابلا بين أن يكون ذلك بغير توسط أو بتوسط - فكل صفة ممكنة للواجب - تعالى - يجب أن يكون متصفا بها بالفعل من غير انتظار. و القدرة بهذا المعنى من الصفات الممكنة له، فيجب اتصافه - تعالى - بها بالفعل.

و أورد عليه ايرادات ثلاثة:

الاول: أنه يلزم منه أن يكون الفاعل بالطبع فاعلا- مختارا إذا لم يكن اقتضاه تاما، بل كان مشروطا بشرط مفارق عن طبيعته لصدق صحّة الفعل و الترك عنه بالنظر إلى ذاته، بل في نفس الأمر لا مكان عدم تحقّق ذلك الشرط فيه؛ و ردّ بأنّ الشعور و الإرادة معتبرتان في الفاعل المختار.

الثاني: أنه يلزم منه أن يكون الواجب- تعالى- ممكن الفاعلية/  $MA_{35}$  / و اللافاعلية، فلا يكون تامّ الفاعلية مع أنّ فاعليته ثابتة، و ليس فيه جهة امكانية و قوّة، و لا- قدرته داخله تحت مقولة من المقولات، بل هو واجب الوجود من جميع الجهات و صفاته فعليه بكلّ الحثيات؛ و بالجملة يلزم من ثبوت القدرة بهذا المعنى له- تعالى- أن يكون له- تعالى- شوب قوّة و جهة امكانية. و قد يتّهم أنّ كل ما

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٦٤

يمكن له- تعالى- فهو متّصف به بالفعل، فاذا كان الصدور و اللاصدور ممكنين له- تعالى- يلزم أن يكون له- تعالى- في كلّ وقت قوّة أحدهما و يكون أحدهما في كلّ وقت بالنسبة إليه- تعالى- بالقوّة، و هو باطل؛ و الجواب: انّ المراد بأنّ كلّ ما للواجب هو بالفعل: انّ كلّ صفة كمالية له- تعالى- ثابتة له- تعالى- بالفعل و ليست له بالقوّة- بمعنى أن لا يوجد له في وقت و يحصلها في وقت آخر-، و لا ريب أنّ القدرة بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته الاقدس صفة كمالية له- تعالى-، لأنّ القادر على الفعل و الترك أشرف ممّن لا يقدر على أحدهما، و هو ظاهر بيّن؛ فيجب أن تكون تلك الصفة ثابتة له في كلّ وقت بالنظر إلى ذاته. فلو وجب بالنظر إلى ذاته الفعل أو الترك فقط يلزم أن يكون موجدا لكلّ فاقد لتلك الصفة الكمالية، بل عاجزا، لأنّ الفرض حينئذ عدم اقتداره على الفعل أو الترك و اقتداره على كلّ واحد منهما لا يتنمّ به فعليه صفاته و كمالاته و لا يتقدح به فاعليته التامة، لأنّ لزوم الفعل دائما بالنظر إلى الذات من غير اقتدار على الترك ليس من الصفات الكمالية، بل هو نقص ما هو صفة كمالية- اعنى: الاقتدار عليهما معا حاصل/  $DA_{35}$  / له بالفعل و الفاعلية التامة أن يوجد مع الإرادة و المشية، لا بدونهما-.

ثمّ بعض الأعظم قال في تقرير الايراد المذكور: انّ الامكان المذكور- أي:

الامكان بالنظر إلى الذات- إمّا وصف للفاعل بأن يكون الفاعل ممكن الفاعلية و اللافاعلية، أو وصف للمفعول بأن يكون المفعول ممكن الصدور و ممكن اللاصدور بالنظر إلى ذاته؛ و كلاهما باطل عند الحكماء؛ إمّا الأوّل فلاتناء الجهة الامكانية عن الواجب- تعالى- شأنه- عندهم، فإنّهم قالوا: واجب الوجود بالذات واجب الوجوب من جميع الجهات؛

و أمّا الثاني: فلاّنه لو كان كذلك لزم أن يكون كلّ فاعل مختارا و كلّ فعل مقدورا، لأنّ أفعال الفواعل الموجبة أيضا ممكنة الصدور و اللاصدور، لأنّ كلّ معلول ممكن لا ينفكّ عنه الامكان الذاتي.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٦٥

و أجاب عنه بعض الافاضل «١»: بأنّ الامكان هاهنا إنّما هو الامكان بالقياس إلى الغير و معناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئا منهما، لا الامكان بالمعنى المصطلح- أي:

الامكان الخاصّ الذاتي المفسّر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود و العدم- و حينئذ فيمكن اختيار كلّ من الشقين؛ أمّا الأوّل: فلاّنه لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفا للفاعل، إذ لا يلزم منه تطرّق شوب الامكان بالمعنى المصطلح عليه أصلا؛ و أمّا الثاني: فلاّنه إذا كان وصفا للمفعول كان بمعنى كونه بحيث لا يقتضى الفاعل شيئا من طرفيه، و ظاهر انّ أفعال غير المختارين ليس كذلك، إذ الفاعل يقتضى الوجود فيها البتة و الامكان الضروري للممكن أنّما هو الامكان الذاتي، و ليس الكلام فيه؛ فتأمّل! ثمّ قال: فان قلت: ايجاد العالم صفة له- تعالى- و هو على ما ذكرتم ليس بواجب، بل ممكن بالنسبة إلى ذاته- تعالى-، فقد تحقّق له-

تعالى - صفة ممكنة و هو ينافى ما قالوا: «انَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»؛ و حينئذ نقول فى توجيه كلام المورد: أنه إن اريد بالامكان الامكان بالقياس إلى الغير فيستلزم البتة ثبوت صفة ممكنة للواجب - تعالى - و أنه محال؛ و إن اريد الامكان الذاتى الذى هو صفة للمعلول، فافعال غير المختارين أيضا كذلك، و اراد الشق الثانى مع ظهور أنه ليس بمقصود على سبيل الاستظهار؛

قلت: الظاهر انَّ المراد بقولهم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات: أنه ليس لواجب الوجود جهة فضيلة/ ٣٥MB / بالقوة و كمال منتظر، بل كل كمال و فضيلة و شرافة ثابتة له - تعالى - بذاته بالفعل بلا شائبة أمر بالقوة اصلا، و على هذا فهو ممَّا لا دخل له بما ذكرت اصلا؛ انتهى.

و أنت تعلم انَّ جوابه هذا يرجع إلى ما ذكرناه.

ثم قال: و لو سلم انَّ مرادهم أنه ليس له صفة ممكنة فنقول: ليس المراد انَّ كلَّ

(١) - فى هامش «د»: جمال الدين محمد الخوانسارى - ره - منه مدّ ظلّه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٦٦

صفة يجب أن يكون مفيض ذاته بذاته، بل يجب أن يكون اما مقتضى ذاته بذاته أو مع اعتبار صفة اخرى، و حينئذ فلا اراد؛ إذ نحن أيضا نقول: انَّ ايجاد العالم واجب له - تعالى - مع اعتبار الإرادة، و أنّما نقول أنه ليس بواجب بالنسبة إلى ذاته بذاته، و لا ضير فيه؛ انتهى.

و قيل فى دفع الايراد المذكور «١»: انَّ مرادهم من قولهم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات: أنه لا- يمكن أن يكون فى ذاته جهة و حيثية امكانية بحسب الواقع و نفس الأمر، لا أنه بجميع الجهات و الاعتبارات الفرضية العقلية التى بمحض تحليل العقل و اعتبار المعبر واجب، فإنهم صرّحوا بأنّ ذاته - تعالى - من حيث هي نائب مناب بعض الصفات و منشئا لآثاره معلول و متأخر عن ذاته من حيث هي نائب مناب صفة اخرى و منشئا لآثارها.

و قال الشيخ فى سابع ثامنة إلهيات الشفا: و لا نبالى بأن تكون ذاته - تعالى - مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود، فإنها من حيث هي علّة لوجود زيد ليست واجبة الوجود، بل من حيث ذاتها «٢»؛

و على هذا فلا مانع من أن يكون الواجب من حيث أنه موجد للعالم و مؤثر فيه ممكنا. بمعنى أن هذه الصفة - أعنى: ايجاد العالم - لما كانت صفة اضافة أحدث مع الذات، فالذات مع اعتبارها ليست واجبة.

و هذا الجواب قريب من الجواب الأخير الذى نقلناه من بعض الأفاضل من أن بعض الصفات أنّما يجب من اعتبار صفة اخرى لا من مجرد الذات، لأنّ المراد من عدم وجوب الذات المأخوذة مع اضافة ما انّ هذه الإضافة التى هي صفة اضافة لا يلزم أن تكون واجبة بالنظر إلى الذات، بل وجوبها يتوقف على صفة اخرى.

و حاصل الجواب يرجع إلى أن الصفات التى يجب للواجب لذاته هي الصفات الذاتية الحقيقية، دون الصفات الاضافية؛ هذا.

(١) - فى هامش «م»: ميرزا ابراهيم ابن ملا صدرا.

(٢) - راجع: الشفا/ الإلهيات، ج ٢، ص ٣٦٦.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٦٧

و قيل «١» فى الجواب عن الايراد المذكور: انَّ الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل و لا هو الامكان الذاتى و الوقوعى للمفعول - اللذين هما حالته بالقياس إلى وجوده فى / ٣٥DB / نفسه -، بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل. و ليس هو نفس القدرة، بل القدرة

ما هو في الفاعل منشئاً لهذا الامكان- كما مرّت الاشارة إليه-، كما انّ الإرادة هي منشأ الترجيح عند الاشاعرة أو الوجوب عند المعتزلة، و الفواعل الموجبة- سواء كانت تامة أو ناقصة- ليست أفاعيلها ممكنة الصدور و اللاصدور عنها، بل معلولاتها ممكنة الوجود في نفسها بالنظر إلى ذواتها أو بالنظر إلى الواقع؛ انتهى.

و أورد عليه: بأنّ الفرار عن كونه صفة للمفعول إلى كونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل ممّا لا يجدى أصلاً، إذ لزوم كون كلّ فاعل مختار باق بحاله لأنّ صدور الفعل عن غير المختار أيضاً ممكن، لأنّ الامكان للممكن ضروري و صدور الفعل عن غير المختار أمر ممكن لا واجب.

و أيضاً: الامكان المذكور إذا جعل صفة لصدور الفعل كان صدور الفعل ممكناً، و لا ريب في أنّه صفة للفاعل، فهو يوجب ثبوت صفة ممكنة للفاعل، فيبقى الاشكال بحاله.

الثالث من الايرادات: أنّه لا ريب في أنّ الصدور واجب مع الإرادة، و الإرادة و غيرها من الصفات الكمالية في الواجب عين الذات، فحيثية الذات هي عينها حيثية الإرادة و العلم و القدرة و غيرها من الصفات الكمالية، كما أنّ حيثية الفاعل و الافاضة هي عينها حيثية جميع صفاته الاضافية- كالرحمانية و الرحيمية و الراقية و اللطف و الكرم و غيرها-؛ و حيثند فاذا وجب الصدور بالنسبة إلى الإرادة وجب بالنسبة إلى الذات أيضاً، فلا يتحقّق صحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات.

و للفرار عن هذا الإشكال قال بعض أهل التحقيق: انّ المراد بما ثبتته للواجب من صحّة الفعل و الترك أنّها هي الصحّة بالنظر إلى ذات العالم لا بالنظر إلى ذات الفاعل؛ و

(١)- في هامش «د»: ميرزا ابراهيم ابن ملا صدرا.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٦٨

قال: لا منافاة بين عدم العالم في نفسه و امتناع عدمه بالنظر إلى مشيئته- تعالى-، فعدم صدوره ممكن / ٣٦MA / في نفسه و إن كان ممتنعاً بالنظر إلى المشيئة التي هي عين ذات الفاعل.

و لا يخفى انّ هذا الكلام فاسد من أصله؛ لأنّ من فسّر القدرة بصحّة الصدور و اللاصدور أراد به ما هو وصف للقادر لا ما هو وصف للمقدور عليه. كيف و الامكان الذاتى للمعلول لا- يجعل الفاعل مختاراً؟!؛ و إلّا لزم أن يكون كلّ فاعل- و لو كان من الفواعل الطبيعية- مختاراً و هو باطل لأنّ عدم كلّ ممكن في نفسه ممتنع بالنظر إلى علته الموجبة له. فالصحيح انّ المراد بصحّة الفعل و الترك هو صحّتها بالنظر إلى ذات الفاعل.

و الجواب عن هذا الايراد: انّ المراد من عينية الإرادة- كما أشير إليه- هو انّ الواجب- تعالى شأنه- من حيث أنّه مبدأ لرجحان وجود النظام الأصح أو لوجوب صدوره إرادة بمعنى انّ الحقيقة الواجبية فرد من الإرادة مخالف لسائر افرادها، لكونها صفات زائدة قائمة بالمحال إذ نائب مناب الإرادة. و المراد على الوجهين انّ ما يصدر عن هذه الصفة الزائدة العرضية في غيره- تعالى- يصدر في الواجب عن ذاته المقدّسة، و لا- يخفى انّ ما هو المبدأ و المنشأ لايجاد العالم- أعني: الحقيقة الواجبية- ليس بمجرد علمه لوجوب الصدور و إن كان إرادة بالمعنى المذكور حتى لا- يصلح بالنظر إليه الصدور و اللاصدور، بل من حيث تعقله و ملاحظته للنظام الأصح، فلاصلحيّة النظام الواقعي مدخلية في وجوب الصدور و ان كان مبدأ الانكشاف و التعقل و الصدور هو مجرد الذات الالهية و لا- شبهة في ان النظام الاصلح امر خارج عن ذاته المقدّسة لان الاصلحية من حيث هي أمر واقعي حاقّ نفس الأمر و ليست إلّا هي فعيتية الإرادة لا تنفي صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر الى ذات الفاعل.

فان قيل: الحكماء ذهبوا إلى أنّه- تعالى- يفعل ما يفعل لا لغرض يعود إليه، لأنّه لو كان لفعله أمر زائد على ذاته أعّم من أن يكون ذلك منفعة يجلبها أو مضرّة يدفعها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٦٩

لكان مستكملا بفعله ناقصا في ذاته حتى لا يمكن أن يكون الغرض من فعله نفس «١» معنى إيصال النفع إلى الغير و ان هذا الفعل خير في نفسه، لأن من يفعل لأن الفعل نافع و حسن فان فعل فقد صدق أنه قد أحسن و إن لم يفعل فقد صدق أنه قد أساء، فقد كسب لنفسه بهذا الفعل أنه محسن و هرب من أن يكون مسينا، فقبل هذا الفعل لم يكن محسنا. و بذلك يظهر أن ملاحظة اصلحية نظام الخير لو كان لها مدخل في الصدور لزم الاستكمال، لأن من فعل الأصلح لأجل أنه أصلح فقد كسب لنفسه بهذا الفعل أنه فاعل الخير و هرب من أن يكون فاعل الشر. و قد ثبت أنه - تعالى - لا يتصف بصفات زائدة و لا يستفيد بعد ذاته فائدة و أنه منزّه عن شوب القوّة و الامكان مقدّس عن احتمال التغيير و الحدّثان، بل إنّما يفعل لأنه في نفسه جواد و ايجاد نظام الخير - من خلق الخلق و انفاق الرزق و بسط النعمة، كلّ ذلك - جود، فجووده الذاتى هو الذى يبعثه على الفعل، فهو - تعالى - انما / ٣٦DA / يفعل لأنه جواد محسن لا لأن يصير جوادا محسنا. كما أنّ الجواد من أفراد بنى آدم - كعم و حاتم - انما يوجد لأنه جواد لا لأن يصير جوادا أو لا يكون بخيلا أو يكون ممدوحا و لا يكون مذموما. فكذا الواجب - تعالى شأنه - انما يفعل لجوده الذاتى و لا يفعل لشيء من الاغراض المذكورة حتى يلزم أن يكون مستكملا بفعله ناقصا في ذاته. و إذا كان جوده - الذى هو عين ذاته المقدّسة - مقتضيا ليجاد العالم فيجب صدور العالم منه بالنظر إلى ذاته عندهم، و لا يكون صحّة الفعل و الترك جائزا لديهم، لأنّ الذات لا ينفك عن الجود و الجود لا ينفك عن افاضة الوجود؛

قلنا: ما ذهب إليه الحكماء من اقتضاء جوده الذاتى ليجاد العالم لا ينافى امكان الفعل و الترك بالنظر إلى ذاته، بل يؤكّده؛ فإنهم قالوا: انّ كلّا من الصدور و اللاصدور و ان امكن بالنظر إلى ذاته / ٣٦MB / المقدّسة إلّا أنّ الفيض لما كان حسنا مناسبا لذاته الفيضاة و تركه كان قبيحا غير مناسب لها و جب صدوره منه - تعالى -، كذلك و إن كان تركه جائزا بالنظر إلى ذاته. و قس عليه الافعال القبيحة - كالكذب و أمثاله -، فإنها و إن كانت ممكنة له - تعالى - بالنظر إلى ذاته إلّا أنه - تعالى - لا يفعلها

(١) - الاصل: فعله نفس بمعنى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧٠

لقبحها و عدم مناسبتها لذاته الحسنه؛ و هذا كما انّ الجواد من افراد الانسان مع اقتداره على ترك الجود لا يتركه و يفعله البتة و الصدوق منهم و ان اقتدر على الكذب إلّا أنه لا يكذب البتة.

فان قلت: إن كان صدور الفيض - لكونه حسنا و مناسبا لذاته و لازما لها - واجب الصدور منه - تعالى - و وجوب الصدور انما حصل لهذا التلازم الواقعى من دون مدخلىة شيء آخر، فالذات مقتضية له البتة و لا يمكن التخلف بالنظر إلى ذاته؛ و إن لم يكن لازما واجبا للذات من حيث هى بل الوجوب و اللزوم انما حصل لملاحظة الغير، فيجربى فى فعله الأغراض و يلزم الاستكمال؛

قلت: الإيجاد من حيث هو ايجاد ليس لازما للذات من حيث هى تلك الذات ليرفع الامكان المذكور، بل لازم لها من حيث كونه حسنا فى الواقع و نفس الأمر، و المحسن يفعل الحسن البتة لحسنه الواقعى و كونه محسنا، لا لأنه لا يقدر على تركه، بل لأنه يختاره البتة باختياره و مرجّح الاختيار هو حسن الفعل فى نفسه و كونه محسنا، و قدرته على فعله لأنه لو لم يفعل لزم ترجيح المرجوح، فمجرد وجوده الذى هو عين ذاته ليس موجبا للفعل بل مع ملاحظة حسنه الواقعى اللازم لهذا الفعل. فالوجوب انما حصل بالاختيار، و الوجوب بالاختيار لا - ينافى الاختيار، و وجوب ايجاد العالم لكونه حسنا و كونه نظاما أصلح ليس فيه غرض يلزم به الاستكمال، لأنّ الاستكمال انما يلزم لو كان الباعث للفعل هو اكتساب صيرورته محسنا و فاعلا للنظام الأصلح؛ و ليس كذلك، لأنّ ذاته - تعالى - عين جميع صفاته الكمالية أزلا و أبدا و ليس فيها تفاوت و نقصان و تغيير و حدّثان و فى كلّ وقت يصدق عليه جميع صفات الكمال و نعوت الجلال إلّا أنّ الكمال إيجاد كلّ شيء فى الوقت الذى يمكن أن يوجد فيه و اعطاء كلّ شيء ما هو قابل له. و أمّا إذا كان

الباعث هو مجرّد كون الفعل حسنا مع كون الفاعل محسنا و ثبوت قدرته على طرفى الفعل و الترك من دون قصد إلى كسب كونه محسنا أو صفة أخرى، فليس فيه استكمال و لا يستلزم صيرورته ذا صفة ليست فيه، بل الصفات الكمالية ثابتة له أزلا و أبدا، و ما يحدث أنّما هو التعلّقات الاضافية و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧١

صدور الفعل إنّما يجب بحدوث التعلّق. و التعلّق لا بدّ من حدوثه البتّة، لأجل كونه - تعالى - جوادا و كون الفعل جوادا و اقتداره على طرفى الفعل و الترك مع اشرفية اختيار الفعل، فالقدرة على الفعل و الترك أشرف من عدم القدرة على الترك. و لكن الفعل اشرف من الترك، و اختيار أشرف الطرفين واجب من دون تصوّر غرض يحصل به الاستكمال.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى هذا المقام توجيهها لأنّ القول بالقدرة بالمعنى المذكور - أى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات - لا ينافى قواعد الحكمة، و الحكماء قائلون به. و هو بعد محلّ كلام!، لأنّ الحقّ أنّ اختيار ايجاد العالم لكونه حسنا و نظاما أصلح بعد فرض امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات لا - يخلوا عن غرض زائد على الذات و هو منفي عند الفلاسفة و لا يقولون به، فإنّ الظاهر من كلام اساطينهم أنّ وجود العالم تابع لعلمه و علمه سبب لايجاده من دون كون اليجاد معلّلا بحسنه و صلاحه، فإنّ التابع لعلمه - تعالى - و إن كان نظاما أصلح لا يتصوّر أصلح منه، أنّ ايجاده غير معلّل بالاصحح بل هذا النظام الأصلح يتبع علمه الذى هو عين ذاته.

و إن شئت توضيح هذا الكلام فاستمع ما أورده بعض / ٣٦DB / المحقّقين فى هذا المقام مع تفصيله و توضيحه؛ فانه قال: الفاعل على ستّة أصناف:

الأول: الفاعل بالطبع، و هو الذى / ٣٧MA / يصدر عنه الفعل بلا شعور منه و إرادة، و يكون فعله ملائما لطبعه.

و الثانى: الفاعل بالقسر، و هو الذى يصدر عنه الفعل بلا شعور منه و إرادة، و يكون فعله على خلاف مقتضى طبعه.

و الثالث: الفاعل بالجبر، و هو الذى يصدر عنه الفعل بلا اختياره بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه.

و هذه الثلاثة مشتركة فى كونها غير مختارة فى فعلها.

و الرابع: الفاعل بالقصد، و هو الذى يصدر عنه الفعل مسبقا بإرادته المسبوقه بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، و يكون نسبة أصل قدرته و قوته من دون انضمام

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧٢

الداعى أو الصوارف إلى فعله و تركه على السواء.

و الخامس: الفاعل بالعناية، و هو الذى يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير و الصلاح فيه بحسب الواقع و نفس الأمر، و يكون علمه بوجه الخير كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم.

و السادس: الفاعل بالرضا، و هو الذى يكون علمه بذاته - الذى هو عين ذاته - سببا لوجود الاشياء، و نفس معلومية الاشياء له نفس وجودها عنه بلا اختلاف، و اضافة عالميته بالاشياء هى بعينها اضافة فاعليته لها بلا تفاوت لا فى الذات و لا فى الاعتبار بل فى اللفظ و

التعبير. فالفرق بين الفاعلية بالعناية و الفاعلية بالرضا هو ان الافاضة و اليجاد غير العلم فى الأول و إن كان تابعا و لازما له، فإنّ المراد به ان تمثّل جميع الموجودات من الازل إلى الابد فى علمه - تعالى - مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التى يجب و يليق أن يقع كلّ

موجود منها فى كلّ واحد من تلك الاوقات فى ذاته - تعالى، أى: علمه بها لازم لذاته لا يتصوّر تخلفه عنها. و هذا التمثيل مقتضى لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب و التفصيل، بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا، و الافاضة على هذا صفة متعلّقة بالموجودات من

حيث كونها فى الاعيان، و التمثيل متعلّق بها من حيث كونها فى العلم فهما متغايران؛ احدهما متبوع و علّة و الآخر تابع و لازم.

و لشمول هذا التمثيل بالعناية الازلية يسميه بالارادة.



و أمّا على الثاني - أي: القول بالفاعلية بالرضا- فالإفاضة هو نفس العلم و لا تغاير بينهما بوجه، بل انكشاف الاشياء للواجب هو بعينه ظهورها في أذهاننا؛ فكذا انكشاف الاشياء للواجب هو بعينه وجودها في الخارج.

و هذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كونها فواعل بالاختيار.

و إذا علمت ذلك فاعلم! انّ بعض الدهريين و الطبيعيين - خذلهم الله - ذهبوا إلى أنّ الواجب فاعل بالطبع؛ و جمهور المتكلمين ذهبوا إلى أنّه فاعل بالقصد؛

و الشيخ الرئيس و متابعوه ذهبوا إلى أنّ فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية، و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧٣

للصور العلمية الحاصلة لذاته بالرضا- قال الشيخ في الشفا: أنّه تعالى يعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكلّ فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده، لا أنّها تابعة له- اتباع الضوء للمضىء و الاسخان للحار-، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود و أنّه عنه و أنّه عالم بأنّ هذه العالمية يفيض عنها الوجود على اشرف الترتيب الذي تعقله خيرا و نظاما؛

و صاحب الاشراف ذهب إلى أنّه فاعل بالمعنى الأخير - أي: الفاعل بالرضا؛

و الحقّ كونه - تعالى - فاعلا بالعناية، لأنّ الواجب لا يجوز اتصافه بالفاعلية بالوجه الثلاثة الأول؛ و انّ ذاته - تعالى - أرفع من أن يكون فاعلا - بالمعنى الرابع - لاستلزامه التكثر، بل التجسّم - فهو إمّا فاعل بالعناية، أو بالرضا؛ و على أيّ التقديرين فهو فاعل بالاختيار لا بالاجاب - كما سبق - . إلّا أنّ الحقّ هو الأوّل منهما، فإنّ الأوّل - تعالى - كما حقّقناه يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء - الذي هو عين ذاته - منشئا لوجودها، فيكون فاعلا بالعناية «١»؛ انتهى ما أردنا إيراده.

و إذا عرفت ذلك تعلم أنّ القول بالفاعلية بالعناية لا يلائم القول بثبوت القدرة بالمعنى المذكور - أي: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات -، لأنّ القول بالعناية يوجب عليه الذات من حيث تمثله بنظام الخير لايجاده من غير قصد زائد و غرض داع، و فرض ثبوت مساواة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات مع ترجيح الفعل و اختياره لا بدّ له من / ٣٧DA / داع زائد على الذات ليكون مرجحا.

فان قيل: المرجح هو العلم؛

قلنا: هو عين الذات.

فان قيل: ما هو عين الذات هو مبدأ الانكشاف و المرجح تعلّقه بنظام الخير؛

قلنا: فيعود القول بكون الأصلحية مرجحه، فيجرى الغرض في فعله و هو منفي عند الحكيم - كما عرفت -.

(١) - راجع: المبدأ و المعاد - لصدر المتألّهين - ص ١٣٣.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧٤

فان قيل: المرجح هو مجرّد الاختيار من غير احتياج إلى مرجح آخر، فإنّ المختار من له القوّة و التمكّن على كلا- طرفي الفعل و الترك، فله أن يرجح الفعل بهذا الاختيار؛

قلنا: هذا باطل عند الحكيم، لأنّ / ٣٧MB / الاختيار و إن صلح لأن يكون مرجحا للفعل إذا تعلّق به إلّا أنّه لا بدّ لنفس التعلّق بالفعل دون الترك من مرجح آخر، و بالجملة يلزم على قواعد الفلاسفة نفى القدرة بهذا المعنى عن فعل الواجب و يقولون: إنّ القدرة التي هي صفة الكمال أن يصدر الفعل بالعلم و المشية و الإرادة التي هي العلم بالنظام الأصلح عندهم، و هو ثابت له - تعالى - . و وجوب الصدور مع ذلك غير قادح، كما أنّ العلم و غيره من الصفات الكمالية لازم لذاته، و لا يمكن عدم اتصافه بالنظر إلى ذاته.

و الظاهر أنّ من قال بثبوت القدرة بهذا المعنى له - تعالى - من المنتسبين بالحكمة أو نسب القول به إلى الحكماء لم يحضّل مقاصدهم و لم يصحّ أصولهم و قواعدهم!.

و بما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره بعض الاعلام فى هذا المقام حيث قال: فان قيل:

إذا كان الفعل و الترك صحيحا بالنظر إلى ذات الفاعل عند الحكماء فلا يجوز لهم جعل مقدّم الشرطية الأولى واجبا و مقدّم الشرطية الثانية ممتنعا، لأنه إن كان المراد بالصحة الامكان الذاتى فلا شكّ فى تحقّقه فى المقدّمين - فإنّ العالم ممكن فلا ينفكّ عنه صحّة وجوده و عدمه؛ و إن أريد به سلب الامتناع الذاتى و الغيرى معا فلا شكّ فى انتفائه - فإنّ العالم موجود، فيكون واجبا بالغير، فلا يصحّ سلب الامتناع المطلق عن عدمه - فلا يظهر وجه الخلاف فى وجوب مقدّم الشرطية الأولى و امتناع مقدّم الشرطية الثانية؛

قلنا: انّ عدم العالم ممكن بالنظر إلى ذاته - لامتناع زوال الامكان الذاتى عنه -، و إلّا يلزم الانقلاب، لكن عدم مشيئته - تعالى - ممتنع بالذات عند القائمين بالقدم. و لا منافاة بين الامكان و الامتناع بالنظر إلى الغير - الذى هو عدم المشيئة -، فعدم المشيئة غير واقع بل ممتنع عندهم، فعدم العالم غير واقع كعلته، فامتناع عدم العالم إنّما هو بهذا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧٥

الاعتبار لا مطلقا، كما أنّ وجود العالم ممكن بالنظر إلى ذاته واجب بالنظر إلى مشيئته.

كذلك عدم العالم ممكن بالنظر إلى ذاته، لكن بالنظر إلى عدم المشيئة ممتنع لأنّ عدمه مستند إلى وقوع عدم المشيئة، و وقوعه ممتنع عندهم، فيصحّ بهذا الاعتبار انّ عدم العالم ممتنع. و أيضا المقدّماتان هما المشيئة و عدم المشيئة لا وجود العالم و عدمه؛ انتهى.

و وجه الفساد: انّ القدرة عبارة عن امكان الطرفين بالنظر إلى ذات العلّة لا بالنظر إلى المعلول، فاذا وجب الفعل بالنظر إلى المشيئة - التى هي عين الذات - كان الفعل واجبا بالنظر إلى ذات الواجب و كان مقدّم الشرطية الأولى واجبا، فلا يتأتّى القول بامكان الطرفين بالنظر إلى ذات العلّة، فترفع القدرة بالمعنى المذكور؛ و الامكان بالنظر إلى المعلول لا يفيد هذا.

و عندنا انّ اليجاد لأجل كونه حسنا و نفعا للغير لا يوجب غرضا يحصل به الاستكمال، بل يجب الاعتقاد بكون فعله كذلك - كما ثبت من الشريعة النبويّة - فالواجب - تعالى شأنه - فياض مطلق و جواد بالحقّ، و الجود عين ذاته بمعنى أنّ ذاته منشئا له، إلّا انّ فعله و تركه كلاهما ممكنان بالنظر إلى ذاته. و لكنه يختار الفعل لكونه حسنا و صلاحا. و باختياره يجب الفعل و يمتنع الترك، فإنّ اختيار وجود النظام الأصلح لكونه أصلح بعد قدرته على الترك و إن اقتضى الداعى، إلّا أنّه لا يوجب النقص و الاستكمال. و كيف ينكر العاقل كون ايجاد العالم لأجل اشتماله على الحكم و المصالح الراجعة إلى النظام الأصلح؟!، و كيف ينكر أنّ ترجيح الوجود لأجل اشتماله على تلك المصالح بعد العلم بها؟!، فمن كحل بصيرته بنور المعرفة و نظر إلى نظام العالم لوجد اشتماله على الحكم (١) الغريب و المصالح العجيبة و وضع كلّ شىء فى موضع يليق به و اعطاء كلّ شىء كلّما يصلح لحاله على ما تكلم ثواقب الأنفهام عند ادراك قلبه و تضلّ صوائب الأوهام فى نيل يسيره!. و هذا ظاهر لمن تأمّل فى الأفلاك و النجوم و حركاتها، و فى الأرض و ما اشتملت عليه من الحيوان و النبات و الجماد، و فى خلق الحيوانات سيّما الانسان / ٣٧DB / و ما اشتمل عليه من دقائق الصنع و عجائب الحكمة -

(١) - الاصل: الحكمة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧٦

و غير ذلك مما هو مذكور فى مظانّه - و قد صنّف الحكماء فى عجائب الخلق و دقائق الصنع و فى ضبط بعض المصالح / ٣٨MA / و الحكم كتبا كثيرة.

و لا ريب انّ العاقل اللبيب إذا تعقّل هذه الحكم و المصالح يعلم قطعا انّ الجاعل الحقّ إنّما أوجد هذه الأشياء و رجح وجودها على عدمها لأجل هذه الحكم و المصالح و ليس فيه غرض يرجع إلى نفسه حتى صار باعنا للاستكمال.

و هذا الدليل كما يثبت قدرته - تعالى - بالمعنى المذكور يثبت علمه و ارادته و مشيئته و أكثر صفاته الكمالية - كما لا يخفى على أولى

العقول العالية-.

فان قيل: قد يشاهد في العالم أشياء لا يدري لها منفعة، بل وقد يعلم لها مضرّة و منقصة!؛ قلنا: مثل هذا كمثل صورة منقوشة في الجدار و كانت فاقدة لبعض أعضائها، فأنّا إذا رأيناها فلا نشكّ في علم مصوّرها و صدورها عن خبرة بها و غرض فيها، و نقطع بأنّ ذلك لحكمه يراها و مصلحه يعلمها و إن لم نكن عالمين بها.

فان قيل: ذاته- تعالى- علة لتعقل النظام الأصلح و التعقل علة لايجاده، و لا ريب أنّ ذلك و إن اثبت علمه- تعالى- بالنظام الأصلح و ما اشتمل عليه من دقائق الصنع و عجائب القدرة إلّا أنّه لا يستلزم قدرته بمعنى امكان الفعل و الترك، لأنّه كما أنّ ذاته علة للتعقل على سبيل الوجوب فتعقله علة لايجاد ما تعقله على سبيل الوجوب أيضا من غير أن يتساوى الفعل و الترك بالنسبة إلى ذاته و يستند ترجيح الفعل إلى ملاحظة الحكم و المصالح، بل ذاته- تعالى- من حيث تعقله لتلك الحكم و المصالح علة مستقلة لايجاد النظام و لا يجوز التخلف و لا يحتاج إلى المرجح، فأنّه لا ريب أنّ تمثّل النظام الأصلح في ذاته- تعالى- أنّما هو لأجل مناسبة ذاته المقدسة له من حيث الخيرية و الصلاح، لأنّ الخير المحض لا يناسب إلّا الخير المحض، فهو أنّما يتعقل الخير المحض و تعقل الخير المحض، فتعقل الخير و الأصلح و فعلهما لازم ذاته، فالفعل غير معلل بكونه حسنا و خيرا؛

قلنا: لو لم يكن المتعقل خيرا و حسنا لم تكن ذاته- تعالى- علة مستقلة لايجاده

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧٧

، فكونه حسنا مرجح لايجاده، فذاته من حيث هي لا يمتنع عليه الفعل و الترك و أنّما يمتنع الترك لأجل كون الفعل خيرا و حسنا. هذا؛ و لو لم يثبت القدرة بهذا المعنى من الشريعة القويمه و الدلالة العقلية- كما ذكرناه من كون فعله تعالى معللا بالداعي- لم يترتب على نفيها قدم العام، لأنّه يمكن القول بحدوث العالم مع القول بوجوب اليجاد بالنظر إلى الذات، لأنّ الذات إنّما يقتضى ايجاد كلّ شيء على ما ينبغي و افاضة الوجود على المهيئات في الوقت الذي يمكنها أن يقبل فيه الوجود، فعلى القول بوجوب ايجاد نظام الخير بالنظر إلى الذات يمكن أن يقال:

انّ هذا النظام أنّما يقبل الوجود مسبقا بالعدم الدهرى أو الزمانى و ليس قابلا للوجود بدونه، كما أنّ الحوادث غير قابلة للوجود قبل أوقاتها المعينة- و يأتي لذلك زيادة بيان و إيضاح-

و أمّا القدرة بالمعنى الثالث- أى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى شرائط التأثير في شيء من الأوقات، و بالجملة امكان انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم في وقت ما امكانا وقوعيا- فقد عرفت أنّ الايجاب المقابل له هو امتناع الترك بالنظر إلى الداعي و نحوه من الشرائط المقتضية- أى: استحالة انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم-. و عرفت أيضا أنّ الفلاسفة لم يثبتوا القدرة بهذا المعنى للواجب- تعالى شأنه- لذهابهم إلى الايجاب المقابل لها- أعنى: قدم العالم-، و أنّ المعتزلة قائلون بشيئها له- تعالى-.

و اشرنا إلى أنّ الظاهر أنّ المعتزلة و مشاركيهم ممّن يثبت القدرة بهذا المعنى لم يريدوا بها امكان الفعل و الترك امكانا وقوعيا في وقت و وجوب الفعل في وقت آخر، بل أرادوا بها وجوب الترك في وقت و وجوب الفعل في وقت آخر. و لا بأس بإطلاق القدرة و امكان الترك و الفعل امكانا وقوعيا على هذا المعنى. و الباعث على هذا الحمل أنّه لا ريب في أنّه كما يجب ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده لوجود الشرائط المقتضية فكذا يجب تركه قبل ذلك لعدم تلك الشرائط، فلا فرق بين وجوب الفعل و الترك في الوقتين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧٨

و بالجملة النزاع هنا يرجع إلى النزاع في حدوث العالم و قدمه «١»، فلا بدّ لنا أولا من / ٣٨MB / تحقيق الحقّ في هذه المسألة التي هي اعظم المسائل الحكمية و يبتنى عليها كثير من القواعد الاسلامية «٢»؛ ثمّ نشير إلى تحقيق الحقّ في القدرة بهذا المعنى. فنقول- و بالله التوفيق-

## (تحقيق) (حول كيفية حدوث العالم)

إنّ المعروف من مذهب الحكماء أنّ العالم حادث بالحدوث الذاتى، و المراد به تأخّر وجود العالم عن علته تأخراً بالذات - أى: بحسب المرتبة العقلية - لا فى الخارج و متن الاعيان، فلا يتحقّق بين وجود الواجب و وجود العالم انفصال فى الخارج «٣». و ذهب السيد المحقّق الداماد / ٣٨DA / و جلّ من تأخّر عنه إلى أنّه حادث بالحدوث الدهرى. و المراد به تأخّر وجود العالم عن الواجب تأخراً انسلاخياً انفكاكياً «٤» - أى: وجوده بعد العدم الصريح المحض البحت الذى ليس زمانياً و لا سيالاً و لا متكّمماً و لا متقدّراً. و على هذا فالعالم ينفكّ عن الواجب فى الواقع و نفس الأمر، إلّا أنّ هذا الانفكاك ليس زمانياً. و الحاصل - كما افاده السيّد رحمه الله - أنّه مسبوقة الوجود بالعدم الصريح المحض، لا مسبوقة بالذات، بل مسبوقة انسلاخياً انفكاكياً غير زمانية و لا سيالاً و لا متقدّرة و لا متكّممة.

و جمهور المتكلمين ذهبوا إلى أنّه حادث بالحدوث الزمانى. و المراد به تأخّر وجود العالم عن العلّة تأخراً زمانياً، بمعنى أنّ العدم الفاصل بين الواجب و بين العالم عدم زمانى ممتدّ، لأنّه ينتزع من الواجب قبل وجود العالم زمان موهوم هو وعاء هذا العدم، فينسب هذا العدم إليه.

فتلخيص اقسام الحدوث:

(١) - راجع: تلخيص المحضّل، ص ٢٦٩.

(٢) - قس: رسالة الحدوث، ص ١٨٢.

(٣) - راجع: المباحث المشرقية، ج ١ ص ١٣٤؛ الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٧١ / ٢٤٦.

(٤) - راجع: القبسات، ص ٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٧٩

إنّ «الذاتى» عبارة عن وجود الماهية بعد عدمها فى لحاظ العقل دون الواقع؛

و «الدهرى» عبارة عن وجودها بعد نفى صريح واقعى غير كمى؛

و «الزمانى» عبارة عن وجودها بعد عدم واقعى كمى.

فالفرق بين الحدوث الذاتى و الحدوث الزمانى ظاهر لا يحتمل الاشتباه، و الفرق بين الحدوث الدهرى و الحدوث الذاتى إنّ الحدوث الذاتى هو تأخّر الذات بحسب المرتبة العقلية لا تأخّر انفكاكى فى الوجود بحسب حاقّ الواقع البات، و الحدوث الدهرى هو تأخّر و تخلّف فى متن الاعيان الخارجة عن لحاظ الذهن و فى حاقّ الواقع الصريح. و الفرق بينه و بين الحدوث الزمانى إنّ الحدوث الزمانى هو الوجود بعد العدم المتقدّر السيال الواقع فى الزمان القبل قبلية زمانية متكّممة، و فى حدوث الدهرى ليس العدم متقدّراً متكّمماً، بل إنّ هو إلّا محض مسبوقة الوجود بالعدم المحض و ليس الساذج.

ثمّ الوجه فى تسمية هذا القسم من الحدوث «بالدهرى»، بناء على أنّ الاوعية عند الحكماء ثلاثة:

الأول: وعاء بحث الوجود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروض التغير مطلقاً و المتعالى عن سبق العدم على الاطلاق، و يسمّى «بالسرمد»؛

الثانى: وعاء الموجود بعد العدم الصريح المرتفع عن أفق التقدير و اللاتقدير - كالعقول و الافلاك -، و يسمّى «بالدهر»؛

و الثالث: وعاء الأمور المتغيرة المتقدّرة السيال المسبوقة بالعدم الزمانى - كالحوادث -، و يسمّى «بالزمان».

و كما أنّ وعاء وجود الاشياء المتقدّرة السيال الزمانية هو الزمان، فكذا وعاء عدمها أيضاً هو الزمان؛ و كما أنّ وعاء وجود الموجودات المسبوقة بالعدم الصريح المنزهة عن التكمّم و التقدّر هو الدهر، فكذا وعاء عدمها أيضاً هو «١» الدهر؛ فاحقّ الأسماء و أجدرها

للحدوث بحسب سبق العدم الصريح هو الحدوث الدهرى. و أما بحث

(١)- الاصل:- هو.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٨٠

الوجود الخالص المتعالى عن سبق العدم على الاطلاق فلا يتصور له عدم حتى يكون وعاء، بل الوعاء له- أى: السرمد- أنما هو وعاء وجوده.

ثم أنه لا- يتصور الاختلاف فى الأوعية بحسب الاوقات، بل وعاء كل من الموجودات الثلاث هو وعائه المختص به فى كل وقت. فوعاء الوجود الخالص المتعالى عن العدم هو «السرمد» و لو بعد تحقق الوعائين الآخرين- أى: الدهر و الزمان-، لأنه محيط بهما، فلا فرق فى عدم انتسابه إليهما و تعاليه عنهما قبل وجودهما و بعده. و كذا وعاء الموجود بعد العدم الصريح هو «الدهر»، و لو بعد وجود الزمان لتعالیه عن الزمان و احاطته به، فلا يتصور انتسابه إليه و كونه وعاء له. و ما يتخيل عندنا من انطباق وجود الواجب و العقول و الافلاك على الزمان فأنما يترأى ذلك فى اذهاننا لالفها بالزمان و الزمانيات، و لا نتصور شيئا إلا بتصور كونه زمانيا، و لكن البرهان دل على تعالي بعض الموجودات عن الزمان و احاطته به.

ثم الحق الحقيق بالتصديق / ٣٩MA / هو الحدوث الدهرى. و الحق ان القول به ليس مما اخترعه السيد الداماد، بل هو مما ذهب إليه كثير ممن تقدمه من الحكماء و محققى «١» المتكلمين.

ثم السيد- رحمه الله- صرح بأن النزاع بين الحكماء و غيرهم أنما هو فى هذا الحدوث لا فى الذاتى و لا فى الزمانى، لأن الذاتى لم ينكره أحد من الحكماء- و هو ظاهر-، و لا المتكلمون، لأن القول بالحدوث الدهرى أو الزمانى مستلزم للذاتى أيضا، لأن تأخر العالم عن علته بالعدم الصريح الواقعى أو بالعدم الزمانى مستلزم لتأخره عنها بالذات- كما يأتى توضيحه-. و الزمانى مما لا يصلح أن يكون محلا للنزاع بين العقلاء، فإن القول به أنما نشأ من بعض الأشاعرة؛ قال- قدس سره- فى القيسات: لا يجوز أن يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتى لاتفاق الحكماء / ٣٨DB / على الحدوث بذلك المعنى، و لا الحدوث الزمانى، لأن من العالم المبحوث عن حدوثة نفس الزمان و محله و حامل محله و الجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان و الأماكن رأسا، فكيف

(١)- الاصل: محصله.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٨١

يظن بافلاطن و سقراط و من فى مرتبتهما من أفخم الفلاسفة و ائمتهم أنهم يثبتون الحدوث الزمانى للعالم الأكبر و يقولون: ان نفس الزمان و محله و حامل محله و الجواهر العقلية المفارقة مسبوقه الوجود بالزمان و حاصلة الذات فى الزمان؟!، و ليس يتفوه بذلك من فى دائرة العقلاء و المحصلين «١»! انتهى.

و مراده- رحمه الله- أنه لا- ريب فى وقوع التنزع بين الحكماء فى الحدوث، و لا- يجوز أن يكون تنازعهم فى الحدوث الذاتى و الزمانى- لما ذكره-، فيظهر منه أن المتنازع فيه بينهم هو الحدوث الدهرى، فيكون مما قال به بعضهم و نفاه الآخرون. و قد صرح بمثل ذلك بعض المحققين حيث قال بعد نقل اقسام الحدوث و حصرها فى الذاتى و الدهرى و الزمانى: و ليس النزاع فى هذه المسألة بين بعض الحكماء و المتكلمين فى الأول، إذ الحكماء أيضا قائلون بالحدوث الذاتى، و لا فى الثالث، لأن هذا النزاع أنما وقع بين العقلاء و العاقل لا يقول ان العام بتمام اجزائه مسبق بالعدم الزمانى و زمان عدمه جزء من اجزائه، بل أنما النزاع فى الثانى. فذهب المتكلمون و المحققون من الحكماء إلى أن وجود العالم مسبق بعدم صريح واقعى خارجى، و الباكون من الحكماء قالوا: ان أنواع العالم لا يمكن أن تكون مسبوقه بالعدم الخارجى، و قالوا: هذا القول لا يستلزم ازالة العالم و سرمديته و كونه قديما بالذات، لأنه مختص به-

تعالى-، اذ الازلية هو عدم المسبوقية بالعدم مطلقا و العالم و إن لم يكن مسبوقا بالعدم الصريح إلا أنه مسبوق بالعدم الذاتي؛ انتهى.  
و قال بعض الأفاضل: أنا لا نسلّم أنّ المتنازع فيه بين الحكماء هو الحدوث الدهرى، بل المتنازع فيه أنّما هو الحدوث الذاتي، و كونه متفقا عليه بينهم ممنوع- و إن كان نسبة الخلاف إلى ارسطاطاليس و أمثاله من خطأ الناظرين في كلامهم و عدم فهمهم لما هو مرادهم، على ما حَقَّقَه الفارابى في الجمع بين الرأيين «٢»-، بل الظاهر- كما يشهد به الفحص- أنّه كان التكلم في الحدوث الذاتي و المناظرة فيه شائعا بينهم، فلعلّه

(١)- راجع: القيسات ص ٢٥.

(٢)- راجع: الجمع بين رأيي الحكيمين، المسألة الحادى عشر ص ١٠٠.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٨٢

ذهب بعضهم إلى القدم بذلك المعنى أيضا و إن لم يظنّ ذلك في شأن ارسطاطاليس و أمثاله.

و أمّا المتكلمون فلا- شكّ أنّ غرضهم اثبات الحدوث الزمانى أيضا و لا- استبعاد فيه، إذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم، فإنّ المراد به ما سوى الواجب- تعالى «١»- من الموجودات، و الامتداد المذكور لا وجود له، فلا اشكال من جهة الزمان و أمّا محلّه- أى الحركة- و حامل محلّه- أعنى: الافلاك- فلا محذور في القول بحدوثها زمانا على رأيهم، فإنّهم لا يقولون بالحالية و المحليّة المذكورة- أى: كون الزمان حالّا في الحركة و الحركة محلّا له-، بل أنّما هو رأى الحكماء. و أمّا الجواهر العقلية فالعقل لا يقول به المتكلمون «٢»، و النفس لمّا كان فيها جهة مادّية فيمكن أن يطلق عليها الحدوث الزمانى بهذا الاعتبار، على أنّه يمكن أن يقال: أنّ كونها حادثه بمعنى أنّه كان زمان لم يصحّ فيه أن يقال: أنّها موجودة على وجه يصحّ الآن/ ٣٩MB / ذلك، بل قد ظهر أنّه يمكن القول بكونها زمانية- أى: مقارنة للزمان-، و حينئذ لا- اشكال أصلا؛ و هذان الوجهان يجريان في العقل أيضا على القول بوجوده- كما لا يخفى-؛ انتهى.

و ما ذكره هذا الفاضل أخيرا من جواز مقارنة المجردات من النفوس و العقول للزمان، فيأتى ما فيه.

و أمّا تحقيق أنّ النزاع بين الحكماء فى أى معنى من معانى الحدوث و أى معنى متفق عليه بينهم؛ فاعلم! أنّ المشهور بين القوم أنّ افلاطون قائل بالحدوث الزمانى للعالم بأسره، و أرسطو قائل بالقدم الزمانى لأصوله و كليّاته «٣». و توهم جماعة أنّ مذهب ارسطاطاليس أنّ العالم قديم بالذات- أى: غنى بذاته- كما يقوله الملحدون.

و قد دعاهم إلى هذه النسبة كلمتان منه فى اثولوجيا: إحداهما ما قال: أنّ الزمان نفسه، و الهولى و العالم الأعلى ليس لها بدء زمانى؛ و الثانية ما قال فى بيان المطلب الجدلى:

أنّه يمكن أن يكون مطلب يحتاج على كلى طرفيه بقياسات جدلية مثل العالم هل هو

(١)- راجع: الاربعين ج ١ ص ١٩.

(٢)- هذا قول جماعة من المتكلمين. راجع: كشف المراد ص ١٣١.

(٣)- راجع: القيسات ص ٢٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٨٣

قديم أو حادث «١».

و غير خفى أنّ لا دلالة لهما بوجه على القدم الذاتى للعالم، بل هما يدلّان على خلافه؛ و لذا ردّ المعلم الثانى هذه النسبة فى الجمع بين الرأيين «٢» و قال: لا تدلّ الكلمتان المذكورتان على ذلك، أمّا/ ٣٩DA / الأولى فلاّ أنّ المراد بنفى البدء الزمانى عنها أنّها ليست



مكوّنة من مادّة و أجزاء في زمان- كالحوادث اليومية-، بل هي مبدعة من الواجب- تعالى- لا في زمان- كما نصّ هو نفسه بذلك في مواضع شتى من أثولوجيا و ساير كتبه؛ و أمّا الكلمة الثانية فلائذّ التمثيل لا يدلّ على اعتقاد شىء من الطرفين، فإنّ التمثيل بالأحوال المتصوّرة للعالم لا يوضح المطالب الجدلية لا يدلّ على إرادة اثبات حالة، و لو دلّ لم لا يدلّ على الطرف الآخر؟! فثبت ممّا ذكر أنّ نسبة القول بالقدم الذاتى للعالم إلى ارسطاطاليس خطأ و أىّ خطأ! و الحدوث الزمانى له لم ينسبه «٣» إليه أحد، لأنّ اثولوجيا مشحون بأنّ العالم الأعلى و الأجرام العلوية ليست في الزمان، بل هي علته. فمذهبه أنّ العالم بأسره من الأجرام العلوية و السفلية و الزمان و محلّه مبدع لا في زمان، أى: حادث بالحدوث الذاتى أو الدهرى، لأنّ المبدع لا في زمان يشملهما بإطلاقه. و لمّا نسب إليه الأكثرون الحدوث الذاتى و كان المشهور بينهم أنّ الحادث الذاتى مرادف للقديم الزمانى فقد ينسبون إليه القول بالقدم الزمانى.

و قال بعض أهل التحقيق: الحقّ أنّ المبدع لا في زمان قسيم للقديم الزمانى و ليس مرادفا له، لأنّ المبدع صادر لا في زمان، و القديم الزمانى لكونه منسوباً إلى الزمان ما كان في الزمان كلّه فمعناه ما لم يتقدّمه زمان و لكن كان في الزمان، فالنسبة بينهما هي المخالفة دون المرادفة. و لمّا فرّق بذلك بين المبدع و القديم الزمانى و صرّح أرسطاطاليس بكون العالم مبدعاً فإنّ نسبة القدم الزمانى إليه أيضاً «٤» خطأ، بل مذهبه الابداع المرادف للحدوث الذاتى. و أنت تعلم أنّ القائل بالقدم الزمانى لا يقول بأنّ العالم الأعلى و الأجرام العلوية

(١)- ما وجدت العبارتين في اثولوجيا. و انظر: القيسات، ص ٢٥ / ٢٧.

(٢)- راجع: الجمع بين رأبى الحكيمين، ص ١٠٠.

(٣)- الاصل: لم ينسب.

(٤)- الاصل:- أيضاً.

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ١٨٤

و الزمان واقعة في الزمان، فمرادهم من القدم الزمانى هو الابداع المرادف للحدوث الذاتى. فبعد اصطلاحهم على ذلك لا يضرهم دلالة لفظ القديم الزمانى على لزوم كونه في الزمان؛ مع أنّ هذه الدلالة ممنوعة.

ثمّ التحقيق أنّ افلاطون كأرسطاطاليس في القول بالابداع المحتمل للحدوث الذاتى و الدهرى.

و إذا كان ما ذهبوا إليه من الابداع محتملاً للحدوثين فيمكن أن يكون الحدوث المتنازع فيه بينهم هو الحدوث الدهرى بعد اتفاهم على الحدوث الذاتى- كما حقّقه السيد رحمه الله-، بمعنى أنّهم بعد اتفاهم على افتقار العالم و احتياجه إلى الواجب يتنازعون في أنّه هل تقدّم على العالم مجرد العدم الذاتى أو ما هو فوق ذلك- أعنى:

العدم الواقعى الصريح-، و يحتمل- كما نقلناه عن بعض الأفاضل- أن يكون الحدوث المتنازع فيه هو مطلق الحدوث من غير تقييد بشىء من الذات و الدهر و الزمان، بل بمعنى الحاجة الصرف و الفقر المحض المرادف للحدوث الذاتى في الواقع. لا لأنّ أحداً من افلاطون و / ٤٠ MA / سقراط و أرسطو و امثالهم انكر الحدوث بهذا المعنى، بل لأنه لما قال قوم من الدهرية و الطباعية- خذلهم الله- بالقدم الذاتى لكثير من الموجودات و استغنائها بانفسها عن العلة- كالدهر و الجواهر الفردة و الخلأ و الاجسام الصغار الصلبة و غير ذلك-، فكان بحثهم عن الحدوث و اثباتهم له ردّاً عليهم.

و من المنكرين للحدوث الذاتى و لاحتياج الممكن إلى المؤثر «ديمقراطيس» و اتباعه، القائلون بأنّ وجود السموات بطريق البخت و الاتفاق؛ و لهم شكوك واهية نقلناها في المقدمات و أجبنا عنها. و كان ارسطاطاليس كثيراً ما يخاصم اصحاب ديمقراطيس و يبطل شكوكهم و يردهم إلى الحقّ. فظهر ممّا ذكرناه أنّ الحدوث المتنازع فيه و المبحوث عنه بين الأقدمين يمكن أن يكون هو الحدوث

الدهرى- كما ذكره السيد الدّاماد «١»-، و يمكن أن يكون هو الحدوث الذاتى- أعنى: محض الفقر و الحاجة، كما ذكره

(١)- قال المحقق الداماد: فاذن قد استبان أنّ حريم النزاع هو الحدوث الدهرى لا غير. راجع: القبسات، ص ٢٦.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٨٥

جماعه من الأفاضل-، إلّا أنّ الانصاف أنّ الأقرب هو الثانى: كما لا يخفى على المتتبع الفطن. هذا؛ ثمّ تحقيق الحقّ على ما اخترناه يتوقّف على بيان أمرين؛

الأول: أنّه لا ريب فى تناهى العالم من جانب البداية بمعنى أنّ الامتداد المفروض من وجود الأجسام الفلكية و العنصرية- أعنى: الزمان و الحركات اللازمة لها- من حين وجودها إلى اى وقت فرض متناهيان، و يدلّ عليه ما تقدّم من حقيّة جريان التسلسل فى الأمور المتعاقبة- سواء كانت مجتمعة فى الوجود أم لا-؛ و نحن نشير إلى كيفية جريان طرق من أدلّه ابطال التسلسل فى تناهى الحركة و الزمان، ليقاس عليها البواقى؛

فمنها: طريق التطبيق؛ و تقريرها هاهنا: أنّه لو كانت الحركة غير متناهية أو الزمان غير متناه لكان لنا أن نفرض من جزء معيّن منهما- كدورة معيّنّة مثلاً- من الحركة و يوم بلبلة من الزمان إلى ما لا بداية لهما- جملة واحدة، ثمّ نفرض من جزء قبلهما بمقدار متناه- كخمس دورات مثلاً من الحركة و خمسة أيام بلياليها من الزمان- جملة اخرى، ثمّ نطبق بين الجملتين و نسوق الكلام حتى / ٣٩DB / يتمّ البرهان- على ما تقدّم فى المقدمات-

و منها: طريق التضاييف؛ و تقريره ما هاهنا: أنّ الحركة و الزمان بحسب تألفهما من اجزاء بعضها سابقة و بعضها مسبوقه، و لنجعل تلك الاجزاء دورات و أياما بلياليها، فلو كانت الحركة و الزمان غير متناهيين كانت تلك الدورات و تلك الأيام بلياليها غير متناهية. و يمكن لنا أن نأخذ من دورة معيّنّة و من يوم معيّن بلبلته إلى ما لا بداية له جملة، فنأخذ ذلك و نقول: كلّ واحد من تلك «١» الدورة و ذلك اليوم بلبلته هو الجزء الأخير فى هذه الجملة، فهو موصوف بالمسبوقية و ليس موصوفا بالسابقية، و كلّ واحد من أجزائها الآخر موصوف بالمسبوقية و السابقية معاً- إذ لو وجد فى الأجزاء الأخر سابق غير مسبوق لانقطعت السلسلة به و لزم التناهى، و هو خلاف الفرض-، فيلزم أن يكون كل واحد من الاجزاء المتقدّمة على الجزء الأخير موصوفا بالسابقية و

(١)- الاصل:- تلك.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٨٦

المسبوقية، و قد كان الجزء الأخير موصوفا بالمسبوقية دون السابقية. ففى الجملة المفروضة كلّ سابق مسبوق من غير عكس كلّى لوجود الجزء الاخير، فيكون عدد المسبوقية أزيد من عدد السابقية بواحد، و أنّه محال لأنهما متضايقان يجب تكافؤهما فى الوجود و تساويهما فى العدد، و أن يكون بإزاء كلّ واحد من آحاد إحداهما واحد من آحاد الأخرى- كما تقدّم مفضّلاً-؛ فيجب أن يكون عدم التناهى باطلا لتقطع السلسلة و يوجد فى أولها سابق غير مسبوق لتحصيل التكافؤ.

و منها: أنّه لو كان الحركة و الزمان أزليين لكان عدد الدورات الماضيه من كلّ فلك غير متناه و عدد كلّ من الساعات و الأيام و الشهور و السنين الماضيه غير متناه، فنقول: لا ريب فى 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 المشترى و المشترى من زحل و زحل من الثوابت، و كذا عدد الساعات أكثر من عدد الأيام و الأيام من الشهور و الشهور من السنين؛ و لا ريب فى أنّ كلّ ما هو أقلّ من غيره يكون متناهيًا، فكذا ما هو أكثر منه بقدر متناه، فيجب تناهى الحركات و الأزمنة / ٤٠MB / . و منع تناهى ما هو أقلّ من غيره بقدر متناه مكابرة محضه

يأبى العقل السليم من تجويزه.

ومنها: أنه لو كانت الدورات الماضية و الأيام الخالية غير متناهية لتوقف حدوث كل حادث من الحوادث اليومية على انقضاء ما لا نهاية له، و هو محال؛ فيلزم أن لا يوجد حادث. أما توقف وجود الحادث على انقضاء ما لا نهاية له فظاهر؛ و أما استحالة انقضائه فلائ انقضاء فرع التناهي من الطرفين، فغير المتناهي و لو من طرف واحد يمتنع انقضائه- لأن معنى انقضائه أن ينقطع و يحيط بمجموعه و عاء و يتحقق له طرفان-، و مع عدم حصول انقطاع أحد طرفيه لا معنى لانقضائه، فيحصل من فرض انقضائه تناهيه.

فان قلت: اللازم مما ذكر تناهي الحركة و الزمان و هو لا يفيد تناهي العالم من جانب البداية، لجواز أن يكون الاجسام الأولية قديمة ساكنة و يكون سكونها أزليا و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٨٧

لا- تكون لها حركة و لا- زمان حتى يجرى فيها براهين بطلان التسلسل، و الحركات التي نشاهد من بعضها يجوز أن تكون طارئة مسبوقه بسكون ازلي؛ و الحاصل ان براهين ابطال التسلسل لا يفيد مزيد من تناهي الحركة و الزمان و هو لا يوجب تناهي العالم، لجواز أن تكون أصوله الأولية قديمة ساكنة لا متحركة و لا منتزعة عنها الزمان، فلا يثبت منه تناهي العالم من جانب البداية؛

قلت: أميا أولا- أنه لا ريب ان اصول العالم الجسماني منحصرة بالافلاك و العناصر، و الأجسام عند العقلاء منحصرة بهما، و حركة الافلاك عندهم واجبة و لا- يجوز سكونها في وقت، و الدليل عليه ظاهر. و لا- ريب أن العناصر ليست متقدمة على الافلاك في الوجود، فهي إميا متأخرة عنها أو مقارنته لها في الوجود، و على التقديرين لا- ينفك العالم عن الحركة و الزمان، و يلزم منه تناهي السكون للاجسام الساكنة.

أما ثانيا: فلأنه لو سلم جواز السكون للأفلاك أيضا و قلنا ان الحركة التي للأفلاك طارئة مسبوقه بالسكون أو احتمالنا وجود اجسام آخر ساكنة سوى الافلاك و العناصر و قلنا هي الاجسام الأولية، نقول: لا ريب أن وجود الاجسام و إن كانت ساكنة لا ينفك عن الامتداد الواقعي المعبر عنه بالزمان، فيجرى فيه ادلة ابطال التسلسل و يثبت به تناهيه، و منه يظهر تناهي العالم من جانب البداية.

و أميا ثالثا: فان المتكلمين أقاموا حجة على عدم جواز كون السكون قديما؛ و تقرير حجتهم: ان السكون أمر وجودي لأن الكون- أعنى: حصول الجسم في الحيز- أمر محسوس فيكون موجودا. و هو تمام ماهية الحركة و السكون، و امتيازهما بالعوارض / ٤٠ DA / الخارجية، فيكون السكون موجودا كالحركة. و حينئذ لو كان قديما لامتنع زواله- لأن كل امر وجودي ثبت قدمه امتنع عدمه «١»- مع أن السكون يجوز زواله بالاجماع و البرهان؛ أما الاجماع فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في

(١)- راجع: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله، ص ١٩؛ الحكمة المتعالية، ج ٨ ص ٣٨٨؛ شوارق الالهام، ج ١ ص ١٤٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٨٨

الفلكيات و حركتها واجبة عندهم، و في العنصریات و حركتها جائزة عندهم، فلا يوجد في العالم جسم يمتنع عليه الحركة؛ و أما البرهان فلأن الأجسام إميا بسيط، فيجوز على كل جزء منها ما يصح على الجزء الآخر، فيصح لكل جزء أن يماس بيساره ما يماس يمينه و بالعكس، و ما هو إلا بالحركة؛ و إميا مركبة، فيصح على بساطتها الحركة- كما قلناه-، و يلزم من صحه الحركة على البسائط صحتها على المركب و لو في الوضع- أي: تبدل نسب الأجزاء إلى الأجزاء-.

و أنت تعلم أن جميع مقدمات هذه الحجة ظاهرة إلا استحالة عدم القديم، فلا بد من تحقيق الحق فيه ليظهر جلية الحال، فنقول: المشهور في الاستدلال عليه ان القديم إن كان واجبا لذاته فامتناع عدمه ظاهر، و إن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب بالذات دفعا للتسلسل. و لا يجوز أن يكون ذلك الواجب مختارا بمعنى كون فعله مسبوقا بالقصد، لأن القصد إلى اليجاد متقدم على اليجاد و مقارن لعدم ما قصد ايجاده، لأن القصد إلى ايجاد الموجود محال بالبديهة، فيجب أن يكون ذلك الواجب فاعلا لا بالقصد سواء كان

فعله بالعلم و المشية أم لا. و حينئذ نقول: إن لم يتوقف تأثير هذا الفاعل في ذلك القديم على شرط أصلا- بل كان ذاته كافيا في ايجاده- كان عدم ذلك المعلول القديم محالا لامتناع تخلف المعلول عن الموجب التام و استلزام عدمه لعدم الواجب- لأنه يلزم ذاته من حيث هي هي، و انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم؛ و ان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يجوز أن يكون ذلك الشرط حادثا و إلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث، فيكون / ٤١MA / ذلك الشرط أيضا قديما و يعود الكلام في ذلك الشرط و في صدوره عن الواجب هل هو بشرط أو بغير شرط؟، و يلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الأمور المترتبة الموجودة. و هذا الشرط المنتهى إلى الواجب بالذات الصادر عنه بلا شرط يمتنع عدمه- لاستلزام عدمه لعدم الواجب-، فاذا امتنع عدمه امتنع عدم مشروطه و مشروط مشروطه...، و هكذا إلى القديم الذي كلامنا فيه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٨٩

و اعترض عليه بوجهين: أحدهما: أن فاعل السكون يجوز أن يكون فاعلا- بالقصد. و ما ذكر في بيان استحالته غير تام. لأن تقدم القصد على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في أنهما بحسب الذات، فيكون القصد مقارنا لليجاد في الوجود زمانا و إن تقدم عليه ذاتا، و لا- يوجب ذلك تحصيل الحاصل المحال، لأن المحال هو القصد إلى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل. بل نقول: إذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا، و إذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا- كقصدنا إلى افعالنا-، و إذا جاز استناد وجود القديم إلى الفاعل بالقصد جاز استناد عدمه أيضا إليه بان يقصد اعدامه فيصير معدوما.

و ثانيهما: أنا لا- نسلم أن الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب أن يكون أمرا وجوديا قديما حتى يعود الكلام فيه و في صدوره عن الواجب هل هو بشرط أو بغير شرط و يلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط، و لم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط عدما ازليا كعدم حادث مثلا؟!، فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه الذي هو عدم ذلك الحادث، لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه.

فان أجيب عن هذا الاعتراض: بأن هذا العدم- أعني: عدم الحادث- لكونه ازليا ممكنا لا بد أن يستند إلى عدم يكون واجبا- أعني: عدم الممتنع- إما ابتداء أو بواسطة ازلية كما أن وجود الممكن الأزلي لا بد أن يستند إلى وجود واجب إما ابتداء أو بواسطة ازلية- دفعا للتسلسل-. و إذا استند هذا العدم إلى العدم الذي كان واجبا بواسطة أو بدون واسطة كان زواله ممتنعا- لاستلزامه زوال الواجب، أعني: العدم الواجب الذي انتهى إليه استناده-، فلا يمكن أن يزول ما هو شرط السكون- أعني:

عدم الحادث- بأن يصير هذا الحادث موجودا ثم يزول السكون- لزوال شرطه-، فالمحذور لازم.

قلنا: العدمات الأزلية الممكنة جاز أن يستند كل واحد منها / ٤٠DB / إلى عدم أزلي آخر ممكن من غير أن ينتهي إلى عدم يكون واجبا، بل ترتب العدمات الممكنة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩٠

ترتبا ذاتيا إلى غير النهاية، و ليس ذلك التسلسل لكونها في الاعدام محالا.

اقول: الوجه عند الحكماء في عدم استناد القديم الممكن إلى واجب الوجود المختار بمعنى كون فعله مسبوqa بالقصد أن الواجب لذاته لا يجوز أن يكون عندهم فاعلا بالقصد- لما مرّ-، فالتعليل الذي ذكر في الدليل المذكور لعدم استناده إليه مع الاعتراض عندهم ساقط. فهذا الاعتراض ساقط على قواعد الحكمة، بل يتوجه على من علل عدم الاستناد بما ذكر من أن القصد إلى اليجاد متقدم على اليجاد المحال.

و أما الاعتراض الثاني فالحق امكان ورود مثله على قواعد الحكمة أيضا، و لكن فيه تفصيل و تنقيح لا بد أن يشار إليه. فنقول: القديم إما قديم بالذات أو قديم بالزمان «١»، و الثاني على قسمين: أحدهما: ما هو متقدم على الزمان و متعال عنه و لا يعلل وجوده بالزمان بوجه، و هو الذي اشرنا إليه أنه المبدع لا- في زمان المرادف للحادث الذاتي- و ذلك مثل العقول و العالم الأعلى و الافلاك عند

الحكماء-، و ثانيهما: ما هو متأخر عن الزمان تأخراً ذاتياً أو مقارن له و معلل به من وجه، و هو الذي خصص / ٤١MB / بعض المتأخرين اسم القديم الزماني به- كما اشرنا إليه قبل ذلك-. و ذلك مثل الاتصال و الالتيام للأجسام الفلكية و العنصرية و السكون للعناصر و أمثال ذلك، فإنها واقعة في طرف الزمان معللة به.

و لا ريب في امتناع العدم على القديم بالذات و القديم بالزمان بالمعنى الأول، لأن منشأ التغيير و التبدل و الوجود بعد العدم و بالعكس هو الزمان، لعدم استقراره و ثباته و جمعه المتقابلات و اختلافاتها لاتساع ذاته، فما هو خارج منه متعال عنه غير محمول في طرف متقدّر، بل قائم بذاته أو بعلة فقط، فانما حامل وجوده و عدمه جميعاً هو ذاته أو علة. فان كان موجوداً استحاله عدمه، و إن كان معدوماً استحاله وجوده- لاستحالة التناقض-. فهذا الموجود- أي: الخارج عن ظرف الزمان- أول وجوده و وسطه و آخره واحد لا يمتاز له قبل و لا- بعد، فكونه موجوداً هو عين كونه باقياً. و أما القديم الزماني بالمعنى الثاني فلا يبعد أن يجوز عدمه، لاحتمال أن يكون رفع مانع مربوط

(١)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٥٥؛ درة التاج، ج ٣، ص ٢٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩١

الوجود بالزمان و تدريجه من تنمّة العلة التامة لوجوده. فحيثما كان المانع في الأزل معدوماً كانت العلة التامة موجودة، فكان معلولها موجوداً. و لما وجد بتدريج الزمان مانع وجوده فنقضت العلة فصار معلولها معدوماً، و ذلك مثل خرق السماء و شق القمر و امثالهما، فإنه يجوز أن يكون عدم داعية الاعجاز من تنمّة العلة المستقلة لاتصال السماء و القمر، فحيثما عدم هذا الداعي و لم يكن لها داع إلى الانخراق و الانشقاق كانت الافلاك مصونة ملتزمة، و لما حدث لها بتدريج الزمان داعية الاعجاز نقضت العلة، فعدم معلولها. و لا ريب ان السكون إذا كان قديماً يكون من هذا القبيل، فيجوز أن يكون من تنمّة العلة التامة لوجوده عدم حدوث حادث مربوط الوجود بالزمان و تدريجه، بحيث لم يحدث الحادث في الأزل وجد السكون، فلا يبعد زواله إذا حدث ذلك بتدريج الزمان. و بذلك يظهر أن العمدة في اثبات تناهي السكون للأجسام الساكنة هما الوجهان الأولان لا الدليل الذي استدلل به في المشهور. و إذ ثبت تناهي العالم من جانب البداية «١» يبطل به الحدوث الذاتي- أعنى: القدم الزماني-، اذ على القول به يكون الافلاك و العناصر غير منفكة عن الواجب- تعالى- في الخارج و لا يوجد بينهما فاصلة.

و لا ريب أن الواجب- تعالى شأنه- ازلي لا بداية له، فتكون الافلاك و العناصر أيضاً كذلك، فيلزم عدم تناهي الحركات و الزمان؛ و قد علم تناهيها.

فان قيل: مجرد تناهي العالم من جانب البداية لا يبطل القدم الزماني؛ لأنه إذا كان العالم متناهيًا و لكن كان متصلاً بالواجب و لم يتحقق بينهما انفصال حتى امكن أن يقال كان الواجب و لم يكن العالم كان العالم حينئذ قديماً، و القول به ليس إلّا قولاً بالقدم. و لو اطلق عليه الحدوث فلا- يكون إلّا بمجرد الاصطلاح على اطلاق الحادث و القديم على ما كان زمان وجوده متناهيًا و غير متناه، و هو غير مفيد، و لو جوّز هذا فلم لا يجوز كونه غير متناه أيضاً؟! و المفسدة فيه ليس إلّا لزوم عدم الانفكاك بين الواجب- تعالى- و بين العالم، و هو قد لزم في صورة التناهي أيضاً!. فما لم يتبين

(١)- النسختان: + و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩٢

الانفكاك / ٤١DA / و الانفصال بين الواجب و بين العالم لا يبطل القدم، و مجرد ثبوت تناهي العالم لا يكفي لذلك.

قلنا: القائلون بالقدم متفقون على عدم تناهي العالم من جانب البداية، و القدم عندهم مفسر بعدم تناهي العالم، لا بمعينه للواجب-

تعالى - فى الوجود و عدم الانفصال بينهما فى الخارج، لأنّ وجود الواجب - تعالى - ليس زمانيا، فلا معنى لاتصال العالم به و انفكاكه عنه. و لا جائز أن يوصف بمعيته له أو تأخره عنه - سواء كان العالم / ٤٢MA / متناهايا أو غير متناه. و إذا كان مرادهم بالقدم هو عدم تناهى العالم فإذا ثبت تناهيه يبطل القدم؛ و لم يجوز أحد من الحكماء القائلين بالقدم الزمانى للعالم كونه متصلا بالواجب - تعالى - فى الخارج مع كونه متناهايا من جانب البداية.

فان قيل: ليس المراد بالانفصال و الانفكاك أن يتحقق زمان يصحّ أن يقال: كان الواجب فيه و لم يكن العالم، و كذا ليس المراد بالانفصال و المعية أن يتحقق زمان يصحّ أن يقال: كان الواجب و العالم فيه معين متقارنين؛ بل المراد بالأول وقوع انفكاك يصحّ القول بأنّه كان الواجب فى الواقع و الخارج و لم يكن العالم فيه، و المراد بالثانى ثبوت تلازم يصحّ القول بأنّه كلّما كان الواجب موجودا فى الخارج كان العالم موجودا معه؛ فالمراد بالحدوث هو الأول و بالقدم هو الثانى، سواء كان العالم متناهايا أو غير متناه.

قلنا: مجرد التلازم بين الواجب و العالم فى الوجود الخارجى - و إن كان العالم متناهايا - ليس قولاً بالقدم، و لذا لم يقل به أحد من الحكماء القائلين بالقدم كما لم يقل به أحد من الملمين القائلين بالحدوث. و السرّ أنّه يستلزم تناهى بقاء الواجب - تعالى شأنه -، لأنّه إذا صدق أنّه كلّما كان الواجب موجودا كان العالم موجودا و كان وجود العالم متناهايا فكان وجود الواجب أيضا كذلك.

و لا - يقال: إنّ وجود الواجب لا - يتصف بالتناهى و عدم التناهى، فلا يلزم الفساد المذكور؛ لأننا نقول: لَمَا كان وجود الواجب - تعالى شأنه - فى الواقع و الخارج بحيث

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩٣

وجد «١» فى ذلك الواقع وجود العالم أيضا و كان متناهايا منقطعاً يصدق أنّ وجود الواجب أيضا منقطع، و هذا كوجود الافلاك فإنّها أيضا خارجة عن الزمان و لا ينطبق وجودها عليه. إلّا أنّه إذا كان وجودها فى الواقع بحيث لو فرض فيه زمان كان متناهايا لصدق تناهيها أيضا. و هذا كما يوجب حدوث العالم يوجب حدوث الواجب أيضا - تعالى عن ذلك علواً كبيراً! - فهذا الاحتمال - أى: التلازم بين الواجب و العالم - مع فرض تناهى العالم احتمال فاسد عند العقل ليس مبنى شىء من الحدوث و القدم، بل مبنى الحدوث على تناهى العالم و إن استلزم الانفكاك بين الواجب و العالم فى الوجود الخارجى و عدم التلازم بينهما، و مبنى القدم على عدم تناهيه و إن استلزم التلازم و المعية فى الوجود بينهما. و السرّ أنّ الحكماء و الملمين متفقون على ازيلية الواجب - تعالى - و قدمه بمعنى دوام وجوده و بقائه فى الخارج بحيث لو فرض فيه الزمان كان غير متناه، فالحكماء قالوا: وجد فيه الزمان فحكموا بعدم تناهى العالم و الزمان، و المليون قالوا لو لم يوجد فيه و لكن بحيث لو وجد فيه لكان غير متناه. فالحكماء حكموا بأزلية وجود الواجب و العالم و المليون حكموا بأزلية وجود الواجب دون العالم؛ هذا.

مع أنّ المطلوب هاهنا أنّ مجرد اثبات تناهى العالم من جانب البداية يستلزم ابطال القدم بالمعنى الذى اثبتته الفلاسفة، و لا ندعى أنّ مجرد ذلك يثبت تمام المطلوب الذى نحن بصدده - و هو ثبوت الانفكاك الواقعى بين الواجب و العالم -، و صحّة قولنا: كان الواجب موجودا فى الخارج و لم يكن العالم، فإنّ ذلك يأتى بيانه مفصلاً؛ هذا.

و ممّا يدلّ على تناهى العالم من جانب البداية - بل على حدوثه بعد العدم المحض - اجماع الأنبياء و الملمين و اتفاق أهل الأديان أجمعين «٢»، فإنّه قد ثبت بالتواتر القطعى من الأنبياء و أوصيائهم تناهى العالم من جانب البداية و حدوثه بعد العدم المحض و ليس الصّرف، بحيث لا يتطرّق إليه شائبة تجوز و تأويل. و العقل السليم إذا تشبّث بذيل الانصاف و اجتنب عن العناد و اللجاج و لاحظ أنّ جمّاً غفيرا من أولى النفوس القادسة و ذوى العقول الثاقبة - الذين لم ينحرفوا / ٤٢MB / قطّ عن الصراط القويم و

(١) - الاصل: - و وجد.

(٢) - راجع: رسالة الحدوث، ص ١٨١.



جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩٤

فاقوا على طوائف العباد أجمعين، و تأيدوا من عند الله تعالى بالمعجزات الباهرة و الآيات القاهرة- قد اتوا بتناهي العالم من جانب البداية و حدوده و دانوا به و اصزوا على ذلك و تشددوا في الإنكار على منكريه- مع أنه لا يضرمهم القول بقدم العالم بوجه- يجزم بأنهم لم يأتوا به إلا عن يقين قطعي و صدق واقعي، إذ القول بعدم ثبوت الحدوث بعد العدم من الأنبياء. و منع تحقق الاجماع مكابرة صرفه و مجادله محضه، كيف و جم / ٤١DB / غير من مشاهير علماء الفريقين ادعوا الاجماع عليه؟!، و الأخبار الدالة عليه بلغت حد التواتر؛ منها: الحديث المشهور الذي تلقته الأمة بالقبول و هو قوله- صلى الله عليه و آله و سلم-: كان الله و لم يكن معه شيء «١». فان قيل: المعية المنفية في هذا الخبر ليست هي المعية الزمانية- كما يأتي بيانه-، و لا المعية الشرفية، فبقي أن تكون هي الذاتية التي هي تأخر الأشياء جميعا بمحض ذواتها عن ذات العلة و افتقارها الذاتي إليها؛

قلنا: لا- ريب في أن المعية المنفية ليست زمانية و لا شرفية، بل هي المعية الدهرية، فالمراد: ان الله- تعالى- كان موجودا في حاق الواقع و متن الدهر و لم يكن معه العالم بمعنى ان العدم المحض و الليس الصرف كان سابقا عليه- كما يأتي بيانه مفصلا-. فالمراد من الخبر نفى القدم الدهري من العالم و هو أن لا- يسبقه عدم في متن الدهر بأن يكون ازلي الحصول في حاق 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 أما حمل المعية المنفية على المعية الذاتية و القول بأن المراد بيان مجرد التقدم الذاتي- كتقدم اليد على المفتاح-، فمما لا يكاد يفهمه أهل اللسان و ليس مألوفاً من عرف صاحب الشرع، و لا ينتقل إليه اذهان السامعين و لا يوافقهم ألسنتهم، مع ان الله

(١)- هذا الحديث- كما قال المصنف رحمه الله- تلقته الامية 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.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩٥

- تعالى- يقول: و ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ قَوْمِهِ «١»؛ هذا.

و أورد على الاستدلال بالنص و الاجماع على حدوث العالم: بأنه دوري، إذ حجية النص و الاجماع موقوفة على ثبوت الشرع، و ثبوت الشرع موقوف على العلم بصدق الأنبياء، و العلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرته- تعالى-، إذ لولاه لجاز أن لا يقدر على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب أو لا- يكون صدور المعجزة منهم من جانبه- تعالى- و من قدرته. و العلم بالقدرة- بمعنى جواز انفكاك العالم عن ذاته تعالى بالنظر إلى الداعي- هو عين العلم بحدوث العالم، فيتوقف حجية النص و الاجماع بوسائط على العلم بالحدوث. فلو كان الحدوث موقفا عليهما لزم الدور؛

و الجواب: ان العلم بصدق الأنبياء- عليهم السلام- لا- يتوقف على القدرة بهذا المعنى، بل انما يتوقف على القدرة بالمعنى الأول المشهور- يعني كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل-، أي: يكون صدور الفعل منه بالمشية و الإرادة، فإنه إذا علم أن صدور الفعل منه- تعالى- بالمشية و الإرادة يحصل العلم بصدق الأنبياء، لأنه- تعالى- لا يشاء و لا يريد اظهار المعجزة على يد الكاذب، و ان لم يعلم الانفكاك بين الواجب و العالم. الا ترى ان الحكماء لم يقولوا بثبوت القدرة بهذا المعنى له- تعالى- مع أنهم لا يجوزون عليه- تعالى- اظهار المعجزة على يد الكاذب؟.

و نقل عن غياث الحكماء أنه قال في رسالته المسماة بدليل الهدى: «٢» و يمكن أن يقال بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها بلا احتياج إلى مقدمة أخرى.

و حينئذ يمكن اثبات الاختيار بأي معنى كان و لو بالمعنى الأول، بل اثبات الواجب و صفاته الكمالية أيضا بالشرع.

و قال بعض الفضلاء: الحق أن يقال: ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة و الاختيار لا على العلم بوجودهما، لأننا نعلم بديهة ان

اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه- تعالى- عنه، و هذا القدر كاف / ٤٣MA / في اثبات النبوة. و

(١)- كريمة ٤، ابراهيم.

(٢)- لم أعر على هذه الرسالة، و الظاهر أنها لم تطبع بعد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩٦

بعد اثبات النبوة يثبت صدق النبي- صلى الله عليه و آله و سلم-. و إذا ثبت صدقه يثبت صدقه في كل ما أخبر به، و منه حدوث العالم، فيجوز أن يكون اثبات النبوة موقوفا على أصل القدرة و الاختيار، و العلم بهما يكون موقوفا على اثبات النبوة، فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور؛ انتهى.

و اعترض عليه: بأن العلم بأنّ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه- تعالى- عنه، أنّما هو بعد العلم بقدرته، و أمّا قبل ذلك فيشكل دعوى ذلك جدا؛ هذا.

و أيضا: لو امكن دعوى ذلك فهذا يكفى في اثبات القدرة و لا حاجة إلى التمسك بالشرع في حدوث العالم؛ انتهى.

و غير خفى ان الفرق بين هذا الجواب و بين ما نقلناه عن غياث الحكماء: ان مبنى جوابه على ان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة و الاختيار مطلقا، بل لا يتوقف على وجود الواجب أيضا، لأنّ اثبات النبوة لا يكون إلّا باظهار المعجزة. و مبنى هذا الجواب على أنّ اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة و ليس موقوفا على العلم بها، فيرد عليه: ان توقف اثبات النبوة على القدرة أنّما يكون لحصول العلم بأنّ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح، و ذلك التوقف إنّما يكون على العلم بالقدرة لا على مجرد وجودها، فجعل مجرد وجودها ممّا يتوقف عليه اثبات النبوة غير مفيد، فلا بدّ إما أن يدعى عدم توقف اثبات النبوة عليها مطلقا- كما قال غياث الحكماء- أو يجعل الموقوف عليه هو العلم بها، و يجاب عن الدور بما تقدّم أولا. هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه.

و أمّا ما اورد عليه / ٤٢DA / المعترض بقوله: و أيضا لو امكن المحال، فلا يخفى ما فيه؛ هذا.

فظهر ممّا ذكر من تناهى العالم مضافا إلى اجماع الملمّة و أخبار الحجج ثبوت حدوث للعالم فوق الحدوث الذاتى و عدم كفاية مجرد الحدوث الذاتى، فانحصر الأمر بين الحدوث الدهرى و الزمانى. و سيأتى بيان بطلان الثانى ليلوح الحقّ من بينهما.

فان قلت: اللزوم من دليل التناهى هو حدوث العالم الجسمانى من الأجسام و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩٧

المقادير القائمة بها- بمعنى تناهى المدّة المفروضة من آن حدوثه إلى ما بلغ-. و لا يلزم منه حدوث المجردات كذلك- لتعاليتها عن الزمان و انتسابها إليه-، فيجوز أن يكون العقول حادثه بالذات- أى متأخرة عن الواجب بمجرد المرتبة العقلية دون المرتبة الخارجية و الواقعية-. ثمّ يوجد الله تعالى «١»- بوساطتها أو بدون وساطتها العالم الجسمانى فى الوقت الذى كان قابلا للحدوث فيه؛

قلت: هذا الاحتمال و إن لم يلزم بطلانه من أدلّة تناهى العالم- لاختصاصها بالعالم الجسمانى- و لم يثبت أيضا دليل عقلى على امتناعه، إلّا أنّ ما ذكرنا ثانيا من اجماع المسلمين و أخبار الحجج ناهضة باطلاله. فالعمدة فى اثبات حدوث المجردات بمعنى وجودها بعد عدم الصرف و اللبس المحض هو الاجماع و الاخبار؛ منها: الخبر المشهور المتقدم ذكره، فإنّ الظاهر منه تأخر جميع ما يطلق عليه اسم العالم فى الخارج و نفس الأمر عن ذاته- تعالى-، لأنّ لفظ «شئ» وقع نكرة فى سياق النفى، فيفيد العموم. فمعنى الخبر: أنّه قد تحقّق الواجب فى الواقع و الخارج و لم يكن شئ من الأشياء موجودا سوى ذاته الأقدس، و ما سواه كان معدوما بعدم صريح خالص و ليس صرف ساذج. و حمل الخبر على أنّه- تعالى- كان موجودا فى الزمان و لم يكن معه شئ فيه باطل، لأنّ كون الواجب زمانيا من أشنع المحالات- كما يأتى مفصّلا-

و من الأخبار الدالّة على حدوث جميع ما سوى الله الخبر القدسى المشهور بين أهل الاسلام، و هو قوله- تعالى-: كنت كتما مخفيا

فأحييت أن اعرف فخلقت الخلق لأعرف «٢». فان الظاهر منه أنه- تعالى- كان موجودا في الواقع و الخارج و لم يكن غيره من الأشياء موجودا فيهما.

و يمكن أن يقال: الوجه في حدوث المجزئات من العقول مع عدم دلالة أدلة التناهي عليه هو عدم قبولها/ ٤٣MB / الوجود الأزلي- لامكانها و افتقارها-.

ثم هنا بعض دلائل آخر ذكرها جماعة لاثبات حدوث العالم و بطلان قدمه، و

(١)- الاصل: ثم بوحدانيته تعالى.

(٢)- راجع: بحار الأنوار، ج ٨٧، صص ١٩٩، ٣٤٤؛ الدرر المنتشرة، ص ١٢٦؛ الاسرار المرفوعة، ص ٢٧٣؛ تذكرة الموضوعات، ص ١١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩٨

هي عند التحقيق ليست بتامة فلنذكرها و نشير إلى ما يرد عليها.

منها: ما ذكره المحقق الطوسي في الفصول و الفخر الرازي في الأربعين «١»، و هو أنه لو وجد ممكن كان قديما، فتأثير الفاعل فيه إما حال بقاءه أو حال عدمه أو حال حدوثه؛ فعلى الأول يلزم تحصيل الحاصل، و على الأخيرين يلزم الخلف مع المطلوب.

و منها: ما ذكره بعض المتأخرين، و هو أنه لو وجد ممكن كان قديما لكان بقاءه أيضا قديما، و كما انّ الايجاد في زمان البقاء يستلزم تحصيل الحاصل فكذا ايجاد الموجود القديم- الذي كان بقاءه قديما- يوجب تحصيل الحاصل بالضرورة.

و منها: ما ذكره بعض المتأخرين أيضا، و هو انّ تأثير الفاعل على قسمين:

أحدهما: ايجاد المعدوم، و ثانيهما: ضبط الموجود و ابقائه، و في الممكن القديم لا يتصور الأول، و في الوجود المكتسب عن الغير لا يكفى الثاني.

و يرد على هذه الأدلة الثلاثة أنها منقوضة بمثل تأثر حركة اليد في حركة المفتاح، فانّ الثانية محتاجة إلى الاولى معلولة لها، مع أنه ليس بينهما انفكاك زمانى و لا دهرى.

فيرد عليه أيضا انّ تأثير الأولى في الثانية إما حال عدمها أو حال بقاءها، فيلزم أحد المفاسد المذكورة، فما تقولون في الجواب هنا نحن نقول هناك. و بالجملة إذا تحقّق مثل هذا الربط بين بعض الحوادث بأن يكون حادث مستندا إلى حادث آخر من غير وقوع انفكاك في الخارج بينهما فيجوز تحقّقه بين بعض القدماء أيضا بأن يكون ممكن قديم مستندا إلى قديم آخر واجب بالذات من غير وقوع انفكاك في الخارج. فهذه الأدلة لا تفيد مزيد من الحدوث الذاتى.

الأمر الثانى: ممّا يتوقف عليه تحقيق الحقّ فيما اخترناه من حقيقة الحدوث الدهرى أنه لا ريب فى انّ المراد من الزمان الموهوم الذى اثبتته المتكلمون هو الشىء المتكتم المتصرّم له واقعية و نفس أمرية، و بالجملة هو كمّ واقعى نفس أمرى لا تفاوت بينه و بين هذا الزمان إلّا بالليل و النهار. و ليس المراد به هو الزمان التقديرى الذى

(١)- راجع: الاربعين ج ١ ص ٢٧.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٩٩

ذكره الطبرسى فى مجمع البيان «١». فانّ المراد به هو الامتداد بمجرّد الفرض و التقدير من دون أن يكون له واقعية و نفس أمرية، فانّ الازهان البشرية إذا سافرت من بقعة الزمان و الزمانيات إلى صقع الدهر و الدهريات تخترع لالفها بالزمان أمرا ممتدا تقديريا تخيليا/ ٤٢DB / من غير شائبة تحقّق له فى متن الواقع. و مثل هذا الامتداد نحن نقول به، لأنّ القول به لا يوجب تحقّق امتداد فى نفس الأمر

قبل وجود العالم، بل قبله عدم صرف و ليس ساذج. و هذا التقدير أنّما حصل منّا، فالوجود يكون مسبوقا بالعدم الصريح مسبقية غير زمانية.

و يؤيد ما ذكرناه من أنّ الزمان التقديري غير الزمان الموهوم و أنّ المتكلمين أنّما قالوا بالموهوم دون التقديري ما ذكره بعض المحدّثين من أصحابنا من أنّ أوليته- تعالى- و آخريته فسرتا بوجوه:

الأول: أن يكون المراد بالأسبقيّة بحسب الزمان، و هذا أنّما يتمّ إذا كان الزمان أمرا موهوما- كما ذهب إليه المتكلمون-، أو بحسب الزمان التقديري- كما ذكره الطبرسي في مجمع البيان-.

و إذ ثبت أنّ المراد بالزمان الموهوم هو الامتداد الواقعي النفس الأمري فنقول:

ثبوت مثل هذا الشيء قبل ايجاد العالم باطل بوجوه:

منها: أنّه لا يتصوّر في الدهر و في العدم و ليس الصريح المحض امتداد و تصرّم و حدّ و تمايز و لا نهاية، إذ ذلك من لوازم وجود الحركة.

و أورد عليه: بأنّنا لا نسلم أنّ الاتصاف بالامتداد/  $44MA$  / و الانقضاء و امثاله فرع وجود الحركة، لم لا يجوز أن ينتزع من استمرار وجود الواجب أمر ممتدّ على سبيل التجدد و التفصّي؟!، بل الظاهر أنّه كذلك و لا- استبعاد فيه. كيف و أنّهم يقولون أنّ الحركة القطعية ينتزع من الحركة الوسطية و الزمان ينتزع من الآن السيل، فكما جاز هناك انتزاع الأمر الممتدّ المتجدد المتفصّي من الأمر الشخصي الذي لا امتداد فيه و

(١)- الظاهر أنّه اشارة إلى ما جاء به الطبرسي تفسيراً على مبتدأ سورة الانسان المباركة؛ راجع:

مجمع البيان، ج ١٠، ص ٤٠٦.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠٠

لا انقسام و لا تجدد و لا انقضاء فكذلك يجوز هاهنا أيضا بلا تفرقة اصلا؛ انتهى.

و أنت تعلم أنّ هذا الايراد في غاية الوهن و الركاكه؛ لأنّه كيف يجوز عاقل أن ينتزع من الوجود الاحدى الصرف الثابت المتعالى عن الزمان و الحركة شيء سيال متجدد ممتد؟!، بل ما هو نفس الزمان بعينه، لعدم الفرق بين هذا الزمان و الزمان الموهوم بالحقيقة- كما اشير إليه- و يدلّ عليه أيضا ما قال بعض المثبتين للزمان الموهوم: أنا لا نقول أنّ عدم العالم كان في وعاء ممتدّ يتجدد و ينقضى كوجود زيد في الزمان، بل هو كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده، و لا تفاوت إلّا بأنّ هذا الزمان يتبعّض بالليل و النهار و يتّصف بما شأنه ذلك من الصفات، و ليس ذلك في ذلك الزمان، و على هذا يلزم اعترافهم بكون الواجب محلاً لمثل هذا الزمان «١». و أيّ عارف بالحقيقة الواجبية و صفاته الكمالية يتفوه بمثل هذا الكلام، و المتعالى عن التغير و الحدّثان و المتقدّس عن التجدد و السيلان و من هو «٢» صفاته و افعاله خارجة عن بقعة الزمان و المكان كيف ينتزع الأمر الممتدّ المتجدد المتصرّم الواقعي النفس الأمري عن حاقّ ذاته الاقدس؟!، أليس المناسبة بين المنتزع- الذي هو المعلول- و المنتزع عنه- الذي هو العلّة- لازمة؟!، و أيّ مناسبة بين الثابت و المتغير و البسيط الحقيقي و المركّب من أجزاء غير متناهية و ليس ذلك الزمان عرضا واقعا نفس أمري؟!، فكيف يقوم بالوحدة الحقّة و البساطة الصرفة. أو لا يوجب ذلك تركبا و تكثرا في ذات الواجب- تعالى عن ذلك علوا كبيرا؟!-. ثم ما ذكره من التمثيل لا دخل له بالممثل له، و شتان ما بينهما!. فإنّ حركة الوسطية و الآن السيل ليسا أمرين ثابتين، بل هما متجددان متصرّمان سيّلان 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 التجدد و التصرّم من شرائط ارتسام الأمر الممتدّ السيل، و هو واضح.

ثمّ الانصاف أنّ المتكلمين يقولون: أنّ اتصاف عدم العالم السابق عليه بالتقدّر و الامتداد و أمثالهما إنّما هو بالعرض باعتبار وعائه الذي

هو هذا الأمر الممتد المنتزع من

(١)- الاصل: محلا بمثل هذا البرهان.

(٢)- الاصل: هو من.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠١

ذات الواجب، و لا يقولون ان الأمر الممتد هو عين هذا العدم الصرف- لى لزم كون محض العدم زمانا أو حركة-. و الحاصل إنهم يقولون: انّ عدم العالم كان فى وعاء ممتد متجدد منقض كوجود زيد فى الزمان، و كما أنه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا أو حركة كذلك لا يلزم هناك أيضا كون العدم زمانا أو حركة، بل ليس إلا كعدم زيد فى زمان قبل زمان وجوده. و لا تفاوت إلا بأن هذا الزمان يتبع بالليل و النهار و يتصف بما شأنه ذلك من الصفات، و ليس ذلك فى ذلك الزمان.

فاللازم على هذا ليس إلا وجود الزمان هناك، و القائلون بالزمان الموهوم يلتزمون به لا كون العدم هو الحركة أو الزمان.

و بذلك يندفع ما أورد عليهم السيد الداماد فى جملة ما أورد عليهم: أنه لو تصحح فى العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه أو الحركة بعينها اذ كان متكما سيالا كله أزيد لا محاله عن بعضه و ابعاضه متعاقبة غير مجتمعة، فإما أنه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان، أو بالعرض فيكون / ٤٣DA / هو الحركة، فقد اطلقوا على الزمان أو على الحركة اسم العدم، / ٤٤MB / فليت شعرى بأى ذنب استحقّ الزمان أو الحركة سلب الاسم و اللاحق بالعدم؟!.

و منها: انّ هذا الامتداد لكونه منتزعا من الواجب- تعالى شأنه- و كون الواجب قديما أزليا يلزم أن يكون غير متناه، و هو باطل لجريان التطبيق و غيره من ادلة بطلان عدم التناهي فى الكميات، و ادلة بطلان التسلسل بعد أن يفرض اشتمال هذا الكم على أعداد- كالازرع و أمثالها-.

فان قيل: أنه ليس موجودا خارجيا حتى يتأتى فيه التطبيق؛

قلنا: أنهم يقولون انّ له تحققا فى حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، فيثبت فى الواقع و نفس الأمر ما هو غير متناه و يصحّ أن نطبق بين شيئين متحققين فى الواقع- كما مرّ فى التسلسل فى الأمور المتعاقبة- و إن لم تكن مجتمعة فى الوجود. و قال السيد المحقق الداماد- رحمه الله:- على ما ذكره المتكلمون يكون البارى الحقّ- سبحانه- واقعا فى حدّ بعينه من ذلك الامتداد العدمى- تعالى عن ذلك- و العالم فى حدّ آخر بخصوصه،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠٢

حتى يصحّ تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه- سبحانه- و بين العالم و يتصحح تأخر العالم و تخلّفه عنه- سبحانه- فى الوجود، فاذن إذا كان ذلك الامتداد غير متناهى التمدادى كان غير المتناهى محصورا بين حاصرين، هما حاشيته و طرفاه «١»؛ انتهى.

و أورد عليه بعض الأفاضل: بأن مرادهم بقولهم «بين البارى الحقّ و أول العالم زمان موهوم ازلى»: أنه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه، و كان الحقّ- تعالى شأنه- فيه بالمعنى الذى يقال الآن أنه- تعالى- موجود، لا انّ ذلك الزمان واسطة بينه- تعالى- و بين العالم بحيث يكون هو- تعالى- فى أحد الحدّين و العالم فى الحدّ الآخر حتى يلزم كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين؛ انتهى.

و الظاهر- كما ذكره المورد- أنه لا يلزم كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين- كما ذكره السيّد- لأنّ المتكلمين يقولون: انّ هذا الامتداد منتزع من الواجب قبل ايجاد العالم و بعده، و يكون عدم العالم فى بعضه و وجوده فى بعض آخر منه و ابتداء وجوده يقارن جزء منه، فالواجب هو محلّ هذا الامتداد عندهم، لا أن يكون هو شيئا خارجا عن الواجب متصلا أحد طرفيه به و إن كان جزء منه متصلا بأول العالم و مقارنا له.

نعم! يمكن أن يقال: لما كان هذا الزمان غير متناه يمكن أن يستدل على ابطاله بوجوه:

منها: لزوم المفسدة المذكورة- أى: كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين- من فرض وجوده، فلذلك لا يبعد أن يدعى لزوم كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين، بناء على تحقق الزمان الموهوم. مثلا- نقول: لو كان الزمان الموهوم متحققا مع كونه غير متناه لاشتمل فى الواقع و نفس الأمر على عدّة غير متناهية كالازرع و مثلها، فنقول: يلزم كونه محصورا بين حاصرين بوجهين: أحدهما: أنه لا- ريب فى أنه تعرض لهذه العدّة مرتبة من العدد معينه البتة- لأنّ كلّ جملة متحقّقة فى الواقع معينه الآحاد يعرضها عدد معين ضرورة-، ثمّ نقول: يوجد فى هذه الجملة مراتب اعداد

(١)- راجع: القيسات، ص ٣١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠٣

ناقصة عنها بواحد أو اثنين أو بثلاثة أو أربعة و هكذا طبقات مترتبة متنازلة غير متناهية و يوجد فيها واحد البتة لا مرتبة تحته، فيوجد بين مرتبة العدد الذى لكل السلسلة و بين مرتبة الواحديّة مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين- هما مرتبة العدد الذى للكّل و مرتبة الواحديّة-

و ثانيهما: انّ كلّ عدد التثمن من آحاد مترتبة و كان له نصف فما لم يحصل له نصف أولا لا يحصل كّلّه، و هو بديهى، فلما تحقّق فى الزمان الموهوم اعداد غير متناهية فى الواقع لها مبدأ فنقول: لا ريب فى أنه يوجد فى هذه الأعداد آحاد فردية غير متناهية و آحاد زوجية غير متناهية، و يكون بإزاء كلّ واحد من الأولى واحد من الثانية و بالعكس، فالآحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة، فلعدد السلسلة نصف البتة.

فاذا اعتبرت الجملة من حيث أنّ آحادها المترتبة مأخوذة مع الثوانى و الترتيب يجب أن يحصل نصفها أولا ثمّ يحصل الجملة- لما ذكرناه من أنّ كلّ عدد له نصف- فما لم يحصل نصفه لم يحصل كّلّه. و لا ريب انّ النصف الذى يوجد محصور بين / ٤٥MA / المبدأ و مبدأ النصف الآخر مع أنّ الفرض أنه غير متناه، فكذا كّلّه.

و منها: انّ المتقدمّس عن الغواشى و العلائق يكون مع أى امتداد فرض و مع كلّ جزء من اجزائه و كلّ واحد من حدوده معينه غير متقدّرة على سبيل واحد و محيط بجميع اجزائه و حدوده على نسبة واحدة موجودا كان ذلك الامتداد أو موهوما، فاذا اختصاص العالم بحدّ من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا- يفيد تأخره و تخلفه عن البارى الحقّ اصلا، فأنه إذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس إليه- تعالى- على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس إليه أجدر. بل التحقيق انّ الحادث بالزمان / ٤٣DB / أيضا لا يجوز أن يصل عدمه السابق بينه و بين الواجب- تعالى شأنه- وصل كينونة المعلول. لا أن يتوهم الواجب- تعالى- عند رأس الزمان و يجعل ذا وضع و اشارة، لأنّ انفصال الزمان الذى هو من الاعراض الجسمانية بين المجرد المتعالى عن جميع الجسمانيات من الجواهر و الاعراض و الامكنة و الازمان و بين غيره غير معقول، فانّ القول به توجب جعله- تعالى- ذا وضع و اشارة، و هو بديهى البطلان.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠٤

و بذلك يظهر أنه لا معية بين الواجب و بين العالم بوجه أصلا؛ أمّا بحسب الذات و الوجود و الشرف فلائنه- تعالى- عله العالم، فهو أقدم على كلّ ما سواه بمحض ذاته و وجوده و الاشراف لغيره إلّا منه؛ و أمّا بالمكان و الزمان فلائنه خارج عنهما محيط بهما، فلا يوصف بهما بمعية و غيرها، إذ الاتصاف بهما بمعية و غيرها يتوقّف على توهم كونه فيهما، و قد علم بطلانه.

و أورد عليه: بأنّ القول بالامتداد المذكور ليس إلّا ليصحّ تحقّق العدم قبل الوجود، و قد صحّ ذلك، و مرادهم من تخلف العالم عن الحقّ- سبحانه- ليس إلّا ذلك لا أنه كان الواجب فى وقت لم يكن العالم فيه حتّى يقال: انّ الواجب برىء عن الكون فى الوقت، فلا يصحّ ذلك. على أنه يمكن القول بمقارنّة وجوده- تعالى- للوقت، فحينئذ يتصحّ التخلف بهذا المعنى أيضا. و بالجملة: أتألا نقول



أنه لا- يجب أن يكون زمان يصحّ أن يقال: كان الواجب فيه و لم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت، بل الغرض أنه يتحقّق انفصال بين الواجب و العالم و تصحّح فيه قولنا: كان الواجب بالمعنى الذي تصحّح الآن و لا- يكون العالم فيه. على أن الظاهر أنه كما يقال في الأجسام أنه زمانى بمعنى أن وجوده مقارن لوجود الزمان يصحّ ذلك في شأن الواجب- تعالى- أيضا، اذ يصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان نفسه؛ فلا يصحّ أن يقال: أنه زمانى بمعنى أن وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة، و لا يصحّ ذلك في الجسم أيضا؛ انتهى.

و فيه: انّ تحقّق العدم أى حاجة له إلى هذا الامتداد؟، بل هو مناف لحقيقته- كما مرّ-، و العدم بنفسه يصلح للفصل و التخلف و الانفصال «١»- كما يأتي-. فإذا كان نسبة الواجب إلى جميع اجزائه على السواء و لم يفتقر إليه في تصحيح التخلف و الانفصال كان القول بوجوده باطلا.

فان قيل: إذا اتصف العدم فى نفس الأمر بأنه سابق على الوجود سبقا غير ذاتى فيكون محتاجا إلى وعاء و طرف يكون فيه، و يتصف لا محالة بالتقدّر و التكمّم و غيرهما، و كونه سابقا عليه بدون ذلك لا يقدر على تعقله؛

(١)- الاصل:- الانفصال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠٥

قلنا: هذا مجرد استبعاد منشأ عدم تعقل غير الزمانيات و الف الذهن بها، و هل التقدّم يلزم أن يكون منحصرا بالتقدم بالزمان؟! و أما انّ تقدّم العدم الواقعى على الوجود من أى قسم من التقدّم فيأتى الكلام فيه.

ثمّ ما ذكره المورد أخيرا من مقارنة وجود الواجب للزمان كمقارنه وجود الاجسام فهو إجراء الصفات المادى المحدث على المجرد القديم و جهل بالله الكريم!، و كيف يقارن صرف الوجود المجرد عن الماديات و غواشيها و المتعالى عن الجسمانيات و ما يقربها و المحيط بالأجسام و ما يلحقها من اعراضها من الزمان و المكان بالزمان؟!، و هل يشكّ عاقل بأنّ الأزمنة بآزالتها و آبادها بالنسبة إلى حرم كبريائه كان واحد و الأمكنة بعلوها و سفلهما بالنظر إلى ساحة قدسه كنقطة واحدة؟!.

على أن المتكلم الذى يريد حفظ قوانين الشريعة الطاهرة كيف يتكلم بمثل هذا الكلام؟! مع أن ما ورد فى الشرع / ٤٥MB / من الأخبار الدالة على تقدّس ذاته- تعالى- عن الاتيان إلى الزمان- بأى طريق كان- أكثر من أن يحصى؛ روى شيخنا الاقدم محمد بن يعقوب الكليني- رحمه الله- فى الكافى عن أبى عبد الله- عليه السلام- أنه قال: من زعم انّ الله من شىء أو فى شىء أو على شىء فقد كفر «١»!؛

و روى الصدوق فى توحيد عن أبى ابراهيم- عليه السلام- أنه قال: انّ الله- تعالى- لا يوصف بمكان و لا يجرى عليه زمان «٢»؛ و عنه- عليه السلام- انّ الله- تبارك و تعالى- لا يوصف بزمان و لا مكان و لا حركة و لا انتقال و لا سكون، بل هو خالق الزمان و المكان و الحركة و السكون، تعالى عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا «٣»؛ و عنه- عليه السلام:- انّ الله- تبارك و تعالى- كان لم يزل بلا زمان و هو الآن كما كان «٤».

(١)- راجع: الكافى / الأصول، ج ١، ص ١٢٨.

(٢)- راجع: التوحيد، ص ١٨٤.

(٣)- راجع: نفس المصدر، ص ١٨٤.

(٤)- راجع: نفس المصدر، ص ١٧٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠٦

و أمثال هذه الأخبار بلغت حدّ التواتر. و من تأمل في كلام مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - في نهج البلاغة يعلم أنّ من وصف الله - تعالى - بالزمان و نسبه إليه لم يكن من العارفين بالله و صفات كماله و نعوت جلاله «١».

و منها: أنّ الزمان و المكان متشابهان متساويان في الاحكام، فكما أنّ وراء الامتداد المكاني - أعني: فوق الفلك الاقصى المحدّد لجهات العالم - عدم صرف لا خلأ و لا ملأ و لا امتداد لا لا لا امتداد و لا نهاية و لا لا نهاية و إذا بلغ انسان إلى السطح المحدّب منه لم يمكنه أن يمدّ يده و يبسطها - لا لمصادم و مانع مقداري، بل لعدم الفضاء و / ٤٤DA / البعد و انتفاء المكان و الجهة - فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا تماذ و لا لا تماذ و لا استمرار و لا لا استمرار و لا زيادة و لا نقصان و لا لا نهاية.

و أورد عليه: بأنّه تمثيل لا - يناسب المباحث الحكيمية، و هو قول على سبيل التوسّع. و المقصود أنّه لا شيء ورائه بدون توهم فوقيّة أصلا.

و غير خفي أنّه ليس مجرد التمثيل، بل العقل السليم يحكم بتساويهما و عدم الفرق بينهما، فإنّهم قالوا: أنّ فوق محدّد الجهات لا خلأ و لا ملأ مع أنّ الفوقيّة متحدّده به.

فكما أنّ العقل هناك يعلم من تناهي البعد المكاني أنّ ورائه عدم صرف و نفى محض و ينتزع من ذلك و يحكم بمعونه الوهم أنّ لهذا عدم المحض فوقيّة ما على المكان و المكانيات كفوقيّة بعض اجزاء المكان على بعض مع أنّه لا مكان هنا، كذلك هاهنا يعلم من تناهي الزمان و الزمانيات في جانب البداية أنّ ورائها عدم صرف و نفى محض و يحكم بأنّ لهذا عدم المحض قبليّة ما هو على وجود العالم و الزمان شبيهة بقبليّة اجزاء الزمان بعضها على بعض؛ و لذا قيل: الحدوث الزماني المتنازع فيه بين الفلاسفة و المليين هو هذا الحدوث لا تقدّم عدم المحض على وجود العالم و الزمان، فالمليون يثبتونه و الفلاسفة ينكرونه. و اطلاق الحدوث الزماني عليه لكون سبق عدم على الزمان و العالم - كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض - و لا يلزم من ذلك وجود

(١) - اشارة إلى ما وقع في بعض خطبه - عليه و على اولاده و آباءه آلاف التحية و الثناء -، كقوله: لا يقال كان بعد أن لم يكن فتجرى عليه الصفات المحدثات .... راجع: نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص ٢٧٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠٧

زمان قبل الزمان، بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة تناهيه كاف لانتزاع الوهم و حكم العقل بهذه القبليّة. و ليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ليس هناك اثبات المكان الموهوم.

فان قيل: لمّا كان الواجب قبل الزمان موجودا فيجب أن ينتزع منه شيء ممتدّ بامتداد بقائه و ليس فوق المكان شيء موجود حتّى ينتزع منه المكان الموهوم، فثبت الفرق؛

قلت: الواجب - تعالى شأنه - كما هو متعال عن المكان فهو متعال عن الزمان أيضا. فكما أنّ وجوده في الخارج لا يوجب انتزاع مكان موهوم منه، فكذلك لا يوجب انتزاع زمان موهوم عنه، و الفرق تحكّم. و كيف يمكن أن ينتزع مثل هذا الشيء الغير المتناهي الممتدّ المتفضّي المتصرّم المتجدّد منه - تعالى -، مع أنّ التناهي و اللاتناهي و التفصي و الامتداد - و ما شأنه ذلك من الصفات - من خواصّ المقادير و الكميات و لوازمها، فيكون هذا الزمان مقدارا، و المقدار كيف يكون محلّه ذات الواجب - تعالى - مع تجرّدها و وحدتها الحقّة؟!، فإنّ محلّ المقدار لا بدّ أن يكون جسما أو جسمانيا. فاذا استحال أن يكون محلّه ذات الواجب فيلزم أن يقوم بمحلّ آخر، فان كان هذا المحلّ عرضا فلا بدّ من الانتهاء إلى محلّ جوهرى قائم بذاته دفعا للدور و التسلسل، فيلزم وجود ممكن قديم.

فان قيل: / ٤٦MA / لا ريب في أنّ ذاته - تعالى - من حيث هو لا يمكن أن يكون منشئا لانتزاع هذا الأمر الممتدّ، بل إنّما يتوهم هذا الامتداد من توهم بقائه - تعالى -، فبقائه - تعالى - مقتض لهذا الامتداد بمعنى أنّ هذا الامتداد منتزع من ذات الله - تعالى - باعتبار بقائه و أزليته؛

قلنا: إن اريد بالبقاء دوام وجوده- تعالى- و سرمديته فهذا لا يوجب الامتداد، لأن الامتداد أنما هو لازم لدوام وجود المتغيرات و دوام الذات الثابتة التي لم يسبقها عدم لا يوجب ثبوت الامتداد لها- لأن وعائها السرمد لا الزمان-؛ و إن اريد به ما هو نفس هذا الامتداد فنقول: البقاء في الواجب ليس بهذا المعنى، بل لا يجوز ان يثبت له

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠٨

البقاء بهذا المعنى؛ و إن اريد به شيء ممتد آخر غير هذا الزمان الممتد و توهم هذا الزمان إنما هو لتوهمه ففيه: ان تصور شيء ممتد آخر هو البقاء يوجب الدور، لأن توهم هذا الزمان يتوقف على البقاء، مع أن البقاء بهذا المعنى لا يتصور بدون الزمان الممتد. فان قيل: إذا لم يتحقق الزمان الموهوم و لا يكون هو سابقا على العالم لكان السابق عليه هو مجرد العدم المحض، و سبق العدم على الزمان- على ما قلتم- لا يرجع إلّا إلى كون الزمان متناها من غير أن يكون سبق عدم حقيقته، بل بمحض التوهم؛ و هذا ليس إلّا القول بالقدم بالحقيقة. لأنه إذا لم يكن انفصال بين ذات الواجب- تعالى- و بين العالم و لا يمكن أن يقال اصلا أنه كان الواجب و لم يكن العالم فيكون العالم قديما البتة، و لو اطلق عليه الحادث فلا يكون إلّا بمجرد الاصطلاح على اطلاق القديم و الحادث على ما كان زمانه متناها و غير متناه، و هو لا يفيد. و بالجملة أنه لا بدّ على طريقته المله من القول بوجود آله العالم بدون العالم بأن يكون بينهما انفصال. و على ما ذكرتم لا يكون كذلك، بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده- تعالى- من غير انفكاك و لا انفصال بينهما. و لو جوّز هذا فلم لا يجوز كونه غير متناه أيضا؟! إذ لا يلزم فيه من الف و إلا عدم الانفصال، و هو قد لزم في صورة التناهي أيضا؛ قلنا: قد / ٤٤DB / تقدّم ان لزوم القدم في صورة تقدّم العدم المحض على العالم ممنوع، و ان تحقّق تناهي العالم من جانب البداية مستلزم لارتفاع القدم، و يأتي ان مجرد تقدّم العدم يحصل به الانفصال و التخلف.

و منها: ان القائلين بالزمان الموهوم معترفون بأنه شيء ممتد واقعي نفس أمرى و قديم أزلي و عاء لعدم العالم، و غير خفي ان هذا مخالف لما ثبت من الشريعة المقدسة و مناف لما انعقد عليه اجماع أهل الملة، لأنه اثبات موجود قديم في نفس الأمر سوى الواجب، و اجماع المليين و عموم «كان الله و لم يكن معه شيء» و مثله من الأخبار يدفعانه. فان قيل: مرادهم بالعالم المحكوم عليه بالحادث ما سوى ذلك الامتداد النفس جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٠٩

الأمرى من الموجودات الخارجية، و الامتداد المذكور لا وجود له في الخارج و إن كان له وجود في نفس الأمر؛ قلنا: لا ريب في أن هذا الامتداد النفس الامرى غير الله- تعالى-، فهو من أجزاء العالم، و الاجماع منعقد على حدوث العالم بجميع اجزائه، و التخصيص تحكّم.

و بذلك يندفع ما ذكره بعض الأفاضل من أنه لا شك ان غرض المتكلمين اثبات الحدوث الزماني و لا استبعاد فيه، إذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم، فان المراد به ما سوى الواجب- تعالى- من الموجودات و الامتداد المذكور لا وجود له؛ انتهى. و ذلك لأنه إن اراد ان لا وجود له اصلا لا في الخارج و لا في نفس الأمر فهو مناف لما صرح به المتكلمون، بل هذا القائل أيضا حيث صرح بأنه موجود واقعي نفس أمرى لا تفاوت بينه و بين هذا الزمان إلّا بالليل و النهار. مع أنه على هذا مجرد اسم من دون ثبوت للمسمى، فيرجع إلى الزمان التقديرى الفرضى الذى أشرنا إليه. و نحن أيضا نقول به، و لكن كيف يكون مثله أمرا ممتدا منقضيا ذو اجزاء كثيرة و عاء لعدم العالم؛

و إن اراد أنه لا- وجود له في الخارج و لكنّه موجود في نفس الأمر، فيرد عليه ما تقدّم من أنه ليس واجبا بالذات، فيكون من اجزاء العالم. و لئلا لم يكن قائما بذاته فلا بدّ له من محلّ، و لا يجوز أن يكون محلّه هو الواجب- تعالى-، لما مرّ-، و لا شيء آخر ثابت، لأن / ٤٦MB / الأمر الثابت لا يكون محلّا للمتجدد المتغير، فلا بدّ أن يكون له محل مثل الحركة، فيلزم قدم الجسم.

و الحاصل: ان الممتنع هو ما يصدق عليه ذلك الامتداد صدقا نفس أمرى لا مفهومه، فان كان له في نفس الأمر مصداق فهو جزء من

العالم، فينفيه الاجماع والاختبار، وإلّا فهو محض اسم ليس إلّا كشريك الباري و أنياب الاغوال. و كذا يندفع بما ذكرنا و ما ذكره بعض أصحابنا القميين من أنّ العالم حادث بمعنى أنّه حدث بعد تقضى امتداد غير متناه في جانب الأزل منتزع من ذات الله - تعالى -

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١٠

باعتبار بقاءه و ازيلته، و تقدّم العدم على العالم تقدّم بالزمان، و لكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الأطلس بل مرادنا به امتداد انتزعه العقل من ذات الله - تعالى - بملاحظة ازيلته و بقاءه. و الزمان بهذا المعنى ليس من جملة العالم، لأنّه ليس من الموجودات الخارجية، بل منشأ انتزاعه موجود في الخارج، فليس تقدّم العدم زمانا على العالم محالاً؛ انتهى.

و وجه الاندفاع و إن ظهر ممّا مرّ لكننا نزيده إيضاحاً بما ذكره استاذنا المحقق المازندراني في رسالته التي ألفها في هذه المسألة تيمناً بكلامه. قال «١» - طاب ثراه - بعد نقل الكلام المذكور: كيف لا يكون الزمان الموهوم من جملة العالم مع كونه امراً ممتداً منقضيّاً غير متناه، مع أنّ الاجماع و الحديث المشهور من أمير المؤمنين و قول الباقر و الرضا - عليه السّلام - دلالات لحادث العالم بمعنى ما سوى الواجب. و لا - اختصاص بها بالموجودات الخارجية، فكم من موجود في الخارج و هو موجود في نفس الأمر، فهذا الامتداد لما كان امراً واقعياً نفس أمريّ كلّه أزيد من جزئه إلى غير ذلك من أمارات الوجود كان منافياً لما مرّ، و قد مرّ أنّه لا يمكن أن ينتزع من ذات الله - تعالى - بملاحظة استمراره و ثباته أمر موصوف بالتجدّد و التغيير، فتقدم العدم زمانا على العالم محال بالعقل و النقل. فظهر أنّ دليله على عدم كونه من العالم ليس بشيء إذ عدم كونه من الموجودات العينية لا يدلّ على عدم كونه منه، فإنّ المراد به كلّ ما سوى الواجب من الموجودات العينية و النفس الأمرية - أعني: ما لا يكون وجودها و تحقّقها متعلّقاً بفرض فارض و اعتبار معتبر -؛ و هي أعمّ من الخارج مطلقاً و من الذهن من وجه لا مكان اعتبار الكواذب فيه دون نفس الأمر، و مثل هذا يسمّى ذهنياً فرضياً. و لا شكّ أنّ الزمان الموهوم - على ما قرّره - ليس من هذا القبيل، كيف و هم قد حكموا بكونه امراً نفس امريّ و عاء لعدم العالم ممتداً متجدداً متقضيّاً ذا اجزاء مخصّصة لحادث / ٤٥DA / في حدّ منها دون آخر قبله؛ انتهى كلامه رفع مقامه.

(١) - هذه الرسالة ألفها في «ابطال الزمان الموهوم» مع انكاره استدلال السيد الداماد عليه، راجع: روضات الجنّات، ج ١، ص ١١٨.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١١

فظهر ممّا تلوناه عليك أنّ القول بالزمان الموهوم يؤدّي إلى ثبوت قديم سوى الله، و هو خلاف اجماع المليين نعم! الأشاعرة لا يبالون بالتزام مثله، فإنّهم قالوا بقدماء سبعة هي العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و الكلام و السمع و البصر - لأنّ هذه الصفات عندهم قديمة زائدة على الذات -، فلو كانوا قائلين بالزمان الموهوم - كما نسب إليهم - لكان القدماء عندهم ثمانية.

ثمّ إنّ البقاء و الوجود و الموصوف به أيضاً زائدان عندهم، فتلك عشرة كاملة!، قال أستاذنا - رحمه الله - العجب إنّ الأشاعرة كفّروا بالحكماء بقولهم بالايجاب و القدم و هم قائلون بهما جميعاً، لأنّهم قالوا بزيادة الصفات و ازيلتها و عندهم أنّ الأزلي لا يكون اثرًا للمختار، فلزمهم القول باستناد تلك الصفات إلى الذات على وجه الايجاب، فهم كما يقولون بقدم هذه الصفات يقولون بالايجاب. مع أنّ الحكماء لا يقولون بالايجاب، إذ مجرّد القول بالقديم لا يستلزم استناد ذلك القديم إلى الموجب، فإنّ أثر المختار أيضاً يمكن أن يكون قديماً بأن تكون له إرادة مستمرة متعلّقة بمقدور أزلي مستمرّ و يكون بعدم القدرة و الإرادة عليه تقدماً ذاتياً لا زمانياً؛ انتهى. و منها - على ما قيل -: إنّ حدود ذلك الامتداد متشابهة - إذ لا اختلاف في العدم و لا مخصّص من استعداد أو حركة أو غير ذلك - فلم يختصّ العالم بهذا الحدّ و لم يكن حدوثة في حدّ آخر قبله؟.

و أورد عليه بعض الأفاضل: بأنّ هذا مجرّد دعوى بلا دليل، إذ لعلّه كان اختلاف في اجزائه، لأنّه ليس عدماً محضاً لا يجري ذلك فيه، بل أمر نفس امريّ وقع العدم فيه؛ انتهى.

ولا يخفى ما فيه من التعسف، لأنَّ الغرض أنَّه منتزِع من ذات الواجب- تعالى- بملاحظة بقاءه وازليته، و الشيء المنتزِع من الوحدة الصرفة و البساطة المحضة بأى سبب تتأتى فيه الاختلاف؟! أ ليس اختلاف المعلول مستندا إلى اختلاف فى العلة؟، فبعد قيام الدلالة القطعية على وجوب تشابه الأجزاء فالمنع مكابرة. نعم! يمكن الجواب / ٤٧MA / عن الايراد بأنَّ قبول العالم للوجود أنما كان متوقفاً على انقضاء هذا القدر و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١٢

انتهاه إلى هذا الحد.

و منها: انَّ منشأ ثبوت هذا الامتداد أنما هو تحقُّق موجود ما اى موجود كان، لأنَّهم قالوا: انَّ الباعث لتحققه إنَّما هو وجود الواجب بملاحظة بقاءه، فما دام الواجب موجودا ينتزِع منه هذا الامتداد سواء كان قبل ايجاد العالم أو بعده، و لا فرق إلَّا بأنَّه إذا وجد العالم ينطبق هذا الامتداد على الحركة و الزمان، و لذا قال بعضهم: انَّ هذا الامتداد العقلى بمنزلة المذروع و حركة الاطلس بمنزلة خشبة الذراع. فهذه الحركة يتميَّز أبعاض هذا الامتداد فتصير قطعاً منها نهاراً و أخرى ليلاً و أخرى أسبوعاً و أخرى شهراً و أخرى سنة. و إذا انتزِع هذا الامتداد من الواجب بملاحظة بقاءه مع وحدته و تجرّده و تعاليه عن الزمان لانترِع بطريق أولى عن كلِّ موجود- مجرداً كان او مادياً، حيواناً أو نباتاً أو جماداً أو غير ذلك- بعدد كلِّ فرد من افراد كلِّ نوع بحسب بقاءه، إن متناها فمتناها و إن غير متناه غير متناه. فيتحقَّق فى العالم امتدادات واقعية نفس أمرية غير متناهية عدداً و إن انطبق بعضها على بعض إلَّا أنَّ التباين بينهما متحقَّق، كما بين الزمان الموهوم و الزمان الذى هو مقدار الحركة الدورية.

فان قيل: بعد تحقُّق الحركة الدورية و الزمان الذى هو مقدارها كلِّ موجود يوجد فامتداده هو جزء من هذا الزمان، و لانترِع منه زمان موهوم على حدة؟

قلنا: الباعث لحصول الامتداد ان كان وجود الشيء بملاحظة بقاءه فيلزم أن ينتزِع من كلِّ موجود له بقاء امتداد خاص على حدة و إن انطبق على الزمان الذى هو مقدار الحركة الدورية- و لو كان وجود الحركة الدورية و مقدارها منافياً لهذا الانتزاع- لوجب أن لا ينتزِع الزمان الموهوم من الواجب بعد وجود الحركة الدورية و مقدارها، و هو خلاف ما صرحوا به.

فان قيل: المسلم اللزوم هو انتزاع امتداد واحد هو أوَّل الامتدادات، و هو الذى ينتزِع من الواجب- أعنى: الزمان الموهوم-، و ساير الامتدادات اجزاء له؟

قلنا: باعث تحقُّق الزمان الموهوم- على ما قلتم- هو وجود الواجب بملاحظة بقاءه، و الشيء المنتزِع من الواجب كيف ينتزِع من كلِّ واحد من الموجودات المتخالفة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١٣

المتباينة؟!، مع انَّ الباعث المستقلَّ فى كلِّ واحد منها متحقَّق بطريق أولى. و ان ادعى انَّ الامتدادات المنتزعة من سائر الموجودات منطبقة على الامتداد الأوَّل فهو ممنوع، إلَّا أنَّه لا ينافى التعدد، فحصول الامتدادات الواقعية النفس الأمرية الغير المتناهية عدداً لازم، و البديهة قاضية بطلانه، فأننا نعلم قطعاً انَّ الامتداد الحاصل لوجود زيد هو الزمان الذى هو مقدار الحركة الدورية التى وقع وجوده فيه، و ليس هنا امتداد آخر.

فالامتداد الواقعي النفس الأمري يجب أن يحصل من موجود متغيّر متحرّك بالحركة الدورية، و لولاه لم يتحقَّق فى الواقع امتداد و لم يوجد / ٤٥DB / زمان. و الظاهر أن المتكلمين لما التزموا تحقُّق الزمان الموهوم المنتزِع من الواجب فهم لا يبالون بالتزام انتزاع مثله من كلِّ فرد من افراد الموجودات و ان بلغ عدده إلى غير النهاية؟ و لهم أن يقولوا: إذا سلّم وجوده و لم يكن فيه مفسدة فأى مانع من تعدده و تكثره و إن بلغ عدده أضعاف افراد الموجودات. على أنَّها متداخلة بعضها مع بعض و منطبقة بعضها على بعض، فهذا الوجه الأخير لا ينهض حجة مستقلة للمطلوب، فالعمدة هى الحجج المتقدمة.

ثم لا يخفى أنه و إن ظهر بما تقدم من الحجج بطلان الزمان غاية الظهور، إلما أننا نذكر تأكيداً و استظهاراً برهاناً مشتملاً على الاحتمالات المتصورة لذلك الزمان و ابطالها كما أورده بعض الافاضل؛ و هو: انّ هذا الزمان لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً، أو موهوماً؛ فان كان موجوداً كان ممكناً من الممكنات، فيلزم أن يكون داخلاً فيما سوى الله، فيكون / ٤٧MB / وجوده أيضاً مسبقاً بالعدم بحكم الاجماع و الحديث النبوي، و الحال أنه قد ذكرنا انّ الزمان إذا كان ظرفاً للعدم الأزلي يجب أن يكون قديماً لا حادثاً، فيلزم التناقض!

و أيضاً إذا كان الزمان موجوداً قابلاً للمساواة و اللامساواة فيلزم أن يكون كمّاً، و الكم عرض، فلا بدّ له من محلّ، و محله لا يكون إلّا مادياً، فيلزم قدم ذلك المادى و هو خلاف الاجماع و الحديث النبوي؛ و إن كان موهوماً فلا يخلو: إمّا أن يكون موهوماً صرفاً اختراعياً- كانياب  
جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١٤

الأغوال- و حينئذ لا يكون عدم العالم قبل وجوده في ظرف يكون هو الزمان، بل يكون عدمه عدماً لا بزمان و لا مكان، و لا معنى بالعدم الصريح الخالص إلّا هذا؛ و لو كان موهوماً له منشأ الانتزاع فنقل الكلام إليه، فهو إمّا واجب أو ممكن؛ لا جائز أن يكون واجب الوجود، فبقي أن يكون ممكناً، فذلك المنتزع منه يكون مادياً البتة.

فلا يخلو: إمّا أن يكون قديماً، أو حادثاً فان كان قديماً لزم خلاف الاجماع و الحديث النبوي، و إن كان حادثاً فلا يجوز أن يكون عدمه مسبقاً بهذا الزمان، لأنّه متأخّر عنه، فلا بدّ من زمان آخر و هكذا فيلزم التسلسل، فبقي أن يكون مسبقاً بعدم لا يكون ذلك العدم في زمان و لا مكان.

فان قيل: قوله- تعالى:- **إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ \* ١**، و قوله- تعالى:- **فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ \* ٢** يدلّ على تحقّق الزمان الموهوم، لأنّه لو لا الامتداد المنقضى المتجدّد لم يكن لسته أيام أو يومين في الآيتين معنى؛ قلنا: المراد بهذه الأيام الأوقات الفرضية التقديرية، و لو لم يكن الحمل عليها صحيحاً لم يكن الحمل على الزمان الموهوم أيضاً صحيحاً، إذ المتعارف و المتبادر من اليوم- كما صرح به أهل اللغة و التفسير- هو زمان طلوع الشمس إلى غروبها، و لم يكن حينئذ طلوع و غروب. و يؤيده تصريحهم- كما مرّ- بأنّ ابعاض هذا الامتداد إمّا يتميز و يصير قطعة قطعة ليلاً و نهاراً بحركة الفلك الأطلس و لم يكن حينئذ فلك و لا- حركة، فالمراد مجرّد الفرض و التقدير. على أنّ المحقّقين يفرّقون بين اليوم و النهار و يقولون: انّ اليوم عبارة عن دورة واحدة من حركة الفلك الأقصى و هو ليس بسما، بل السماء في الحقيقة منحصرة في افلاك الكواكب السبعة السيارة، و وجود الليل و النهار بحركة فلك الشمس، فيجوز أن يكون أصل جرم الفلك الأطلس خلق أولاً طبقة واحدة ثمّ أدير سته دورات و في مدتها خلق ما فيها من السموات و الأرض بأن جعل السماء بعد كونها طبقة سبع طبقات أو ازيد و الأرض مثلهنّ، و حينئذ لا حاجة في

(١)- كريمتان ٥٤، الأعراف / ٣، يونس.

(٢)- كريمة ١٢، فصلت.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١٥

تصوير معنى الآيتين إلى الزمان الموهوم، فضلاً من أن تكونا دليتين عليه.

و إذ ثبت بطلان الزمان الموهوم- و قد ثبت أيضاً فساد القول بمجرّد الحدوث الذاتى- فثبت من ذلك حقيقة الحدوث الدهرى- أى: مسبوقة وجودية العالم على العدم الصريح الواقعى الذى لو وجد فيه زمان لكان غير متناه-. و هذا الحدوث مستلزم للحدوث الذاتى أيضاً، لأنّ تأخّر العالم عن الله بالعدم الصريح الواقعى مستلزم للتأخّر الذاتى الذى هو عبارة عن محض الفاقه المرادف للحدوث



الذاتي، فالحدوث الدهري مستلزم للحدوث الذاتي بخلاف العكس، كما ان الحدوث الزماني مستلزم للحدوث الدهري بخلاف العكس.

ثم اعلم! ان تقدم الواجب و العدم على القول بالحدوث الزماني هو تقدم الزمان، بمعنى أنهما متقدمان زمانا على العالم، و على القول بالحدوث الذاتي تقدم بالذات. و يسمى بالتقدم العقلي، لأنه اعتبار يخترعه العقل من تلقاء نفسه، و ليس تقدما بحسب الخارج و الواقع. و على القول بالحدوث الدهري هو تقدم دهري بمعنى ان الواجب و عدم العالم متقدمان عليه بحسب الدهر- الذي هو الواقع و نفس الأمر-، لأن الفصل بينهما هو الواقع و نفس الأمر لا الزمان، فيكون تقدما زمانيا، و لا مجرد اعتبار العقل ليكون محض التقدم العقلي. و توضيحه: أنه إذا كان وجود العالم متناهيا في جانب البداية كان للعدم تقدم عليه سوى التقدم الذاتي الذي اثبتته / ٤٦DA / الحكماء، لعدم تقدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث / ٤٨MA / الذاتي. و هذا التقدم شبيه بالتقدم الزماني الذي للحدوث الزمانية و لأجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم في عدم اجتماع السابق و المسبوق. و الفرق ان لتقدم الزمانيات ملاكا في الخارج متجددا متصرا مستمرا يعرض ذلك التقدم في الخيال أولا- و بالذات لأجزائه المتجددة المتصرفة المستمرة و بتوسطها يعرض للحوادث الزمانية، و لهذا يفرض لهذا التقدم خواص التقدر و التكمم. بخلاف تقدم العدم على وجود العالم، فإنه ليس له ذلك الملاك، و لا يمكن تعيينه و تقديره و لا يكون فيه قرب و بعد و زيادة و نقصان إلا بمحض التوهم و إن كان عدما واقعا نفس أمرى كالعدم الذي فوق محدد الجهات.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١٦

فان قلت: إذا كان شيء متقدما على آخر فلا محالة يكون بالقياس إلى ثالث- و يقال لهذا الثالث: «ملاك التقدم»-، و اتفق العقلاء على أن أقسام التقدم باعتبار الملاك لا يزيد على خمسة أنواع:

الأول: التقدم المكاني، كالجالس في الصدر على من في صف النعال. و ملاكه صدر المكان؛

و الثاني: التقدم الزماني، و ملاكه صدر الزمان. و هو فيما بين اجزاء الزمان بالذات و فيما بين الحوادث الزمانية بالتبع، فهو تقدم واحد يتقدم به اجزاء الزمان بالذات و الزمانيات بالعرض. كالتقدم بحسب الامكنة، فان التقدم لأجزاء المكان بالذات و للمتمكّنين بالعرض، و مثله حركة جالس السفينة. و المتكلمون جعلوا هذا القسم قسامين و سموا التقدم بين اجزاء الزمان تقدما بالذات، و التقدم بين الموجودات الزمانية تقدما بالزمان، و هو تكلف بلا فائدة!؛

و الثالث: التقدم بالشرف، و هو الذي يكون بين الأشياء باعتبار صفاتها شريفه كانت أو خسيسه، و سموه بالشرف تغليبا. و ملاكه تلك الصفة؛

و الرابع: التقدم بالطبع، و هو الذي للعلة الناقصة على معلولها، و ملاكه الوجود؛

و الخامس: التقدم بالعلية و بالذات، و هو تقدم العلة التامة على معلولها. و ملاكه الوجوب، لأن بوجوبها يجب عنها المعلول من غير تخلف، بخلاف الناقصة، فان لوجوبها فقط لا يجب عنها المعلول ما لم يجتمع جميع ما يحتاج إليه فتصير تامة. و قد يقال للأخيرين جميعا: بالذات و بالطبع أيضا بإطلاق أعم. فهذه أقسام التقدم التي ذكرها العقلاء و لم يزيدوا عليها شيئا، و التقدم الدهري ليس شيئا منها، فلا يكون صحيحا!؛

قلت: عدم ذكر الشيء لا يدل على البطلان، و كم ترك الأول للآخر!.

فان قلت: التقدم بالذات ليس تقدما بمجرد العقل، بل هو أمر حق ثابت في نفس الأمر و في محض الوجود و الذات، و لو فرض عدم العقول و الأذهان فان حركة اليد بنفس ذاتها و صرف وجودها أصل لحركة المفتاح مفيضة لها و هي في حاق

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١٧

حقيقتها و محض إتيها متفرعة عليها فائضة منها من غير توقف ذلك على ملاحظة تعقل، فهذا التقدم ثابت في نفس الأمر، فيلزم أن

يكون فاعل العالم بجميع اجزائه هو- سبحانه و تعالى-، و يلزم منه تقدّمه على كلّ جزء من اجزائه تقدّمًا ذاتيًا. فيمكن أن يقال ردًا على القائمين بالحدوث الدهرى بأنّ وجوده- تعالى- عين ذاته و ذاته لا- يمكن أن يكون موجودا في الذهن، و أنّما هو موجود في العين بالاتفاق- لأنّ القوّة المدركة لا يدرك ذاته-، فيكون العالم في مرتبة ذاته الّذى هو عين خارجي معدوما صرفا، فيلزم كون وجوده بتمام اجزائه مسبقا بالعدم الخارجى. و لا معنى للحدث الدهرى إلّا ما يكون وجوده مسبقا بهذا العدم، و تسميته بالعقلى أيضا لأنّ المدرك الشاهد عليه هو العقل دون الحواسّ بخلاف ساير الأقسام. و حينئذ نقول: التقدّم الدهرى الّذى أنتم تثبتونه لا يريدون منه غير ذلك، فهو بعينه التقدّم الذاتى؛

قلنا: التقدّم الذاتى و إن كان تقدّمًا حقًا ثابتا بنفسه- لما ذكر- إلّا أنّ العدم المتقدّم ليس إلّا العدم الّذى يلزم لهاية / ٤٨MB / الممكن من دون تحقّقه فى الواقع و نفس الأمر، و لو فرض اطلاق التحقّق الواقعى على مثله فهو غير صالح لأن يكون فصلا بين الواجب و العالم و أن يكون بحيث لو فرض وقوع الزمان فيه كان غير متناه، لأنّ العدم الذاتى عدم مجامع للعلّة و المعلول و ليس عدما غير مجامع لهما، بخلاف التقدّم الدهرى، فإنّ المراد به أن يتقدّم العلّة على المعلول مع فصل العدم الغير المجامع لهما، فيكون فاصلة واقعية بين الواجب و العالم. فحقيقة الحدوث الذاتى للعالم أن يكون العالم مبدعا من غير زمان، و لا عدم حينئذ إلّا العدم الّذى يلزم لهاية العالم و هو عدم مجامع يستحيل أن يفصل بينه و بين الواجب فصل بينونة؛ و حقيقة الحدوث الدهرى له أن يتقدّمه عدم غير مجامع بذاته يتحقّق به الفصل بينهما فصل بينونة؛ و حقيقة الحدوث الزمانى له أن يتقدّمه عدم زمانى و يسبق كلّ زمان زمان. فان قلت: لا معنى لأن يفصل العدم بين الواجب و بين العالم فصل بينونة، لأنّ الفاصل بين شيئين يجب أن يكون شيئا حتّى يصلح لأن يقع به الفصل، و التخلف و العدم محض السلب ليس له / ٤٦DB / ماهية و ذات و هوية يصلح أن يتقدّم و يتأخّر و جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١٨

يجىء و يذهب، فالقول بتقدّمه و تأخّره من باب قياس محض اللاشيء على الشىء؛

قلنا: جواز تقدّم العدم على الوجود من البديهيات العقلية لا يمكن انكاره، كيف و هو مشاهد؟! على أنّ الحكماء مصرّحون بتقدّم العدم الذاتى للعالم عليه، فما يقولون فى جواز تقدّم هذا العدم نحن نقول فى جواز تقدّم العدم الواقعى.

قيل: العدم الذاتى لعدم ايجابه الفصل بين الواجب و العالم لا يلزم أن يكون ممّا ينقضى و يتصرّم و يجىء و يذهب و إن وصف بالتقدّم فى لحاظ العقل أو مرتبة من الواقع، بخلاف العدم الدهرى، فأنه لا يوجب الفصل بين الواجب و العالم لا بدّ من التزام تقضيه و تصرّمه و مجيئه و ذهابه. و حينئذ نقول: هذا العدم الواقعى الفاصل بين المبدأ و بين العالم إن لم يعتمد على زمان و ظرف يتقضّى بتقضيه فكيف يمكن أن يتقضّى بمحض نفسه و يصير منشئا للانفكاك و فاصلا بين الواجب و العالم؟! و أتى يتأتى له ذلك مع أنّه من خواصّ الذوات المحضيلة التى يمكنها الذهاب و المجىء؟! و إن اعتمد على ظرف فان كان الظرف ثبوتيا فكيف يكون الفاصل هو محض العدم؟! بل يرجع إلى القول بالزمان الموهوم، و إن كان عدما فيرجع الاشكال الأوّل- أعنى: لزوم كون العدم الصرف فاصلا بين الشيين و منشئا للانفكاك بينهما- و هو لزوم مضى محض العدم بنفسه من غير اعتماد على طرف موجود. و ليس لهم أن يقولوا: إنّ هذا العدم لا- يمضى بنفسه بل بالجزء الأوّل من الزمان، فأنه إذا وجد العالم و تحقّق الجزء الأوّل من الزمان إن كان بعده بعدا يجامعه بحيث لم يتحقّق به فصل بين الواجب و الزمان لكان الزمان قديما و لزم الحدوث الذاتى، و إن كان بعده بعدا لم يجامعه فقد صدق مضى العدم بنفسه لا بالزمان.

و تلخيص هذا الايراد: أنّ هذا العدم الواقعى إن اتّصف بالسابقية و حصل به الفصل بين الواجب و العالم لكان له وعاء البتة، فيكون قولنا بالزمان الموهوم؛ و إن لم يتّصف بالسابقية و لم يحصل به الفصل لزم الحدوث الذاتى.

قال بعض المثبتين للزمان الموهوم الموردين على الحدوث الدهرى: إذا اتّصف العدم فى نفس الأمر بأنّه سابق على الوجود سبقا غير ذاتى- كما يظهر من بعض كلمات

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢١٩

السيد الدّاماد قدّس سرّه- فيكون البتّة محتاجا إلى وعاء و ظرف يكون فيه و يتصف هو لا محالة بالتقدّر و التكمّم و غيره، و كونه سابقا عليه بدون ذلك ممّا لا- نقدر على تعقله، فلعلّه يحتاج إلى لطف قريحة لم يكن لنا؛ و إن لم يقولوا بسايقية العدم بحسب الحقيقة- كما يشير إليه بعض كلمات السيد رحمه الله حيث ذكر أنّ في السبق الذاتى و الزمانى ليس الوجود مسبقا بالعدم المقابل له، إذ سلب الوجود فى مرتبة نفس الماهية من / ٤٩MA / حيث هى لا- يقابل الوجود الحاصل فى حاقّ الواقع من تلقاء العلّة الفاعلة بل يجمعه، و كذا العدم السابق على الوجود سابقا زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان، بل يقابله العدم فى ذلك الوقت الذى كان فيه الوجود، بخلاف الحدوث الدهرى، إذ ليس فى الدهر توهم الامتداد و الانقسام اصلا- فلا يكون حدّ العدم الصريح السابق فى الدهر متميّزا فى التوهم عن حدّ الوجود الحادث من بعد، بل أنّه يبطل عقد السلب الدهرى و يقع فى حيزه عقد الايجاب الثابت الدهرى، فلا يفهم حينئذ معنى للحدوث و المسبوقية بالعدم اصلا، بل ليس القدم إلّا هذا. و بالجملة ما افاده السيد ممّا لا يصل إليه فهمى و لا يحيط به وهمى!

و الجواب: انّ الفصل بين الحوادث الزمانية أمّا هو بالزمان، و لا يتعقل الانفصال و الانفكاك بينهما دونه. و أمّا الفصل بين الثابت و الحادث- كالواجب و العالم- أمّا هو بالدهر الذى هو نسبة بينهما و وعاء للزمان و لكلّ ما يوجد مبدعا فى غير زمان. قال ارسطاطاليس فى أثولوجيا: اصول العالم و اركانه- كالافلاك و العناصر- ليست موجودة فى الزمان، بل فى الدهر، و صرح أساطين الحكمة بأنّ كون الثابت مع مثله سرمد و مع المتغير دهر و كون المتغير مع مثله زمان، و الدهر وعاء للزمان و الزمان كمعلول للدهر، و الدهر كمعلول للسرمد، إذ لو لا دوام نسبة المعلولات إلى عللها- كنسبة الحوادث الزمانية إلى عللها و الاجسام الأولية إلى العقول مثلا و العقول إلى الواجب و الزمان إلى مبدئه- لم يوجد معلول عن علته، فيجب لذلك أن يتحقّق النسبة دائما بين الموجودات بعضها إلى بعض من المتغير بالذات إلى ما فوّه حتّى ينتهى إلى الثابت بالذات، فيظهر ممّا ذكره أنّ هذا الدهر وعاء للمبدعات من غير زمان، و لعدمها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢٠

السابق عليها. و حقيقة هذا الوعاء عبارة عن حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، و كونه فاصلا بين الواجب و بين العالم كناية عن كون الواجب ثابتا فى الخارج و الواقع فى حدّ ذاته / ٤٧DA / مع كون العالم معدوما بحيث لو كان زمان فى هذا الواقع الذى كان الواجب فيه موجودا و العالم معدوما لكان غير متناه و ان لم يكن فى هذا الواقع و فى العدم المتحقّق فيه امتداد و تصرّم و تجدد. و حاصله انه كان الواجب موجودا فى متن الدهر و حاقّ الواقع و لم يكن معه عالم فى متن الدهر و إن لم يكن زمان و امتداد، إلّا أنّه يمكن فرض الزمان و تقديره- كما تقدّم-، فالزمان التقديرى المفروض فى الواقع الذى تحقّق فيه الواجب و لم يتحقّق فيه العالم غير متناه. و لو فرض وقوع الزمان الخارجى فى هذا الزمان التقديرى و انطباعه عليه لكان غير متناه، فحقيقة الحادث الدهرى أن يسبقه العدم فى متن الدهر و حاقّ الواقع، و القديم الدهرى أن لا- يسبقه عدم فى متن الدهر، بل يكون ازلى الحصول فى حاقّ الواقع و ليس فى الواقع امتداد زمانى و فصل كمى إلّا بمجرد الفرض و التقدير، إلّا أنّ الانفكاك الدهرى و الفصل الواقعى متحقّق.

و المتوغّلون فى الزمان لا يعرفون من الانفكاك و الفصل إلّا ما هو زمانى، و لكن المسافرين من صقع عالم الزمان إلى ما فوّه يعرفون بصفاء عقولهم و تجرّد نفوسهم هذا الانفكاك و الفصل، و يعلمون أنّه مع عدم توهم تجدد و تجرّد هناك يتحقّق به انفكاك الواجب و العالم فى الوجود و عدم المعية بينهما فى الوجود الواقعى و التحقّق النفس الامرى. و لا- يلزم من الانفكاك فى الوجود و التحقّق ثبوت الامتداد و التجزى، لأنّ امثالهما من خواصّ الزمانيات و ليس وجود الواجب زمانيا، فلا معنى لاتصال العالم و انفكاكه عنه فى الحقيقة و نفس الأمر. و مرادنا من الانفكاك و الفصل- كما أشير إليه- ارتفاع المعية بين الواجب و العالم فى التحقّق الواقعى و الثبات النفس الامرى بحيث يصحّ أن يقال: كان الواجب على المعنى الذى يصحّ الآن و لا يكون العالم فيه.

و بهذا يندفع عَنَّا ما أورده بعض الناهجين منهج الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي: أنه لا ريب أن الّذى يفصل بين المبدأ الأوّل- تعالى- و بين العالم- سواء كان فاصلا متقدّرا أو غير متقدّر- يجعل المتفاصلين متباينين في الوضع، فلو كان الزمان أو جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢١

الدهر فاصلا بين الواجب و العالم لزم كون الواجب ذا وضع.

و وجه الاندفاع- كما مرّ- أنه لا نريد من كون الدهر فاصلا الّا / ٤٩MB / تحقّق الواجب بدون العالم في حاقّ الواقع، و لو كان للواقع امتداد لم يرد تلك الشبهة فضلا عن عدم ثبوت امتداد في الواقع، و عدم كونه ممتدّا متجزّيا لأنّه ليس المراد أنّه فاصل يقع في أحد طرفيه الواجب و في الآخر العالم، بل هذه الشبهة عند التحقيق- كما مرّ- لا يرد على القائلين بالزمان الموهوم أيضا، لأنّهم لا يقولون: أنّه يجب أن يكون زمان يصحّ أن يقال: كان الواجب فيه و لم يكن العالم، بل يقولون: أنّه يجب أن يتحقّق انفصال بين الواجب و العالم و يصحّ فيه قولنا: كان الواجب و لم يكن العالم فيه. نعم! هذه الشبهة ترد على من قال منهم: أنّه كما يقال في الجسم أنّه زمانى بمعنى أنّ وجوده مقارن لوجود الزمان، فصحّ ذلك في شأن الواجب أيضا، إذ يصدق أنّ وجوده مقارن لوجود الزمان.

نعم! لا يصحّ أن يقال: أنّه زمانى بمعنى أنّ وجوده منطبق على الزمان مثل الحركة و لا يصحّ ذلك في الجسم أيضا، لأنّ مقارنّة الزمان لوجوده- تعالى- يجعله ذا وضع و إن انطبق وجوده على الزمان، و هو بديهى البطلان- كما مرّ- و أى مناسبة للمجرّد الصرف المتعالى عن الزمان مع المقارنّة للزمان و وقوعه في طرفه!؟.

فان قلت: حاصل ما ذكرت في الدهر- الّذى هو وعاء عدم العالم- أنّه مع عدم وقوع الامتداد و التكمّم فيه يحصل به الانفكاك الواقعى، و ما طريق تعقّل ذلك و بائى حيلة نهتدى إلى ادراكه!؟. مع أنّ المعقول عندنا أنّ هذا الشىء المسمّى بالدهر عندكم إن حصل به الفصل و الانفكاك في الواقع لم يكن إلّا شيئا ممتدّا هو الزمان، و إن لم يحصل به الامتداد لزم قدم العالم و كونه موجودا مع الواجب في الواقع و الخارج؛

قلت: طريق ادراك ذلك بعد التذكّر بأنّه لو لم يوجد انفكاك واقعى بين العالم و الواجب بحيث لو فرض تحقّق الزمان. فيه لكان غير متناه لزم إمّا كون الواجب محلا للزمان الواقعى النفس الأمري أو عدم تناهى الزمان و الحركة من جانب البداية أو كون بقاء الواجب بقدر زمان متناه، و الكلّ قطعى البطلان- كما مرّ- أنّ وعاء الواقع اعتمّ الأوعية و اشملها، لأنّه عبارة عن الخارج و الخارج من حيث هو خارج ليس

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢٢

شيئا موجودا على حدة مغايرا للموجودات الخارجيه، بل هو عبارة عن حدّ ذات الشىء و مرتبته في الوجود، فالخارج للواجب كونه ثابتا موجودا بذاته قائما بنفسه لا في زمان و لا في مكان و لامع شىء آخر من الموجودات- و يعبر عنه بالسرمد-، و للعقول و النفوس و نفس / ٤٧DB / الزمان كونها موجودة بغيرها لا في زمان و لا في مكان و لأعدامها كونها متحقّقا لا في زمان- و يعبر عنه بالدهر-، و للحوادث اليومية كونها موجودة في الزمان و المكان. فنحن إذا أردنا أن نعتبر عن كون الواجب موجودا بذاته بدون شىء من الأشياء نقول: موجود في السرمد تجوّزا، و إذا أردنا أن نعتبر عن تحقّق عدم العالم قبل وجوده لا في زمان نقول: أنّه متحقّق في الدهر على سبيل التوسّع مع أنّ الدهر و السرمد ليسا شيئين. موجودين منفردين، فالسابق على وجود العالم ليس إلّا عدمه الخالص الصرف و وجود الواجب الحقّ- تعالى شأنه- و لا يلزم مع ذلك معية الواجب للعالم في الخارج، لأنّه لا نسبة بين الواجب و بين غيره من الموجودات بوجه من الوجوه ليتصوّر بينهما المعية في الوجود الخارجى، فإنّ المجرّد الصرف القائم بذاته البرئى عن شوائب المادّية و المتعالى عن الانتساب إلى الزمان أى معية و مقارنّة يتصوّر أن يكون له بالنسبة إلى الزمان و غيره ممّا ينتسب إليه؟، فإنّ المعية و المقارنّة بين الشيين في الزمان فرع كونهما زمانيين. و إذا انتفت المعية عنه- تعالى- يتحقّق انفكاكه عن العالم و ان لم يكن انفكاكا زمانيا، فإنّه لو فرض قدم الزمان لكان منفكّا عنه بهذا المعنى أيضا. إلّا أنّ الفرق أنّه في صورة تناهيه و حدوثه أنّه يتحقّق حينئذ قبل العالم و الزمان

عدم الخالص المحض و يكون الواجب فيه موجودا، فيصدق أنه كان الواجب في الخارج و لم يكن فيه زمان، و يصدق أنه لو وجد فيه زمان لكان غير متناه. و للعقل أن يفرض فيه زمانا تقديريا، فإن جميع الأزمنة بآزالتها و آبادها، بل أضعافها بألف مرة لو القيت في هذا العدم أووسعها، بل كانت بالنسبة إليه واحد بالنسبة إلى الزمان الغير المتناهي، و الأمكنة بعلوها و سفلها بل أضعاف أضعافها لو القيت فيه لوسعها، بل كانت بالنسبة إليه كحلقه في فلاة و قطرة في بحر زخار، بل كنقطة بالنسبة إلى الكرات الغير المتناهي. و مما يوضح ذلك ان الواجب- تعالى شأنه- مع عدم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢٣

/ ٥٠MA / كونه في مكان له تحقق في الواقع و يصدق عدم المعية بين الواجب و بين غيره من الممكنات في المكان، بل لو قيل بتحقيق الانفكاك بين كل مكان و بين الواقع الدهر- الذي هو ظرف تمكّنه تعالى و وعاء استقراره- لكان صحيحا، و معنى استقراره و تمكّنه في وعاء الواقع و الخارج هو قيامه بذاته الواجبة بنفسها. و لو ادّعى أنه لو فرض بينهما بعد لكان غير متناه لم يكن بعيدا. و السرّ عدم امكان تحقق النسبة بينهما و عدم جواز وقوع الواقع في أحد طرفي البعد، كما يجوز وقوع مكان ما في أحدهما، فهو- تعالى شأنه- مع أنه أبعد الأشياء إلى كل مكان يتصوّر فهو أقربها إليه!

و قس على ذلك نسبه- تعالى- مع كل زمان و زمني، فإنه مع عدم كونه في زمان له تحقق في الواقع و يصدق عدم المعية بينه و بين غيره من الزمانيات في الزمان، و يصح القول بتحقيق الانفكاك بين كل زمان و بين الواقع الذي هو ظرف وجوده- تعالى-.

و معنى كون الواقع ظرف وجوده هو كونه ثابتا بنفسه مصونا عن التغير و التجدد و قيامه في حد ذاته. و لا يبعد ادعاء أنه لو فرض بين الواقع الذي هو ظرف وجوده و بين كل زمان زمان لكان غير متناه، و السرّ عدم امكان تحقق النسبة بينهما و عدم تعقل وقوعهما في طرفي الزمان، فهو- تعالى- مع أنه أبعد الأشياء إلى كل زمان فهو أقربها إليه. و كما يصدق أنه- تعالى- مباين «١» عن كل مكان و كان موجودا فيما لم يوجد متمكّن فيه كذلك يصدق أنه- تعالى- مباين «٢» عن كل زمان، و كان موجودا و لم يوجد العالم أصلا. و مما يوضح قبول العدم المذكور لوقوع الأزمنة فيه و احاطته بها و اتصافها بالامتداد و الزيادة و النقصان بعد وقوعها فيه: أنه لا يمتنع أن يفرض الواجب- تعالى- منفردا بدون تحقق شيء من الزمان و الزمانيات و المكان و المكانيات إلى هذا الآن، فنفضه كذلك و نقول: على هذا الفرض يلزم أن لا يتحقق قبل هذا الآن غير الواجب شيء لا موجود خارجي و لا واقعي نفس امرى، فلا يتحقق امتداد أصلا، بل المتحقق

(١)- الاصل: متباين.

(٢)- كما في التعليقة السالفة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢٤

سوى الواجب هو العدم الصرف الخالص مع أنه بعد فرض وجود العالم فيه كما هو المطابق للواقع يحصل فيه الامتداد القابل للزيادة و النقصان، فإن الامتداد الحاصل في الزمان من وقت حدوث العالم إلى هذا الآن أكثر من الامتداد الحاصل من زمان نوح إلى هذا الآن مع أنه لم يقع إلّا في العدم الصرف، و لو فرض عدم وجوده لم يكن إلّا العدم الخالص الغير القابل للامتداد و الانقضاء.

ثم الامتداد و التفاوت و إن لم يكن معلوما لنا لو لم يوجد الزمان إلّا أنه بعد وجود الزمان يظهر لنا ثبوت الامتداد و التفاوت فيه؛ فكذا الحال في العدم الخالص الذي لم يوجد فيه الزمان، فإنّ العقل يحكم / ٤٨DA / بأنه لو وجدت فيه الزيادة يحصل فيه الامتداد الغير المتناهي. فيظهر أنه يمكن تحقق وعاء واقعي غير ممتدّ لو وجد فيه الزمان لكان غير متناه.

و المنازع إن قال: لا يمكن أن يفرض وجود الواجب منفكّا عن العالم بدون امتداد واقعي نفس امرى؛ فهو مكابر، لأنه مع ما علمت أنّ تحقق الامتداد للواجب بديهي البطلان؛ نقول: جواز فرض ذلك ممّا لا ينبغي الريب فيه، فإنّ ما هو محال في الواقع لا يستحيل فرضه.



و إن قال: وجود العالم و الزمان لا يقع في العدم المفروض؛ فهو أشدّ مكابرة.

و ممّا يوضح قبول العدم المذكور لوقوع الأمكنة فيه و احاطته بها و قبولها للزيادة و النقصان بعد وقوعها فيه أنه لا ريب في أن قبل وجود العالم لم يكن البعد الذي حصل فيه المحدّد بما فيه بعد وجوده شيئاً خارجياً موجوداً، بل كان عدماً لا خلاً و لا ملاً 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 الأبعاد و الأماكن في العدم الخالص السابق على العالم لحصل فيه الامتدادات المكانية و كان قابلاً لها، بل لحصول الأبعاد الغير المتناهية.

و بما ذكرناه يظهر اندفاع ما قيل: أنّ العدم و الوجود اللذين في هذا الوعاء ان كانا متعاقبين - كما يظهر من بعض كلمات السيد الداماد قدس سره حيث قال فيما مضى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢٥

من كلامه: «يبطل عقد السلب الدهري و يقع في حيزه عقد الايجاب الدهري» - كانا زمانين، و إن كانا مجتمعين في حالة واحدة - كما يظهر من بعض / MB ٥٠ / اخر من كلماته المتقدّمة حيث قال: «و ليس حدّ العدم السابق فيه متميزاً عن حدّ الوجود اللاحق» - لزم الحدوث الذاتي؛ انتهى.

و وجه اندفاعه: أنّهما ليسا مجتمعين، بل متعاقبين لا بالتعاقب الزماني، بل بالتعاقب الدهري الواقعي - كما مرّ مفصّلاً - فلا يلزم كونهما زمانين، فانه قال قبل هذا:

الواقع المسمّى بالدهر - الذي هو وعاء عدم العالم - إن كان معدوماً صرفاً فكيف يتحقّق به الانفكاك الواقعي و يكون وعاء للموجود كالواجب أو غيره من المجرّدات، و إن كان موجوداً فأمّا أن يكون قديماً فيلزم وجود قديم سوى الله، فمن يرضى بقدم الواقع الذي هو غير الله - تعالى - فما باله لا يرضى بذلك لغيره من الزمان و العالم؟! و إن كان حادثاً فأمّا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى القديم؛ و كلاهما باطلان. و أيضاً الدهر إمّا ثابت بنفسه من غير علته، فيكون واجباً لذاته، و هو باطل؛ أو بالواجب لذاته و معلول له، فان كان منتزعاً منه فيلزم قيامه بذاته - تعالى - و هو محال. و لو قطع النظر عنه نقول:

ما قام به - تعالى - كيف يصير ظرفاً لعدم العالم و لغيره - تعالى - من المبدعات؟! و إن لم يكن منتزعاً منه - بل كان موجوداً منفصلاً عنه تعالى قديماً أو حادثاً - فمع لزوم كون الواجب موجوداً لا - في الدهر و الواقع يعود بعض الاشكالات المتقدّمة أيضاً، فمن تأمل يظهر له أنّ أكثر الاشكالات الواردة على الزمان الموهوم يرد على الدهر أيضاً، مع اختصاصه بورود اشكالات أخرى.

قلنا: أوّلاً أنّ 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 بأنّه موجود أو معدوم، قديم أو حادث، ثابت بنفسه أو معلول - مع ما ذكر من فساد كلّ شقّ - يرد عليهم أيضاً؛ فما يقولون في الجواب فهو جوابنا بعينه. و لا فرق بيننا و بينهم إلّا أنّ الحكماء يقولون: إنّ الواقع لا ينفكّ عن وجود العالم و المتكلّمون يقولون لا ينفكّ عن الزمان الموهوم، و نحن نقول ينفكّ عنهما و يحصل به الانفكاك بين الواجب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢٦

و الزمان و العالم، فالإيراد المختصّ بنا هو أنّه كيف يمكن أن يحصل به الانفكاك؟! و قد تقدّم جواب ذلك.

و أمّا ما أورده هنا من الترديدات فيه و إيراد فساد كلّ شقّ فوروده مشترك بيننا و بين الحكماء و المتكلّمين.

و أمّا ثانياً: إنّ الواقع أو الخارج أو نفس الأمر - على ما تقدّم مفصّلاً - ليس إلّا حدّ ذات كلّ شيء و مرتبته، فوجود كلّ شيء في الواقع هو كونه في حدّ ذاته و مرتبته. فهو من لوازم وجود كلّ موجود، فليس موجوداً منفصلاً و لا معدوماً صرفاً، بل هو شيء واقعي نفس أمرى له منشأ انتزاع هو موجود ما، و هو في القديم قديم و في الحادث حادث و في كلّ موجود بحسبه و على ما يليق به، و ما يتحقّق لكلّ واحد من الموجودات غير ما يتحقّق للآخر. فالواقع الثابت للواجب - تعالى شأنه - هو ما يليق و يناسب ذاته - تعالى -، و ليس هو



ثابتا لغيره، و كذا ما يثبت للعقول غير ما يثبت للافلاك و هكذا؛ و ليس شيئا ممتداً- كالزمان- حتى يقال: لا يناسب أن ينتزع من ذاته- تعالى-؛

قلنا: أنا نختار من الترديدات كونه قديما منتزعا عن ذاته- تعالى- و لا يلزم فساد، لأن حد ذات الواجب و مرتبه ليس شيئا سوى الله حتى يلزم وجود قديم سوى الله، و هذه المرتبة ليست مرتبة لغيره- تعالى- حتى يلزم أن يكون ما ينتزع من الواجب وعاء لغيره- تعالى-.

ثم ما ذكرنا هاهنا يؤكد و يقوى ما ذكرنا / ٤٨DB / قبل ذلك من أن الواقع صالح لأن يحصل به الانفكاك بين الواجب و العالم، لأن منشأ الانفكاك حقيقة بين الأشياء أما هو حدود ذات الاشياء و مراتبها، فالانفكاك الواقعي بين الواجب و العالم و نفى المعية عنهما لا يتوقف على تخلل شيء موجود على حدة، بل هما يحصلان بمجرد اعتبار وجودهما في حد ذاتهما و تحققهما في مرتبة حقيقتهما مع تخلل العدم الصرف الخالص.

فوجود الواجب- تعالى شأنه- في حد ذاته و حاق مرتبه يكفي لانفكاكه عن العالم و عدم وجوده معه، و هذا الحد أو المرتبة هو المعبر عنه عندنا بالدهر أو السرمد. فالدهر

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢٧

أو السرمد ليس عندنا شيء على حدة أزليا كان مساوقا للواجب في الوجود؛ و لقد أجاد فيما أفاد / ٥١MA / بارع المحققين حيث قال في شرح رسالة العلم: أزليته- تعالى- و اثبات سابقته له على غيره و نفى المسبوقية عنه، و من تعرض للدهر أو الزمان أو السرمد في بيان الأزلية فقد ساق مع غيره في الوجود «١».

ثم ان الحكماء الذاهبين إلى قدم العالم احتجوا على اثبات ما ذهبوا إليه بوجوه «٢» عمدتها ثلاثة:

أحدها: أنه لو كان العالم مطلقا حادثا لزم التخلف في الازل عن العلة التامة، إذ ذاته بذاته في الأزل كافية في فيضان الوجود عنه و علة تامة مستقلة لايجاد العالم، فإنه منبع الجود و فياض على الاطلاق و تام في ذاته و صفاته التي هي عين ذاته، فبم يتصح تخلف العالم و انقطاع الفيض عنه مع أنه نقص على وجوده و فيضه و فتور على احسانه و فضله؟! بل هو و هن على حريم سلطنته التامة الكبرى و غير لائق بساحة جبروته القاهرة العظمى؛

و الجواب عنه: ان التخلف لقصور العالم و عدم قبوله الوجود الازلي، فتخلفه عنه من مقتضى ذاته و تلقاء نفسه لا من جهة تأخره في الافاضة و عدم كونه علمه تامة. و ذلك كما أن تخلف المعلول عن مرتبة ذات العلة من نقصان جوهره عن قبول الوجود في تلك المرتبة؛ و إلى ذلك يشير قولهم: ان العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه، و الامكان شرط في التأثير و المقدورية، و الوجوب و الامتناع يحيلانها. و ثبوت الامكان للعالم أزلا لا ينافي ذلك، إذ لا يلزم من امكان العالم امكان أزليته، إذ امكان ازلية الشيء إنما يتحقق إذا كان امكانه الوقوعي ازليا. ألا ترى ان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه أزلي و ليس ازليته ممكنة لاستحالة ازلية الحادث من حيث أنه حادث؟! فالامكان الذاتي يتحقق في الأزل، فلا انقلاب؛ و الوقوعي غير متحقق فيه، فلا قدم. فلما زال المانع من جهته و صار ممكنا بالامكان الوقوعي وجد، فلا تأخر في الافاضة و لا تغيير في الذات و لا تخلف للمعلول عن علة التامة، و

(١)- راجع: رسالة شرح مسئله العلم، ص ٤٦.

(٢)- و انظر: تلخيص المحصل، ص ٢٠٥.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢٨

لا تسلسل أيضا. و كون الشيء بالامكان الذاتي- أي: كونه بحيث لا يقتضى لذاته الوجود و العدم- لا يوجب كونه ممكنا بالامكان

الوقوعى.

ثم هذا الجواب يتأتى عند من جعل الداعى آن أول الایجاد، فإن المذاهب فى اثبات الداعى لفعله- تعالى- خمسة: الأول: مذهب الحكماء؛ و هو: انّ الداعى نفس ذات الواجب- تعالى-، و لذا قالوا بقدّم العالم. فلا یرد علیهم لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة؛

الثانى: مذهب الاشاعرة؛ و هو: انّ الداعى نفس الإرادة، فإنّ المرّجح عندهم هو مجرد الإرادة بناء على ما ذهبوا إليه من جواز الترجیح بلا مرّجح؛

و الجواب عن الایراد المذكور- اعنى: لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة- على هذا المذهب: انّ تمامية العلة انما هو بعد الإرادة و هى لم توجد فى الأزّل، بل انما وجدت فى الوقت الذى أوجد العالم، فقبل ایجاد العالم لم يوجد جزء العلة- اعنى: الإرادة-، و بعد وجود الإرادة لم يتخلف العالم عن الواجب، فلا تخلف.

الثالث: مذهب أهل التحقیق من المتكلمين؛ و هو: انّ الداعى آن أول الایجاد.

بمعنى انّ العالم قبل ذلك لم یکن یقبل الوجود، إمّا لقصوره و عدم قبوله الوجود السابق على هذا الآن أو لعدم وجود وقت قبل ذلك الآن- كما یشر إليه قولهم: و اختصّ الحدوث بوقت إذ لا وقت قبله «١»-

و الجواب عن الایراد المذكور على هذا المذهب كما ذكرناه مفصّلاً.

ثم أهل التحقیق من هذا المذهب جعلوا الداعى هو آن الحدوث على سبیل الوجوب دون الأولوية، و بعض من لم یثبت جعل الداعى آن الحدوث على سبیل الأولوية، دون الوجوب؛ و بطلانه ظاهر!

الرابع: مذهب بعض المعتزلة؛ و هو: انّ الداعى مصلحة تعود إلى العالم.

و الجواب عن الایراد المذكور على هذا المذهب انّ تلك المصلحة من أجزاء العالم و لا تتمّ العلة بدونها، و تلك المصلحة انما توجد إذا وجد العالم فى الوقت الذى أوجد

(١)- راجع: كشف المراد، ص ١٢٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٢٩

لا قبل ذلك، لأنّ أجزاء العالم و مصلحته انما كان بأن يوجد فى هذا الوقت دون غيره، فقبل ذلك لم توجد المصلحة و بعد وجودها لم يتخلف العالم.

الخامس: مذهب جمع آخر من المتكلمين- و منهم المحقق الطوسى كما نسب إليه الاكثرون-؛ و هو: انّ الداعى العلم بالمصلحة «١».

و الجواب عن الایراد المذكور عن هذا المذهب یشهر ممّا ذكر.

و قد ظهر انه على المذهب الأول لم يتخلف / ٤٩DA / العالم عن الواجب اصلاً؛ و على الثانى التخلف / ٥١MB / لعدم الإرادة؛ و على الثالث التخلف لعدم تحقّق الوقت الذى یمکن للعالم أن یقبل فيه الوجود؛ و على الرابع التخلف لعدم وجود المصلحة فى ایجاد العالم قبل الوقت الذى وجد فيه؛ و على الخامس لعدم العلم بالمصلحة، بل للعلم بعدمها فى ایجاده قبل ذلك.

ثمّ الحق انّ القول بأنّ المرّجح هو المصلحة الراجعة إلى العالم و القول بأنّ المرّجح هو العلم بالأصلح لیساً قولین متغایرین، بل مالهما واحد، فیرجعان إلى قول واحد.

فانّ من ذهب إلى انّ الداعى هو المصلحة اراد أن الواجب- سبحانه- لعلمه باقتضاء المصلحة اختصاص حدوث العالم بوقته المعین أوجده فيه بالقدرة و الاختیار، فیمکن أن یسند التخصیص إلى المصلحة و إلى العلم بها، و المآل واحد. و لذلك تارة یقولون:

المرّجح هو المصلحة، و تارة یقولون: هو العلم بالمصلحة، تعویلاً على الظهور. فلیس مذهب القائل بعلیة المصلحة غیر مذهب القائل

بعليّة العلم بها- كما نصّ عليه جماعة من الأفاضل؛- هذا.

وقد أجاب بعض الاعلام المتأخرين عن الايراد المذكور: بأنّ التخلّف عن العلة التامة أنّما يلزم و يستحيل إذا كانت العلة التامة موجودة في زمان موجود أو موهوم لم يوجد المعلول فيه بعد، و لا يتصوّر ذلك إلّا بأن يكون تلك العلة أو بعض اجزائها و شرائطها زمانية، و الله- تبارك و تعالى- من حيث ذاته و صفاته الحقيقية منزّه عن أن

(١)- 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 المحضّل، ص ٢٠٧؛ الأربعين، ج ١، ص ١٧٩؛ المطالب العلية، ج ٤، صص ٤٨، ٦٥. جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٠

يكون زمانيا، بل هو خارج عن سلسلة الزمان و الزمانيات، سواء كان متناهية- كما عليه المليون- أو غير متناهية- كما ظنّه الحكماء-، و نسبته إلى جميعها نسبة واحدة.

فلا- يلزم من تنهى زمان وجود الممكنات كون الواجب- تعالى- موجودا في زمان موجود أو موهوم لا يوجد فيه ممكن، كما لا يلزم من تنهى مكان الممكنات كونه- تعالى- موجودا في مكان كذلك فكيف يتصوّر و أنّي يلزم التخلّف المستحيل؟! نعم! عند المليون له- تعالى- قبلية على جميع الممكنات سوى قبلية بالعليّة، لكن ليست قبلية متقدّرة متكّمة حتّى يحتاج إلى زمان يكون ملاكا لها. بل منشأ انتزاعها هو اختصاص جميع الموجودات الممكنة بالزمان عندهم، إمّا من حيث الذات و الحقيقة و إمّا من حيث العلاقة الذاتية، و تنهى الزمان و احاطته- تعالى- عليه و تعالیه عنه من حيث الذات و الصفات الحقيقية. و لا يلزم من ذلك محال- كما لا يخفى على المتأمل المنصف-.

و ليس المراد من لفظة «كان» في الحديث المشهور «١» الزمان الماضي موجودا- لكونه من العالم أيضا-، و لا موهوما- لبطلانه عند المحقّقين، كالمحقق الطوسي و غيره-.

و ليس المراد من توصيفه- تعالى- بالدوام و الازلية و القدم و اشباهها كونه موجودا في زمان غير متناه- تعالى عن ذلك-، كيف و قد ورد عن ائمّتنا المعصومين- عليهم السّلام- أيضا: أنّ متى مختصّ بالحوادث و أن ليس له- تعالى- متى، و الردّ على من سأل عن ذلك، و أنّه كان إذ لا- كان و لا مكان، فخلق الكان و المكان، و أنّه قبل القبل بلا قبل و أنّه لا يوصف بزمان و لا مكان، بل هو خالق الزمان و المكان، و أنّه لم يزل بلا- زمان و لا مكان، و أنّه الآن كما كان- على ما هو منقول بعبارات متغايرة و روايات متظافرة «٢»-، انتهى.

و أنت تعلم أنّ حاصل هذا الجواب أنّ التخلّف أنّما يتصوّر إذا وجدت العلة في زمان و لم يوجد المعلول فيه، و وجود العلة لا في زمان بل في حاقّ الواقع بدون

(١)- اشارة إلى ما مضى من النبوي الشريف: «كان الله و لم يكن معه شيء». راجع: ص ١٩١.

(٢)- راجع: التوحيد، ص ١٧٣، باب نفى المكان و الزمان ... عن الله- عزّ و جلّ-.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣١

الامتداد بدون المعلول لا يطلق عليه اسم التخلّف، لعدم تحقّق الأوليّة و الآخريّة و الجزئية و أمثالها بدون تحقّق الزمان و عدم تحقّق طرف يصدق تحقّق التخلّف فيه. و غير خفيّ أنّ بناء هذا الجواب على عدم وقوع التفاوت و الاختلاف في ظرف الواقع و نفس الأمر بدون وجود الزمان، و قد تقدّم ذلك مفصّلا؛ فتأمّل!.

و ثانيها: أنه لو كان العالم حادثا لكان مسبوqa بمادّة، إذ كلّ حادث مسبوq بمادّة، إذ امكان وجوده متقدّم على وجوده. و ليس ذلك الامكان قائما بذاته- إذ ليس جوهرًا- و لا بالفاعل- إذ ليس هو قدرة الفاعل عليه، و لا يتعلّق أن يقوم بالفاعل سوى القدرة على ايجاد الحادث- و لا- بالماهية- إذ ليس هو الامكان الذاتى المجامع/ MA٥٢ / مع الوجود-، فيكون قائما بمادّة الحادث أو موضوعه أو متعلّقه، فلو كان العالم حادثا لزم أن تكون له مادّة سابقة على جميع اجزائه؛ هذا خلف!.

و جوابه: انّ الامكان السابق على وجود العالم ليس إلّا الامكان الذاتى مع اعتبار قيد العدم معه، و تقدّمه على الوجود و عدم اجتماعه معه أنّما هو لأجل ملاحظة قيد العدم المتقدّم عليه، و ذلك أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج حتّى يحتاج إلى محلّ غير الماهية، بل هو بعينه الامكان الذاتى، و الفرق ليس إلّا بانضمام قيد العدم و عدمه.

نعم! لو كان العالم موصوفا بصفات الموجودات كالقرب و البعد و امثالهما/ ٤٩DB / الّتى للامكان الاستعدادى المعبر عنه بالقوّة الّتى لا بدّ من تحقّقها فى غير ما هو قوّة له- أعنى: فيما هو مادّة بالنسبة إليه، كالقوّة الحاصلة فى النطفة للجنين و فى الغذاء للنطفة- لكان محتاجا إلى مادّة أو موضوع؛ و القائل بحدوث العالم لا يسلمّ ثبوت الامكان الاستعدادى له قبل وجوده. كيف و هو يدعى كونه مبدعا لا فى زمان و لا يتعلّق للمبدع أن يسبقه المادّة؟!، فإنّ سبق المادّة أنّما يكون لما يتصف بالقرب و البعد و امثالهما ممّا لا يتحقّق إلّا فى الزمان، فغير المحتاج إلى الزمان لا- يحتاج إليه. و لو كان مع كونه مبدعا لا فى زمان محتاجا إلى مادّة لكان لقائل أن يقول: لو كان حادثا ذاتيا لاحتاج إلى المادّة أيضا، إذ «١» امكان وجوده متقدّم بالذات على وجوده و ليس قائما بذاته و لا بالفاعل و

(١)- الاصل: و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٢

لا بالماهية إلى آخر ما تقدّم. جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ١ ٢٣٢ (تحقيق) (حول كيفية حدوث العالم) ..... ص: ١٧٨  
ثالثها: إنّه لو كان العالم حادثا لكان الزمان متناهيا، و إذا كان الزمان متناهيا كان عدمه سابقا على وجوده- سبقا لا يجامع السابق المسبوq-، و ذلك لا يكون إلّا بزمان، فيكون قبل الزمان زمان، و هكذا إلى ما لا بداية له؛  
و جوابه: انّ تقدم عدم الزمان المتناهى على وجوده لا يحتاج إلى زمان آخر يكون ملاكا له- لأنّه ليس متقدّرا و لا متكّمما-، بل- إذا ثبت عند العقل تنهى الزمان ينتزع منه بمعونه الوهم تقدّما لعدمه على وجوه تقدّما لا يجامع المتقدّم به المتأخّر شبيها بتقدّم اجزاء الزمان و الزمانيات بعضها على بعض؛ و لا فرق إلّا بالتقدّر و عدمه، كما ينتزع من تنهى المكان فوقية لعدمه عليه- و قد مرّ توضيح ذلك على ما ينبغى-.

و بما ذكرناه يظهر فساد ما توهمه بعض المتأخّرين من قوّة أدلّة القدم، فإنّها لا تنتهض حجّة على القائلين بالحدوث الدهرى مطلقا. قال بعض الأعلام: و لعلّ مقدّم الفلاسفة و رئيسهم تفتنان بأنّ دلائل القدم كلّها مردودة حيث عدّا مسألة أزلية العالم فى طويقا من المسائل الجدلية الطرفين الّتى لا برهان عليها- بل هى بعد مشكوك فيها!-. نعم! يمكن تتميم تلك الأدلّة على من قال بزمان موهوم مستمرّ متقدّم على وجود العالم هو ظرف عدم العالم أو مقدار بقاء الواجب؛ فليتدبّر.

**(تحقيق) (فى كيفية ربط الحادث بالقديم)**

ثمّ أنّه يجب علينا هنا من بيان كيفية ربط الحادث بالقديم على ما اخترناه من القول بالحدوث الدهرى. فقد زعم بعضهم أنّه لا يمكن الربط على هذا القول بل يتوقّف على القول بزمان موجود و حركة قديمة- كما ذهب إليه الحكماء-، أو بزمان موهوم-

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٣

كما قال به بعض المتكلمين- ليكون واسطة يحصل به الربط بينهما.

ثم بيان هذا الربط يتوجه على كل واحد من الحكماء و المتكلمين و غيرهم من طوائف العقلاء، و الاشكال فيه لازم على قواعد الكل، لأنّ كلّا منهم لا- يخلوا من الاعتقاد بوجود حادث، لأنّ الفلاسفة لا ينكرون الحوادث الزمانية و إن قالوا بقدم العالم؛ و المتكلمون قائلون بحدوث العالم و لا ينكرون وجود الحادث و إن قالوا بقدم الزمان الموهوم؛ و القائلون بالحدوث الدهرى يثبتون حدوث ما سوى الله. فكلّ من الفرق الثلاث لا يخلوا عن الازعان بوجود الحادث، فالاشكال الوارد فى كيفية ربط الحادث بالقديم على الجميع لازم.

و وجه الاشكال فيه انّ الحادث متغير قد يكون و قد لا يكون، و القديم ثابت دائما، فلو كان علّة له لزم تخلف المعلول عن علته حال عدمه، فلا بدّ من واسطة يحصل بها الربط بينهما.

و لكلّ من الحكماء و القائلين بالحدوث الزمانى و المثبتين للحدوث الدهرى طريق فى كيفية الربط / ٥٢MB / بينهما، و نحن نذكر الطرق الثلاث و نشير إلى ما ينبغى أن نشار إليه ليظهر جلية الحال.

أما طريقة الحكماء: فهي انّ الحوادث التى توجد فى العالم لم تصدر من القديم - أعنى: الواجب تعالى شأنه - بدون واسطة ليلزم التخلف، بل هي انما تصدر عنه - تعالى - بتوسط الحركة و الزمان؛ و لكونهما أزليين متغيرين بذاتهما يحصل بهما الربط.

بيان ذلك: انّ كلّا من الحركة و الزمان إذا كانا أزليان فالربط بين الواجب و أول جزء منه ثابت، لأنّه صدر حينئذ قديم عن قديم لا حادث عن قديم، فلا يلزم تخلف المعلول عن العلّة. ثمّ انّ كلّا منهما لكونه متغيرا بذاته لا بغيره يحصل به الربط بين الواجب و بين سائر الاجزاء و الحوادث اليومية الزمانية. بيان ذلك: انّ كلّ جزء يفرض فيه أولا يشترط به وجود الجزء الثانى و يمتنع اجتماعه معه، فكلّ جزء متأخر مع ما يوجد من الحوادث مقارنا له يتوقف وجوده على الجزء المتقدم و غيره من الاجزاء السابقة عليه و يمتنع وجوده بدونها، فالعلّة المستقلّة له هو الواجب - تعالى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٤

شأنه - مع تلك الاجزاء المتقدّمة عليه، لأنها شرائط وجوده، فالتخلف عن الواجب لعدم وجود الشرائط فلم يلزم التخلف عن العلّة التامة. و أما الجزء الأول الذى لا أول له فلا يشترط بشيء قبله سوى عدم ما سواه، فلتتمام علته حينئذ يوجد أولا و بوجوده يتم / ٥٠DA / علّة الجزء الثانى. و ما يلزم أن يوجد مقارنا له من الحوادث الزمانية فيوجد. و بوجود الجزء الثانى ينتقض علّة الجزء الأول؛ فيقدم و هكذا إلى أن يبلغ إلى المنتهى كما هو محسوس من الحركة فى الأين، فإنّ المتحرك ما دام فى المبدأ يستحيل أن يكون فى الجزء الثانى من المسافة، و هو لم يصحب جزئها الأول و يمتنع أن يكون فيهما معا.

و أنت خبير بأنّه يلزم على هذه الطريقة أزلية الزمان و الحركة و قدم الجسم المتحرك بتلك الحركة و التسلسل فى الأمور المتعاقبة، لأنّ كلّ جزء من أجزاء الحركة و الزمان يتوقف وجوده على آخى جزء آخر إلى غير النهاية؛ مع أنّه قد بينا انّ الاجماع منعقد على حدوث جميع ما سوى الله، و انّ براهين ابطال «١» التسلسل - كالتضاييف و غيره - يبطل التسلسل فى الأمور المتعاقبة و إن لم تكن مجتمعة فى الوجود، لأنها متعاقبة بعضها سابق و بعضها مسبق. فالحدوث الأخير فى تلك السلسلة الغير المتناهية موصوف بالمسبوقية فقط، و كلّ واحد ممّا قبله موصوف بالمسبوقية و السابقة معا، فكلّ سابق مسبق من غير عكس كلّى كالحادث الأخير، فيكون عدد المسبوقية أزيد من عدد السابقة بواحد، و هو محال.

فجعل بعض ما سوى الله قديما و واسطة لربط الحادث بالقديم باطل بالنقل، و هو ظاهر؛ و بالعقل أيضا، لأنّه ثبت بالدلالة العقلية حدوث العالم الجسمانى - كما قرّرناه - فلا يمكن أن يكون جسمانى قديما حتّى يكون واسطة لربط الحادث بالقديم. و ما لا يمكن اثبات حدوثه بالعقل - كالعقل - لا يصحّ أن يكون واسطة فى الربط، لأنّه ليس شيئا متغيرا بذاته - كالحركة و الزمان - حتّى يكون من الشرائط و يحصل به الربط - كما ذكرناه - فلو كان الصادر الأول عن الله - تعالى - موجودا مجردا قديما هو العقل - نظرا

(١)- الاصل:- ابطال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٥

إلى ما تقرّر عند الحكماء من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد- لم يمكن أن يكون واسطة و شرطا في الربط و الایجاد، بل يلزم حينئذ أن يكون موجدا بالاستقلال، و قد تقرّر عند الحكماء أنّ الممكن لا يمكن أن يوجد ممكنا مثله و إن جاز أن يكون واسطة في الایجاد، و إلّا لمزم أن يكون ما فيه معنى ما بالقوّة مفيدا للوجود. لأنّ كلّ ممكن بما هو ممكن و من حيث ذاته لا يكون إلّا بالقوّة، فيكون لما هو بالقوّة شركة في اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل، و للعدم مدخل في افادة الوجود، و بديهه العقل يمنعه!. و لذا وجب أن يكون موجد الجواهر و الاعراض المفارقة لذات الموجد خارجا عنها، فموجد الكلّ ليس إلّا / MA٥٣ / الواجب- تعالى شأنه-. قال بهمنيار في التحصيل: و إن سألت الحقّ فلا يصحّ أن تكون علّة الوجود إلّا ما هو برىء من كلّ وجه من معنى ما بالقوّة. و هذا صفة الأوّل- تعالى شأنه- لا- غير، اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوّة- سواء كان عقلا أو جسما- كان للعدم شركة في افادة الوجود و كان لما بالقوّة شركة في اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل؛ «١» انتهى.

على أنّ استناد وجود الحادث- أعنى: العالم الجسماني- إلى المجرد القديم مع استقلاله في العليّة يوجب تخلف المعلول عن العلة، فلا بدّ من واسطة أخرى ليحصل بها الربط بينهما.

و بذلك يظهر أنّ البرهان العقلي قائم على بطلان قدم المجردات أيضا، لأنّها إذا وجدت قديمة فلا يخلوا إمّا أن تكون عللا مستقلة لا ييجاد العالم الجسماني أو شرائط و وسائط له أو معطّلة خالية عن المدخلية في التأثير و الافاضة، و الأوّل يوجب تخلف المعلول عن العلة و تأثير الممكن في الممكن، و هما باطلان. فان ادعى حينئذ لدفع المحذور الأوّل قدم العالم الجسماني، ففيه: أنّه مدفوع بالدلالة القطعية على حدوثه، مع أنّه يبقى المحذور الثاني على حاله. و إن ادعى عدم المصلحة أو العلم بالمصلحة في وجوده قبل وقت الحدوث أو عدم قبوله للوجود الأزلي ففيه أنّ هذه الوجوه جارية بعينها إذا

(١)- راجع: التحصيل، الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الكتاب الثاني، ص ٥٢١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٦

كان العالم مستندا إلى الواجب من دون واسطة، و يمكن أن يدفع بها فساد لزوم تخلف العالم عن الواجب. على أنّ المحذور الثاني أيضا لازم. و الثاني مردود بأنّ الشرطية و الوساطة أمّا يتأتى إذا حصل بها الربط بين الواجب و العالم الجسماني، و هو يتوقّف على أن تكون متغيّرة بذاتها، و العقول ليست كذلك. و الثالث يقتضى وجود ما هو معطّل بالكلية في التأثير و المدخلية في الوجود، مع أنّهم يدعون أن لا معطّل في وجود العالم و لا مهمل في نظام الخير.

فان قيل: دليل ثبوت العقل ليس هو الافتقار إليه لأن يكون علّة أو شرطا لوجود العالم الجسماني حتّى إذا بطل ذلك حكم بعدم وجوده، بل الدليل عليه هو وجوب المناسبة بين العلة و المعلول و عدم جواز صدور غير الواحد عن الواحد. و لما دلّ البرهان على وجوده «١» و كان مقتضى البرهان أن لا يكون معطّلا في الوجود- و إلّا لم يتصحّح به وجوب المناسبة و صدور الواحد عن الواحد- حكم بكونه واسطة بين الواجب و العالم الجسماني بالعليّة و الشرطية، و صحّح ذلك بأحد الوجوه المذكورة لتلا يرد لزوم التخلف؛ /

DB ٥٠ /

قلت: لو سلّم تمامية الدليل المذكور على وجوب صدور الواحد البسيط منه- تعالى- و عدم امكان صدور غير الواحد عنه يجوز أن يكون ذلك الواحد هو الصورة دون العقل، و دليلهم على امتناع كونه هو الصورة ليس بتمام- كما لا يخفى على من تأمل كلام الشيخ في إلهيات الشفاء-. و لو سلّم امتناعه و وجوب كونه هو العقل نقول: لم لا- يجوز أن يكون حادثا و يتوسّط بين الواجب و العالم الجسماني؟، و لا دليل تظمّن إليه النفس على قدمه، بل الدليل قائم على خلافه- كما تقدّم- مع اعتضاده بكلمات اصحاب الوحي،



فلا مانع من كون العقول حادثة و كونها وسائط بين الواجب و العالم الجسماني.

قيل: و لا- يبعد أن يكون مراد المحقق الطوسي- رحمه الله- من قوله: «و أمّا العقل فلا يثبت دليل على امتناعه (٢)»، عدم ثبوت دليل على امتناعه مطلقا- أى:

قديما كان أم حادثا- لا قديما، لأنّ اجماع الأنبياء و المليين و الأخبار المفيدة للعلم ثابتة

(١)- الاصل:- على وجوده.

(٢)- راجع: كشف المراد، ص ١٣٠.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٧

على امتناع وجود العقل القديم، فكيف يقول لم يثبت دليل على امتناعه؟! و تخصيص الدليل بالعقلى يأبى ظاهر عبارته المنقولة، إذ النكرة فى سياق النفي يفيد العموم؛ إذ الدليل النقلى يطلق عليه الدليل فى الكتب الكلامية، و المحقق كثيرا ما يتمسك به فى التجريد؛ فالمراد بقوله: «و أدلّة وجوده مدخولة (١)» أى: أدلّة وجوده على النحو الذى اثبتته الحكماء، يعنى بوصف قدمه.

و بذلك يندفع المخالفة بين كلامه هذا و بين ما قال فى الالهيات: «و الواسطة غير معقولة (٢)»؛ فإنّ المراد به انّ الواسطة القديمة التى اثبتتها الحكماء غير معقولة، للزوم ما تقدّم من المحذورين؛ مع مخالفتها لما ثبت / ٥٣MB / من الشريعة. فلو لم يحمل العقل فى قوله: «أمّا العقل» على الأعمّ من القديم و الحادث و «الواسطة» فى قوله: «و الواسطة غير معقولة (٣)» على القديم فقط، بل حمل كلاهما على الأعمّ أو القديم لزم المخالفة بين كلامه، و لا- دافع لها إلّا بان يقال: انه- رحمه الله- بعد ردّه فى امتناع وجود العقول القديمة فى مباحث الجواهر جزم بامتناعه فى الالهيات؛ و لا يخفى ما فيه. و قد وضح و ظهر على أىّ تقدير إن شيئا من المجردات و الجسمانيات لا يمكن أن يكون واسطة لربط الحادث بالقديم.

ثمّ غير خفى انّ أحدا من الحكماء لم يذهب إلى أنّ الواسطة لربط الحادث بالقديم هو العقل، بل كلّهم متفقون على انّ الواسطة هو الجسم القديم المتحرّك بالحركة السرمديّة. و لذلك جوزوا التسلسل فى الأمور المتعاقبة، لأنّ الحركة و الزمان إذا كانا أزليين يتوقّف وجود كلّ جزء منهما على الجزء السابق، و هكذا إلى غير النهاية.

قال بعض المتأخرين لانتصار طريقة الحكماء: و الحقّ أنّه لا- محيص فى ايجاد الحادث عن القديم عن التزام التسلسل على سبيل التعاقب، و انّ براهين ابطال التسلسل لا يبطله- كما ادّعا الحكماء-، و ما دعا المتكلمين إلى الحكم بامتناعه هو لزوم الحركة السرمديّة المستلزمة لقدم الجسم و الزمان على ما ادّعاه الفلاسفة، ففيه:

(١)- راجع: كشف المراد، ص ١٣١.

(٢)- راجع: كشف المراد، ص ٢١٨.

(٣)- راجع: كشف المراد، ص ٢١٨.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٨

أنّه ليس بلازم لجواز أن يكون هاهنا أمور متعاقبة غير متناهية. و لا يلزم حينئذ قديم غيره- تعالى-، اذ كلّ موجود يكون حينئذ حادثا.

فان قلت: يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة؛

قلت: لو سلّم انّ الاجماع منعقد على امتناعه أيضا لم يكن المجمع عليه مجرّد نفي شخص كان موجودا قديما غيره- تعالى- نقول: لعلّ الكلّى الطبعى غير موجود فى الخارج- على ما ذهب إليه صاحب المحاكمات و تبعه السيد المحقق-. و لو سلّم فقيد الشيخ و غيره من المحققين القائلين بوجود الطباع فى الأعيان انّ الذاتيات موجودة بوجود الاشخاص بالذات، و العرضيات موجودة بوجودها بالعرض-

على ما صرح به بعض المحققين - و حينئذ نقول: لعل تلك الحوادث المتعاقبة غير داخله تحت ذاتي حتى يكون الكلّي المشترك بينها ذاتيا لها و يكون موجودا بوجودها بالذات، فلا يلزم وجود الكلّي المشترك بينها إلّا بالعرض و الوجود بالعرض مجازي. و لو سلم فلعلّ تلك الحوادث تعلّقات الإرادة، فلا يلزم إلّا قدم قدر المشترك بين التعلّقات و تعلّق الإرادة راجع إلى صفته - تعالى -، فلا يلزم ذات قديمة غيره - تعالى - و يمكن أيضا أن يقال:

اتصاف النوع بالقدم و الحدوث أنّما هو باعتبار الوجود، و النوع لا - يوجد في الخارج إلّا بوجود الأشخاص، و المفروض أنّ جميع الأشخاص الموجودة حادثه، فلا يلزم موجود قديم غيره - تعالى - و ما يقال من أنّ النوع قديم فكلام مجازي معناه: أنّ قبل كلّ شخص شخص لا إلى نهاية؛ انتهى.

و لا يخفى ما في هذا الكلام من الاختلال، أمّا أولا: فلأنّ التسلسل في الأمور المتعاقبة باطل، و أدلّة ابطال التسلسل تجرى فيه - كما مرّ مرارا - فهو باطل، و ان قطع النظر عن لزوم الحركة السرمديّة المستلزمة لقدم الجسم؛

و أمّا ثانيا: فلأنّ منع وجود الكلّي الطبيعي في الخارج ينافي مذهب المحققين من المتكلمين - كالمحقق الطوسي و غيره - الذاهبين إلى وجوده فيه، فتوجيه كلامهم / ٥١DA / بذلك توجيه بما لا - يرضى! - على أنّ منع وجوده في الأعيان مكابرة و الدلالة القطعية على تحقّقه فيه قائمة. فإذا تعاقبت أفراد الحركة إلى غير النهاية لزم منه قدم نوع الحركة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٩

و وجوده في الخارج، و الاجماع يدفعه، لأنّه منعقد على حدوث جميع ما سوى الله - كما يدلّ عليه سنده المشهور، أعني: كان الله و لم يكن معه شيء -، فقدم الكلّي الطبيعي مع وجوده في الخارج ينافيه؛

و أمّا ثالثا: فلأنّ تلك الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة لكونها داخله تحت مقولة العرض محتاجة إلى جوهر يكون موضوعا له، و الجوهر عندهم منحصر بالخمسة المشهورة. و لكون تلك الحوادث المتعاقبة هي أفراد الحركة فيلزم أن يكون الموضوع هو الجسم الطبيعي دون الأربعة الأخر، فيلزم وجود جسم قديم يتعاقب عليه تلك الحوادث. على أنّهم صرّحوا بأنّ هذا الجسم هو الفلك، فيلزم قدمه.

و أمّا رابعا: فلأنّ قوله: «و لو سلم فلعلّ تلك الحوادث تعلّقات الإرادة - ... إلى آخره» مع أنّه لا - يدفع لزوم النسبة في الحوادث الخارجية يرد عليه: أنّه يستلزم الترجيح بلا مرجح، لأنّ تلك التعلّقات أمور ترجّحت على ما يساويها من غير مرجح.

و أمّا خامسا: فلأنّ كون كلّ شخص من اشخاص النوع مسبقا بآخر لا إلى نهاية له ليكون جميع الأشخاص الموجودة حادثه باطل بأدلة ابطال التسلسل، / ٥٤MA / و ان لم يلزم قدم النوع و لم يكن موجودا في الخارج.

و أمّا طريقة القائمين بالزمان الموهوم في ربط الحادث بالقديم، فهي: أنّ الواسطة في ذلك هو الزمان الموهوم، و لكونه متغيّرا بذاته متصرّما و غير متناه يحصل به الربط بين الواجب و بين الحادث الّذي هو العالم - على النحو الّذي قرره الحكماء في توسّط الحركة الغير المتناهية بين الواجب و بين غيره من الحوادث -.

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 أنّ التمسك بالزمان الموهوم لهذا الربط أنّما 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: إنّ أحداث الحادث وقت الحدوث و ترجيح آن الحدوث بايجاد الحادث فيه أنّما هو بواسطة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤٠

الإرادة - كما هو رأى الأشاعرة -، أو المصلحة - كما هو رأى بعض المعتزلة - أو العلم بالأصلح - كما هو رأى بعض آخر منهم - فتخلّف العالم عن الواجب قبل آن الحدوث لعدم الإرادة أو المصلحة أو العلم بالأصلح، فلا يلزم 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 المتكلمين بالمصلحة أو العلم بالأصلح بأنّ ترجيح وقت خاصّ باعتبار الإرادة أو المصلحة أو العلم بالأصلح ممّا لا يعقل إلّا إذا كان لذلك الوقت مدخية في المصلحة و الأصلحية باعتبار كونه مصلحة أو أصلح فيتوقّف حدوث الحادث على حضوره، و ننقل الكلام إليه و في توقّفه على حضور وقت سابق عليه و هكذا، فيلزم التسلسل!

قال بعض القائلين بالزمان الموهوم: هذا الايراد شبهة قوية لعدم العالم لا- ينحلّ إلّا بالقول بالزمان الموهوم و التزام التسلسل على التعاقب إمّا مطلقاً أو فيه، لعدم وجوده.

و لا يخفى أنّ هذه الطريقة لا بتائها على ما هو باطل - أعنى: الزمان الموهوم - باطلة. و قد تقدّم أنّ الزمان الموهوم أمر نفس أمرى و له اختلاف اجزاء متباينة متعاقبة، فيكون التسلسل في أمور نفس أمرية لا في أمور اعتبارية، و استحالة - و إن كان على التعاقب - امر مشهور محقّق - كما بيّناه - فهذه الطريقة أيضاً كسابقتها فاسدة.

و أمّا طريقة القائلين بالحدوث الدهرى، فهو أنّ العالم لعدم قبوله الوجود الازلى لم يمكن أن يوجد قبل آن الحدوث، بل لم يوجد وقت قبله - كما قال الحكيم الطوسى: «و اختصّ الحدوث بوقت إذ لا- وقت قبله» - و حينئذ لا- يلزم تخلف المعلول عن العلة النائمة لقصور المعلول عن استفادة الوجود و عدم تحقّق وقت له قبل ذلك، فلتعيّن وجود العالم في وقت الحدوث و عدم امكان قبوله الوجود قبله يحصل الربط بين الواجب و الحادث الذى هو العالم، و هذه الطريقة هي التى اخترناها و لا يرد عليه شىء.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤١

### تتميم (في بيان مذهب محقق الطوسى من أقسام الحدوث)

اعلم! أنّ الظاهر - بل الجزم! - أنّ مختار المحقق الطوسى من أقسام الحدوث هو الحدوث الدهرى، و هو الظاهر من قوله فى التجريد: «حدوث العالم بعد عدمه ينفى الايجاب «١»؛ فإنّ المراد بالبعديّة هو البعديّة الدهرية بمعنى كون وجوده بعد عدم الصريح و الليس الساذج، فيكون المعنى: أنّ وجود العالم بعد عدم الصرف و الليس المحض ينفى الايجاب بمعنى عدم انفكاك العالم عن ذات الواجب، كما قال به الفلاسفة. و ليس المراد بالبعديّة هي البعديّة الزمانية، لأنّ مثل هذا المحقق أجلّ شأننا و جلاله من أن يقول بتحقّق الزمان الموهوم، كيف و قد قال فى مبحث / ٥١DB / حدوث الاجسام: «و اختصّ الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله» «٢»، و هو صريح فى نفي الحدوث الزمانى. إذ القائل به لا يمكنه نفي الوقت و الاستمرار قبله، لأنّه عبارة عن شقّ استمرار العدم فى الوقت الغير المتناهى؛ و لا البعديّة الذاتية، لأنّه أكثر ايماناً و ديانة من أن يقول بالقدم و قد قال فى / ٥٤MB / شرح رسالة العلم: «ازليته - تعالى - اثبات سابقية له على غيره و نفي المسبوقية عنه، و من يفرض الزمان أو الدهر أو السرمد فقد ساوق معه غيره فى الوجود» «٣».

و لا يقال: إنّ قوله هذا كما يدلّ على نفي الحدوث الزمانى يدلّ على نفي الحدوث الدهرى أيضاً؛

لأنّنا نقول: مراده بالدهر المنفى هو اثبات شىء موجود خارجى يكون مسمّى بالدهر - كما يشير إليه قوله: فقد ساوق معه المحال - و نحن أيضاً لا نقول بذلك، فإنّ الدهر - على ما فسّرناه - ليس شيئاً مبايناً عن ذات الواجب يكون موجوداً، بل هو حدّ الشىء و مرتبته. فالمراد بالحدوث الدهرى هو وجود الواجب فى حاقّ مرتبته بدون العالم و غيره من الموجودات بأى اسم يسمّى؛ و هذا هو مراد المحقّق. و على هذا

(١) - راجع: كشف المراد، ص ٢١٧.

(٢) - راجع: كشف المراد، ص ١٢٩.

(٣) - راجع: رسالة شرح مسألة العلم، ص ٤٦.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤٢

يكون تقدّم عدم العالم على وجوده هو التقدّم الدهرى الذى ذكرنا أنه أيضا من أحد اقسام التقدّم؛ وقد بيّناه و أوضحناه على ما ينبغى.

فان قيل: على ما ذكر ليس الدهر وعاء حقيقيا و موجودا خارجيا يتصوّر فيه التفاوت و التقدّم و التأخّر، بل قلتم: انّ الدهر و الواقع هو حدّ الشىء و مرتبته؛ و على هذا فلا- يكون لعدم وعاء حتّى يتّصف هو بالتقدّم حقيقة و العدم به مجازا فيلزم أن يكون الموصوف بالتقدّم هو نفس العدم، و هو باطل؛

قلت: لو سلّم عدم التفاوت فى الواقع و عدم اتصافه بالتقدّم و التأخّر نقول: انّ تقدّم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدّم بالذات، بمعنى انّ العدم يكون متحقّقا 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 لا يتصوّر إلّا إذا كان فى وعاء؛ ممنوع، و لعلّ السند معلوم لك بعد أن خاطبتك بما سبق.

و ما قيل: انّ ذلك العدم إمّا يكون مع العالم أيضا أو قبله، لا مجال للأوّل، فيكون قبله، فلا ينفع الفرار منه. و القول بأنّ اطلاق المتقدّم عليه على سبيل المجاز، ففيه: انّ قبليّة العدم مسلّمه و نحن نثبتها له، و لكن نقول: هذا بواسطة المتقدّم بالذات لئلا يرد أنّ القدم من حيث هو لا يتّصف بالتقدّم و التأخّر. فلا بأس!.

و بما ذكر يظهر فساد ما ذكره بعض المحشين من أنّ المراد بالبعديّة فى كلام المحقّق هى البعديّة الزمانيّة، إذ لا شكّ انّ تقدّم العدم على الوجود ليس ذاتيا و لا طبيعيا، إذ ليس لوجود العالم توقّف على عدمه حتّى يكون للعدم تقدّما ذاتيا أو طبيعيا على الوجود؛ و ظاهر أنّه لا يتصوّر من أقسام التقدّم هاهنا سوى الزمانى، فيكون العالم حادثا زمانيا. و إذا كان كذلك لا يكون الواجب موجبا و إلّا لزم قدم أثره- أى:

العالم- لكون الموجد قديما واجبا بالذات؛ انتهى.

و وجه الفساد: ما تقدّم من بطلان الزمان الموهوم و تصوّر تقدّم أمر سوى الذاتى و الطبيعى- أعنى: التقدّم الدهرى-. قال بعض أهل التحقيق: انّ تقدّم عدم العالم على

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤٣

وجوده لو كان زمانيا لزم أن يكون قبل كلّ زمان لا إلى نهاية و يلزم القدم. و الزمان الموهوم- الذى اثبتته الأشاعرة- قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصّلين من المتكلّمين- و منهم المحقّق الطوسى- كما يظهر من تصفّح كلامهم.

و قد أورد على ما نقلناه من بعض المحشين أيضا بأنّ ما ذكره من أنّ تقدّم العدم على الوجود ليس ذاتيا و لا- طبيعيا ممنوع عند الحكماء- كما صرّحوا به فى اثبات الحدوث الذاتى؛

و قد أجاب عنه بعض الأفاضل: بأنّ مراده ليس تقدّم عدم العالم على وجوده تقدّما ذاتيا لا أنّه لا يمكن تقدّم العدم على الوجود تقدّما ذاتيا أصلا، فاندفع المنع الذى ذكره. على أنّ فيما ذكره الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى من تقدّم عدم الممكن على وجوده تقدّما ذاتيا البتة تأمّل؛ انتهى.

أقول: غرض المجيب انّ المراد انّ تقدّم عدم العالم على وجوده ليس مجرد التقدّم الذاتى، بل لا بدّ على طريقة الملمّة من اثبات تقدّم يحصل به الانفكاك، فمجرد امكان كون تقدّم العدم على الوجود تقدّما ذاتيا لا ينفع فى المقام. و على ما ذكرناه من كون العدم السابق بحيث لو فرض فيه الزمان لكان غير متناه و من تحقّق الانفكاك الواقعى بين مرتبة الواجب و مرتبة العالم يندفع الشبهات و يحصل المراد.

و بما ذكر يظهر أيضا فساد ما ذكره بعض الأفاضل بأنّ الظاهر- كما يستفاد/ MA55 / من كلام الشيخ رحمه الله فى بحث الأمور

العامة- انّ مراد المحقق الطوسي من البعدية هاهنا هو البعدية بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها / ٥٢DA / قسما سادسا، و زعموا أنّ تقدّم اجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل. لكن التحقيق أنّه لا محصّل له. إذ لا نجد له معنى معقولا سوى الخمسة. بل الظاهر أنّه تقدّم بالزمان، فإنّ ذلك التقدّم إذا عرض لغير الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق و المسبوق، و إن عرض لأجزاء الزمان لم يحتج إلى زمان مغاير لها، و ان عرض للزمان و غيره لا بدّ أن يكون لذلك الغير زمان؛ و أمّا الزمان فلا يحتاج إلى زمان آخر. و حينئذ فعدم العالم يجب أن يكون في زمان، لكن يكفي فيه الزمان الموهوم؛ انتهى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤٤

### (عود إلى ما سبق من ابحاث القدرة)

و اذ فرغنا من تحقيق القول في حدوث العالم و بينا حقيّة الحدوث الدهرى و بطلان الزمانى و القدم فلنرجع إلى ما كنّا بصدده- أعنى: اثبات القدرة بالمعنى الثالث، أى:

امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعى و شرائط التأثير في بعض الأوقات و إن وجب في بعض آخر منها-

فنقول: لمّا ثبت أنّ العالم مسبوق بالعدم الصريح و ليس الساذج و به حصل الانفكاك الواقعى بين الواجب و العالم- كما بيناه-، يترتب عليه الامكان المذكور في وقت ما. لا الوقت بمعنى الزمان، بل بمعنى الواقع و نفس الأمر- فإنّ الوقت هنا أعم من ذلك- لأنّ حقيقة القدرة بهذا المعنى هو جواز الترك بالنظر إلى الإرادة و المصلحة أو عدم القبول للوجود و لو في الوقت الموهوم أو التقديرى- أعنى: ليس الصرف و العدم البحث- و الحدوث الدهرى- على ما فسّر- ملزوم له أو احد أفراده. و القول بأنّ الترك حينئذ واجب بالنظر إلى الداعى فلا تثبت منه القدرة المفسرة بالامكان، قد تقدّم القول فيه.

و اذ ثبتت القدرة بهذا المعنى يبطل الايجاب المقابل لها- أعنى: وجوب الفعل في جميع الاوقات بالنظر إلى الداعى-، كما ذهب إليه الفلاسفة، و على القول بالحدوث الزمانى يكون ثبوت القدرة بهذا المعنى و بطلان الايجاب المقابل لها أظهر؛ كما لا يخفى.

و أمّا القدرة بالمعنى الرابع- أعنى: امكان الفعل و الترك في جميع الاوقات و لو في آن الحدوث بالنظر إلى الداعى-، فالقول بثبوتها للواجب- تعالى- و نفى الايجاب المقابل لها و وجوب الفعل في وقت خاصّ مختصّ بالاشاعرة نظرا إلى أنّهم نفوا الايجاب مطلقا و جوّزوا الترجيح بلا مرجح، فقالوا: أوجد الله- تعالى- العالم في الوقت الذى اراد فى الأزل أن يوجد بدون مرجح غير تعلق الإرادة، و بالإرادة لا يجب الفعل،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤٥

بل كان له أن لا يفعل ما فعل لأنه لا يُسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ «١».

و لا ريب في بطلان ما ذهبوا إليه، لأنّ الفعل ما لم يجب لم يوجد- كما مرّ-، و اختيار احد الطرفين بمجرد الإرادة من دون مرجح له ظاهر البطلان- كما تقدّم-. فالحقّ نفى القدرة بهذا المعنى عنه- تعالى- و ثبوت الايجاب المقابل لها له- جلّ شأنه-، فإيجاد العالم في الوقت الذى أوجده أمّا كان على سبيل الوجوب لتعلق الإرادة بايجاده، لمرجح كونه- تعالى- علّة مستقلة لايجاهه و عدم وقت قبله- كما اخترناه-، أو لمرجح المصلحة أو العلم بالأصلح- كما اختاره الآخرون-. و قد ظهر أنّ القدرة بالمعنى الثلاثة الأولى أعنى: صدور الفعل بالمشيئة و الإرادة و العلم و امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات و امكانهما بالنظر الداعى في بعض الاوقات- ثابتة له- تعالى-، و الايجاب المقابل لها- أعنى: الايجاب الطباعى، أى: صدور الفعل بدون العلم و المشيئة و وجوب الفعل بالنظر إلى الذات و وجوبه بالنظر إلى الداعى في جميع الاوقات- منفيّ عنه- تعالى-؛ و حدوث العالم- دهريا كان أو زمانيا- مستلزم لثبوت القدرة بالمعنى الثلاثة له- تعالى- و نفى مقابلاتها عنه- تعالى-.

أمّا استلزامه لثبوت القدرة بالمعنى الثالث و نفى الايجاب المقابل لها فظاهر، لأنّ معنى القدرة بهذا المعنى راجع بعينه إلى جواز

الانفكاك و امتناعه، فتأثيره- تعالى- في العالم إن كان بالايجاب بهذا المعنى لزم قدم العالم بالضرورة و لا يحتاج إلى الاستدلال عليه، و يكفي للتنبيه أن الحدوث بالمعنيين يستلزم سبق العدم على الحادث فينا في الايجاب بمعنى عدم الانفكاك بديهية. و يرد التنبيه عليه على تقدير الحدوث الزماني / ٥٥MB / بأن العالم إذا كان حادثا بالحدوث الزماني لكان حدوثه لا محالة في حدّ مخصوص من لا- يزال، و لا- يمكن استناد ذلك التخصيص إلى الممكن- لاستواء نسبه إلى جميع الحدود- و لا- إلى الفاعل- لاقتضائه امتناع الانفكاك-، فلا يجوز بالضرورة أن تقتضى نحواً من الانفكاك، فبقي أن يكون هذا التخصيص بلا مخصص، و هو محال؛ فالحدوث الزماني لا يجتمع مع الايجاب بهذا المعنى.

(١)- مقتبس من كريمة ٢٣، الأنبياء.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤٦

و ما قيل: انّ الحدوث الدهري لا ينفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك؛ كلام خال عن التحصيل!، لأنّ الانفكاك واقع على تقدير الحدوث الدهري، فكيف لا يدلّ على نفيه؟!

و الاحتجاج عليه بأنّ معنى ذلك الايجاب امتناع الانفكاك من جهة اقتضاء الفاعل المستجمع لشرائط التأثير لا من جهة عدم امكان الأثر- فإنه لا يضرب بالايجاب الذي هو من صفات الفاعل، و لا ريب في انّ الانفكاك الواقع بين الواجب و العالم على القول بالحدوث الدهري / ٥٢DB / انما هو من جهة عدم جواز الأزلية للعالم و عدم قبوله للوجود الازلي لا من جهة الواجب- مغالطة و تدليس، لأنّ المراد بالايجاب بهذا المعنى ليس انما امتناع الانفكاك سواء كان من جهة الفاعل أو من جهة المفعول. فاذا تحقّق الانفكاك بطل ذلك الايجاب من أيّ جهة كان. و هذا ظاهر لمن تدبّر في مواضع النزاع.

و أمّا استلزامه لثبوت القدرة بالمعنى الأوّل و نفي الايجاب المقابل لها، فلأنّ تأثيره- تعالى- في وجود العالم إن كان بالايجاب الطباعي لزم قدمه، إذ لو كان حادثا لزم إمّا تخلف المعلول عن الموجب التامّ أو التسلسل في الشروط الحادثة مجتمعة أو متعاقبة إذ الموجب بذلك المعنى إن كان أصل ذاته منشئاً للفعل من غير افتقار إلى أمر آخر لزم التخلف على فرض الحدوث؛ و إن توقّف فعله على بعض الشرائط لزم توقّف حدوث العالم على شرط حادث، و ذلك الشرط الحادث يتوقّف على شرط حادث آخر ... و هلمّ جزءاً، فيلزم التسلسل في الشروط المتعاقبة أو المجتمعة، و كلاهما باطل - على ما مرّ-.

و لا خفاء في انّ الحدوث بالمعنيين يثبت المطلوب كما هو الظاهر من الدليل.

و ربما قيل: انّ منافاة الحدوث الزماني للايجاب الطباعي أظهر، أمّا على جواز فرض الأزلية للعالم 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 محال، و هذا الأخير لا يتأتّى في الحدوث الدهري. و لا ريب في أنّ اظهرية منافاة الحدوث الزماني

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤٧

للايجاب المذكور لو كانت مسلمة لا يقدر بالمطلوب بعد تسليم ثبوت منافاتها له.

فان قيل: للقائلين بالقدم أن يتمسكوا بمثل هذا الدليل على نفي الحدوث بأن يقولوا: العالم قديم، إذ لو كان حادثا- سواء كان الموجد موجبا أو مختاراً- لتوقّف على شرط حادث، و إلّا لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح أو التخلف عن الموجب التامّ في صورة الايجاب، و تخلف العلة التامة عن المعلول في صورة الاختيار، فيلزم التسلسل في الشروط، و لا يرد عليهم النقض بالحوادث اليومية لتجويزهم التسلسل في المتعاقبات بخلاف المتكلمين؛

قلنا: حدوث الحادث لا يتوقّف على شرط حادث عند المتكلمين ليلزم التسلسل في الشروط، لأنّ علّة تخصيص الحادث بالوجود في



آن الحدوث عند بعضهم عدم قبوله الوجود قبله- كما اخترناه-، و عند آخرين المصلحة أو العلم بالأصلح، و عند الأشاعرة الإرادة و لا يحتاج إلى مرجح آخر- لتجويزههم الترجيح بلا مرجح-؛ فعلى هذه المذاهب كلها لا يتوقف حدوث الحادث على شرط حادث. و ممن لا يعابأ به من المتكلمين ذهب إلى أنه لا بد في ربط الحادث بالقديم من التزام التسلسل في الشروط المتعاقبة، ثم جوز ذلك و قال: لا منع فيه، إذ لا يلزم منه وجود قديم بالشخص بل اللازم منه وجود نوع قديم و لا استحالة فيه، فيجوز للقائل بالايجاب الطباعي أن يحتج عليه بأنك قلت: ان التسلسل اللازم في الحوادث اليومية على سبيل التعاقب هو جائز؛ فيمكن أن يكون / $MA_{56}$  / التسلسل اللازم لحدوث العالم في صورة الايجاب كذلك، فلا استحالة فيه.

ثم إننا قد بينا سابقا فساد ما جوزه هذا البعض، و ذكرنا أنه يستلزم قدم فعل ما البتة، و من لا يجوز قدم العالم كيف يجوز ذلك؟! فان قيل: إذا كان العالم حادثا يلزم القدم أو التسلسل في الشروط المتعاقبة في صورة الاختيار أيضا، لأن الذات مع الإرادة إن كانت كافية في صدور العالم لزم القدم و إلا توقف الصدور على شرط حادث و يلزم التسلسل؛ و الجواب: أنه على فرض الاختيار عدم تحقق وقت قبل آن الحدوث أو المصلحة  
جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤٨

أو العلم بالأصلح المذى هو عين الذات أو مجرد إرادة المختار عند الاشعري- لتجويزه الترجيح بلا- مرجح له- كاف لترجح آن الحدوث و لا- يحتاج إلى شرط آخر، فلا يلزم التسلسل. و أمّا في صورة الايجاب بالمعنى المذكور فلما لم يكن علم و لا اختيار فلا يتصور فيه ملاحظة المصلحة و الأصلح، فاما أن يكون الذات كافية فيلزم العدم أو يتوقف على شرط، فيلزم التسلسل. فان قيل: إذا كان المرجح ذات الوقت و عدم وقت قبله- كما اخترتم-، لم يكن فرق بين صورة الاختيار و صورة الايجاب، لأنه إذا كان ذات الوقت مرجحا لايجاده فيه و لم يكن الايجاد قبله و لم يقبل العالم الوجود قبله لم يتوقف وجوده فيه على شرط حادث- سواء كان الفاعل مختارا أو موجبا-، فكما أنه لم يمكن صدوره من المختار حينئذ قبل ذلك لم يمكن صدوره من الموجب قبله. و توضيح هذا الايراد: أنه على القول بالحدوث الدهري و تأخر العالم عن العدم الصريح و عدم امكان وجوده قبل ذلك تكون ازلية العالم / $DA_{53}$  / ممتنعة و لا تكون ذاته من حيث هي قابلة لها، فحينئذ يكون القدم الدهري ممتنعا على العالم من حيث هو، كما ان العدم الدهري يكون واجبا له بالنظر إلى ذاته، فيكون طريق تأثيره- تعالى- فيه منحصرا في ايجاده بعد العدم الصريح. و لو كان موجبا- بأي معنى كان-، فالحدوث الدهري لا يدل على نفى الايجاب اصلا، و إنما كان يدل على نفى شئ منه لو أمكن التأثير على خلاف ذلك، فيعلم منه اختيار ما لاستحالة الترجيح من الموجب المطلق. فللحكيم أن يقول: ان العالم إذا لم يكن وجوده في الازل ممكنا فإيجاده منحصر في آن يكون فيما لا يزال، فيجتمع مع كل ايجاب حتى الايجاب الطباعي لاشتراط القابلية في معلول الموجب بهذا المعنى أيضا. فكما ان في عدم احراق النار الحجر لعدم القابلية لا يكون النار موجبا في الاحراق فالتخلف هاهنا أيضا لعدم القابلية في المعلول لا- ينافي الايجاب في العلة. قال الفخر الرازي في الأربعين من جانب الفلاسفة: و اما إن كان قدم العالم محالا فنقول: ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها اثرها عند تخلف الشرائط أو حضور الموانع، و من أقوى الشرائط كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع، و من أقوى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٤٩

الموانع كونه ممتنع الوقوع، فلم لا- يجوز أن يقال: أنه- تعالى- موجب بالذات لوجود العالم إلا أنه لم يوجد العالم لأن تحقق الأزل كالمانع من وجود العالم، فلما زال المانع حصل المعلول «١»!.

قلت: المرجح عندنا ليس مجرد ذات الوقت و عدم وقت قبله و امتناع ازلية العالم، بل المرجح عندنا ذلك مع العلم بالأصلح، كيف و ثبوت القدرة بالمعنى الثاني- أعنى:

امكان الفعل و الترك بالنظر إلى ذات الفاعل مع ترجيح أحد الطرفين- لا يتصور بدون مرجح من الفاعل؟! و لا يعقل مرجح ناش منه

إلّا علمه بالأصلح؛ و ثبوت علمه - تعالى - لا يتوقف على مجرد الحدوث بل هو ثابت بأدلة أخرى - كما تقدّم بعضها و يأتي بعض آخر أيضا - . و بالجملة ثبوت القدرة بمعنى اليجاد بالعلم و الإرادة لا يتوقف على حدوث العالم، و لذا استدلل بعضهم على الحدوث بالقدرة من حيث احوالهم كون أثر الفاعل المخترار قديما. قال بعض المشاهير: احتجّ المليون على حدوث الزمان بأنّ الزمان ممكن - لتركيبه من الحوادث - فيكون مستندا إلى الله - تعالى - و الله - تعالى - فاعل بالاختيار - كما تبين -، و فعل الفاعل المخترار حادث، فيكون الزمان حادثا.

فان قلت: ما الباعث لك لجعل ذات الوقت و عدم وقت قبله جزء المرّجح و عدم الاكتفاء بالعلم / ٥٦MB / بالأصلح فقط؟! قلت: الباعث عدم صحّة جعل المرّجح هو العلم بالأصلح فقط لأنّ الذات مع العلم و الإرادة إمّا أن تكون كافيّة في صدور الفعل فيلزم القدم البتّة، أو لا، فيتوقف على شرط. و القول بأنّه باعتبار العلم بالأصلح يترّجح وقتا خاصا، ممّا لا يعقل إذا كان لذلك الوقت مدخلة باعتبار كونه أصلح مثلا - أو غير ذلك، فيتوقف حينئذ على حضور ذلك الوقت. و حضوره يتوقف على وقت قبله، و هكذا، فيلزم التسلسل، فلا بدّ من القول بعدم وقت قبل وقت الحدوث و عدم قبول العالم للوجود قبل ذلك لئلا يلزم التسلسل في المتعاقبات، و بدونه لا مدفع من لزوم التسلسل، و مجرد العلم بالأصلح غير واقع له على أنّ بعد حقيّة الحدوث الدهري و بطلان الزمان الموهوم - كما

(١) - راجع: الأربعين، ج ١، ص ١٨٣.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥٠

اخترناه - لا - معنى لوجود وقت قبل آن الحدوث و امكان وجود العالم قبل ذلك، بل ذلك أمّا هو ممكن على القول بالحدوث الزماني.

ثمّ الحقّ أنّ مختار المحقّق الطوسي في مرّجح آن الحدوث هو ما اخترناه، و ليس المرّجح عنده مجرد العلم بالأصلح - على ما نسب إليه في المشهور - . كيف و هو لم يتعرّض في التجريد للعلم بالأصلح مطلقا؟!، و قال في مبحث الجواهر منه: و اختصّ الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله «١»؛ هذا.

و أمّا استلزام الحدوث - دهريا كان أو زمانيا - لثبوت القدرة بالمعنى الثاني - أعني: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته تعالى مع وجوب احد الطرفين باعتبار المرّجح من الإرادة القديمة أو ذات الوقت أو العلم بالأصلح أو ما اخترناه - و نفى الايجاب المقابل لها - أعني: وجوب أحد الطرفين بالنظر إلى الذات -، فلائنه لو كان أحد الطرفين واجبا مع قطع النظر عن المرّجح فلا يخلوا إمّا أن يكون ذاته - تعالى - من حيث هو علمه مستقلة و كافيا لحصول الفعل فيلزم قدم العالم، أو لا بدّ من شيء آخر لوجوبه و حصوله؛ فان كان هذا الشيء قديما لزم القدم أيضا، و ان كان حادثا لزم التسلسل و التخلف، مع ان توقّف الوجوب على شيء آخر يستلزم الامكان و نفى الوجوب بالنظر إلى الذات، فالحدوث لا يجتمع مع الايجاب بهذا المعنى.

فان قيل: اثبات القدرة بهذا المعنى بالحدوث دوري؛ لأنّ ثبوت النبوة يتوقف على اثبات القدرة بهذا المعنى، فاثبات تلك القدرة بالحدوث الثابت بالاجماع المتوقف حجّيته على ثبوت النبوة دور؛

قلنا: لا نسلم توقّف ثبوت النبوة / ٥٣DB / على القدرة بهذا المعنى، و لو سلّم فلا نسلم انحصار دليل الحدوث بالاجماع - كما مرّ -.

ثمّ لا يخفى عليك إنّنا قد أشرنا إلى أنّ حدوث العالم دهريا كان أو زمانيا يستلزم ثبوت القدرة بالمعنى الثالث و نفى الايجاب المقابل لها - أعني: جواز الانفكاك و امتناعه - ضرورة، و لا نحتاج إلى الاستدلال عليه.

(١) - راجع: كشف المراد، ص ١٢٩؛ الشرح الجديد، ص ١٨٦.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥١

و الاستدلال عليه بما تقدّم لا يخلوا من الاختلال بوجوه:

منها: أنه يلزم النقص بصورة الاختيار، فلنقال أن يقول: تأثيره - تعالى - ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور بل بالاختيار المقابل له - أعني: جواز الانفكاك - لزم ترجيح الفاعل بدون المريجح أو احتياج التأثير إلى شرط حادث بناء على ما ذكر من أنه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث و يلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة، بل له أن يقول: ان العالم قديم، إذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لثما يلزم التخلف عن الموجب التام - كما ذكر في الاستدلال - أو تخلف العلة التامة عن المعلول، و ذلك الشرط الحادث يتوقف أيضا على شرط حادث آخر و يلزم التسلسل، و هو باطل.

و لو أوجب بأن في صورة الاختيار يكفي أحد المرجحات المذكورة من ذات الوقت أو المصلحة أو العلم بالأصلح لترجيح وقت خاص، يرد عليه: ان في صورة الايجاب بهذا المعنى أيضا يكفي ذلك، إذ الموجب بهذا المعنى يجوز أن يكون عالما بالأصلح و يكون علمه منشئا لفعله، و لا ينافي ذلك الايجاب بهذا المعنى - أي: امتناع الانفكاك - . و الحاصل: ان القول بأن الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث باطل عند المعتزلة القائلين بالداعي - سواء كان الفاعل / ٥٧MA / موجبا بهذا المعنى أو مختارا كذلك -، فإنهم قالوا: ان الداعي بأي معنى أخذ كاف في تخصيص ايجاد الحدوث بذلك الوقت و لا حاجة إلى شرط حادث.

و تفصيل مذاهب المعتزلة في الداعي و كيفية الحدوث: ان المحقق الطوسي قائل بأن العالم حادث و لا يتوقف إلا على ذاته - تعالى - و علمه بالأصلح و ارادته اللذين هما عين ذاته - تعالى، كما نسب إليه في المشهور و أشرنا إلى ما فيه -، و العلم بالأصلح كاف في ترجيح آن الحدوث. و ليس توقف الحادث على شرط حادث مسلما عنده و لا لازما، لفرض الايجاب المتنازع فيه بينه و بين الحكماء الذي هو في قوة فرض القدم. و كيف يجوز استعمال مقدمه في الاستدلال غير مسلمة عند المستدل و لا لازمه لفرض نقيض مدعاه؟!.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥٢

و اما الكعبي و اتباعه فحكمهم في ذلك الاستدلال حكم المحقق، إذ مذهبه ان التناهي و الحدوث من لوازم ماهية الزمان و الوقت و العالم بجميع اجزائه زماني، فوجوده في الأزل ممتنع و صدوره في وقت عن الله - تعالى - واجب و غير موقوف على شروط؛ و أما قدماء المعتزلة فذهبوا إلى أن تخصيص آن أول ايجاد بحدوث العالم على سبيل الاولوية بسبب مصلحة تعود إلى العالم. و بملاحظة تلك المصلحة تصير إرادة ايجاد أولى من عدمها، و بالإرادة يصير ايجاد واجبا و عدمه ممتنعا، فلا يحتاج إلى شرط حادث.

نعم! ذهب بعض المعتزلة إلى القول بتسلسل الارادات و وجوب حدوث الفعل عند الإرادة المتعلقة به، فتوقف الحادث على الشرط الحادث عندهم ممنوع، إلا أنهم لتجوزهم مثل هذا التسلسل لا يصح جريان هذا الاستدلال من قبلهم. و على أي حال قد ظهر أن المعتزلة بأجمعهم لا يمكنهم الاستدلال بأنه على تقدير الايجاب لو كان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث، لكفاية الداعي في تخصيص ايجاد على ما ذهبوا إليه، فلا يتوقف على شرط حادث. و لو احتجوا بهذا الاستدلال لأمكن المعارضة بأنه لو لم يكن الفاعل موجبا أيضا و كان العالم حادثا لتوقف. و لا يمكنهم الفرق بين الايجاب و الاختيار في ذلك، لأن الداعي إن كان كافيا في تخصيص ايجاد الحادث أمكن منع توقف الحادث على شرط حادث حتى لا يمكن الاستدلال و لا يجوز المعارضة. و الظاهر أنه لما كان ذلك الايجاب و حدوث الأثر متنافيين لا - يمكن تعقل اجتماعهما، فتوهم عدم جريان القول بالداعي في صورة الايجاب مع الحدوث.

و فيه: ان بناء المستدل على أن لزوم التوقف على شرط إنما هو على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور مع قطع النظر عن استحالة ذلك، بل فرض وقوعها و قال: أنه يتوقف حينئذ على شرط حادث. و لا شك أنه على فرض تحقق الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستندا بالداعي، و لا - ارتباط لهذه المقدمة حينئذ بالايجاب و الاختيار، فعدم الاحتياج في صورتى الايجاب و

الاختيار كليهما إلى شرط

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥٣

حادث لازم، فالاستدلال باطل. و إن لم يكن الداعي كافيا في تخصيص ايجاد الحادث فيحتاج في الصورتين إلى شرط حادث لبطلان الترجيح بلا- مرجح بزعم المعتزلة مطلقا- أى: في المختار و الموجب-، لأنه يوجب عدم الايجاب مطلقا و هم قائلون بالايجاب الخاص، فيلزم التسلسل. فأحد المحذورين من لزوم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح لازم، فتكون المعارضة واردة. و أنت تعلم انّ الداعي بمعنى علمه- تعالى- بوجود الخير و عدم قبول العالم للوجود قبل آن الحدوث يكفى للتخصيص، فالترديد للاستظهار.

و يؤيد ما ذكرناه ما قال بعض الاعاظم: لزوم التخلف أو التوقف على شرط حادث على تقدير حدوث العالم ممنوع، سواء / ٥٤DA / كان ذلك التقدير مع تقدير الايجاب بالمعنى المذكور أو بدونه، إذ يصح أن يكون الموجب بسبب علمه بوجود الخير مقتضيا لوجود العالم في الوقت الذي وجد فيه، فاذا حصل وجوده في ذلك الوقت لا يكون متخلفا عن اقتضاء الموجب. لا- يقال: وجوده في ذلك الوقت و إن لم يتخلف عن اقتضاء الموجب لكنه تخلف عن الموجب المقتضى و أما الكلام فيه لا غير، كيف و لو لم يكن متخلفا لزم أن يكون وجوده مع كونه في ذلك الوقت ازليا، فيلزم قدمه مع محذور آخر هو التناهي، لأنّ الفرض حدوثه؛ لأننا نقول: الحدوث من لوازم ماهية ذلك الوقت، فلو كان في الأزلى يلزم الانقلاب في الماهية. و أيضا ما ذكرتم أنّما يلزم على من أثبت قبل وجود العالم زمانا أزليا و وقتا غير متناه حتى نتصور خلق العالم قبل الوقت الذي خلق فيه بمقدار سنة أو سنتين أو غير ذلك، فاذا كان / ٥٧MB / موجودا في وقت الحدوث و لم يكن موجودا في شيء من ذلك الاوقات يلزم التخلف أو الترجيح بلا مرجح أو عجز الفاعل- كما الزمهم الشيخ الرئيس بذلك في الشفاء و النجاة و التعليقات-. و أما من نفى ذلك و حكم بأنّ حصول الامتداد أنّما هو بمجرد فرض أو وهم و تقدير- كفرض حصول الامتداد المكاني فوق الفلك المحدد- فلا يلزم عليه شيء من تلك المفاسد.

فان قلت: لا ريب في معية الواجب- تعالى شأنه- لوجود العالم، و هو يوجب إمّا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥٤

قدم العالم أو حدوث الباري- تعالى عن ذلك علوا كبيرا!-

قلنا: لا يلزم شيء منهما، و أنّما يلزم لو كانت هذه المعية زمانية و ليس كذلك. و ليس من شرط كلّ معية أن تكون زمانية إلّا إذا كان المعان كلاهما زمانيين، و الواجب- تعالى- غير زمني، لأنه موجد الزمان و ما فيه.

فان قلت: إذا لم تكن معيته لشيء زمانية فعلى أى: نحو تكون معيته للعالم؟

قلنا: نحن نجزم بتحقق معية غير زمانية للواجب- تعالى- بالنسبة إلى العالم بالبرهان الدالّ عليه، و إن اشكل علينا تصوّر كنه تلك المعية و ملاحظة أحوال المكان، يعنى على تصوّر ما ذكرناه من أحكام الزمان؛ انتهى. هذا؛ و اعترض بعض الفضلاء على ما ذكرناه من عدم الفرق بين صورة الاكتساب و الاختيار في ورود المقدمة المذكورة بأنّ قول المعتزلة بكفاية الداعي في تخصيص ايجاد الحادث بوقته أنّما هو على تقدير الاختيار لا مطلقا، إذ لو قالوا بالايجاب المذكور و اقتضاء الداعي القديم امتناع انفكاك الذات عن ايجاد العالم لكان فرض حدوثه حينئذ محالا و مخالفا لما هو مقتضى الداعي المذكور، فلا يمكنهم أن يسندوا التخصيص بوقت حدوثه إلى مثل ذلك الداعي البتة، و اسنادهم التخصيص إلى الداعي في صورة الاختيار أنّما هو لاعتقادهم انّ الداعي لا يدعوا إلّا إلى معدوم، فيقتضى نحو من الانفكاك. و الحاصل انّ الداعي المعتبر في الموجب مابين للداعي المعتبر في المختار في الاقتضاء، فلا يمكن أن يسند إلى أحدهما اقتضاء الآخر، فعدم جريان القول بمقتضى الداعي المعتبر في المختار في صورة فرض الايجاب مع الحدوث ليس توهمًا، أنّما التوهم عدم الفرق بين مقتضى الداعيين و تسوية صورة الايجاب و الاختيار في جواز استناد التخصيص

المذكور إلى الداعى، فلا يتيسر للقائل بالايجاب المذكور منع المقدمة المذكورة مستندا إلى الداعى لعدم كفايته للتخصيص المذكور إلما على تقدير الاختيار. و لذلك ترى القائلين بهذا الايجاب من الفلاسفة لم يسندوا إلى الداعى الذى اعتبروا فى الموجب بهذا الايجاب تخصيصا هربا عن لزوم الاختيار، حتى أنهم فى تصحيح الحوادث اليومية بأوقاتها و ارتباطها بفاعلها القديم اضطروا إلى اختيار القول بالحركة السرمديّة و شغلوا ذمهم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥٥

لدفع المناقشات التى يتوجّه على القول بها. فلو كان القول بالداعى مصحّحا للربط المذكور على تقدير الايجاب أيضا لما احتاجوا إلى أمثال ذلك كما لا يحتاج إليها القائل بالاختيار؛ انتهى.

و أنت تعلم أنّ هذا الاعتراض بطوله ساقط! فإنّ بناء الاستدلال على أنّه إذا فرض اجتماع الايجاب المذكور مع الحدوث و قطع النظر عن استحالة ذلك لتوقف الحدوث على التسلسل فى الشروط، و بناء المعارضة على أنّه إذا سلّم الحدوث - كما هو المفروض فى الاستدلال - لا بدّ من القول بالترجيح بلا مرجّح أو التزام التسلسل فى الشروط، سواء كان الفاعل موجبا أو مختارا.

و الجواب بإمكان القول بالتخصيص بالداعى للمختار مشترك. و عدم قول القائلين بالايجاب به و اضطرارهم فى تصحيح حدوث الحوادث فى أوقاتها المعينة إلى القول بالحركة السرمديّة لقولهم بالقدم، و لو قالوا بالحدوث لم يحتاجوا إلى القول بسرمديّة الحركة و كفاهم القول بالداعى من العلم بالأصلح أو غيره.

فان قيل: فى صورة الايجاب لا يكفى الداعى للتخصيص، بل لا بدّ من التزام القول بالتسلسل فى الشروط لأنّه لو لم يتوقف حينئذ على شرط حادث بل كان جميع ما يتوقف عليه حاصلًا فى الأزّل لكان يجب أن يكون قديما مع انه فرض حادثا، هذا خلف؛

قلنا: مع القول بالداعى لا يكون جميع ما يتوقف عليه حاصلًا فى الأزّل، لأنّ من جملة ما يتوقف عليه هو الداعى و هو كان مقتضيا للحصول فيما لا يزال. فلو فرض أنّ الداعى هو العلم بالأصلح فنقول: أنّه تعلق فى الأزّل بايجاد العالم فيما / ٥٤DB / لا يزال، فلا يكون جميع مقتضيات حصول العالم موجودا فى الأزّل. على أنّ ما ذكر معارض بأنّه لو توقف على شرط حادث لوجب أن لا يكون قديما، و هو ينافى فرض الايجاب المذكور.

فان اجيب: بأنّ هذه المعارضة غير قادحة، لأنّ الحدوث على فرض الايجاب المذكور محال، فيجوز أن يستلزم النقيضين فلا يضّرّ / ٥٨MA / ما تقدّم من استلزامه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥٦

التوقف على شرط حادث؛ قلنا: قد مرّ مرارا أنّ بناء الاستدلال على فرض اجتماع المتنافيين و التكلم على تقديره، و حينئذ فلزوم محال من فرض محال آخر مسلّم، إلّا أنّه لا يضّرنا أيضا - كما لا يخفى -.

و قد وضح وضوحا تامّا بما ذكر أنّ الاستدلال المذكور على نفي الايجاب بالمعنى الذى نحن بصدده لا يتمّ و لا يصحّ على قاعدة الاعتزال، و على ما صحّ و تحقّق عندنا.

نعم! أنّه يصحّ عند تابعى الاشعري و يتمشّى اجرائه على مذهبهم. و لا يرد عليهم النقض بصورة الاختيار، لأنهم جوزوا تأثير الفاعل المختار بدون مرجّح، فقالوا: إن كان تأثيره - تعالى فى الحادث يحتاج إلى مرجّح غير الإرادة لزم قدم العالم أو التسلسل فى الحوادث، و كلاهما محالان. و حاصل كلامهم: أنّ تأثيره - تعالى - ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب و اللزوم، بأن يكون المرجّح نفس إرادة الفاعل المختار و إلّا لزم قدم العالم أو التسلسل فى الحوادث، و كلاهما محالان. فاعتقاد الاشعري أنّ العلة إن كانت موجبة - أى: علة على سبيل الوجوب و اللزوم - تمنع تخلف المعلول عنها، فيتمّ الدليل من قبله، لأنّه إن كانت العلة الموجبة بجميع شرائطها حاصلة فى الأزّل فيلزم القدم البتة، و إلّا فيتوقف على شرط و يلزم التسلسل. و أمّا إذا لم يكن ايجاب اصلا فلا يلزم من قدم العلة قدم المعلول، لأنّه يترجّح أحد مقدوريه على الآخر فى أى وقت شاء بلا مرجّح.



و توضيح ذلك: انّ الأشعرية لما قالوا انّ الفاعل المختار بإرادته يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح حادث في أى وقت شاء- بخلاف الموجب، فأنه لو كان أثره حادثا لتوقف على شرط حادث على مذهبه لثلا يلزم التخلف عن الموجب التام- فلم يجوزوا في الفاعل الموجب الترجيح بلا مرجح حتى لا يتوقف على شرط حادث على مذهبه، فأمكن الاستدلال من قبلهم على فرض الايجاب بانه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث و يلزم التسلسل. و لا يعقل المعارضة معهم بانه على تقدير عدم الايجاب أيضا لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث، لأنهم في صورة الاختيار جوزوا الترجيح بلا مرجح، فهم يمنعون هذه المقدمه على هذا التقدير.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥٧

ثم اعلم! انّ النافين للايجاب مطلقا- أى: المذنبين لا- يشترطون في صدور الفعل عن الفاعل الوجوب و اللزوم- فرقتان: فرقة قالوا انّ صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعى و المرجح إليه اصلا، بل القادر هو الذى يرجح أحد مقدوريه على الآخر بدون مرجح؛ فهم لا يشترطون في الصدور الأولوية أيضا. و هؤلاء هم الاشاعرة المجوزون للترجيح بلا مرجح اصلا- أى: بلا مرجح يصير به الفعل واجبا و لا مرجح يصير به أولى؛

و فرقة أخرى اشترطوا في الصدور الأولوية و قالوا: انّ صدور الفعل عن القادر موقوف على داع يصير الفعل بسببه أولى بالوقوع، إلّا إنه لا ينتهى إلى حدّ الوجوب، حتى يبقى الفرق بين الموجب و القادر.

و إذ علمت ذلك فنقول: الحقّ انّ الاستدلال المذكور يتمشى من جانب الفريقين؛ و المناط في تماميته أنّما هو القول بنفى الوجوب و اللزوم. و لا يشترط فيه نفي الاولوية أيضا و القول بصحة الترجيح بلا مرجح اصلا، لأنّ للفرقة الثانية أيضا أن يقولوا:

لو كان صدور الفعل عن القادر يحتاج إلى داع يوجبه لزم قدم العالم أو التسلسل. و أمّا إذا لم يكن الداعى موجبا بل منشئا لمجرد الأولوية فلا يلزم شىء من ذلك، إذ يمكن أن يكون ذلك الداعى فى الأزل و لم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال، لأنه لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب.

فما قيل: انّ مجرد القول بنفى الايجاب مطلقا- أى: من دون القول بصحة الترجيح بلا- مرجح مطلقا، كما ذهب إليه الفرقة الثانية القائلون بالاولوية- لا يكفى فى صحة الاستدلال المذكور؛ ضعيف. و ما ذكر الامام فى الأربعين فى الزام تلك الفرقة بانه على تقدير تلك الأولوية ان أمكن الفعل و الترك معا فلا يكفى فى صدور الفعل بل لا بدّ من سبب آخر، و إن لم يمكن طرف الترك يكون طرف الأولى واجب «١»؛ لا دخل له فيما نحن فيه! لأنّ الفرض تمامية الاستدلال على فرض تسليم مذهبه، و ما ذكره الامام أنّما هو لابطال أصل مذهبه؛ و هو كلام آخر. كما انّ بطلان أصل مذهب الفرقة الأولى أيضا-

(١)- راجع: الأربعين، ج ١، ص ١٧٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥٨

أعنى: الترجيح بلا مرجح- لا دخل له بما نحن فيه.

و بما ذكر يندفع ما ذكره بعض الأعلام: انّ دليل الأشعرى على عدم احتياج الحادث إلى غير الإرادة- أعنى: قوله: إن كان تأثيره تعالى فى العالم محتاجا إلى مرجح غير الإرادة لزم قدم العالم أو التسلسل فى الحوادث، و كلاهما محال- لا ينفى الايجاب اصلا لا برهانيا و لا الزاميا؛ أمّا الأوّل: فلأنّ الترجيح بلا مرجح لما كان جائزا عند الأشعرى، فلو كان الفاعل موجبا و الفعل حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده؛ و أمّا الثانى: فلأنّ التسلسل فى الحوادث غير ممتنع عند الحكيم؛ انتهى.

و وجه/ ٥٨MB / الاندفاع: انّ جواز الترجيح بلا مرجح عند الأشعرى أنّما هو للفاعل المختار دون الموجب، ففى صورة الايجاب إذا كان العالم حادثا لزم التسلسل / ٥٥DA / فى الحوادث البتة، و الحكيم قائل بتوقف الحادث على الشروط المتسلسلة؛ فتكون هذه المقدمة- أعنى: لزوم التسلسل- الزامية، لأنّ الأشعرى ليس قائلًا به، لأنّ الحكيم قائل بجواز التسلسل فى الحوادث أيضا و الأشعرى



قائل ببطلانه، فتكون إحدى مقدمتي هذا الدليل (١) جدلية و أخراهما برهانية، و سيأتي انّ الدليل إذا كان بعض مقدماته جدليا و بعضها برهانيا يمكن أن يكون جدليا و برهانيا؛ هذا.

و أورد على هذا التفصيل الذي ذكرناه- أعني: ورود المعارضة على المعتزلة و عدم ورودها على الأشاعرة- إيرادان:

الأول: انّ المعارضة لا ترد على المعتزلة، إذ لهم أن يقولوا على تقدير عدم كون تأثيره- تعالى- في العالم بالايجاب بل بالاختيار: لزوم الترجيح بلا مرجح ممنوع، لجواز وجود المرجح و هو علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في وقت حدوثه، فتوقف ايجاد العالم على هذا التقدير على شرط ممنوع. و مثل هذا المنع لا يتوجه على أصل الدليل، إذ محصّله انّ تأثير الواجب- تعالى- في ايجاد العالم إن كان بالايجاب الذي زعمه الحكماء و كان العالم حادثا لتوقف التأثير على شرط بلا شبهة. و الحاصل انّ منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح، و أما على تقدير

(١)- الاصل:- هذا الدليل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٥٩

كون الفاعل موجبا و الأثر حادثا فلا وجه له عند المعتزلة و الحكماء. و فساد ظاهر، لما مرّ من أن كون الحادث متوقفا على شرط ليس لازما لفرض الايجاب المذكور، بل هو لازم لكون الشيء حادثا سواء كان فاعله موجبا أو مختارا لو لم يوجد مخصّص الداعي. فان أوجب في صورة الاختيار بوجود المخصّص- و هو علم الفاعل المختار بالمصلحة- فلا يجري هذا في الصورة الايجاب بالمعنى المذكور أيضا، لأنّ الموجب بمعنى الفاعل الغير المنفك عن ايجاد يجوز أن يكون عالما بالأصلح- كما تقدّم مفضلا-

فان قيل: القائلون بالايجاب بهذا المعنى- أعني: الفلاسفة القائلين بالقدم- لا بدّ لهم من التزام التسلسل في الشروط، لأنّ تخصيص كلّ حادث من الحوادث اليومية بوقت دون آخر لا يتصحّح عندهم إلّا بذلك و اثباتهم للحركة السرمديّة مستلزم لذلك، لأنّ كلّ جزء منها يتوقف على الجزء السابق عليه و التصفّح يعطى اتفاقهم على الازعان بتحقق النسبة في المتعاقبات، فهم لما جعلوا المرجح لوجود كلّ حادث من الحوادث اليومية في وقته الخاصّ هو توقّفه على شرط متحقق قبله دون العلم بالأصلح فلو كان أصول العالم من الافلاك و غيرها حادثه لمهم أيضا جعل المخصّص توقّفه على حدوث شرط سابق عليه و هو على آخر... و هكذا إلى غير النهاية. و أمّا المعتزلة فهم ليسوا قائلين بتوقف الحوادث على الشروط الغير المتناهية، بل يجعلون المخصّص في الكلّ هو العلم بالأصلح، فلا يرد عليهم المعارضة بوجه لا برهانيا و لا الزاميا؛

قلنا: الفلاسفة لما قالوا بالقدم اضطرّوا إلى القول بوجود التسلسل في الشروط المتعاقبة، لأنّ القول بوجود الحركة السرمديّة لا ينفك عنه و التزام وجود الحوادث و الأشخاص الغير المتناهية مستلزم لذلك لزوما بيّنا، فالتسلسل في الشروط الحادثه من لوازم القول بقدم أصول العالم لا من لوازم مجرد حدوث الحوادث، فلو فرض قولهم بحدوث أصول العالم يلزم عليهم جعل المخصّص لوقت الحدوث هو التوقف على شرط سابق عليه و الازعان بتحقق الشروط الغير المتناهية، بل لهم أن يجعلوا المرجح هو العلم بالأصلح أو عدم وقت قبل وقت الحدوث. و يؤيد ذلك انّ العالم عندهم حادث بالذات و المرجح لا يجاده كذلك عندهم أنّما هو ذات العلة التامة من دون توقّف على شيء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٦٠

آخر.

فان قيل: الفلاسفة لما قالوا بالقدم و لم يكن العالم حادثا عندهم فالتسلسل في المتعاقبات لازم عليهم البتة، فجواز جعلهم المخصّص ذات الوقت أو العلم بالأصلح لا معنى له؛

قلنا: قد تقدّم انّ حدوث العالم مع الايجاب بالمعنى المذكور أمر لا يعقل إلّا أنّ التوقف على شرط حادث أنّما أخذه المستدلّ على

فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور و قطع النظر عن امتناع ذلك، بل فرض الوقوع و تكلم بأنه حينئذ يلزم التوقف على شرط حادث، فالمطلوب أنه إذا امكن على سبيل الفرض و التقدير اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور- أى: ما هو ملزوم القدم لزوما بينا كما أخذه المستدل- فللحكيم أن يجعل المرجح لأن الحدوث هو العلم بالأصلح، كما أن للمستدل أن يجعله ذلك بعد المعارضة. و بالجملة أن الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يكن يجعل المخصي ص العلم بالأصلح مذهبا له، إلا أن سند المنع لا يلزم أن يكون مذهبا للمانع.

و أيضا لو وجب الزام الحكيم بما هو مذهبه و لا يجوز له التعدي إلى ما لا يقول به لكان اجراء هذا الدليل من قبل المعتزلة الزاميا على الحكماء، و هو ليس بصحيح، لابتناؤه على امتناع التسلسل التعاقبي، و هو ليس بمسلم عندهم.

و قد ظهر مميا ذكر أن المعارضة واردة على المعتزلة، فالاستدلال المذكور من قبلهم لا- يكون برهانيا- لعدم تسليمهم المقدمه المذكورة، أعني: توقف الحادث على الشروط الحادثة- و لا- الزاما على الحكماء لما ذكر، لا لأن تلك المقدمه ليست مسلمة عند الحكماء- كما قال بعض الأفاضل: الظاهر أن تلك المقدمه غير مسلمة عند الحكماء أيضا، لأنهم يتشبثون في استناد الحادث بالقديم بوجود قديم مستمر متجدد متصل واحد ذى اعتبارين كالحركة يكون باحدهما شرطا لحدوث الحادث و بالآخر مستندا بالقديم السرمدي، كما ينوه في محله- انتهى.

و قال بعض آخر: أن التوقف على الشرط الحادث و التزام التسلسل في الشروط

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٦١

لا يقول به إلا شردمه من القائلين بالقدم؛ قال صدر المحققين في رساله اثبات الواجب:

و أما نسبة التزام هذه التسلسل إلى الحكماء فافتراء؛ و قال ولده غياث المدققين في شرحه: اى قدماء الحكماء المحققين، فأنهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف الموروثة عنهم، و أما التزمه قوم من المتفلسفين المتأخرين ممن لا اعتماد على كلامهم. و المنكرون للتسلسل في الشروط الحادثة بينوا كيفية حدوث الحوادث اليومية بوجه آخر، و هو أنهم اثبتوا حركة سرمدية و هي أمر واحد متصل و له اجزاء فرضية فكل فرد من الحوادث مستند إلى بعض معين من تلك الحركة الواحدة؛ «١» انتهى.

و ذلك لأن التصفح يعطى بأن الفلاسفة متفقون على التزام التسلسل في الشروط الحادثة؛ و اذعانهم بوجود الحركة السرمديه دليل قاطع على ذلك، لأن الحركة القديمة ذو اجزاء كل جزء منها متوقف على جزء سابق عليه، فيلزم التسلسل في الأمور المتعاقبة. فجعل استناد الحوادث اليومية إلى الحركة السرمديه دليلا على عدم توقف الحادث على الشروط الحادثة الغير المتناهية أمر غريب.

و قال بعض أهل التحقيق: انكار كون هذه المقدمه مسلمة عند الحكماء غريب جدا، إذ لا ريب لمن تصفح كتبهم في أنهم يقولون بها.

و ما تخيله من أنهم قالوا باستناد الحوادث إلى الحركة و هي موجود واحد قديم بلا- توقف على شرط فلم تكن المقدمه مسلمة عندهم، ففيه: ان نظرهم إلى ان الحركة لها أجزاء غير متناهية يتوقف كل جزء منها على سابقه. و حينئذ لا بأس باستناد الحوادث إليها، إذ توقف كل حادث على شرط حادث على سبيل التسلسل على التعاقب، فليس في ذلك دلالة على تجويزهم استناد الحادث بالقديم بلا توقف على شرط حادث. كيف و لو جوزوا ذلك فما بهم ارتكبوا تلك الحركة و تورطوا فيما تورطوا فيه؟! فظهر ان تعليلا عدم امكان جعل الاستدلال المذكور جدليا و الزاميا للحكماء لعدم كون المقدمه «٢» المذكورة مسلمة عندهم غير صحيح. فالصحيح تعليله

(١)- ما عثرت على هاتين الرسالتين، و الظاهر أنهما لم تطبعا بعد.

(٢)- الاصل: المسألة.

بما ذكروا بأنّ الحكيم قائل بتوقّف الحادث على الشرط الحادث مطلقاً، سواء كان الفاعل مختاراً أو موجبا، فعلى تقدير جعله جدليا و الزاميا للحكيم يتوجّه على المعتزلة النقص قطعاً؛ هذا.

وقيل فى بيان عدم جواز استعمال الدليل المذكور لا برهانيا و لا جدليا من قبل المعتزلة و ورود المعارضة عليهم مع أنّهم يجوز لهم على الظاهر أن يقولوا- لم لا يجوز أن تكون المقدمه المذكوره لازمه لفرض الايجاب المذكور و ان اعتقدنا بطلانها فى نفسها كما فى كثير من توالى المتصلات اللزوميه-: انّ القول بالمقدمه المذكوره كما أنّه لا يصحّ فى نفسه عندهم كذلك ليس لازما لفرض الايجاب المذكور فى الواقع حتى يصحّ استعمال المعتزلة لها على فرضه، و حينئذ لا يجوز لهم استعمالها أصلا.

بيان عدم اللزوم: انّ معنى الايجاب المذكور هو امتناع انفكاك الذات عن ايجاد العالم مطلقا فى الازل، فيلزمه حصول جميع شرائط التأثير فيه فى الأزل و عدم توقّفه على شىء اصلا فلا يمكن مع استلزامه عدم التوقّف المذكور أن يستلزم أيضا توقّفه على الشروط للزوم اجتماع النقيضين، و هو محال؛ فثبت انّ توقّف العالم حال حدوثه على حادث آخر لا يمكن أن يكون لازما لفرض الايجاب المذكور؛ انتهى.

وفيه: ما تقدم من انّ بناء الاستدلال على قطع النظر عن استحالة اجتماع الايجاب المذكور مع حدوث الأثر، و لولاه لم يصحّ للأشعري أيضا نفى مطلق الايجاب. و إذا كان اجتماع هذين الأمرين- أعنى: القدم و الحدوث- محالا و مع ذلك فرض وقوعه و استدلال على تقديره فلا مانع من لزوم محال آخر منه- أعنى: اجتماع عدم التوقّف على شىء و التوقّف على الشرط-، لأنّ المحال قد يستلزم فرضه محالا- آخر و الاستدلال بفرض وقوع محال و ترتّب محال آخر عليه أمر شائع بينهم، و لو منعه مانع محتجاً بعدم فائده فيه و عدم الاحتياج إليه فهو كلام آخر. و سنذكر انّ من وجوه الاختلال فى هذا الاستدلال عدم الاحتياج إليه، للزوم القدم على فرض الايجاب المذكور ضروره، و نشير إلى / ٥٩MB / أنّ من وجوه الاختلال فيه و ان كان مندفعاً بما ذكر من لزوم اجتماع النقيضين- أعنى: الايجاب بالمعنى المذكور و الحدوث-، و المحال قد يستلزم المحال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٦٣

فلقائل أن يقول: حينئذ لا مانع من لزوم التسلسل فى الشروط المتعاقبه لامكان استلزام المحال المحال، و المطلوب هاهنا أنّه مع قطع النظر عن هذه الوجوه من الاختلال يلزم اختلال آخر أيضا، و هو المعارضة من قبل الحكماء على المعتزلة. الثانى: انّ المعارضة يرد على الأشعري أيضا. فان أجيب: بأنّ للأشعريه الجواب بالتزام التخلف و الترجيح بلا مرجح و يكون كلامه فى الاستدلال على سبيل الجدل و الالزام؛

قلنا: للمعتزلة أيضا التزام عدم توقّف الحادث على شرط حادث و يكون كلامهم فى الدليل على سبيل الجدل؛ انتهى.

ولا يخفى ضعفه على ما بيناه، لأنّ الاستدلال المذكور على مذهب الأشعري برهانى لا يتوجّه عليه النقص مطلقاً، لأنّ فى صوره الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح عنده بخلاف صوره الايجاب. و ما ذكره من امكان جعل الدليل المذكور جدليا من قبل المعتزلة فقد عرفت فساده.

و بذلك يندفع ما ذكره بعض آخر: انّ الدليل المذكور لا يمكن اجرائه من قبل الأشعري أيضا لا برهانيا / ٥٦DA - لتجويزه الترجيح بلا مرجح- و لا جدليا- لابتناؤه على استحالة التسلسل فى الشروط المتعاقبه-، مع أنّ الحكماء يجوزوه، فلا يصحّ استعماله الزاما عليهم. فالحقّ انّ هذا الدليل لا يصحّ اجرائه اصلا لا من قبل الأشعري و لا من قبل غيره، لا برهانيا- لابتناؤه على التوقّف على الشرط الحادث و هو غير ممنوع عند المتكلمين، أمّا عند الأشاعره منهم فلتجويزهم الترجيح بلا مرجح، و أمّا عند غيرهم فلاّ أنّ المرجح عندهم إمّا علم الفاعل و إمّا ذات الوقت-؛ و لا الزاميا- لابتناؤه على استحالة جميع انحاء التسلسل، و هو غير ممنوع عند الحكماء- أيضا؛ انتهى.

و وجه الاندفاع ما عرفت من صحّة جعله برهانيا من قبل الأشعري.

و الحقّ أنّه يمكن أن يكون من قبله جدلا و الزاما على الحكماء أيضا. و ما استدللّ به على عدم امكان جعله جدليا يرد عليه: أنّه لا ريب

في أن أحد مقدمات هذا الدليل - وهو لزوم التسلسل في الشروط - جدليّ للزومه على مذهب الحكيم دون

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٦٤

الأشعري، و هو يكفي لكونه جدليا، و لا يلزم أن يكون باقى مقدماته أيضا جدليا. و لا يلزم من استعمال مقدمته في الدليل جدلا أن يكون جميع مقدماته ممّا يسلمه الخصم، بل يجوز أن يكون بعض مقدماته ممّا يعتقد المستدلّ كونه برهانيا و إن لم يسلمه الخصم فاذا كان لزوم التسلسل في الشروط مسلما عند الحكيم لزم كونه جدليا و ان كان بطلانه غير مسلّم عنده، بل كان ممّا اعتقده الأشعري و ثبت عنده بالبرهان، هذا.

و قال بعض الفضلاء: انّ الدليل المذكور من قبل الأشاعرة غير تام، إذ هم يجوّزون تخلف المعلول عن العلة التامة و استحالته مأخوذة في الدليل.

و اجاب عنه بعض الأعلام: بأنّ المذكور في الاستدلال هو التخلف عن الموجب التامّ و هو باطل باتفاق العقلاء، لكن الأشاعرة ينفون الموجب مطلقا لا أنّهم يجوّزون التخلف؛ كيف و هو في قوّة اجتماع النقيضين؟! و أمّا تخلف المعلول عن العلة التامة فهو و ان كان جائزا عقلا عندهم لكنّه غير واقع و مستحيل عادة نعم! تخلف العلة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته في الأزل عن ايجاد الفعل مطلقا جائز و واقع عند أكثر المتكلمين، لأنّ ذاته - تعالى - مع علمه و ارادته علمه تامه في الأزل لوجود العالم عندهم، بل موجب تام عند بعضهم - كالمحقق الطوسي و اتباعه -، و العالم غير موجود فيه و بناء تجويز ذلك عند كلّ طائفة أمر و عند المحقق الطوسي هو العلم بالأصلح؛ انتهى.

و حاصله: انّ الأشاعرة لا- يجوّزون التخلف عن الموجب التامّ و الكلام في الاستدلال أنّما هو فيه، و هو صحيح لا غبار عليه، كما مرّ غير مرّة من أنّ الأشاعرة لا- يجوّزون التخلف عن الموجب التامّ و إن جوّزوا التخلف عن الفاعل المختار بسبب الإرادة، لا بأن يكون التخلف جائزا بعد تعلّق الإرادة بالفعل - لوجوبه حينئذ عندهم -، بل قبل تعلّقها بمعنى انّ تعلّقها بالفعل ليس بواجب، فيجوز للفاعل المستجمع لجميع الشرائط أن يريد الفعل و أن لا يريد، لجواز الترجيح بلا مرجح.

فالتخلف الجائز عن الفاعل المختار هو التخلف عن المختار المستجمع للشرائط من الدواعي و غيرها سوى الإرادة، و مع الإرادة لا يجوّزون التخلف. و لا ريب أنّ الفاعل بدون تعلّق الإرادة ليس علة تامّة و ان حصل جميع ما سواه من شرائط

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٦٥

التأثير. فما ذكره المجيب المذكور من أنّ التخلف عن العلة التامة جائز عقلا عندهم ليس على ما ينبغي!.

قال بعض أهل التحقيق: ان مذهب الاشاعرة في صدور الفعل عن الفاعل المختار أنّه يصدر عنه بدون اللزوم و الوجوب في الاختيار و الإرادة، كما هو زعم المعتزلة من أنّه لا- بدّ من مرجح في الفعل يوجب تعلّق الإرادة مثل كونه أصلح للصدور، لأنّ الاشاعرة قالوا: المختار مرجح بإرادته من غير مرجح يوجب تعلّق الإرادة و ان كان صدور الأثر بعد تعلّق الإرادة واجبا. فلا يتوهم أنّ الأشاعرة ينفون وجوب الفعل و الأثر بعد تعلّق الإرادة، بل القول بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكلّ إلّا شذمة قليلة من المتكلمين القائلين بالأولوية/ ٦٠MA / الغيرية، فالوجوب و اللزوم اللذان ينفيهما الاشاعرة و وجوب تعلّق الإرادة بسبب موجب له - كالأصلحية مثلا-، لا- وجوب الفعل بغير الإرادة. و قد اعترض عليهم: بأنّ ما قيل في وجوب الفعل آت بعينه في تعلّق الإرادة أيضا؛ انتهى. و قال بعض آخر من الأعاظم: انّ ما نسب إلى الأشعري من انّ تخلف المعلول عن العلة التامة جائز عقلا عندهم ممّا لم أقف على مأخذه؛ بل ظاهر كلام المواقف و شرحه أنّهم يقولون باستحالة التخلف عقلا. قال في المواقف: الإرادة القديمة يوجب المراد؛ و في شرحه: اى: إذا تعلقت إرادة الله - تعالى - بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل و امتنع تخلفه عن ارادته، اتفاقا من أهل الملمة و الحكماء أيضا «١»؛ انتهى.

و أيضا اورد في بحث الاختيار من جانب القائلين بايجاب السؤال: بأنّ قدرته - تعالى - متعلّقة في الأزل بهذا الطرف و به يجب وجوده،

و حينئذ فما الفرق بين الموجب و المختار؟  
 و أجاب: بأنَّ الفرق أنَّه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلُّق قدرته يستوى إليه الطرفان، و وجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلُّق القدرة و الإرادة به، لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات / DB ٥٦؛ و لا يمتنع عقلا تعلُّق قدرته بالفعل بدلا

(١)- ما وجدت العبارة في المواقف و شرحه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٦٦

من الترك و بالعكس. و أمَّا الموجب فأنَّه يتعين تأثيره في أحدهما و يمتنع في الآخر عقلا؛ انتهى.

و توضيح المقام: أنَّ مذهب الأشاعرة هو أنَّ الفعل بعد تعلُّق الإرادة به يصير واجبا، و مرادهم بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة هو هذا- أى: يمتنع تخلفه عن الفاعل بعد تعلُّق الإرادة و استجماعه لسائر الشرائط-. و لكن تعلُّق الإرادة به ليس بواجب، لأنَّ الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن أن يريد الفعل و أن لا يريد- بناء على جواز الترجيح بلا مرجح-. و المراد بنفيهم الايجاب هو هذا؛ أى: ليس شيء من الأفعال ممَّا يجب صدوره عن الفاعل، فإنَّ عدم ارادته له ممكن و حينئذ لم يصدر ذلك و إن كان بعد تعلُّق الإرادة يجب الصدور البتة. و على هذا فالوجه في تمسُّي الاستدلال المذكور على مذهب الأشاعرة هو أنَّهم يقولون: إذا كان الفاعل موجبا لا بدَّ أن تكون ارادته واجبة الصدور منه، فحينئذ فجميع الشرائط ان كانت حاصلة في الأزل يجب القدم و إلَّا يتوقَّف على شرط حادث، و أمَّا إذا لم يكن موجبا فيجوز أن يكون جميع الشرائط حاصلة في الأزل، و لكن لم تتعلَّق به الإرادة في الأزل، فلم يوجد الفعل و تعلَّقت به فيما لا يزال، فوجد الفعل؛ هذا.

و قد بقى في المقام اشتباه ربما يزلُّ به بعض الاقدام لا بدَّ من الاشارة إلى دفعه. و هو: أنَّكم قلتم في مقام الاستدلال: لو كان الفاعل موجبا بالمعنى المذكور و كان العالم حادثا لزم التوقَّف على شرط حادث لازم لفرض الايجاب بالمعنى المذكور؛ فنقول: إن كانت المقدمة المذكورة لازمة لفرض الايجاب المذكور على الاطلاق كان الاستدلال حينئذ تاما من قبل المعتزلة و لا يرد عليهم المعارضة، كما أنَّه تام من قبل الأشاعرة. و لو لم تكن لازمة له على الاطلاق لم يكن الاستدلال المذكور تاما من قبل الأشاعرة أيضا، كما أنَّه ليس تاما من قبل المعتزلة، لأنَّ المقدمة المذكورة إذا لم تكن لازمة للايجاب بالمعنى المذكور كيف يجوز للأشعري أن يقول- على فرض الايجاب المذكور:-

إذا كان العالم حادثا لزم التسلسل في الحوادث إن كان تأثيره- تعالى- في الحادث محتاجا إلى مرجح غير الإرادة؟!، و أتى له أن يدعى اللزوم بين غير المتلازمين!؟.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٦٧

و وجه الدفع فيه: أنَّ المراد بعدم كون المقدمة المذكورة لازمة لفرض الايجاب بالمعنى المذكور- أى: الايجاب بالمعنى الاخصَّ المساوق للقدم في مقام المعارضة- أنَّها ليست لازمة لفرض هذا الايجاب المخصوص على أن يكون للخصوصية دخل في الاستلزام و إن كان لازما لمطلق الايجاب- أى: الايجاب المشترك بين ايجاب الحكماء، و هو الايجاب الخاصَّ المذكور المساوق للقدم- و الايجاب بالاعتبار الذي قال به المعتزلة- أى: وجوب الفعل في آن حدوثه بسبب الداعي-، فالمراد بعدم لزوم تلك المقدمة للايجاب المذكور هو أنَّ تلك المقدمة ليست لازمة لفرض خصوص هذا الايجاب الذي قصد هاهنا ابطاله، فلا يمكن استعمالها في ابطال خصوص ذلك الايجاب و اثبات القسم الآخر من الايجاب الذي قال به المعتزلة، لأنَّه لو كان لخصوصية الايجاب المذكور دخل في استلزام المقدمة لا يمكن أن يبطل بها الايجاب المذكور و يثبت بها الايجاب الآخر، و لكن لم يكن اللزوم لخصوصية الايجاب المذكور، بل كان لمطلق الايجاب لم يمكن ابطال قسم منه و اثبات قسم آخر.

و المراد بلزوم المقدمة المذكورة للايجاب بالمعنى المذكور في الاستدلال هو لزومها له في ضمن مطلق الايجاب المشترك بين



ايجاب الحكماء و ايجاب المعتزلة، و على هذا فالايجاب سواء كان بالمعنى المقصود هاهنا- أعنى: امتناع / ٦٠MB / الانفكاك المساوق للقدم- أو بالمعنى الذى اثبته المعتزلة- و هو الوجوب بالداعى فى آن الحدوث المسمى بالاختيار المقابل للايجاب المقصود هاهنا- مستلزم للمقدمة المذكورة. فكما يرد حيثنذ لزوم المقدمة المذكورة على الحكيم يرد على المعتزلى أيضا، فالمعارضة واردة على المعتزلة. و لو كانت المقدمة المذكورة لازمة لخصوص ايجاب الحكماء لزم ورودها عليهم فقط لا على المعتزلة، و كان لهم أن يقولوا: الايجاب الذى نحن نثبتته غير مستلزم لتلك المقدمة، فلم يتوجه عليهم المعارضة.

ثم لما كانت تلك المقدمة لازمة للايجاب المطلق فيمكن للأشعري- الذى لا يقول بالايجاب اصلا- ابطال مطلق الايجاب بلزومها؛ فانّ للأشعرة فى هذا المقام مطلوبين:

أحدهما نفى الايجاب الخاصّ المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء؛ و ثانيهما: نفى مطلق جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٦٨

الايجاب المشترك بين الحكماء و المعتزلة، بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلا مرجح المختصّ بهم و المقدمة المذكورة و ان كانت غير مسلمة عندهم أيضا و لا لازمة لفرض الايجاب الأول لكنّها لازمة لفرض الايجاب الثانى على زعمهم، بل لنفى الاختيار المخصوص بهم، فيصحّ استعمالهم فى اثبات المطلوب الثانى دون الأول. و على ما ذكر يندفع الاشتباه و لا تبقى شبهة أصلا.

و العجب انّ بعض الاعاظم بعد أن / ٥٧DA / أورد فى المقام حاصل ما ذكرناه قال:

فان قيل: كيف يجوز عند الأشعرة لزوم تلك المقدمة لفرض الايجاب المطلق و لا يجوز للايجاب الخاصّ؛ و اجاب: بانّ عدم لزوم تلك المقدمة للايجاب الراجع إلى القدم من جهة انّ فرض الحدوث المذكور فيها مناف لفرض ذلك الايجاب، إذ محضّ الكلام أنّه على تقدير قدم العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث، و بطلانه ظاهر. بخلاف الايجاب المطلق، فأنّه لا منافاة بين فرضه و فرض حدوث العالم، فيحتمل لزوم تلك المقدمة على فرضه دون الاول؛ انتهى.

و وجه التعجّب: عدم توجه السؤال و ازاله الاشتباه بالكليّة بعد ذكر ما أوردناه، لأننا ذكرنا أنّنا لا نقول بعدم لزومها للايجاب الخاصّ، بل نقول أنّه ليس لخصوص ذلك الايجاب دخل فى لزومها، فلا- يتمشى استعمالها فى ابطال خصوص ذلك الايجاب و اثبات القسم الآخر من الايجاب الذى تجرى المقدمة المذكورة فى ابطاله أيضا. نعم! يمكن استعماله فى ابطال مطلق الايجاب كما هو رأى الأشعري؛ و على هذا يتمّ المطلوب و لا يبقى مقام للاشتباه و السؤال، فلا ايراد.

ثمّ ما ذكره فى الجواب فلا يخفى و ههنا! لأننا ذكرنا مرارا انّ بناء الاستدلال على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور و قطع النظر عن استحالته. على أنّه على ما ذكره تكون المقدمة المذكورة لازمة لخصوص الايجاب الذى يقول به المعتزلة لا ما يقول به الحكماء أيضا، فلا يمكن للأشعري نفى مطلق الايجاب بلزومها، مع أنّه قد صرح بلزومها للايجاب المطلق؛ هذا.

و ربما يتراءى فى المقام أن يقال: انّ للايجاب المقصود هنا- أعنى: ايجاب جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٦٩

الحكماء- معنى آخر غير الايجاب الذى يقول به الحكماء و المعتزلة- أى: صدور الشىء بالوجوب و اللزوم- و هو المراد بالايجاب المطلق. و ليس الايجاب الأول- أعنى: ايجاب الحكيم- فرد، فلا- يلزم من لزوم تلك المقدمة للايجاب الثانى لزومها للأول أيضا. و على هذا فلا تكون المقدمة المذكورة لازمة للايجاب بالمعنى المقصود هاهنا، لا بخصوصه و لا فى ضمن مطلق الايجاب الذى اثبته الحكيم و المعتزلى؛ فلا يمكن ابطال الايجاب المذكور بلزومها اصلا.

و هو مردود بانّ ايجاب الحكيم و إن كان معنى آخر لكن لا شكّ فى أنّه مستلزم للايجاب بالمعنى الثانى، إذ امتناع انفكاك الأثر عن المؤثر لا- يكون إلّا إذا كان صدوره عنه بالوجوب و اللزوم، و إذا كان مستلزما له فيكون مستلزما للازمه أيضا؛ على أنّه لو كان الأمر على ما توهم لما كان للأشعري أيضا أن يبطل الايجاب المختصّ بالحكماء بلزوم المقدمة المذكورة.



## تنبيه

على ما ذكرنا من تمشّي الدليل المذكور من قبل الأشاعرة في نفى المرجح و نفى الايجاب المطلق لا يتوهم أحد منهم ان كلامهم صحيح و استدلالهم في الواقع و نفس الأمر تام! بل هو عند التحقيق ساقط.

و توضيح الكلام في هذا المقام: ان الأشاعرة جوّزوا الترجيح بلا مرجح و نفوا الاحتياج إلى المرجح مطلقا و قالوا بجواز صدور الفعل عن الفاعل بدونه. و أنّما أقاموا الدليل المذكور أولا على ذلك المطلوب، و حاصله: أنّه لو كان تأثير الواجب في الحادث يحتاج إلى مرجح غير الإرادة لزم قدم العالم أو التسلسل في الحوادث. و لّمّا كان هذا الدليل المذكور أولا على نفى الايجاب أيضا استعملوه فيه أيضا، فان استعملوه في نفى الايجاب المطلق المقصود منه الايجاب بالاختيار أيضا- أي: الايجاب الخاصّ الذي قال به المعتزلة- كان حاصل كلامهم حينئذ ان تأثيره- تعالى- في العالم ليس بالايجاب بمعنى وجوب الفعل و لزومه، بل بالاختيار بدون الوجوب و اللزوم بأن يكون المرجح نفس

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٠

إرادة الفاعل المختار، و إلّا لزم القدم أو التسلسل في / ٦١MA / الحوادث؛ و ان استعملوه في نفى الايجاب المقصود هاهنا- أعنى: امتناع الانفكاك- كان حاصل كلامهم ان تأثيره- تعالى- في العالم ليس بالايجاب بمعنى امتناع الانفكاك، و إلّا لزم القدم أو التسلسل في الحوادث. و لا- ريب ان قولهم بنفى الايجاب الخاصّ الذي قال به المعتزلة أنّما هو مبني على قولهم الأوّل- أعنى: جواز الترجيح بلا مرجح-، إذ على تقدير جوازه لا يتحقّق لشيء من الفعل و الترك و وجوب و لا اولوية بالنسبة إلى الفاعل في شيء من الاوقات، و أنّما التعيين و التخصيص من جهة الإرادة من دون وجوب تعلقها بشيء من الطرفين و إن وجب بعد تعلقها.

ثم لا- يخفى ان قولهم الأوّل- أعنى: جواز الترجيح بلا مرجح- اصل من اصولهم و ليس مبتنيا على أصل آخر مسلم عندهم، و هذا الأصل في غاية الفساد، و دليلهم المذكور في اثباته في غاية الضعف و الوهن؛

أمّا أولا: فلاّنه لا يدلّ إلّا على نفى المرجح الحادث، اذ القدم أو التسلسل في الحوادث أنّما يلزم إذا كان التأثير في الحوادث موقوفا على مرجح حادث، و أمّا إذا اكتفى بتوقفه على مرجح قديم يرجح وجود الحادث على عدمه في وقت خاصّ- أعنى: الداعي القديم- كالعلم بالأصلح على ما ذهب إليه جماعة من المعتزلة أو قلنا بأنّ المرجح هو ذات الوقت و عدم وقت قبل وقت الحدوث على ما هو الحقّ، فلا يلزم قدم و لا تسلسل، إذ كلّ واحد من الداعي و ذات الوقت يكفي لتخصيص ايجاد الحادث.

و أمّا ثانيا: فلاّن الإرادة المجردة من دون انضمام المرجح لتعلقها بأحد الطرفين / ٥٧DB / لا تكفي للترجيح- كما مرّ- فقولهم بنفى الايجاب الخاصّ صحيح على اصولهم.

و أمّا قولهم الثاني- أعنى: نفى الايجاب الخاصّ- فهو مبني على قولهم الأوّل، فأنّه إن كان صحيحا مسلّمًا لكان هذا أيضا صحيحا، إلّا أنّه لّمّا كان اصلهم الذي بنى عليه هذا القول فاسدا لكان هذا القول أيضا فاسدا في الواقع و نفس الأمر، لأنّه إذا لم يجز الترجيح بلا مرجح لم يجز صدور الفعل بدون الوجوب و اللزوم، فلا بدّ في صدور الفعل حينئذ من

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧١

وجوبه. و الوجوب في فعل الواجب يكون عند المليين إمّا بالداعي أو بذات الوقت، فهما يكفیان لتصحيح الايجاب الخاصّ و تخصيص ايجاد الحادث بوقته لئلا يلزم قدم و لا تسلسل، لأنّ الداعي القديم أو عدم وقت قبل وقت الحدوث اقتضى على سبيل الوجوب ايجاد الحادث في وقته المعين، فهو كاف للترجيح و لا يفتقر إلى مرجح آخر؛ فمع حدوث الحادث بهذا المرجح لا يلزم قدم و لا تسلسل. فلو استدلل الأشعري بالحدوث و جعله وسطا لنفى الايجاب الخاصّ الذي قال به المعتزلة فلنا أن نقول:

الوسط في هذا الدليل يجمع مع الايجاب الخاصّ فلا يدلّ على نفيه، و حينئذ فيمكن أن يمنع الشرطيّة القائلة بأنّه لو كان حادثا لتوقف

المحال مستندا بأنه مع فرض الايجاب الخاص لا- يتوقف الحادث على شيء آخر، بل يكفي الداعي أو ذات الوقت للتخصيص و الترجيح. و حينئذ فيمكن أن يلتزم جواز التخلف عن الموجب بهذا الايجاب. لأنه لا تخلف حقيقة عن العلة التامة حينئذ، لأن العلة التامة هي الواجب مع الداعي على نحو ما تعلق. و أيضا لا يقتضى شيء من قواعد الأشاعرة لزوم التوقف المذكور لفرض الايجاب بالاختيار، إذ هما متنافيان ظاهرا، إذ فرضه- أى: فرض الايجاب بالاختيار- فى قوة فرض عدم احتياج الحادث فى التخصيص إلى حادث آخر، فظهر أن الدليل المذكور من قبل الأشاعرة على جواز الترجيح بلا- مرجح و على نفي الايجاب بالاختيار فى ضمن الايجاب المطلق غير تام. و لذا لم يتعرض أكثرهم فى اثبات جواز الترجيح بلا مرجح لهذا الدليل و لم يذكر فى الكتب الكلامية دليل من قبلهم على هذا المطلب، بل ادعوا فيه الضرورة و تبهوا عليه ببعض الأمثلة كـرغيفى الجائع و طريقى الهارب. و قد ظهر أيضا أن القول بجواز الترجيح بلا مرجح يستلزم القول بنفى الايجاب الخاص المعترف عند المعتزلة. و أما العكس فغير ثابت، لأن الحكماء قائلون بنفى الخاص لقولهم بامتناع الانفكاك المنافى للقول بالايجاب الخاص الذى يعتبر فيه نحو من الانفكاك.

و أما القول بامتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستلزم القول بثبوت الايجاب الخاص، لما مر من مذهب الحكماء؛ و لما ذهب إليه محمود الخوارزمي كما نقل عنه فخر الدين

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٢

الرازي فى الاربعين بأنه قال: الترجيح يفيد الاولوية دون الوجوب (١)، و أما عكسه فثابت لأن كل من قال بتحقيق الايجاب الخاص قال باستحالة الترجيح بلا مرجح، فالقول بنفى الايجاب الخاص يدور مع القول بجواز الترجيح بلا مرجح وجودا لا عدما، و القول بثبوته يدور مع القول بامتناعه عدما لا وجودا، و أما قولهم بنفى الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فهو يدور مع القول بالقدم وجودا و عدما و بالعكس؛ و لذا جميع القائلين بالحدوث نفوه و بالعكس و جميع القائلين بالقدم اثبتوه و بالعكس. فقولهم بنفى هذا الايجاب صحيح على أصولهم و قواعدهم و صحيح فى الواقع و نفس الأمر أيضا، و دليلهم عليه تمام على الفلاسفة. و لا- يمكن للفلاسفة أن يعارضوهم بصورة الاختيار بأنه يلزم حينئذ أيضا اما القدم أو التوقف على الشروط الغير المتناهية، لأنهم لما جوزوا الترجيح بلا مرجح فيجوز لهم أن يقولوا لا يفتقر حدوث الحادث إلى مرجح سوى الإرادة ليلزم أحد الأمرين، و لا يمكن للفلاسفة أن يلتزموا مثل ذلك لتتم المعارضة، فدليلهم تام على أصلهم هذا لا فى الواقع و نفس الأمر. و أما المعتزلة فلما لم يجوزوا الترجيح بلا مرجح فالدليل المذكور من قبلهم غير تام على أصولهم، لأنه إذا عارضهم الفلاسفة بصورة الاختيار فان أجابوا بعدم لزوم أحد الأمرين لكفاية الداعي للفلاسفة أيضا أن يلتزموا مثل ذلك- كما تقدم-، فتتم المعارضة عليهم.

و منها- أى: و من وجوه الاختلال فى الاستدلال المذكور/ ٦١MB / إذا جعل دليلا لنفى الايجاب المذكور، أى: استحالة الانفكاك-: أن المراد من استلزامه القدم أنه مستلزم للقدم بالنوع يعنى قدم الفعل المطلق- أى: طبيعة الفعل أو الفرد المنتشر- لا قدم فرد شخصي أو جميع الاشخاص. و حينئذ فيرد ان استلزام الايجاب بالمعنى المذكور لقدم الفعل المطلق بديهى، لأن عدم انفكاك الواجب عن العالم اى فعل ما هو بعينه قدم فعل، فان الاستدلال عليه باستلزام نقيضه التوقف على الشرط الحادث لغو مستدرك. و المراد بنقيضه هو الحدوث بالنوع- أى: حدوث الفعل المطلق-، إلا أنا لا نريد هنا بالحدوث بالنوع و حدوث الفعل المطلق و أمثالهما حدوث فعل ما أو

(١)- راجع: الاربعين، ج ١، ص ٣٢٠، ٣٢١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٣

حدوث طبيعة الفعل المتحقق فى ضمن فعل ما أو حدوث طبيعة الفعل / ٥٨DA / المتحقق فى ضمن فعل- أعنى: طبيعة ما-، بل المراد حدوث مطلق النوع و الطبيعة- أى: عموم هذا المفهوم المتحقق فى ضمن جميع الافراد بأن لا تكون طبيعة ما من طبيعة الفعل قديما أيضا-. فالمراد من الحدوث بالنوع و حدوث الفعل المطلق هو حدوث جميع افراد الفعل و السر فى ذلك ان المراد بقدم الفعل المطلق

ما يطلق عليه الفعل - أعنى: فردا ما-، و المراد بحدوث الفعل المطلق نفى ذلك القدم- أعنى: قدم فردا ما-؛ و النفي إذا ورد على الفرد المنتشر الذى هو معنى النكرة يفيد العموم، فيكون المراد حدوث جميع الافراد.

و منها: انّ التخلف عن الموجب التامّ أو التسلسل فى الشروط الحادثة و إن كان محالاً لكن جاز أن يكون لازماً، لاجتماع المتناهيين و هما الموجب بالمعنى المذكور و حدوث أثره المطلق، أى: عدم كون فعله المطلق قديماً بان يكون مجموع افعاله و آثاره حادثاً. و أورد على هذا الوجه: بأنّه خارج عن آداب المناظرة، لأنّه إذا سلّم محالية الحدوث على تقدير الايجاب المذكور يثبت مطلوب المستدلّ، إذ ليس غرضه إلّا أنّه على هذا التقدير يلزم القدم، و المورد قد سلّمه، فلا ایراد.

فان قيل: المقصود ليس إلّا ابطال الاستدلال لا ابطال المدعى- أعنى: محالية الحدوث على تقدير الايجاب المذكور-، فلا يثبت انّ المدعى- أعنى: محالية الحدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور- بديهى لا يحتاج إلى الاستدلال، فالغرض هنا ليس إلّا التنبيه على فساد الاستدلال، و هو يحصل بما ذكر- أعنى: امكان استلزام المحال المحال-؛

قلنا: للمستدلّ أن يقول: بناء الاستدلال على فرض جواز اجتماع الايجاب المذكور و الحدوث، فأنّا فرضنا جواز الحدوث على هذا التقدير و أقمنا الاستدلال، و ليس بناء الاستدلال على فرض الايجاب المذكور و محالية الحدوث، فلا يرد علينا شيء إلّا ما ارتكبنا من التطويل. و أمّا الايراد بانّ الحدوث على هذا التقدير محال فلا يتمّ استدلالكم، فلا يضرّنا، بل هو مدّعانا!. نعم! لو أجرينا الدليل على تقدير محالية هذا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٤

الحدوث لورد علينا مع ارتكاب هذا التطويل هذا الايراد، لكن ليس كذلك، بل أجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير، فلا ایراد علينا.

و منها: انّ توقّف حدوث الفعل المطلق على شرط حادث مستلزم للخلف. بيانه:

أنّه لو كان الفعل المطلق حادثاً و الفاعل موجبا فلا ريب فى انّ أوّل ما يحدث عن ذلك الفاعل يجب أن يتوقّف على الشرط لئلا يلزم التخلف المحال، فيلزم أن يكون أوّل ما صدر عنه ذلك الشرط لا المشروط المفروض أوّلاً، هذا خلف!.

و انت تعلم انّ هذا أيضا نافع للمستدل و ليس مضراً له- كما لا يخفى-.

و منها: انّ توقّف الحادث على تقدير الايجاب المذكور على شرط حادث مستلزم لتقدّم الشيء على نفسه. بيانه: انا قلنا انّ المراد بلزوم قدم العالم على فرض الايجاب المذكور هو قدم الفعل المطلق- أى: ما يطلق عليه الفعل، أعنى: فردا ما-، فاذا ورد عليه النفي كان المنفى مجموع الافراد، لأنّ النفي إذا ورد على الفرد المنتشر الذى هو معنى النكرة يفيد العموم، فاذا لم يكن الفعل المطلق قديماً يكون جميع الأفعال حادثة موقوفة على شرط حادث خارج عنها، و ذلك الشرط أيضا من جملة الأفعال التى يتوقّف على الشرط المذكور، فيكون ذلك الشرط موقوفة على نفسه، فتصير صورة الاستدلال هكذا: لو كان الفاعل موجبا لزم أن يكون فعل ما قديماً و إلّا- أى: و إن لم يكن فعل ما قديماً- يكون كلّ فعل حادثاً، و إذا كان كلّ فعل حادثاً يلزم توقّف هذا الحدوث- أعنى:

حدوث المجموع- على شرط حادث هو أيضا فعله- تعالى-، فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب أن يكون داخلاً فيه، و لكونه شرطاً له- أى: للفعل المطلق- يجب أن يكون مقدّماً عليه، فيلزم تقدّمه على نفسه. و على ما ذكر فلزوم توقّف الشيء على نفسه- أعنى: الدور- ظاهر لا يقبل المنع، لأنّه إذا كان المراد بحدوث الفعل المطلق هو حدوث جميع افراده، و الشرط المتوقّف عليه كان من جملة الافراد.

ثمّ (ان) «١» توقّف مجموع الافراد على الشرط المذكور لكان الشرط المذكور أيضا يتوقّف على نفسه، فيلزم توقّف شيء شخصى بعينه على نفسه، و هو الدور.

(١)- لفظه «ان» غير موجودة في النسختين، و نحن اضفناها لمكان احتياج المعنى إليها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٥

و بذلك يظهر ضعف ما أورده بعض الأفاضل: أنه على تقدير حدوث الفعل المطلق لا ريب في لزوم توقّفه على الشرط، إلّا أنّ اللازم تقدّم فرد من العالم على فرد آخر لا تقدّم الشيء على نفسه.

و الظاهر أنّ هذا المورد حمل المطلق على الفعل العامّ المشترك بين جميع الافراد، و فهم حينئذ وجه لزوم تقدّم الشيء على نفسه- كما فهمه بعض آخر-: أنّ الشرط الحادث الذي يتوقّف عليه الفعل المطلق العامّ فرد 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 / ٦٢MA / المذكور يلزم تحقّق الطبيعة قبل تحقّق الطبيعة، و هو تقدم الشيء على نفسه؛ فأورد: بأنّ اللازم حينئذ تقدم فرد على فرد و هو كذلك، فإنّ غاية الأمر أنّ تحقّق هذا المطلق في ضمن فرد يتوقّف على تحقّقه في ضمن فرد آخر، و لا- مانع فيه، لأنّ الطبيعة ليس لها تحقّق على حدة و تحقّقها إنّما هو بتحقّق فرد منها، فتقدّمها على نفسها بتقدّم فرد منها على فرد آخر إنّما هو في الحقيقة تقدّم فرد منها على فرد آخر- كما مرّ / ٥٨ADB / في مباحث اثبات الواجب-. فلا يلزم هنا على هذا من توقّف الفعل المطلق على ما حملوه عليه على الشرط إلّا تقدّم الشرط من أفراد الفعل المطلق على المشروط به منها، فالصحيح في وجه لزوم تقدّم الشيء على نفسه ما ذكرناه. و حينئذ لا مجال للايراد اصلا.

ثمّ أنت تعلم أنّ لزوم تقدّم الشيء على نفسه من فرض الحدوث لا يضرّ المستدلّ، بل هو مؤكّد لمطلوبه. لأنّ غرضه أنّ الحدوث مع فرض الايجاب المذكور يتضمّن مفسدة لزوم التسلسل، فاذا أورد عليه بأنّه يتضمّن تقدّم الشيء على نفسه أيضاً، فله أن يقول: ذلك يؤكّد مطلوبى، فالواجب عدم حدوث العالم في صورة الايجاب المذكور بل اللازم حينئذ قدمه. و بالجملة هذا الايراد كسابقه خارج عن آداب المناظرة، لأنّ غرض المستدلّ ابطال التوقّف، فبطالانه من جهة استلزام توقّف الشيء على نفسه أقوى دليل على مطلوبه.

ثمّ مع لزوم تقدّم الشيء على نفسه إن كان التسلسل أيضاً لازماً فيلزم فيه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٦

محذوران، و أن منع لزوم التسلسل.

وقيل: أنّ ذلك الشرط الحادث يتوقّف على نفسه لا على شرط حادث آخر، فلا يلزم إلّا تقدّم الشيء على نفسه دون التسلسل، و حينئذ يلزم محذور واحد نعم! لو قيل في صورة التسلسل: لا يلزم تقدّم الشيء على نفسه- لأنّ التسلسل و تقدّم الشيء على نفسه لا يجتمعان-، لكان له وجه و لم يكن لهذا الايراد مجال.

و من الأفاضل من حكم بصحة اجراء الدليل المذكور إن جعل المفسدة فيه لزوم تقدّم الشيء على نفسه لا لزوم التسلسل، حيث قال بعد أن جزم بأنّ الاستدلال المذكور لا يصحّ اجرائه من قبل المعتزلة و لا من قبل الأشاعرة برهانيا و لا الزامياً لبعض الوجوه السابقة: نعم! يمكن اجرائه الزامياً على تقرير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق بأن يقال: لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق و إلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، لأنّه لو كان الفعل المطلق حادثاً لتوقّف حدوثه على شرط هو أيضاً فعله- تعالى-، فهو من حيث أنّه داخل في الفعل المطلق متأخّر و من حيث أنّه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدّم، فيلزم تقدّمه على نفسه؛ انتهى.

و ما ذكره من عدم صحة اجرائه من قبل الأشاعرة قد علمت خلافه ممّا تقدّم؛ هذا.

و قد بين بعض الأفاضل لزوم تقدّم الشيء على نفسه في الاستدلال المذكور بوجه آخر سوى ما ذكرناه، و هو: أنّ الحادث المذكور- أى: الّذى كلامنا فيه- بانه يتوقّف على شرط حادث هو أوّل الحوادث، فالشرط الحادث إمّا أن يكون عينه أو متأخراً عنه. و هذا على تقدير الحدوث بالنوع- بأن يكون الفعل المطلق حادثاً لحدوث مجموع الأشخاص- ظاهر جدّاً، إذ لا يبقى شيء يكون خارجاً عنها حتّى يكون شرطاً لها متقدّماً عليها، و حينئذ يلزم إمّا تقدّم الشيء على نفسه أو على ما يتقدّم عليه.

و أورد عليه: بأنّ الحادث المذكور لعلّه لا يكون أوّل حادث بل يوجد في مرتبة واحدة أمور غير متناهية على سبيل الاجتماع، و يكون

كل واحد منها موقوفا على واحد آخر، و حينئذ فكل واحد حادث يتوقف على شرط حادث آخر... و هكذا، و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٧

لا ينتهي إلى أمر يكون أول الحوادث- أعنى: يكون متأخرا عن نفسه أو عما يتأخر عنه-، فلا يلزم إلا التسلسل على سبيل الاجتماع، لا توقف الشيء على نفسه.

و منها: أنه إذا كان أثر الموجب بالمعنى المذكور حادثا بشخصه أو بنوعه يلزم التخلف البتة- سواء توقف على الشرط أم لا-، فلا حاجة إلى اعتبار توقفه على شرط حادث و التزام التسلسل. و توضيح ذلك: أن الموجب إما تام أو ناقص؛ و التام مشترك بين الموجبين: أحدهما ما هو معتبر عند الحكماء- و هو ما يمتنع انفكاك الفعل عنه-، و ثانيهما ما هو معتبر عند المعتزلة- و هو ما يوجب الفعل في وقته الذي تعلق ارادته به للعلم بالأصلح-. و الناقص ما يتوقف صدور الفعل منه على شرط. و الموجب بالمعنى المشهور- أى: ما يجب صدور الفعل عنه- مشترك بين التام و الناقص. و لا ريب أن الموجب المراد هنا هو الموجب التام المعتبر عند الحكيم، و التخلف عنه غير جائز مطلقا، و إذا توقف فعله على شرط يتحقق التخلف و يكون ناقصا لا تاما.

و اعترض بعض الأفاضل على ذلك بأن الإيجاب المقصود هنا لا ينافى عدم وقوع ما يقتضيه الفاعل الموجب بهذا الإيجاب لمانع عائد إلى غيره، إذ حاصل معنى هذا الإيجاب هو اقتضاء الذات من جهة لزوم الداعي، و نحوه امتناع الانفكاك عن الفعل و ذلك لا ينافى جواز الانفكاك، فلا مانع عائد إلى غير ذات الفاعل كعدم إمكان الأثر و عدم وقت له قبل وقت حدوثه، فيجوز أن يكون الموجب بهذا الإيجاب غير مستجمع للشرائط المعتبرة في التأثير بحسب نفس الأمر، فلا يكون تاما. فلا يستحيل التخلف عنه، إذ المحال أنما هو التخلف عن الموجب التام و الموجب بهذا المعنى لوجود المانع عن التأثير ليس تاما؛ انتهى.

و لا يخفى أن الموجب / ٦٢MB / بالمعنى المقصود هنا- أعنى: ما يمتنع انفكاك الفعل عنه- هو الذي قال به الحكماء، و صرحوا بأنه يلزمه قدم فعله و جزموا بأن الإيجاب بهذا المعنى مساوق للقدم، فهو ما يستحيل انفكاك الفعل عنه بالنظر إلى الداعي مطلقا سواء كان عائدا إلى الذات أو إلى الغير. و مقابله ما لا يمتنع عنه الانفكاك و لو بالنظر إلى الداعي الخارجى كعدم إمكان الأثر و عدم / ٥٩DA / تحقق وقت قبل وقت

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٨

الحدوث؛ كيف و لو كان الإيجاب المقصود هنا غير مناف لعدم وقوع ما يقتضيه الفاعل لمانع عائد إلى الغير- كعدم الوقت و غيره- لكان هو بعينه الإيجاب الذي قال به المعتزلة!- كما اخترناه أيضا.

### (بيان حقيقة معنى الإيجاب و الموجب)

و لما بلغ الكلام إلى هنا فلا بأس بأن نشير إلى حقيقة معنى الإيجاب و الموجب.

فنقول: الموجب- بصيغة المفعول- يطلق على فاعل يجب عنه الفعل لا- بقدره و اختيار- كلفظ المضطر-، فلا يطلق إلا على الطباع كالماء و النار بالنسبة إلى مقتضى طبائعها. و الموجب- بصيغة الفاعل- يطلق على فاعل يجب عنه الفعل بقدره و اختيار. و كل منهما قد يكون تاما و يكون ناقصا. أما الموجب- بالفتح- كالطباع التي لا يتوقف تأثيرها على حصول بعض الشرائط أو رفع بعض الموانع. و ان توقف و حصل الشرائط و ارتفع الموانع تكون العلة التامة حينئذ هو الفاعل مع تلك الشروط و رفع تلك الموانع، فالفاعل فقط ناقص و ناقصة- كالطباع التي يتوقف تأثيرها على أحدهما- و أما الموجب- بالكسر- فتأدية كل فاعل يفعل بقدره و اختيار من دون توقف فعله على شرط أو رفع مانع؛ و ناقصة ما توقف فعله على أحدهما بعد حصول الشرط أو رفع المانع لا يخرج الفاعل عن النقصان، لأن التمامية حينئذ للفاعل مع تلك الشرائط و رفع تلك الموانع، فالفاعل بمجرد ناقص.

ثم الحكماء لما قالوا بوجود الفعل عنه- تعالى- بقدره و إرادة غير منفكة عنه- تعالى- و غير زائدة على ذاته لمهم القول بعدم



انفكاكه - تعالى - عن الفعل، فيكون الواجب عندهم فاعلا موجبا - بالكسر - تاما.

و أما المتكلمون؛ فالأشاعرة منهم قالوا: ان القدرة و الاختيار و الإرادة زائدة على الذات و منفكة عنها في الأزل. لا أن تلك الصفات منفكة عنها. بل بمعنى أن متعلقها منفك عنها وقتا ما؛ و المعتزلة منهم قالوا: ان تلك الصفات ليست زائدة على الذات بل جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٩

هي عينها، إلا أن متعلقها منفك عنها في الأزل لتعلقها في الأزل بحصول المتعلق فيما لا يزال نظرا إلى العلم بالمصلحة؛ فعلى هذين المذهبين - أي: مذهب الأشاعرة و المعتزلة - لا يكون الواجب موجبا تاما، لتحقيق الانفكاك المستلزم لتوقف فعله - تعالى - على أمر آخر سوى ذاته. إلا أن ذلك لا يصير منشئا لنقصانه و عدم تماميته، لأن الاصطلاح على أن التمامية هنا بمعنى عدم انفكاك الأثر. و الانفكاك هنا إما لمراعات الأصلح أو لعدم الكمال في الأثر، فلا يتطرق شوب نقص على حريم كبريائه - تعالى -.

و يمكن أن يقال: ان التام ما كان صدور الفعل عنه غير متوقف على شرط خارج عنه و لا يخرج عن التمامية بالتوقف على أمر داخل و لو حصل به الانفكاك بينه و بين الأثر؛ و الناقص ما توقف صدور الفعل عنه على شرط خارج. و على هذا يكون الواجب عند المعتزلة موجبا تاما لا ناقصا، لعدم توقف فعله على شيء سوى العلم بالأصلح و هو ليس خارجا عن ذاته، بل عين ذاته عندهم. و على مذهب الأشاعرة لا يكون موجبا تاما، لكون الصفات عندهم زائدة على الذات.

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الأفاضل «١» حيث قال: الموجب - بصيغة المفعول - يكون معناه ما أثبت له الايجاب، و هذا لا يكون إلا تاما؛ و الموجب - بصيغة الفاعل - هو ما يفيض الوجود إلى الغير - أي: إلى اثره -، و الموجب بهذا المعنى قد يكون تاما و قد يكون ناقصا؛ انتهى.

و وجه الضعف ما علمت من ان كلا منهما يكون تاما و ناقصا.

و من الفضلاء «٢» من أورد على ما نقلناه من بعض الأفاضل، حيث قال: الظاهر من إطلاقاتهم أن لفظ الموجب إنما يطلق على كل فاعل مؤثر في غيره - أي: باعتبار تأثيره في الغير لا باعتبار تأثيره عن الغير - و على هذا لا يناسب اطلاق صيغة المفعول التي حاصل معناها ما أثبت له الايجاب على فاعل مؤثر، سواء كان من الطبائع أولا؛

(١) - هامش دال: هو ملام شمس الجيلاني - ره - منه.

(٢) - هامش دال: آقا رضى القزويني - ره - منه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨٠

اللهم إلا على المجاز.

و هو كما ترى.

ثم إن منشأ تكفير المتكلمين للحكماء في الايجاب إما لزوم القدم لايجابهم، و إما لزعمهم ان الواجب - تعالى - عند الحكماء موجب بالفتح - و فاعليته - تعالى - عندهم كفاعلية النار في الاحراق و الشمس في الإضاءة - تعالى عن ذلك علوا كبيرا - و هذا الزعم غلط. فان الحكماء لا يطلقون عليه - تعالى - لفظ الموجب - بالفتح -، و لو اطلقوه عليه احيانا فالظاهر أنهم يريدون منه كون الفاعل محكوما عليه بوجوب الفعل عنه، لا كونه مضطرا؛ بل هو عندهم موجب - بالكسر - بمعنى أنه يجب الفعل بالقدرة و الاختيار، فهو موجب - أي: مفيض لوجوب المانع قاهر لجميع انحاء عدمه حتى يصير موجودا؛ هذا.

و اعترض بعض الأعاظم على هذا الايراد أيضا: بأنه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله - تعالى - مطلقا و إن كان بالنوع، بل ذلك مميا لا - سبيل إليه عقلا. و لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة و ان كان يلزم التخلف، و ذلك غير المدعى في الايراد. و أيضا بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الأزل، بل على الايجاب مطلقا و التخلف مطلقا إنما



يلزم على فرض الايجاب فى الأزل- أى: الايجاب بمعنى / ٥٩DB / امتناع الانفكاك مطلقا-، دون الايجاب المطلوب الذى يشمل الايجاب بالاختيار الذى قال به المعتزلة؛

وفيه: انّ حدوث الأجسام و الأعراض ثابت بالفعل شخصا و نوعا- كما تقدّم.-

و أمّا المجردات و إن لم يثبت حدوثها بالفعل شخصا و نوعا و لكن العمدة فى اثبات حدوثها هو الاجماع و النقل، و هما كما يدلّان على حدوثها شخصا فكذلك يدلّان على حدوثها نوعا أيضا؛ و قد تقدّم ذلك مفصّلا.

و ما ذكره من عدم لزوم التخلّف على تقدير التوقّف على الشروط المتعاقبة- نظرا إلى عدم صدق / ٦٣MA / الانفكاك حينئذ لعدم تحقّق القدم بالنوع فى الشروط المتعاقبة؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨١

ففيه: انّ القدم بالنوع على هذا التقدير- أى: على تقدير التوقّف- و إن كان لازما إلّا انّ لزوم التوقّف لما كان على فرض الحدوث شخصا و نوعا. و على هذا الفرض يلزم التخلّف البتة، سواء توقّف على الشروط أم لا- لانّ المفروض انّ الفاعل موجب تامّ يمنع انفكاك فعله عنه، فاذا انفكّ عنه الحادث المذكور و لو بالتوقّف على الشروط يصدق التخلّف.

و أمّا ما ذكره بقوله: «أيضا...- إلى آخره-»، ففساده ظاهر؛ لأنّ بناء الاستدلال على فرض الايجاب فى الأزل- أعنى: الايجاب بمعنى استحالة الانفكاك-، و هو ظاهر.

و قد علم ممّا ذكر انّ ما يرد عند التحقيق على الاستدلال المذكور من وجوه الاختلال أنّما هو لزوم المعارضة و عدم الاحتياج إليه فى ترتّب القدم على الايجاب المذكور، لأنّ لزومه ضرورى و لزوم التخلّف و ان توقّف الحادث على الشرط الحادث. و باقى الوجوه- أعنى: لزوم تقدّم الشئ على نفسه و امكان استلزام المحال المحال- ليست قدحا فيه، بل هى تقوية له!.

وقيل: يتقوى الاستدلال المذكور بأمرين آخرين أيضا؛

أحدهما: أنّه فى صورة توقّف الحادث على الشروط المتعاقبة يلزم قدم الفعل المطلوب من حدوثه، فلنشير أولا- إلى معنى تعاقب الشروط و الاجتماع و إلى معنى الشرط ثمّ نرجع إلى المطلوب.

فقول: المراد من الشروط المتعاقبة هو أن يحدث شرط عقيب شرط آخر إلى غير النهاية و لم تكن مجتمعة فى آن اصلا، فتكون متعاقبة فى الحدوث و الوجود معا، بمعنى انّ كلّ سابق يحدث قبل اللاحق و ينعدم بعد وجوده و لا يجتمع معه فى الوجود.

فعلى هذا فالمراد بالشروط المجتمعة أن تكون مجتمعة فى الحدوث و الوجود معا بأن يوجد جميعا من دون تقدّم و تأخر و كان الجميع باقيا، أو تكون مجتمعة فى الوجود فقط و ان كانت متعاقبة فى الحدوث، بأن يحدث شرط عقيب حدوث شرط، لكن يبقى السابق مع اللاحق و هكذا حتّى يجتمع وجود تلك الآحاد.

و من الأفاضل من أدخل الشقّ الثانى من المجتمعة فى المتعاقبة باعتبار تعاقبه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨٢

فى الحدوث.

و الظاهر أنّه غفلة، لأنّ القوم أنّما قسّموا التسلسل إلى هذين القسمين- أعنى:

التسلسل فى الامور المتعاقبة و التسلسل فى الامور المجتمعة-، ليعينوا التسلسل الذى جوّزه الفلاسفة دون المتكلمين، و قد سمّوا ذلك التسلسل بالتسلسل فى الامور المتعاقبة. و معلوم بالضرورة انّ محل النزاع بين الطائفتين هو التسلسل فى الامور المتعاقبة فى الحدوث و الوجود معا- كالعلل المعدّة-. و ليس محلّ النزاع التسلسل فى الامور المجتمعة فى الوجود إذا كانت متعاقبة فى الحدوث فقط أيضا، لأنّ الفريقين متفقان على بطلانه، كيف و لو جوّزه الفلاسفة لم يكن عندهم عذر فى جريان التطبيق فيها، لأنّ عذرهم فى تجويز التسلسل فى المتعاقبات انّ الآحاد إذا لم تكن موجودة فى الخارج معا لم يتأتّ وقوع آحاد إحدى الجملتين بإزاء آحاد الجملة

الأخرى. فإذا كانت متعاقبة في الحدوث مجتمعة في الوجود يجرى فيها التطبيق لكونها مجتمعة في الوجود مترتبة. نعم! لو كانت مجتمعة في الوجود غير مترتبة بأن لا يكون لها تقدّم و تأخر - بل كان من الشقّ الأوّل من المجتمعة - أمكن القول بعدم جريان التطبيق فيها نظرا إلى عدم الترتيب - كما ذهب إليه بعضهم - و الظاهر أنّ نظر من أدخل الشقّ الثاني من الشروط المجتمعة في المتعاقبة إلى أنّ الشرط يطلق حقيقة على ما يكون باقيا مع المشروط، و أنّما يطلق على المعدّ مجازا، فإذا اطلق الشروط و ان وصفت بالتعاقب لا يجوز اخراج المعنى الحقيقي منه و إرادة المعنى المجازي فقط، و هو غفلة من معنى التعاقب و من أنّ المراد بالشرط معناه الأعمّ؛ فإنّ للشرط اطلاقين: أحدهما: الشرط بالمعنى الأخصّ، و هو ما يكون وجوده مرجّحا لوجود الشرط - أي: ما يكون له مدخلية في وجود الشيء من حيث عدمه -، و ثانيهما: الشرط بالمعنى الأعمّ، و هو مطلق المحتاج إليه سواء كان شرطا بالمعنى الأخصّ أو علّة ناقصة أو معدّا أو رفعا للمانع.

و العلّة الناقصة كالشرط بالمعنى الأخصّ في أنّ له مدخلية في وجود المعلول من حيث وجوده فقط، و كذا الفاعل و المعدّ للشيء هو أنّ يكون تقدّمه مرجّحا لوجود هذا الشيء و يكون معدوما عند وجوده، فهو ما يكون له مدخلية في وجود الشيء  
جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨٣  
من حيث وجوده و عدمه معا.

و المانع ما له مدخلية في وجود الشيء من حيث عدمه. فالمراد بمطلق الشروط المذكور في الاستدلال هو الشروط بالمعنى الأعمّ؛ و المراد بالشروط المتعاقبة / DA ٦٠ / هي المعدّات؛ و المراد بالشروط المجتمعة بالمعنى الأوّل هي الشروط بالمعنى الأخصّ.  
و أمّا الشروط المجتمعة بالمعنى الثاني فلا يجوز أن تكون معدّات و لا أن تكون شروطا بالمعنى الأخصّ، لأنّ الحادث أنّما يحتاج إلى معدّ حادث قبله و إلى شرط حادث معه، و المحتاج إليه السابق - أي: المعدّ - لا يجوز أن يكون باقيا معه، بل يجب أن يندم بعد وجوده مرجّحا؛ و المحتاج إليه الباقي - أعني: الشرط بالمعنى الأخصّ - لا يجوز أن يكون سابقا عليه بالزمان. و السرّ في ذلك أنّ المحتاج إليه السابق - أعني: المعدّ - ما يكون مقدّما مرجّحا، و المحتاج إليه الباقي ما يكون وجوده مرجّحا، و المحتاج إليه السابق بالزمان يجب أن يتقدّم عليه عند حدوث المعلول ليكون بانعدامه مرجّحا، و لو كان باقيا معه لكان بوجوده مرجّحا. فمع كونه سابقا عليه بالزمان - كما هو الفرض - يلزم التخلف، لأنّ المفروض كون الوجود مرجّحا و هو كان متحقّقا قبل تقدّم حدوث الحادث مع ذلك تخلف عن العلّة التامة. و قد ظهر بذلك أنّه لا يتصوّر توقّف الحادث على الشروط المجتمعة بالمعنى الثاني / MB ٦٣ - / أعني: ما كان سابقا عليه بالزمان و باقيا معه بعد الحدوث.

و إذا علمت ذلك فاعلم: أنّه يلزم على تقدير كون الشروط متعاقبة أو مجتمعة بالمعنى الثاني قدم الفعل المطلق من حدوثه، لأنّ تعاقب الشروط و تسلسلها في الحدوث - سواء كانت غير مجتمعة في الوجود أو مجتمعة فيه - مستلزم لتحقق القدم بالنوع فيها، و هو ناش من فرض الحدوث، فكما يلزم من فرض الحدوث بالنوع على تقدير الايجاب المذكور التسلسل في الشروط يلزم خلف الفرض - أعني: القدم بالنوع - أيضا؛ بل إذا كانت الشروط مجتمعة بالمعنى الثاني - أعني: كانت متعاقبة في الحدوث مجتمعة في البقاء - لزم القدم ببعض الاشخاص أيضا، و وجهه ظاهر. بل يلزم حينئذ التخلف أيضا، إلّا أن يكون هناك موجود متجدد متصرّم كالحركة تكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء فرضية له أو مستندة إليها، فيلزم القدم بالشخص أيضا.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨٤

قال بعض الأفاضل «١» في بيان لزوم قدم الفعل المطلق من فرض حدوثه: أنّ الشروط إذ كانت متعاقبة غير متناهية يكون طبيعته الفعل المطلق محفوظة بتعاقب تلك الشروط الغير المتناهية، لأنّ تلك الشروط من افراد طبيعته الفعل المطلق، فتكون طبيعته الفعل المطلق قديمة و افرادها حادثّة.

ثمّ أورد عليه: بأنّ هذا ليس موافقا للتحقيق، لأنّ الحدوث و القدم المستعملين هاهنا هما الحدوث و القدم الواقعيان - أعني: الدهريين -

، و الطبيعة إذا كانت قديمة لا بالقدم الزمانى بل بالقدم الدهرى فلا يتصور ذلك إلا بأن يكون جزئى من جزئياته الحقيقية قديما، فتلك الشروط الغير المتناهية لما فرضت حادثة بهذا الحدوث- أى:

بالحدوث الدهرى- يلزم أن تكون الطبيعة المتحققه فى ضمن تلك الشروط حادثة كذلك، و إلا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد. و قال فى توضيح المقام: اعلم! أن القدم و الازلية قسمان: أحدهما القدم الزمانى و الازلية الزمانية؛ و ثانيهما: القدم الغير الزمانى و الازلية الغير الزمانية. فالشئ الذى يكون ازليا زمانيا إنما يكون باعتبار أن ليس جزء من أجزاء الزمان فى زمان الماضى و لا يكون ذلك الشئ موجودا فيه، بل كل جزء يفرض من الزمان يكون موجودا فيه و إن تقدم الزمان عليه بالذات؛ و الحادث الزمانى ما يقابله. و الشئ الذى يكون قديما غير زمانى- أى: يكون قديما دهرى- هو أن لا يكون وجوده مسبقا بالعدم فى الخارج اصلا؛ و الحادث الدهرى ما يقابله- أى: ما يكون وجوده مسبقا بالعدم الواقعى الخارجى-.

و إذا علمت ذلك فنقول: يجوز أن تكون الطبيعة قديمة بالزمان و أفرادها حادثة، و لا يجوز أن تكون الطبيعة قديمة بالدهر مع كون جميع أفرادها حادثة بالدهر. أمّا الأول فلأنّ الزمان لما كان قابلا للقسمه إلى غير النهاية فيمكن أن يكون فى جزء من أجزاء ذلك الزمان فرد من طبيعة و يكون فى جزء آخر فرد آخر من تلك الطبيعة و هكذا، و لا يكون فرد منها فى جزءين من الزمان، بل كان كل فرد منها فى جزء منه فقط.

(١)- هامش «د»: هو ملأ شمس الجيلانى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨٥

فيصدق كون الطبيعة موجودة فى جميع أجزاء الزمان و لا يصدق كون فرد منها موجودا فى جميعها؛ فيكون أفرادها حادثة بالزمان و هى قديمة بالزمان. و هذا مثل ما يقال: انّ الورد يكون فى شهر أو شهرين، و الحال انّ فردا منه لا يكون فى شهر أو شهرين. فالمراد انّ طبيعة الورد يكون فى شهر أو شهرين. و لو فرضنا بدل الشهر و الشهرين الفا و الفين بل كلّ الزمان لم يتفاوت الحكم، لأنّ اطولية الزمان لا يصير منشئا لاختلاف هذا الحكم. و أمّا الثانى- أعنى: عدم جواز كون الطبيعة قديمة بالدهر مع كون أفرادها حادثة كذلك- ، فلأنّ القديم الدهرى ما لا يكون وجوده مسبقا بالعدم فى الخارج اصلا؛ و الحادث الدهرى ما يكون وجوده مسبقا بالعدم فى الخارج. / DB ٦٠ / و إذا كان جميع أفراد طبيعة واحدة مسبوقة بالعدم فى الخارج يلزم أن تكون تلك الطبيعة أيضا مسبوقة بالعدم، و إلا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد، و هو باطل لأنّ الطبيعة المجردة عن الفرد فى الخارج و الواقع لا وجود لها. و لما فرض أن تلك الشروط الغير المتناهية حادثة بالحدوث الدهرى الواقعى يلزم أن تكون الطبيعة المتحققه فى ضمن تلك الشروط حادثة حدوثا واقعا، و إلا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الافراد، و لا تفاوت فى ذلك الحكم بين كون تلك الشروط متعاقبة أو مجتمعته. و بالجملة إذا كانت طبيعة ما من الطبائع قديمة بالعدم الواقعى الدهرى بل بالقدم الغير الزمانى مطلقا فلا يتصور ذلك إلا بأن يكون جزئى من جزئياته الحقيقية قديما؛ انتهى حاصل ما ذكره الفاضل المذكور.

و هذا الفاضل قد أخذ هذا التفصيل أولا من بعض كتب السيد المحقق الداماد، ثم رجع و حكم بانّ القديم الزمانى أيضا حكمه حكم القديم الدهرى فى عدم جواز قدمه زمانا مع كون افراده حادثة بالزمان، فقال: المفروض انّ كلّ فرد فرد من أفراد الحوادث الزمانية مسبق بالعدم الزمانى و الطبيعة قديمة زمانية بمعنى أنّها ليست مسبوقة بعدم زمانى أصلا.

فلقائل أن يقول: على ذلك التقدير يكون كلّ فرد من تلك الطبيعة مسبقا بعدم زمانى و لا يوجد فرد يكون قديما زمانيا أصلا- كما هو المفروض-. و هذا الحكم ثابت لكلّ فرد فرد سواء وجد معه فرد آخر أو لا، فيكون هذا الحكم- أعنى: سبق العدم الزمانى- ثابتا/ MA ٦٤ / لكلّ فرد على جميع تقادير وجوده- أى: سواء وجد معه فرد

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨٦

آخر أو لا-. وقد تقرّر بين القوم أنّ كلّ حكم ثبت لكلّ واحد من أشياء على جميع تقادير وجوده لا يختلف هذا الحكم في تلك الصورة بين الكلّ الافرادى و الكلّ المجموعى. كما فى احتياج الممكن، فانه لما كان كلّ واحد من افراد الممكن محتاجا إلى العلة على جميع تقادير وجوده- أى: سواء كان معه ممكن آخر أو لا- حكموا بعدم التفاوت بين الكلّ الافرادى و المجموعى فى الاحتياج إلى العلة. فعلى المشاكلة يكون الحكم المذكور- أعنى: سبق العدم الزمانى- ثابتا لمجموع الأفراد بحيث لا يشدّ عنه فرد.

و لكون العدم السابق على مجموع الأفراد عدما زمانيا يكون ذلك الزمان الذى عدم فيه مجموع الأفراد مشغولا بعدم جميع الأفراد بحيث لا يشدّ فرد، فلا يوجد فرد من افراد تلك الطبيعة فى ذلك الزمان البتة. فحينئذ إما أن تكون تلك الطبيعة موجودة فى ذلك الزمان أو معدومة فيه، فعلى الأول يلزم وجود الطبيعة مجرّدة عن الفرد و هو باطل، و على الثانى يلزم أن يكون حادثا بالحدوث الزمانى كأفرادها، فظهر أنّ حدوث جميع افراد الطبيعة بالحدوث الزمانى يستلزم حدوث الطبيعة أيضا كذلك؛ انتهى.

اقول: الحقّ فى هذا المقام أنّ قدم الطبيعة مع حدوث جميع أفرادها غير معقول، بل إن كانت جميع افراد طبيعة حادثه لكانت تلك الطبيعة أيضا حادثه، و لا يعقل قدمها إلا إذا كان بعض افرادها قديما. و التحقيق- كما أفاده الفاضل المذكور- عدم الفرق فى ذلك بين القدم و الحدوث الدهريين و بين القدم و الحدوث الزمانيين. و الدليل على الكلّ: أنّه لا شكّ أنّ الطبيعة ليست موجودة بوجود على حدة منفكّة عن افرادها. و محلّ الخلاف المشهور فى وجود الكلّى الطبيعى- كما حرّره العلامة الرازى فى رساله الكليات «١» و غيره من أهل التحقيق- هو: أنّ الطبيعة هل هى موجودة فى الخارج بوجود افرادها حتّى تكون الطبيعة موجودة و يكون الفرد موجودا آخر و وجودهما واحدا، أو هى غير موجودة فى الخارج اصلا، بل الموجود فيه افرادها فقط و هى موجودة فى الذهن، لا غير فعلى هذا لو كانت موجودة- كما هو التحقيق- فلا- محالة يكون وجودها بوجود افرادها؛ فهى موجودة بوجود كلّ فرد. فلها وجودات متعدّدة بحسب

(١)- لم أعر على هذه الرسالة، و الظاهر أنّها لم تطبع بعد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨٧

تعدّد الافراد. و إذا كان وجودها بوجود الأفراد فيكون الحثية المعتبرة لوجود افرادها معتبرة لوجودها أيضا، فاذا كان جميع أفرادها حادثه بالحدوث الدهرى أو الزمانى كانت الطبيعة أيضا كذلك. و الفرق بين الحدوثين غير معقول، لأنّه كما إذا كانت جميع الأفراد مسبوقه بالعدم الواقعى فلا يعقل كون الطبيعة غير مسبوقه به، و الّا لزم وجودها متقدّمة على جميع الافراد فى ظرف الواقع و نفس الأمر منفكّة عنها فيه، كذلك إذا كانت جميع الأفراد مسبوقه بالعدم الزمانى. فلا يتصوّر كون الطبيعة غير مسبوقه به و الّا لزم وجودها سابقه على جميع الأفراد فى ظرف الزمان منفكّة عنها فيه، و إذا كان بعض أفرادها قديما بالقدم الدهرى أو الزمانى كانت الطبيعة المتحقّقة فى ضمنه أيضا كذلك؛ و الفرق بين القدمين باطل- كما مرّ-

فان قيل: كيف يتصوّر كون الطبيعة حادثه مع كون افرادها غير متناهية؟! لأنّ المفروض توقّف كلّ شرط حادث على شرط حادث آخر إلى / ٦١DA / غير النهاية، فعلى تقدير عدم تناهى الأفراد لو كانت الطبيعة حادثه لما تصوّر أن يكون فرد منها متحقّقا فيها، فيلزم أن يكون الافراد متناهية؛ و هو خلاف الفرض، فيجب أن يكون قديمه؛

قلنا: كما يتصوّر كون جميع افرادها بحيث لا يشدّ عنها شىء حادثه مع عدم تناهى تلك الأفراد فإنّ اجتماع حدوث الطبيعة مع عدم تناهى افرادها على سبيل التعاقب «١» ليس باعجب من اجتماع حدوث الأفراد باسرها و عدم تناهيها، و المفروض جواز اجتماع حدوث الأفراد مع عدم تناهيها، فلا بأس بجواز اجتماع حدوث الطبيعة مع عدم تناهى افرادها أيضا.

ثمّ الحقّ أنّه لا يجوز شىء منها- أى: لا يجوز اجتماع حدوث الطبيعة مع عدم تناهى افرادها على سبيل التعاقب و لا اجتماع حدوث جميع افرادها مع عدم تناهيها كذلك، أى: على سبيل التعاقب- و ان امكن اجتماع حدوثها مع كونها غير متناهية على سبيل الاجتماع

بدون الترتيب؛ أمّا الأول فظاهر و أمّا الأخير فلاّ أنّ معنى حدوث جميع

(١)- الاصل:- على سبيل التعاقب.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨٨

افرادها أن يكون العدم الدهرى أو الزمانى سابقا على جميعها بحيث لا يشدّ عنه شيء، و معنى عدم تنهايتها أن لا يوجد واقع أو زمان لم يوجد فيه فرد من تلك الافراد؛ فلا يمكن أن يسبق عدم دهري واقعى أو زمان عدم على جميع تلك الأفراد على هذا التقدير- أى: على تقدير عدم تنهايتها-. فهذان الفرضان امر الحدوث «١» جميعها و وقوع التسلسل التعاقبى فيها متنافيان.

و أيضا لا ريب فى انّ تلك الشروط إذا كانت غير متناهية كان واحد منها فى حاقّ الواقع و متن نفس الأمر مستندا إلى موجود قديم واجب أو غير واجب، فان كان هذا الواحد قديما بطل ما فرض من كون جميعها حادثه، و ان كان حادثا انقطع عند التسلسل. و حينئذ فالصحيح أن يقال فى تقوية الاستدلال المذكور: أنه فى صورة توقّف الحادث على شرط حادث يلزم عدم تنهاى الشروط على سبيل التعاقب مع حدوثها، أو يلزم اجتماع حدوث الطبيعة نظرا إلى حدوث افرادها مع عدم تنهاى افرادها؛ و الكلّ باطل لوقوع التنهاى المستحيل. و هذا المحال أنّما نشأ من فرض الحدوث فى صورة الايجاب المذكور.

ثمّ بعض الأفاضل بعد أن جزم بلزوم قدم الطبيعة من حدوث افرادها على الفرض المذكور/ ٦٤MB / قال: فان قيل: كيف يتصوّر قدم الطبيعة بحدوث جميع الأفراد مع أن وجود الكلّى الطبيعى فى الخارج ليس إلّا فى ضمن الفرد متحدا بوجوده و بانتفاء الفرد ينتفى الطبيعة المتحدّة معه فى الوجود، فاذا كان جميع الأفراد حادثه لم يكن لها وجود ازلى غير مسبوق بالعدم حتّى تكون قديمة؟!؛

قلنا: الطبيعة الابهامية الموجودة فى الخارج لها وحدة ابهامية لا تنافى تعدّد الوجود بحسب تكثّر الأفراد و بانعدام فرد واحد و بانتفاء وجود واحد لا تنعدم هى من حيث هى- أى: مطلقا- و ان انعدمت من حيث هى فى ضمن تلك الفرد. و متى لم تنعدم جميع افرادها لم تنعدم هى مطلقا؛ و لهذا اشتهر: انّ وجود الطبيعة بوجود فرد ما و انتفائها بانتفاء جميع الأفراد. و لا يستلزم مسبقية وجود كلّ فرد منها بعدمه الخاصّ به

(١)- كذا فى النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٨٩

مسبوقية زمانية مسبوقية وجودها من حيث هى هى بعدمها، و المطلوب كذلك؛ بل لو كانت لها افراد متعاقبة غير متناهية كلّ منها مختصّ بزمان يكون لا محالة زمان وجود الطبيعة غير متناه؛ لكن لا وجودا واحدا بالعدد مستمرا من الأزل إلى الأبد، بل وجودا مبهما، و ذلك كاف فى قدمها بل نقول. على ذلك التقدير لا يكون شيء من وجوداتها الخاصية مسبوقا بعدمها المطلق بالزمان، إذ ليس لذلك العدم زمان يتحقّق فيه لا بحسب الخارج و لا بحسب التوهم، فلا يكون حادثه البتة.

فان قيل: قد تقرّر أنّه إذا كان حكم ثابتا لأفراد شيء على جميع تقادير وجود الفرد- أى: سواء كان معه وجود سائر الأفراد أم لا، كاحتياج الممكن إلى الموجب- فلا- يختلف الكلّ الافرادى و المجموعى فى ذلك الحكم، و المسبوقية الزمانية بالعدم هناك كذلك- أى: ثبت لأفراد الفعل المطلق على جميع تقادير وجود الفرد-، فيكون مجموع الأفراد أيضا مسبوقا بالعدم، فالطبيعة تكون إمّا حادثه أيضا و إمّا موجودة بدون فرد، هذا خلف!؛

قلنا: ليس كذلك، إذ لو قدر وجود فرد من تلك الأفراد مقرونا بوجود سائر الافراد الغير المتناهية المختصّة كلّ منها بقطعة من الزمان لم يكن مسبوقا بالعدم البتة، كما لو فرض جوع شخص واحد مقرونا بجوع سائر الاشخاص لا يمكن شبعه برغيف واحد، بخلاف الممكن الواحد، إذ لو فرض كونه مقرونا بسائر أفراد الممكن لا يرتفع عنه الاحتياج إلى الموجب؛ انتهى.



و أنت تعلم أنّ هذا الكلام بطوله لا- يفيد شيئاً، و دفعه ظاهر ممّا ذكرناه. و يكفي في دفعه أنّ تلك الافراد الغير المتناهية إن كان مجموعها بحيث لا يشدّ عنها شيء مسبق بالعدم لكانت الطبيعة أيضاً كذلك، فثبت حدوثها، و إن لم يكن مجموعها مسبقاً بالعدم لم تكن حادثه، هذا خلف!

و ما ذكره من أنّ المجموع هنا ليس مسبقاً بالعدم و لا يلزم منه نفى حدوث كلّ واحد- لأنّ حكم / ٦١DB / المجموع هنا يخالف حكم الآحاد قياساً على كلّ واحد و المجموع في الشيع و عدمه رغيّف واحد- فمردود بأنّ حكم المجموع و الآحاد هنا حكم جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩٠

المجموع و الآحاد الممكنات في الاحتياج، فأنه كما لو فرض كلّ ممكن مقرونا بسائر افراد الممكن لا يرتفع عنه الاحتياج كذلك لو فرض كلّ واحد من افراد السلسلة الغير المتناهية مقرونا بوجود سائر الافراد لم يرتفع عنه المسبوقية بالعدم. و قياس ذلك على المجموع و الآحاد في الاشباع برغيّف و عدمه قياس مع الفارق، لأنّ السرّ في شيع كلّ واحد برغيّف واحد و عدم شيع المجموع به أنّه إذا أكل كل واحد من حيث هو واحد رغيّف واحدا لم يأكل غيره شيئاً من هذا الرغيّف، بل مجموعهم صار مأكولاً له، فيشبعه؛ و إذا أكل مجموع الناس رغيّف واحدا لا يصير مجموع هذا الرغيّف مأكولاً لكلّ واحد، بل كلّ واحد لم يأكل إلّا جزء منه، فالرغيّف صار موزعاً على الكلّ فلا يحصل الشيع. فالمعيار في معرفه عدم مخالفه حكم المجموع لحكم الآحاد و مخالفته أنّ ما ثبت لكلّ واحد في صورة الانفراد ان ثبت له أيضاً في صورة الاجتماع لم تحصل حينئذ مخالفة بين حكم الآحاد و حكم المجموع. كمثال الممكن، فإنّ ما ثبت لكلّ واحد من الممكنات بشرط الانفراد كذلك يثبت له مع الاجتماع أيضاً. و إن لم يثبت له في صورة الاجتماع حصل المخالفة بين حكم الآحاد و حكم المجموع. كمثال الرغيّف، فإنّ كلّ واحد في صورة الانفراد ثبت له أكل مجموع الرغيّف و في صورة الاجتماع ثبت له أكل جزء منه.

و لا- ريب أنّ ما نحن فيه من قبيل الأوّل، لأنّ كلّ ما ثبت لكلّ واحد في صورة الانفراد ثبت له في صورة الاجتماع أيضاً من دون تفاوت.

و ثانيهما- أي: ثاني الأمرين اللذين قيل يتقوى بهما الاستدلال المذكور-. في صورة توقّف الحادث على الشروط المجتمعة بالمعنى الأوّل- أي: كونها مجتمعة في الحدود و الوجود معاً- يلزم تخلف المعلول عن الموجب التامّ أيضاً، لأنّ تلك الشروط إن كانت متحقّقة في الأزل يلزم تخلف العالم عنها، و إن كانت حادثه فيما لا يزال يلزم تخلف تلك الشروط عن علّتها، لأنّ علّتها ليست إلّا الواجب و هو متحقّق في الأزل بدونها، و هو التخلف.

و غير خفيّ أنّ المراد بالاجتماع هو الشقّ الثاني، إذ على الأوّل تكون الشروط المطلقة قديمة و الكلام في الشروط الحادثه، فذكر الشقّ الأوّل أنّما هو للاستظهار. فعلى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩١

الشقّ الأوّل يلزم القدم لا التخلف المطلق هنا- أي: التخلف مع كون الشروط حادثه-، فإنّ تخلف الفعل - أعنى: العالم- عن الشروط و ان كان لازماً إلّا أنّ الشروط المجتمعة في الأزل لمّا كانت / ٦٥MA / قديمة فلا تكون ممّا نحن فيه، لأنّ ما نحن فيه أنّما هو على فرض حدوث الشروط و هو أنّما يتحقّق على الشقّ الثاني- أي: إذا كان مجتمعاً في الحدود و الوجود فيما لا يزال- و حينئذ و إن لم يلزم تخلف الفعل عن الشروط إلّا أنّه يلزم تخلف تلك الشروط عن علّتها التامّة. فيجب أن يكون المراد أنّه على تقدير الاجتماع يلزم التخلف عن الموجب التامّ سواء كان المتخلف هو الفعل المفروض أو الشروط المذكورة، إذ لو فرض الاجتماع في الأزل- مع أنّه خلاف ما فرض من حدوث الشروط- يلزم تخلف الفعل المفروض؛ و إذا فرض الاجتماع فيما لا يزال- على ما هو مقتضى الفرض- يلزم تخلف الشروط البتّة، فيكون تخلف المعلول الشامل لهما عن الموجب التامّ لازماً البتّة.

فان قلت: على فرض اجتماع الشروط فيما لا يزال يلزم تخلف الفعل أيضاً لكونه حادثاً و الموجب- أعنى: الواجب- قديماً!



قلت: نعم، و لكن التخلّف الذى هو المطلوب- و هو التخلّف عن الموجب التام- غير لازم، لأنّ الموجب حينئذ إنّما يتمّ بالشروط التى فرضت محقّقة فيما لا- يزال، لا- فى الأزل. فلا يكون تامًا إلّا عند حدوث تلك الشروط، و حينئذ يحدث الفعل أيضًا، فلم يحصل التخلّف عن الموجب التام.

فان قيل: فيمكن أن لا يكون الموجب المذكور بالنسبة إلى الشروط الحادثة المجتمعة فيما لا يزال أيضًا موجبا تامًا، فتخلّف تلك الشروط الحادثة المجتمعة فى آن حدوث الفعل لا يكون تخلّفًا عن الموجب التام، لأنّه كما أنّ هذا الموجب لم يكن بالنسبة إلى الفعل المفروض تامًا بل إنّما يتمّ بالشروط الحادثة فيما لا يزال، فيجوز أن لا تكون بالنسبة إلى تلك الشروط الحادثة فيما لا يزال أيضًا تامًا؛ بل يكون تماميته موقوفه على أمر خارج عن ذاته و عن تلك الشروط؛

قلنا: لو سلّم جواز التوقّف على أمور خارجة عن تلك الشروط و عن ذات الموجب لم يحصل به نقص فى الاستدلال، لأنّا نأخذ حينئذ مجموع ما يتوقّف عليه الفعل

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩٢

من السلسلة المفروضة- أعنى: الشروط الحادثة المجتمعة فيما لا- يزال و الأمور الخارجة عنها التى فرض توقّف الشروط عليها- فتحصل سلسلة كبرى تكون سلسلة الشروط الحادثة التى كان الفعل موقوفًا عليها جزء منها- أى: من تلك السلسلة الكبرى-

ثمّ نقول: هذه / ٦٢DA / السلسلة الكبرى إن كانت غير متناهية- على ما هو المفروض- إمّا أن تكون آحادها متعاقبة أو مجتمعّة، فيلزم قدم الفعل على تقدير التعاقب و أحد شقّي الاجتماع و التخلّف على الشقّ الآخر للاجتماع- كما مرّ بعينه من دون تفاوت-

فان قلت: يمكن أن تكون السلسلة ملتئمة من الشروط المتعاقبة و المجتمعة بأن تكون طائفة منها متعاقبة و طائفة أخرى مجتمعّة، فكيف يكون حكمها حينئذ؟؛

قلت: حكمها حينئذ حكم إحداهما- أى: المتعاقبة أو المجتمعة-، لأنّ تلك السلسلة الملتئمة إن اثبت افرادها الطولية على اجزاء الزمان و إن لم يخلوا جزء من الزمان عن آحادها فهى فى حكم المتعاقبة فى لزوم القدم، و لا فرق بينها و بين المتعاقبة إلّا بأنّ تلك السلسلة الملتئمة بعض اجزائها الطولية مشتمل على الآحاد الغير المتناهية عرضًا، و إلّا- أى: و إن كان بعض اجزاء الزمان خاليا عن افرادها- فهى فى حكم المجتمعة فى لزوم التخلّف.

ثمّ انّ بعض الأفاضل قال: انّ الحكم بلزوم القدم فى صورة التعاقب و بلزوم التخلّف فى صورة الاجتماع مدافع بما تقدّم من أنّ أثر الموجب بالمعنى المذكور إن كان حادثًا يلزم التخلّف البتّه مطلقًا من غير تفضيل.

و جوابه: انّ المحال الذى هو الحدوث على تقدير الايجاب المذكور يجوز أن يستلزم المتعاقبين، فلا بأس بلزومهما جميعًا؛ هذا.

و قد بقى هنا شىء لا بدّ أن يشار إليه؛ و هو: أنّكم حملتم القدم اللازم على فرض الايجاب المذكور على القدم بالنوع، و لذلك اوردتم على الاستدلال المذكور ما اوردتم من ضرورة لزوم القدم بهذا المعنى للايجاب المذكور و صيرورة لزوم التخلّف للحدوث

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩٣

المقابل له- أعنى: الحدوث بالنوع-، و كون فرض هذا الحدوث على تقدير الايجاب المذكور من قبيل فرض المتنافيين، فيمكن حينئذ منع لزوم التوقّف و ابطاله مستندا بمحالية ذلك الحدوث و منع استحالة التخلّف مستندا بلزومه لاجتماع المتنافيين.

و للحمل المذكور أيضًا ارتكبت ما ارتكبت من تقوية الاستدلال المذكور بلزوم تقدّم الشىء على نفسه من توقّف ذلك الحدوث على شرط و بلزوم قدم ما فرض حدوثه. و لم لا يجوز أن يكون المراد من استلزام الايجاب المذكور للقدم استلزامه لقدم شخص العالم أو

قدم جزئه أو قدم جميع اجزائه من الجواهر و الاعراض- و بالجملة قدم كلّ ممكن- حتّى لا يكون لزوم القدم ضروريًا بالايجاب المذكور؟!؛ لأنّ قدم العالم ليس لازمًا ضروريًا للايجاب بالمعنى المذكور بالشخص- أى: كون شخصه قديمًا- و ان كان بعض

اجزائه- فرضية كانت أو غير فرضية- حادثه أو بجزئه أو بجميع الاجزاء لا مكان أن يكون المراد بامتناع الانفكاك عن العالم امتناع

الانفكاك عن فعل ما، و لا يلزم منه إلّا القدم بالنوع لا القدم بالشخص أو بالجزء أو بجميع الأجزاء. فلا بدّ في اثبات لزوم القدم بأحد الوجوه المذكورة من الاستدلال المذكور بأن يقال: لو كان الواجب موجبا بالمعنى المذكور لزم قدم العالم بالشخص أو بالجزء أو بجميع الأشخاص، إذ لو لم يكن قديما بالشخص أو بالجزء أو بجميع الأشخاص و كان حادثا بالشخص أو بجميع الأشخاص أو ببعض الأشخاص لتوقّف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التامّ، وهذا الشرط الحادث يتوقّف على شرط حادث آخر وهكذا...؛ فيلزم التسلسل في الشروط. و الحاصل: أنّ لزوم القدم أو بالجزء أو بجميع الأجزاء على تقدير الإيجاب المذكور ليس ضروريا، بل لا بدّ من التمسك بلزوم التسلسل في الشروط. و كذا إذا حمل القدم على القدم بالشخص أو بجميع الأجزاء و لم يرد سائر وجوه الاختلال أيضا و إن لم يتمشّ التقوية بلزوم تقدّم الشيء على نفسه و قدم ما فرض حدوثه أيضا. نعم!، يتمشّي التقوية / ٦٥MB / الأخرى - أعنى: لزوم التخلف عن الموجب التامّ - على فرض توقّف الحادث على الشروط المجتمعة؛ كما لا يخفى.

قلنا: حمل القدم في الاستدلال المذكور على القدم بالشخص أو بالجزء أو بجميع

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩٤

الأجزاء و إن لم يرد عليه حديث لزوم ضرورة القدم و لا سائر وجوه الاختلال المتقدمة، إلّا أنّه يرد عليه وجوه آخر من الأيراد: الأول: أنّ الإيجاب بهذا المعنى لا يستلزم قدم الفعل إلّا إذا كان موجبا تاما، و القائلون بالإيجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة إلى كلّ جزء من أجزاء العالم، فأنّه ليس موجبا بذاته بالنسبة إلى الحوادث الزمانية عندهم، بل جميع الموجودات الزمانية الحادثة عندهم مستندة إليه - تعالى - بشروط و معدّات مخصّصة لوجود كلّ منها بزمانه المخصّص به، فالمراد من الإيجاب المقصود هنا امتناع انفكاك ذاته - تعالى - من إيجاد شيء من العالم لا جميع أجزائه، إذ لا نزاع فيه لكونه منقضيًا بالضرورة و الاتفاق، فمن فرض الإيجاب بهذا المعنى لا يلزم إلّا قدم الفعل المطلوب. و قدم كلّ فرد فرد من الجواهر و الأعراض أنّما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بالنسبة إلى كلّ فرد من الأفراد، / ٦٢DB / و من أين يلزم ذلك؟!.

قيل: لو حمل الإيجاب على الإيجاب الطباعي - أعنى: اقتضاء الفعل من دون علم و إرادة - لزم منه قدم جميع أجزائه لعدم الفرق بين تلك الأجزاء في جريان الدليل. و تقريره: أنّ أثر الموجب بالإيجاب الطباعي إنّ توقّف على شرط لزم التسلسل، و إن لم يتوقّف لزم القدم لئلا يلزم التخلف عن الموجب التامّ أو الترجيح بلا مرجّح، فيلزم قدم جميع آثاره أو حدوث الموجب المذكور و الموجب القديم بلا شبهة، فيلزم قدم جميع آثاره.

و أنت تعلم أنّ قدم جميع الآثار على فرض الإيجاب الطباعي إنّما يلزم إذا كان الفاعل المذمى هو الموجب الطباعي موجبا تاما بالنسبة إلى جميع أجزاء العالم، و هو باطل بالضرورة؛ إذ الحوادث الزمانية منفكّة عنه، فيكون استنادها إليه على هذا التقدير أيضا بشروط و معدّات، فعلى تقدير هذا الإيجاب أيضا لا يلزم جميع أجزاء العالم. على أنّ بعض الأيرادات الآتية ينفي هذا اللزوم أيضا. ثم أنت تعلم أنّ هذا الأيراد أنّما ينفي الحمل على قدم جميع الأشخاص لا قدم بعضها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩٥

الثاني: أنّه لم لا يجوز أن يكون الصادر منه - تعالى - قديما مختارا و يستند إليه سائر الحوادث؟!، و حينئذ لا يلزم إلّا قدمه لا قدم جميع الأشخاص. و هذا كسابقه لا ينفي إلّا حمل العدم على قدم جميع الأشخاص لا قدم بعضها، بل هو مثبت له.

الثالث: أنّه يلزم على هذا الحمل تسليم القدم بالنوع - و قد ثبت استحالة قدم العالم مطلقا - أي: سواء كان بالشخص أو بالجزء أو بالنوع -، فلو سلّم أنّ الإيجاب يستلزم قدما و لو كان قدما بالنوع - و ثبت فيما سبق استحالة القدم بأيّ وجه كان - ثبت استحالة الإيجاب، فلا حاجة لنا في بيان استحالة الإيجاب إلى اثبات استلزامه لقدم العالم بالشخص أو بالجزء.

الرابع: أنّه يرد عليه ما تقدّم من أنّ الحادث لا يتوقّف عند المعتزلة على شرط حادث، بل يكفي عندهم الداعي للترجيح.

الخامس: أنّ لزوم قدم جميع الأشخاص على تقدير الإيجاب المذكور ممنوع، لا مكان استناد بعضها إلى شرط هو قطعة فرضية من

موجود مستمر غير متناه و يكون هذا الشرط ذا جهتين - كالحركة - فيحصل باعتباره الحوادث من الموجب القديم. و بهذا الطريق حاول الحكماء التفصي عن هذا المضيق و به صححوا ربط الحادث بالقديم.

و ملخص مقالتهم - كما أشير إليه سابقا أيضا - ان الحركة لها جهتان:

إحدهما: حيثية ذاتها و هي كون الجسم بحاله يصح أن يعرض له في كل آن فرد من الأوضاع غير الفرد المفروض له في الآن السابق و اللاحق، و يعتبر من هذا المعنى بالتوسط بين الأوضاع. و هي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الأزل إلى الأبد؛

و الثانية: حيثية النسب التي يلزمها، و لا- ريب في ان النسب التي يلزمها في كل آن غير النسب التي يلزمها في آن آخر، فهي بهذا الاعتبار حادثة، لأنه إذا كانت النسبة المفروضة «١» للجسم المتحرك بحسب القرب و البعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة له في آن آخر لكانت تلك النسب بأسرها حادثة، فالحركة تكون من هذه حيثية حادثة. و على هذا فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث

(١)- الاصل: المنفرض.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩٦

العوارض اللازمة لها. فهي من حيث / ٦٦MA / الذات مستندة إلى القديم و من حيث اللوازم و العوارض يستند إليها الحوادث باستناد كل منها إلى عارض مسبق بغيره معدله يمتنع اجتماعه معه، و هكذا لا إلى ما لا نهاية له. و قالوا: غاية ما يلزم منه تحقق التسلسل في الأمور المجتمعة، و هو جائز لعدم اجتماع آحادها، فلا يجرى التطبيق فيها.

و انت خبير بأن منع لزوم قدم جميع الاشخاص - لاحتمال الاستناد المذكور - لا- يتصور إلما على فرض جواز التسلسل على سبيل التعاقب، و بناء هذا الاستدلال على بطلانه؛ فلا مجال لهذا الاحتمال. على أنه قد تقدم بطلان التسلسل في الأمور المتعاقبة و إن لم تكن مجتمعة. و يكفي في بطلانه امكان اجراء التطبيق العقلي الراجع إلى فرض الانطباق.

و أيضا قد ابطال المتكلمون الطريق المذكور للفلاسفة في كيفية ربط الحادث بالقديم بوجه آخر:

منها: ان تلك العوارض التي هي النسب اللاحقة للجسم المتحرك بسبب الحركة إما مستندة إلى الذات و المفروض أنها قديمة، فكيف يحصل الربط بين تلك النسب الحادثة و الذات القديمة؟! أو مستندة إلى مبادئها و هي أيضا قديمة؛ أو إلى غيرها و هو أيضا منتف.

و إذا علمت جميع ما ذكر فقد ظهر و وضح عندك ان الاستدلال بالحدوث على النحو المذكور على اثبات القدرة بالمعنى الأول و الثاني - أعنى: صدور الفعل بالعلم و المشية و الإرادة و امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات - و نفى الايجاب المقابل لهما - أعنى: صدور الفعل بدون العلم و المشية و الإرادة كما في الطبائع و وجوب الفعل و / ٦٣DA / الترك بالنظر إلى الذات - صحيح لا اختلال فيه بوجه. و على اثبات القدرة بالمعنى الثالث - أعنى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعي في بعض الأوقات - و على نفى الايجاب المقابل لهما - أعنى: وجوب الفعل بالنظر إليه في جميع الاوقات - غير صحيح و غير محتاج إليه، لاستلزام الحدوث لنفي هذا الايجاب ضرورة من غير حاجة إلى الاستدلال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩٧

و قد ثبت و تحقق مما ذكرنا من البراهين ثبوت القدرة بالمعنى الثلاثة للواجب - تعالى شأنه - و نفى الايجاب المقابل لها عنه - سبحانه - و قد ظهر أيضا بطلان القدرة بالمعنى الرابع و عدم ثبوته له - تعالى و هو امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعي في جميع الاوقات و لو في آن الحدوث - و هو الذي تفرد باثباته الأشعري؛ بل ظهر ثبوت الايجاب المقابل لها للواجب - تعالى، أعنى: وجوب الفعل في بعض الاوقات، أي: في وقت الحدوث - و هو الإيجاب بالاختيار الذي اختاره المحققون من المعتزلة - و ربما يأتي لذلك

زيادة بيان-.

### تتميم «مراد المحقق الطوسي من الايجاب»

الحقّ انّ المراد بالايجاب في قول المحقق الطوسي - رحمه الله- في التجريد:  
«حدوث العالم بعد عدمه ينفي الايجاب «١»»، هو الايجاب بالمعنى الأول لا الثاني؛ و حينئذ فالاستدلال بالحدوث عليه على المعنى المذكور- كما فعله الشارح الجديد- «٢» صحيح لا يرد عليه شيء.  
و يمكن أن يحمل الايجاب فيه على الايجاب بالمعنى الثالث، و يكون مراد المحقق:  
انّ الحدوث ينفي هذا الايجاب ضرورة، لأنّه- رحمه الله- لم يتعرّض لكيفية الاستدلال عليه، فالحمل على أنّه ينفيه ضرورة لا ياباه كلامه.  
ثمّ العجب انّ العلامة الخفري حمل الايجاب على المعنى الثالث و اورد على الشارح أولاً: بأنّ الحدوث مستلزم لنفي هذا الايجاب ضرورة، فلا حاجة إلى الاستدلال. ثمّ أورد بعض ما تقدّم من وجوه الاختلال على الاستدلال المذكور؛ و هو خبط و غفلة- كما لا يخفى على من له ادنى فطنة-.

(١)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث. و فيها:

وجود العالم...؛ كشف المراد، ص ٢١٧.

(٢)- راجع: الشرح الجديد، ص ٣١٠.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩٨

ثمّ على الاستدلال المذكور لاثبات القدرة بأيّ معنى كان ايراد مشهور؛ و تقريره:

انّ ما ذكرتم في الدليل لا- يعطى إلّا أن يكون المؤثر في العالم هو القادر و لا يقتضى أن يكون واجب الوجود هو القادر، لأنّ العالم لحدوثه لو لم يكن مؤثره هو القادر بل كان موجبا لزم التخلف أو التسلسل، و لا- يجب أن يكون مؤثره هو واجب الوجود. و لم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا و ذلك القادر هو الذي أوجد العالم بالقدرة و الاختيار. و لا يمكن أن يقال: ذلك القادر من العالم الثابت حدوثه فلا يجوز أن يكون قادرا، لأنّ ما ثبت حدوثه أنّما هو الاجسام و عوارضها دون المجردات؛ فيجوز أن يوجد الواجب- تعالى- بطريق الايجاب جوهرًا مجردًا ليس بجسم و جسماني- كالعقل مثلا- يكون قديما قادرا يكون هو الذي أوجد العالم الجسماني بالقدرة و الاختيار!  
و اجيب عنه بوجوه:

الأول: انّ (علي) «١» القدرة في اثبات حدوث العالم بمعنى ما سوى الله- تعالى- اجماع المليين و الأخبار الكثيرة التي منها الحديث المشهور المتلقّى بالقبول عند أهل / ٦٦MB / الملمة. و قد عرفت فيما تقدّم انّ اثبات الحدوث المثبت به القدرة بها لا يؤدّي إلى الدور و ليس لهما معارض عقلي يوجب ردّهما؛ لما عرفت من ان ادلّة القدم كلّها مدخولة.

الثاني: إذا كان المعلول قادرا مختارا أوجب أن يكون العلّة أيضا كذلك- لما قالوا بعينه في استلزام عالمية المعلول لعالمية العلّة-. و أيضا لا ريب في أنّ القادر المختار أشرف من الموجب و قد ادّعوا فيه الضرورة، و لا يجوز أن يكون المعلول أشرف من العلّة بل العلّة أشرف منه من جميع الوجوه؛ و الظاهر انّ ذلك ممّا لا- يقبل المنع و نسبته إلى الحكماء مكابرة و قد بنى عليه الحكماء كثيرا من أصولهم و مطالبهم. قال الشيخ الإلهي في المطارحات: و ممّا ينبغي أن يعلم أنّ جملة القدماء على اعتقاد الأشرف و الأكرم في

(١)- لفظه على لم توجد في النسختين، و نحن اضفناها لمكان احتياج المعنى إليها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩٩

الأمر السماوية و غيرها، بشهادة الفطرة و وقوع الأشرف فالأشرف فالأشرف «١»، ثم قال: و إذا كان الجوهر العقلي أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها، و لما كانت الأثرية أشرف من العنصرية يجب أن تكون حاصله قبلها بضرب من القبليّة «٢»؛ انتهى.

و أيضا: القدرة بالمعنى الأول أنما هو بمعنى صدور الفعل بالعلم و المشيئة، فإذا استلزم عالمية المعلول لعالمية العلة ثبت القدرة بهذا المعنى. و مع قطع النظر عن ذلك نقول: أنّ هذا المعلول الذي صدر عنه العالم لصدور الأفعال المحكّمة المتقنة المشتمة على الحكم و المصالح عنه بحيث لا- يتصور خلل و نقص في فعل من أفعاله و لا يتعقل اتقان و انتظام فوق ما صدر و قد ثكل نوافذ الأفهام و ثواب الأوهام عن دقائق صنعه و عجائب / ٦٣DB / فعله يكون ذاته- أي: ذات هذا المعلول- أتقن و أحكم، و تكون دقائق الحكم و غرائب الصنع التي تشتمل ذاته عليها أكثر- لانطواء ذاته بالحقيقة على جميع الحكم و الغرائب التي ينطوي عليها العالم-. فإذا دلّ اتقان العالم و اشتماله على الحكم و المصالح على علم هذا المعلول الذي هو موجدته بالفرض فيكون اتقان هذا المعلول و اشتمال نفسه على الحكم و المصالح ادلّ على علم موجدته، لأنّه إذا كانت الحكم و الدقائق الآفاقية و الأنفسية مع انتشارها و تفرّقها و اختصاص كل جزء من العالم و فعل من الأفعال بحكم محصورة دالّة على علم هذا المعلول الذي هو موجدتها بالفرض كان إيجاد معلول واحد يكون في ذاته الاقتدار على مثل هذا الإيجاد و القوّة و التمكن على صدور مثل هذا النظام و وضع كلّ شيء في موضعه و اعطاء كلّ موجود ما يليق بحاله ادلّ على علم موجدته! فكما أنّ وجود الحكمة و المصلحة في كلّ فعل من أفعال العالم يدلّ على أنّ إيجاد الموجد هذا الفعل لاشتماله على تلك الحكمة و المصلحة فيكون عالما به و بتلك الحكمة. فكذلك تحقّق الاقتدار المذكور في هذا المعلول و تمكّنه من إيجاد مثل هذا النظام الأصلح يدلّ على أنّ إيجاد الواجب آياه إنّما هو لاشتماله على

(١)- راجع: كتاب المشارع و المطارحات- المطبوع في مجموعته مصنفات شيخ اشراق-، ص ٤٣٤. و توجد بين المنقول في كتابنا هذا و المطبوع منه في هذه المجموعة اختلافات يسيرة.

(٢)- راجع: نفس المصدر، ص ٤٣٥.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠٠

مثل هذا الاقتدار و التمكن، فيكون عالما به و بالحكم و المصالح المندرجة فيه.

الثالث: أنّ ثبوت الاختيار للواسطة يدلّ على إمكان اتصاف الموجود به، إذ البديهة حاكمة بأنّه ليس من الحالات الامكانية المختصّة بالممكن الممتنع حصوله للواجب، فالقول بجواز اتصاف الواسطة به دون الواجب غير معقول. و إذا جاز اتصاف الواجب به يجب حصوله له بالفعل، لأنّ جميع الصفات الممكنة للواجب- تعالى شأنه- حاصله له بالفعل؛ و قد تقدّم هذا الدليل في أوائل هذا الفصل بوجه السبب. و الحقّ أنّه تام لا يرد عليه شيء؛ و نسبته إلى الحطام لا مكان اختصاص هذه الصفة- أعني: الاختيار- بالممكن مكابرة و هفوة صادرة عن غير تثبت!

الرابع: أنّ القادر المختار يكون مبدأ لاختلاف الآثار و الأفعال، و ما هذا شأنه لا يجوز أن يصدر عن الموجب. فلو كان الواجب بذاته موجبا بالذات لما صدر عنه مختار، لأنّ المختار من شأنه و في طبعه التغير و الاختلاف إمّا بتغير الإرادة و القصد أو التأثير بنفسها أو بتعلّقها، و إمّا بقوّة تأثيره في كلّ من النقيضين و الضدين، إذ التأثير في أحدهما غير التأثير في الآخر. و طبيعته الموجب منافية لأمثال هذه، بل مقتضية للثبات و التأثير على نهج واحد. و لذا ذهب الحكماء إلى أنّ الموجب لا يصدر عنه ماله الاختيار إلّا إذا كان اختياره على وتيرة واحدة غير منقطعة كما اثبتوا النفوس المتحرّكة للأفلاك. على أنّ بعضهم انكر هذا أيضا. و على هذا يكون وجود متغير ما في العالم كافيا لاثبات قدرة الواجب- تعالى-، و لا يحتاج نفى ايجابه إلى تجسّم اثبات حدوث العالم.

و هذا الدليل و إن لم يكن برهانيا إلا أنه لا يخلوا عن افادة ظنّ قوى بالمطلوب. و يؤيده / ٦٧MA / انّ المناسبة بين العلة و المعلول لازمة و انّ المعلول يجب ان يكون من سنخ العلة، فان كانت العلة موجبة يجب أن يكون المعلول كذلك؛ و إن كانت مختارة و جب أن تكون كذلك.

الخامس: انّ العقل مثلا لو كان واسطة بين الواجب و الجسمانيات «١» مؤثرا فيها

(١)- الاصل: الجسماني.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠١

يلزم أن يكون قبلها معطّلا و يلزم أن يكون فصلا أيضا، لعدم وجود شاهد على وجوده من الجسمانيات، لأنّ ادلّة وجوده مدخولة. و قد تقرّر عند الحكماء أنّ لا تعطلّ و لا فصل في الوجود. و المراد بالفصل عندهم ما هو كذلك- أي: لا دليل على وجوده- و لا يخفى ما في هذا الدليل من الأنظار الظاهرة، مع أنّه جدلي!.

السادس- و هو المعول عليه عند الأكثر-، و هو: انّ البرهان العقلي قائم بأنّ الممكن الّذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد الجواهر و الاعراض، و البرهان القائم هو ما ذكره بهمنيار في التحصيل حيث قال: و إن سألت الحقّ فلا يصحّ أن يكون علمه الوجود إلا ما هو برىء من كلّ وجه من معنى ما بالقوة، و هذا هو صفة الأوّل- تعالى- لا غير. إذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى بالقوة- سواء كان عقلا أو جسما- كان للعدم شركة في افادة الوجود، و كان لما بالقوة شركة في اخراج الشئ من القوة إلى الفعل؛ «١» انتهى.

و توضيح هذا البرهان: انّ كلّ ممكن بما هو ممكن و باعتبار ذاته سواء كان ماديا أو مجردا لا يكون إلا قوة صرفه، بل هو في مرتبة ذاته و حدّ نفسه ليس محض و عدم صرف، و ليس له بهذا الاعتبار استشمام رائحة من الفعل اصلا، و أنّما فيه قوة الوجود و الفعلية. و أمّا نفس موجوديته و فعليته فهو بأمر مغاير عن ذاته كما بينوه في مقامه و فرعوا عليه تأخّر وجوده عن عدمه المعبر بالحدوث الدّاتي. و هذا الأمر المتغاير هو مخرج الممكن من القوة إلى الفعل، فلكلّ ممكن مخرج من / ٦٤DA / قوته إلى الفعلية. و لا بدّ أن يكون ذلك المخرج مما هو مخرج بالفعل من جميع الجهات، و إلا يلزم أن يكون للقوة دخل في اخراج الشئ من القوة إلى الفعل، و هو بديهى البطلان. فالممكن لعدم خلوه عن القوة بل كونه محض عدم و القوة لو فرض كونه موجدا لموجود و مخرجا له من القوة إلى الفعل لزم أن يكون لذلك عدم و القوة أيضا دخل في ذلك اليجاد و الاخراج. لأنّ كلّ ما في مرتبة ذات الفاعل من حيث هو فله تقدّم على الفعل كتقدّم الفاعل عليه، فلا يجوز أن يكون ممكن موجدا لشئ و مخرجا له من القوة إلى الفعل؛ و

(١)- راجع: التحصيل، الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الكتاب الثاني، ص ٥٢١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠٢

المخرج المذكور يجب أن يكون ما هو بالفعل من كلّ الوجوه و هو صفة الواجب- تعالى شأنه-. فمقيض الوجود و الفعلية لكلّ موجود ليس إلا هو. و هذا هو المطابق لكلام الحكماء؛ فإنهم متفقون على أنّ جميع الموجودات صادرة منه- تعالى-، و انّ الوجود معلول له- تعالى- على الاطلاق. قال افلاطن الإلهي على ما نقل عنه المعلم الأوّل في أثولوجيا: انّ علة الانيات الخفية التي لا اجرام لها و الأشياء الحسية ذوات الأجرام واحدة و هي الانية الأولى الحقّ- يعنى البارى الخالق سبحانه-. ثم قال: انّ البارى الأوّل الّذى هو علة الانيات العقلية الدائمة فالانيات الخسيسة الدائرة هو الخير المحض و الخير لا يليق بشئ من الأشياء إلا به، و كلّ ما كان في العالم الأعلى و العالم الأسفل من خير فليس ذلك من طبائعها و لا من طباع الإنيات العقلية و لا من طباع الإنيات الخسيسة الدائرة، لكنّها من تلك الطبيعة العالية و كلّ طبيعة عقلية و حسية منها بادية، فإنّ الخير أنّما ينبعث من البارى في العالمين، لأنّه مبدى الأشياء و منه تنبعث الحياة و الأنفس إلى هذا العالم. و أنّما يتمسكك هذا العالم بتلك الحياة و الأنفس التي صارت من العلو في هذا العالم و هي التي تزين



هذا العالم لكيلا- يتفرّق فتفسد. ثم قال: انّ الانية الأولى الحقّ هي التي تفيض على العقل الحياة أولاً ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعية، و هو البارى الذى هو خير محض و قال المعلم الأول بعد نقل هذه الكلمات من استاذة الإلهى: و ما أحسن و ما أصوب ما وصف به «١» هذا الفيلسوف البارى - تعالى - إذ قال: أنّه خالق العقل و النفس و الطبيعة و الأشياء كلّها و ليس كشيء من الأشياء، بل هو يبدو الشيء و ليس هو الأشياء، بل الأشياء كلّها فيه و ليس هو فى شيء من الأشياء. و ذلك انّ الأشياء. كلّها إنّما انبثت منه و به ثباتها و قوامها و إليه مرجعها «٢». و قال الشيخ الرئيس فى الإشارات: انّ الأول يبدع جوهرًا عقليًا هو بالحقيقة مبدع و بتوسيطه جوهرًا عقليًا و جرما سماويا و كذلك (عن ذلك) «٣» الجوهر العقلي حتّى يتمّ الأجرام السماوية و ينتهى إلى جوهر عقلي لا يلزم منها جرم / ٤٧MB

(١)- الاصل:- به.

(٢)- لم أعر على هذه العبارات فى اثولوجيا.

(٣)- (...): لم يوجد فى النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠٣

سماوى «١». و قد صرح فى الشفا أيضًا بأنّه لا تأثير إلّا من الله «٢»، كما قال المحقّق الدوانى فى شرح العقائد. «٣».

و قال صاحب الاشراق فى الهياكل: ليس انّ حركات الافلاك توجد الاشياء، و لكنّها تحضّل الاستعدادات و يعطى الحقّ الأول لكلّ شيء ما يليق به «٤». و قال أيضًا:

و الجواهر العقلية و إن كانت فعّالة على أنّها وسائط الجود الأول و هو الفاعل، و كما انّ النور القوى يمكنّ النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكّن الوسائط لوفور فيضه و كمال قوته «٥»

و قال الحكيم الطوسى - نور الله مرقده- فى كتاب مصارع المصارع: واجب الوجود أقرب من كلّ قرب و الفيض كلّ من عنده، و هذه الوسائط كالاختبارات و الشروط التى لا بدّ منها فى أن يصدر الكثرة عنه «٦».

و قال أيضًا فى شرح الاشارات: و قد شنع عليهم- يعنى على الحكماء- أبو البركات البغدادي بأنّهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الأخيرة إلى المتوسّطة و المتوسّطة إلى العلية، و الواجب أن ينسب الكلّ إلى المبدأ الأول و يجعل المراتب شروطًا معدّة لافاضته- تعالى-. و هذه مؤاخذه تشبه المؤاخذه اللفظية! فانّ الكلّ متفقون على صدور الكلّ منه- جلّ جلاله-. و انّ الوجود معلول له على الاطلاق، فان

(١)- راجع: الاشارات و التنبيهات، الفصل الحادى و الاربعون من النمط السادس. المطبوع مع شرح نصير الدين و المحاكمات، ج ٣، ص ٢٥٤؛ شرحى الاشارات، ج ٢، ص ٥٠.

(٢)- اشارة إلى قوله: ... فكلّ ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل فى نفسه. راجع: الشفاء الإلهيات، ج ١، ص ٤٨.

(٣)- لم أعر على هذا الكتاب.

(٤)- راجع: هياكل النور- المطبوع فى ثلاث رسائل للدوانى-، الهيكل الخامس ص ٨٩.

(٥)- راجع: نفس المصدر، الفصل الثالث من الهيكل الرابع، ص ٨٦.

(٦) ما وجدت ما نقله المصنّف عن مصارع المصارع فى هذا الكتاب. و قريب منه: ... و الحكيم لم يجعل توسط العقل فى افاضة الكثرة إلّا لبيان كيفية الافاضة من المبدأ الاول، لانه يريد أن ينسب (فى المطبوع: سبب) الكثرة إلى العقل، دون مبدعه الاول. راجع: مصارع المصارع، ص ١١٠. و فى كلام المصارع: فينبغى أن يكون المبدأ الأول مبدأ الكل فى نمط واحد و المتوسطات فى البين

لتفاضل الدرجات. راجع: نفس المصدر، ص ١٠٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠٤

تساهلوا في تعبيرهم لم يكن منافيا لما أسسوه و بنوا عليه مسائلهم «(١)»؛ انتهى.

و قال الفخر الرازي في المباحث المشرقية: الحقّ عندي أنّه لا مانع من استناد كلّ الممكنات إلى الله- تعالى، لكنّها على قسمين، منها: ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري- تعالى، فلا جرم يكون فائضا عنه- تعالى- من غير شرط؛ و منها: ما لا يكفي امكانه بل لا بدّ من حدوث أمر قبله ليكون الأمور السابقة مقرّبة للعلة الفائضة إلى الأمور اللاحقة؛ و ذلك أنّما ينتظم بحركة دورية. ثمّ إنّ تلك الممكنات متى استعدت استعدادا تاما صدرت عن الباري- تعالى- و حدثت عنه و لا تأثير للوسائط اصلا في اليجاد، بل في الاعداد؛ «(٢)» انتهى.

و الحاصل أنّ عبارات الفلاسفة متطابقة على أنّ افاضة الوجود / ٦٤DB / على كلّ موجود أنّما هو من الواجب الحقّ و ان كان بعض الموجودات متوقفا في افاضة الوجود عليه من الواحد الحقّ على شروط و معدات، و تلك الشروط و المعدات هي الوسائط في الافاضة بمعنى أنّ الافاضة من الواجب على بعض الموجودات يتوقف على تخلّل تلك الوسائط، لكون ذوات هذه الموجودات و ماهياتها ناقصة قاصرة غير قابلة لافاضة الحقّ الأوّل بلا وسائط، لا أنّ تلك الوسائط هي المقتضية للوجود. فمرادهم بما يقولون احيانا: إنّ العقل الأوّل مثلا علة للعقل الثاني و الثانی للثالث و هكذا: ما ذكرنا.

قال بعض أهل التحقيق: لما ثبت أنّ مفيض الوجود لا يكون إلّا الواجب- جلّ شأنه- و أنّ الامكان علة للاحتياج إلى الواجب بالذات لا علمه مطلقه- كما قال بعض أهل التحقيق: أنّ الامكان و إن كان علة للحاجة إلى علة ما في بادى النظر إلّا أنّ بعد الفحص و تعمق النظر ينكشف أنّ الامكان علمه للاحتياج إلى واجب الوجود بالذات- فاعلم! أنّ سلسلة الممكنات المترتبة إذا لوحظت باعتبار أنّ كلّ واحد واحد منها بحسب جوهر ذاته الممكنة مجعول الواجب بالذات يكون بهذا الاعتبار سلسلة عرضية، و جميع آحاد تلك السلسلة متساوية في الفاقة و الاستناد إليه- جلّ شأنه- ابتداء

(١)- راجع: شرح الاشارات المطبوع مع المحاكمات ج ٣ ص ٢٤٩؛ شرحى الاشارات ج ٢، ص ٤٧.

(٢)- راجع: المباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٠٧.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠٥

بلا واسطة. و إذا لوحظت تلك السلسلة باعتبار أنّ بعضها مربوط ببعض آخر و متوقف عليه من حيث الشرطية و المشروطية و السببية و المسيبية بناء على أنّ بعضها منها لما كان ناقصا في حدّ ذاته بحيث يمتنع استناده إليه- تعالى- بدون الشروط و الاسباب فيحتاج إليها فيمكن له الاستناد إليه- تعالى- يكون سلسلة طولية منتهية إليه- تعالى- بالضرورة البرهانية؛ فالممكنات باعتبار السلسلة الطولية يختلف مراتب احتياجها إلى الواجب- تعالى-. فكلّما كان أبعد عنه يكون احتياجها إليه أكثر لاحتياجه إليه في افاضة وجود نفسه و افاضة وجود شرائطها و اسبابها لنقصانه عن أن يستند إليه- تعالى- بدونهما، 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 و النظام الجملى يستند إليه- تعالى- بلا واسطة، فلا يتصوّر سلسلة طولية بالنسبة إليهما، بل المتصوّر بالقياس إليهما هو السلسلة العرضية، و بالقياس إلى ما عداهما يتصوّر السلسلة الطولية / ٦٨MA / و العرضية جميعا.

و من قال بهذه التحقيقات كالمحققين من الحكماء و المتكلمين لو قال انّ بعض ممكن علمه لبعض آخر فليس مراده إلّا الشرطية و السببية، لا أنّه يصحّ أن يكون ممكن علة فاعلية بالقياس إلى ممكن آخر، فلا يعترض عليه بما اعترض ابو البركات البغدادي؛ انتهى.

ثمّ قال: و من قال: انّ بعض الممكنات تفيض وجود بعض آخر- على ما يقال:

انّ الواجب أوجد العقل الأوّل ثمّ العقل الأوّل أوجد العقل الثّاني و هكذا إلى العقل الفعّال، ثمّ العقل الفعّال يستند إليه جميع ما بعده- قال بالسلسلة الطولية و العرضية أيضا، إلّا أنّ هؤلاء لم يقولوا بأنّ الامكان علّة الاحتياج إلى الواجب بالذات ابتداء، بل هم يقولون: انّ الامكان علّة الانتهاء إلى الواجب بالذات. فمقتضى طبيعته كلّ ممكن عندهم هو الانتهاء إلى الواجب بالذات، فاذا لوحظت الممكنات من حيث أنّ كلّ واحد منها ممكن مقتضى طباعه الانتهاء إلى الواجب بالذات يكون سلسلة عرضية، و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠٦

إذا لوحظت من حيث أنّ بعضهم مستند إلى بعض آخر بمعنى احتياجه إليه في استفادة الوجود منه لا من الواجب حتّى يكون الواجب علّة بعيدة موصلة للأثر إليه لا مفيضة له الوجود، لأنّ مقتضى طبيعته الممكن عند هؤلاء الانتهاء إلى الواجب لا استفادة الوجود منه- لكون السلسلة بهذا الاعتبار سلسلة طولية منتهية إليه تعالى-.

و اعلم! أنّ كلّ معلول 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 فلا يكون إلّا بالعرض، لأنّ العلل البعيدة غير الواجب- تعالى- في تلك السلسلة غير موصلة للأثر؛ لأنّ العلّة البعيدة قسمان: إحداها علّة بعيدة لا- يوصل الأثر إلى المعلول كما في لوازم الماهية، فإنّ لازم الماهية أنّما يحتاج إلى جاعل الماهية بالعرض لا بالذات، لأنّه ليس احتياجه إليه باعتبار نفسه إذ لو فرض أنّ ملزومه يصحّ وجوده بدون الجاعل لكان لازم الماهية لازما لها أيضا:-

و ثانيهما: علّة بعيدة توصل الأثر إلى المعلول كالواجب- تعالى-، لأنّه ثبت بالبرهان أنّ كلّ ممكن من حيث ذاته ينتهي إلى الواجب، فليس شيء من الممكنات غنيا عن الواجب و لا يكتفى بعلّة الغريبة- تعالى- و هذا- أعنى: احتياج المعلول إلى العلّة الغريبة- / ٦٥DA و علّة بعيدة واحدة- أعنى: الواجب- أنّما هو إذا وقع في السلسلة الطولية بهذا الاعتبار- أى: بالاعتبار الذي ذكره هؤلاء الأقوام من احتياج الممكن إليه تعالى في الانتهاء لا في أصل الافاضة- و أمّا إذا وقع في السلسلة الطولية بالاعتبار الأوّل الذي ذكرناه من أنّ كلّ ممكن محتاج إليه- تعالى- في أصل افاضة وجوده فيكون محتاجا إلى كلّ واحد من الشروط و الوسائط، فتأمل! انتهى.

و غرضه ممّا اشار إليه أخيرا بقوله: و من قال أنّ بعض الممكنات- إلى آخره:-

انّ الظاهر من كلام بعض الفلاسفة عدم تسليمهم للمقدمة القائلة بأنّ لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، بل هؤلاء يثبتون الافاضة للوسائط و ان قالوا بوجوب انتهاء الكلّ إلى مبدأ المبادئ.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠٧

و «١» الحقّ انّ أساطين الحكمة لا- يثبتون التأثير الحقيقي للوسائط، بل هي عندهم شروط و معدّات- كما علمت من عباراتهم-، و أصولهم المقرّرة أيضا يقرّر ذلك، فإنّ ما أسسوه و قرروه من اشتراط اللزوم و الوجوب في صدور المعلول عن العلّة التامة و امتناع تخلفها عنه يدلّ على أنّ سلسلة الممكنات الموجودة بعضها مرتبط ببعض ارتباطا و جوبيا لا يمكن أن يتخلف اللاحق منها عن السابق إلى أن ينتهي إلى مبدأ المبادئ، فلا يتعرّض موجود في هذه السلسلة عن الوجوب السابق. فكما أنّ العقل السليم يحكم بأنّ موجب فتح الفعل المرتب على حركة المفتاح المرتبة على حركة اليد ترتبا و جوبيا لزوميا هو موجب حركة اليد و ليس لحركة المفتاح و حركة اليد في هذه السلسلة افاضة و تأثير حقيقي و أنّما هي شروط و معدّات، يحكم أيضا بأنّ الوسائط المتخلّفة في سلسلة الممكنات كذلك. فيكون وجوب كلّ من آحاد تلك السلسلة فائضا من الحقّ الأوّل المنقطع به السلسلة المذكورة؛ و ما سواه لا دخل له سوى كونه من الشرائط و الاسباب. و بذلك و بما نقلناه من عبارات الحكماء يظهر ضعف ما ذكره بعض المتأخّرين من: انّ قول الفلاسفة في المقدمة القائلة بأنّ لا مؤثّر في الوجود إلّا الله غير معلوم و لا يفهم ذلك من شيء من كلامهم المتداول عند المحصّنين، / ٦٨MB بل ظاهر مقالاتهم ينبئ عن خلاف ذلك- كما لا يخفى على من تتبع مسلكهم في بيان ترتيب الموجودات-

ثمّ قيل: سلّمنا أنّ الحكماء قائلون بأنّ لا- مؤثّر في الوجود إلّا الله، و لكن ذلك لا- يوجب الادّعاء ما لم يقم عليه قاطع البرهان. و

البرهان المنقول عن بهمنيار ليس بتام. لأنّ الممكن في حدّ ذاته و ان كان عدما صرفا و ليسا محضا فلا يمكن أن يوجد شيئا بهذا الاعتبار، لكنّه بعد تأثير الفاعل فيه يصير موجودا و حينئذ يمكن أن يوجد شيئا و لا يلزم شركة العدم في افادة الوجود اصلا. و الحاصل أنّه بعد اكتساب الوجود من الواجب- تعالى- و بعد خروجه من القوّة إلى الفعل يفيض الوجود بهذه الفعلية على ممكن آخر.

(١)- الاصل:- و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠٨

قال بعض الافاضل: لم يثبت دليل على أنّ الممكن لا يوجد جوهرًا، بل الثابت ان الجسم لا يوجد جسما و لا مجردا. نعم!؛ ما لا وجود له باعتبار ذاته لا- يمكن أن يوجد شيئا باعتبار ذاته، لا- أنّه لا يمكن أن يوجد شيئا باعتبار الوجود الفاضل من علته أيضا و ما ذكره بهمنيار لا يدلّ على ذلك، كيف و الحكماء كلّهم قائلون بالوسائط مع أنّهم مصرّحون بأن لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله- تعالى- فمعنى كلامهم: انّ اليجاد بالحقيقة ليس إلاّ من الله- تعالى-، و ما يصدر عن غيره أنّما يصدر عن ذلك الغير من الجهة المستندة إليه تعالى- لا من جهة ذلك الغير و الحاصل انّ كلّ ممكن زوج تركيبي مشتمل على ما بالقوّة- و هو الذي له من جهة ذاته-، و على ما بالفعل- و هو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي-، فما يصدر عنه أنّما يصدر من الجهة التي هي له من المبدأ لا من الجهة التي هي له من ذاته؛ لأنّ ما له من ذاته ليس إلاّ العدم و القوّة، فلو صدر عنه من هذه الجهة شيء يلزم أن يكون العدم و القوّة مؤثّرا في الوجود و الفعلية. و أين هذا ممّا هو المقصود و هو عدم جواز تأثير الممكن في غيره مطلقا- أي: لا من جهة ذاته و لا من الجهة المستندة إلى الواجب-؛ انتهى؟!؛

و أجاب عنه السيّد الداماد: بأنّ العقل يحلّل الموجود إلى ما بالقوّة و إلى ما بالفعل، و يحكم باعتبار كونه بالقوّة أن لا دخل له في اليجاد، فيكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل. و وجوده بالفعل أنّما هو من الواجب، فيكون هو موجدا. و ردّ بأنّه إذا كان ذات الممكن موجد الشيء باعتبار كونه موجودا لا يلزم أن يكون فاعله علمه بعيدة لذلك الشيء، لا أن لا يكون الموجد إلاّ هو.

و قال بعض الفضلاء: العقل يحلّل للممكن الموجود إلى ما بالقوّة و إلى ما بالفعل. ثمّ نقول: انّ ما بالقوّة لا دخل له / ٦٥DB / في اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل، فيطرحة خلف قاف متحريرا، ثمّ ينظر إلى ما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوّة فيحلّله أيضا و هكذا إلى أن ينتهي إلى ما بالفعل المحض؛ و ليس هذا إلاّ الواجب بالذات. و هو قريب ممّا ذكره السيّد، فلا يخفى ما فيه.

و قال بعض الأفاضل: يمكن تقرير الدليل المذكور من بهمنيار بحيث لا يرد عليه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠٩

الاعتراض المذكور، فمهدّ أولا مقدّمة، و هي انّ المراد «بمعنى ما بالقوّة»: ما يفهم من لفظ «ما بالقوّة». و يوضح المفهوم منها انّ «ما» موصولة و «الباء» للسببية المجازية، و المراد من «القوّة» هو الامكان على ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء: انّ الفلاسفة نقلوا اسم القوّة عمّا هو المشهور فيه من المعنى المقابل للضعف أو العجز أو سهولة الانفعال إلى كلّ حال يكون في شيء هو مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث أنّه آخر، و إن لم تكن هناك إرادة حتى سمّوا الحرارة قوّة لأنّها مبدأ التغير من الحارّ في آخر. ثمّ لما وجدوا الشيء الذي له قوّة بالمعنى المشهور- قدره كانت أو شدّة قوّة- و ليس امكان أن يفعل نقلوا اسم القوّة إلى الامكان فسّموا الشيء الذي في حدّ الامكان موجودا بالقوّة، و سمّوا امكان قبول الشيء و انفعاله قوّة انفعاله؛ انتهى خلاصة كلام الشيخ «١».

فالمفهوم من «ما بالقوّة»: الحالة الحاصلة للذات باعتبار الامكان الذي هو سلب الضرورة، و لا شكّ انّ تلك الحالة أمر عدمي. و على طبق ذلك يكون الفعل المقابل للقوّة المذكورة هو الوجوب، و المفهوم من «ما بالفعل» الحالة الحاصلة للذات باعتبار الوجوب. و هذه الحالة تكون وجوديّة تقابل الحالة الاولى. و الفرق بين الحالتين من جهة أخرى انّ الثانية غير مخصوصة بالواجب للذات لجواز

عروضها بسبب خارجي للممكن بالذات بخلاف الأولى. لأنها مخصوصة بالممكن بالذات لاستحالة عروض الامكان مطلقا للواجب بالذات، لأنَّ الواجب بالذات برىء من كلِّ الوجوه عن معنى ما بالقوة؛ وما سواه من الممكنات الموجودة فيه معنى ما بالقوة من / ٦٩MA / تلقاء نفسه و معنى ما بالفعل بافاضة غيره. و بعد تمهيد هذه المقدمة قال: فالوجه في تقرير الدليل انَّ الممكن لو كان مفيدا للوجود- أى: مخرجا للشئ من القوة إلى الفعل؛ يعنى من صرافه الامكان إلى الوجود- لكان هذا الوجود الصادر منه مرتبا عليه. و يجب أن لا يكون هذا الوجود المرتب عليه مرتبا على ماله من غيره فقط. للزوم أن يكون المفيد بالحقيقة حينئذ هو الغير ليس إلّا؛ هذا خلف. فيلزم أن يكون لماله من تلقاء نفسه دخل فيه، فيكون العدم شريكا في افاضة الوجود و يكون لهما بالقوة شركة في اخراج

(١)- راجع: الشفاء/ الالهيات، الفصل الثانى من المقالة الرابعة، ج ١، ص ١٧١، ١٧٠.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١٠

الشئ من القوة إلى الفعل، و هو باطل. ضرورة انَّ أحد المتقابلين لا يمكن أن يكون دخيلا في تحقيق الآخر؛ انتهى. و أنت تعلم انَّ هذا التقرير لا يدفع الاعتراض المذكور.

و يرد عليه: أنه لم لا يجوز أن يكون الوجود الصادر من الممكن مترتبا على ماله من الغير فقط؟!.

و ما ذكره من أنه يلزم أن يكون المفيد بالحقيقة حينئذ هو الغير لا الممكن؛ ففيه:

ما تقدّم من أنه لا يلزم على هذا التقدير إلّا كون هذا الغير الذى هو فاعل الممكن علّه بعيدة و هو لا يستلزم أن يكون الموجد إلّا هو. و اعترض أيضا: بأن مدلول كلام التحصيل: انَّ ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن أن يكون مفيدا للوجود لا أنه لا يمكن أن يكون واسطة فى اليجاد، فهو إنما ينفى كون الممكن مستقلا فى التأثير و لا ينافى كونه واسطة.

وفيه: انَّ كون الممكنات وسائط سريان الفيض و الوجود ممنوع؛ لا- أن اثبات الوسائط فى الوجود و ترتبها لا ينافى عدم تأثير غيره- تعالى- فى ايجاد شئ، لأنها روابط و مصححات لسراية فيض وجوده فى الآخر، و ليس لها رتبة الابداع و اليجاد، بل شأنها التحريك و الاعداد؛ و هذا غير قاذح فيما نحن بصدد اثباته- و هو عدم جواز ايجاد ممكن لممكن آخر- فانه إذا ثبت أنه لا يجوز أن يوجد ممكن بالاستقلال ممكنا آخر ثبت أن ما ثبت حدوثه- أعنى: العالم الجسمانى- لا يجوز أن يصدر من ممكن مختار مجرّد صدر من الواجب على طريق اليجاب، بل يكون موجدته و مؤثره هو الواجب. و إذا كان موجدته و مؤثره هو الواجب- تعالى- ثبت قدرته و اختياره نظرا إلى حدوثه- أى: حدوث / ٦٦DA / هذا المعلول الذى هو العالم الجسمانى- و كون غيره- أعنى: الفعل مثلا- واسطة فى اليجاد و رابطة لا- يصل الأثر غير قاذح فى ذلك، لأنه إذا كان أصل الافاضة و اوصول الأثر منه- تعالى- يحصل الانفكاك بين الواجب و بين ما هو مفاضه و معلوله، فيحصل به المطلوب و ان كان بينهما وسائط فى الاعداد و شرائط لقبول المعلول أصل الوجود منه- تعالى- نظرا إلى عدم استعداده

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١١

لقبول الافاضة منه- تعالى- بدون ذلك. فان ثبت أن لا- مؤثر فى الوجود إلّا الله و ان أصل اليجاد و الافاضة منه- تعالى- ثبت المطلوب و ان كان ذلك بوسائط و شرائط، و إلّا فلا.

إلّا أن اثبات تلك المقدمة لا يخلوا عن اشكال. و الدليل المنقول من بهمنيار غير ناهض باثباتها، لعدم تماميته و ورود ما أوردنا من الاعتراض عليه. فالصواب أن نقول فى اثبات المطلوب- أى: عدم جواز صدور ممكن مجرّد مختار من الواجب على طريق اليجاب و صدور العالم من هذا الممكن- إلى الوجوه المتقدمة.

فان قلت: و ان ثبت هذا المطلوب بتلك الوجوه السابقة و يبطل بها ثبوت الوسطة الصادرة من الواجب على طريق اليجاب مع كونها مختارا مؤثرا فى العالم بالاختيار، إلّا أنه يبقى لتسليم ورود الاعتراض على الدليل المذكور اشكال آخر، و هو جواز تأثير ممكن فى

ممکن آخر بالاستقلال و صحه ايجاد بعض الممكنات لبعض آخر من دون افتقار إلى الواجب بالذات، و هو مخالف للقواعد الاسلاميه و مناف للظواهر القرآنيه، كقوله- تعالى- اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (١) و لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ (٢) و هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ (٣) إلى غير ذلك من الآيات المتعاضده بالأخبار المتواتره.

قلت: عدم تمامية دليل على مطلوب لا يوجب عدم حقيته هذا المطلوب، فإن المقصود: انّ الدليل المنقول من بهمنيار لورود الاعتراض المذكور عليه لا ينهض حجة قاطعة لاثبات المقدمه القائلة بأن لا مؤثر في الوجود / ٦٩MB / إلا الله، لا أن تلك المقدمه ليست في نفسها ثابتة. فإن بعد انعقاد الاجماع و دلالة الكتاب و السنه على صحتها و اتفاق الحكماء على ثبوتها يجب الازعان بها و ان لم يتم هذا الدليل و (٤) غيره من الأدلة أيضا، خصوصا إذا لم يكن مانع من ثبوتها و لم يوجد له معارض عقلي.

فان قيل: المعارض موجود و هو وجوب المناسبه بين العلة و المعلول و عدم

(١)- جزء من كريمة ٦٢، الزمر.

(٢)- جزء من كريمة ١٠٢، الانعام.

(٣)- جزء من كريمة ٣، الفاطر.

(٤)- الاصل:- و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١٢

جواز صدور المتعدد عن الواحد، فالواحد من جميع الجهات لا يجوز أن يصدر عنه الأشياء المختلفه- كما ذكره الحكماء في ترتيب الصدور-. فالواجب- تعالى- إذا صدر عنه العقل الأول لوجود مناسبه بينهما لم يجز أن يناسب الفلك أو الانسان أيضا و إلا لزم التركيب في ذاته؛

قلنا: الصادر من الواجب انما هو وجود كل موجود و فعلية كل ممكن و هو فعل واحد بسيط لا- اختلاف فيه حتى يوجب ايجاد المهيات المختلفه صدور الكثره عن الواحد و لو قلنا: انّ المجعول هو نفس الماهية و الوجود تابع، لأن جعل الماهية و فعلها هو فعل واحد بسيط و ان تعلق بالماهيات المختلفه الغير المتناهية. على أنه لو سلم اختلاف الفعل لم يوجب رفع المناسبه و وجوب التكافؤ بين العلة و المعلول إذا كان صدور كل ماهية بوساطه ممكن موجود و شرطيته- كما ذكره الحكماء-. على أن بناء الاعتراض على تجويز تأثير ممكن في آخر بالجهه المستنده إلى الله- تعالى- فقط من دون مدخليه للجهه المستنده إلى ذاته اصلا؛ فمجرد ما أفاض الله- تعالى- على المعلول الأول من الفعلية و الوجود يكون مفيضا للفعلية في المعلول الثاني، و مجرد تلك الفعلية يكون مفيضا للفعلية في المعلول الثالث و هكذا. و حينئذ فالمؤثر في الوجود و الموجد للعقليات ليس إلا الواجب أو ما صدر عن ذاته، و استناد ما صدر عما صدر عن ذاته إلى ذاته صحيح، فالمقدمه القائلة بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله صادقه.

و لا يخفى انّ ما ذكره في العلاوة و إن كان صحيحا إلا أن الظاهر من قواعد الملة استناد وجود كل ممكن إليه- تعالى- و كونه مؤثرا في الكل بذاته لا بما صدر عنه، إلا في أفعال العباد- كما يأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى-.

إلما أن يقال: الایجاد على النحو المذكور يوجب استناد كل ممكن إليه و كونه مؤثرا في الكل. بيانه: انّ التأثير الحقيقي / ٦٦DB -/ المعبر عنه بالایجاد و الافاضه- لا يستلزم مزاوله عمل و لا مداومه فعل، بل هو عبارة عن صدور الأثر عن الفاعل بأي نحو كان و بأي طريق يناسب شأن الفاعل، فاذا كان الفاعل بحيث كان في شأنه و رتبته أن يوجد أولا معلولا كان في شأنه صدور بعض المعلولات عنه و كان في شأن

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١٣

هذا البعض صدور بعض آخر عنه و هكذا، و كان نفس هذا المعلول و ما في شأنه و لازم وجوده- أعنى: اصداره على اصدار غيره-



منه- تعالى-، و كان الواجب- تعالى- هو الّذى أودع فيه هذه الخاصية كان الجميع منه- تعالى- و صدق التأثير الحقيقى فى الجميع من الواجب الحقّ، بل هذا أحسن انحاء التأثير الحقيقى و غاية ما يتصوّر من القدرة الكاملة فى الجعل و الايجاد، لأنّ ايجاد معلول واحد ينطوى على جميع المعلولات على سبيل الاجمال أوّلا و اخراج كلّ واحد على التفصيل على ما هو الأصح و الأليق ثانيا غاية ما يتعقّل من كمال الايجاد و حسنه! هذا.

و اعترض أيضا على الدليل المنقول عن التحصيل: «١» بأنّه إنّ المراد بالمعنى فى قوله «معنى ما بالقوة» الصفة المختصّة فى الواقع؛ سلّمنا الملازمة لكن لا نسلّم أنّ العقل كذلك ما تقرّر عندهم من أنّه ليس له حالة منتظرة، و إنّ أراد به أعمّ من ذلك حتّى يشمل الامكان الذاتى الّذى يلتزمه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بأنّه ليس للعدم- الّذى ينسب العقل ذات الممكن إليه و إلى الوجود- فى الملاحظة تحقّق فى نفس الأمر حتّى يكون له شركة فى الوجود و كان لما بالقوة شركة فى اخراج الشىء من القوة إلى الفعل؛ انتهى.

و أجاب عنه بعض الأعاظم «٢»: بالفرق بين قولنا: معنى ما بالقوة بالتكثير، و قولنا: معنى ما بالقوة بالإضافة. فإنّ المراد من الأوّل هو أن يكون الذات بالفعل و يكون معنى ما و صفة من الصفات لم يحصل لها بالفعل بعد ما له بالقوة، و هذا لا يكون إلّا فى الماديات، لأنّ المجردات جميع صفاتها حاصله لها بالفعل؛

و المراد من الثانى؛ أن يكون الذات و الصفة كلاهما داخلتين تحت مفهوم ما بالقوة، و هذا المعنى شامل للماديات و المجردات/ MA ٧٠ / إذ كلّ ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته لا يكون إلّا بالقوة و مراد المستدل هو الثانى؛ انتهى.

(١)- هامش «د»: المعترض هو الفاضل السماكى- ره- منه.

(٢)- هامش «د»: هو السيّد الداماد- تغمّده الله بغفرانه و اسكنه بحبوحه جنانه- منه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١٤

و ردّ هذا الجواب بأنّه يرجع إلى اختيار الشقّ الثانى الّذى ذكره المعترض؛ و ما أورده المعترض فيه لا يندفع بما ذكره، إذ مراده أنّ الممكن إذا وجد فهو موجود بالفعل و ليس بالقوة اصلا، فيجوز أن يكون بذلك الاعتبار موجدا لشيء، و إنّما هو بالقوة بحسب أصل ذاته و عند ملاحظة العقل ذاته، و هو بهذا الاعتبار ليس موجدا.

و لا- يخفى أنّ حاصل هذا الاعتراض يرجع إلى الاعتراض الأوّل الّذى ذكرناه، و لا فرق إلّا باشتماله على التريديد، و هو لا يندفع إلّا بالجواب المذكور مطلقا.

و أورد أيضا: بأنّ كلام التحصيل لا يدلّ إلّا على أنّ الممكن لا يمكن أن يكون مؤثرا فى الوجود لا أنّه لا يمكن أن يكون شرطا و واسطة فى الايجاد، فلم لا- يجوز ان يكون لبعض المجردات الصادرة عنه- تعالى- بالايجاب قدرة و اختيار على ايجاد الاجسام- كقدرتنا و اختيارنا على حركاتنا على مذهب الاشاعرة؟!- و يكون ايجاد العالم الجسمانى الحادث عن المبدأ الأوّل القديم على سبيل الايجاب مشروطا بها، فيكون واسطة بهذا المعنى. أى: بأنّه إذا تعلّقت قدرة هذه المجردات بايجاد العالم الجسمانى أوجده الله- على سبيل الايجاب، كما يقول الأشعري فى قدرة العبد بأنّه إذا تعلّقت قدرته بافعاله يوجد الله- تعالى- تلك الافعال، و بدون تعلق القدرة لا يحصل ايجاد من الله- تعالى-.

و أجاب عنه بعض الأعلام: بأنّه يمكن نقل الكلام على هذا التقدير إلى تلك القدرة و علته حدوثها. فيلزم إمّا قدمها و قدم الاجسام الموقوفة عليها أو التسلسل.

ثمّ قال: فان قلت: لم لا يجوز أن يكون علم ذلك المجرد القديم فى الأزل بالأصلح بحال العالم الجسمانى و ارادته القديمة شرطا و مرجحا لحدوثه عن الموجب القديم فى الوقت الّذى هو الأصلح بحاله، كما يقال فى علمه تخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت

المعین؟!؛

قلت: فرق بين أن يكون صدور الفعل من الفاعل الموجب مشروطا بعلم شيء آخر و ارادته و بين أن يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجحا لتعلق ارادته في الأزل / ٦٧DA / بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة، و على الثاني يمكن انفكاك الفاعل مع جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١٥

العلم و الإرادة في الأزل عن ايجاد الفعل عنه. بل قد يجب بخلاف الأول، إذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرائط، فلو حصل الانفكاك لتعلق علم غيره بالحدوث في وقت معين لا قبله، فيلزم التخلف؛ انتهى. و ردّ عليه بعض الأفاضل: بأنّ التفرقة تحكّم!، لأنّه لا شكّ في أنّه إذا تعلق علمنا بأصلحية شيء في وقت و قدرنا على فعله و استجمع سائر الشرائط فالتخلف إنّما يحصل إذا لم يفعل ذلك الشيء في ذلك الوقت. و أمّا قبله فلو لم يحصل فيه فلا يلزم تخلف، لأنّ العلم تعلق بأنّ فعله أصلح بعد ذلك، و معلوم بالضرورة أنّه سواء في هذا أن يكون الموجد لذلك الشيء و من تعلق علمه بالأصلح واحدا أو متعددا. فإذا كان الموجد لجميع الأشياء هو الواجب - تعالى - فلا محذور في تأخره ايجاد شيء إلى الوقت الذي تعلق تأثيره بفعله فيه، سواء أّخر ايجاد العالم الجسماني إلى وقت معين لتعلق إرادته بعض المجرّدات بفعله فيه، أو أّخر أفعالنا إلى وقت معين لتعلق إرادتنا بفعلها فيه؛ انتهى.

و غير خفيّ أنّ بناء هذا الايراد على أنّ أصل الافاضة و التأثير في كلّ ممكن من الله، إلّا أنّه على سبيل الايجاب، و حدوث العالم الجسماني لا- ينفية للاحتمال المذكور- أي: توقّف الحدوث على سبيل الايجاب على علم غيره و ارادته-، لا على علمه- تعالى- و ارادته ليثبت الاختيار و يرتفع الايجاب. و أمّا بناء الاعتراض السابق على أنّ أصل الافاضة و التأثير في العالم الجسماني ليس منه- تعالى-، بل من ممكن مختار قديم صدر منه- تعالى- على سبيل الايجاب. فحدوثه لا يثبت اختياره- تعالى-، بل أنّما يثبت اختيار هذا الممكن الذي حدث منه العالم.

و أنت تعلم أنّ الاحتمال المذكور- أعنى: توقّف حدوث العالم الجسماني من الواجب على سبيل الايجاب على علم غيره و ارادته- ممّا يباه العقول السليمة و لا يجوّزه القرائح المستقيمة، لأنّ الفاعل الموجب عنه الفعل من غير شعور كيف يصير مجرّد شعور غيره باعثة لعدم فعله في وقت و فعله في وقت آخر؟!؛ و أيّ مناسبة بينهما?!.

فقد ظهر ممّا ذكر أنّ القول باستناد العالم الجسماني إلى ممكن مختار مع كون الواجب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١٦

موجبا باي نحو كان باطلا.

فان قلت: / ٧٠MB / على ما ذكرتم من أنّ موجد جميع الأشياء هو الواجب و أصل الايجاد و الافاضة و التأثير الحقيقي منه سواء خصّ التأثير الحقيقي بايجاده- تعالى- كلّ شيء بنفسه ابتداء أو عمّم بحيث يشمل ما ذكرت من الصدور عمّا صدر عنه- تعالى- من غير مدخلية شيء آخر من جهة المستندة إلى الممكن فيه يلزم أن لا- يكون حركات العباد صادرة عنهم، بل يكون موجدها هو الله- تعالى-، فيهدم بنیان التكاليف الشرعية و يبطل الثواب و العقاب- للزوم كون العباد حينئذ مجبورين في صدور ما يصدر عنهم من الافعال و الحركات؛

قلنا: لا ريب في أنّ افاضة وجود الجواهر بأسرها سواء كانت ذوات إرادة و قدرة بها أفعال اختيارية أو لا و وجود الأعراض الصادرة عن غير المختارين من الفواعل الطباعية سواء كانت مفارقة عن ذواتها أو مقارنته لها صادرة عن الواجب- تعالى-، و هو المؤثر الحقيقي في وجودها من دون مدخلية شيء آخر، لأنّ بعد ما ثبت من أنّه لا مدخلية للعدم و القوّة في الافاضة يثبت استناد جميع ما ذكر من الجواهر و الاعراض الصادرة عن غير الإرادة إليه- تعالى- و عدم مدخلية المهيئات الامكانية في الافاضة، لأنّ الجهة المستندة إليها أنّما هو العدم و القوّة، و الوجود و الفعلية إنّما هو من الواجب الحق؛ إمّا بلا واسطة أو بواسطة، و في ذلك لا يلزم اشكال أصلا.

و أمّا الأعراس الصادرة عن المختارين - كالإنسان - فإن كانت ممّا لا مدخلية لارادتهم فيها - كالقوة الجسمانية و بعض الصفات النفسانية و الهيئات اللازمة لأجسامهم و غير ذلك - فحكمها حكم ما مرّ، و إن كانت ممّا لارادتهم مدخلية فى صدورهما و عدم صدورهما فالنزاع فى استنادها إلى الواجب أو إلى العباد أو إليهما بين الأمة مشهور. و تحقيق القول فيه و إن كان موكولا إلى موضع آخر إلّا أنا نشير إلى حقيقة هذه المسألة هنا لتوقف المطلوب عليه.

فنقول: الجهمية قالوا باستنادها جميعا من الخير و الشرّ إلى الله / ٦٧DB / من غير مدخلية لقدرة العباد و ارادتهم فيها اصلا حتّى بطريق الكسب؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١٧

و الأشاعرة اثبتوا الكسب للعباد، فقالوا: ان تعلق قدرتهم و ارادتهم بسبب عادى لخلق الله - تعالى - الفعل فيهم من غير أن يكون منهم تأثير أو مدخل فى وجوده غير كونهم محالًا و مظاهر له، فجميع الأفعال عندهم مستندة إلى الله - تعالى - . إلّا أنّها تصدر عنه عقيب إرادة لعبد من غير مدخلية للعبد و ارادته فيها، بل عادة الله جارية باصدارها مقارنة لإرادة العبد. و أرادوا «بكسب العبد» تلك المقارنة - أى:

مقارنة صدور الافعال من الله لقدرة العبد و ارادته من غير أن يكون هناك تأثيرا و مدخلا فى وجوده سوى كونه محلا له - . و لا ريب أن ذلك مع كونه خلاف الضرورة و البداهة - لأنّ الضرورة حاكمة باستناد افعالنا إلينا - مستلزم للجبر و بطلان الثواب و العقاب. و المعتزلة قالوا باستنادها إلى العبد من غير مدخلية للواجب و هو القول بالتفويض، و هو يوجب كونها مستندة إلى الجهة المستندة إلى الممكن - أى: العدم و القوة - . و قد ثبت أنّهما لا يصيران منشئا للفعلية و الوجود.

لا يقال: انّ غرضهم من استنادها إلى العبد أنّها مستندة إليه من جهة المستندة إلى الله - أعنى: قدرة العبد و ارادته و غير ذلك ممّا هو مترتب على فعليته و وجوده الذى هو فائض من الله - تعالى - ؛ لأنّنا نقول: هذا التوجيه لا يلائم التفويض و المعتزلة القائلون به لا يقولون به، كيف و على ذلك يكون هذه الأفعال مستندة إلى الله و هم يتحاشون عن استنادها إليه - تعالى - و لو بوجه؟!، بل هو من أحد التوجيهات التى ذكرها اصحابنا الامامية القائلون بالأمر بين الأمرين - الذى ورد عن ائمتنا الراشدين سلام الله عليهم اجمعين - . قال بعض اصحابنا: فان قيل: إذا كان التأثير فى الكلّ من الله فالعباد مجبورون، فيكون التكليف لغوا!؛

قلنا: لا منافاة بين ما حكم عليه البرهان و اقتضاه و بين كون العبد فاعلا بالاختيار الذى هو مناط صحّة التكليف و الثواب و العقاب، لأنّ ما دلّ عليه البرهان هو أن مفيض الفعلية و الوجود لا يكون إلّا الواجب، لا أنّه لا يكون ممكن موقوفا عليه بالنسبة إلى ممكن آخر و لا يكون ممكن جزء علّة لممكن آخر، إذ لا يلزم من عدم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١٨

تأثير العباد فى أفعالهم - بمعنى الافاضة و اخراج الشىء من العدم إلى الفعل، لأنّ هذا شأن من لا شائبة للعدم و القوة فيه - عدم كونهم موقوفا عليهم لأفعالهم، فوجودهم مع القدرة و الاختيار من اجزاء العلّة التامة بمعنى أنّها لو لم تكن و سائط / ٧١MA / لم يظهر تلك الأفعال من العدم إلى فضاء الوجود. فلتلك الأفعال اعتباران: أحدهما: من حيث كونها فى السلسلة العرضية للممكنات، و هى بهذا الاعتبار كسائر الممكنات مفاضة من مفيض الوجود؛ و ثانيهما: من حيث دخولها فى السلسلة الطولية، و هى سلسلة توقف بعضها على بعض فى نزول الوجود و وصوله إليه لعدم صلاحيته لتغيير هذا الوجه كما انّ صدور العرض مثلا منه - تعالى - لا يمكن إلّا بعد صدور الموضوع له منه - تعالى - . و هذا القدر من التوقف - أى: المعترى فى السلسلة الطولية - كاف فى صحّة التكليف و عدم كونهم غير مجبورين. و يشير بذلك ما روى عن بعض ائمتنا - عليهم السلام - أنّه لا جبر و لا تفويض فى افعالنا الاختيارية بل أمر بين أمرين «١». و هذا لا يرجع إلى رأى الأشعرى، فأنّه يقول: ليس ربط عقلى بين ممكنين اصلا، بل عادة الله جارية بأن يتحقّق افعال العباد مثلا عقيب إرادتهم؛ و ليست ارادتهم موقوفا عليها. حتّى قالوا: انّ النتيجة فائضة من المبدأ الفياض من غير ربط عقلى بين المقدمات و النتيجة، بل

جرت عادة الله - تعالى - بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات. و بالجمله فعل العباد عندهم أنّما هو بمنزلة أن يحمل انسان شيئا و ينقله بانفراده و يضع شخص آخر يده تحت هذا المحمول، فانه لا أثر لوضع يده في نقله؛ فكذا الأمر في كلّ ممكن بالنسبة إلى الله - تعالى - . و هذا خلاف ما ذكرناه على ما استقرّ عليه رأى الحكيم مع اشتراكهما في الحكم بأنّه لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله، لأنّه يقول باللزوم و الارتباط العقلي بين ممكنين و لذا قال بالوجوب العقلي و بأنّ إرادة العبد ممّا يتوقّف عليه الفعل و جزء أخير للعلة التامة له، و ليس بمجرد جري العادة. فلا يتوجّه على ذلك ما يتوجّه على الأشعري / ٤٨DA / من المفساد؛ انتهى.

(١) - راجع: بحار الانوار، ج ٤، ص ١٩٧، ج ٥، صص ١٢، ٢٢، ٨٢، ج ٧١، ص ١٢٧، ج ٧٨، ص ٣٥٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣١٩

و أورد عليه: بأنّه إذا كان افاضة الوجود من جانب الله - تعالى - و الإرادة التي من العبد موجدتها أيضا هو الله - تعالى -، و بعد تحقّق الإرادة يفيض الوجود إليه، فما تقصير العبد حينئذ؟! و كيف يجوز عقابه على ما لا دخل له فيه اصلا؟! انتهى.

و لا يخفى أنّ ما ذكره أنّما يلزم إذا كان إرادة أحد الطرفين و اختياره فائضة من الله على العبد من دون قدرة للعبد فيه، لا أن يكون أصل الإرادة بمعنى كون العبد قادرا مختارا مريدا بمعنى كونه مخلوقا كذلك من الله - و بالجمله كان ثبوت تلك الصفات من جانب الله -، إلاّ أنّ اختيار أحد الطرفين كان بيده لم يلزم جبر، لأنّ العبد و ان كان وجوده و قدرته على الفعل و الترك من جانب الله إلاّ أنّ القدرة لما كان من شأنها يمكن من اتصف بها على اختيار كلّ من طرفي الفعل و الترك. فله أن يختار ما شاء منها، فهذا الاختيار بيده و هو كاف للتكليف و ترتّب الثواب و العقاب.

إلاّ أنّه يرد حينئذ أنّ اختيار أحد الطرفين دون الآخر لا بدّ له من مرجّح و لا يجوز أن يكون ذلك المرجّح ما يختلج بباله و يقع في روعه من الصور التي يظنّها مرجّحة، لأنّا نرى أنّ شيئا واحدا كالايمان بنبوة نبيّ من الأنبياء قد يختلج ببال بعض الناس مرجّح فعله و يختلج ببال غيرهم مرجّح تركه، و حينئذ فلا بدّ من وجه التخصيص و الترجيح لاختيار البعض الفعل و وقوع مرجّحه في روعه و اختيار بعض آخر الترك و القاء مرجّحه في باله. فان كان لذلك مرجّح آخر فننقل الكلام إليه و هكذا، فيلزم التسلسل أو الانتهاء إلى مرجّح يكون من جانب الله - تعالى -، و هو مستلزم للجبر؛ أو إلى مرجّح يكون مستندا إلى ماهية العبد بأن تكون ماهية بعض الناس مقتضية لفعل بعض الأمور و ترك بعضها و ماهية بعض آخر بالعكس، مثل أن تكون ماهية سلمان مثلا مقتضية للايمان بنبوة محمّد - صلى الله عليه و آله و سلم - و وقوع مرجّحه في قلبه و ماهية أبي جهل مقتضية للكفر و عدم الايمان و وقوع مرجّحه في نفسه.

و هو مردود بوجهين: أحدهما: أنّه يلزم كون القوّة و العدم منشئا للوجود و الفعلية، لأنّ ماهيات الممكنات مع قطع النظر عمّا أفيض إليها من الواجب من الوجود و الفعلية ليست إلاّ العدم و القوّة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢٠

فان قيل: نحن لا نستند اختلاف الأفعال إلى المهيات ليلزم ما ذكره، بل نستندها إلى الاختلاف في الوجودات، فانّ الوجودات الخاصّة إمّا مختلفة بالحقيقة و بأنفسها - كما هو مذهب الحكماء - أو بالتشكيك - كما هو مذهب جماعة -، فاختلاف الوجودات هو الباعث لاختلاف الأفعال و اختلاف ما يقع في النفوس من المرجّحات؛

قلت: اختلاف الوجودات مستندة إلى الله - تعالى -، لأنّ كلّ وجود بنحوه و بشخصه مستند إلى الواجب الحقّ و ليست في أفراد الوجودات جهة تكون مستندة إلى ذات الممكن و هو ظاهر، فيلزم الجبر.

و ثانيهما: أنّه يوجب / ٧١MB / الجبر أيضا، لأنّ الماهية إذا كانت مقتضية لأمر من دون اقتدار العبد على خلافه فما تقصير العبد؟!، و أيّ اختيار يبقى له حينئذ؟!، و أيّ فائدة في التكليف حينئذ؟!.

فان قيل: ذلك لا ينفي اختياره، لأنّه بالنظر إلى ذاته يتمكّن من الفعل و الترك إلاّ أنّه يختار أحد الطرفين البتة و هو الذي تناسبه مهيته

و لا يختار الطرف الآخر، كما أن الواجب - تعالى مثلا- قادر على الكذب إلا أنه لا يكذب البتة لعدم مناسبة ذاته له، فهو بالنسبة إلى الفعل و الترك مختار. إلا أن اختيار أحد الطرفين واجب و الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار؛ قلنا: بالنظر إلى مهيته إن جاز الفعل و الترك فوجوب أحد الطرفين لا معنى له، لأن المفروض قطع النظر عن المرجحات الخارجية و ثبوت الوجوب بمجرد النظر إلى الماهية؛ و ان لم يجز فلا- معنى للامكان بالنظر إلى الذات و الماهية. على أنه مع فرض الوجوب لا تبقى للتكليف فائدة، لأن كل ماهية تفعل مقتضاها، فالقول بأن فائدته ابراز لوازم المهيات- لأنها بدونها لا يظهر مقتضاها، فإن إيمان سلمان و كفر أبي جهل إنما يظهر بعد دعوة النبي صلى الله عليه و آله و سلم- لا يخفى ما فيه.

و بما ذكر تعلم أن استناد الأفعال إلى المهيات مستلزم لفساد التفويض و الجبر كليهما.

و مما يدل على بطلان استناد الأفعال إلى ماهية العبد و ذاته و استقلاله في جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢١

صدورها/ ٦٨ADB / من دون افتقار إلى أمر خارج أيضا أنه يلزم حينئذ دوام صدور كل فعل صدر عنه مرة بحيث لا يكون في لحظة واحدة فارغا عنه، لأن ما يكون من مقتضيات الماهية و لوازمها لا يمكن أن يتخلف عنها، لكونها علّة مستقلة.

فان قيل: الإرادة جزء للعلّة و مجرد الماهية من دون انضمام الإرادة ليست علّة مستقلة لصدور الفعل، و بعد انضمامها يصدر الفعل البتة، فلو دام إرادة فعل لدام صدوره؛

قلنا: ننقل الكلام في الإرادة و علّة حدوثه من شخص دون شخص في وقت دون وقت، فاما يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب أو إلى ماهية العبد و ذاته. و الأول بديهى البطلان؛ و الثاني مستلزم للجبر؛ و الثالث يوجب دوام الإرادة، فيلزم دوام الفعل أيضا.

و أيضا: لا ريب في صدور الأفعال المتناقضة المتعارضة من العبد- كالقيام و القعود و النوم و اليقظة و غير ذلك-، فلو كان ذاته علّة لصدورها باعتبار واحد أو باعتبارات متعدّدة لزم اجتماعها في الصدور و اتصاف العبد بجميعها في آن واحد، و بطلانه ظاهر. و القول بأن الذات علّة بشرط الإرادة فلا يلزم ما ذكر، قد عرفت حاله.

و قد ثبت مما ذكرناه أن تصحيح الأمر بين الأمرين بكون الفعل صادرا من العبد و هو الفاعل بالحقيقة و لكن اسبابه- كالقوة و القدرة و الهداية و إرادة الخير و الشر و غير ذلك مما له مدخيلة في صدوره من ارسال الرسل و إنزال الكتب- من الله، فلكل فعل جهران: جهة إلى العبد- و هو كونه صادرا عنه و كونه فاعلا بالحقيقة-، و جهة إلى الله- سبحانه، و هو خلق ما توقّف عليه الفعل من الأمور الداخلية و الخارجية- لا يخفى ضعفه و عدم تماميته. لأنه لو توقّف فعل العبد على أمر منته إلى الله لم يكن في قوة العبد و لم يمكن صدور هذا الفعل من العبد بدونها، و بعد حصوله لم يمكن له التخلف، لزم فساد الجبر و إن كان الفاعل حقيقة هو العبد، لأنه إذا كان تمامية العلّة بما هو من جانب الله، و بعد حصوله حصلت العلّة المستقلة فحينئذ يجب صدر و الفعل و لا يمكن للعبد تركه، لامتناع تخلف المعلول عن العلّة التامة، فيلزم الجبر.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢٢

فان قيل: إنما يلزم الجبر إذا كان وجوب صدور خصوص فعل الطاعة أو المعصية من جانب الله و مستندا إلى الاسباب الصادرة عن الله، و ليس كذلك؛ لأن نسبة الاسباب المذكورة إلى السعيد و الشقي و المطيع و العاصي على السواء و ما أعطى منها لأحدهما أعطى بعينه للآخر فهما في اعطاء الاسباب و افاضة «١» الشروط و الآلات سواء، فهو- أي: وجوب صدور خصوص فعل الطاعة أو المعصية- مستند إلى ذات العبد و مهيته، و جودة طبيئته و خيائته. فالمحسن لوجود ذاته اختار الطاعة و استحق الثواب و العاصي لخيب مهيته اختار المعصية و استحق العذاب. فما افيض من الله من الوجود و القدرة و الإرادة و ارائة الطريق و غير ذلك يعمها على السواء، و تفاوتهما في اختيار الطاعة و المعصية مستند إلى ذاتهما؛

قلنا: حينئذ يعود الاشكالات المتقدمة الواردة على القول باستناد الأفعال إلى ماهية العبد و ذاته من كون ذاته محض القوة و العدم،



فكيف يصير منشئا لصدور/ ٧٢MA / خصوص الافعال و اختلافها؟! و لا يمكن أن يقال: اختلافها مستند إلى اختلاف القابليات في المهيئات، لأنَّ محض القوّة و العدم ليس له في نفسه قابليّة فضلا عن اختلافها؛ و من لزوم دوام صدور فعل صدر عنه مرّة؛ و من وجوب صدور الأفعال المتناقضة المتقابلة عنه في آن واحد، و من لزوم الجبر و بطلان الثواب و العقاب، لأنَّ مقتضى الذات لا يمكن انفكاكه و العبد غير متمكّن من تركه.

فان قيل: لا ريب في أنّ المهيئات الامكانية في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن موجدتها و تأثيره فيها محض القوّة و صرف العدم ليس لها اقتضاء و لا- قابليّة، إلّا أنّه إذا أوجدها الواجب- تعالى شأنه- كان لكلّ منها في حدّ ذاته خصوصيّة و لوازم لا يوجد في غيره، فان الانسان ماهية و حقيقة إذا وجد في الخارج كان بمحض حقيقته و معناه ناطقا سميعا بصيرا- إلى غير ذلك من خواصّ الانسانية و لوازمها-، و الجسم حقيقة إذا وجد في الخارج كان لصرف ماهيته و معناه قائما بذاته، و العرض ماهية إذا

(١)- الاصل: + و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢٣

وجد في الخارج كان في حد ذاته قائما بغيره، و النار حقيقة إذا وجدت في الخارج كانت في حدّ نفسها حارّة، و الماء بمحض ذاته بارد، و الأربعة عدد إذا وجدت في الخارج كانت بمحض ذاتها زوجا، و هكذا الحال في غير ذلك من المهيئات. فالصانع/ ٦٩DA / الحكيم- جلّ شأنه- أوجد كلّ شيء بخواصّه و لوازمه و بالخصوصيات التي تقبلها، فلا يمكن أن يوجد انسان كان ناهقا و حمار كان عاقلا و نار كانت باردة و أربعة كانت فردا و لا عشرة كانت أزيد من عشرين، بل ما أوجد ناهقا يكون حمارا و ما أوجد عاقلا يكون انسانا إلى غير ذلك. إذ الانسان بنفس حقيقته و معناه لا يمكن أن يكون ناهقا و النار بنفس ماهيتها لا يمكن أن تكون باردة و الأربعة بصرف حقيقتها لا يجوز أن تكون فردا و العشرة بنفس معناها لا يمكن أن يكون أزيد من العشرين، و قس عليها غيرها. فوجودات الأشياء و قابلياتها و خواصّها و لوازمها فائضة من عند الله- تعالى-، إلّا أنّ اختلافها في القابليات و اللوازم و خصوصياتها مستندة إلى ذاتها و من عند انفسها من حيث أنّها موجودة لا من حيث أنّها معدومة، إذ من حيث هي لذواتها من حيث ذاتها مع قطع النظر عن وجوداتها معدومة صرفه و العدم لا يمكن أن يصير منشئا للأثر. و الحاصل أنّ وجوب صدور خصوص كلّ فعل من شيء- كوجوب صدور خصوص الطاعة من زيد و المعصية من عمرو- ليس مستندا إلى مهيته المعدومة أو مهيته من حيث هي لردّ أنّ القوّة و العدم لا يصير منشئا لشيء، بل هو مستند إلى ماهيته الموجودة بشرط الوجود، و هي ليست محض القوّة و العدم.

و لو شئت بيانا أوضح و اتمّ نقول: لا- ريب في أنّ جميع الموجودات و الماهيات مستندة إليه- تعالى-، و لو لا- افاضته و ايجاده- تعالى- ما شتمّ شيء رائحة الوجود.

و المهيئات مع قطع النظر عن تأثيره و ايجاده- تعالى- لا شيء محض، لأنّها في حد ذاتها ليست إلّا صرف العدم و عدم الصرف، لكنّها إذا وجدت في الخارج كان لكلّ منها خواصّ و لوازم على حدة، لا بأن تكون تلك الخواصّ و اللوازم مستندة إلى المهيئات، فإنّ هذا بديهى البطلان. لأنّ العدم الصرف في حدّ ذاته كيف تقتضى خاصية و لازما، بل تلك الخواصّ و اللوازم أيضا مستندة إلى جاعل الماهية، فإنّ الماهية بلوازمها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢٤

و خواصّها و أفعالها و تشخصها مستندة إلى جاعلها الحقّ بمعنى أنّ الجميع فائضة منه- تعالى- و مستندة إليه- سبحانه-، فهو كما خلق ماهية الانسان خلق نطقه و شعوره و جميع ما يلزمها من الآثار و الصفات. إلّا أنّ ماهية الانسان لا تتحقّق بدون تلك الصفات و اللوازم بمعنى أنّه لو لا- تلك الآثار و الصفات لم يكن انسانا، فإنّ حقيقة الانسان هو أن تكون بتلك اللوازم و الآثار. فالانسان الغير الناطق و الحيوان ليس انسانا، و الحمار الغير الناهق ليس حمارا. فكلّ ماهية في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر حقيقتها أن تكون على النحو



الخاصّ و مع الصفات و اللوازم المعيّنة، لا بأن يكون لها تحقّق و ثبوت بل بمعنى أنّه لو وجد داهن و فارض يحكم بأنّ حقيقة الانسان كذا و حقيقة الفرس كذا و بعد ما يوجد في الخارج يكون على ما هو مقتضى طبيعته و حقيقته- أي: يكون معه ما يلزمه من الآثار و الصفات-. و كذا حقيقة كلّ شخص من الأشخاص أن يكون بالآثار و المشخصات المعيّنة بعد وجوده، فجميع الموجودات بلوازمها و صفاتها و شخصياتها مستندة إليه- تعالى-. إلّا/ ٧٢MB / أن كلّ ماهية موجودة بعد وجودها يكون على النحو الخاصّ المشاهد، لأنّ حقيقتها كذا و لا- يمكن أن يوجد بغير هذا النحو، و مع ذلك يكون تلك الحقيقة. فالمراد ممّا يقال: انّ المهيئات ليست مجعولة بالجعل المركب هو هذا المعنى- أي: لا يجوز أن يجعل الفاعل الانسان انسانا، بل هو خلق الانسان بلوازمه و خواصّه و أوجده، و بعد وجوده يكون حقيقته كذا-.

و إذا ثبت ذلك فنقول: انّ كلّ فعل يصدر عن عبد فمن حيث انّ وجود العبد و وجود افعاله منه- تعالى- يمكن استناد الفعل من هذه الجهة إليه- تعالى-، و من حيث أنّ حقيقة هذا العبد بشخصه المعين بعد وجوده يكون بهذا النحو الخاصّ يمكن استناده إلى العبد من هذه الجهة، لا بأن تكون ماهية هذا العبد مؤثرة في الفعل، لأنّ التأثير ليس إلّا من عند الله، بل من حيث أنّ حقيقته إذا وجدت لزم أن تكون بهذا النحو. و على هذا فيكون للفعل نسبة إلى لواجب و هو تأثره منه- تعالى- و تأثيره- تعالى- فيه، و نسبتبه إلى ماهية العبد و هو اقتضاء حقيقته على فرض وجوده لايجاد هذا الفعل فيه.

فإيجاد الذات و الصفات و الأفعال كلّها مستند إليه- تعالى- و لا يستند وجود

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢٥

النشء إلى العبد مطلقا. و لكن كون مهيته و حقيقته بحيث لا بدّ من اقترانها بعد وجودها ببعض الصفات/ ٦٩DB - و هي الصفات و الأفعال التي تحقّق تلك الحقيقة موقوف عليها- أوجب صحّة استناد تلك الأفعال إليها أيضا. و بذلك يتصحّح معنى الأمر بين الأمرين.

ثمّ إنّ لما أمكن الاختلاف في اقتضاء المهيئات بعد وجودها من أجل انضمام الأشياء الخارجية و عدمه، فجاز أن تكون حقيقة زيد الموجودة بانضمام شيء كإرشاد أو موعظة أو غير ذلك من التأييدات و التوفيقات من عند الله مقتضية للإيمان و السعادة، و بدونه غير مقتضية لهما، و جاز أيضا أن يكون بعض المهيئات مع انضمام الأشياء المذكورة كلّا أو بعضا غير مقتضية لهما أو جب العناية الإلهية ارسال الرسل و انزال الكتب و افاضة التأييدات و التوفيقات ليصل إلى الكمال و السعادة من في شأنه الوصول و يتمّ الحجّة على من ليس من أهل الزلفى و الصعود، لنلّا يتحقّق بخل من المبدأ الفياض بالنسبة إلى الأولين و ينقطع العذر من الآخرين ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حيّ عن بينة (١).

قلنا: لا ريب أنّ الماهية الموجودة بشرط الوجود من عند الله، فما يستند إليها يكون مستندا إلى الله أيضا، فحينئذ تكون الخصوصيات أيضا مستندة إلى الله، فيلزم الجبر في التكليف الشرعية. و الحاصل انّ ما يمكن أن يستند إليه الأثر الموجود سواء كان ذاتا أو صفة حقيقية أو اعتبارية نفس أمرية أو خصوصية راجع إلى الوجود و هو من عند الله- سبحانه-، و ما ليس من عنده راجع إلى العدم المحض و ليس الصبر، فلا يمكن أن يستند إليه الأثر بوجه. مع أنّه لو أمكن أن يستند إليه شيء و كان صدور خصوص المعصية من جهة اقتضاء خصوصية الذات و قابلية الماهية و لأجل ما يرجع إلى الماهية- أعنى: لابتدئ اقترانها ببعض الصفات و الافعال- لتحقّق حقيقتها. فأىّ تقصير للعبد؟!، لأنّ تغيير الذات و تبديل مقتضاها محال!. جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ١ ٣٢٦ تتميم «مراد المحقق

الطوسي من الايجاب» ..... ص : ٢٩٧

ما قيل: انّ تبديل الذات و إن كان محالا و لكن الذاتيات على قسمين: أحدهما

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢٦

ما لا يمكن تغييره للذات «١» كالزوجة للربعة؛ و ثانيهما: ما يمكن تغييره و تبديله و إن كان ذاتيا و مناسبا للذات و مقتضى للماهية و قابليتها كالبرودة للماء. و ما تعلق به التكليف من الأفعال و الصفات جميعا من القسم الثاني و لم تعلق التكليف بشيء يكون من القسم الأول؛

يرد عليه: أننا سلّمنا أنّ الأمور التي تعلق بها التكليف يمكن تبديلها، و لكن نقول: لا بدّ لكم من بيان وجه التخصيص و الترجيح في صدور تلك الأمور و عدم صدورها من شخص دون آخر في وقت دون آخر، و في صدور بعض تلك الأمور دون بعض آخر منها. فإنّما يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب أو إلى الماهية، فيصير الأمر كما كان.

و بذلك يظهر ضعف القول بأنّ الأمر بين الأمرين كون الأمور التكليفية مفوضة إلى العبد، و كون غيرها من عند الله.

وقيل: هو- أي: الأمر بين الأمرين- هو كون الفعل واقعا بقدره العبد و اختياره، و كون قدرته و اختياره مستندين إلى الله- تعالى-.

وقيل: هو كون الأسباب القريبة للفعل و الترك بقدره العبد و البعده- كالجوارح و القوى و الاختيار- بقدره الله- تعالى-، فالفعل يقع بالقدرتين معا. و العبد/ MA٧٣ / ليس بمجبور في فعله و لا مستقل فيه بأن يكون الأسباب كلها مستنده إليه.

وقيل: هو عدم كون العبد مختارا أو مجبورا في جميع الأفعال المتعلقة به، بل يكون في بعضها- كالمعاصي و الطاعات- مختارا و في بعض آخر- كالموت و الحياة- مجبورا.

و ممّا ذكرنا يعلم ضعف الكلّ و عدم تماميته.

و قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الجواب الذي قاله المحقق الطوسي و غيره من الشبهة المشهورة للجبرية غير صحيح. إذ حاصل شبهتهم: أنّ العبد لو كان قادرا مختارا- و القادر من يصحّ منه الفعل و الترك- لتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح

(١)- في النسختين: كالذات.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢٧

لا يكون صادرا عنه باختياره، و إلّا لزم التسلسل بنقل الكلام إلى صدوره عنه و يكون الفعل مع ذلك المرجح واجب الصدور عنه؛ إذ لو لم يجب لجاز أن يوجد معه تارة و يعدم أخرى. فتخصيص أحد الوقتين بالوجود يحتاج إلى مرجح آخر. و لا يتسلسل، بل ينتهي إلى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه، فيكون اضطراريا لا اختياريا.

و حاصل جواب المحقق و غيره عنها: أنّ القادر من يصحّ عنه الفعل و الترك قبل تحقّق الداعي إلى أحدهما- و هو الإرادة-، و أمّا بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الإرادة، و الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحقّقه.

و الوجه في عدم صحّة هذا الجواب أنّ/ DA٧٠ / الإرادة أيضا من المرجحات التي يتوقف تعلقها بأحد الطرفين دون الطرف الآخر إلى مرجح آخر، و إذا نقلنا الكلام إلى ذلك المرجح أيضا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى مرجح و يكون صادرا منه باختياره.

و القول بأنّ ترجيح المختار أحد المتساويين جائز- كما في طريق الهارب و قدحى العطشان- قد عرفت فساده.

و العجب أنّ الأشاعرة مع قولهم بذلك- أي: ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح أيضا، و لذا قالوا بكفاية الإرادة في فعل الواجب

تعالى من دون احتياج إلى مرجح آخر- لم يقولوا به في قتل العبد. و لذا يرد عليهم النقض بفعل الواجب- تعالى- بأن يقال: لو تمّ

دليلكم هذا لدلّ على أنّ الواجب- تعالى- أيضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة و الاختيار، لأنّ ما ذكرتموه جار بعينه في حقّه- تعالى-

أيضا. و ما أجيب عنه بأنّ إرادة العبد محدثة فافتقرت إلى مرجح آخر حتّى ينتهي إلى مرجح يكون من عند الواجب بلا إرادة و اختيار من العبد فيه دفعا للتسلسل في الارادات و المرجحات التي فرض صدورها منه، و إرادة الله قديمة لا يفتقر إلى إرادة أخرى مدفوع بأنّه

لا يدفع لزوم التسلسل المذكور. إذ نقول: لو لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان الواجب موجبا لا قادرا مختارا، و إن امكن فان

لم يتوقف فعله على مرجح استغنى ما جاز فعله و تركه في اختيار أحد طرفيه عن المرجح و إن توقف عليه نقل الكلام إليه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢٨

فلا بد من الانتهاء إلى مرجح يكون الفعل معه واجبا- دفعا للتسلسل-، فيكون الفعل اضطراريا.

و الظاهر ان عدول الأشعري عن أصله من جواز الترجيح بلا مرجح في فعل العبد و عدم اكتفائه بمجرد الإرادة فيه مع قوله بذلك في فعل الواجب لجموده على الظواهر الواردة من الشريعة الدالة على أن كل شيء مخلوق من الله- تعالى-؛ و هي معارضة بمثلا- كما لا يخفى-.

و للأشعري شبهة أخرى اندفاعها ظاهر، و هي ان العلم علّة للحادث و مفيد لوجوبه، فافعال العباد معلولة لعلم الواجب و واجبة باقتضائه. و وجه الاندفاع: ان الله- تعالى- كان عالما في الأزل بما يفعله العبد فيما لا يزال، و لكن علمه به لا يخرج عن كونه اختياريا للعبد، كما ان من أعطى عبده سيفا و هو يعلم ما يصنع به العبد و العبد صرفه في قتل نفس مثلا لا يخرج فعل العبد هذا بعلم سيده به من كونه اختياريا للعبد، لأن معنى الاختيار أن تكون للعبد قوة فاعلية صالحة للفعل و الترك يقال لها: القدرة، و قوة أخرى علمية مدركة للنفع و الضرر و النفع و الشر في جانب ما يقدر عليه، و قوة أخرى ارادية باعثة يطيعها في فعل العبد القوة المسماة بالقدرة بحيث متى انبعثت الإرادة لفعل أو ترك بحسب ما ادركته النفس بقدرتها الادراكية اطاعتها تلك القوة ففعلت أو تركت. و معلوم ان ذلك أمر لا ينافيه علم الله- تعالى- بما يقع أو لا يقع من الطرفين؛ فان حصل وجوب بعد تصور نفع محروم أو مظنون و انبعثت إرادة عازمة فذلك وجوب عارض لاحق لا ينافيه امكان سابق.

و هذا الجواب صحيح عند المعتزلة، لأن العلم عندهم تابع للمعلوم.

و أما عند الحكماء فالظاهر عدم صحته، / ٧٣MB / لأنهم قالوا: ان تعقل الواجب لنظام الخير و بمثله و علمه علّة لا يجاده، فوجود كل شيء عندهم معلول للعلم الواقعي الذي عين ذاته؛ فتأمل!.

و مما ذكرناه يعلم ان حال تلك المسألة عجيبة- كما قاله فخر الدين الرازي- و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٢٩

التفصي عما يرد على كل من المذاهب التي قيلت فيها مشكل، إلا أنا نعلم ان ما هو الحق و يجب الاذعان به ان المؤثر بالذات ليس إلا الواجب بالذات، لأن كل قدرة و قوة حيشما كانت فائضة منه- تعالى-، و هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى «١» و الآثار كلها تابعة للوجود و هو تابع للماهية و هي تابعة لجاعلها خارجة به من الليس إلى الأيس. فالوجود و الشروط و الأسباب و الآلات و- بالجملة كلما يتوقف عليه وجود المعلولات عن الأفاعيل و الحركات و السكنات و أصل القدرة و القوة على كل فعل حتى قوة التخيل و التفكير و نفس الإرادة كلها- فائضة من مبدأ الموجودات. إلا أن القدرة لما كان شأنها ترجيح أحد الطرفين بمجرد الإرادة بدون مرجح آخر لاستلزامه الترجيح بلا- مرجح بل مع مرجح آخر و هو تصور / ٧٠DB / نفع محروم أو مظنون ناش عن القوة العلمية المدركة للنفع و الضرر. و مثل هذا المرجح لا يفتقر حدوته إلى مرجح آخر، لكونه حسنا في نفسه أو باعتقاد العبد و أصلح له في الواقع أو باعتقاده يكون هذا الاختيار- أي: اختيار أحد الطرفين- مع مرجحه الذي هو التصور المذكور من العبد. فلو قيل له: لم اخترت الايمان دون الكفر؟، فله أن يقول:

لكون الايمان حسنا و أصلح؛ و لو قيل له: لم اخترت الحسن و الأصلح؟، فله أن يقول:

لأن ذات الحسن و الأصلح يقتضى ذلك، إذ العاقل لا يختار القبيح و غير الأصلح. و لو قيل للكافر: لم اخترت الكفر؟، فله أن يقول: لأن نفسي لا يرضى بالتابعية و الانقياد لغيري!. فلأن قيل: لم لا ترضى بذلك؟، فله أن يقول: لأن عدم التابعية مطلوب عندي؛ و هنا ينقطع الكلام. و لو قيل للزاني: لم اخترت الزنا؟، فله أن يقول: لالتذاذ نفسي، و لو قيل: لم اخترت الالتذاذ؟، فله أن يقول: لأنه مطلوب في نفسه. و لو قيل لتاركه: لم اخترت الترك؟، فله أن يقول: لأمتي خفت من العذاب. فالوجوب و اللزوم إنما يحصل بحسن الفعل و

صلاحه في ذاته أو باعتقاد العبد. فينقطع التسلسل و لا- ينتهي إلى ما هو من عند الله ليلزم الجبر، و لا إلى ما تقتضيه الماهية ليلزم الاشكالات الضعيفة المذكورة المشهورة. فثبت ان جميع الأسباب و الشرائط و بالجملة غير اختيار أحد الطرفين من

(١)- كريمة ٥٠، طه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٣٠

عند الله- تعالى- و مجرد الاختيار المذكور مع تخيل ما تخيله من النفع أو الضرر باختياره بعد حصول التمكّن و التملك له بتمكين الله- تعالى- و تمليكه اياه. فلا جبر لتمكّنه و تملكه و لا تفويض لتمكّنه و تمليكه.

و إلى ما ذكر نظر من قال: انّ الاسباب البعيدة كلّها من الله و القريبة من العبد، كما اختاره المحقق الطوسي في شرح رساله العلم حيث قال: الّذى ينظر إلى الاسباب الأوّل و يعلم أنّها ليست بقدره الفاعل و لا بإرادته يحكم بالجبر، و هو غير صحيح مطلقاً؛ لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرته و ارادته. و الّذى ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار و التفويض، و هو أيضا غير صحيح؛ لأنّ الفعل لم يحصل باسباب كلّها مقدورة و مرادة له. فالحقّ ما قال بعضهم: لا جبر و لا تفويض و لكنّه أمر بين أمرين «١».

و إلى هذا يشير أكثر الظواهر الواردة من الشريعة؛ ففي نهج البلاغة قال- عليه السّلام- بعد ما سئل عن معنى «لا حول و لا قوّة إلّا بالله»: «أنا لا نملك مع الله شيئاً و لا نملك إلّا ما ملّكنا، فمتى ما ملّكنا هو ما املك به منّا نهضنا و متى أخذنا منّا وضع تكليفه عنّا «٢». فمراده- عليه السّلام-: انّ حصر الحول و القوّة فيه- تعالى- باعتبار أصل التمكين و التمليك، و إلّا فللعبد حول و قوّة بحوله و قوته و اقداره و تمكّنه؛ فلا جبر لتمكّنه و لا تفويض لتمليكه و قدرته على ما اخذ ما ملكه لكونه أملك به منه.

و في بعض الأدعية المعصومية: اللهم أنت كلّفتني من نفسي ما أنت املك به منّي و قدرتك عليه و على الاغلب من قدرتي «٣». و في الصحيفة السجادية: اللهم و من الضعف خلقتنا و على الوهن نشأتنا و من ماء مهين ابتدأتنا، فلا حول لنا إلّا بقوّتك و لا قوّة لنا إلّا بقوّتك «٤»؛

و يظهر منه معنى قوله- تعالى-: قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ

(١)- راجع: رساله شرح مسئله العلم، ص ٤٥.

(٢)- راجع: نهج البلاغة، الحكمة ٤٠٤، ص ٥٤٧، مع اختلافات يسيرة.

(٣)- راجع: بحار الانوار، ج ٩٨، ص ٥٠.

(٤)- راجع: الصحيفة السجادية، الدعاء التاسع، الفقرة ٥، ص ٨٧، مع اختلافات يسيرة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٣١

الله «١».

بقي الكلام في أنّه لم يختار / ٧٤MA / بعض الناس مرجح الفعل و يتصوّره نفعاً و بعض آخر مرجح الترك و يتصوّره نفعاً. و لم يختار بعضهم ما هو الخير و الصلاح لهم في الواقع و يختار الآخرون ما هو الشرّ و الفساد لهم في نفس الأمر؟، و لم يتصوّر هذا ما يدعوا إلى اختيار هذا و يتخيّل ذاك ما يدعوا 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 لا يخفى أنّ هذا شيء لا يمكن لنا علمه و ليس لنا سبيل إلى دركه، و لكن بحسب الاعتقاد أنّه مستند إلى اسباب و أمور لا يوجب 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 بوجه آخر هو الضرورة و النقل، دون البرهان و العقل.

و بذلك يظهر ضعف ما قيل: ان البرهان العقلي قائم بأن الجواهر و الاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبدأ الأول- تعالى- و هذا لا- ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم، لأن مراده عن البرهان العقلي هو البرهان المنقول من بهمنيار، و هو لو تم كان دالاً على أن ايجاد كل موجود افاضة- أى: وجود كائن جوهرًا أو عرضاً مفارقاً أو مادياً- مختص بالواجب بالذات و ليس فى منته بما هو ممكن ما من الممكنات افاضة/ DA ٧١ / الوجود على ممكن آخر. و قد تقدم أيضاً فى ادلته اثبات الواجب ان ممكنًا من الممكنات لا يمكن أن يكون منشئاً لوجوب الممكنات.

ثم إن بعض الأعلام قد علل تقييد الاعتراض بالمفارقة و جواز ايجاد غير الواجب للاعراض الغير المفارقة لذاته ليرتب عليه صحة صدور أفعال العباد عنهم، بأن المطلوب استثناء الحركة و جواز كون موجدها غير الواجب مما له معنى بالقوة، لأن مبدأ الحركة ليس مفيداً لوجود أمر بالفعل حتى يجب أن يكون بريئاً عن معنى ما بالقوة، فإن الحركة- بمعنى كون الشئ بين المبدأ و المنتهى- على ما استقر عليه رأى

(١)- كريمة ١٨٨، الاعراف.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٣٢

المحصلين: كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة، إذ المتحرك ما دام فى أول المسافة ساكن فهو متحرك بالقوة و واصل إلى القوة بالغاية، فإذا تحرك حصل له كمال و فعل أول و به يتوصل إلى كمال و فعل ثان هو الوصول إلى الغاية، لكن ما دام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة. فهى حالة ما بين صرافة القوة و محوضة الفعل. و لذلك لا يكون فاعلها القريب إلا شئ فيه قوة من جهة و فعلية من جهة، كما أن موضوعها أيضاً يجب أن يكون كذلك. و اما الأمر المتصل المعقول المتحرك بين المبدأ و المنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود له البتة بالفعل إلا فى الذهن. هذا محصل ما قال بهمنيار فى التحصيل فى فصل تحديد الحركة «١».

و به يظهر معنى ما قيل: ان البرهان الدال على أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم، و يندفع ما قيل: أنه لو تم لدل على أن فاعل حركات العباد أيضاً هو الله. لأنه قد ثبت ان مبدأ الحركة لا يلزم أن يكون بريئاً من معنى ما بالقوة، لأن اللازم أن لا يكون ما فيه معنى ما بالقوة علة لوجود أمر له فعلية الوجود، و الحركة ليست ما له فعلية الوجود لكونها حالة بين صرافة القوة و محوضة الفعل فعليتها لا- يلزم أن يكون بريئاً من معنى ما بالقوة من جميع الجهات- كما هو معلوم من حال المتحرك من ثبوت قوة له ما لم يبلغ إلى المنتهى-. و كل فعل يصدر عن العباد نوع حركة، فيجوز أن تكون أفعال العباد صادرة عنهم، فما دل عليه البرهان من أنه لا- يجوز أن يكون علة الوجود إلا ما هو برىء من كل وجه من معنى ما بالقوة مخصوص بعلة وجودها، و ما سوى الحركة من الجواهر و الاعراض المفارقة التى لها فعلية الوجود؛ انتهى.

و هذا القائل ادعى ان ما ذكره استفاد من كلام الشيخ الرئيس فى أول سادسة إلهيات الشفاء حيث قال: أنا نعى بالفاعل العلة التى تفيد وجوداً مبيناً لذاتها، أى:

لا- تكون ذاتها بالقصد الأول محللاً لِمَا يستفيد منها وجود شئ يتصور حتى يكون فى ذاته قوة وجوده. و ذلك لأن الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط- كما

(١)- راجع: التحصيل، الفصل الثانى عشر من المقالة الثانية من الكتاب الثانى، ص ٤١٨.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٣٣

يعنيه الطبيعيون-، بل مبدأ الوجود و مفيدته مثل البارى للعالم. و أما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك بأحد انحاء

التحريكات، فيكون مفيد الوجود / ٧٤MB / في الطبيعيات مبدأ حركة «١»؛ انتهى.

و وجه استفادة ما ذكر من الكلام المنقول من الشيخ أنه قال: أنا نريد من الفاعل العلة التي تفيد وجودا مابينا لذاتها، فلا يجوز أن تكون العلة محلًا لشيء يستفيد ذلك الشيء من تلك العلة وجوده و يتصور تلك العلة بذلك الشيء - أي: يكون ذلك الشيء صورة لها - فيكون لفظ «شيء» بدلا عن الضمير الراجع إلى كلمة «ما».

و قوله: «يتصور به» صفة لقوله: «محلًا» و زيادة توضيح له. و يكون الحاصل: ان العلة لا يجوز أن تكون محلًا لفعالها و معلولها إذا كان هذا المعلول مستفيدا وجوده منها، و المحل يتصور بهذا المعلول. و علل عدم الجواز بأن كون العلة محلًا لفعالها الذي يصير صورة لها يوجب أن يكون في ذات العلة و المعلول قوة وجود نفسه، لأن هذا المعلول من حيث هو صورة للعلة يكون جزء لها، فيكون للعلة قوة وجود جزئها و للمعلول الذي هو هذا الجزء قوة وجود نفسه من حيث أنه جزء العلة. و على هذا يكون غرض الشيخ أن الفاعل لا يجوز أن يكون محلًا لفعله بشرط أن يكون هذا الفعل صورة له لا عرضا، فلا مانع من كون الفاعل محلًا لما هو عرض له. و يمكن ان يكون يتصور به و يتحقق به و يكون الفاعل هو الشيء الذي هو عبارة عن الفعل؛ و الضمير المجرور راجعا إلى العلة.

و في بعض النسخ: «يتصور / ٧١DB / بها» - بتأنيث الضمير -، فيكون هذا التوجيه أظهر.

و على هذا يكون مراد الشيخ: ان الفاعل لا يجوز أن يكون محلًا لفعله مطلقا سواء كان هذا الفعل صورة له أو عرضا يتحقق هذا الفعل به، فلو كان محلًا له يلزم أن يكون في ذاته قوة وجوده، فيجب أن يكون الفاعل مفيدا لوجود مابين عن ذاته. ثم صرح بأن الفاعل في عرف الإلهيين كذلك - أي: مبدأ للوجود المابين و مفيده - و أما الطبيعيون فالفاعل عندهم هو مبدأ الحركة و الحركة - لكونها قائمة بمبدئها - ليست أمرا مابنا عنه، ففي عرف الطبيعيين تكون الحركة معلولة للمتحرّك؛ فيظهر منه جواز استناد الحركات

(١) - راجع: الشفاء / الالهيات، ج ٢، ص ٢٥٧.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٣٤

بانحائها إلى غير الواجب من المتحرّكات. و على التوجيه الأوّل يظهر من عبارته الأولى أيضا جواز كون المحلّ فاعلا لما هو عرض له، لا- صورة له. و على أيّ حال يثبت من كلام الشيخ استناد الحركات و الأعراض ممّا يثبت من البرهان من أنه لا يجوز أن تكون علة الوجود إلّا ما هو برىء من كلّ وجه من معنى ما بالقوة.

هذا هو توضيح كلام الشيخ و وجه استفادة ما ذكره القائل من كلامه.

و قد أورد على ما ذكره هذا القائل أبحاث:

الأوّل: ان الاستشهاد بكلام الشيخ هنا ممّا لا وجه له، لأن مراده ليس استثناء الحركة؛ بل غرضه: ان المراد بالفاعل ليس مبدأ التحريك فقط - كما هو اصطلاح الطبيعيين -، بل مبدأ الوجود مطلقا. و تقييد «الشيء» في تعريف الفاعل بكونه مابنا لذاتها بالمعنى الذي ذكره أنّما هو لا-خارج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو موضوع، و إلّا فالفاعل للحركة من حيث هو فاعل لها داخل في الفاعل عنده. كلّ ذلك يظهر بالتأمل في كلامه ممّا نقل و ممّا لم ينقل.

و الحاصل ان مراد الشيخ: ان الفاعل عند الإلهيين اعتم من الفاعل عند الطبيعيين، لأنّ الإلهيين يعنون بالفاعل مفيد الوجود سواء كان وجود الحركة أو وجود غيرها، و تقييد الوجود المفاد بالمبائن ليخرج الهيولى و الموضوع من حيث أنّهما هيولى و موضوع. و أمّا عند الطبيعيين مخصوص بمبدأ التحريك. و لا- يدلّ كلامه على أنّ مبدأ الحركة يجوز أن يكون فيه معنى ما بالقوة، بل هو مثل سائر الفاعلين من عدم جواز كونه ممّا له معنى ما بالقوة، فهو إمّا الواجب - تعالى - أو الجهة المستندة إليه، التي ليس فيها شائبة العدم و القوة.

و الثاني: انّ ما ذكره من أنّ الحركة ليست أمرا بالفعل الوجود «١» حتّى يجب أن يكون فاعلها بريئا من معنى ما بالقوة غير صحيح، بل



الحركة التوسيطية أمر يتحقق في كل آن فرض في اثناء الحركة بالفعل. نعم! يتوصل به إلى كمال آخر هو الوصول إلى الغاية، و هو بالقوة. و إذا كان امرا بالفعل فلا يجوز أن يكون فاعله أمرا بالقوة.

(١) - كذا في النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٣٥

و الثالث: أنه إذا جاز أن يكون فاعل ما فيه جهة فعلية و جهة قوة أمرا مثله، فيجوز أن يكون الممكن أيضا فاعلا لممكن آخر من الجواهر و الأعراض / ٧٥MA / المفارقة أيضا، إذ في كل منها جهة قوة و جهة فعلية.

و الرابع: أن ما ذكره من أن الحركة القطعية لا- وجود لها إلا في الذهن ممّا لا دليل عليه، بل الحق جواز كونها موجودة في الخارج، لكنّها على سبيل التدرّج، و لا- وجه لانكار وجودها في الخارج، و القول بوجودها في الذهن؛ إذ في شيء من الذهن و الخارج لا يمكن أن يوجد دفعة، فلو جاز الوجود على سبيل التدرّج لجاز في الخارج أيضا، و إلا فلا يعقل في الذهن أيضا. نعم! ما ذكره في الحركة التوسيطية من كونه أمرا بين صرافة القوة و محوضة الفعل لو قيل في الحركة القطعية لكان له وجه.

و الحق إن هذا الايراد خلاف التحقيق، لأن وجود الحركة القطعية غير محقق؛ و الحق عدم وجودها- كما ذهب إليه اساطين الحكمة- و تحقيق ذلك موكول إلى موضع آخر.

و الخامس: أنه إذا جاز أن يكون موجود الحركة هو الممكن فلا يندفع حديث الواسطة، إذ يجوز حينئذ أن يوجد الواجب على سبيل الايجاب مجردا قديما اختار هذا المجرد بقدرته و ارادته و علمه الحركة في وقت معين و اختار هذا الوقت وقتا للحركة لتكون تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على سبيل الايجاب، فلا يثبت اختيار الواجب.

و أنت تعلم إن هذا الاحتمال ضعيف، لأن الحركة لا يمكن وجودها بنفسها، بل لا بد لها من محلّ جوهرى يقوم به، فاختيار مجرد تلك الحركة في وقت خاصّ إن كان لمجرد تعلق علمه و ارادته بأن يوجد الواجب في ذلك الوقت بمحلّها فيكون مجرد علم / ٧٢DA / الغير شرطا لتأثير الواجب، و قد تقدّم هذا الاحتمال مع ما فيه. مع أنه لا يتوقّف على جواز صدور الحركة من الممكن و قد علّق عليه هنا.

و إن كان المراد باختياره الحركة هو ايجادها بمحلّها، ففيه: أن الفرض عدم جواز صدور غير الحركة من الممكن. و إن كان الواجب يوجد المحلّ و هذا المجرد يوجد فيه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٣٦

الحركة، ففيه: أن الفرض كون تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب؛ و على هذا التقدير يكون المحلّ متقوما. و بذلك يظهر ان تسليم جواز استناد الحركات و الأفعال إلى الممكن لا- يصير منشئا لثبوت الواسطة المذكورة، إذ من يدعى ثبوتها يدعى استناد العالم الجسماني إليها و هو مركّب من الجواهر و الأعراض المادية المباشرة بالنسبة إلى تلك الواسطة المجردة. فاذا كان مجرد عدم جواز صدور الجواهر و الأعراض المباشرة عن الممكن مسلما بطل حديث الواسطة و إن جاز صدور الأعراض الغير المباشرة عنه. و بالجملة بطلان الواسطة المفروضة ممّا لا ريب فيه؛

و لو سلّم عدم تمامية الوجه الأخير الذي عوّل عليه الأكثر لما أورد عليه من جواز استناد المعلول إلى الجهة المستندة إليه- تعالى-، لتامية باقى وجوه السابقة. و به يظهر صحّة الاستدلال بحدوث العالم الجسماني على قدرة الواجب- تعالى- بأي معنى كان من المعاني الثلاثة.

قول الحكيم الطوسي في التجريد: و الواسطة غير معقولة «١»، اشارة إلى نفي تلك الواسطة كما صرح به في نقد المحصل، فانه قال فيه بعد نقل الاعتراض الذي ذكرناه على الاستدلال بالحدوث على القدرة من امكان الواسطة المعروضة: و المعتمد في ابطالها أن الواسطة يتمتع أن يكون واجبة الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واجب، فاذن هي ممكن و هي من جملة العالم- لأن المراد من العالم ما سوى المبدأ الأول-، فاذن وقوع الواسطة بين الواجب الوجود لذاته و بين العالم محال «٢»؛ انتهى.

و توجيه الشارح الجديد لتلك العبارة «٣» موافق لما في نقد المحصل. و قد ذكروا لها توجيهات آخر مذكورة في بعض الحواشي بعيدة عن الحق غير مستحقة للذكر. و ما لا بأس منها نذكره:

(١)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الاولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٧.

(٢)- راجع: نقد المحصل ص ٢٧٥.

(٣)- راجع: الشرح الجديد، ص ٣١٠.

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٣٣٧

ما ذكره بعض المتأخرين من أن المراد بالواسطة هي الحركة السرمديّة التي جعلها الفلاسفة واسطة في صدور الحوادث. فالمحقق لما استدلل بحدوث العالم على نفي الايجاب أشار إلى ابطال ما استند به الخصم في تصحيح الايجاب و القدم- أعني: الحركة القديمة و كونها واسطة بين الواجب و الحوادث-

و إذ ظهر ثبوت القدرة بالمعاني الثلاثة للواجب- تعالى شأنه- فاعلم!: أن للمنكرين لها شبهها على نفيها، فلنذكرها و لنشير إلى كل شبهة تنفي القدرة بأي معنى، ثم تأتي بالجواب على وجه لا تبقى شبهة و لا ارتياب!.

الشبهة الاولى: أن القدرة على الشيء بمعنى صحّة الفعل و الترك محال، لأنها يقتضى امكان صدور الأثر عن المؤثر، لكن صدور الأثر عن المؤثر إمّا واجب أو ممتنع لا- يخلوا عن أحدهما قطّ، لأنّ المؤثر إن استجمع جميع شرائط التأثير و جب صدور الأثر- لامتناع تخلف / ٧٥MB / الأثر عن المؤثر التام-، و إن لم يستجمع جميع شرائط التأثير امتنع وجود الأثر. و أنت تعلم ان هذه الشبهة انما تناسب نفي الاختيار بالمعنى الثاني- أى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات-، و نفي الاختيار بالمعنى الرابع الذى تفرد باثباته الأشعري- أعني: امكان الفعل و الترك و لو فى آن الحدوث و عند تحقق الداعي-، و لا يبقى الاختيار بالمعنى الأول- أى: صدور الفعل بالمشية و العلم- و هو ظاهر. و لا الاختيار بالمعنى الثالث، إذ وجوب التأثير عند استجماع الشرائط و امتناعه عند عدمه لا ينافى حدوث العالم الذى 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- أعني: القدرة بالمعنى الثالث المختصة بالمتكلم- اخصّ من القدرة بالمعنى الثاني الذى هو متفق عليه بين المتكلم و الحكيم، فاثبات القدرة بالمعنى الثالث ملزوم اثبات المعنى المتفق عليها، و نفيها لازم نفيها. فان كانت تلك الشبهة نافية للقدرة بالمعنى المتفق عليه- أى: الامكان بالنظر إلى الذات- كانت نافية للقدرة بالمعنى الثالث، إذ نفي الأعمّ يستلزم نفي الأخصّ؛

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٣٣٨

قلنا: ان القدرة بالمعنى الثالث ليس اخصّ مطلقا من المعنى الثاني، بل من وجه- كما لا يخفى-؛ فلا يلزم من / ٧٢DB / نفي المعنى الثاني نفي المعنى الثالث أيضا؛ و هو ظاهر.

ثم هذه الشبهة غير مختصّة بنفى قدرة الباري- تعالى شأنه-، بل هي جارية في أفعال الانسان أيضا- كما لا يخفى-؛ و غير مختصّة بالقول بعينيّة الصفات، بل هي ترد على القائلين بزيادة الصفات أيضا. لأنه اذا كان الواجب قديما و كانت الإرادة أيضا قديمة لزم قدم

المراد، فيلزم نفى القدرة بالمعنى الثالث. و الجواب الجواب. نعم!، على القول بزيادة الصفات لا- تناسب تلك الشبهة لنفى القدرة بالمعنى الثانى - كما لا يخفى -.

و الجواب عن تلك الشبهة: بأن الإرادة و إن كانت قديمة إلاً أن التعلق حادث، ضعيف لأنه مستلزم للتسلسل فى التعليقات أو الترجيح بلا مرجح. نعم!، يمكن أن يقال فى الجواب: أنه على تقدير زيادة الإرادة إن قيل بحدوثها- كما هو مذهب بعض المعتزلة و الكرامية- فلا اشكال؛ و إن قيل بقدمها- كما هو مذهب الأشاعرة- فلا يرد عليهم ايراد، لأنهم لا يقولون بالوجوب حتى يرد عليهم لزوم القدم، فالإيراد مختص بالفائلين بالعينه.

و جوابها: انّ امكان صدور الأثر باعتبار القدرة وحدها مع قطع النظر عن اعتبار الإرادة، و وجوبه باعتبار الإرادة، و هذا ما يقال: انّ الوجوب بالاختيار لا- ينافى الاختيار بل يحقّقه، لان الوجوب بالاختيار فرع الاختيار. و لأنّ القادر هو الذى إذا أراد الفعل مثلاً وجب صدوره عنه، إذ لو امكن عدمه بعد ارادته لم يكن قادراً عليه، فالوجوب بسبب الإرادة لا ينافى الاختيار، بل لا بدّ فى الاختيار منه. و بالجملة فالقادر هو الذى يصحّ منه أن يفعل بأن يريد الفعل فيجب الفعل، و أن يترك بأن يريد الترك أو لا يريد الفعل فيجب الترك. فقول مورد الشبهة: «إن استجمع شرائط التأثير و جب صدور الأثر» إن اراد به وجوب صدور الأثر بالنظر إلى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته، و إن اراد به وجوب صدور الأثر بالنظر إلى مجموع الشرائط- أعنى: الذات مع كونه قادراً مريداً؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٣٩

قلنا: ممنوع، لكن لا يضرنا فأننا ندعى امكان صدور الأثر بالنظر إلى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته.

و إن اراد به وجوب صدور الأثر بالنظر إلى ما سوى الإرادة من الذات و باقى الشرائط؛

قلنا: ممنوع، و السند ظاهر. و إلى هذا الجواب أشار المحقق الطوسى بقوله: و يمكن عروض الوجوب و الامكان للأثر باعتبارين «١»؛ أى: تعرض الوجوب للأثر باعتبار الإرادة و تعرض الامكان له باعتبار عدم اعتبار الإرادة. و قد اشار إلى هذا الجواب أيضاً و إلى تفسير القدرة و الايجاد فى شرح رسالة العلم حيث قال: و فرق بين القدرة و الايجاد و التأثير، فإنّ القدرة لا يقال إلاً عند كون المؤثر بحيث يصحّ عنه التأثير و الايجاد و التأثير. نعم! ذلك يشمل كون الموجد أو المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد و التأثير. و إذا لوحظ الايجاد من غير اعتبار العلم و الإرادة فالاولى أن يوصف بالقدرة، فإنّ الايجاد عنده يصحّ، و عند اعتبار العلم و الإرادة يجب «٢».

و يمكن أن تقرّر الشبهة المذكورة مع جوابها بتقرير أوضح، و هو: انّ القدرة على الأثر فرع امكان ذلك الأثر، و امكانه محال، لأنّ ذلك / ٧٤MA / الأثر إمّا يجب وجوده أو يمتنع، لأنّ الفاعل إن كان مستجمعاً لجميع شرائط التأثير فالأثر واجب و إن لم يكن مستجمعاً فالأثر ممتنع الوجود، فلا يتحقق امكان الأثر حتى يصحّ القدرة عليه؛

و الجواب: انّ الأثر ممكن بالنظر إلى ذات القادر و واجب بالنظر إلى استجماع الشرائط و ممتنع بالنظر إلى عدم استجماعها، و الامكان الذاتى لا ينافى الوجوب و الامتناع القريبين، و التنافى إمّا هو بين الامكان الذاتى و الوجوب و الامتناع الذاتيين.

فان قيل: إذا كان الأثر واجبا بالارادة و الإرادة عندكم عين الداعى و عين العلم بالأصلح و الذات فلا يمكن انفكاك الذات عن المراد و يكون الأثر واجبا بالنسبة إلى الذات، فتنتفى القدرة بالمعنى الثانى و الثالث، و يتحقق الايجاب المقابل لهما. فإنّ

(١)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الأولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٨.

(٢)- راجع: رسالة شرح مسئله العلم، ص ٤١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤٠

الإرادة و غيرها من الصفات الكمالية إذا كانت عين ذات الواجب عند الحكماء و المعتزلة كانت الذات و القدرة و الإرادة و العلم بالأصلح- و بالجملة جميع ما يتوقّف عليه وجود العالم- قديماً، لأنّ جميع تلك الصفات عين الذات و الذات موجودة فى الأزل، فيلزم

منه قدم العالم، / ٧٣DA / لأنّ الذات مع الإرادة التي هي عينها علمة تامّة للعالم و انفكاك العلّة عن المعلول محال، فالحكم بانفكاك إرادة الواجب - تعالى - مع كونها أزلية غير زائدة على الذات عن وقوع متعلّقتها و وجود مرادها و بعدم صدور الفعل عنه - تعالى - في الأزل - اللازم لمعنى القدرة المتنازع فيها، كما هو مذهب المتكلمين - باطل، و يلزم منه ثبوت الايجاب الملزوم له و نفى القدرة بالمعنى الثالث - أي: الملزومة للحدوث -.

و لَمّا وجب الفعل بالإرادة و الإرادة عين الذات فيجب الفعل بالنظر إلى الذات فتنفى القدرة بالمعنى الثاني أيضا. و الحاصل: أنّ الوجوب بالاختيار و الإرادة التي غير زائدة على الذات ينفي القدرة و الاختيار الذي هو مراد المتكلمين - أعنى: القدرة بالمعنى الثاني و الثالث - . نعم! الوجوب و الاختيار و الإرادة التي هي غير زائدة لا - ينفي القدرة و الاختيار و الإرادة على تفسير الحكماء - أعنى: القدرة بالمعنى الأول - بمعنى أنّه ان شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل، لكنّه شاء في الأزل ففعل فيه بالعلم و المشيئة القديمة التي هي غير زائدة على الذات. و لا على العلم بالنظام الأعلى، فإنّ مقتضى الإرادة الموجبة ليس وجود العالم مطلقا حتّى يمتنع بها الانفكاك مطلقا، بل هو وجوده على النحو الخاصّ - : و هو النحو الأصلح بحاله -، فيمتنع انفكاك المراد على ذلك النحو عن الذات بان يوجد عنه على غير ذلك النحو أو لا يوجد على ذلك، فانفكاك الذات عن المراد بان يوجد الذات في الأزل و لا يكون الوجود الأزلي للفعل هو مقتضى الإرادة و الأصلح بحاله. فلا يمتنع بالذات و لا علمة لامتناعه. و الغرض أنّ متعلّق ارادته - تعالى - و مراده - سبحانه - هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الأصلح، لأنّ مرجّح أصل ايجاد الحادث و حدوثه في الوقت الذي حدث إنّما هو العلم بالأصلح، فالمعلول المراد الذي تعلق به العلم بالأصلح هو الحادث في وقت معين لا القديم الأزلي،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤١

لأنّه لم يتعلّق به العلم بالأصلح حتّى يلزم وجوده في الأزل. و الحاصل: أنّ الأصلح بحال المعلول أنّما هو الوجود الحدوثي فقط - نظرا إلى تعلق العلم بالأصلح به - دون الوجود الأزلي لعدم تعلق العلم بالأصلح به، فلمّا تعلق العلم بالأصلح بنفس ايجاده فوجوب وجوده حينئذ لهذا السبب - أي: لكون أصلحية ايجاده -، لا لوجوبه بالنظر إلى ذات الفاعل. فالوجوب إنّما نشأ من جانب المعلول، فلا ينفي ثبوت القدرة بالمعنى الثاني، و لا يلزم منه الايجاب المقابل لها. و لمّا تعلق - أي: العلم بالأصلح - بايجاده في وقت خاصّ - أي: كان الايجاد في الوقت الذي وجد أصلح بحاله كما تعلق العلم - حصل الانفكاك و انتفى الايجاب بالمعنى الثالث، و إن تحقّق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع عن الإرادة التي هي غير زائدة على الذات و العلم بالأصلح. و هذا الايجاب قد قال به أهل التحقيق من المعتزلة و غيرهم - كما مرّ - . و إلى ما ذكرناه من الجواب أشار بعض الأفاضل حيث قال: التحقيق أنّ التخلف المحال هو التخلف عن مقتضى العلّة، و اللازم ممّا ذهب إليه أهل الاختيار من تحقّق العلّة التامّة في الأزل بدون معلوله هو التخلف عن ذات العلّة، و استحالته ممنوعة، و الدليل أنّما يفيد الأول دون الثاني - كما لا يخفى - .

و أنت تعلم أنّ هذا الجواب و إن ارتفع به الايجاب بالمعنيين المذكورين إلّا أنّه لمّا ظهر منه أنّ الوجوب أنّما نشأ من الأصلحية بحال المعلول فينفي الداعي و ملاحظة الأصلح و الأحسن في فعل البارئ، و هو مستلزم لثبوت الغرض / ٧٦MB / في فعله - .

فثبوت القدرة بالمعنى الثاني مع وجوب الفعل لا ينفكّ عن جريان الغرض في فعله - تعالى -، كما مرّ ذلك مفصّلا - . و قد أشرنا إلى أنّ دعوى الأكثر اجماع الحكماء على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب - تعالى - مع اتفاقهم على نفى الغرض عن فعله - تعالى - لا يخلوا عن مسامحة. و قد تقدّم أيضا أنّ القول بإمكان الصدور و اللاصدور ينفي ما استقرّ عليه آراء الفلاسفة بأنّه ليس في الواجب جهة امكانية. قال بعض الأعلام ممّن صحّ عنده أكثر قواعد الحكمة: أنّ للقدرة تعريفين مشهورين أحدهما صحّة الفعل و مقابله - أعنى: الترك -، و ثانيهما: كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل. و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤٢

التفسير الأوّل للمتكلّمين و الثاني للفلاسفة. و من أفضل المتأخّرين من ذهب إلى المعنيين متلازمين بحسب المفهوم. و التحقيق أنّ من أثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى الأوّل، و ذلك لأنّ الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل و ان يشاء لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشيئة و اللامشيئة يصحّ منه الفعل و الترك و ان كان يجب منه الفعل و جب المشيئة و الترك إذا و جب اللامشيئة، و دوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشيئة و وجوبها لا- ينافي صحّة الترك على تقدير اللامشيئة، و كذلك قياس مقابله في الاعتبارين.

اقول: فيما ذكره خلط و خبط، فإنّ الصحّة و الجواز في الفعل و مقابله مرجعها الامكان الذاتى و قد استحال عند الحكماء أن يتحقّق في واجب الوجود؛ و لا منه جهة امكانية، لأنّ هناك وجودا بلا عدم و وجوبا بلا امكان و فعلية بلا قوّة، أمّا يجوز هذه التناقض عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته- كالشاعرة-، أو يجعل الداعى على صنعه و ايجاده أمرا مباحثا، فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن الزوائد- صنعه كانت أو داعيا- كان جائز المشيئة و اللامشيئة صحيح الفاعلية و اللافاعلية. و أمّا عند من وّحده و قدّسه عن شوائب الكثرة و الامكان فالمشيئة المتعلقة بالوجود و الافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات و المشيئة لا في الواقع و لا في الذهن، فالذات هي المشيئة و المشيئة هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية أو تعليلية. فصدق القضية الشرطية القائلة: إن شاء فعل، لا ينافي وجوب المقدم و ضرورة العقد الحملى له ضرورة ارادته دائمة «١». و كذا الشرطية القائلة: إن لم يشاء لم يفعل، لا ينافي استحالة القدم استحالة ذاتية و ضرورة تقتضيه ضرورة ازيلية نعلم أنّ التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الأوّل و لا يمكن التلازم بين التفسيرين إلّا في القادر الذى تكون ارادته زائدة على ذاته. و أمّا الواجب- جلّ اسمه- فلكونه في ذاته تاما فوق التمام قيد أنّه البسيط الحقّ يفعل بالفعل لا بمشيئة زائدة و لا بهمة عارضة لازمة أو مفارقة، فهو بمشيئته و علمه و حكمته التى هي عين ذاته يفيض الخير و وجود النظام و يصنع الحكمة؛ و هذا أتمّ انحاء

(١)- كذا في النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤٣

القدرة و أفضل ضرور الصنع و الافاضة! و ليس يلزم من ذلك جبر في فعل النار في احراقها و حال الماء في تبريده و فعل الشمس في إضاءتها حيث لا يكون لمصدر هذه الأفعال شعور و لا مشيئة و لا استقلال من فواعلها، لأنّها مسخرات بأمره- تعالى- و كذلك قال المختار غير الله في افعالهم فان كلا منهم في ارادته مقهور مجبور، و أنّ أوّل الداعى و المرجحات يضطرّ في الارادات الجسميّة عن الاعراض مشكل لها؛ انتهى «١»

و ما ذكره هذا الفاضل موافق لقواعد الفلاسفة، إلّا أنّ الحقّ أنّ ملاحظة الأصلاح و الأحسن و تعلق العلم بهما و الايجاد على ما يقتضيه ممّا لا ريب فيه. و لكن مذهب محقّقى المعتزلة- كالمحقّق الطوسى و غيره- أنّ ملحوظ الفاعل المختار في الايجاد و حال المعلولات؛ و لذا قالوا أنّها حادثه، لأنّ الأصلاح بحال المخلوقات الحدوث. و مذهب الحكماء أنّ ملحوظ الفاعل المختار في الايجاد حال الايجاد، و قالوا: اتّم انحاء التأثير و الايجاد و اكملها هو الدوام، فالفريقان متفقان على كون الوجه الأكمل الأحسن ملحوظا للفاعل. و بالجملة ما يقتضيه الحقّ أنّ الواجب- تعالى- مع كونه قادرا مختارا بمعنى امكان صدور الفعل / ٧٣DB / و الترك عنه بالنظر إلى ذاته تعقل النظام الأكمل بذاته / ٧٧MA / لكون ذاته علّة بذاته لهذا التعقل. و الأكملية صارت منشئا لوجوب الصدور، لأنّ المستعدّ للصدور هو الأكمل دون غيره و إن لم يكن في الذات اقتضاء خصوصية ذلك الفعل.

قال بعض المشاهير: إن قلت: إذا كان فاعلية الفاعل لفعله و علمه بذلك نفس ذات الفاعل لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه، فلم يكن قادرا على هذا الفعل، إذ قد اعتبر في القدرة أن يكون تعلقها بالطرفين سواء؛

قلت: الملازمة ممنوعة، فإنّ صدور ذلك الفعل عنه بواسطة أنّه يستعدّ لصدوره عنه، دون مقابله، لأنّه اكمل من مقابله؛ لا بواسطة أنّ

ذات الفاعل يستدعى خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله أكمل منه لصدر عنه و يكون فاعليته و علمه بذلك نفس ذاته.

(١) - كذا هذه السطور في النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤٤

ثم لا يخفى انّ الموجب لوجود العالم في الوقت الّذى وجد ليس مجرد العلم بأصلحية هذا الوقت و كون النظام حينئذ أكمل و اعلى ميّا إذا وجد في غيره، لما تقدّم من أنّه يلزم حينئذ أن يكون للوقت مدخليه في الأصلحية و الأكملية، فيتوقف الایجاد حينئذ على حضور ذلك الوقت و نقل الكلام إليه و نطالب عليه تخصيص حضوره، و حينئذ فيتوقف على التزام وقت آخر و هكذا، فيلزم التسلسل. فمن قال بالزمان الموهوم و التزم التسلسل على التعاقب مطلقا أو فيه لعدم وجوده يمكن له أن يجعل الموجب لحدوث العالم في الوقت الّذى وجد هذا الوقت و تعلق حضوره و حدوثه في الوقت الّذى حدث بما تقدّم عليه من الجزء الوهمي للزمان، لتوقف حدوثه على مقتضى هذا الجزء، و تعلقه بما تقدّمه من جزء آخر و هكذا إلى غير النهاية. و أمّا من لم يقل بالزمان الموهوم فليس له أن يقول بكون آن الایجاد موجبا و منشئا للأصلحية، بل الموجب عندهم هو عدم وقت قبل وقت الحدث مع علمه - تعالى - بأصلحية الحدوث في الوقت الّذى لا وقت قبله - كما مرّ -.

فان قيل: ما الباعث لعدم الوقت قبل وقت الحدوث مع أنّه يمكن أن يكون الوقت قبل ذلك، و كونه ازليا؛ قلت: الباعث لذلك اقتضاء الوقت في حد ذاته و حاق مرتبته ذلك. و يمكن أن يعلّل تخصيص الایجاد بالوقت التقديرى الّذى وجد العالم فيه بذات العالم و حقيقته و مرتبة وجوده من غير تمسكك بالوقت مطلقا، لأنّ الوقت متأخر ذاتا عن وجود العالم، لأنّ تحقق الوقت أمّا هو بحدوث العالم الجسماني و حصول الحركة الدوریه، فقبل ذلك لا يكون وقت. فاختصاص حضور الوقت و الزمان في آن حضورهما لتوقفهما على حدوث العالم الجسماني، فالتخصيص فيهما معللّ به، فانّ وجه تخصيص حدوث العالم الجسماني بالوقت التقديرى الّذى حدث فيه - أعنى: الدهر و الواقع - عدم قبوله الوجود الأزلي و اقتضاء عدم ذاته و مرتبته للحدوث في الوقت الّذى حدث. و الحاصل على ما اخترناه من الحدوث الدهري و تفسير الدهر بمرتبة الشئ و حدّه في ذاته و كون الشئ موجودا في الدهر بكونه موجودا في حد ذاته و حاق مرتبته أن يقال: لكلّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤٥

شئ من الأشياء حدّ و مرتبة ليس في حد «١» ذاته و حقيقته أن يتجاوزها، فالموجودات الغير الزمانية من العقول و الزمان حدّ مراتبها أن يكون موجودة لا - في زمان و مبدعة في غير امتداد على ما وجد - أى: كونها موجودة في الخارج - من دون أن يكون في طرف ممتدّ، كما أن الواجب يقتضى في حد ذاته و حاق مرتبته أن يكون ازليا. و الوقت مرتبته و حد ذاته أن يوجد كما وجد و لم يكن في منتهى التجاوز عنه، و لا يعلّل حضوره فيما حضر بشئ سوى حد ذاته و مرتبته في الواقع. و الموجودات الزمانية مراتبها و حدود ذواتها و حواق حقائقها أن يوجد كلّ منها في الوقت الّذى وجد. و كما أن للزمان و الوقت مدخليه و مناسبة لبعض الموجودات فكذا للدهر و السرمد - أى: مجرد الواقع و محض نفس الأمر - من دون امتداد و تصرّم فيه مدخليه و مناسبة لبعض آخر منها، فان كلّا منها حدود و مراتب للموجودات الواقعة فيه؛ و لا فرق إلّا في أن الزمان وعاء ممتدّ متصرّم و طرف للمتغيرات، و لذا تعقلها سهل لمن ألف بالزمان. و السرمد و الدهر وعاءان للثبات، و لا تغير و لا تصرّم فيها، و لذا تعقلها متعسر على المتغيرات و من ألف بالزمان. فظهر أنّه / ٧٤DA / لا مانع من الزمان انّ للوقت مدخليه في الأصلحية. و إلّا يلزم التسلسل، لأنّ حدوث الوقت و حضوره في الوقت حضرها علة اختصاصه به أنّما هو لمدخليه الواقع / WMB / الّذى حدث فيه لحدوثه فيه، و اقتضاء ذات الوقت أيضا أن يقع فيه و كون ذلك أصلح و أحسن. و بالجملة علمه اختصاص وجود كلّ شئ في ظرفه و وعائه أنّما هو لأجل هذا الطرف و مناسبة كلّ من الطرف و المظروف للآخر و مدخليه كلّ منهما لأصلحية وقوع هذا المظروف في هذا الطرف، فكلّ وقت و زمان مناسب لأن يقع فيه ما يقع فيه من الموجودات



الزمانية، و الدهر مناسب لوقوع ما يقع 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 ذاتهما فكذلك الدهر من مراتب وجود المبدعات من العقول و نفس الزمان و حدودها، فوقعها فيه من مقتضى ذات كلّ من الحدّ و المحدود و لازم حقيقته

(١)- الاصل:- حدّ.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤٦

كلّ من المرتبة و ذى المرتبة.

و على هذا فتحير الجواب عن الشبهة المذكورة أن يقال: إنّ الوجود الأزلي للعالم ممتنع، فكون الواجب و جميع صفاته الكمالية قديما لا يكفي في ايجاده، لأنّ الممتنع لا يصير متعلّق الايجاد.

و أورد عليه: بأنّ الوجود الأزلي للممكن إذا كان ممتعا لذاته فذاته لا بدّ أن يقتضى العدم، فان اقتضى العدم المطلق فيجب أن يكون معدوما دائما- و إلّا يلزم الانقلاب-، و ان ابيض العدم في وقت فآل الأمر إلى مدخلية الوقت، فلا بدّ من القول بعدم الزمان. و حينئذ فلا حاجة إلى التمسك بكون الوجود الأزلي للممكن ممتعا لذاته.

فان قلت: لعلّه اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم في وقت خاصّ حتى يلزم ما ذكرت؛

قلت: فلا بدّ أن يثبت له دائما العدم قبل الوجود و أنّه محال. و بالجملة الممكن إن اقتضى العدم بذاته من غير مدخلية شيء اصلا يجب أن يكون معدوما دائما بالعدم الذي هو مقتضاه، و إن كان عدما مطلقا فعدا مطلقا و إن كان عدما في وقت خاصّ فعدا في وقت خاصّ- أي: يجب أن يكون معدوما دائما في ذلك الوقت- و أنّه محال. و كذا إن كان المقتضى العدم قبل الوجود أو تقييد آخر مثله و ان اقتضى العدم بمدخلية شيء أو من وقت أو غيره. فاذا لم يكن ذلك الوقت مثلا لم يقتض العدم و استعدّ لايجاد الفاعل اياه، فننقل الكلام إلى ذلك الأمر الآخر و يبقى الاشكال بحاله، فان تمسك بتقدّم الزمان الموهوم فهو- على تقدير صحته!- يكفي في دفع الاشكال، و لا حاجة إلى ما ذكر؛ انتهى.

و الجواب: اختيار أنّه يقتضى العدم قبل وقت الحدوث و لا يقتضيه بعده، و ما ذكره من أنّه يلزم حينئذ مدخلية الوقت فنقول: ممنوع، و لا يلزم قدم الزمان. لأنّ ذلك إذا توقّف حضور هذا الوقت على وقت آخر، و هو ممنوع؛ لأنّ اختصاص الوقت بحين حضوره و عدم امكان وجوده قبل ذلك أنّما هو لذات الوقت و اقتضاء ذاته لوقوعه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤٧

في الواقع الذي هو مرتبة وجوده و حدّ إنّيته إذ ممتنع مدخلية الوقت و تعلل اقتضاء العدم قبل الحدوث بذات العالم الجسماني؛ و نقول: وجود الوقت فيما وجد معلل بوجود العالم الجسماني و وجود العالم الجسماني في الوقت التقديري- أي: الواقع الذي وقع فيه- معلل بذاته و بمناسبة ذاته للواقع الذي هو حدّ وجوده و مرتبته- أي: الواقع الذي وقع فيه-. و على ما ذكر يمكن أن يعلل اختصاص الحدوث بوقته بمجرد العلم بالأصلح- كما ذكرناه أولا-.

و يجاب عن ايراد لزوم التسلسل بأحد الوجهين المذكورين. فاذا علل اختصاص حدوث العالم بوقته بالعلم بالأصلح فاذا قيل: ترجيح الوقت الخاصّ باعتبار العلم بالأصلح لا يعقل إلّا إذا كان لذلك الوقت مدخلية في الأصلح، فيتوقّف على حضور ذلك الوقت و نقل الكلام إليه، فيلزم التسلسل.

و إمّا أن يجاب عنه: بتسليم مدخلية الوقت في الأصلح و بأن رجح حضوره في الوقت التقديري الذي حضر هو ذات الوقت و حقيقته و حدّ وجوده و مرتبته- كما مرّ-.

أو يجاب عنه: بأننا لا نعلل تخصيص الايجاب بوقت حتى يلزم التسلسل، بل نعلله بذات العالم و حقيقته و حدّ ذاته و مرتبة وجوده، فإنّ

ذات العالم يقتضى وقوعه فى مرتبته التى هى الواقع الذى وقع فيه، ثم بعد وقوعه يحصل الوقت و الزمان. ثم على الوجه الأول يكون المراد بوجوب صدور العالم فى وقت / ٧٤DB / الحدوث وجوبا بالغير، و بامتناع صدوره فى غير ذلك الوقت امتناعا بالغير. لأنّ الوجوب و الامتناع أنما هو لأجل العلم بكون بعض الاوقات أصلح، و لذات الوقت لا لأجل / ٧٨MA / العالم ذاته؛ إلا أن يقال: الوقت أيضا من جملة العالم. و على الوجه الثانى إن علل عدم الوقت قبل وقت الحدوث بتوقفه على وجود العالم و علل وجود العالم بالوقت الذى وجد بحقيقته العالم و ذاته فيكون وجوب الصدور فى وقته حينئذ وجوبا بالذات و امتناعه فى غير ذلك الوقت امتناعا بالذات.

و قال بعض الأفاضل ما حاصله: انّ علّة انفكاك الإرادة عن المراد و تخصيصه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤٨

بقدر من الزمان عند بعضهم كون بعض الأوقات أصلح للصدور، و عند بعض آخر امتناع الصدور فى غير ذلك الوقت، و لا خفاء فى أنّ كون بعض الأوقات أصلح للصدور غير راجع إلى امتناعه فى غير ذلك الوقت إن لم يحكم بوجوب الأصلح. و على هذا فمؤدّى العبارتين مختلف، إذ هؤلاء يقولون بصدوره فى ذلك الوقت على سبيل الأولوية و هؤلاء على سبيل الوجوب. و أمّا إن حكم بوجوبه- بناء على أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد، كما هو مختار جماعة- فمؤدّى هاتين العبارتين واحد بناء على أنّ المراد بالامتناع الامتناع بالغير، إذ وجود العالم فى الأزلى غير ممتنع بالذات. و كذا ايجاد الفاعل فيه من حيث هو فاعل، و إلا لم يكن الحدوث دليل القدرة و لئلا احتاج إلى الإرادة المخصصة. و إذا كان المراد بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت امتناعا بالغير، لزم منه وجوب الصدور فى ذلك الوقت وجوبا بالغير، لأنّ من قال بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت قال بوجوب الصدور فى ذلك الوقت و لم يقل بالأولوية، إن امتناعا غيريا فوجوبا غيريا و إن ذاتيا فذاتيا، و إذا لزم منه الوجوب بالغير فى ذلك الوقت. و لا ريب أنّ القول بكون بعض الاوقات أصلح للصدور أيضا مستلزم للوجوب بالغير، فإنّ الوجوب بسبب العلم بالأصلح وجوب بالغير قطعاً، فيكون مؤدّى العبارتين واحداً؛ انتهى.

و هذا القائل - كما ترى كلامه - قد حكم بأنّ الامتناع فى غير وقت الحدوث امتناع بالغير مطلقاً.

و ممّا قدّمناه يظهر ما فيه من الاجمال.

و بعضهم حكم بأنّه امتناع بالذات، حيث قال: الظاهر أنّ مراد من حكم بامتناع الصدور قبل وقت الحدوث ليس امتناعا بالغير، بل مراده الامتناع بالذات - أى:

لذات الوقت - كما أشار إليه المحقق الطوسى و قال: فرقة اعترفوا بتخصيص آن أول الایجاد بالحدوث لوجود علّة لذلك التخصيص غير الفاعل، و يجعلون علّة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم؛ و فرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٤٩

جعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً «١». و حاصل كلامه - رحمه الله -: انّ بعضهم تمسّكوا بكون بعض الأوقات أصلح للصدور، و حينئذ فمن يكتفى فى وجود الشىء بالأولوية يقول بصدوره بها، و من يوجب الوجوب يقول به. و بعضهم يقولون انّ صدور الفعل فى غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت، إذ لا وقت قبل ذلك الوقت.

و حينئذ لا مجال لتوهم رجوع العبارتين إلى شىء واحد، لأنّه بناء على كون بعض الأوقات أصلح إذا اكتفى بالأولوية فالفرق بين العبارتين ظاهر. و إن لم يكتف بها و اشترط الوجوب فيكون الامتناع فى أحد العبارتين امتناعا بالغير و فى الأخرى امتناعا بالذات - أى: لذات الوقت -؛ انتهى حاصل كلامه. و بما ذكرنا يظهر ما فى هذا الكلام أيضا من الاجمال.

فان قلت: إذا كان الوجود الأزلى للعالم ممتنعاً فلا تكون العلّة التامة لوجود العالم متحقّقة فى الأزلى، فلا يكون الواجب لذاته فى الأزلى علّة تامة للعالم؛

قلنا: الامكان من مراتب المعلول و مأخوذ من جانبه لا من جانب العلة- كما هو المقرّر المعلوم-، فاذا لم يكن امكان الوجود الأزلى للعالم متحققا في الأزل كان النقص في جانب المعلول و إن كان الواجب علة تامّة له.

فان قلت: فيصدق حينئذ لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة مع أنّ مقتضى البراهين وجوب معية المعلول مع العلة التامة و عدم جواز التخلف عنها؛

قلنا: مقتضى البراهين وجوب تحقق المعية التي لا- يأبى عنها ذات المعلول بينهما، و أمّا المعية التي تأبى عنها ذات المعلول فنمنع تحققها. كما أنّ المعلول يمتنع أن يكون في مرتبة ذات العلة التامة في الخارج- و هو ظاهر-، و في الذهن- كما أنّنا نعقل العلة التامة و ليس في تلك المرتبة ذات / ٧٥DA / المعلول-، فيلزم التخلف. و لا فرق في التخلف بين الوجود الخارجي و الوجود الذهني أصلا. و القول / ٧٨MB / بأنّه كلّما تعقل العلة التامة يكون المعلول أيضا موجودا في تلك المرتبة خلاف الوجدان، فإنّ ماهية الأربعة علة تامّة للزوجية مع أنّه

(١)- راجع: شرح الاشارات و التنبهات، المطبوع مع المحاكمات، ج ٣، ص ١٣١؛ شرحى الاشارات، ج ١ ص ٢٣٨. و انظر أيضا: تلخيص المحصل، ص ٢٠٦.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٥٠

يمكن لنا أن نتصوّر ماهية الأربعة دون الزوجية، لأنّ الزوجية ليست في تلك المرتبة، لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، و الزوجية تكون في مرتبة أخرى؛ هذا.

و على القول بأنّ علمه التخصيص هو العلم بالأصلح نقول في الجواب عن لزوم التخلف عن العلة التامة: بأننا لا نسلّم أنّ انفكاك العلة التامة عن المعلول محال مطلقا، بل إذا استلزم الترجيح من غير مرجح؛ و لما كان اختصاص وجود العالم بأن حدوده مستندا إلى الإرادة التي هي عين الذات و عين العلم بالأصلح، فالذات بملاحظة ما به يرجع الفعل اقتضت هذا الاختصاص، فوجوب وجود العالم في الوقت المخصوص لا يستلزم الترجيح بلا مرجح، فلا يرد التخلف المحال.

ثمّ الحقّ أنّ محالية تخلف العلة عن المعلول قد يكون من حيث أنّه مستلزم للترجيح بلا- مرجح، و قد يكون من حيث أنّه مستلزم للترجيح بلا- مرجح و إن استلزم الثاني الأوّل أيضا. فما قيل: أنّ محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ليست من حيث أنّه مستلزم للترجيح بلا مرجح بل للترجيح بلا مرجح- و لذلك ترى الأشاعرة لا يجوزون ذلك مع تجويزهم الترجيح بلا مرجح- لا يخفى ما فيه؛ هذا.

وقيل: أنّ المحالية التي ليست بالذات بل من حيث استلزامه للترجيح بلا مرجح أنّما هو محالية تخلف العلة التامة عن المعلول، لا محالية تخلف المعلول عن العلة التامة، إذ الظاهر أنّ تخلف المعلول عن العلة التامة محال لذاته مناقض لتامة العلية و عليه؛ انتهى.

و فيه: أنّه لا فرق بين تخلف المعلول عن العلة التامة و تخلف العلة التامة عن المعلول، فإنّه ليس شيء منهما محالا ذاتيا، بل المحالية للاستلزام المذكور. نعم! قد يطلق العلة التامة على ما يترتب عليه المعلول بالفعل، و حينئذ فتخلف المعلول عنه محال لذاته، لكن لا فرق حينئذ أيضا بين تخلف المعلول عن العلة التامة و تخلف العلة التامة عن المعلول إلّا بالعبارة؛ هذا.

و أورد على الجواب البدي ذكرناه أخيرا عن لزوم تخلف العلة عن المعلول: بأنّ تخلف العلة التامة عن المعلول مستلزم للترجيح بلا مرجح البتّة، و حديث العلم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٥١

بالأصلحية لا يدلّ على جوازه، بل إنّما يقتضى أنّ العلة ليست بتامة بدون الوقت و بعد تحقق الوقت لا يتخلف، فلم يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول لا أنّه لزم التخلف المذكور على وجه غير مستحيل؛ و قد تقدّم ما يكون جوابا عن ذلك. على أنّه لو سلّم ذلك لم

يضرنا، لثبوت المطلوب به.

والحقّ الحقيقي بالتصديق أنّ مجرد الانفكاك بين العلة والمعلول ليس مستحيلا، كيف و لو كان كذلك لزم هذا الايراد أيضا- أعنى: لزوم تخلف العلة عن المعلول- على الحكماء أيضا؛ لأنه لا- ريب في أنّ الوجود حوادث زمانية و علل الوجود قديمة ازيلية، فعلى الحكم بوجوب تحقّق المعلول مع وجود علته كيف يكون الحادث معلولا- للقديم؟! و الشروط المتعاقبة المعدّة لا- ينفع في رفع التخلف، إذ المعدّات كالوجودات كلّها ممكنات محتاجة إلى علل تامّة متحقّقة معها، كما أنّ المجتمع مع محاليتها اتفاقا لا يرفعه، بل في صورة التعاقب يلزم تخلفات زمانية غير متناهية بالعدد و في صورة الاجتماع يلزم تخلف غير متناه بالزمان. و جواب الحكماء عن ذلك إنّما هو بالتمسك بقطعة فرضية عديمة البداية من متصل تدريجي الوجود غير قارّ الذات اتمام تحقّقها بانقضائها هي شرط وجود الحادث و متمم استعداده، فتكون لا محالة متقدّمة على وجود المشروط بحيث يكون آن انقضائها و عدمها آن أول وجوده. و لا ريب أنّه على هذا الجواب أيضا يلزم أن لا تكون العلة التامة مع المعلول بالزمان، بل تكون متقدّمة عليه، لكن الحكماء يلتزمون به و يقولون: ذلك غير مستحيل، بل من لوازم ماهية الشرط و المشروط. و غير خفي أنّ الحكيم إذا قال هذا التخلف ليس مستحيلا- لما ذكر- فللمتكلم أن يقول: التخلف لأجل العلم بالأصلح أو لذات الوقت أيضا ليس مستحيلا.

على أنّك قد عرفت فيما سبق ما يرد على المتشّبث بالقطعة العرضية و تصحيح ربط الحادث بالقديم؛ هذا.

مع أنّ ذلك التخلف إنّما يرد على المتكلم القائل بأنّ الباري- تعالى- موجود قبل وجود العالم في زمان موهوم عديم البداية لا يكون فيه شيء من الممكنات أو معه. و أمّا من قال بتعاليه عن الزمان و اختصاصه بالجسمانيات و عدم معقوليته قبلها- كما

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٥٢

عليه المحققون منهم- فكلام/ ٧٥DB / مبهم.

و لقائل أن يستفسر و يقول: لم خصّص الله- تعالى- وجود العالم بوقت كذا و لم يوجد في زمان أكثر من هذا، مع أن نسبة ذاته و صفاته الحقيقية إلى جميع الأقدار للزمان/ ٧٩MA / على السواء؟!؛

فيجاب عنه: بأنّ علمه بمصالح الموجودات أو ذات الوقت مرجّح بل موجب لايجاده. هكذا كما يستفسر الحكيم و يقال: لم صارت الافلاك و حركاتها مخصّصة بتلك الأقدار و المناطق و الجهات؟!؛

فنقول: تلك من مقتضيات نظام الخير أو مقتضيات الصور النوعية للأفلاك.

قال بعض المشاهير: إن قيل: انفكاك العلة التامة عن المعلول- أي: تقدّمها عليه بالزمان- ممكن، و لزم للحكماء القول بإمكانه، فإنّ الحادث في آن الحدوث له علة تامّة بلا شبهة، و لا نزاع لأحد في وجوب أن يتقدّم تلك العلة عليه بالزمان، إذ لو كانت معه بالزمان لكانت تلك العلة أيضا حادثه، لأنّ العلة التامة التي تكون مع الحادث بالزمان يجب أن تكون حادثه و لو بجزء واحد. فإذا كانت تلك العلة حادثه لكانت لها علة أيضا، فنقل الكلام إلى علة تلك العلة، فلا يخلوا إمّا أن تكون مع معلولها بالزمان أو تكون متقدّمة عليه، فعلى الثاني يلزم التخلف، و على الأول تكون تلك العلة حادثه أيضا فتكون لها علة أيضا. و نقل الكلام إلى تلك العلة... و هكذا؛ فيلزم الانتهاء إلى علة تامّة متقدّمة على المعلول بالزمان؛ و إلّا لزم ترتّب العلة الغير المتناهية. فان كانت جميع تلك العلل و جودات لزم ترتّب العلة الغير المتناهية مجتمعة- و هو باطل باتفاق العقلاء-، و إن كانت جميعها عدمات بأن يترتب الأمور الغير المتناهية المتعاقبة و تكون عدم كلّ أمر من تلك الأمور علة فاعلية لحصول أمر آخر فعلى فرض تسليم جواز كون عدم علة فاعلية للوجود مع بداهة بطلانه نقول: لما كان جميع تلك العدميات ممكنات حادثه متحقّقة مع الحادث في آن الحدوث يلزم أن يكون لها علل، فان تحققت تلك العلل معها لزم الترتّب في تلك العلل الغير المتناهية مجتمعة في الوجود، و بطلانه ظاهر. و إن لم يتحقّق تلك العلل معها في آن الحدوث لزم تخلفات زمانية غير متناهية بالعدد. و إن

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٥٣

كان بعضها وجودات و بعضها عدمات فلا يخلوا من كون الوجودات متناهية و العدمات غير متناهية، أو العكس، أو كون كل واحد منهما متناهيا أو غير متناه، و وجه الفساد في كل من الشقوق ظاهر.

ثم التريد في العلل المذكورة بكونها وجودات أو عدمات متحققه مع الحادث مبني على أن الكلام في الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير الذي يجب أن يجتمع وجود المعلول مع وجوده في آن الحدوث و الایجاد، لا في العلة المعدة التي يجب عدم اجتماعها مع المعلول. فلا يرد أن يقال: لم لا يجوز أن تكون تلك العلل أمورا وجودية معدة لا يجتمع وجودها مع المعلول، فلا يتعين أن تكون وجودات أو عدمات متحققه مع الحادث المذكور. و إذا كانت عللا- معدة فلا- يمتنع عدم التناهي عندهم، لأن الحوادث مستندة بالقديم عندهم لعل حادثه غير متناهية غير مجتمعة، و يقولون:

التسلسل في الأمور الغير المتناهية المتعاقبة لا يكون باطلا. على أنك قد عرفت بطلان هذا التسلسل أيضا. و بالجملة فالتخلف في الحوادث الزمانية لازم على الحكماء أيضا؛ و بذلك يندفع كلامهم على المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول.

ثم أجاب: بأن تخلف المعلول عن العلة التامة بحيث لا يخلل زمان بين تحققهما أصلا- لا بحسب الخارج و لا بحسب التوهم- جائز عند الحكماء، بل لزمهم أن يلتزموه، كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض و تقدم دورة من الحركة على دورة أخرى منها متصله بها، فإن الحكماء يجعلون الحركة و الزمان اجزاء من العلة التامة و قالوا أنهما معدتات. و أما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان و هي كما يلزم من الحكم بأن القديم مع الإرادة القديمة علة تامة لتعلق الإرادة باحداث الحادث الزماني فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر، بناء على أنه لا يجوز الترجيح بلا مرجح، فلا بد من بيان امكانه و كونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم التزامه. و الحاصل: ان التخلف قسمان: أحدهما جائز و هو التخلف الغير المتكتم الصريح؛ ثانيهما: محال، و هو التخلف المتكتم الغير الصريح. و ما يلزم على الحكماء هو الأول، و هو جائز؛ و ما يلزم على المتكلمين هو الثاني، و هو محال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٥٤

ثم قال لبيان امكان الثاني و كونه بمنزلة الأول: ان العلم بالأصلح هو المرجح، فالذات يقتضى احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الإرادة التي هي العلم بالأصلح؛ انتهى ما ذكره بتوضيحه.

و قد ظهر من قوله: «ان تخلف العلة عن المعلول بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما جائز عند الحكماء» أيضا. و لا ريب أنه على القول بالحدوث الدهري / DA٧٦- على ما اخترناه- لا يلزم التخلف بحسب الزمان. على أنه لم يظهر من كلامه ما يندفع به لزوم التخلف بحسب الزمان على الحكماء، مع أن ما اورده عليهم من لزوم التخلف في الحوادث هو تخلف زماني. و وجه الدفع عنهم هو التمسك بالحركة السرمدية- على / MB٧٩ / ما ذكره المحصلون منهم-، و قد عرفت أن التخلف معه لازم و كثير «١» منهم يلتزمونه.

فان قيل: ما جوز الحكماء من التخلف الذي لا يتخلل بين تحققهما زمان إنما هو إذا كان زمان العلة متصلًا بزمان المعلول و لا يتخلل بينهما شيء أصلا- كما مر من تقدم اجزاء الزمان و الدورات بعضها على بعض-. لأنهم قالوا: ان القديم لا يمكن أن يصير علة للحادث الزماني بذاته فقط و لا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك الحادث فقط، بل لا بد هناك من علة معدة أيضا لتتميم علة ذلك الحادث بما هو علة له و المعدة فيه، فيبني كونه متقدما بحسب الزمان. فالعلة التامة للحادث إنما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل زمان ذلك الحادث، و لكن بحيث يتصل زمانها بزمانه. و بالجملة فالمجوز من التخلف عند الحكماء هو التخلف مع اتصال الزمان و عدم الانفكاك اصلا، و على القول بالحدوث الدهري لا بد من الانفكاك الواقعي- كما مر-.

قلنا: الظاهر ان منشأ استحالة التخلف هو تحقق وقت مع وجود العلة بدون المعلول، و إذا لم يوجد وقت فلا يتأتى التخلف المستحيل؛ كيف و لو كان تخلف المعلول مع العلة لازما مطلقا فكما يمتنع حينئذ الانفكاك- سواء كان مع تخلل زمان أم لا- كذلك يمتنع تحقق العلة في آن و تحقق المعلول في آن بعده؟! بل يجب حينئذ كون

(١)- الاصل: و لكنهم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٥٥

المعلول في ذلك الآن. فممن الأول و تجويز الثاني لا وجه له.

و أيضا علمه الحادث على هذا- أي: مع اتصال الزمان- تكون موجودة في آن وجد المعلول بعده، إذ لو وجدت قبله أيضا لزم التخلف مع التعلل البتة، و حينئذ فعلمه تلك العلمة أيضا يجب أن تكون موجودة في ذلك الآن، إذ لو وجدت قبله بالزمان يلزم التخلف و لو وجدت قبله بالآن يلزم تأتي الآتات، فيلزم إذن وجود العلل الغير المتناهية في الآن المفروض و عاد المفروض.

ثم إن الحكماء قد تشبثوا في الجواب عن هذين الاشكالين أيضا بما يصححون به الربط بين الحادث و القديم- أي: بأمر تدريجي الوجود غير قارّ الذات- كالحركة تكون اتمام تحققها بانقضائها، و يكون هو شرطا لوجود الحادث و معدّا له بحيث يكون آن انقضائه هو آن أول وجود الحادث، و كلّ قطعه فرض من ذلك الأمر يتوقف على قطعه أخرى سابقة عليها يكون معدّا لها على ذلك الوجه. و كلّ جزء فرض من القطعة الثانية يكون وجود هذا الجزء السابق عليه شرطا لوجوده و معدّا له، فما لم يوجد لم يوجد، فلا يلزم وجوب وجود القطعة الثانية بتمامها عند وجود القطعة الأولى و انقضائها.

و يرد عليه- كما تقدّم- أنه مع التشبث المذكور يلزم أيضا أن لا تكون العلة التامة مع المعلول، بل تكون متقدمة عليه، و هم يلتزمون، فنحن أيضا نلتزم ما يرد علينا من التخلف لأجل العلم بالأصلح أو لذات الوقت- كما مرّ مرارا-

فان قيل: الممكن كما يحتاج إلى العلة في الحدوث يحتاج إليها في البقاء، و العلة المبقية يجب كونها مع المعلول بحسب «١» الزمان؛ فكيف يتقدم عليها!؟

قلنا: أنّما يحتاج في البقاء إلى العلة المفيدة لأصل الوجود و البقاء لا إلى جميع ما يتوقف عليه ابتداء وجوده. فإنّ المعدّات أنّما هي معدّات لابتداء الافادة لا لأجل الافادة. فالعلة التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدّمها على المعلول، و من حيث هي علة تامة لافادة أصل الوجود و البقاء تبقى مع المعلول، فهي

(١)- الاصل: يجب.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٥٦

متقدمة على أول زمان وجود المعلول من حيث هي محدثة و تبقى معه في الزمان من حيث هي مبقية.

فان قيل: العلة المعدّة ما لعدمه مدخل في وجود المعلول، و عدمها مقارن لوجوده لا سابق عليه!

قلنا: المعدّ ما لوجوده و عدمه- كليهما- مدخليه في وجود المعلول، فالعلة مع وجود المعدّ سابق على المعلول و مع عدمه مقارن له. فان قيل: على ما ذكرت من أن الواجب- تعالى- ليس زمانيا و التخلف أنّما يلزم و يستحيل إذا كانت العلة التامة موجودة في زمان موجود أو موهوم لم يوجد المعلول فيه يلزم بعد تسليم صحه كونه- تعالى- غير زمني جواز عدم الحادث مثلا في اليوم و ان تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده؛ لكونه- تعالى- غير زمني، فلا- يكون في اليوم، فمعلوله الذي يجب أن يكون معه لا- يكون أيضا في اليوم!؟

قلت: المعلول يجب أن يكون / ٧٦DB / مع العلة في الواقع و نفس الأمر، و إذا لم تكن العلة و المعلول كلاهما زمانيين تكون بينهما معية واقعية من دون أن يكون وجود واحد منهما مقارنا للزمان. و إن لم تكن العلة زمانية و كان المعلول زمانيا تتحقق بينهما أيضا معية واقعية. و إن كان المعلول في الزمان فعدم كون العلة زمانية لا يوجب عدم تحقق المعلول في الزمان؛ هذا.

و اعلم! أنّ بعض الأفاضل فرغ على ما ذكر في جواب الشبهة المذكورة من أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار أنّه حينئذ لا يشنع على الحكماء في القول بأنّ الايجاب لا ينافي القدرة سواء كان الايجاب دائما أم لا، و / ٨٠MA / أورد عليه: بأنّه لم يشنع أحد على



الحكماء من هذه الجهة، و إنما شنع عليهم من شنع عليهم لزعمه أنهم قائلون بالايجاب بالمعنى الأول- أعنى: كون فعله من قبيل أفعال الطبائع-، أو بالمعنى الثاني- أعنى: وجوب صدور الفعل دائما و قدم العالم-؛ و ان كان الزعم بأنهم قائلون بالايجاب بالمعنى الأول باطلا- و نسبته إليهم فريئة!. ثم قال الفاضل المذكور: و القدرة بالمعنى اللى ينبغى أن يكون مراد المتكلمين- و هو صحه الفعل و الترك بالامكان

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٣٥٧

الوقوعى- لا- يجامع القول بايجاب ما مطلقا، سواء كان دائما أم لا. فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحه الفعل فى وقت و تركه فى ذلك الوقت، إذ المراد بالترك فى قولهم صحه الفعل و الترك ما هو مقابل الفعل، و وحدة الزمان معتبرة فى التقابل، فالترك اللى يفرض فى زمان الفعل هو المقابل للفعل، لا اللى يفرض قبله، لعدم ايجاد الزمان. فالفعل إذا و جب فى وقت ما لم يمكن أن يكون فاعله بالاختيار فيه- لعدم امكان وقوع الترك فيه-. فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس إلا للأشعرى فقط، إذ عنده يجوز أن يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا، فعنده الفاعل مختار و إن كان العالم قديما. فعلى هذا لا يرجع النزاع فى الايجاب و الاختيار إلى طائل سوى حدوث الأثر؛ و قد مرّ. فالحق ان هذا النزاع لا ينبغى أن يكون إلا بين الأشعرى و الحكيم، فاحفظ هذا؛ انتهى؛ هذا. و فيه ما أورد عليه بعض الأعلام: بأن مراد المتكلمين بالصحة هو الصحة بالقياس إلى الذات بدون اعتبار الإرادة لا الامكان الوقوعى على ما زعمه. ثم بعد حمله على الامكان الوقوعى يجب حمله على الفعل و الترك فى وقتين و إن كان تكلفا حتى لا يلزم ما ذكره. و كيف تحمل العبارة الواقعة فى كلام المتكلمين قاطبة و بعض الفلاسفة أيضا على ما لا يستقيم إلا على مذهب الأشعرى؟! فان حمل «الصفة» فى تعريف القدرة على الامكان الوقوعى بمعنى جواز وقوع كل من الفعل و الترك بدل الآخر ممّا تفرد الأشاعرة بالقول به، و لم يذهب إليه أحد غيرهم.

### تتميم

المناسب هنا أن نشير إلى أقوال المتكلمين و اختلافاتهم فى علّة تخصيص حدوث العالم بوقته و جواب ايراد الفلاسفة عليهم. فنقول: لمّا كان الفاعل المختار عندهم هو اللى يتساوى مقدوراته بالقياس إليه من حيث هو قادر احتاجوا إلى اثبات شىء بسببه يتخصّص الطرف الذى يختاره. فاثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف و يتخصّص ذلك الطرف لأجلها؛ فالأشاعرة على أنّها زائدة على الذات و القدرة و العلم و سائر الصفات و قديمة، جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٣٥٨

و لكن تعلّقها متجدد حادث بها يرجح وجود الفعل فى وقت من الأوقات من دون مرجح و مخصّص آخر؛ إذ شأنها عندهم ذلك؛ و بعض شيوخ المعتزلة- كأبى الهذيل العلاف و أبى على الجبائى و ابنه أبى هاشم الميثب للأحوال- على أنّها متجددة حادثه. و هم مع قولهم بتجددها قالوا: ان إرادة الشىء عين خلقه و عين الحكم و الأمر و الإخبار. و قال معمر بن عباد- و هو أيضا من مشايخ المعتزلة-: أنّها متجددة و غير الخلق و الأمر و الحكم و الاخبار. و قد كان هذا الشيخ يبالغ فى حدوث الإرادة و نفى القول بالصفات الأزلية الزائدة، و يكفر به. و هو اللى قال بأنّ كل عرض قام بمحل قائما يقوم به لمعنى اوجب القيام، بل قال: كل معنى اتصف به شىء- حتى مخالفة الضد للضد و مغايرة المثل للمثل- فانما يتصف به لمعنى اوجب الاتصاف؛ فقال بعدم تناهى أفراد أنواع الأعراض و المعانى، و التجأ إلى القول بالتسلسل فى كلّها. و لذلك سمى هو و أصحابه «باصحاب المعانى».

و الكعبى و كثير من المعتزلة على أنّها قديمة غير زائدة على الذات و العلم و سائر الصفات. و هؤلاء من المعتزلة / wvda -/ الذين لا يقولون بالارادة المتجددة- لا يقولون بتجدد التعلق أيضا، بل لا يعترفون بتجدد شىء غير الفعل اصلا. و هؤلاء فى علّة انفكاك الإرادة

عن المراد و تخصيصه بقدر من الزمان افترقوا إلى فرق:

ففرقة قالوا: انّ العلة هي كون بعض الأوقات أصلح و أولى؛

فطائفة منهم يقول بوجود الأصلح بمعنى كونه ممتنع العدم- بناء على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد-.

و طائفة أخرى- كالبشرية و غيرهم من القدماء- قالوا بأولوية الأصلح دون / ٨٠MB / وجوبه.

و فرقة قالوا: العلة هي امتناع الصدور قبل ذلك الوقت، و إليه ذهب الكعبي.

ثم المشهور بين المحصّين انّ مختار المحقق الطوسي انّ الإرادة غير زائدة على الذات و العلم، بل هي عين العلم بالأصلح و انّ العلة

في التخصيص هي كون بعض الاوقات

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٣٥٩

أصلح للصدور، و انّ العلم بالأصلح هو موجب. و لا ريب في كون الإرادة عنده عين الذات و العلم بالأصلح- كما هو الحق المنصور-

؛ و لكن في كون علة التخصيص عنده هو العلم بالأصلح و كونه موجبا للصدور، ففيه تأمل؛ لأنّ قوله في بحث الجواهر حيث قال: و

اختصّ الحدوث بوقت إذ لا وقت قبله «١» يدلّ على انّ علة التخصيص هي امتناع الوقت قبل ذلك الوقت.

قيل: الظاهر انّ ما دعا الأكثر إلى الاعتقاد بأنّ المرجح على سبيل الوجوب عنده هو العلم بالأصلح قوله في آخر مقصد اثبات الصانع و

صفاته: و الأصلح قد يجب على الله تعالى- لوجود الداعي و انتفاء الصارف «٢»؛

و فيه: انّ المراد بالوجوب هناك هو ما يذمّ تاركه عقلا، و المراد به هنا هو ما يمتنع عدمه لتعلق العلة المستقلة للوجود، فهو خلط بين

وجوب الأصلح بالمعنى المراد هناك و بين وجوب الأصلح بالمعنى المراد هنا.

و الظاهر انّ ما دعا الأكثر إلى نسبة ما نسبه إليه هو ما صرح به في مبحث الإرادة من التجريد: بأنّ الإرادة عين الداعي «٣» و الداعي

عنده هو العلم بالأصلح. و في شرح الرسالة: انّ حيشة قدرته- تعالى- و حيشة علمه بمقدوره لا يتغيران إلّا بمحض الملاحظة العقلية، و

توهم تكثرهما قياسا على الممكن خطأ؛ و التنزيه أن يقال: سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ «٤». ثمّ قال: و الإرادة اخصّ من العلم

و المتكلمون ذهبوا إلى اثباتها؛ فمنهم من قال: أنّها صفة زائدة على العلم قديمة أو محدثة بها يتخصّص المراد من المعلوم؛ و منهم من

قال: أنّها علم خاصّ 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 سببا واحدا مقتضيا لوجود

(١)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني؛ كشف المراد ص، ١٢٩.

(٢)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الثامنة عشر من الفصل الثالث من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢٧٠.

(٣)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الرابعة من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢٢٣.

(٤)- كريمة ١٨٠، الصافات.

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٣٦٠

الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة و العلم و الإرادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية «١»؛ انتهى.

و لا ريب في أنّ ما نسب 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، فإنّهم

يقولون: اتمّ انحاء التأثير هو الدوام، و هو يقول: الأصلح بحدوث المخلوقات.

فان قيل: كون الإرادة قديمة و عين الذات و العلم بالأصلح ينافي ما ورد عن ائمتنا الراشدين- عليهم السلام- من كونها حادثة و من

أنّها من صفات الفعل و من الصفات الاضافية التي لا توجد و لا تعقل إلّا مقرونة بفعل و معية إليه- كالأزقية و الرضاء و السخط-

بخلاف العلم و القدرة، فأنها من صفات الذات. و كذا ينأى ما ورد عنهم من أن المشية محدثة و ان علم الله- تعالى- غير المشية سابق عليها، و من ان الله- تعالى- لم يزل عالما قديرا ثم أراد. و قد نقل جميع ذلك ثقة الاسلام- رحمه الله- فى الكافي، و أفاد بعد النقل ضابطة حاصلها: ان كل صفة ثبوتية يوصف بها و بصددها جميعا البارى- تعالى- كالارادة و الكراهة فهى من صفات الفعل الزائدة على الذات حادثه، و كل صفة تنفى عنه صددها كالعلم و القدرة فهى صفة الذات أزلية، و إلا لا تصف بصددها قبلها غير زائدة حينئذ لئلا يتعدّد القدمات «٢»؛

قلت: المراد بالارادة و المشية فيما ورد عنهم- عليهم السلام- تعلقهما. و يقرب منه أن يكون المراد بالارادة فى حقّه- تعالى- هو احداث الفعل على ما ورد عن العالم أن الإرادة من الله- تعالى- هو احداثه لا غير ذلك؛ و حينئذ فلا منافاة. و قال بعض الأعلام: لعل الإرادة التى غير زائدة على الذات هى المتعلقة بمطلق الفعل و بوجود العالم جملة فى الوقت الأصح على أتم النظام، و هى التى فيها الكلام؛ / ٧٧DB / و لا يمكن سبق شىء عليها و لا اتصافه- تعالى- بصددها، كما ان علمه بذلك

(١)- راجع: رسالة شرح مسئله العلم، ص ٤٢.

(٢)- راجع: الاصول من الكافي، ج ١، ص ١١١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٦١

كذلك. بل الظاهر من كلام المحقق الطوسى فى شرح رسالة العلم: ان علمه- تعالى- بالأصلح الذى هو عين ذاته مرجح لايجاد العالم فى وقته و لا يحتاج إلى معنى آخر به يرجح ذلك يسمى «بالارادة». و أما الإرادة المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المتبدلة من أفاعيله و أفاعيل عبيده فينبغى أن تكون زائدة متجددة. كيف لا؟! و العلم كذلك، و ذلك لا يوجب إلا التغير فى الاضافات و فى الأمور المتباينة عن الذات. و لا يوهم التسلسل إذ يؤول الكل إلى الإرادة الأزلية / ٨١MA / و العلم الاجمالي كرجوع سلسلة الاسباب إلى رب الأرباب: قال الله- تعالى-: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ «١»، و بذلك يرتفع المخالفة؛ انتهى. و حاصل كلامه تقسيم الإرادة إلى الاجمالية و التفصيلية- كالعلم-، و كون القديمة هى الأولى- و هى الإرادة المتعلقة بمطلق الفعل و بوجود العالم جملة-، و الحادثه هى الثانية- و هى المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المتبدلة من أفاعيله تعالى و أفاعيل عبيده-. و أنت تعلم ان صحه ما ذكره موقوف على صحه القول بالاجمال و التفصيل فى علمه- تعالى-، و سيجىء- إن شاء الله- الكلام فيه. الشبهة الثانية: ان القدرة على الأمر بمعنى التمكن على فعله و تركه إمّا حال وجود الأثر- و حينئذ يجب وجوده، فلا- يتمكن من الترك-، و إمّا حال عدمه، فلا يتمكن من الفعل.

و لا- يخفى ان هذه الشبهة جارية فى نفى القدرة بالمعنى الثانى- أعنى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- لا بالمعنى الثالث الملزوم للحدوث. و أيضا لا اختصاص لهذه الشبهة لنفى قدرة الواجب- تعالى-، بل يجرى فى نفى قدرة العبد أيضا. ثم الظاهر ان تلك الشبهة انما تنتهض حجة على من قال ان نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء- كالمحقق الطوسى و أكثر المعتزلة-؛ و أما الأشاعرة القائلون بأن القدرة الواحدة لا تتعلق بالطرفين بل تتعلق بالطرف الواقع و ان القدرة على الترك

(١)- كريمة ٣٩، الرعد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٦٢

لا يكون حال الفعل و بالعكس، فالظاهر عدم ورودها عليهم.

و جوابها: أمّا أولا: فباختيار الشق الأول، يعنى نختار ان القدرة- أعنى: التمكن من الفعل و الترك- حال وجود الأثر. قوله: «و حينئذ وجب وجود الأثر» يجاب عنه:

بأنَّ وجوب وجود الأثر بالإرادة لا- ينافي امكان الترك بالنظر إلى ذات القادر، فإنَّ التمكّن من الفعل و الترك أنّما يكون بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادر.

و أما ثانيا: فباختيار الشق الثاني. و الجواب عن قوله: «فلا يتمكّن من الفعل»: أنّ وجوب الترك و عدم التمكّن من الفعل باعتبار الإرادة الموجبة لا- ينافي امكان الفعل بالنظر إلى ذات القادر. و حاصل اختيار الشقّين أنّ وجوب وجود المعلول حال وجوده و عدمه حال عدمه إنّما يكون بسبب الإرادة الموجبة لكلّ واحد منهما في حاله، و ذلك لا ينافي امكان الفعل و الترك و لا يستلزم وجوبهما في حالهما بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادر من دون ملاحظة الإرادة و عدمها.

قال بعض الأعلام: هذا الجواب مبنى على بناء الشبهة على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالإرادة. و أمّا لو كان بنائها على الوجوب اللاحق- المعبر بالضرورة بشرط المحمول- فالانسب في تقرير الجواب أن يقال: وجوب وجود المعلول حال الوجود بالنظر إلى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر إلى الفاعل القادر و كذلك في حال عدم.

قيل: لما كانت علته الترك هي ذات الفاعل و علته وجوب الاثر هي الإرادة و هما بالنسبة إلى ذاته- تعالى- متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار و قد ثبت أنّ اتحاد العلة يوجب اتحاد المعلول فينبغي أن يكون المعلولان هاهنا- أعنى: ترك العالم، أي:

عدمه و وجوب وجوده- متحدين بالذات و متغايرين بالاعتبار. مثل ما قال المحقق الطوسي- رحمه الله- في شرح الاشارات في اثبات أنّ علمه- تعالى- بالاشياء نفس ذاتها ما حاصله: أنّ ذاته- تعالى- علمه للأشياء و عالم بذاته و العلم بالعلم بالمعلول، و كما أنّ العلتين- أعنى: ذاته تعالى و علمه بذاته- متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار فكذلك المعلولان- أعنى: وجود الاشياء و معلولتيها- متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار، فعلمه بالاشياء / ٧٨DA / نفس الأشياء. و إذا كان ترك

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٦٣

تأثير العالم مع وجوب وجوده متغايرين لمجرد الاعتبار فيلزم الايجاب الراجع للترك بحسب الواقع، بل الترك حينئذ يكون لمجرد تحليل العقل بالنسبة إلى ماهية العالم الممكنة الوقوع في أيّ وقت كان، فكيف يكون الاختيار الذي يقول به المتكلم- أي: الاختيار الذي يوجب الترك بحسب الواقع «١»-.

و أنت تعلم / ٨١MB / أنّ هذا الاشكال نظير ما تقدّم من أنّ الإرادة في الواجب- تعالى- إذا كانت عين ذاته فكيف يتحقّق امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات، بل حينئذ يلزم وجوب الفعل بالنظر إلى الذات لوجوبه بالإرادة التي هي عين الذات.

و الجواب عن هذا الاشكال على نظير ما تقدّم من «٢» أنّ علمه صحّة ترك العالم هي ذات القادر من حيث هي و علته وجوب وجوده في وقت الحدوث ليس مجرد الإرادة التي هي عين الذات، بل أصلحية موجودية العالم بهذا النحو أو ذات الوقت- كما تقدّم-، فالعلتان متغايرتان، فلا يلزم اتحاد المعلولين.

و قيل في الجواب «٣»: أنّ امكان الترك الذي هو من مقتضى القدرة بالنسبة إلى ماهية العالم بحسب الواقع لا- يقتضى تخالف المعلولين في الواقع، لأنّ الواقع وجب وجوده بعد عدم الواقعى اللائق له موصوف بصفة المتروكية له في الأزل، و هو أيضا موصوف بصفة وجوب الوجود بالغير في مرتبة وجوده بالنظر إلى علم الله- تعالى- بوقوعه على أتم الوجه. فالترك و الوجوب- اللذان وقعا صفتين للعالم- متحدان بالذات متغايران بالاعتبار، لأنّ كون العالم متروكا في الأزل موجودا فيما لا يزال ليس أمرين متغايرين بالذات بالقياس إلى العالم، بل تغايرهما بمجرد الاعتبار، لأنّ اعتبار تركه في الأزل بملاحظة مهيته الممكنة بالنسبة إلى قدرته- تعالى- و اعتبار وجوب وجوده فيما لا يزال بملاحظة أصلحية هذا النحو من الوجود له بالنسبة إلى علمه- تعالى- بالأصلح الموجب لوجوده في هذا الوقت؛ انتهى.

(٢) - الاصل: - من.

(٣) - هامش «د»: القائل آقا حسين التنكابني.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٦٤

و أنت تعلم أنّ هذا الجواب لا- يخلوا عن اختلال ما- كما لا- يخفى. - مع أنّه مبني على كون الشبهة جارية في القدرة الملزومة للحدوث، و قد عرفت أنّها ليست جارية فيها بل جارية في القدرة بالمعنى المشهور؛ هذا.

و قيل في الجواب عن الشبهة: أنّا نختار أنّ القدرة حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال؛ فلا ينافيه العدم في الحال، بل يجتمع معه.

و غير خفيّ أنّه يمكن أن يحمل هذا الجواب على محملين:

أحدهما: هو أنّا نختار أنّ القدرة في حال العدم، لكن معناها التمكن على الفعل و الترك بالنسبة إلى زمان واحد. و هو ثاني الحال. و على هذا الحمل يكون المراد من القدرة معناها الحقيقي المعبر عند أهل التحقيق - أعنى: التمكن من الفعل و الترك بالنسبة إلى زمان واحد و هو ثاني الحال-، بمعنى أنّه يصدق على القادر في حال العدم أنّه قادر على كلا طرفي الفعل في الاستقبال، لا على الوجود فقط. و كذا في حال الوجود يكون قادرا على كلا طرفي الفعل في الاستقبال، لا على العدم فقط.

و يرد على هذا الحمل: أنّ ثاني الحال لا يخلوا عن وجود الفعل و عدمه، فيعود السؤال على التقديرين - أي: على تقدير وجود الفعل و عدمه-، لأنّ ثاني الحال إن كان حال وجود الفعل فلا يتمكّن من الترك، و إن كان حال عدم الفعل فلا يتمكّن من الفعل، فلا يتحقّق القدرة على المستقبل. فلا بدّ لتمام هذا الجواب حينئذ من التمسك بالجواب الذي ذكرناه أولاً من أنّ وجوب أحد الطرفين و عدم التمكن على الطرف الآخر بالارادة لا ينافي الامكان بالنظر إلى ذات القادر، فيطول المسافة في الجواب. على أنّه لا تخصيص لاختيار الشقّ الثاني حينئذ، إذ كما يمكن اختيار الشقّ الثاني باعتبار التمكن من الفعل و الترك بمعنى ابقاء الترك على ما كان في ثاني الحال كذلك يمكن اختيار الشقّ الأول باعتبار التمكن على الترك و الفعل بمعنى ابقاء الفعل على ما كان في ثاني الحال، أو باعتبار التمكن على الفعل و الترك بمعنى ابقاء الترك على حاله قبل زمان الفعل.

و ثانيهما: انا لا نعني بالقادر من يتمكّن من الفعل و الترك كليهما في زمان واحد،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٦٥

بل من له التمكن من الترك في زمان و من الفعل في زمان آخر و إن لم يتمكّن في كلّ من الزمانين على الطرف الآخر.

و هذا الحمل و إن لم يرد عليه ما يرد على الحمل الأوّل من عود السؤال إلما أنّه ظاهر الفساد، إذ لا شكّ أنّ  $\delta MA$  / القدرة إنّما تعتبر بالنسبة إلى الزمان  $\gamma \delta DB$  / الواحد و مراد المحققين من القدرة ما يكون تعلّقها بالطرفين سواء- أي: التمكن من كلّ منهما في زمان واحد- لا ما يتعلّق بأحد الطرفين،- أي: يكون التمكن من الوجود في زمان و من العدم في زمان آخر-. قال صدر المحققين في رسالة اثبات الذات و الصفات: قال المتكلمون: إنّ القدرة من الكيفيات النفسانية و هي مغايرة للطبيعة لمقارنة الشعور- أي:

لمقارنة القدرة للشعور-. بخلاف الطبيعة، فأنه لا يلزم مقارنتها له و مغايرة المزاج للمغايرة في التابع- أي: الأثر-، فإنّ أثر المزاج من جنس الكيفيات التي حصل من تفاعلها هذا المزاج؛ بخلاف أثر القدرة، فإنّ شأنها التأثير على وفق الإرادة و هي- أي: القدرة- مصحّحة للفعل بالنسبة إلى الفاعل و تعلّقها بالطرفين سواء «١».

و قال بعض الأعلام: إنّ المعتزلة ذهبوا إلى أنّ تعلّق القدرة بالطرفين على السواء، و اختاره المحقق الطوسي كما قال في مبحث الاعراض من التجريد: و تعلّقها بالطرفين على السواء، و تتقدّم الفعل «٢». و لا ريب في أنّه إذا كان تعلّق القدرة بالطرفين فلا يمكن أن يقال أنّ التمكن من أحد الطرفين في الحال و من الآخر في ثاني الحال، لأنّ الحال إذا كانت حال العدم فلا يتمكّن من الفعل فيها و إذا كانت حال الفعل فلا يتمكّن من الترك فيها، فلا يكون نسبة تعلّق القدرة فيها بالطرفين على السواء. و بالجملة نسبة القدرة إلى

الطرفين نسبة جوازية فلا يجتمع مع النسبة الوجوبية، فلا بدّ من الجواب الذي ذكرناه أولاً؛ هذا. و يرد على هذا الحمل أيضاً: أنه إذا كانت القدرة معتبرة بالنسبة إلى أحد الطرفين فلا وجه حينئذٍ لاختيار شقّ العدم، بل كلا الشقين حينئذٍ على السواء، لأنّ التمكن من الفعل و الترك إذا لم يكن في حال واحد فكما يمكن اختيار الشقّ الثاني باعتبار أنّ التمكن

(١)- لم أعر على تلك الرسالة، و الظاهر أنّها لم تطبع بعد.

(٢)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الثالثة و العشرون من مباحث الاعراض؛ كشف المراد، ص ١٩١.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٦٦

من الفعل في ثانی الحال و الترك واجب حال العدم كذلك يمكن اختيار الشقّ الأوّل باعتبار أنّ الفعل واجب حال الوجوب، و التمكن من الترك يكون مقدّماً على حال الوجود أو بعد ذلك بأن يترك الفعل، فلا ينافي الوجود في الحال. و تحقيق المقام أنّ القدرة التي هي المتنازع فيها- و قال بها المحققون من المعتزلة و غيرهم- هي التمكن من الفعل و تركه المقابل له، و العدم في الحال ليس مقابلاً للوجود في المستقبل فلا تتحقّق القدرة بالمعنى المقصود. و لم يذهب أحد إلى أنّ القدرة لا يكون تعلّقها بالطرفين على السواء، إلّا الأشاعرة القائلون بأنّ تعلّق القدرة أنّها هو بطرف واحد، و هو الطرف الواقع. و ما يدلّ على بطلان ما ذهبوا إليه و على أنّ القدرة المتنازع فيها هي المتعلّقة بالطرفين سواء إنّ القادر عند القوم هو الذي يصحّ منه الفعل و الترك، فيتساوى نسبه إليهما، و إنّ المتكلمين أنّما نفوا الايجاب لزعمهم أنّ صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا يتمكّن من امساك نفسه عنه نقص في حقّه- تعالى-، فيجب تزيهه- تعالى- عنه. فالقدرة التي تلائم غرضهم هي الحالة التي بها يتمكّن الفاعل من الترك حين الفعل و من الفعل حين الترك بالنظر إلى الذات، و إنّ وجب احد الطرفين بالنظر إلى الإرادة. و أمّا القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت و وجوب الفعل في وقت آخر فلا تلائم مطلوبهم؛ و الفاعل بهذه القدرة لا يتمكّن من امساك نفسه عن الترك في حال العدم و من الفعل في حال الوجود، فيكون مضطراً في كلّ واحد من الحالين. و هذه المفسدة أشدّ من مفسدة الايجاب المنفى، إذ هي عدم تمكّن الفاعل عن امساك نفسه عن أحد طرفي المقدور، و هذه عن كلا طرفيه!.

ثمّ ذهب الأشاعرة إلى أنّ القدرة متعلّقة بطرف واحد مبنّى على ما استقرّ رأيهم عليه من أنّ القدرة مع الفعل لا قبله- كما ذهب إليه المعتزلة على ما سيأتي-، فلا يتعلّق بالضدين و إلّا لزم اجتماعهما، لوجوب مقارنتهما 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 / ٨٢MB / المعتزلة و الأشاعرة راجعا إلى النزاع في أفعال العباد. فالحقّ أنّ هذا النزاع بينهما- أي:

كون القدرة متعلّقة بالطرفين على السواء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٦٧

أو متعلّقة بطرف واحد- أيضاً راجع إليه، و نشير إلى أنّ هذا الخلاف ان كان متحقّقاً فلا بدّ أن يكون بين المعتزلة الذين يثبتون لقدرة العباد تأثيراً ثمّ نشير إلى تحقيق الحقّ فيه.

و بيانه هنا: انّ القدرة قد يراد بها القوّة التي هي مبدأ التأثير و مصدر الأفعال المختلفة سواء كان مع جميع / ٧٩DA / شرائط التأثير في الفعل أو الترك أولاً و قد يراد بها القوّة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. و لا ريب في أنّ القدرة بالمعنى الأوّل تعلّقها بالطرفين سواء، و بالمعنى الثاني تعلّقها أنّها هو بالطرف الواحد- و هو الطرف الواقع؛ فالظاهر أنّ مراد المعتزلة من القدرة المتعلّقة بالطرفين سواء هو المعنى الأوّل و مراد الأشاعرة من القدرة المتعلّقة بطرف واحد هو الثاني. و ممّن تفضّل بذلك الامام الرازي حيث قال: القدرة تطلق على القوّة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة بحيث متى انضمت إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضدّ و متى انضمت إليها إرادة الضدّ الآخر حصل ذلك الآخر، و لا شكّ أنّ نسبة هذه القوّة إلى الضدين على السواء. و يطلق أيضاً على القوّة المستجمعة



لشروط التأثير برمتها. ولا- شك أنها لا تتعلق بالضدين وإلا اجتماعا في الوجود، بل هي بالنسبة إلى كل مقدر غيرا بالنسبة إلى مقدر آخر، سواء كانا متضادين أو غير متضادين. وذلك- أى: تغاير القدرة بتغاير المقدورات- لاختلاف الشروط المعتمدة في وجوب المقدورات المختلفة، فإن خصوصية كل مقدر لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة. ألا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها؟!.

ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة: القوة المستجمعة لشروط التأثير، فلذلك حكم بأنها لا تتعلق بالضدين. ولعل المعتزلة أرادوا بالقدرة: القوة (التي) «١» هي مبدأ الأفعال المختلفة، فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين؛ هذا. واعلم! أن قول المحقق الطوسي في التجريد: «و يمكن اجتماع القدرة على المستقبل

(١)- لفظة (التي) لم توجد في النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٦٨

مع العدم في الحال «١»، إشارة إلى الجواب الأخير مع احتمالهما للمذكورين، و مع اختيار الشق الثاني؛ و قد عرفت ما في الحملين و عدم تعين الشق الثاني في الاختيار. قال بعض الأفاضل: لا يخفى أن جواب المحقق الطوسي جواب على كل من شقى الترديد، إلا أنه ذكر الجواب على أحد الشقين و ترك الآخر قياسا عليه، فإن حاصله:

إن القدرة إما قدرة على الوجود، و إما قدرة على العدم؛ فإن كانت قدرة يختار أنها متحققة حال الوجود، لكنها عبارة عن التمكن من العدم ثانيا الحال. و أما القدرة بالنسبة إلى الطرفين معا فلا يمكن تحققها إلا في مرتبة الذات إلا في حال من الأحوال، إذ لا يمكن تحقق حال تكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن و عدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة إليها معا هناك: انتهى. و لا ريب في أن ما ذكره إنما هو مبنى على الحمل الثاني.

و يرد عليه: أن مراد المحقق من القدرة هي القدرة المتعلقة بالطرفين، لأن القدرة عنده هي المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة بأحد الطرفين، إذ هو لا- يقول بها. و قد عرفت أيضا أن الاعتبار في القدرة حصول التمكن من كل منهما في زمان واحد، لا أن يكون التمكن من الوجود في زمان و من العدم في زمان آخر. و قد شنع هذا الفاضل نفسه في مقام آخر على بعض من اعتبر في القدرة التمكن على أحد الطرفين، فالواجب أن يحمل كلامه على أنه يمكن اجتماع القدرة على المستقبل - أى: على الفعل فيه أو الترك كليهما- مع عدم الفعل أو الترك في الحال. على أن يكون أحد الشقين محالا على المقايضة مع اعتبار وحدة زمان الطرفين بأن يصدق في حال العدم أنه قادر على كلا طرفي الفعل في الاستقبال، لا على الوجود فقط. و كذا في حال الوجود يكون قادرا على كلا الطرفين في الاستقبال لا على العدم فقط.

و الأظهر أن يحمل عبارته على أنه يمكن اجتماع القدرة على المستقبل - أى: على الفعل و الترك- فيه في حال عدم القدرة، / MA ٨٣ و حينئذ لا يكون أحد الشقين محالا

(١)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٨.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٦٩

على المقايضة، فلا يحتاج إلى عناية. نعم! يرد عليه على أي تقدير أن الاستقبال لا يخلو عن الفعل أو الترك، فلا يمكن تحقق القدرة عليها فيه. فلا بد بأن يجاب بأن المراد أن قبل الاستقبال يتحقق القدرة عليهما فيه بالنظر إلى ذات القادر، فإن القادر المختار من حيث هو قادر من شأنه ترجيح كل من الطرفين بالإرادة المخيصة بالداعي في ثاني الحال لا بالنظر إلى الإرادة الفعلية و شرائط التأثير، فإنه

لا يمكن تحقّق القدرة على الفعل و الترك معا بالنظر إلى الإرادة و غيرها من شرائط التأثير، لأنه لا ريب في تعيين أحد الطرفين بالنظر إلى شرائط التأثير.

و إذا أُجيب بما ذكر و إن طال المسافة في الجواب نظرا إلى أنّه إذا اخذ التمكّن على الفعل و الترك بالنظر إلى ذات القادر يمكن أن يقال: أنّ كلّا منهما مقدور / ٧٩DB / بالنظر إلى ذات القادر في كلّ وقت سواء كان ماضيا أو حالا أو استقبالا. و لا يفتقر إلى أن يقال بحصول القدرة في الحال بالايقاع في ثانی الحال، إلّا أن ارتكاب هذا التطويل أقلّ شناعه من الحمل على أنّ المراد تحقّق التمكّن على كلّ من الطرفين في زمان على حده.

و قال بعض المشاهير في توجيه العبارة المذكورة: أنّ تلك العبارة جواب عن قول من قال: أنّ القدرة لا يتحقّق في حال العدم قبل الفعل، لأنّ القدرة لا يمكن أن يجتمع مع العدم؛ فأجاب المحقّق بأنّ القدرة على الفعل في المستقبل متحقّقة في الحال مع عدم الفعل في الحال، فهو ردّ على الأشعرية في قولهم: أنّ الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده؛ انتهى. قال بعض الأفاضل: هذا التوجيه يحتمل وجوها:

أحدها: أن يكون المراد أنّ العبارة المذكورة جواب لقول الأشعري: أنّ القدرة الحادثة - أي: قدرة العبد - لا تتحقّق قبل الفعل مع العدم، لأنّ في وقت العدم تحقّق شرائط التأثير في العدم، فلا قدرة على الوجود حينئذ. فالقدرة على الوجود لا يكون إلّا حين الوجود. و كذا الحال في القدرة على العدم. فاجاب المحقّق بأنّ القدرة على الفعل في المستقبل متحقّقة الحال. و هذا لا ينافي تحقّق شرائط التأثير في العدم في الحال.

نعم! لو تحقّق شرائط التأثير في العدم في الاستقبال لما تحقّق القدرة عليه. فهذا ردّ على

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧٠

الأشعري أنّ القدرة لا تتحقّق قبل الفعل، لا على من أنكر القدرة مطلقا.

و يرد على هذا التوجيه أنّه لا يلائم لا يراد هذا في بحث قدرة الله - تعالى -، و كذا لا يلائم لفظ الامكان.

و ثانيها «١»: أنّ جواب لمن انكر وجود القدرة قبل الفعل مطلقا للوجه الذي ذكر بعينه. و حينئذ و إن لم يرد ما ذكر من الوجهين إلّا أنّه يرد عليه: أنّ هذا البحث قد تقدّم من المحقّق في مبحث الأعراض، فلا وجه لا عاداته هنا.

و ثالثها: أنّ جواب لمن انكر القدرة الأزلية بناء على ما تقرّر عند الأشعري: أنّ القدرة لا تكون قبل الفعل، فأجاب المحقّق برّد مذهب الأشعري - كما سبق منه في مبحث الأعراض - حتّى يبطل مستمسك هذا المنكر.

و رابعها: أنّ جواب أيضا لمن انكر القدرة الأزلية؛ لكن لا يكون مأخذ انكاره ما تقدّم من أنّ القدرة لا تكون قبل الفعل، بل يكون نظره إلى الاستدلال عليه بما ذكرنا من أنّ في وقت العدم تحقّق شرائط التأثير، فأجاب المحقّق برّد هذا الاستدلال على ما ذكر؛ انتهى حاصل ما ذكره بعض الأفاضل.

و أنت تعلم أنّ توجيه المذكور باحتمالاته عبارة المحقّق، فإنّ تخلّل تلك العبارة في أجوبة شبه المنكرين لأصل القدرة و وجودها مطلقا شاهد صدق على أنّها أيضا جواب عن الشبهة المذكورة لنفي القدرة مطلقا - على ما قرّناه - و حملها على أنّ جواب عن انكار تحقّق القدرة في بعض الأوقات أو انكار تحقّق بعض أفراد القدرة غير ملائم لسوق الكلام - كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام -.

و قد عرفت أيضا ما يرد على بعض احتمالاته.

و قيل: أنّ تلك العبارة ردّ على الأشعري الذي يقول بأنّ القدرة الحادثة لا تجتمع مع عدم الفعل - أي: في زمان عدمه -، بل يوجد مع / ٨٣MB / الفعل. و منشأ صدور هذا القول من الأشعري أنّ العدم لا يجوز أن يكون متعلّقا للقدرة، لأنّه ازلي و الأزلي لا يكون مقدورا.

و أيضا العدم نفي محض و المنفى المحض لا يقبل التأثير. فاجاب المحقّق

(١)- الاصل: ثانيهما.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧١

بأنه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بأن تتعلّق في زمان عدم الفعل بايجاده في الزمان المستقبل، فلا محذور. و لا يلزم من هذا كون العدم أثرا للقدرة؛ انتهى.

و فيه: انّ أحدا من الأشاعرة لم يتمسك في اثبات ما ذهبوا إليه من عدم تحقّق القدرة قبل الفعل بما جعله منشئا لقولهم، بل لهم أدلّة اخر- كما يأتي-. و أيضا غرض الأشاعرة انّ القدرة على الفعل مع الفعل و على الترك مع الترك، و لا تكون متقدّمة على شيء منهما، لا أنّ القدرة على الفعل فقط مع الفعل. و الوجه الذي جعله منشئا لقول الاشعري أنّما يجري في كون القدرة على الفعل فقط مع الفعل. و لا- يجري في كون القدرة على الترك معه، بل يدلّ على عدم كونها معه. نعم! كون العدم مقدورا أم لا- نزاع آخر بين الأشاعرة و المعتزلة، و لا دخل له بهذا النزاع.

ثمّ أنّه يرد على هذا التوجيه ما ذكرناه سابقا، و ما نقلنا عن الايرادين عن بعض الأفاضل.

### تتميم

اختلف المتكلّمون في أنّ القدرة هل هي مع الفعل أو قبله؟. فذهب المعتزلة إلى الثاني؛ و الاشاعرة إلى الأول.

ثمّ قيل: إنّ الخلاف أنّما هو في القدرة الحادثة- أي: قدرة العبد المسماة بالاستطاعة- و أمّا القدرة القديمة- أي: قدرة / ٨٠DA / الله تعالى- فلا- خلاف في أنّها قبل الفعل و تعلّقاتها حادثة. و قيل: الظاهر من كلام المحقّق الطوسي في مبحث الكيفيات النفسانية من التجريد «١» انّ النزاع في مطلق القدرة حيث استدلّ على كون القدرة متقدّمة بأدلة ثلاثة:

منها: أنّه لو لا تقدّمها على الفعل لزم أحد المحالين- يعني: قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى-. لكن الشارح أجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة «٢». و

(١)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الثالثة و العشرون من مباحث الاعراض؛ كشف المراد، ص ١٩٢.

(٢)- راجع: الشرح الجديد، ص ٢٧٤.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧٢

كأنّه تأويل لكلامهم و تعصّب من جانبهم! إذ أكثر ادلتهم تجرى في قدرة الله أيضا.

و قيل: النزاع- على ما يظهر من عبارة شارح المقاصد- في القدرة المتعلّقة- أي القدرة بوصف تعلّقها بالمقدور- و لا ريب أنّ تعلّق القدرة الأزلية حادث عند الأشعرية، فيمكنهم تسليم حدوث قدرة الله- أي: حدوث تعلّقها و منع محاليتها- فعلى هذا يجري النزاع في قدرة الله- تعالى- أيضا، و يكون حاصل النزاع: انّ القدرة بعد تعلّقها بالفعل- سواء كانت قدرة الله أو قدرة العبد- هل هي قبله أو معه؟.

و أنت خبير بأنّ المراد بالقدرة المتعلّقة إن كان ما هو ظاهر معناها- كما ذكرناه- فلا يعقل نسبة القول بكونها متقدّمة على الفعل إلى المعتزلة؛ و لو كان المراد بها معنى آخر فإنّها يظهر حقيقة الأمر بعد بيانه. و يأتي- إنشاء الله- في تحقيق المقام انّ النزاع ينبغي أن يكون في ما ذا؟.

ثمّ انّ للمعتزلة أدلّة ثلاثة:

أولها: انّ القدرة تنافى حقيقتها لكونها مع الفعل، لأنّ القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها الفعل، و كونها مع الفعل يلزمه أن يستغنى

عنها، لأنّ الفعل عند الحصول لا يحتاج إلى القدرة.

و أوجب عنه: بأنّ حصول الفعل لا ينافي احتياجه إلى القدرة التي هي علّة، فإنّ حصول المعلول لا ينافي احتياجه إلى علته.

و ما يتوهم من أنّه يلزم حينئذ حصول الحصول و أحداث الحوادث و ايجاد الموجود؛ فجوابه: أنّ المحال تحصيل الحصول بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل، و أحداث الحوادث باحداث آخر لا بذلك الاحداث، و ايجاد الموجود بايجاد آخر لا بذلك الايجاد- و سيأتي توضيح ذلك-.

و قيل في الجواب: أنّ عدم احتياج الفعل بعد حصوله إلى القدرة ينافي ما ثبت من حاجة المعلول حال البقاء أيضا إلى علّة الوجود. و كونها مثل استعداد القائل أوّل المسألة! و جعل الدليل مبنيا على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد، إذ النزاع في حال الوجود مطلقا؛ انتهى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧٣

و أورد عليه: بأنّه لا ربط لحديث البقاء هاهنا، إذ النزاع في حال الوجود- أي:

الحدوث- و لئن سلّم أنّه في حال / ٨٤MA / الوجود مطلقا فلا وجه أيضا لهذا اليراد، بل لا يرد على هذا الدليل شيء غير ما أوجب به عنه أوّلا.

و قد وجه بعض الفضلاء الدليل المذكور بأنّ وجوب كون القدرة مع الفعل ينافي مفهومها و معناها الذي هو التمكن من الفعل و الترك المقتضى لصحة تعلّق القدرة المتعلقة بالفعل من حيث هي قدرة عليه بالترك أيضا، الموجب لامكان كونها في الحالين واحدة. و ثانيها: أنّه لو لم تكن القدرة قبل الفعل- بل كانت مقارنة له غير مفارقة عنه- لزم أحد المحالين: إمّا قدم العالم؛ أو حدوث قدرة الله- تعالى- ضرورة عدم انفكاك كلّ من القدرة و الفعل حينئذ عن الآخر، و التالي بقسميه باطل.

و أوجب عنه: بأنّ كلامنا في قدرة العبد، و لم ندع أنّ القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا قدم العالم أو حدوث قدرة الله، بل قدرة الله- تعالى- قديمة و لها تعلّقات حادثه مقارنة للأفعال الصادرة عنها. و سيأتي ما يرشدك إلى أنّ المتنازع فيه ما ذا؟.

و ثالثها: أنّه لو لم تتحقّق القدرة قبل الفعل لم يكن الايمان حال الكفر مقدورا للكافر، فيكون تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر، و لم تكن الطاعة حال العصيان مقدورة. فيكون عذر العاصي ترك المأمور به مقبولا، بل يلزم عدم تحقّق عصيان أصلا! و أوجب عنه: بأنّ تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال و القدرة أنّما يحتاج إليها حين الفعل، لا حين التكليف. و فيه: أنّ هذا الالتزام آن تخيير المكلف ليس ثابتا قبل الفعل- أي: حال الكفر-.

و لا شكّ في بطلانه، إذ ظاهر أنّ الكافر في كلّ آن مكلف منجزا بالاسلام بدلا عن كفره في هذا الآن، و يَأثم بتأخيره إلى الآن الآخر. و هذا ظاهر و المانع مكابر مقتص عقله.

و أيضا حاصل الجواب المذكور: أنّ الكافر في آن كفره مكلف بأن يقع عنه الايمان

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧٤

في الآن اللاحق بذلك الآن، فلا ينافي عدم مقدورية / ٨٠DB / الايمان له حال التكليف فيثبت التكليف في بعض الأزمنة بدون القدرة. و لا ريب في أنّه مستلزم لتقدّم المشروط على الشرط بالزمان، و هو غريب.

و أيضا: يلزم على الجواب المذكور أن لا يكون الكافر مكلفا بالاسلام في أوّل زمان بلوغه؛ و الترامه مشكل إذ كلّ تكليف على هذا يكون بايقاع الفعل في ثاني الحال. ففي أوّل زمان البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام فيه، بل في ثاني الحال. و لا تكليف قبل البلوغ حتّى يكون تكليفا بالاسلام في أوّل زمان البلوغ. و القول بأنّ قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف و إن لم يجز التكليف التنجزى فيه لا يخلوا عن اشكال!

و قيل: يمكن أن يقال: أنّ بعد آن انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض آن آخر متّصل به حتّى يمكن أن يقال ليس مكلفا بالاسلام

فيه و كلف فيه بالاسلام بعده، أو كلف قبل البلوغ بالاسلام فيه بل كل آن يفرض بعده فيينه و بين الآذن المفروض زمان. و حينئذ فنقول: كل آن فرض فى زمان البلوغ وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام فيه، فلم يتحقق إن لم يكن مكلفا بالاسلام فيه. نعم! لو كان لزمان البلوغ آن أول لم أن لا يكون مكلفا بالاسلام فيه، و ليس فليس؛ فالمراد بأول زمان البلوغ ان كان هو الآن الحد المشترك بين زمان البلوغ و عدمه ففيه: أنه لا اسلام فيه اصلا؛ و إن كان هو أول آن يكون الاسلام فيه فليس آن كذلك؛ و إن كان هو قطعة من الزمان التي فى ابتداء البلوغ أو الآنات المفروضة فيها فنقول: أنه قد تحقق التكليف بالاسلام فيها، لأن التكليف بالاسلام فى كل جزء وقع سابقا عليه؛ انتهى.

و لا يخفى ما فى هذا الكلام من الاختلال! لأنه لا ريب فى امكان فرض آن متصل بآن انتهاء زمان عدم البلوغ و هو آن أول البلوغ. و ليت شعري ما العلة لعدم امكان فرض هذا الآن! فان كانت العلة هى أن تحقق الآن موقوف على حدوث أمر دفعى يمتاز به جزء غير منقسم من الزمان و بعد انتهاء زمان عدم البلوغ لا يتصور مثل ذلك فلا يتحقق آن متصل به، / ٨٤MB / ففيه: ان حصول البلوغ أمر دفعى مصحح لغرض

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧٥

الآن؛ و إن كانت العلة غير ذلك فلا بد من بيانها حتى ننظر فى صحتها و فسادها!.

و بذلك يظهر فساد ما فى كلامه الذى فرع على ما توهمه من عدم امكان فرض آن متصل بآن انتهاء زمان عدم البلوغ. ثم أورد على الجواب المذكور أيضا: بأنه إن استمر الكفر فى ثانى الحال فلا قدرة فيه على الايمان، لأن المفروض ان القدرة لا يكون إلما مع الفعل، و إن تبدل بالايمان لم يكن مكلفا بالايمان فيه- لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل- فيتحقق التنافى بين التكليف و القدرة التي هى شرطه، إذ ما لم يحصل الايمان لم يكن مقدورا؛ و إذا حصل لم يكن مكلفا به، فيستحيل اجتماعهما. بل يجتمع دائما عدم القدرة مع التكليف، لأن قبل الفعل لا قدرة و التكليف ثابت، و مع الفعل لا تكليف و القدرة ثابتة.

و غير خفى أنه لو اكتفى بالشق الأول من التردد لكفى فى رد الجواب المذكور، لأنه إذا لم تكن قبل الايمان قدرة عليه فما دام يستمر كفر كافر لا يكون مكلفا بالايمان أصلا، فيبقى العقاب رأسا على مطلق الكفر، و لا يتوجه ذم و لوم على أحد من الكفار!.

قيل فى دفع هذا الايراد: ان التكليف لا يتعلق إلما بما هو مقدور على تقدير وجوده، و اللازم منه أن يكون المكلف به مقدورا فى أى زمان فرض، و لا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف. و توضيحه: ان شرط القدرة اجتماعها مع الفعل لا اجتماعها مع التكليف، لأنه يجوز عند الأشاعرة أن يكون التكليف مقدما على القدرة و يكفى فى كون المكلف به مقدورا عندهم صلاحية تعلق القدرة به- أى: كونه بحيث إذا فعل وقع مقارنا للقدرة-. و لا شك فى تحقق هذا المعنى حال عدم الفعل، إذ يصدق أن التكليف قد تعلق بما هو مقدور على تقدير وجوده. و لم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال على أن التكليف بتحصيل الحاصل إنما يستحيل إذا كان حاصلا بتحصيل آخر، لا بذلك التحصيل؛ و حينئذ جاز أن يستمر التكليف حال القدرة. فاندفع تشيع المعتزلة على الأشاعرة بلزوم عدم العصيان، إذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة، فلا عصيان. و مع الفعل لا عصيان أيضا، لأنهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة.

ثم / ٨١DA / قيل: هذا الدفع دفع للايراد بتغيير الجواب! إذ لا اختصاص لهذا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧٦

الكلام بالزمان الثانى و لا- احتياج حينئذ إلى التزام أن التكليف وقع فى الحال بايقاع الفعل فى ثانى الحال، إذ يصح التكليف بايقاع الفعل فى الحال أيضا، إذ فى زمان عدم الفعل مقدورا بالمعنى المذكور، إذ لو كان فعله فى هذا الزمان لوقع الفعل مقارنا للقدرة. و الحاصل: ان فى زمان عدم كان الفعل ممكنا و ليس المقدورية المذكورة إلما هذا الامكان. نعم! بشرط عدم ليس بممكن، و لا- كلام فيه. و أميا العلاوة المشار إليها بقوله: على أن التكليف بتحصيل الحاصل- ... إلى آخره-، فليس جوابا ثانيا باختيار الشق

الثاني مختصاً بتقدير تبديل الكفر بالايان مبنياً على منع لزوم تحصيل الحاصل، نظراً إلى أن التكليف حال الفعل ليس فيه تحصيل الحاصل المحال، إذ مع فرض صحته هذا الجواب عن الشق الثاني لا يندفع الايراد، لأن الشق الأول كاف لتحقق المفسدة- كما اشرنا إليه- فان قول المورد: ان استمر فكذا و إن تبدل فكذا، ترديد و تقسيم للحكم بحسب الواقع، لا استفسار و سؤال حتى يوجه الجواب باختيار أحد الشقين، إذ مع تحقق المفسدة للشقين في الواقع إذا وقع مفسدة أحد الشقين يبقى مفسدة الشق الآخر بحاله. فهي - أي: العلاوة المذكورة- تتمه لما تقدمها من الدفع على أن يكون ما تقدم جواباً تاماً للايراد يندفع به الشقان و تكون تلك العلاوة زيادة مختصة بالشق الثاني يكون مفادها منع أن لا تكليف مع الفعل لأن ذلك ليس تحصيل الحاصل المحال. و يكون حاصل الدفع بعلاوته إننا لا نسلّم أن شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتى يتأتى المنافاة و يستغرب التأخر، بل / ٨٥MA / هو المقدورية على تقدير الاطاعة و في وقتها. فلو مات على الكفر كان الايمان مقدوراً له كذلك، و هو مكلف به إلى أن موته، و لو آمن كان التكليف بالايان إلى أول حدوثه و فعليته مقدرته. على أنه يمكن استمراره في حال الايمان أيضاً، و لا- منافاة بناء على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل و جواز التكليف به؛ انتهى ما قيل في دفع الايراد المذكور على الجواب الذي ذكره الأشاعرة من دليل المعتزلة مع تنقيحه و توضيحه.

و أنت تعلم أن مناط هذا الدفع منع كون المقدورية بالفعل شرطاً لتعلق التكليف بالفعل. و هو مكابرة صرفه، كيف! و لو لم تعتبر المقدورية الفعلية فعدم العصيان لازم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧٧

أما قبل الفعل فلعدم القدرة بالفعل، و أما حال الفعل فللامتثال، و إذا لم يتحقق القدرة بالفعل فأى فائدة لإمكانها؟، و ما يفيد التمديدك بتحقيق هذا الامكان؟. فإن الكافر في الآن الذي بقى على كفره و لم يؤمن إن كان الايمان ممكناً له فيه و كان من شأنه و في تمكينه و قوته أن يؤمن فيه فكان له قدرة بالفعل فيه، و إن لم يكن ذلك ممكناً له و لم يكن ذلك في قوته و تمكّنه فيلزم التكليف بما لا يطاق لو كان مكلفاً بالايان فيه، فلا يفيد القول بتحقيق امكان المقدورية. بل التحقيق أنه لا معنى للقول بتحقيق امكان المقدورية دون تحقق المقدورية بالفعل، فإن معنى امكان المقدورية- على ما هو الظاهر- أن لا تكون القدرة حاصله بالفعل للفاعل و لكن يمكن له احداث القدرة في ذاته.

فالكافر في زمان كفره و إن لم تكن له قدرة بالفعل على الايمان فيه إلا أنه كان من شأنه و في قوته أن يحدث القدرة في نفسه ثم يؤمن فيه بتلك القدرة المحدثة. و معلوم على كل عاقل أن التمكّن و القوّة على احداث القدرة في الزمان المذكور ليس إلا القدرة الفعلية، لان القدرة على احداث القدرة لو كان لها معنى محصل هو عين القدرة؛ و إن لم يكن من شأنه احداث القدرة فيه بل كان احداث القدرة على الفعل و ايجادها من جانب الله- تعالى- فأى معنى لامكان القدرة له. و حمل الامكان على امكان أن يفاض عليه القدرة من جانب الله- تعالى- ما يفيد في دفع التكليف بما لا يطاق- على تقدير عدم الإفاضة؛ فلزوم التكليف بما لا يطاق حينئذ لازم.

و بذلك يظهر أن صيرورة القدرة فعلية في آن الفعل يتوقف على سبق قدرة أخرى تكون منشأً لفعليتها، لأن تلك القدرة المقارنة للفعل صفة حادثه محتاجة إلى فاعل؛ فنقول: فاعلها إن كان هو العبد فلا بد له في احداثها من قدرة أخرى، فتكون له قدرة متقدمة على الفعل البتة، و به يثبت المطلوب، و إن كان هو الله- تعالى- فلا يكون لامكان مقدرية الفعل للعبد معنى، و / ٨١DB / حمل الامكان على ما ذكر غير مفيد- كما عرفت-، فالتكليف بما لا يطاق لازم على كل حال.

و بما ذكرناه يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعلام: بأنه يمكن أن يقال من قبل الأشعرى: ان التكليف بغير المقدور بالفعل مع امكان كونه مقدوراً لا فساد فيه، و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧٨



لا شك في حال العدم يمكن كونه مقدورا بأن يجعله موجودا بدل كونه معدوما، وهذا الامكان كاف في عدم كونه تكليفا بما لا يطاق. والحاصل: انّ للأشعري أن يقول: انا لا نسلّم أنّ التكليف نقيض فعليّة القدرة، بل يكفي امكانه، و هي ممكنة في حال العدم و ان لم يتمكن بشرط العدم، انتهى.

و وجه ضعفه و اندفاعه قد ظهر ممّا ذكرناه في غاية الظهور؛ فلا نطيل الكلام باعادته.

و على ما حقّقناه و قرّرناه لا ريب في ورود ما أورده بعض الفضلاء على الدفع المذكور من أنّه لو لم يتعلّق التكليف الّا بما هو مقدور على تقدير وجوده، يلزم على تقدير استمرار الكافر و موته على الكفر وقوع تكليف غير القادر؛ و هو باطل بالإجماع.

بيان اللزوم: أنّه لو كان حصول القدرة من الكافر على فعل الايمان حين اتصافه بالايمان- الذي لم يحصل له قطّ- يلزم أن يكون مكلفا بما لا يكون موصوفا بالمقدورية، و ما هو إلّا / ٨٥MB / التكليف بما لا- يطاق. و هو واقع، لكون الكافر مكلفا. و ليس للأشعري أن يقولوا: يكفي في عدم وقوع التكليف بما لا يطاق في الصورة المذكورة إن فعل الايمان ممّا لو صدر عن الكافر لكان مقرونا بالقدرة، لأنّه بناء على هذه الشرطية ينبغي أن لا يكون الكافر مكلفا إلّا حين حصول الفعل المقدور، لا وقت عدمه؛ إذ لو كان في جميع مدّة عدم فعل المكلف به- أي: الايمان- مكلفا بالاتيان به لكان مكلفا بما لا يقدر عليه. و مثله مثل أن يقال لزيد: انت مكلف بالطيران إلى السماء، و لو طرت لكان لك جناح؛ و مع هذا لم يسقط عنه التكليف و لم يحصل له الجناح اصلا. و لا ريب في أنّه تكليف بما لا يطاق!.

ثمّ أنّه أورد على ما ذكر في العلوة أيضا: بأنّ تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل و إن لم يكن محالا لكن لا طائل تحته.

و أجيب عنه: بأنّه يكفي في فائدته كونه سببا لذلك التحصيل، فإنّه اثره، ففائدة استمرار التكليف حينئذ أنّه سبب للايمان و السبب تحت وجوده حال وجود المسبب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٧٩

مع أنّه يحفظ الايمان عن ورود الضدّ. و أمّا الفائدة المشهورة للتكليف- أعنى: الابتلاء- فهي منتفية على هذا التقدير- أي: على تقدير تحقّق الفعل-، فإنّها تتصوّر عند التردّد في الفعل و تركه، أمّا عند تحقّق الفعل فلا. إلّا أنّه لا مانع منه، لأنّ الابتلاء أنّما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره، فيكون للتكليف فائدتان: إحداهما بالنظر إلى استمراره- و هي كونه سببا للتحصيل و مانعا عن ورود الضدّ؛ و أخراهما بالنظر إلى حدوثه- و هي الابتلاء و الامتحان-. يعنى لَمّا 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 اعتبار تكون له فائدة. و غير خفيّ أنّ تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل و إن كان جائزا و به ثبت جواز استمرار التكليف بالايمان حال وجود الايمان، إلّا أنّ ذلك التحصيل يتوقّف على سبق قدرة، لأنّ التحصيل فرع القدرة. فهذا التحصيل إن كان من العبد فلا بدّ له من تقدّم قدرة له عليه- و إلّا لزم تحقّق المشروط بدون الشرط-، و إن كان من الله لزم التكليف بما لا يطاق.

فان قيل: القدرة مقارنة لذلك التحصيل؛

قلنا: تقدّم الشرط على المشروط لازم.

ثمّ ما قيل في الجواب عن لزوم عدم الفائدة في تحقّق التكليف بعد حصول المكلف به: بأنّ الفائدة بعد التحصيل كون التكليف سببا لذلك التحصيل، يرد عليه: أنّ مجرد التكليف إن كان سببا تامّا للتحصيل لزم أن يكون التكليف في زمان عدم الفعل أيضا سببا تامّا فكان اللزوم عدم انفكاك الفعل عن التكليف؛ و إن لم يكن سببا تامّا بل كان جزء من اجزاء العلة التامة لحدوث الفعل بأن يكون مع القدرة الموجودة في الفاعل و الإرادة الحادثة فيه لغرض من الأغراض سببا تامّا، فثبت المطلوب- أعنى: تقدّم القدرة على الفعل-.

و ما قيل: انَّ الابتلاء إنّما يكون فائدة حدوث التكليف لا استمراره؛

ففيه: انه إذا لم تكن القدرة متقدّمة على الفعل لم تتحقق هذه الفائدة للحدوث أيضا، لأنّ زمان التكليف إذا كان خاليا عن القدرة فكيف يتحقّق الابتلاء المستلزم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨٠

للتردّد / ٨٢DA / بين طرفي المقدور؟!.

فظهر ممّا ذكرناه انّ الايراد المذكور لا يندفع بما ذكره لدفعه، و به يظهر فساد الجواب الّذي ذكره من جانب الأشعريّ للدليل المذكور للمعتزلة. مع أنّك قد عرفت اندفاع ذلك الجواب بوجوه آخر لا مدفع لها.

ثمّ جميع ما أوردناه من الفحص و التطويل إنّما كان للجرح و التعديل في ما أورده جماعة في هذا المقام من القول و القيل؛ و لو شئت تحقيق الحقّ في هذا الخلاف - بحيث يطرح به ما أورده خلف قاف - فاستمع لّمّا يتلى عليك بسمع الانصاف.

اعلم! أنّ الأشعريّة لمّا قالوا أنّ أفعال العباد مستندة إلى الله - تعالى - لا إليهم، و ليس لهم قدرة على الفعل و لكن عادة الله جارية بايجاد قدرة لهم مقارنة لفعل العبد / ٨٦MA - سموّ ذلك بالكسب -، لزمهم القول بعدم تقدّم القدرة على الفعل و مقارنتها لفعله، و لكن ليس لتلك القدرة المقارنة تأثير لفعله، بل هو مخلوق من الله - تعالى -، فالظاهر انّ مرادهم من عدم كون القدرة متقدّمة على الفعل هو ما استقرّ رأيهم عليه من عدم قدرة العبد قبل الفعل اصلا، و مرادهم من معية القدرة للفعل هو مقارنة تلك القدرة الغير المؤثّرة له، فهذا الخلاف منهم مبنى على الخلاف المشهور منهم في أفعال العباد، فما يدلّ على بطلان ذلك الخلاف -: من لزوم الجبر، و التكليف بما لا يطاق لعدم قدرة للعباد قبل الفعل اصلا و عدم تأثير لقدرتهم الّتي تكون مع الفعل - يدلّ بعينه على بطلان هذا الخلاف أيضا.

فالعجب من جماعة تثبتت اقدمهم في معركة الفكر و النظر مع انكارهم الأصول الأشعريّة و لما اختاروه في أفعال العباد من عدم قدرة لهم سوى القدرة الكاسبة - الّتي لا فرق بين وجودها و عدمها في عدم التأثير -، توجّهوا هنا لتصحيح كلام الأشعريّة بتحقيق امكان القدرة للعباد قبل الفعل و ثبوت القدرة المؤثّرة معه؛ و هل هذا إلّا توجيه كلام الخصم بما لا يرضى به و يقول بخلافه؟! فانّ من الأصول المشهورة للأشعريّة قولهم بعدم قدرة مؤثّرة للعباد مطلقا و استناد جميع افعاله إلى الله - تعالى - و كونه مجبورا في افعاله، و مع ذلك كيف يوجّه كلامهم هذا بما لا يلزم منه الجبر و التكليف

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨١

بما لا يطاق؟!.

و قد تفتّن بما ذكرناه بعض أهل التحقيق حيث قال: يمكن أن يقال بناء على مذهب الأشعريّة على أنّ أفعال غير الله - تعالى - واقعة باختياره - تعالى - و لا تأثير لغيره فيها، و الفرق بين فعل المختار و فعل المضطرّ كالنار: انّ الله يخلق مع الأوّل قدرة غير مؤثّرة فيه، و بذلك يتصحّح كونه اختياريا، و في الثاني لا يخلق قدرة مقارنة أصلا؛ و بناء مذهب المعتزلة على أنّ أفعال غير - تعالى - من المختارين واقعة باختيارهم بأن جعلهم الله - تعالى - مختارين، أو خلق فيهم قدرة مؤثّرة في أفعالهم عند تعلق ارادتهم بها، فقول الأشعريّة: انّ القدرة مع الفعل، أي: معية بالذات كمعلولى عله واحدة؛ و قول المعتزلة: أنّها قبله، أي: قبلية بالذات كتقدّم العله على المعلول؛ انتهى.

و مثله ما ذكره بعض الأعلام: بأنّ الحقّ انّ النزاع في تقدّم القدرة على الفعل و مقارنتها له متفرّع على النزاع في أنّه هل للعباد قدرة مستقلة أو غير مستقلة، أم لا؛ فمن قال بعدم الفرق بين حركتى المختار و المرتعش - كجهم بن صفوان و أضرابه - يقول: ليس للعباد استطاعة اصلا؛ و من قال بالقدرة الكاسبة الغير المؤثّرة في الابدان - كالأشعريّة و البحاريّة «١» - يقول بها غير متقدّمة؛ و من قال باستقلال العباد في أفعالهم الاختيارية باقدار الله و تفويضه - كأكثر المعتزلة - يقول بتقدّمها؛ و أمّا من قال بعدم التفويض و

الاستقلال- كما هو طريقة المقتبس من مشكاة أهل البيت عليهم السلام- فيظن أنه لا- يمكنه القول بالتقدم الزماني، و إنما يلزم التفويض و الاستقلال في تلك الحال. لكن لما كان الظاهر أن مرادهم بعدم استقلال قدرة العبد أن مع تلك القدرة التي اعطاها الله إياه و مكنه أن يفعل بها باختياره يمكن أن يصرفه الله- تعالى- عن اختيار الفعل و يقب قلبه و لا يأذن له- كما قد يفعل باحثائه عند همهم المعصية، أو باعدائه عند ضد ذلك- و أنه لا يصدر عنه فعل إلا بتوفيق الله- تعالى- أو خذلانه؛ و لا ينافي ذلك كونه بحيث لو خلى بحاله و اختياره امكن صدور الفعل عنه في حال بعد ذلك الحال فيمكن التقدم و لا يلزم التفويض و الاستقلال؛ انتهى.

(١)- كذا في النسختين، و لم أجد ذكرا لهذه الفرقة في المآخذ.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨٢

و قريب مما نقلنا ما ذكره بعض آخر من الأفاضل حيث قال: أنه / ٨٢DB / مذهب الاشاعرة القائلة بأن تعلق إرادة الله- تعالى- بفعل العبد عليه لصدوره عنه بمعنى أنه مكسوب للعبد لا يكون قادرا قبل الفعل، و عند المعتزلة القائلة بأن العبد فاعل لأفعاله قبل انضمام الإرادة و سائر الشرائط يكون قادرا بمعنى أنه لو أراد أحد طرفي المقدور مع سائر الشرائط صدر عنه الفعل، فهو قبل الفعل / ٨٦MB / قادر- سواء صدر عنه الفعل أو لم يصدر-، انتهى.

فظهر ممّا ذكرناه و من كلام هؤلاء الأعلام: أن الخلاف الواقع بين الاشعري و المعتزلة في كون القدرة مع الفعل أو قبله راجع إلى الخلاف المشهور بينهم في أفعال العباد، و أن مراد الأشعري من القدرة المقارنه للفعل هي القدرة الغير المؤثرة، فبطلان قولهم ظاهر. و ممّا ذكرنا يظهر أن الخلاف السابق بين المعتزلة و الأشاعرة- أعني: كون القدرة متعلقة بالطرفين أو بطرف واحد، أعني: الطرف الواقع- أيضا راجع إلى هذا الخلاف المشهور في أفعال العباد؛ لأنّ الاشاعرة لمّا لم يثبتوا للعباد قدرة سوى القدرة الغير المؤثرة المقارنه للفعل فلا بد أن يقولوا بتعلقها بالطرف الواقع، بخلاف المعتزلة.

وقيل: أن الخلاف في كون القدرة قبل الفعل أو معه يساوق الخلاف في أن القدرة الواقعة هل يتعلّق بالطرفين أم لا، فمن قال بتقدمها يقول بتعلقها بالطرفين، و بالعكس.

و أورد عليه: بأن من قال بوجودها مع الفعل يمكنه أن يقول بتعلقها بالطرفين بمعنى تساوى الطرفين بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادر و إن وجب أحدهما بسبب اختياره، نعم! لا- يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل، و هذا ممّا لا يمكن القول بها مع تقدم القدرة أيضا، و هو ظاهر؛ انتهى.

و يمكن أن يقال: أن مراد القائل أن منشأ النزاعين و مبناهما واحد. و قد ظهر ممّا ذكر أن الخلاف في كون القدرة المؤثرة مع الفعل أو قبله أو متعلقة بالطرفين أو طرف واحد لا يمكن أن يتحقّق مع الأشعريه لعدم اثباتهم تأثير القدرة للعباد؛ فان كان هذا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨٣

الخلاف متحققا بين العقلاء فلا بد أن يكون بين المعتزلة- القائلين بكون قدرة العباد مؤثرة-

و ما قيل: من أنه يجوز أن تكون القدرة الكاسبة متحققة قبل الفعل و أى دليل على وجوب مقارنتها له؟!، كلام حال عن التحصيل، لأن من أثبت القدرة الكاسبة لا يقول بشبوتها قبل الفعل، بل يقول بان عادة الله جارية بايجادها مقارنه للفعل.

ثم تحقيق الحق في النزاعين على أصول أهل الحق-: المذنب يثبتون لقدرة العباد تأثيرا:- أنه إن اريد بالقوة القوة التي هي مبدأ التأثير- سواء كان مع جميع شرائط التأثير في الفعل أولا- كان متحققا قبل الفعل و معه، و كان تعلقها أيضا بالطرفين على السواء؛ و إن اريد بها القوة التي تكون مع شرائط التأثير لم يتحقّق إلا مع الفعل و لم يكن متعلقا إلا بالطرف الواقع و إلا لزم التخلف. و مراد الاشعريه من القدرة في قولهم: «القدرة متعلقة بالطرف الآخر و إلا لزم وقوع الطرفين» هو القدرة بهذا المعنى.

و إن اريد بها القوة الناقصة التي تشترط معها عدم تحقّق جميع شرائط التأثير لم يتحقّق إلا قبل الفعل و لم تتعلّق بشيء من الطرفين. قال

بعض الأعلام: و إلى الثالث أيضا ذهب بعضهم كما يعلم من عبارة بعض- أى: ذهب بعضهم إلى القدرة الناقصة، يعنى: اعتبر فى القدرة عدم تحقق جميع شرائط التأثير-. و أيضا الدليل الأول من الأدلة التى نقلناها من المعتزلة لا ثبات تقدم القدرة كان دالاً على أن بعضهم اعتبر فى القدرة عدم تحقق جميع شرائط التأثير، لأنّ حاصل الدليل المذكور أنّ القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها الفعل و الفعل عند الحصول لا- يحتاج إلى القدرة. و لا ريب فى أنّ القدرة إذا لم تتحقق مع الفعل و الموجود من القدرة لا يكون الحاصل إلّا قبل الفعل، فىكون قدرة ناقصة لم يتحقق معها جميع شرائط التأثير. و أنت تعلم أنّ هذا الدليل لا يفيد هذا المطلوب، لأنّه يمكن أن يكون مراد المستدلّ: أنّ القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها فى الجملة، و عند حصول الفعل لا حاجة إليها، فلو لم يتقدم على الفعل لم يكن حاجة إليها اصلا. و حينئذ فيجوز تحققها وقت الفعل أيضا، لكن لا تكون حاجة إليها، لا أنّه يلزمها كونها محتاجا إليها فى جميع أوقات

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨٤

حصولها حتّى يلزم من عدم الاحتياج إليها وقت الفعل عدم حصولها فيه. و الظاهر أنّ أحدا لم يذهب إلى أنّه يعتبر فى القدرة و يشترط فى حقيقتها و صدق اسمها عدم تحقق جميع شرائط التأثير حتّى تختصّ عنده/ ٨٣DA / القدرة بالناقصة. نعم! اطلاق/ ٨٧MA / لفظ القدرة على الناقصة أيضا فى عباراتهم واقع شايح لتحقيقها قبل الفعل و معه.

فان قيل: لعلّ المحقق الطوسى أيضا ذهب إلى اختيار اعتبار عدم تحقق جميع شرائط التأثير فى القدرة، و لهذا قال: و يمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم فى الحال «١»، فى جواب من قال: شرط القدرة انتفاء شرائط التأثير، و فى حال العدم تحقق شرائط التأثير فى العدم و فى حال الوجود تحقق شرائط التأثير فى الوجود، فلا تتحقق القدرة فى حال العدم و لا فى حال الوجود!. فانّ حاصل جوابه: أنّ القدرة إنّما هو على الشىء المستقبل- فعلا كان أو تركا- مع عدمه فى الحال لا مع وجوده ليتحقق جميع شرائط التأثير، و لا يحصل ما هو شرط القدرة- أعنى: انتفاء شرائط التأثير-. و لا ريب فى أنّ اختيار المحقق فى جواب الايراد بالتقرير المذكور: «أنّ القدرة على الاستقبال مع العدم فى الحال»، يشعر باعتقاده أنّه فى حال حصول الشىء لا قدرة عليه، و إلّا لكان ينبغى أن يذكر أيضا فى الجواب أنّه لا امتناع فى اجتماع القدرة على شىء معه؛ و هذا أيضا أحد التوجيهات لتلك العبارة؛

قلنا: الظاهر من كلامه فى موضع آخر أنّه لم يذهب إلى هذا الاعتبار.

و قيل: هذا التوجيه لا يساعده العبارة المذكورة، لأنّها مشعرة بأنّ الخصم قائل بالقدرة بوجه من الوجوه، و لكن نقول بأنّها مجتمعة مع العدم، و الحال أنّ القائل المذكور ينفى القدرة راسا؛ انتهى.

و هو كما ترى!.

و قيل: هذا التوجيه يساعده قوله: و يمكن، لأنّ حمله بالامكان مشعر بامكان تحقق القدرة على نحو آخر أيضا، و ما ذلك إلّا باجتماعه مع الوجود، و إلّا لكان

(١)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الاولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٨.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨٥

المناسب أن يقول: و القدرة على المستقبل يكون مع العدم فى الحال من دون افحام لفظ الامكان؛ انتهى.

و هو أيضا كما ترى!، لأنّ لفظ الامكان هنا مقابل لما ذكره المستدلّ من أنّه لا يمكن اجتماع القدرة إلّا مع الوجود و لا مع العدم، فردّه بأنّه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو، و لا اشعار فيه اصلا بامكان تحقق القدرة على نحو آخر.

فان قلت: ما اخترت من تقدم قدرة العبد- المسمّاة بالاستطاعة- على الفعل و الترك ينافى ما رواه ثقة الإسلام فى روايتى البصرى و النبلى «١»: أنّه لا يكون الاستطاعة إلّا وقت الفعل، و أنّ العباد مستطيعون للفعل و وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل، و أنّه ليس

للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قليل و لا كثير، و لكن مع الفعل و الترك كان مستطيعا؛

قلت: هاتان الروايتان معارضتان بأخبار كثيرة؛ منها: ما رواه الصدوق في التوحيد بسند صحيح عن الصادق - عليه السلام - أنه قال: لا يكون من العبد قبض و لا بسط إلا باستطاعة / ٨٢DA / متقدمة للقبض و البسط «٢».

و منها: ما رواه أيضا عنه - عليه السلام - بسند صحيح أنه قال: لا يكون العبد فاعلا و لا متحرّكا إلا و الاستطاعة معه من الله - عزّ و جلّ - و أنّما وقع التكليف من الله - تبارك و تعالي - بعد الاستطاعة، و لا يكون مكلفا للفعل إلا مستطيعا «٣». و الاخبار الواردة بهذا المضمون كثيرة متظافرة.

و الوجه في الجمع بينهما و بين روايتي البصري و النبلي: أن تحمل الاستطاعة المتقدمة الواردة في هذه الأخبار الكثيرة على القوة التي هي مبدأ التأثير و بها يتمكّن الفاعل من الفعل و الترك سواء كانت مع جميع شرائط التأثير في الفعل أو لا، و الاستطاعة الواردة في روايتي البصري و النبلي على القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. و بذلك يظهر أنّ ما ذكرنا في تحقيق الحقّ وجه حسن للجمع بين الأخبار

(١) - راجع: الاصول من الكافي، ج ١، ص ١٦٢.

(٢) - راجع: التوحيد، ص ٣٥٢.

(٣) - راجع: نفس المصدر، ص ٣٤٥.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨٦

المتعارضة الواردة في هذا الباب.

قال بعض الأعلام - بعد اختياره تقدّم الاستطاعة على الفعل و ايراده شطرا من الاخبار الدالة عليه - : و أمّا ما نقل عنه - عليه السلام - في روايتي البصري و النبلي - :

أنّه لا يكون الاستطاعة إلا وقت الفعل -، فمع ضعف الراوي و احتمال التقيّة يمكن حمل الاستطاعة على الاستطاعة المستقلة الخارجة عن سلطان الله - عزّ و جلّ - بحيث لو اراد صرف العبد معها عن الفعل لم يمكنه، كما زعمه اكثر المعتزلة حيث قالوا: انّ الله اراد من الكفّار و الفجّار / ٨٧MB / الطاعة و الايمان طوعا و لا يمكنه صرفها عن الكفر و العصيان إلا جبرا، و إلا لفعله إذ يجب على قاعدتهم اقصى ما يمكن من اللطف و ازالة العلل. و أمّا عند المتشبهين بذيل أهل البيت - عليهم السلام - فلا تخرج قدرة العبد عن سلطانه و لا يفعل فعلا إلا بتوفيقه أو خذلانه، و لا يجب عليه كلّ مقرّب للطاعة و مبعّد للمعصية بالنسبة إلى كلّ أحد في كلّ حال، بل فمنّ يردّ الله أنّ يهدّيه يشرّح صدره للإسلام و منّ يردّ أنّ يصدّه يصدّه صدّقا حرجا «١» و لا يكون للناس حجّة على الله بعد الرّسل «٢» و الدلالات. و هو - سبحانه - مع ذلك / ٨٣DB / منزّه عن إرادة الشرور و القبائح بذاتها كما هو منزّه عن ايجادها كذلك. نعم! قد يخذل شخصا حسب استعداده على وفق مشيئته، و يلاحظ في ذلك خيرا كثيرا و لا يريد إلا ما هو الأصلح بالكلّ و لا يقع في الوجود إلا ما يشاء. فاذا فعل عبد خيرا علم أنّه مستطيع عليه موقّف به، و إذا فعل شرا ظهر أنّه مستطيع عليه مخذول به. و أمّا قبل ذلك فلعلّ الله يصرفه عن ارادته و لا - يأذن له؛ فسبحان من تنزّه عن الفحشاء الّذي لا - يجري في ملكه إلا ما يشاء، و لا يخرج عن حوله و قوته شيء في الأرض و لا في السماء، بل بحول الله و قوته يقوم العبد و يقعد. و روى ثقة الاسلام عن الصادق - عليه السلام - أنه قال: الله اكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، و الله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد «٣»؛ انتهى.

و أنت بعد الاحاطة بما تقدّم تعلم ما في بعض كلمات هذا القائل

(١) - جزء من كريمة ١٢٥، الانعام.

(٢) - مقتبس من كريمة ١٦٥، النساء.

(٣) - راجع: الاصول من الكافي، ج ١، ص ١٦٠.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨٧

و مما يرد عليه: أنه حمل الاستطاعة في الروايتين المذكورتين على الاستطاعة الخارجة عن سلطان الله - سبحانه - و قد صرح بأن تلك الاستطاعة التي حمل عليها الاستطاعة في الروايتين إنما هي طريقة المعتزلة و لا يوافق اصول الامامية. و لم يتفطن أنه حينئذ فكيف يستقيم حمل الروايتين عليها - بعد التنزل عن الحمل على التقية -؟!.

الشبهة الثالثة: انّ الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه، لأنّ نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء عند المعتزلة إن اريد بالقدرة هنا القدرة الواحدة بالشخص، و عند الكلّ إن اريد بها القدرة المطلقة. إذ لا نزاع في تعلّقها بالطرفين، بل النزاع أنّما هو في أنّ القدرة الواحدة بالشخص هل يتعلّق بالطرفين أم القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص؛ لكن اللازم باطل، لأنّ عدم الاصلى أزليّ و لا شيء من الأزليّ بأثر للقادر. و أيضا عدم نفى محض لا يصلح أن يكون متعلّقا للقدرة و الإرادة، لأنّ معنى تعلّق القدرة بالشيء التأثير فيه، و حيث لا أثر فلا تأثير.

و أجب عنه: بأنّ القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل و ان لا يفعل و عدم الفعل ليس فعلا للعدم، فالعدم لما لم يكن شيئا فلا يصحّ أن يكون متعلّق الجعل و التأثير - لأنّ الجعل و التأثير لا يتعلّقان إلّا بشيء -، لكن معنى كون عدم متعلّق الإرادة هو أنّ للقادر أن لا يفعل - فيستمرّ العدم - و أن يفعل - فلا يستمرّ العدم - فباعتبار الاستمرار و عدم الاستمرار يصحّ أن يكون العدم متعلّق القدرة.

و أنت تعلم أنّ هذا الجواب يندفع به كلا الدليلين اللذين ذكرا في الشبهة لعدم تقدّم القدرة بالعدم - و هما: كون العدم الاصلى ازليا و الأزلي لا يكون اثرا للقادر، و كون العدم نفيا محضا و النفي المحض لا يكون متعلّقا بالقدرة - إذ حاصل الجواب: انّ الطرف المقابل لوجود الشيء هو عدم فعل ذلك الشيء، لا فعل عدمه. و عدم الفعل ليس فعل العدم، إذ الثاني هو ايجاد العدم و الأوّل ابقائه بأن لا يفعل القادر فيستمرّ العدم. و لا ريب أنّ ازلية العدم و تحقّقه قبل القدرة أنّما ينافي فعل العدم و ايجاده - لاستلزامه تحصيل الحاصل لا عدم الفعل بأن لا يفعل الفاعل فيبقى العدم على ما كان -،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨٨

لأنّ ابقاء الشيء وجودا كان أو عدما على ما كان لا يوجب تحصيل الحاصل. و كذا كون العدم نفيا محضا إنّما ينافي فعل العدم لا ابقائه كما كان، لأنّ بقاء النفي المحض كما كان لا ضير فيه، و أنّما المحال ايجاد النفي المحض.

فان قيل: عدم الفعل أيضا لا يسبقه شيء و لا وجود له في الخارج، فلا يكون مقدورا؛

ثم أجب - بعد أن قال: انّ التقابل بين الطرفين المتعلّقين للقدرة /  $\sim MA$  / هو تقابل العدم و الملكة لا تقابل التضاد و لا السلب و الايجاب -: بأنّ عدم الفعل عمّا من شأنه أن يكون فاعلا لا بدّ له من سبب، و يمكن أن يكون سببه إرادة ذلك الفاعل له أو عدم ارادته للفعل، فيكون مقدورا و لا فساد فيه؛ انتهى.

و الظاهر أنّ توجّه هذا السؤال بعد الجواب المذكور و التصريح فيه بأنّ مقدورية عدم الفعل باعتبار ابقاء ذلك العدم بحاله ليكون مستمرا بناء على أنّ ابقاء العدم بحاله و تركه مستمرا على ما كان لا يفيد مقدوريته، لأنّ ما يتعلّق به القدرة لا بدّ أن يصل من الفاعل أثر إليه و عدم الفعل لا يسبقه شيء و لا وجود له في الخارج، فلا يصل من القادر إليه أثر حتّى يكون مقدورا.

فاجاب: بأنّ عدم الفعل لما كان عدم ملكة فلا بدّ له من سبب و السبب إمّا إرادة الفاعل لذلك العدم أو عدم ارادته للفعل، فبقاء ذلك العدم على ما كان يتوقّف على إرادة الفاعل لذلك العدم أو عدم ارادته للفعل، فيصل الأثر منه - على التقديرين - إلى ذلك العدم. و إلى هذا الجواب أشار بعض المشاهير حيث /  $84DA$  / قال: و يكفي في كون طرف النفي أثرا بمعنى الاستتباع أنّ القادر لم يشاء فلم يفعل، فإنّ عدم الفعل ليس فعل العدم. و توضيحه: أنّ عدم المعلول تابع لعدم العلّة بالاتفاق، فعدم الفعل تابع لعدم المشيئة و



الإرادة و هذا كاف في القدرة كما قالوا في تفسيرها-؛ و إن لم يشاء لم يفعل. و لا يحتاج إلى أن يكون العدم مفعولا للقدرة و معلولا للإرادة حتى يتوجه أن النفي لا يصلح لأن يكون متعلقا للقدرة، إذ متعلق القدرة ليس فعل العدم، بل عدم الفعل، و عدم الفعل ليس فعل العدم. فظهر أن السؤال المذكور في بادى الرأى يتوجه، و لكن  
جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٨٩  
بالجواب المذكور يندفع.

و بذلك يظهر ما في كلام بعض الأفاضل من الاختلال حيث قال- بعد نقله السؤال و الجواب المذكورين:- و في الجواب بحث؛ أما أولا: فلأن مراد المعترض أنه إذا كان عدم الفعل أيضا متحققا دائما- كالعدم- فلا يمكن تعلق القدرة به لكونه حاصلًا قبله؛ و ظاهر أن ما ذكره في الجواب ليس في مقابله؛  
و أما ثانيا: فلأن مثل ما ذكره يجرى في العدم أيضا، إذ نقول: عدم الشيء الذى من شأنه الوجود لا بد له من سبب إلى آخره، فالعدول عن العدم إلى عدم الفعل لا وجه له.

ثم قال: فالحق في الجواب أن يقال: أنه ليس الغرض العدول عن العدم إلى عدم الفعل، بل المراد أنه لا يتعلق القدرة بفعل العدم حتى يقال أن تحققه قبلها ينافى ذلك، بل أنه يتعلق بعدم الفعل و ابقاء العدم بحاله، فالعدم مقدور باعتبار البقاء و الاستمرار. و بالجملة المراد بعدم الفعل هو ابقاء العدم ليكون مستمرا، و هو مقدور- على ما هو المشهور في الجواب عن هذا الدليل: أن العدم مقدور باعتبار استمراره لا أنه فرق بين عدم الفعل و فعل العدم في امكان تعلق القدرة باحدهما دون الآخر- انتهى.

و وجه الاختلال: أن مراد المعترض ليس قياس عدم الفعل على العدم في عدم تعلق القدرة التي به يجمع التحقق دائما، فإن المجيب لم يفرق بين عدم الفعل و العدم- أى: عدم الشيء- حتى يتوجه الاعتراض بالتساوى، بل مراده ما قرّناه. و حينئذ فيصير ما ذكره بقوله: «و أما ثانيا إلى آخره» لغوا.

و ما ذكره من الجواب الحق عنده غير دافع للاعتراض!؛ لأن ما ذكره في الجواب الحق عنده من كون العدم مقدورا باعتبار البقاء و الاستمرار كان مأخوذا في أصل الجواب عن الشبهة، و مع ذلك أورد الاعتراض المذكور؛ فالمراد منه هو ما ذكرناه و حرّناه.  
ثم على ما ذكرناه من كون عدم الفعل عدم ملكة عدما مطلقا- أى: العدم بما هو عدم- فيصح اتصافه بالاستمرار و عدم الاستمرار مما هو من صفات الموجودات، لأن  
جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٩٠

العدم إذا اضيف إلى شيء فله وجود في الذهن؛ فيكون شيئا و يصح تعلق القدرة به- أى: باستمراره- و بذلك يندفع ما ربما يتوهم أن يورد في هذا المقام: أن العدم بما هو عدم إذا لم يكن شيئا و لم يصح أن يكون متعلق القدرة فلا تكون له صفة وجودية/ MMB -/ و هى الاستمرار و اللااستمرار- لأن اللاشيء المحض لا تكون له صفة وجودية و إلا يلزم خلاف الفرض. و على ما ذكر من التفرقة بين العدم المطلق و العدم المضاف و كون عدم الفعل عدما مضافا يمكن أن يقال في جواب الشبهة: أولا: أنه إن اريد بالعدم العدم بما هو عدم فهو لا شيء محض لا يصح أن يكون متعلق القدرة و ليس فيه فعل و صفة وجودية ليصح تعلق القدرة به، لأنه ليس إلا الانتفاء المحض، إلا أن عدم الفعل و عدم الشيء ليس من هذا القبيل؛ و إن اريد به العدم المضاف فهو شيء من الأشياء و يصح أن يكون متعلق القدرة.

و اعلم! أن الشبهة المذكورة لا خصوصية لها بالقدرة بالمعنى الثالث- أى: القدرة الملزومة لحدوث العالم التي تفرّد باثباتها المليون؛ بل لا خصوصية لها بقدرة الله تعالى-، و إنما هى شبهة لنفى القدرة مطلقا، بحيث لو تمت لدلت على نفي قدرة العباد و نفي قدرة الله مطلقا- أى: سواء كانت بالمعنى الثانى الذى قال به الحكماء، أى: صحة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات؛ أو بالمعنى الثالث الذى تفرّد باثباته المليون، أى: القدرة المستلزمة لحدوث العالم- لأنه إذا صح ما قيل فى الشبهة:- أن العدم نفي محض فلا يصح كونه

متعلقًا للقدرة- يظهر منه انّ القول بإمكان الترك بالنظر إلى الذات غير صحيح، لأنّ الترك بمعنى العدم، فلا يكون متعلقًا للقدرة. و يظهر منه أيضًا انّ عدم العالم في بعض الأوقات بالقدرة و الاختيار غير صحيح، لأنّ العدم لا يكون متعلقًا للقدرة فيكون العالم معدومًا في وقت عدمه لا- يكون بقدرة الله- تعالى- . و أيضًا: الجواهر الحادثة بقدرة الله- تعالى- عدمها ازليّ بزعم الحكماء أيضًا، فيلزم/ DB٨٤ / أن لا- تكون مقدورة لله- تعالى- بالنظر إلى ذاته بمعنى كونها ممكنة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته- تعالى-، لأنّ عدم صدورها لا يكون متعلقًا للقدرة.

و الحاصل انّ الشبهة المذكورة لا يجرى في نفي مطلق القدرة سوى القدرة بالمعنى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٩١

الأول- أعنى: صدور الفعل بالعلم و المشيئة- فلو تمت تلك الشبهة لدلت على نفي القدرة بمعنى صحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات و بالمعنى الثالث الملزوم لحدوث العالم؛ و دلت على نفي قدرة العباد أيضًا.

و إذ علمت ذلك فنقول: ما ذكر في الشبهة من أنّ العدم ازليّ و الأزلي لا يكون اثرا للقادر، يرد عليه: إن «١» كان المراد انّ الأزلي لا يكون اثرا للقادر بالقدرة المتنازع فيها الملزومة لحدوث الفعل- أى: ما به يصح انفكاك الفاعل من كلّ من الفعل و الترك، و يكون مناطه ما هو المشهور بين المتكلمين من أنّ أثر القدرة يجب أن يكون حادثًا-، ففيه: أمّا أولًا: أنّه على فرض تماميته لا ينفي القدرة بالمعنى الثاني- أى: إمكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات-، فيكون الزاميا على المتكلم و لا تكون واردا على الحكيم، مع أنّ المراد من الشبهة أعمّ؛

و أمّا ثانيًا: انّ ذلك- أى: الانفكاك- أنّما يتمّ في جانب الوجود، إذ الوجود الازليّ يمتنع رفعه، فلو كان موجودًا أزليًا امتنع انفكاك الفاعل عنه، و هو يناهى القدرة بهذا المعنى. و أمّا العدم الأزليّ فيمكن رفعه قطعًا، فلو كان العدم ازليًا لم يمتنع انفكاك الفاعل عنه، فلا يناهى القدرة بهذا المعنى. و ما قيل: ما ثبت قدمه امتنع عدمه، أنّما هو في الموجودات دون الأعدام، و هو ظاهر.

و إن كان المراد انّ الأزلي لا- يكون اثرا للقادر بالقدرة بكلا المعنيين، ففيه منع ظاهر، لامكان أن يكون أثر القادر بالقدرة بالمعنى الثاني- أى: صحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- أزليًا، فإنّ الضرورة قاضية بجواز ثبوت إمكان الترك في الأزلي بالنظر إلى الذات مع وجوب الفعل فيه بالنظر إلى الداعي أو بالعكس. و لذا ذهب الفلاسفة إلى ازليّة العالم مع قولهم بالقدرة بهذا المعنى- على ما نسب إليهم في المشهور-، و لم يقدّم دليل اصلا على امتناع كون أثر القدرة بهذا المعنى قديمًا.

فان قيل: أثر القادر المختار مسبوق بالقصد و الإرادة، فلا يكون أزليًا؛ فالعدم الأزليّ لمّا لم يكن مسبوقًا/ MA٨٩ / بالإرادة و المشيئة فلا يكون اثرا للقادر؛

(١)- الاصل: انه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٩٢

قلنا: المسبوقية الزمانية ممنوعة و الذاتية لا تنافي الازليّة، فيجوز أن يكون أثر القادر قديمًا زمنيًا مسبوقًا بالقصد و الإرادة بالذات لا بالزمان.

فان قيل: المراد بالأزليّ الّذى لا يكون اثرا للقادر المختار ما لا يتقدّم عليه شيء أصلا- لا بالزمان و لا بالعلية-؛ و العدم الأصليّ بمعنى سلب الوجود سلبًا تحصيليًا لا سلبًا عدوليًا كذلك- أى: لا يتقدّم عليه شيء أصلا-، إذ كلّ ممكن في مرتبة ذاته من دون ملاحظة وجود علته و عدمها مسلوب الوجود- كما بين في مقامه، و صرح به الفارابي في الفصوص و الشيخ في الشفاء-، و هذا العدم هو الّذى لا يصلح لأن يكون اثرا للمؤثر لا غيره من الأعدام المسبوقه بالقصد و الإرادة بالذات أو بالزمان، إذ لا شك أنّ كثيرًا من المقدمات آثار للمؤثرات، و على هذا يتمّ عدم كون الأزليّ أثرًا للقادر عند المتكلم و الحكيم أيضًا، و لا يختصّ بالمتكلم؛

قلنا: إن أريد بالعدم الأزلي ذلك- أي: ما لا يتقدمه عليه اصلا، لا ذاتا و لا زمانا- فلا ريب في عدم كونه مقدورا، فإن كون شيء مقدورا- وجودا كان أو عدما- لا يتصور بدون أن تتعلّق به قدرة فاعلة، فيلزم تقدّمه عليه البتّة. و على هذا فيكون عدم الشيء مقدورا لا يتعلّق بدون أن يكون هذا الشيء موجودا ثمّ تقدّمته علّه ما، أو يكون عدم شيء مسبقا لموجود كان من شأنه إيجاد هذا الشيء المعدوم و ابقائه على عدمه كما كان، و حينئذ يكون هذا عدم مقدورا من حيث بقاءه و استمراره إذا لوحظ مع تلك العلّة التي من شأنها رفعه و ابقائه على حاله، فأنه من حيث يمكن لهذه العلّة أن يرفع هذا عدم و مع ذلك لا يرفعه و لا يبقيه على حاله فيجوز أن يكون متعلّق القدرة من تلك الحيثية و استناده إلى عدم إرادة الفاعل لايجاده أو إرادته لكونه معدوما و هو يكفي لكونه مقدورا- كما ذكرنا أولا في الجواب عن الشبهة-. و ليس مقدورا من حيث ذاته و حقيقته، إذ لو فرض عدم وجود تلك العلّة لكان هذا عدم أيضا ثابتا، بل باقيا مستمرا؛ فالمراد: أنه مع فرض وجود الفاعل القادر على عدم الشيء يمكن أن يكون استمرار عدم هذا الشيء مقدورا بالحيثية المذكورة.

و بما قرّرناه من جواز عدم مقدورية عدم إذا كان ازليا ذاتيا فاذا أريد من ازلية

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٩٣

العدم ازلية ذاته في الشبهة يرد عليه: / ٨٥DA / انّ مقدورية الوجود لا يستلزم مقدورية عدم بذلك المعنى، فما ادّعى في الشبهة من الملازمة ممنوع.

و ممّا ذكر يظهر ضعف ما قيل: يمكن أن يعلّل عدم صلاحية الأزلي لتعلّق القدرة بوجه آخر، و هو: أنه لو كان أثرا لها لزم تحصيل الحاصل، لأنّ الأزلي حاصل قبل تأثير القدرة و مع ذلك لو كان مقدورا لزم تحصيل الحاصل. و وجه الضعف: انّ المراد بالأزلي لو كان ازليا ذاتيا لا تسبقه قدرة و إرادة فلا ضير في عدم تعلّق القدرة به، و ليس ذلك محلا للنزاع؛ و إن كان ازليا زمانيا فلا ريب في تقدّم القدرة و تأثيرها عليه، فلا يلزم تحصيل الحاصل.

و قيل في الجواب: انّ هذا الوجه لا يجري إلّا في القدرة الحادثة دون القدرة القديمة التي هي المقصودة هاهنا، إذ عدم ليس بمتحقّق قبلها.

و لقائل أن يقول: انّ عدم الأصلي للممكنات و إن لم يكن متحققا قبل القدرة القديمة- لكونها قديمة ذاتية- إلّا أنه لا يمكن أن يقال: انّ القدرة القديمة متحققة قبله أيضا- لكونه أيضا ازليا ذاتيا-، فلا يكون تأثير القدرة قبله. فلو كان مقدورا لزم تحصيل الحاصل، على أنّ القدرة القديمة تتعلّقها حادث و عدم الأزلي لا يستند إلى نفس القدرة القديمة، بل إلى تعلّقها، و تتعلّقها لكونه حادثا يكون عدم الأزلي متحققا قبله البتّة، فتحصيل الحاصل لازم؛ فالصحيح في الجواب ما ذكرناه.

و قد تلخص ممّا ذكرناه انّ ما ذكر في الشبهة من عدم جواز كون الأزلي أثرا للقادر- و لذلك لا يجوز أن يكون عدم الاصل الذي هو أزلي متعلقا للقدرة-، ان أريد به الأزلي الذاتي على الذي لا يسبقه شيء أصلا فلا ضير في عدم كون عدم الذي كان بهذه المثابة مقدورا، و لا يتحقّق وجود ممكن يكون بهذه المثابة حتّى يلزم الفساد، لأنّ كلّ ممكن لا بد أن تسبقه / ٨٩MB / العلّة البتّة زمانا أو ذاتا، فمقدورية الموجودات بأسرها لا يستلزم مقدورية عدم بذلك المعنى، فالملازمة بذلك المعنى «١» المذكورة في الشبهة ممنوعة؛ و إن أريد بالأزلي ما لا تسبقه العلّة زمانا و إن سبقته ذاتا فعدم كون مثله أثرا

(١)- الاصل:- بذلك المعنى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٩٤

للقادر بالقدرة بالمعنى الثاني- أي: صحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- ممنوع- لما مرّ-؛ و ان ادّعى أنّ الازلي لا يكون أثرا للقادر بالقدرة الملزومة للحدوث فقد عرفت ما يرد عليه. و بذلك يتّضح أنّ تلك المقدّمة المذكورة في الشبهة- أعنى: كون عدم

أزليا و الأزلي لا يكون أثرا للقادر- لا يصحّ في نفسها و يمكن دفعها و إن قطع النظر عن الجواب المذكور أولا- أعنى: القول بكون العدم مقدورا من حيث البقاء و الاستمرار-.

### تتميم

قول المحقق الطوسى في التجريد: و انتفاء الفعل ليس فعل الضدّ «١»، اشارة إلى الجواب عن الشبهة المذكورة. يعنى ان الطرف المقابل لفعل شىء- الذى هو أحد طرفى القدرة- هو انتفاء فعل ذلك الشىء- أى: عدم فعله، لا فعل عدمه؛ و عدم الفعل ليس فعل الضدّ الذى هو العدم. و تحقّق العدم قبل القدرة أو كون العدم نفيًا محضًا إنّما ينافى فعل العدم لا عدم الفعل، إذ هو مقدور من حيث البقاء و عدمه، لأنّ للقادر أن لا يفعل فيستمرّ العدم و أن يفعل فلا يستمرّ. و على هذا فيمكن أن يكون المراد من الانتفاء الترك و يكون المعنى: ان الطرفين اللذين هما متعلقا القدرة هما الفعل و الترك لا الوجود و العدم حتى يرد أن العدم لا شىء محض لا يصحّ أن يكون متعلق القدرة، فيكون قوله:

و انتفاء الفعل ليس فعل الضدّ- الذى هو العدم- اشارة إلى أن متعلق القدرة هو الفعل و الانتفاء- أى: الترك-، لا العدم حتى يلزم فعل العدم الذى هو فعل الضدّ، لأنّ ترك الفعل ليس فعل العدم. ففى هذه العبارة اشارة إلى الجواب عن كلا الدليلين اللذين أوردنا فى الشبهة لعدم جواز كون العدم مقدورا.

و قال بعض الأعاظم فى شرح تلك العبارة: أنها اشارة إلى أن ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضدّ، فإنّ انتفاء الفعل يصحّ أن يكون متعلقا للقدرة و تحقّق العدم قبل القدرة لا ينافيه، إذ يمكن للقادر أن لا يفعل فيستمرّ العدم و

(١)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الأولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٩.

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٣٩٥

أن يفعل فلا يستمرّ، فكون العدم الأصلي ازليا لا ينافى تعلق القدرة بابقائه. و أيضا يكفى فى كون طرف النفي أثرا بمعنى الاستتباع انّ القادر لم يشاء فلم يفعل، فإنّ انتفاء الفعل ليس فعل الضدّ الذى هو العدم؛ انتهى.

و الظاهر انّ ما ذكره هذا القائل جواب واحد لأنه بعد ما قال: /DB ٨٥ / انّ متعلق القدرة هو عدم الفعل لا فعل العدم، أشار إلى وجه اندفاع الدليلين المذكورين فى الشبهة لعدم كون العدم مقدورا، فأشار بقوله: و تحقّق العدم ... إلى قوله: أيضا، إلى اندفاع الدليل الأول؛ و بقوله: أيضا، إلى اندفاع الدليل الثانى. و قد مرّ توضيحه فيما تقدّم.

و حمل بعض الأفاضل كلامه هذا على جوابين، و جعل ما ذكره إلى قوله: ... أيضا، جوابا مستقلا، و قوله: أيضا ... إلى آخره، جوابا آخر؛ و قال: الفرق بين الجوابين أنّ الجواب الأول حاصله انّ ما ترتّب على قدرة القادر هو استمرار العدم و عدم استمراره لا نفس العدم؛ و حاصل الجواب الثانى- أعنى: ما ذكره بقوله: أيضا ... إلى آخره- هو أنّ ما يترتب على قدرة القادر هو نفس العدم، لأنّ الأثر قسمان: أحدهما: ما يتعلّق به الجعل و التحصيل- و العدم لا يكون من هذا القبيل؛ و ثانيهما: ما يستتبع شيئا سواء كان بحيث يصحّ تعلق الجعل و التأثير به أولا يصحّ، كالعدم فإنّ عدم الفعل المقدور يستتبع عدم مشيئة القادر، لأنه يصحّ أن يقال: انّ القادر لم يشاء فلم يفعل؛ فعدم الفعل يترتب على عدم المشيئة لأنّ العدم تعلّق به الجعل و التأثير لأنّ الجعل و التأثير لا يتعلّق إلّا بالشىء، و العدم بما هو عدم لا شىء؛ انتهى.

و لا يخفى انّ حمل كلامه على ما ذكرناه-: من كونه جوابا واحدا- اصبوب!.

ثمّ على ما ذكرناه-: من صحّة تسليم انّ العدم الأزلي بما هو عدم ليس مقدورا و لا ضير فى منع تعلق القدرة به- يمكن أن يحمل عبارة المحقق أيضا على ذلك، بأن يقال: انّ معناه: انّ انتفاء الفعل ليس فعل الانتفاء ليصحّ تعلق القدرة، لأنّ القدرة لا تتعلّق إلّا/

٩٠MA / بالفعل، و انتفاء الفعل ليس بفعل حتى يصحّ تعلق القدرة به.

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٣٩٦

### مسئلة مهمه

ذهب المليون إلى عموم قدرة الله - تعالى -؛ أي: كون قدرته عامّة شامله لجميع الممكنات ... و هذا العنوان و إن كان مجمعا عليه إلّا أنّه يحتمل احتمالات لا بدّ من ذكرها و الاشارة إلى أنّ أيّ الاحتمالات هو المقصود.

الأول: أن يكون المراد منه أنّ قدرته - تعالى - شامله لجميع الممكنات الموجودة - أي: جميع الموجودات مستند إلى قدرته و ارادته بلا واسطه غيره تعالى -.

الثاني: أن يكون المراد أنّ جميع الموجودات مستند إلى قدرة الله - تعالى -، سواء كان بلا واسطه أو بواسطة.

الثالث: أن يكون المراد أنّ جميع ما هو ممكن بالامكان الذاتي مقدور له - تعالى، أي: أنّه تعالى يقدر على ايجاده بلا واسطه أو بواسطة -، فجميع الممكنات الموجوده مستند إليه بلا - واسطه أو بواسطة، و جميع الممكنات المعدومه - أي: ما هو ممكن في حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، سواء وجد في وقت أو لا يوجد لأجل مصلحه - مقدور له بواسطة أو بدونها، و يمكن له - تعالى - ايجاده بالنظر إلى ذاته.

الرابع: أن يكون المراد أنّه - تعالى - يقدر على ايجاد كلّ ممكن ذاتي بلا واسطه غيره، مثلا يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسط زيد، فالموجودات بأسرها واقعه بقدرته - تعالى - بلا واسطه و الممكنات المعدومه مقدوره له بلا واسطه أيضا.

و إذ عرفت ذلك فاعلم! أنّه لا ريب في أنّ الاحتمالين الأولين غير مقصودين لاحد من العنوان المذكور، لأنّه بعد اثبات التوحيد و حدوث العالم بأيّ معنى كان يثبت استناد جميع الموجودات إليه - تعالى - بلا واسطه شيء أو بتوسط بعض الأسباب و الشرائط المنتهية إليه - تعالى - بالنسبه إلى بعض الوجودات، بل يثبت احد هذين الاحتمالين من ادلّه اثبات الصانع البتّه، و لا حاجة إلى تجسّم استدلال آخر. مع أنّهم ذكروا لاثبات هذا العنوان ادلّه على حده، فتعيّن أن يكون المراد أحد الاحتمالين الآخرين.

فنقول: الاحتمال الأخير هو مراد الأشاعره من العنوان المذكور، فإنهم يفسرونه

جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٣٩٧

بأنّ ما سوى الذات و الصفات من الموجودات واقعه بقدرته و ارادته ابتداء بلا توسط موجد غيره، و كلّ ممكن الوجود بذاته فأنما يمكن صدوره عنه بحيث لا يجب عليه شيء و لا يمتنع عليه شيء. نعم! عادة الله جاريه بايجاد بعض دون آخر. و الاحتمال الثالث هو مراد المحققين من المتكلمين و الحكماء من العنوان المذكور، فإنهم قالوا: أنّه - تعالى - من حيث ذاته و قدرته الكامله قادر على ايجاد كلّ ممكن ذاتي، لكن ارادته و عنايته متعلقه بنظام الكائنات على الوجه الأكمل الأصلح بحال مجموع الممكنات، و القوابل مستعدّه حسب مشيئه لقبول بعض انحاء الموجودات دون بعض. فكلمّا يدخل من الممكنات في الوجود فأنما هو على وفق مشيئه و عنايته و ملاحظته / ٨٦DA / لنظام الخير، إمّا بالذات - كالخيرات - أو بالعرض - كالشروع و الآفات -، و جميعها مستنده إليه - تعالى - . و لا يدخل في الوجود شيء إلّا و هو معلول قدرته و إن كان بواسطة اسباب راجعه إليه. و ليس شيء من تلك الوسائط مضادا له في حكمه و منازعا له في سلطانه. و كلّما لا - يدخل في الوجود من الممكنات فأنما هو أيضا لأجل عنايته و على وفق مشيئه و ملاحظته للنظام الأصلح، و لكنّها مقدوره له - تعالى - بالنظر إلى ذاته الكامله و قدرته الشامله، إمّا بلا واسطه أو بتوسط اسباب راجعه إليه - تعالى - . فهو قادر على ايجاد ما لم يوجد و لن يوجد من الممكنات من حيث ذاته، إلّا أنّ عدم ايجاده لأجل العنايه و ملاحظه نظام الخير - كما يقولون في سائر الممتنعات الواقعه في نظام الكل -.

ثمّ لمّا كان حديث العاده المذموم يشبهه الأشعري باطلا عندنا - بل كلّ من ايجاد بعض الممكنات و عدم ايجاد بعض آخر هو لأجل

المصلحة و ملاحظة نظام الخير-، فالمتعيّن من العنوان المذكور هو إرادة أنّ ذاته- تعالى- من حيث هو قادر على ايجاد جميع الممكنات الذاتية سواء كان بلا واسطة مطلقا أو بتوسط بعض الاسباب لبعض الممكنات من حيث جهاتها المستندة إليه- تعالى-، إلّا أنّ المصلحة الراجعة إلى نظام الخير اقتضت ايجاد بعض الممكنات- و هو ما وجد و يوجد و عدم ايجاد بعض آخر و هو ما لم يوجد و لن يوجد اصلا-. فكما أنّ ايجاد كلّ من الممكنات الموجودة/ ٩٠MB / في وقت دون وقت آخر معلّل بالعلم بالمصلحة و ملاحظة نظام الكلّ، فكذلك ايجاد بعض الممكنات

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٩٨

الذاتية دون بعض آخر معلّل بذلك و إن كان ايجاد ما لم يوجد و لن يوجد أيضا مقدورا بالنظر إلى الذات.

و أنت تعلم أنّ هذا على فرض تحقّق الامكان الذاتي لبعض المهيئات التي لا- توجد قطّ، سواء كان مشابها لبعض ما وجد من الممكنات- كامكان كرات أخرى غير الكرات الموجودة- أو لا- كامكان حقيقة أخرى سوى الحقائق المحصّلة-.

و لو منع تحقّق الامكان الذاتي لغير ما وجد و ما يوجد و عقل عدم وجود ما لم يوجد و لن يوجد بعدم امكانه و عدم قبوله للوجود تعيّن أحد الاحتمالين الأولين من العنوان المذكور، لأنّه تكون الممكنات حينئذ منحصرة بالموجودات. و الحاصل أنّ المراد من العنوان المذكور: أنّ ما هو ممكن ذاتي في حاقّ الواقع مقدور له- تعالى-، فان وجد فأنّما هو بتأثيره و ايجاده- تعالى-، و إن لم يوجد قطّ فلمصلحة و حكمه راجعة إلى نظام الخير؛ و لا ريب في صحّة هذا العنوان و حقيته.

ثمّ على ما فسّر- بكون المراد من القدرة المعنى الثاني الذي قال به الحكماء أيضا على ما نسب إليهم، أعنى: قوّة يتمكّن بها المؤثر من الفعل و الترك مع العلم و الشعور- فان ضمت إليها الإرادة و جب الفعل، و إلّا فلا. و يمكن أن يراد منها: المعنى الاخصّ أي: القدرة الملزومة للحدوث التي تفرد المليون باثباتها حتّى يكون المراد من العنوان المذكور تعميمها بالنسبة إلى كلّ الممكنات الذاتية. و يكون معناه: أنّ ذاته- تعالى- من شأنه الانفكاك عن جميع الممكنات الذاتية، فكما هو منفكّ عن الممكنات الموجودة- أعنى: العالم بجملته- كذلك يكون منفكّا عمّا سواه ممّا هو ممكن بالامكان الذاتي إذا فرض وجوده و إن لم يوجد قطّ. و هذا إذا اريد بالقدرة بالمعنى الأخصّ ما هو الملزوم للحدوث- أي: صحّة انفكاك الواجب عن أحد الطرفين بالنظر إلى الداعي، و هو طرف الوجود؛ إذ لو أريد به صحّة الانفكاك عن كلّ من طرفي الوجود و العدم بالنظر إلى الداعي لم يصحّ أن يراد بعموم القدرة عمومها بالنسبة إلى جميع الممكنات أو جميع ما له امكان الصدور عن الغير، إذ لا ريب في أنّ الممكنات التي لم توجد اصلا يكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه- تعالى- بالنظر إلى الداعي و العلم بالأصلح و ان كان ممكنا بالنظر

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٩٩

إلى ذاته- تعالى- 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 كلّ من الطرفين بالنظر إلى الداعي أيضا بشرط أن لا يشترط ايجاد الوقت- كما مرّ-؛ هذا.

و الظاهر أنّ ما يستدلّ به على عموم القدرة بأحد المعنيين يمكن أن يستدلّ به على المعنى الآخر أيضا.

ثم انّ بعضهم استدللّ عليه بأنّ علمه المقدوريه عامّيه في جميع الممكنات، فالقدرة عامّيه في جميعها؛ أمّا إنّ علمه المقدوريه عامّه في جميعها فالأنّ علّتها الامكان، و هو وصف مشترك بين جميع الممكنات، فيكون جميع الممكنات مقدورا له- تعالى-.

و أورد عليه: بأنّ لا نسلم أنّ الامكان علّه المقدوريه، بل أنّما هو علّه الحاجة إلى المؤثر/ ٨٦DB /، و المؤثر إمّا موجب أو قادر؛ فاللازم احتياج جميع الممكنات إلى المؤثر- سواء كان قادرا أو موجبا-. فلا- يلزم مقدوريه الجميع، لأنّ ما يحتاج إلى المؤثر الموجب لا يكون مقدورا.

و أوجب عنه: بأنّه لمّا كان الامكان علّه الحاجة إلى المؤثر، و التأثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق



المليين، فثبت بذلك كون الامكان علمه الحاجة إلى المؤثر القادر. و التوضيح: انّ الامكان علمه الحاجة إلى المؤثر الواجب- لما سبق من أنه لا- بدّ من الانتهاء إليه، إمّا بلا واسطة أو بواسطة-، فكلّ مؤثر- سواء كان موجبا أو قادرا- ينتهي إلى المؤثر الواجب، و تأثير المؤثر الواجب- سواء كان بلا واسطة بينه و بين الأثر أو بواسطة- لا يمكن أن يكون على سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقا- أى: بمعنى / ٩١MA / استحالة الانفكاك- للاجماع على حدوث العالم؛ فلا بدّ أن يكون على سبيل الاختيار بمعنى جواز الانفكاك. و الحاصل: انّ حدوث العالم و لزوم الانفكاك بينه و بين الواجب فى الممكنات و قدرته بالمعنى المذكور متساوقين، فما يكون علمه للحاجة إلى أحدهما يكون علمه للحاجة إلى الآخر. و لما كان المفروض كون الامكان علمه للحاجة إلى تأثيره- لانتهاء الجميع إليه- فيكون علمه للحاجة إلى قدرته،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠٠

فثبت بذلك كون الامكان علمه للاحتياج إلى المؤثر الواجب القادر بالقدرة الملزومة للحدوث. و غير خفى أنه إذا وجبت سلسلة الاحتياج إلى المؤثر الواجب فنقول: تأثيره بالواسطة أو بدونها لا- يمكن أن يكون على سبيل الايجاب بمعنى وجوب أحد الطرفين بالنظر إلى ذاته؛ لما مرّ من اثبات صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته؛ فثبت كون الامكان علمه للحاجة إلى المؤثر القادر بالقدرة بالمعنى المشهور أيضا.

و اعترض على الجواب المذكور: بأنه انما يتمّ فى الموجودات دون غيرها، إذ الامكان لا يستدعى إلّا الحاجة إلى المؤثر و لا يستدعى وجود المؤثر، فيجوز فى غير ما وجد من الممكنات أن لا يصلح شىء للتأثير فيه؛ أو يصلح معدوم حاله مثله؛ أو يصلح الواجب على فرض الايجاب.

هذا لو أريد بالمؤثر المؤثر فى الوجود. أمّا لو أريد بالمؤثر. لأعمّ من أن يكون مؤثرا فى الوجود أو العدم، فالممكن لا بدّ له من مؤثر بالفعل البتة، لكن نقول: أنه حينئذ يجوز أن تكون المعدومات الممكنة عديمها مستندا إلى الواجب على سبيل الايجاب؛ و الاجماع المنقول لا ينفيه؛ أو إلى عدم آخر، بناء على ما قالوا: انّ عدم العلة علمه العدم؛ انتهى.

و فيه: أنه إذا كان الامكان علمه الحاجة إلى المؤثر فكلّ ممكن فى حدّ ذاته و حاقّ مرتبته محتاج إلى المؤثر، فالممكنات المعدومة أيضا تكون محتاجة إلى المؤثر و كلّ ما هو محتاج إلى المؤثر يكون من شأنه فى حدّ ذاته قبول التأثير من مؤثر.

ثمّ نقول: قاطع البرهان:- هو المشاهدة و العيان- دلّ على أنّ ذات الواجب مؤثر فى الممكن باجناسه المختلفة و انواعه المتباينة، إمّا بلا واسطة أو بواسطة بعض الاسباب و الشروط. فى ذاته- تعالى- قوّة التأثير فى الممكن من حيث هو، فلو فرض فى غير ما وجد من الممكنات ممكن و ادعى أنّ الواجب لا يصلح للتأثير فيه لا بواسطة و لا بدونها فنقول: انّ عدم الصلاحية إمّا راجع إلى ذات الواجب- فهو باطل، لأنّ ذاته تعالى من حيث هى صالحة للتأثير فى الممكن، و إلّا لم يؤثر فى ممكن أصلا؛ أو إلى ذات الممكن- فهو أيضا باطل، لأنّ ذات الممكن من حيث هى من شأنها قبول الأثر من

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠١

الواجب، و إلّا لم يقبل ممكن منه التأثير مطلقا-. فأى ممكن فرض يكون قبوله التأثير من الواجب ثابتا له بالنظر إلى ذاته و إلى ذات الواجب- تعالى شأنه-. فلو فرض ممكن لم يقبل الأثر منه فليس ذلك بالنظر إلى ذات الواجب أو ذات الممكن، بل إنّما هو بالنظر إلى أمر خارج من ذاتهما، و ما هو إلّا ملاحظة أصلحية النظام الأكمل و عدم كون ايجاد ذاته أو ايجاد بعض ما يتوقّف عليه من الشروط و الاسباب صلاحا بالنظر إلى النظام الأصلح.

ثم تحلّل الواسطة فى بعض الممكنات إنّما هو إذا أخذت القدرة بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعى فى بعض الأوقات- أى: صحّتها بالامكان الوقوعى و على فرض الصدور أو اللاصدور فعلا-. و انما لا بدّ فى ايجاد بعض الممكنات من تحلّل الواسطة إمّا لتقصان جوهره و ذاته من قبول الوجود بلا واسطة، أو بملاحظة النظام الأصلح. و كذا ربّما كان عدم بعض الممكنات

المعدومة بواسطة عدم بعض الممكنات الأخر، و لو كان هذا البعض موجودا لكان البعض الأول أيضا موجودا، فعدمه مستند إلى عدمه، لكونه شرطا و واسطة /  $\Delta$  / له. و أما إذا أريد بالقدرة المعنى المشهور - أعنى: صحة الصدور و الالاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل - فلا حاجة إلى الواسطة، بل القدرة بهذا المعنى ثابت له - تعالى - بالنسبة إلى جميع الممكنات بلا واسطة؛ لأنّ كلما يفرض من الممكنات إما مقدور له، أو مقدور لمقدوره، و مقدور المقذور مقدور بالنظر إلى الذات و إن توقّف تعلق القدرة به بالفعل على واسطة.

فان قيل: كما أنه يجوز اختلاف الممكنات في العلل - و اختلاف عللها باختلافها، و لذا بعضها يصدر عن الواجب بلا واسطة /  $91MB$  / و بعضها يصدر عنه بواسطة عقل و بعضها بواسطة نفس و بعضها بواسطة حركة أو جسم ... إلى غير ذلك - فيجوز أن يكون بعضها ممّا لا يصلح شيء للتأثير فيه، أو يكون علته المستقلة أو شرطه ممكنا معدوما حاله مثل ذلك البعض. و الحاصل: أنه يجوز أن يكون ما به الاختلاف في بعض الممكنات على حقيقتها الخاصية مقتضية لعدم صلاحية شيء للتأثير فيه أو مقتضية لقبول التأثير من معدوم حاله مثله سواء كان هذا المعدوم مؤثرا مستقلا فيه أو واسطة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠٢

لا يصال الأثر من الواجب إليه، و إن كان قبول التأثير من الواجب بالنسبة إلى ما به الاشتراك - أعنى: الامكان - ثابتا له، فيكون ما به الاشتراك بين المهيئات الامكانية - أعنى: الامكان - مقتضيا للاحتياج إلى مطلق المؤثر و ما به الاختلاف بينها - أعنى:

خصوص الماهية - مقتضيا لعدم صلاحية شيء للتأثير فيه، أو للاحتياج إلى ممكن معدوم هو أيضا محتاج إلى معدوم آخر، و هكذا؛ قلنا: لما سلمتم اقتضاء ما به الاشتراك - أعنى: امكان «١» الاحتياج إلى مطلق المؤثر و اقتضاء خصوصية «٢» الماهية الاحتياج إلى مؤثر خاص فنقول: يلزم منه احتياج كل ممكن إلى مؤثر خاص، فيكون بعض الممكنات المعدومة الذي نقل الكلام إليه.

وقيل: يجوز أن لا يصلح شيء للتأثير فيه أو كان محتاجا إلى مؤثر معدوم محتاجا إلى مؤثر خاص. فهذا المؤثر الخاص إما أن يكون ممتعا أو واجبا بلا واسطة أو بواسطة ممكن موجود أو بواسطة ممكن معدوم، أو يكون ممكنا موجودا أو معدوما. و الأول بديهى البطلان، لأنّ احتياج الممكن إلى الممتنع غير معقول؛ و على الثانى و الثالث - أعنى: كون المؤثر واجب الوجود بلا واسطة أو بواسطة ممكن موجود - ثبت المطلوب؛ و الأخيران - أعنى: كون الممكن مؤثرا مستقلا، سواء كان موجودا أو معدوما - أيضا باطلان، لأنّ الممكن من حيث هو لا وجود له، فكيف يجوز أن يستقل بافاضة الوجود؟! بل إذا ثبت افتقار شيء إليه فلا بد أن ينتهى إلى الواجب البتة؛ و على الرابع - أعنى: كون المؤثر واجبا بواسطة معدوم - هو أيضا يتوقف على واسطة معدوم آخر، و هكذا إن انتهت سلسلة الوسائط إلى واسطة موجودة ثبت به المطلوب و إلما لزم التسلسل في تلك الوسائط المعدومة، و العقل يحكم ببطلان مثل هذا التسلسل.

على أنه لو قطع النظر عنه نقول: ان تلك السلسلة المعدومة بحيث لا يشدّ عنها شيء إن كان وجودها ممتعا فيكون ما فرضناه ممكنا ممتعا، هذا خلف. و إن كان وجودها ممكنا فيكون مجموع هذه السلسلة محتاجة إلى مؤثر، و لا يتصور حينئذ مؤثر

(١) - الاصل: الامكان.

(٢) - الاصل: خصوص.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠٣

سوى الواجب، فيكون مؤثرها واجب الوجود لذاته. و عدم تأثيره فيها حينئذ و بقائها على العدم أنّما هو لملاحظة النظام الأصلح لعدم تصوّر شيء سواه، و بذلك يثبت المطلوب.

و ليس لأحد أن يقول: انّ كلّ واحد من تلك السلسلة المعدومة و إن كان ممكنا لكن مجموعها ممتنع؛ لأنّ حكم المجموع حكم

الآحاد بالضرورة، و المنكر مكابرا!

ثم إذا انتهى الاحتياج إلى الواجب يكون تأثيره على سبيل القدرة و الاختيار- لَمَّا ثبت من كونه تعالى قادرا مختارا-، فما ذكره المعترض من جواز أن يكون بعض الممكنات المعدومة بحيث يصلح الواجب للتأثير فيه على سبيل الإيجاب ساقط.

و على ما ذكرناه يظهر اندفاع ما قيل: أن كون الامكان علمه للحاجة إلى المؤثر و انتهاء جميع المؤثرات إلى الواجب- تعالى- و كون تأثيره مساوقا للقدرة بمعنى انفكاك ذاته عن العالم لا- يثبت مقدورية كل ممكن بمعنى امكان تعلق القدرة به بلا واسطة، مع أن المقدورية بهذا المعنى هي التي وقع التنازع فيها بعد الاتفاق في مقدورية الفعل المطلق له- تعالى-.

و أنما قلنا: لا- يثبت المقدورية بالمعنى المذكور، إذ للخصم أن/ ٨٧DB / يقول: صدور بعض الممكنات إنما يكون عن بعض مقدراته- تعالى- طبعاً أو اختياراً أو عنه بدون إرادة مشروطاً بوقوع بعض مقدراته- كما قد يكون صدور بعض الأفعال الطبيعية للحيوان مشروطاً ببعض أفعاله الإرادية-، و انفكاك الفاعل عن فعل أنما يستلزم «١» مقدوريته له إذا كان هذا الانفكاك بسبب علمه و ارادته لا- مطلقاً- أى: و لو كان لأجل توقّفه على/ ٩٢MA / بعض الشرائط فعلاً كان أو غيره-، إذ القدرة بأى معنى فسّرت يعتبر فيها سبب المشية للصدور و عدمه. نعم! عدم صدور الفعل عنه أزال اصلاً و صدور العالم وقت حدوثه حيث لا يتصور إلّا بمشيئة العلم و الإرادة لا لأجل التوقف على فعل آخر استلزم مطلقاً القادريّة و مقدورية المطلق له؛ انتهى.

و وجه الاندفاع ما تقدّم من أن كون الامكان علمه للحاجة إلى المؤثر و انتهاء

(١)- الاصل: + يستلزم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠٤

جميع المؤثرات إليه- سبحانه- يوجب كون جميع المقدرات بلا- واسطة إذا أخذ القدرة بالمعنى المشهور، لأنّ مقدور المقذور للشئ مقدور له بالنظر إلى الذات؛ أو بواسطة أو بدونها إذا أريد من القدرة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. فما قال المعترض:

من أنه لا- يثبت مقدورية كل ممكن- بمعنى امكان تعلق القدرة بلا- واسطة- إن اراد أنه لا- يثبت مقدورية الكلّ بالقدرة بالمعنى المشهور فهو بين الفساد؛ و إن اراد أنه لا- يثبت مقدورية الكلّ بالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، ففيه: أنه غير ضارّ، لأنّ المطلوب أعمّ. على أنه لو سلّم ما نقلناه من بهمنيار- من أن الممكن لا- شئ محض، فلا- يمكن أن يكون موجداً لشئ- يثبت مقدورية الكلّ له- تعالى- بالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير أيضاً بلا واسطة- كما ذهب إليه الأشاعرة- و على أى تقدير إذا انتهى الكلّ إليه- تعالى- و لو بتخلّل الوسائط في بعض الممكنات يكون صدوره منه- تعالى- بالقدرة و الإرادة لقيام الأدلّة على ذلك.

فما ذكره من أن صدور بعض الممكنات عن بعض مقدراته- تعالى- طبعاً أو اختياراً، ففيه: أنه إنّما ينافى مقدورية الكلّ له- تعالى- بلا واسطة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، لا بالقدرة بالمعنى المشهور؛ فلا ضير فيه.

و ما ذكره من جواز صدور بعض الممكنات عنه- تعالى- بدون إرادة- ... إلى آخره-، ففيه: أنه مدفوع بما دلّ على أن كلّ فعل منه- تعالى- بالعلم و الإرادة. و على ما ذكرناه من أن المدعى أن كلّ الممكنات مقدورة له- تعالى- سواء كان بلا واسطة أو بواسطة و أنّ قدرة جميع القادرين ينتهي إليه- تعالى- يندفع أيضاً ما أورد على الدليل المذكور: بأننا لا نسلم أن كلّ ما هو مقدور هو مقدور له- تعالى-، لم لا يجوز أن تكون لبعض المقدرات خصوصية بالنسبة إلى بعض القادرين؟!، فإنّ المعتزلة:-

القائلين بأنّ أفعال العباد مقدورة لهم- يخصّصون خلق الاجسام بقدرة البارئ- تعالى-.

و وجه الاندفاع: أنه مع تسليم تحقّق الخصوصية لبعض المقدرات بالنسبة إلى بعض القادرين نقول: لا ريب في انتهاء قدرة بعض

القادرين إليه- تعالى-، لأنه لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له، وجب انتهاء جميع المقدورات إلى الواجب بالذات؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠٥

و به يثبت المطلوب من شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات.

ثم لا- يخفى أنه إذا كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له- كما هو الحق الصريح- فيثبت للواجب عموم القدرة بالنسبة إلى كل الممكنات بلا واسطة نظرا إلى ذاته- كما اشير إليه- و تخلل الوسائط إنما هو لأجل قصور و نقصان في المعلول أو لمصلحة راجعة إلى النظام الأصلح لا لعدم القدرة بالنظر إلى الذات بدونها، فعموم القدرة بمعنى امكان الصدور بالنظر إلى الذات ثابت له- تعالى- بلا واسطة. فما ذكرناه من أن المدعى اثبات عموم القدرة- سواء كان بلا واسطة أو بالواسطة- إنما هو إذا أريد بالقدرة امكان الفعل و الترك امكانا وقوعيا- أي: الامكان بالنظر إلى داعي الصدور و اللاصدور؛ هذا.

على أن ما نسب إلى المعتزلة، ففيه: ان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب بأفعال العباد بالنظر إلى مجرد ذاته، بل إنما ينفون تعلق الإرادة بايجاد الأفعال- كما يعلم من التأمل في أدلتهم-.

و الحاصل: أنه لا- ريب في تحقق الفرق بين التعلق بالفعل و بين امكان التعلق، و المعتزلة إنما نفوا التعلق بالفعل لا امكان التعلق، و المطلوب اثبات / MDA / امكان التعلق لا التعلق بالفعل.

فان قيل: ان العلاوة إنما يرد إذا كان مراد المورد ان المعتزلة خصوا خلق الأجسام بقدرة الباري- تعالى-، بمعنى ان قدرته مقصورة عليه و لا يتناول أفعال العباد، و ليس كذلك؛ بل مراده ان المعتزلة نفوا / ٩٢MB / قدرة العباد على خلق الأجسام و قالوا: أنه مختص بالواجب- تعالى- و ليس العباد قادرين عليه، و إذا جاز ذلك- أي:

جاز أن تكون لبعض المقدورات، أعنى: الاجسام، خصوصية مع قدرة الباري تعالى دون قدرة العباد- فلم لا يجوز العكس بأن تكون لبعض المقدورات خصوصية مع قدرة العباد دون قدرته- تعالى-؟!، فيكون مقدورا للعباد لا له- تعالى-، و الظاهر أنه لا يتوجه عليه حينئذ ما ذكر في العلاوة؛

قلنا: هذا خلاف ظاهر كلام المورد، إذ على هذا يكون قولنا: «و إذا جاز ذلك

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠٦

فلم لا- يجوز العكس- ... إلى آخره-» مطلوبا في كلام المورد؛ بل هو خلاف ما يقتضيه المقام، لأن مقصود المورد أن يمنع ما اتفق عليه المليون من شمول قدرة الواجب- تعالى- لجميع الممكنات بلا واسطة أو بواسطة في بعضها، و ظاهر ان منع ذلك و القول بجواز خصوصية بعض المقدورات لقدرة العباد- نظرا إلى أن بعض المقدورات له خصوصية بقدرة الباري تعالى دون العباد- مما لا وقع له اصلا، لان المدعى لعموم القدرة يقول: لجميع المقدورات خصوصية بالنسبة إلى قدرة الباري و ليست لغيره قدرة في نفسه، فكيف يصير ذلك سند المنع؟!.

و الحاصل: ان قولهم: خلق الجسم مختص بقدرة الله دون العبد لا يضّر قولنا: كلما هو مقدور فهو مقدور له- تعالى-؛ و إنما يضّر لو قلنا: كل مقدور فهو مقدور كل قادر، و لم نفعل.

على أن المتعارف الشائع في الاستعمال- على ما ذكره المحقق التفتازاني- قصر مدخول «الباء» على ما قبله؛ يقال: خصّصت الفلان بالذکر، أي: ذكرته دون غيره.

فقول المورد: يخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري، معناه: ان قدرته- تعالى- مخصوصة بخلق الاجسام و لا يتعلق بخلق افعال العباد. و بما ذكرناه يظهر أنه لا يمكن أن يستدل صريحا أيضا بخصوصية بعض المقدورات بالنسبة إلى قدرة الباري- تعالى- على جواز خصوصية بعض المقدورات بالنسبة إلى قدرة غيره، لأنه لو سلّم تلك الخصوصية فأنما هي الخصوصية الشرطية و الوسطية دون الخصوصية الاستقلالية، لانتهاء كل قدرة إلى قدرته- تعالى- و إذا انتهى الكل إليه- تعالى- فلا يخلوا ممكن من كونه مقدورا له أو

مقدورا لمقدوره، و مقدور المقذور مقدور له- تعالى- بالنظر إلى ذاته و إن اقتضى نقصان جوهره أو صلاح نظام الخير لتخلل الواسطة، فيثبت عموم القدرة بالمعنى المشهور بلا واسطة؛ هذا.

و اعترض بعض الأفاضل على الدليل المذكور أيضا: بأنه لا خصوصية له لعموم قدرة الواجب- تعالى-، بل لو تمّ لدلّ على عموم قدرة كل واحد، إذ الامكان الذاتى يكون نسبه إلى كلّ الفاعلين على السواء، فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبة إلى كلّ جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠٧

واحد و ليس فى الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب.

و التحقيق انّ المقدورية التى معنى مضائف للقادرية أمر بين الفاعل و المفعول، و كما أنّه لا بدّ لحصولها من عدم اباء المعلول عن الوجود و رفع المانع من قبله عن تعلق القدرة كذلك لا بدّ له من طرف الفاعل من شيئين: أحدهما: قوّة يتمكّن الفاعل بها من التأثير، و إلا لكان كلّ ممكن يمكن صدور له عن كلّ أحد، و هذا مشترك بين الموجب و المختار؛ و الثانى: عدم كون هذا الصدور لازما، بل كون لزومه سبب الإرادة. و الامكان و إن كان مصححا للمعنى الأول- أعنى: عدم اباء المعلول عن الوجود- لكنّه نسبه متساوية إلى كلّ الفاعلين؛ فلا يكفى مجرد هذا المصحح لصدور كلّ ممكن عن كلّ فاعل. و لكون هذا الصدور على سبيل القدرة بل لو حصل الأمران المذكوران أيضا- أعنى: القوّة المذكورة و عدم كون الصدور لازما لفاعل- حصلت القادرية و المقدورية؛ فان حصل له بالنسبة إلى جميع الممكنات حصل له عموم القدرة، و إن حصل له بالنسبة إلى بعضها حصلت القدرة بالنسبة إليه، فأنه قد يحصل الأمران المذكوران بالنسبة إلى بعض الممكنات دون البعض- كما نرى من أنفسنا بالنسبة إلى بعض الأفعال دون بعضها مع تساوى الكلّ فى المصحح الذى هو الامكان-، فلا يستلزم الامكان فى المعلول حصول الأمرين المذكورين فى كلّ فاعل أو فى / ٩٣MA / الواجب لتحصيل القادرية و المقدورية. بل لو لم يحصل الأمر الثانى- أعنى: عدم كون الصدور لازما بالنظر إلى ذات الفاعل- لم تحصل القادرية و المقدورية و إن حصل للفاعل الأمر الأول- أعنى:

القوّة التى يتمكّن بها من التأثير- لما ذكرنا من أنّها مشتركة بين الموجب و المختار. فربما كانت قوّة التأثير / ٨٨DB / ثابتة للواجب بالنسبة إلى كلّ الممكنات و لكن كان التأثير لازما لذاته- تعالى- بالنظر إلى بعضها، فلا تثبت قدرته- تعالى- بالنسبة إليه؛ انتهى ما ذكره بتوضيحه.

و لا يخفى ضعفه و سقوطه؛ لأنّه إذا قلنا بأنّ الممكن لا يجوز أن يوجد ممكنا آخر لا من جهته المستندة إليه و لا من جهته المستندة إلى الواجب- على ما تقرّر عليه آراء الفلاسفة كما نقلناه عن بهمنيار- فلا يكون لغيره- تعالى- فعلية و تأثير حتى يكون

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠٨

الامكان نسبه إليه و إلى الواجب على السواء.

و يعترض على الدليل حينئذ بأنه لو تمّ لدلّ على عموم قدرة كلّ أحد، لأنّه لا يكون أحد غيره- تعالى- حينئذ فاعلا، بل الفاعلية منحصرة به- تعالى-. و إذا كان الفاعلية و التأثير بالنسبة إلى الكلّ منحصرة به- تعالى- يثبت شمول قدرته- تعالى- على الكلّ، لما تقرّر و ثبت من أنّ فعله و تأثيره أنّما هو على سبيل القدرة و الاختيار دون الايجاب.

و إن قلنا: يجوز أن يكون الممكن واسطة فى الايجاد بجهته المستندة إلى الواجب- تعالى-، فيكون المطلوب حينئذ اثبات عموم قدرته- تعالى- و لو كان بالواسطة بالنسبة إلى بعض الممكنات؛

فنقول: لا- ريب فى انتهاء قدرة جميع الفاعلين إليه- تعالى- و ليست لغيره قوّة استقلالية على ايجاد شىء حتى يثبت له عموم القدرة بالنسبة إليه، بل كلّ فاعل سواه يكون واسطة فى الافاضة و تنتهى قدرته إليه- تعالى-، فكلّ ما له قدرة و قوّة التأثير عموما أو خصوصا تنتهى قدرته إليه، و إذا انتهت إليه يثبت له عموم القدرة بلا واسطة فى القدرة بالمعنى المشهور، و بلا واسطة أو بواسطة فى القدرة المستجمعة. لما تبين من أنّ تأثيره إنّما هو على سبيل القدرة و الاختيار؛ هذا.

وقيل: المشهور في الاستدلال على عموم القدرة أنّ المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته، و المصحح للمقدورية هو الامكان- فإنّ الوجوب و الامتناع يحيلان المقدورية-، و نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، فإذا ثبت قدرته على السواء على بعضها ثبت على كلّها.

و أنت تعلم أنّه لا فرق بين هذا الاستدلال المشهور و بين الاستدلال المذكور في ورود ما تقدّم؛ و الجواب مشترك.

و لقائل أن يمنع وجوب استناد جميع صفاته إلى ذاته- تعالى- إن اريد بالاستناد عدم التوسّط مطلقا- لانتقاضه بمثل الإرادة التي تتعلّق ببعض الممكنات دون بعض- فلا بدّ حينئذ من توسّط صفة أخرى شأنها التخصيص و الترجيح، كما تعلم بالأصلح.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠٩

هذا على قواعد المعتزلة؛ و أمّا على قواعد الأشاعرة فينتقض بمثل أقدار العبد قدرة مؤثّرة أو كاسبة، فإنّه لا اختصاصه ببعض دون بعض لا بدّ من توسّط الإرادة.

و إن اريد بالاستناد الانتهاء إلى الذات بدون توسيط مابين فلا يكون الدليل حينئذ مفيدا- لاحتمال وساطة صفة شأنها الترجيح و التخصيص، كما يعلم بالأصلح و الإرادة-؛ و حينئذ كما يتعلّق العلم بالأصلح و الإرادة ببعض دون بعض تتعلّق القدرة أيضا ببعض دون بعض، فلا يثبت عموم القدرة.

نعم! يمكن أن يخصّص الصفات بالقدرة و يدعى عدم تقديم مخصّص عليها.

و لقائل أيضا أن يمنع استلزام احالة الوجوب و امتناع المقدورية لكون الامكان مصحّحا لها، لجواز أن يكون المصحّح أمرا آخر؛ أو المراد بالصحة هنا الامكان الوقوعي و رفع الامتناع بكّله، فهذا مثل أن يقال: المصحّح للتلوّن هو الامكان، إذ الوجوب و الامتناع يحيلانه مع أنّ الشيف مثلا لا يقبله.

ثم أنت خير بآئه إن كان المراد من أمثال هذا الاستدلال اثبات عموم القدرة بمعنى الامكان الوقوعي و الصدور و اللاصدور الفعلين- أي: صحّتها بالنظر إلى الداعي في بعض الاوقات بالنسبة إلى جميع / ٩٣MB / الممكنات بلا واسطة- فإتمامها مشكل، إذ لا يلزم من كون الامكان علّة للمقدورية أو الاحتياج إلى المؤثّر كون جميع الممكنات الذاتية مقدورا للواجب بلا واسطة، إذ اللازم من العلّة كون الجميع مقدورا أو محتاجا إلى المؤثّر، فعلى الأول لا يلزم إلّا اشتراك الجميع في الاستناد إلى فاعل قادر؛ و ليس بلازم أن يكون ذلك الفاعل هو الواجب. فيجوز أن يكون الفاعل لبعض الممكنات الذاتية- على فرض وجودها- بعضا آخر من الممكنات على سبيل القدرة؛ و على الثاني يجوز أن يكون الفاعل لبعضها بعضا آخر على سبيل القدرة و الايجاب.

و أمّا إذا كان المراد اثبات عموم قدرته بالمعنى المذكور بالنسبة إلى جميع الممكنات سواء كانت بلا واسطة أو بواسطة بعض الأسباب و الشروط فلا يرد شيء / ٨٩DA / من الايرادات المذكورة، لأنّه لا ريب في أنّ الامكان إمّا علّة للمقدورية أو علّة الحاجة إلى المؤثّر، فكلّ ممكن ذاتي له حاجة إلى مؤثّر يمكن أن يصدر بتلك الحاجة منه- إمّا على

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١٠

سبيل القدرة أو على سبيل الايجاب-. فمؤثّره إن كان واجبا مختارا ثبت المطلوب، و إن كان ممكنا آخر لا بدّ له من الانتهاء إلى الواجب. و إذا انتهى سلسلة الاحتياج إليه يثبت كون المؤثّر في جميع ما هو ممكن ذاتي واجب الوجود لذاته على سبيل القدرة- بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعي في بعض الاوقات، أي: القدرة الملزومة للحدوث-. لأنّ الممكنات الذاتية إمّا موجودة أو معدومة، و استناد وجود الأولى إلى الواجب بعد تعميم المدعى ظاهر.

و لمّا ثبت حدوث العالم يثبت الانفكاك بينها و بين الواجب أيضا. و استناد اعدام الثابتة إليه- تعالى- أيضا ظاهر، لأنّ عدم ما هو ممكن في نفسه إمّا مستند إلى عدم إرادة الواجب لمصلحة راجعة إلى نظام الكلّ أو إلى عدم الوساطة و الشروط المنتهى بالأخرة إلى عدم إرادة الواجب- كما مرّ مفضّلا-. و على التقديرين يثبت استناد اعدام الممكنات المعدومة إليه- تعالى-، فبالتعميم المذكور يثبت



استناد وجودات الموجودات إليه مع تحقّق الانفكاك بينها و بين الواجب و استناد أعدام الممكنات المعدومة إليه- تعالى- أيضا. و به تثبت القدرة الملزومة للحدوث.

ثمّ التعميم المذكور لا- ضير فيه، لأنّه لا- مانع في استناد بعض الممكنات إليه- تعالى- بواسطة بعض الاسباب و الشروط من حيث جهاتها المستندة إليه- تعالى-، أمّا بأن يكون واسطه في الافاضة من الله- تعالى-، حتّى يكون أصل الافاضة في الكلّ منه- تعالى- و الوسائط إنّما هي شروط و معدّات لتحقّق الافاضة منه- تعالى-، أو يكون بعضها مفيضا أيضا بما اودع الله فيه من التمكّن و الاقتدار بقدرته؛ و هذا أيضا منه- تعالى- بالحقيقة.

قال بعض الأعلام: الظاهر أنّ مدّعى القوم شمول قدرته لجميع المقدورات مطلقا:- سواء كانت بواسطة أو بلا واسطه-، فإنّ من قال بالوسائط لم يقل بأنّها مستقلّة في اليجاد، بل الوسائط إنّما هي ادوات و آلات و اسباب و وسائل إلى بعض الأفعال. بل أفعال الله- تعالى- كلّها كذلك، فإنّ بعضها سبب لبعض، فمن أراد أن يفعل فعلا له اسباب و ادوات فلا بدّ أن يحصل تلك الاسباب أو لا حتّى يفعل ذلك الفعل بتلك

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١١

الاسباب، فليس لأحد حينئذ أن يقول: إنّ ذلك الفعل ليس مقدورا لذلك الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب. نعم! لو لم تكن تلك الاسباب مقدورة له يصحّ ذلك؛ لكن الله- تعالى- ليس كذلك، بل الكلّ بفعله- تعالى-. فإذا فعل الله- تعالى- فعلا باسباب مخلوقة له- تعالى- لم يقدح ذلك في كون ذلك الفعل مقدورا له- تعالى-. اذ الظاهر أنّ معنى كون حركات العباد مقدورة له- تعالى- ليس أنّه يمكن صدور تلك الحركات من الله- تعالى- بلا واسطه، كيف و الحركة لا بدّ لها من محرّك قريب مباشر للتحرّيك و مسافة تصحّ فيها تلك الحركة و اعضاء و جوارح، فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمّن هو منزّه عن امثال ذلك؟! فالحقّ أنّ صدور تلك الحركة مقدورة له- تعالى- بأن يخلق اسبابا و ادواتا تحصل بسببها تلك الحركة. فالقول ببعض الوسائط من ضروريات تنزيه الله- تعالى- و تقدّسه.

و الحكماء القائلون بالوسائط في اليجاد- كالجواهر المجرّدة و العقول الفعّالة و النفوس المدبّرة- قد جعلوا تلك الوسائط بالنسبة إلى كليات العالم كالاسباب الجزئية بالنسبة إلى تلك الأمور الجزئية مثلا، فليس في العالم موجود و لا في رتبة/  $94MA$  / الامكان ممكن إلّا و هو مقدور لله- تعالى- عندهم؛ فالظاهر أنّه لم يذهب إلى عدم الاحتياج إلى الوسائط و اثبات القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالنسبة إلى جميع الموجودات سوى الاشاعرة الذين لا يقولون بالربط العقلي و النسبة الايجابية اصلا، لا له- تعالى- و لا لغيره. و بذلك يندفع ما ذكره بعض الأفاضل حيث قال: من جوّز أن تكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة إلى بعض القادرين له أن يمنع المقدّمة القائلة بأنّ مقدور المقذور للشئ مقدور له بلا واسطه. و إن أريد من هذه المقدّمة أنّ مقدور المقذور للشئ مقدور له- أعمّ من أن يكون بواسطة أو بدونها-، فممنوع؛ لكن لا يثبت حينئذ شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة أو لا، لكن الظاهر أنّ المراد اثبات شمولها لجميعها بلا واسطه؛ انتهى.

ثمّ على ما ذكر أنّما يكفي الشمول- سواء كان بواسطة أو بدونها- في القدرة جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ١ ٤١٢ مسألة مهمة ..... ص: ٣٩٦

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١٢

المستجمعة لجميع شرائط التأثير.

و أمّا القدرة بالمعنى/  $89DB$  /- المشهور- أعنى: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات-، فالحقّ ثبوت عمومها له- تعالى- بلا- واسطه- كما أشرنا إليه مرارا- لما ثبت بالبراهين من أنّ كلّما يصدر عن الواجب فأنّما يصدر عنه بالقدرة بهذا المعنى دون اليجاد المقابل له، و إذا انتهى سلسلة الموجودات إليه- تعالى- فلا يخلوا موجود من كونه صادرا عنه أو صادرا عمّا صدر عنه، و

الصادر عن الصادر عن الشيء ممكن الصدور عنه، فكلّ موجود إمّا مقدوره أو مقدور مقدوره، و مقدور المقدور للشيء مقدور لهذا الشيء بالنظر إلى ذاته. و تخلّل الوسائط إنّما هو للمصالح الراجعة إلى نظام الخير أو لقصور بعض الممكنات عن استفاضة الوجود بدون الوساطة.

ثمّ ما يدلّ على ثبوت عموم قدرته بهذا المعنى بالنسبة إلى الممكنات الموجودة- أي: كون الجميع ممكن الصدور و العدم بالنظر إلى ذاته في جميع الاوقات، و وجوب وجوده في وقت حدوثه أنّما هو للعلم بالأصلح- يدلّ بعينه على ثبوت عموم قدرته بالنسبة إلى الممكنات المعدومة- أي: كون جميعها ممكن الصدور و اللاصدور بالنسبة إلى ذاته تعالى-، و وجوب عدم صدورها أنّما هو للعلم بالأصلح. و ان استند عدم بعض إلى عدم بعض فأنّما هو لقصوره أو للمصلحة الراجعة إلى نظام الكلّ.

و يمكن أن يكون عدمه مستندا إليه- تعالى- نظرا إلى ذاته، لأنّ جميع اعدام الموجودات لا يخلوا من أن يكون مستندا إليه- تعالى- أو مستندا إلى عدم ينتهي بالأخره إليه- تعالى-، و المستند إلى المستند إلى الشيء مستند إلى هذا الشيء، فيمكن أن يكون عدم كلّ معدوم مستندا إليه- تعالى- بالنظر إلى ذاته. و إذا استند إليه- تعالى- يكون الاستناد على سبيل القدرة و الاختيار بالمعنى المشهور، لما تقرّر من البراهين من أنّ تأثيره أنّما هو بالقدرة بهذا المعنى.

و قد تلخّص ممّا تقرّر أنّ الحقّ في هذه المسألة أنّ القدرة بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعي في بعض الاوقات- أي: القدرة الملزومة للحدث-، فعمومها ثابت بشرط أن يكون المراد اثبات عمومها بالنسبة إلى جميع الممكنات سواء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١٣

كان بواسطة أو بدونها. فأصل القدرة بهذا المعنى أنّما يثبت بأمرين ثابتين: أحدهما:

استناد بعض الممكنات إليه- تعالى-، و ثانيهما: حدوث العالم. و عمومها يثبت بمقدّمه بديهيه عقليه هي أنّ سلسلة الافتقار و وجود كلّ موجود ينتهي إليه- تعالى-.

و أمّا القدرة بالمعنى المشهور- أي: صحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- فعمومها ثابت بلا واسطة، فأصل القدرة بهذا المعنى أنّما يثبت بما تقدّم من الأدلّة الدالّة على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب- تعالى-. و عمومها يثبت بمقدّمه ظاهرة هي أنّ مقدور المقدور للشيء مقدور لهذا الشيء.

فان قلت: على ما ذكرت من تجويز تخلّل الوسائط يلزم صدور بعض الممكنات من بعض آخر البتّة إمّا على سبيل الاختيار أو على سبيل الايجاب، و يلزم منه عدم امكان صدور بعض الممكنات عنه- تعالى- فضلا عن صدوره عنه بالقدرة و الاختيار؛

قلت: قد أوّمانا إلى أنّ تخلّل الوساطة بأيّ معنى كان لا يدفع كون استناد جميع الممكنات إليه- تعالى-، فإنّ لزوم تخلّل الوسائط/ ٩٤MB / في بعض الممكنات لأجل عدم قبوله لافاضة الوجود بلا واسطة لقصوره و نقصه، فلا بدّ في افاضة الوجود عليه من الوسائط.

فان كان أصل الافاضة على الجميع منه- تعالى، كما هو المقرّر عند الحكماء- فلا يكون وجود ممكن مستندا إلى ممكن آخر؛ و إن كانت الافاضة على بعض من بعض آخر بجهته المستندة إليه- تعالى- و بما أودع الله فيه من اقداره و تمكينه لهذه الافاضة فيكون أيضا بفعله- تعالى-، و يكون تأثيره و افاضته في هذا البعض بهذا الطريق؛ فلا يكون وجود هذا البعض أيضا مستندا إلى ممكن، بل يكون مستندا إليه- تعالى- بالحقيقة.

ثمّ لما قام البرهان على لزوم كون تأثيره و فعله بطريق القدرة و الاختيار دون الايجاب، فجميع ما صدر عنه- بواسطة أو بدونها- يكون بطريق الاختيار؛ و كان عدم صدوره ممكنا له بالنظر إلى ذاته و إن وجب صدوره بالنظر إلى ارادته و علمه بالأصلح.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١٤

فان قيل: لعلّ من الممكنات ما لا يمكن صدوره بطريق الاختيار و القدرة، بل لزم صدوره بطريق الايجاب؛

قلنا: لما ثبت انتهاء سلسلة الاحتياج و وجود كلّ موجود إليه- تعالى- و ثبت أيضا أنّ كلّما يصدر عنه- تعالى- فأنّما يصدر عنه بطريق

القدرة فثبت انّ كلما صدر عنه بواسطة أو بدونها فأنما يصدر عنه بالقدرة و الاختيار، و كان عدم صدوره ممكنا عنه بالنظر إلى ذاته؛ و جميع ما لم يصدر عنه فلم يصدر عنه أيضا بالقدرة و الاختيار و إن كان صدوره ممكنا/  $90DA$  / بالنظر إلى ذاته. و وجوب الصدور في الأول و وجوب عدمه في الثاني أنما هو لأجل المصالح الراجعة إلى نظام الخير.

فان قيل: الافعال الصادرة عن الطباع بالايجاب- كالحراق للنار- كيف يمكن أن يصدر عنه- تعالى- بالقدرة و الاختيار؟! قلت: لما كان أصل الطباع صادرا عنه- تعالى- فما صدر عنه ممكن الصدور عنه- تعالى-، لأنّ الصادر عن الصادر عن الشيء ممكن الصدور عن ذلك الشيء. و إذا كان ممكن الصدور عنه فيكون مقدورا له- تعالى- بالنظر إلى ذاته و ان وجب صدوره الفعلي الوقوعي بطريق الايجاب عن الطباع بالنظر إلى الأمور الخارجة من المصالح الراجعة إلى أحسن النظام.

فان قيل: يجوز أن تكون مهيات بعض الممكنات مانعة من تعلق القدرة بها و ان لم يمتنع ذلك بالنظر إلى ذات الواجب، فإن اثبات عموم قدرته بالنسبة إلى جميع الممكنات الموجودة و المعدومة يتوقف على استواء نسبة ذاته- تعالى- إلى الجميع. و هذا على ما ذهب إليه الأشاعرة:- من أنّ المعدوم ليس بشيء و أنما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا و لا تخصّص فيه قطعا، و من أنّ المعدوم لا مادة له و لا صورة- صحيح، لأنّه لا يتصوّر اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات التي لا تمايز فيه اصلا بوجه من الوجوه. و أما على ما ذهب إليه المعتزلة من أنّ المعدومات متميزة أو على ما ذهب إليه الحكماء من أنّ للمعدوم مادة فلا يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته- تعالى- دون بعض. فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١٥

الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به، و على قانون الحكمة جاز أن يستعدّ المادة لحدوث ممكن دون آخر؛ و على التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء.

ثم لا ريب في أنّ مذهب الأشاعرة ظاهر الفساد، لأنّه لو صحّ لزم أن لا يتصوّر اختلاف بنسبة الإرادة و تعلقها- أيضا- إلى الممكنات، فلا- يتصوّر اختلاف نسبة الايجاد بأن يوجد بعض الممكنات دون بعض، بل لا بدّ أن يوجد الجميع أو لا يوجد شيء أصلا. بل لا يتصوّر اختلاف النسبة إلى الاوقات أيضا، فلا- بدّ أن يوجد ما يوجد في وقت واحد؛ بل إذا كان المعدوم نفيا محضا لم يثبت له الامكان حتّى يثبت له المقدورية. و إن يثبت له الامكان يثبت له سائر لوازم الماهية، فيثبت التمييز و يتحقّق اختلاف النسبة. و إذا كان هذا المذهب ظاهر الفساد فلا يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته- تعالى- دون بعض!؛

قلنا: جواب هذا الايراد و إن ظهر من الكلمات السابقة و لكن نعيده توضيحا و نقول: لا ريب في تمايز المعدومات نظرا إلى ثبوت الوجود الذهني، فهي متميزة في التعقل. لكن التمايز لا يصير منشئا لعدم تعلق قدرة الواجب ببعضها، لأنّه لا ريب في أنّ الامكان علّة للاحتياج إلى المؤثر، فجميع الممكنات محتاجة إلى المؤثر. فما يفرض من أنّه يمكن أن لا يتعلّق قدرة الواجب به/  $95MA$  / نقول: لا ريب في احتياجه إلى مؤثر، فمؤثره إن لم يكن واجب الوجود و افترض مميزه «١» أن يكون مؤثره غيره- تعالى- فان كان هذا المؤثر موجودا ينتهي وجوده إليه- تعالى- البتة؛ لدلالة أدلّة اثبات الصانع على انتهاء جميع الموجودات و قوّة جميع الفواعل و تأثير جميع المؤثرات إليه- تعالى-، فيكون هذا البعض معلولا له بالواسطة. و إذا كان معلولا له يكون معلولا له بالقدرة و الاختيار و لو كان عدم ايجاده أيضا ممكنا له، و أنما وجب وجوده بالداعي- لما مرّ مرارا من أنّ تأثيره تعالى في جميع معلولاته إنّما هو بطريق الاختيار-

ثمّ لَمّا كان هذا البعض موجودا منه- تعالى- بالواسطة فينتهي سلسلة الوسائط إلى ما هو موجود منه- تعالى- بلا واسطة. و ما يوجد ممّا وجد عن الشيء يمكن أن يوجد

(١)- كذا في النسختين.

عن هذا الشيء بالنظر إلى ذاته و ان لزم تخلل الوسائط بالنظر إلى الأمور الخارجة، فالبعض المذكور ممكن الصدور عنه- تعالى- بلا واسطة. فتتعلق القدرة بالمعنى المشهور به بلا واسطة. و إن كان هذا المؤثر- أى: مؤثر ما فرض عدم تعلق القدرة به- معدوما نظرا إلى فرض عدم هذا البعض الذى فرض أن القدرة لا يتعلق به و ادعى ان مؤثر هذا المؤثر أيضا معدوم- ... و هكذا إلى غير النهاية- فقد عرفت أنه لا بد لجميع هذه المعدومات الممكنة من مؤثر و ينتهى إلى الواجب- كما مر توضيحه-. و إذا انتهى إلى الواجب ثبت تعلق القدرة به، فان لم يوجد فظاهر- فأنما ذلك لأجل المصالح الرجعة إلى أحسن النظام-، و تعلق القدرة به نظرا إلى ذاته- تعالى- ثابت؛ هذا.

و قال بعض المشاهير فى دفع المنع المذكور: على قاعدة الاعتزال- أعنى: جواز كون الخصوصية مانعة من تعلق القدرة- ان كل ما يمكن صدوره من الغير يمكن صدوره عن / ٩٠DB / الواجب باعتبار كونه فاعلا- أى: بدون اعتبار كونه مريدا و عالما بنظام الخير- و إن لم يجز صدور بعض ما يصدر عن الغير عنه- تعالى- مع هذا الاعتبار- إذ لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا لقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التأثير-، فعلى قاعدة الاعتزال لا يلزم إلا جواز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الممكنة مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التأثير التى من جملتها الإرادة، لا جواز أن تكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة، بمعنى أنه لو اراد ما له تلك الخصوصية لم يقع بقدرته. فالمدعى: ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم و الإرادة بالنسبة إلى جميع الممكنات التى لها امكان الصدور عن الواجب على سواء و ان نسبة الذات من حيث هى بدون اعتبار كونه عين العلم و الإرادة بالنسبة إلى جميع الممكنات التى لها امكان الصدور عن الغير على سواء، و لا خفاء فى صدق هذين الحكمين؛ انتهى ما ذكره بأدنى تغيير.

و حاصله: ان خصوصية بعض الممكنات ليست مانعة من كونه متعلقا لقدرة بالمعنى المشهور- أعنى: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات-، فهو ممكن الصدور عن الواجب بالنظر إلى ذاته و إن امتنع صدوره عنه بالنظر إلى داعى الإرادة و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١٧

العلم بنظام الخير- أى: ليس مقدورا له بالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، أعنى: القدرة بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعى فى بعض الاوقات-، و هى القدرة الملزومة للحدوث؛ فان متعلق تلك القدرة انما هو ما يمكن صدوره عن الواجب. و أنت تعلم ان أحد الجزئين من كلامه- أعنى: عدم كون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة- مطابق لما ذكرناه فى بيان أن الخصوصية ليست مانعة من تعلق القدرة بالمعنى المشهور، فمراده من مطلق القدرة هى القدرة بالمعنى المشهور.

فان أورد عليه: بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الخصوصية مانعة من تعلق مطلق قدرة الواجب- تعالى-؟، فلا بد لابطال هذا الاحتمال من دليل؛

فجوابه: ان مقدور المقذور مقدور و معلول المعلول معلول، فكل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله أيضا بحسب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة، و كل ما هو مقدور لغيره- تعالى- يكون مقدورا له- تعالى- بحسب ذاته.

و أمّا الجزء الآخر من كلامه- أعنى: كون الخصوصية مانعة من تعلق القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير- إن كان هو القدرة بمعنى صحّة الفعل و الترك فى بعض الأوقات بالنظر إلى الداعى و غيره/ ٩٥MB / من شرائط التأثير- أى: امكان الفعل و الترك بالامكان الوقوعى- و لو فى زمانين بأن يختلف زمان الفعل و الترك- أى: يقع الترك فى زمان و الفعل فى زمان آخر، لأن امكانهما معا بالنظر إلى الداعى غير جائز على التحقيق كما مر-، فالقدرة بهذا المعنى هو ما يوجب الترك فى زمان و الفعل فى زمان آخر. و مقابله ما يوجب احدهما دائما و هى القدرة المستلزومة لصحة الانفكاك بين الواجب و بين كل من طرفى الفعل و الترك؛ و هى القدرة المستلزومة للحدوث. و قد بينا ان الخصوصية ليست مانعة من تعلق تلك القدرة بالواسطة، و انما هى مانعة من تعلق القدرة بهذا المعنى بلا واسطة.

فكان على هذا القائل أن يشير إلى هذا التفصيل.

و إن كان المراد عنها- أى: من القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير- هي القوة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١٨

الموجبة للفعل أو الترك- أى: التمكن الذى صار منشئا للوجود أو العدم بالفعل، سواء كان مستلزما للانفكاك أم لا، بل وجب معها أحدهما دائما و لم يرد منها القدرة الملزومة للحدوث-، نقول: لو صحّ ذلك فلا ريب فى لزوم كون التمكن المذكور بالعلم و المشيئة، فرجع إلى القدرة بالمعنى الأول من معانى القدرة المتقدمة- أى: كون الصدور و اللاصدور بالعلم و المشيئة و إن وجب أحدهما- و لا ريب فى كون جميع الممكنات متعلّقا للقدرة بهذا المعنى و لو جعل التعلّق أعتمّ من التعلّق بلا واسطة أو بواسطة. و بالجملة لا شبهة فى أنّ الخصوصية ليست مانعة من تعلّق القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالواسطة، سواء أريد منها أحد المعانى المذكورة أو معنى آخر غيرها. و الاطلاق بكون الخصوصية مانعة منها غير مناسب.

على أنّ هذا القائل صرح بأنّ القدرة المتنازع فيها بين الفلاسفة و الملبين هي القدرة الملزومة للحدوث، و هي التى كان هذا القائل بصدد اثباتها و اثبات عمومها دون القدرة بالمعنى المشهور، لتصريحه بأنّه متفق عليه بين الكلّ. فما ذكره من أنّ الخصوصية ليست مانعة من تعلّق القدرة بالمعنى / DA ٩١ / المشهور لا يفيد، بل لا بدّ له من بيان عدم كونها مانعة من تعلّق القدرة الملزومة للحدوث؛ هذا.

و ما ذكر فى الايراد المذكور من أنّه على قانون الحكمة جاز أن تستعدّ المادة لحدوث ممكن دون آخر، فلا يكون نسبة الذات إلى الجميع على السواء؛

ففيه: أمّا أولا: أنّه على قانون الحكمة لا يمكن أن يؤثّر و يوجد إلّا واجب الوجود بالذات، فكلّ شىء له امكان قبول الوجود فأنما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذى هو باعتبار ذاته موجود، فإنّ الممكن الذى ليس له فى حدّ ذاته وجود محال عندهم اتصافه بالايجاد.

و الحاصل: انّ الحكماء لمّا لم يجوزوا التأثير فى الموجود لغيره- تعالى- فكلّ ما هو مقدور للغير لا بدّ أن يكون مقدورا له- تعالى-، بل اطلاق كلامهم و ادّلتهم يدلّ على انّ افعال العباد أيضا ليست صادرة عنهم، بل بقدرته- تعالى- و إن كان الحقّ خلافه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١٩

نعم! قبول الوجود و قبول الحركات و الأفعال يتحقّقان فى الممكنات. و «١» يدلّ على ذلك ما نقلناه سابقا عن التحصيل.

و أمّا ثانيا: فلأنّ ذلك- نعى جواز استعداد المادة لحدوث ممكن دون آخر- لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب، بل يوجب عدم امكان صدوره عن الواجب لا- تجويز صدوره عن غير الواجب، فهو لا- ينافى قولنا: كلّ ما هو مقدور الغير مقدور له- تعالى-. و لا يقدح ذلك فى عموم قدرته، لأنّ المدعى منه شمول قدرته لجميع ما له امكان الصدور عن مؤثّر، فلو فرض ما لم يمكن تعلّق قدرة فاعل به- لعدم استعداد المادة لحدوثه- و صحّ اطلاق اسم الممكن على مثله فلا ضير فى عدم تعلّق قدرته- تعالى- به؛ و لو لم يصدق عليه اسم الممكن و كان معدودا فى الممتنع فالأمر فيه ظاهر.

و بما ذكرنا يندفع ما قيل: انّ مقصود المورد أنّه إذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم تكن نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، لا أنّه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب؛ و لم يلزم من الجواب المذكور ثبوت تساوى النسبة، بل اللازم منه عدم ايجاب كون المادة مستعدة لحدوث ممكن / MA ٩٦ / دون آخر- لجواز صدور ممكن عن غير الواجب-، و هو غير المقصود.

و وجه الاندفاع: انّ ما يقدح فى عموم القدرة أنّما هو جواز صدور ممكن عن غير الواجب، لا عدم جواز صدور ممكن عن فاعل اصلا؛ فالمورد إن ادعى أنّه يلزم على قاعدة الحكمة صدور ممكن عن غير الواجب يكون مقدورا له- تعالى-، فلا يثبت عموم القدرة؛ فيندفع دعواه بالجواب المذكور؛

و إن لم يدع و اكتفى بمجرّد لزوم عدم جواز صدور ممكن عن فاعل؛  
فيجاب عنه: بأنّه غير قادح في عموم القدرة.  
و الحقّ أنّ هذا الجواب غير صحيح على القواعد التي قررتها، لأنّ كلّما صدق

(١)- الاصل:- و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢٠

عليه اسم الممكن و هو ممكن في حدّ ذاته و حاقّ مرتبته يكون متعلّقاً للقدرة المطلقة و إن لم تتعلّق به القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير- نظرا إلى أمر خارج عن ذاته من عدم استعداد المادّة لحدوثه أو غير ذلك من المصالح الراجعة إلى نظام الكلّ- كيف لا؟! و كلّ ممكن محتاج إلى مؤثّر، فلا بدّ لكلّ ماهية ممكنة من مؤثّر؛ و فرض ممكن لا يحتاج إلى المؤثّر فرض انقلاب الحقيقة. و إذا كان لكلّ ممكن مؤثّر- سواء كان موجودا أو معدوما- يكون لهذا الممكن الذي لم تستعدّ المادّة لحدوثه أيضا مؤثّر إمّا موجود أو معدوم. و إذا احتاج إلى مؤثّر بأيّ نحو كان ينتهي اختصاصه بالآخره إلى الواجب- كما مرّ مفضّلا-، فيكون متعلّقاً للقدرة المستجمعة لشرائط التأثير بالواسطة و للقدرة بالمعنى المشهور بلا واسطة، نظرا إلى أنّ مقدور المقذور للشئ مقدور له بالنظر إلى ذاته. فالقول بأنّ مثل هذا الممكن لا تتعلّق به قدرة الواجب اصلا غير صحيح.

فالحقّ في الجواب أن يقال: إنّ استعداد المادّة لحدوث ممكن دون آخر لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن عن الواجب؛ يعنى: كون استعداد المادّة شرطا لحدوث الممكن لا- يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم، بمعنى إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل، لا- أنّ المشيئة عندهم لا تتعلّق بما لم يستعدّ المادّة لحدوثه- لاستلزامه الترجيح بلا مرجح-، فكلّ ممكن لو تعلّقت كان صادرا عنه- تعالى-.

و الحاصل أنّ هذا الممكن مقدور له- تعالى- بالقدرة بالمعنى المشهور- أعنى:

صحة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته تعالى- و إن لم يكن مقدورا بالقدرة بمعنى صحة الفعل بالنظر إلى الداعي و غيره من شرائط التأثير.

فان قيل: إذا لم تستعدّ المادّة لحدوث ممكن فلعله لا يقدر الواجب- تعالى- على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة إلى اصل القدرة أيضا من غير اعتبار استجماع الشرائط، / ٩١DB / و لا بدّ لنفيه من دليل؛

قلنا: بعد تسليم أنّ مثل هذا الممكن محتاج إلى مؤثّر و تسليم انتهاء سلسلة المؤثّرات- موجودة كانت أو معدومة- إلى الواجب يثبت قدرة الله- تعالى- على

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢١

ايجاد هذا الممكن نظرا إلى مطلق القدرة، و انكار ذلك مكابرة. و قد ظهر و وضح أنّ المنع المذكور- أعنى: جواز كون الخصوصية في الممكنات مانعة من تعلّق القدرة- مدفوع على قاعدة الاعتزال و الحكمة و أمّا على اصول الأشاعرة فلا يرد أصلا حتّى يحتاج إلى الدفع، لعدم التمايز و التخصيص عندهم في المعدومات و إن كان اصلهم فاسدا!.

و قال بعض المشاهير: لا فرق بين مذهب الأشاعرة و مذهب المعتزلة و الحكماء في ورود المنع؛ إنّما الفرق في دفعه، فإنّ الأشعرية لما اعتقدوا أن ليس التأثير ثابتا لغير واجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور للواجب بأنّه يلزم من كونه غير مقدور له عدم امكان صدوره عن الغير، فإنّ كلّ ما يمكن صدوره عن الغير فأنما يصدر عن الواجب بالذات. و أمّا على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور أن يقال: مرادهم من تساوى نسبة ذات الواجب إلى جميع الممكنات هو تساوى النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الإرادة و العلم بالأصلح؛



و أورد عليه: بأنه لما جعل بناء الاستدلال المشهور و صحته على عدم ثبوت التمايز بين المعدومات و كون المعدوم لا شيئاً محضاً و نفيها صرفاً لا امتياز فيه أصلاً، فلا مجال لورود المنع المذكور أصلاً. و أما يرد على من لم يقل بذلك و اثبت الامتياز و الخصوصية للمعدومات / ٩٦MB -/ كالمعتزلة و الحكماء-، فرود المنع على المذاهب الثلاثة لا- وجه له. إلا أن يكون نظر هذا القائل إلى أن القول بعدم التمايز أصلاً ممّا لا- يعقل، إذ حينئذ لا- يعقل وجود البعض دون البعض، بل لا معنى حينئذ للبعض و البعض!؛ فلا بدّ للأشعري أيضاً أن يقول بتمايز بين المعدومات في الجملة و إن لم يكن على نحو ما يقوله المعتزلة، و حينئذ لا فرق بين المذاهب الثلاثة في ورود المنع. و لا يخفى ما فيه من التكلف؛ انتهى.

و قال بعض الفضلاء: و لو كان بناء الاستدلال المشهور على عدم تمايز المعدومات بناء على أن المعدوم نفي محض يكون بين مذهب الأشاعرة و مذهب المعتزلة فرق قطعاً في ورود المنع، إذ لا مجال على هذا القول للقول بكون البعض مقدوراً دون جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢٢

بعض، بل لا- يتصور حديث البعض و الكل، إذ لا تمايز أصلاً. ثم قال: و الظاهر أن القائل بعدم الفرق بين المذهبيين في ورود المنع أعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا المبني- بناء على ثبوت الوجود الذهني-، و جعل المبني ما ذهب إليه الأشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم بالنفع و غيره، بخلاف مذهب المعتزلة؛ و حينئذ لا فرق بين المذهبيين في ورود المنع. لجواز اختلاف نسبة ذات الواجب إلى الممكنات على مذهب الأشاعرة من جهة أخرى، فإنّ سند تجويز الاختلاف لا ينحصر في ثبوت المعدومات الذي قال به المعتزلة، فإنّ العلم المقدم على اليجاد ممّا يصلح سندا للاختلاف قطعاً و لو لم تتفاوت الممكنات في نظره- تعالى- باعتبار العلم عند الأشاعرة، فيمكن أن يجعل سند المنع جريان العادة بانحاء البعض دون البعض، أو اختلاف المهيئات في انفسها باللوازم و الذاتيات؛

فدفع عنهم: بأنه لو لم يكن بعض الممكنات مقدوراً له- تعالى- لم يكن ممكن الصدور عن الغير، فأنما يصدر عن الواجب بالذات؛ و عن المعتزلة: بان مرادهم تساوى النسبة باعتبار كونه فاعلاً مع قطع النظر عن الإرادة و العلم بالأصلح، و حينئذ يصحّ عموم القدرة على المذهبيين و لا ينافيه مذهب المعتزلة؛ انتهى.

و غير خفيّ أنّ امثال هذه التوجيهات تكلفات باردة!.

و الحقّ أنّ المنع المذكور على مذهب الأشاعرة غير وارد- نظراً إلى ما ذهبوا إليه من عدم التمايز في المعدومات-. نعم! أصل مذهبهم فاسد- كما أشير إليه-. فما ذكره القائل المذكور من عدم الفرق بين المذهبيين في ورود المنع غير صحيح.

ثمّ ما ذكره في وجه دفع المنع المذكور من قبل الأشاعرة و إن كان ثابتاً من مذهبهم- لأنه لا شكّ أنّ الأشاعرة نفوا التأثير عن غيره تعالى-، فعلى ما ذهبوا إليه ظاهر أنّ كلّما هو مقدور للغير لا بدّ أن يكون مقدوراً له- تعالى-، إلا أنّ الكلام في صحّة الاستدلال المشهور و في اثبات ما ذهبوا إليه. و لو بنى الأمر على مجرد هذا المذهب لم يفتقر اثبات عمومية القدرة إلى استدلال أصلاً.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢٣

ثمّ بعد اثبات ما ذهبوا / ٩٢DA / إليه من نفي التأثير عن غيره- تعالى- إنّما يثبت مجرد أنّ كلّما هو مقدور للغير مقدور له- تعالى- و لا يثبت مقدورية كلّ ممكن له- تعالى-، و قد عرفت أنّ عموم القدرة يتوقف على ذلك؛ هذا.

و قد استدلل بعض المشاهير على عموم القدرة: بأنّ امكان الصدور عن الغير بالارادة علّة للمقدورية، إذ الشيء الذي لم يتّصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتّصف بالمقدورية، و ما اتّصف به اتّصف بها و ثبت بينهما التلازم المفيد للعلية المثبتة للمطلوب. بل هو يكفي لاثبات المطلوب و إن لم يفد العلية بالمعنى المعروف، فإنّ مرادنا بالعلية ما يتناول مثل التلازم، فلا يرد أنّه لا يلزم ممّا ذكر إلا التلازم بين امكان الصدور عن الغير بالارادة و المقدورية، و هو لا يفيد علية لها لجواز أن يكونا معلولى علّة ثالثة. و الظاهر أنّ امكان الصدور عن الغير بالارادة هو المقدورية، و الفرق بينهما بالاجمال و التفصيل كالفرق بين الانسان و الحيوان الناطق. فالمراد بالعلية

هاهنا ينبغي أن يكون عليه الحكم - كما يقال: علة انسانية زيد إنما هي كونه حيوانا ناطقا-

و اذ صح استلزام امكان الصدور عن الغير بالارادة للمقدورية نقول: و كل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان / ٩٧MA / الصدور عن الواجب - تعالى - سواء كان بالواسطة أو بلا واسطة نظرا إلى ادلة اثبات الصانع و اثبات التوحيد، فقدره الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير. فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا إلى أن الممكن باعتبار أنه ممكن لا شيء محض و ما كان كذلك لا يصح أن يصير موجدا يكون عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب و قدرته. و من جوز كون الممكن محركا للأجسام جوز أن يوجد الواجب - تعالى - حركات الأجسام، ضرورة أن القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات.

و الحاصل: ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التأثير لا- تتعلق إلا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى، إما بلا واسطة - كما ذهب إليه البعض - أو مطلقا، مع الاتفاق في أن صدور غير الحركات من الجواهر إنما هو من الواجب. و أما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢٤

انتهى ما ذكره بزيادة بعض مقدماته المطوية.

قال بعض الأفاضل: تقرير هذا الدليل على محاذات ما ذكره أن يقال: كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالارادة، و كل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الغير مطلقا؛ ينتج: ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا. ثم نقول: كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا، و كل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة - سواء كان بواسطة أو غيرها - لوجوب انتهاء جميع الاغيار إلى الواجب؛ ينتج: كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة. و يمكن اختصاره بأن يقال: كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة، و كل ما له امكان الصدور عن الغير بالضرورة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة - لما ذكرنا - فتحصل النتيجة.

و إنما حملنا كلامه على قياسين لمكان قوله: «بالارادة»، اذ لو لم نعتبره في الاوسط يلزم إما الغائه أو عدم تكرار الاوسط. و إن اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب - كالحراق الصادر عن النار مثلا - متعلقا لقدرته - تعالى -؛ انتهى. و توضيح ما ذكره أخيرا بقوله: «و إنما حملنا كلامه»: ان المستدل المذكور جعل صغرى القياس قولنا: كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة، و كبراه قولنا:

و كل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب، و جعل النتيجة قولنا: و كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة. فاعتبر قوله: «في الإرادة» مع الاوسط في الصغرى و لم يعتبره معه في الكبرى. فان اعتبرناه معه في الكبرى و قلنا تركه فيها حواله على الظهور، يكون المراد من «المقدور» في النتيجة ما هو ممكن الصدور عن الغير بالارادة، فيلزم منه أن يكون كل ما هو ممكن الصدور عن الغير بالارادة ممكن الصدور عن الواجب و لا يكون ما هو ممكن الصدور عن الغير بالايجاب - كالحراق الصادر عن النار - ممكن الصدور عن الواجب. و إن لم نعتبره

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢٥

معه في الكبرى / ٩٢DB / و قلنا: لا حاجة إليه فيها، فيلزم الغائه في الصغرى، فلا بد أن يحمل قوله على قياسين، بأن نقول: ذكر صغرى القياس الأول و كبرى القياس الثاني مع نتيجته، و أحال ساير اجزائهما على الظهور.

ثم حمل قول المستدل المذكور على قياسين - و كان اثبات المطلوب بقياس واحد ممكنا في الواقع - و قال: «و يمكن اختصار الاستدلال»، فجعل الصغرى قولنا: «كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا» - أى: سواء كان بالارادة أو غيرها -، و ادعى الضرورة في ذلك؛ و جعل الكبرى قولنا: «و كل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة»، و جعل دليل ذلك ما اشرنا إليه آنفا من أن جميع الاغيار ينتهي إلى الواجب؛ فكل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب

بالارادة، سواء كان بواسطة أو غيرها؛ فتحصل النتيجة- أعنى قولنا: «كلّ مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة»-

هذا ما ذكره بعض الأفاضل فى شرح كلام القائل المذكور مع توضيحه.

و يرد عليه- على تقدير جعل الاستدلال المذكور قياسين-: أنّ المراد من «المقدور»: الذى جعل موضوعا لصغرى القياس / ٩٧MB / و حمل عليه قولنا: «له امكان الصدور عن الغير بالارادة»، لا ما يصلح لتعلق القدرة به- كما هو ظاهره-، أو الممكن مطلقا. فعلى الأول لا يلزم من القياسين- اللذين ذكرهما- إلّا أنّ كلّ ما يصدر عن الشىء بالقدرة له امكان الصدور عن الواجب، و هذا لا يشمل ما يصدر عن شىء بالايجاب- كالأحراق للنار؛ مع أنّ غرضه ادخال ذلك- كما صرّح به الفاضل المذكور الذى حمل الاستدلال المذكور على قياسين-

مع أنّه حينئذ لا حاجة إلى الحمل على قياسين، لأنّه صرح بأنّه لو جعلنا الاستدلال و اعتبرنا قولنا: «فى الإرادة» فى الكبرى و قلنا: تركه فيها للظهور، لم يلزم من الاستدلال كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب- كالأحراق للنار- متعلّقا لقدرته- تعالى-، فالحمل على قياسين لا دخال ذلك. فاذا لم يدخل معه فأى حاجة إليه؟! بل يكفى قياس واحد. و على الثانى- أى: كون المراد من المقدور هو الممكن

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢٦

مطلقا- نمنع صغرى القياس الأول، إذ لعلّ من الممكنات ما لا يمكن صدوره عن الغير بالارادة- كالأفعال الصادرة عن الطباع-. مع أنّه لا حاجة حينئذ أيضا إلى التطويل المذكور و جعل الاستدلال المذكور قياسين، إذ يكفى حينئذ أن يقال: كلّ ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة، و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة- لانهاء جميع الأغيار إليه تعالى؛ فينتج: أنّ كلّ ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة. فقد ظهر أنّ جعل الاستدلال المذكور قياسين مع وجود قيد «الإرادة» لا ينفع فى الغرض المذكور- أى: ادخال ما له امكان الصدور بالايجاب؛ و أنّما ينفع فيه حذف هذا القيد و هو موجود فى كلام المستدلّ. و بالجملة لا ريب فى أنّه مع أخذ الإرادة فى الاستدلال المذكور و القول بأنّ حذف المستدلّ له اخيرا بناء على الظهور أو لعدم الاحتياج إليه يكون الاستدلال ناقصا غير ناهض لاثبات المطلوب- سواء أريد من المقدور ما يصلح لتعلق القدرة به أو الممكن، و سواء جعل قياسين أو قياسا واحدا، كما تقدّم؛ لورود ما اشرنا إليه من عدم دخول ما يصدر عن الشىء بالايجاب؛ و من منع الصغرى، إذ لا- نسلم أنّ كلّ ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة، بل لا- نسلم ذلك فى كلّ موجود أيضا فضلا عن الممكنات الغير الموجودة. فهو لا ينتهض على اثبات شىء من الاحتمالات المذكورة للعنوان المذكور فضلا عن الاحتمال الذى ذكرنا هو أنّه هو المقصود- أعنى: شمول القدرة لجميع الممكنات الموجودة و المعدومة؛ هذا.

و يمكن أن يجعل الصغرى و الكبرى فى الاستدلال المذكور عكس ما تقدّم، بأن يجعل المحمول موضوعا و بالعكس حتىّ تصير صورة القياس هكذا: كلّ ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة فهو مقدور، و كلّ مقدور فله امكان الصدور عن الواجب بالارادة، لينتج: كلّ ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة فله امكان الصدور عن الواجب بالارادة.

و هو كسابقه- أى: عكسه- فى امكان جعله قياسين؛ و فى ورود ما يرد عليه.

فإنّ المراد من المقدور حينئذ- أعنى: الاوسط- ما يصلح لتعلق القدرة به، فلا يكون

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢٧

ما يصدر عن الشىء بالايجاب داخلا فيما يمكن صدوره عن الواجب بالارادة. بل حينئذ لو حذف لفظ «الإرادة» لم يصح الاستدلال أيضا، لورود المنع على الصغرى. فلو شئنا أن نتم هذا الاستدلال بحيث يرجع إلى ما حقّقناه و جب أن يحذف قولنا: «بالارادة» عن الصغرى / ٩٣DA / و يجعل الموضوع فى الصغرى هو «الممكن مطلقا»، و المحمول قولنا:

«له امكان الصدور عن الغير مطلقا» حتىّ تصير صورة القياس هكذا: كلّ ممكن له امكان الصدور عن الغير، و كلّ ما له امكان الصدور

عن الغير فله امكان الصدور عن الواجب بالارادة- سواء كان بلا- واسطة أو بواسطة-، فينتج: انّ كلّ ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة. و هذا معنى عموم قدرته- تعالى-.

و أما الكبرى فظاهرة، لانتهاه جميع الأغيار إليه- تعالى-، بناء على ثبوت التوحيد و حدوث العالم و قيام الدلالة على صدور ما يصدر عنه بالارادة و القدرة، و كفاية صدور علّة الشيء عنه- تعالى- بالقدرة و الإرادة في كون هذا الشيء صادرا بها. و أما الصغرى فلانّ كلّ ممكن فهو محتاج إلى المؤثر، فمؤثره إما واجب أو ممكن موجود أو معدوم؛ و على التقادير يثبت المطلوب / ٩٨MA - كما مرّ غير مرّة-.

و بذلك يندفع ما أورد على الصغرى: بأنّ لا نسلم انّ كلّ ممكن له امكان الصدور عن الغير، إذ لعلّ من الممكنات ما لا يقدر شيء على ايجاده و إن لم تأب ذاته عن الوجود. و لو سلّم فلا نسلم امكان صدوره عن شيء من الوجودات، بل ربّما لا يجوز صدوره إلّا عن ممكن معدوم، و كذا الحال في ذلك الممكن أيضا، و هكذا. فلا يلزم امكان صدوره عن الواجب- تعالى-، لأنّ امكان الصدور عن الواجب بلا واسطة أو بواسطة إنّما هو فيما يمكن صدوره عن موجود منته إليه- تعالى-، لا عن معدوم يتوقّف وجوده على معدوم آخر، و هكذا. و على هذا فلا ينتهض الاستدلال المذكور على اثبات عموم القدرة بالمعنى المطلوب- أعنى: شمولها لجميع الممكنات الموجودة و المعدومة-، بل لو نزلنا عن الايراد الأوّل فأنّما يثبت عموم القدرة بمعنى شمولها لجميع الموجودات بلا واسطة أو بواسطة.

و حينئذ إذا نزلنا عن الايراد الأوّل فلو جرى الاستدلال المذكور في اثبات عموم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢٨

القدرة بهذا المعنى- بأن يبدل «الممكن» في موضوع الصغرى «بالموجود»- لتّم و لا يرد عليه شيء ممّا أوردناه، بل هو في الحقيقة ما ذكرناه من انّ بعد اثبات التوحيد و حدوث العالم لا خفاء في كون جميع الموجودات مستندة إليه- تعالى- بلا واسطة أو بواسطة. و على ما ذكر يمكن أن يجعل مدّعى المستدلّ المذكور انّ كلّ ما يصلح لتعلّق ايجاد الغير به فهو مقدور له- تعالى- بواسطة أو بلا واسطة؛ و حمل كلامه على ذلك ممكن، بل و هو ظاهر الانطباق عليه. فان خصّ الغير حينئذ بالغير الموجود اندفع عنه الايرادان معا، و إن لم يخصّ به فلا شبهة في اندفاع الايراد الأوّل عنه و إن أورد عليه الايراد الثاني؛ انتهى ما أورد بتغيير اقتضاه الايضاح.

و وجه الاندفاع: انّ بعد ما ثبت انّ كلّ ممكن محتاج إلى مؤثر فكلّ ممكن يتعيّن و يتميز في لحاظ العقل أو في حاقّ الواقع و نفس الأمر يتميز و يتشخص له أيضا في أحد الطرفين ما يصلح للتأثير فيه و كونه موجدا له، فاندفع الايراد الأوّل.

ثمّ إذا كان الصالح لتأثيره فيه و ايجاده له معدوما و الصالح لايجاد هذا المؤثر أيضا معدوما ... و هكذا، فأمّا تنتهي سلسلة هذه المعدومات إلى الواجب أو لا- بل تذهب إلى غير النهاية-، فعلى الأوّل يثبت المطلوب أيضا؛ و على الثاني نقول: انّ مجموع تلك السلسلة المعدومة الغير المتناهية بحيث لا يشدّ عنه شيء- لا مكانه-، فيحتاج إلى مؤثر- أي: إلى ما يصلح للتأثير فيه-. فهذا المؤثر إن كان واجب الوجود بالذات يثبت المطلوب أيضا؛

و إن كان غيره فإمّا أن يكون موجودا فيثبت المطلوب أيضا- لانتهاه جميع الممكنات الموجودة إليه تعالى-،

و إن كان معدوما لزم الخلف، لأنّنا اخذنا جميع سلسلة الممكنات المعدومة بحيث لا يشدّ عنها شيء.

ثمّ ما ذكره أخيرا من امكان اجراء الاستدلال المذكور في اثبات عموم القدرة بمعنى شمولها لجميع الموجودات و تخصيص مدّعى القائل به، ففيه: انّ ثبوت عموم القدرة بهذا المعنى أمر بديهي لا ريب فيه، و أمّا المهمّ بين العقلاء اثبات شمولها لجميع

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٢٩

الممكنات الموجودة و المعدومة- كما هو الظاهر من ادلّتهم-، و التخصيص بغير ما هو المطلوب المهمّ خلاف الظاهر و المتبادر.

فان قلت: هل يمكن أن يحمل قياس المستدلّ المذكور على القياس الذي ذكرته و تتمته؟!.

قلت: لا، لأن موضوع الصغرى فى قياسنا هو قولنا: «كل ممكن»، و فى قياسه هو قولنا: «كل ما له امكان الصدور عن الغير»، و المحمول فيها فى قياسنا هو قولنا: «له امكان الصدور عن الغير»، و فى قياسه هو قولنا: «فهو مقدور»؛ و مع ذلك جعل فيه الإرادة جزء لموضوع الصغرى، فكيف يرجع أحدهما إلى الآخر؟  
و بذلك يظهر أنّ استدلاله لا يخلوا عن اختلال.

نعم! يمكن / ٩٣DB / أن يقال - على تكلف! -: أنّ الصغرى فى استدلاله محذوفة - و هى التى ذكرناها - و قد حذفها اعتمادا على الظهور، و كذا حذف قولنا: «بالإرادة» عن محمول الكبرى أيضا اعتمادا على الظهور؛ و قوله: «انّ امكان الصدور عن الغير بالإرادة علّة للمقدورية» مقدّمة خارجة عن القياس، و الغرض من إيرادها بيان أنّه إذا ثبت بالقياس المذكور أنّ كل ممكن له / ٩٨MB / امكان الصدور عن الواجب بالإرادة يثبت عموم قدرته، إذ علّة المقدورية ليست إلّا امكان الصدور بالإرادة. فإذا ثبت أنّ كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالإرادة و ثبت بحكم تلك المقدّمة أنّ كل ما له امكان الصدور عن شىء بالإرادة فهو مقدور له يثبت أنّ كل ممكن مقدور له - تعالى -، و هو معنى عموم القدرة.

و على هذا حمل كلام بعض الأعلام حيث قال بعد إيراد ما نقلناه من المستدلّ المذكور: توجيهه أن يقال: علّة مقدورية شىء لفاعل هو امكان صدوره عنه بإرادته - كما يظهر من تفسير القدرة -، و هذا بالنسبة إليه - تعالى - يعمّ جميع الممكنات، إذ كل ما يمكن صدوره عن فاعل فهو ممكن الصدور عن الواجب بالذات بإرادته بلا واسطة أو بواسطة ينتهى إليه ضرورة انتهاء جميع سلسلة وجود جميع الممكنات إلى إرادته الموجودة لوجود العالم جملة، فقدرته متعلّقة مطلقا بجميع الممكنات، و هذا ممّا ليس جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣٠  
النزاع فيه؛ انتهى.

ثمّ لا - يخفى أنّ ترتيب القياس على ما قرّناه يجعل الاستدلال على نحو ما استدللنا به على المطلوب سابقا، فهو يثبت عموم القدرة السابقة المطلقة - أى: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات بالنسبة إلى جميع الممكنات الموجودة و المعدومة بلا واسطة، نظرا إلى أنّ مقدور المقدور للشىء مقدور له بالنظر إلى ذاته -؛ و يثبت عموم القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالنسبة إلى الممكنات التى لها امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى، و هى الممكنات الموجودة. و إلى هذا اشار المستدلّ المذكور فى آخر كلامه بقوله: «و الحاصل أنّ قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التأثير ... إلى آخره». فأنه بيان المراد من قوله: «فقدرة الواجب متعلّقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير» حتّى يظهر به مطلوب القوم من العمومية. فغرضه منه أنّ المراد من القدرة التى قلنا أنّها متعلّقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير هو القدرة المطلقة التى لا يقارن و لا يلاحظ معها أمر آخر، لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، إذ ربّما يمتنع صدور شىء عنه - تعالى - بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى و منافاة وجود ذلك الشىء له.  
نعم! القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير أنّما تتعلّق إمّا بدون واسطة - كما ذهب إليه الأشاعرة - أو مطلقا - كما ذهب إليه المعتزلة - بجميع ما له امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأصلح دون ما يمتنع بالنظر إليه، أمّا عند المعتزلة فلا تمتنع صدور الشرور و الآفات العاقبة المضادة للنظام الأعلى - كاختلال الخلاق أجمعين و تكذيب الأنبياء و المرسلين -؛ و أمّا عند الأشاعرة و إن لم يمتنع صدور شىء عنه عقلا - لتجويزهم صدور كل شىء حتى القبائح و الشرور عنه تعالى عقلا -، لكنهم يقولون: عادته - تعالى - جارية بايجاد الخيرات دون الشرور، فكلّ ما يصاد النظام الأعلى و ان امكن تعلّق القدرة به بالذات لكن امتنع بالنظر إلى علمه بنظام الخير عند المعتزلة عقلا و عند الأشاعرة عادة.

و أنّما حملنا القدرة المطلقة فى كلام هذا القائل على القدرة بالمعنى المشهور - أعنى:

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣١

امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات - دون القدرة المستلزمة «١» للحدوث - أعنى:



صحة انفكاك كل من الطرفين بالنظر إلى الداعي. - وإن حمل هذا القائل القدرة التي وقع النزاع فيها بين الفلاسفة و المليين على القدرة بهذا المعنى - أي: ما يستلزم الانفكاك بين الواجب و بين كل من طرفي الفعل و الترك - لأنه إذا كان المدعى اثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الممكنات أو جميع ما له امكان الصدور عن الغير تعين حمل القدرة على المشهور، إذ لا شك أن الممكنات التي لم توجد تكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه - تعالى - بالنظر إلى الداعي؛ و أما يصح ذلك بالنظر إلى ذاته - تعالى - نعم! لو كان المدعى اثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الموجودات امكن حمل القدرة على صحة انفكاك كل من الطرفين بالنظر إلى الداعي بشرط أن لا- يجعل انفكاك كل منهما في وقت دون وقت انفكاك الآخر «٢»، إذ انفكاك كل منهما في وقت واحد ممتنع على التحقيق، لما مر من أن عدم العالم في زمان عدمه إنما كان بالنظر إلى الداعي و علمه بالنظام الأعلى، فوجوده فيه / ٩٩MA / كان محالا بالنظر إلى الداعي و إن كان جائزا بالنظر إلى ذاته - تعالى - و كذا وجوده في وقت وجوده إنما كان / ٩٤DA / بمقتضى الداعي من العلم بالأصلح أو ذات الوقت، فعدمه فيه كان محالا بالنظر إليه و إن كان جائزا بالنظر إلى ذاته - تعالى -.

فاثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الممكنات أو جميع الموجودات في كل وقت إنما يتأتى إذا حمل القدرة على المعنى المشهور - أي: امكان كل من الطرفين و انفكاكهما بالنظر إلى الذات - لا على المعنى المستلزم للحدوث - أي: امكان كل من الطرفين و انفكاكهما بالنظر إلى الداعي - . و إنما يتأتى اثبات عموم القدرة بمعنى صحة الانفكاك بالنظر إلى الداعي فيما له امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالأصلح بشرط أن لا- يتحد زمان انفكاك الطرفين، بل يكون انفكاك الترك في وقت و انفكاك الفعل في وقت آخر، و القدرة بهذا المعنى ليست إلما بمعنى ترك ايجاد العالم في الأزل و ايجاده فيما لا- يزال. و هذا المعنى هو معنى القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير التي صرح هذا القائل بأنها لا تتعلق إلما بما له امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى، فكيف يمكن أن

(١)- الاصل: الملزومة.

(٢)- الاصل: و لا جواز.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣٢

يحمل القدرة المطلقة - التي صرح هذا القائل بتعلقها بجميع الممكنات - على هذا المعنى؟.

ثم لا يخفى أنه بعد اتفاقهم على تعلق القدرة المستجمعة بجميع ما له امكان الوقوع بالنظر إلى العلم بالأصلح - أعنى: نظام الممكنات الموجودة - اختلفوا - كما أشير إليه مرارا - بأن تعلقها بجميع الممكنات هل هو بلا واسطة - حتى يكون مفيض الوجود على الجميع هو الواجب سبحانه من دون تأثير من الوسائط -، أو أعم من كونه بالواسطة بالنسبة إلى بعض الموجودات؟ و قد ذكرنا أن الظاهر من كلام الحكماء هو الأول، و هو المقطوع به عند الأشاعرة، و قد صرح به أيضا جماعة من المتأخرين. قال بعض الأذكياء: لما ثبت ان الامكان علة الاحتياج إلى المؤثر مطلقا في بادي الرأي و بعد حكم البرهان يظهر ان الامكان علة الاحتياج إلى الواجب المؤثر الواجب بالذات - لأن مقتضى الوجود ليس إلما الواجب تعالى، و الامكان الذي علة الاحتياج إلى الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات و عام بالنسبة إليها - فيكون جميع الممكنات صادرة عنه - تعالى - بالعلم و الإرادة، و ما يصدر عن الشيء بالارادة يكون مقدورا له، لأن القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الإرادة، فيكون جميع الموجودات صادرة عنه - تعالى - بالارادة و الاختيار؛ فيلزم أن يكون جميع الممكنات مقدورة له - تعالى - بلا واسطة. فعمومية العلة - التي هي الامكان - تستلزم عمومية صفة المقدورية، و هذا هو مراد المحقق الطوسي في التجريد من قوله: «و عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة (١)»؛ انتهى.

و الظاهر من كلام جماعة هو الثاني، فإنه يظهر من كلامهم تجويز أن يؤثر بعض الممكنات في بعض آخر بالجهة المستندة إليه - تعالى - و قد ذكرنا ان نظر الفرقة الأولى إلى أن مفيض الوجود ليس إلما الواجب - تعالى -، لأن الممكن لا شيء محض و ما كان



كذلك لا يصح أن يصير موجدا، و على هذا فشمول قدرته لجميع الموجودات بلا واسطة

(١)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ٢١٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣٣

ظاهر لا ستره فيه.

و نظر الفرقة الثانية إلى أن الممكن لو كان موجدا قائما يؤثر بالجهة المستندة إليه- تعالى-، و هذه الجهة ليست عدما محضا- و قد تقدم الكلام في ذلك مفضلا-

و على هذا لا يكون هذا الخلاف مختصا بالحركات و الأعراض، لأنّ المستفاد من الدليل المذكور جواز ايجاد بعض الممكنات بعض الجواهر بالجهة المستندة إلى الواجب، فما ادّعه المستدلّ المذكور من اتفاقهم على أنّ صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من الواجب محلّ تأمّل! إلما أن يقال: غرضه من الاتفاق اتفاق المتكلمين، فأنه لا نزاع بينهم في عدم صدور الجواهر من الممكن، انما النزاع بينهم ليس إلما في الأفعال المستندة إلى المخلوقين- التي هي حركات أو ما يتعلّق بها- و أمّا غير تلك فالكلّ متفقون على أنّ صدورها انما هو بقدرته و ارادته.

نعم! ذهب معمر بن عباد من المعتزلة إلى أن الله- تعالى- لم يخلق شيئا إلما الاجسام، فأما الأعراض فأنها من مخترعات الأجسام إمّا طبعاً- كالنار التي تحدث الاحراق و الشمس التي تحدث الحرارة و القمر الذي يحدث التلويح-، و إمّا اختياراً- كالحیوان يحدث الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق- و لذهاب ابن عباد إلى ذلك خصّ المستدلّ المذكور ما يختصّ صدوره بالواجب- أعنى: غير الحركات- بالجواهر دون غير أفعال العباد و الحركات من الجواهر و سائر اقسام الأعراض، فأنه لو لم يخصّ صه بالجواهر لم يتناول كلامه مذهبه.

و على اى/ ٩٩MB / تقدير لا ريب في أن أحد/ ٩٤DB / من المتكلمين لم يجوز صدور الجوهر من الممكن.

ثمّ الظاهر من قواعد الملمة استناد وجود جميع الموجودات من الجواهر و الأعراض إليه- تعالى- بدون مشاركة من الوسائط سوى أفعال العباد- على ما تقدم- و القول بأنّ الدليل الدالّ على استناد جميع الموجودات إليه- تعالى- لا يجرى في الحركة- بناء على أنّ حقيقتها لما لم يكن أمرا بالفعل و لا قابله للفعل بل هي دائما بين صرافة القوة و محوضة الفعل فلا ينافى تحقّق جهة القوة و العدم في فاعلها، بل يجب أن تكون في فاعلها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣٤

القريب المباشر لها جهة القوة أيضا فيجوز أن يكون الممكن فاعلا لها- فقد عرفت ما فيه.

ثمّ لا ريب في أنّ من جوز استناد الحركات إلى غير الواجب قد ذهب إلى أنّها مقدورة للواجب- تعالى- بالقدره المطلقة، لأنّ القادر على ايجاد المحرّك و المتحرّك قادر على ايجادهما موصوفين بالتحريك و التحرك ضرورة. و ذلك هو ايجاد الحركة منه- تعالى-، لأنّ ايجادها قائمة بالذات ممتنع بالذات.

فان قيل: بعض التحريكات الممكنة قبيح و ممتنع بالنسبة إليه- تعالى-!؛

قلنا: امتناعه بالنظر إلى علمه و ارادته المقدّسه عن الشرور و القبائح و كلّ ما يصاد النظام لا بالنظر إلى قدرته، فما لا يكون عامّا هو ارادته لا قدرته، بل هي محيطه بالكلّ و شامله للجميع.

ثم ما ذكره المستدلّ المذكور من أنّ من جوز كون الممكن محرّكا للأجسام جوز أن يوجد الواجب- تعالى- حركات الأجسام، ضرورة أنّ القادر على ايجاد المتحرّك قادر على ايجاد الحركات، غرضه: أنّ من قال بتعلّق القدرة المستجمعة للواجب لجميع الموجودات أعمّ من أن يكون بواسطة أو بدونها و اسند حركات الاجسام إليها لا إلى الواجب ليكون تعلّق قدرته المستجمعة لجميع

شرائط التأثير بها بالواسطة جَوَز تعلق قدرته المطلقة- أي: صحه ايجادها- بالنظر إلى ذاته- تعالى- بها بلا واسطة، لأنّ القادر على ايجاد المحرّك قادر على ايجاد الحركات بالنظر إلى ذاته و إن اقتضى العلم بالأصلح تخلّل الواسطة في الايجاد بالفعل. فإنّ المستدلّ المذكور قد صرّح في قوله: «و الحاصل أنّ قدرة الواجب أنّ القدرة المطلقة تتعلّق بجميع ما له امكان الصدور عن الغير. و أمّا القدرة المستجمعة لجميع الشرائط فإنّما تتعلّق بما له امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالأصلح إمّا بلا واسطة- كما هو رأى جماعة- أو أعمّ من كونه بلا- واسطة أو بواسطة- كما هو رأى آخرين»- فغرضه من الكلام المذكور أنّ من جَوَز تخلّل الواسطة في القدرة المستجمعة و قال باستناد الحركات إلى غيره- تعالى- لم ينكر تعلق قدرته المطلقة بها، نظرا إلى أنّ مقدور المقذور مقدور. إلّا أنّ ظاهر هذا الكلام منه يدلّ على اعتقاده أنّ كل ممكن و لو كان مستندا إلى غيره- تعالى- مقدور له- تعالى- بالقدرة المطلقة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣٥

بلا واسطة؛ لأنّه لو كان مراده أنّه مقدور له بهذه القدرة و لو بالواسطة لم يكن فرق بينها و بين القدرة المستجمعة لجميع الشرائط، لتصريحه بأنّ تعلق القدرة المستجمعة لجميع الموجودات و لو بالواسطة متفق عليه، و بأنّ صدور جميع الموجودات عنه- تعالى- و لو بتخلّل الوسائط في بعضها ممّا لا ريب فيه.

نعم! ما ذكره المستدلّ قبل كلامه المذكور بقوله: و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب سواء كان بالواسطة أو بلا واسطة، فقدره الواجب متعلّقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير أعمّ من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة بمعنى أنّ امكان صدور بعض الممكنات بالنظر إلى الذات أنّما هو مع فرض تخلّل الوسائط لا بدونه و إن امكن صدور بعض اخر بدونه. و قد عرفت أنّ ذلك خلاف التحقيق، و أنّ الامكان بالنظر إلى الذات ثابت بالنسبة إلى جميع الممكنات بلا واسطة.

هذا؛ و قال بعض الافاضل: كان المناسب بعد قول المستدلّ المذكور: «و من جَوَز كون الممكن محرّكا للأجسام» أن يقال: يكون عنده أيضا جميع الممكنات مستندا إليه- تعالى-، لكن أعمّ من واسطة أو بلا واسطة؛ لأنّ هذا هو الملائم لما سبق. و أمّا ما ذكره بقوله: «جَوَز أن يوجد- ... إلى آخره»-، فلا يلائمه، بل ظاهره أنّه رجوع عن الكلام السابق و يكون غرضه اثبات كون الجميع مقدورا له- تعالى- بلا واسطة. و ذلك بدعوى إلى / ١٠٠MA / الضرورة في أنّ من هو قادر على ايجاد فعله أيضا «١» فهو- تعالى- قادر على ايجاد الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة أيضا.

و لا يخفى أنّ دعوى الضرورة المذكورة قريبة جدّا، لكن لا يثبت بها إلّا قدرته- تعالى- على جميع الموجودات، و كذا المقدورات لها، لا- على جميع الممكنات: إذ لعلّ من الممكنات ما لا- يقدر شيء على ايجادها / ٩٥DA / إذ لم يكن صدوره عن شيء من الموجودات؛ انتهى.

و لا يخفى أنّه لما كان اثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الممكنات غير تامّ عند هذا القائل- للمناقشتين اللّتين اشار إليهما أخيرا- جزم بأنّ ما يمكن اثباته أنّما هو عموم

(١)- العبارة هكذا في النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣٦

القدرة بالنسبة إلى جميع الموجودات؛ و قد عرفت تحقيق الحقّ و جواب المناقشتين.

ثمّ في كلام هذا القائل خبط!. و ذلك لأنّ ما ذكره من أنّ غرض المستدلّ المذكور اثبات كون الجميع مقدورا له- تعالى- بلا واسطة إن اراد من كلامه هذا: أنّ غرض المستدلّ اثبات كون الجميع مقدورا له- تعالى- بلا واسطة بالقدرة المستجمعة لجميع الشرائط فهو ممنوع، لأنّ ما ذكره لا يدلّ- بل لا يمكن حمله!- على ذلك؛ و إن اراد منه:

أنّ غرض المستدلّ اثبات كون الجميع مقدورا له بلا واسطة بالقدرة المطلقة و كونه رجوعا من كلامه السابق- بناء على ما ذكر من

دلالة قوله سابقا: و كل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب بلا واسطة أو بواسطة، على أن تعلق القدرة المطلقة بجميع الممكنات أعم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة؛ ففيه: ان ما قال المستدل المذكور لم لا يدل إلا على أن بعض الموجودات المستندة إلى بعض آخر - أعني: الحركات - يجوز استنادها إلى الواجب أيضا عند من يجوز استناد بعض الممكنات إلى بعض آخر؟، لأنه قال: و من جوز كون الممكن محرّكا للأجسام جوز أن يوجد الواجب حركات الاجسام؛ فهو يدل على تعلق قدرته المطلقة بلا واسطة بجميع الموجودات، و ليس فيه ما يدل على تعلقها بالممكنات المعدومة. فالمفهوم من هذا الكلام ليس إلا ما سلمه هذا القائل و اعترف بأن الضرورة المذكورة يثبتها - أعني: تعلق قدرته تعالى بجميع الموجودات و كذا المقدورات لها-، فأى مدخلة للمناقشتين؟؛ لأنه لا ريب في أن الحركات من الممكنات التي يقدر شيء على ايجادها، فاندفعت المناقشة الأولى؛ و يمكن صدورها عن بعض الموجودات، فاندفعت الثانية.

على أنك قد عرفت حال المناقشتين؛ هذا.

و قد ظهر مما ذكر ان حاصل ما اخترناه و ملخصه: ان القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير عامة شاملة لكل الموجودات و متعلقة بجميعها - إمّا بلا- واسطة في الجميع أو بتخلل الوسائط في بعضها-، و ما انكرنا كل الانكار تخلل الوسائط في البعض. و ان القدرة بالمعنى المشهور - أى: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات - عامة شاملة لجميع الممكنات سواء كانت موجودة أو معدومة، يوجد بعد أو لا يوجد قط.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣٧

بلا واسطة، لأن مقدور المقذور للشيء مقدور له بالنظر إلى الذات. و قد اشرنا إلى جميع ما يتوقف عليه اثبات ما اخترناه من الدلالة و دفع الإيرادات.

إلا أنه قد بقي لنا أن نشير إلى الجواب عن شبهة أوردت على المقدمة القائلة بأن مقدور المقذور للشيء مقدور له و شبهة هي: أنه لو كانت تلك المقدمة صحيحة لكان كل فعل يصدر عن كل شيء ممكن الصدور بعينه عن الواجب - تعالى -، فيلزم أن يكون هذا الشخص المعين من الفعل بوحدته الشخصية و وجوده الشخصي الصادر عن زيد مثلا ممكن الصدور بعينه من قدرة الله - تعالى -، و هو يوجب جواز تعدد العلل المستقلة للأمر الواحد الشخصي و كون الواحد بالمعنى العام مع ضعف وحدته و وجوده علمه و سببا للواحد بالعدد، إذ السبب و المحتاج إليه على ذلك التقدير - أى: تقدير توارد العلل المستقلة على المعلول الشخصي - ليس إلا القدر المشترك، و هو هنا ما اشترك بين الواجب و زيد من القدرة. و لا- ريب في بطلان ذلك من جانب الوجود في ما سوى الشرائط و المعدّات و الآلات بأن يكون معنى عام علمه موجد للواحد الشخصي سواء كان الشخص عين نشأة الوجود - كما ذهب إليه المعلم الثاني - أو لازما له / ١٠٠MB -/ كما ذهب إليه آخرون -، و إمّا في جانب الوجود في مثل الشرائط و الآلات و المعدّات بأن يكون معنى عام مشترك بين كثيرين شرطا أو معدّا أو آلة لوجود واحد شخصي مع وحدة فاعله الموجد بالعدد، فالظاهر ان بطلانه غير ثابت.

بل المفهوم من كلام الشيخ في إلهيات الشفاء في مقام بيان ان المفارق مع صورة فاعله فاعله للهولي جواز ذلك، حيث قال: لقائل أن يقول: ان مجموع ذلك العلة و الصورة ليس واحدا بالعدد، بل واحد بمعنى عام، و الواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد.

فنقول: أنا لا نمنع من أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة الواحد بالعدد «١»؛ انتهى.

و قد تمسك بعض الأعلام بهذا الكلام على جواز استناد حركة / ٩٥DB / الشمس

(١) - راجع: الشفاء / الإلهيات، ج ١، ص ٨٧.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣٨

إلى كل واحد من أصلى الخارج و التدوير. و أما فى جانب العدم بأن يكون معنى عامّ كعدم عامّ مشترك بين أعداد كثيرة سببا و علّة لعدم معلول شخصي، فلا ريب فى صحّته كسببية عدم كلّ جزء من أجزاء العلّة اتفق سبقه أو مجموع جزءين عدما معا لعدم معلول شخصي. و لا ريب فى أنّ ما نحن فيه من قبيل الأوّل، لأنّ المطلوب جواز كون الواجب علّمه موجدة لما أوجده غيره، فيلزم أن تكون القدرة المشتركة بينهما علّة موجدة لواحد بالشخص.

و أوجب عن هذه الشبهة: أنّه ليس المراد من المقدّمة المذكورة أنّ هذا الشخص المعين من الفعل بوحدته الشخصية و وجوده الشخصى الصادر عن زيد مثلا ممكن الصدور بعينه عن قدرة الله - تعالى - حتّى يلزم ما ذكر من توارد العلل المستقلّة على المعلول الشخصى، و كون المعنى العامّ علّة موجدة لواحد بالشخص؛ بل المراد - خصوصا على رأى من قال باستقلال العباد فى أفعالهم - أنّ ذلك الفعل الصادر عن قدرة العبد يمكن أن يوجد ما هو معروض وجوده الشخصى و وحدته الشخصية بوجود آخر فائض عن محض قدرة الله بدل ذلك الوجود؛ كما اشار إليه الحكيم الطوسى - رحمه الله فى مبحث القدرة من الأعراض بقوله: «و لا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر (١)». فإنّ معناه: أنّه لا يجوز أن يقع مقدور واحد من قادرين بوقوع واحد؛ فيفهم منه أنّه يجوز أن يقع منهما بوقوعين، و ذلك لا يتصوّر إلّا بأن تقع ماهية المقدور تارة من قادر معروضة لوجود و أخرى من قادر آخر معروضة لوجود آخر بدل ذلك الوجود.

ثمّ ذلك - أى: اشتراك الماهية مع تعدد الوجود الشخصى - لا يستلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بين الواجب و العبد، نظرا إلى أنّ الوجود الصادر من الواجب مغاير بالشخص للوجود الصادر من العبد، بل هو - أى: المقدور بالذات - واحد مشترك بينهما، إذ المجمعول - و هو المقدور بالذات - هو الماهية المعروضة للوجود و الشخص إمّا

(١) - راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الثالثة و العشرون من الفصل الخامس من المقصد الثانى؛ كشف المراد، ص ١٩٢.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٣٩

بالجعل البسيط - كما ذهب إليه جماعة - أو بجعله موصوفا بالوجود - كما ذهب إليه آخرون؛ لا الوجود العارض وحده، و لا مجموع العارض و المعروض. نعم! الأثر المترتب على الجعل بالمعنى الثانى أوّلا هو الاتصاف - أى: مفاد الهيئة التركيبية الحملية -، فيستدعى مجعولا - و مجعولا - إليه؛ بخلاف الجعل بالمعنى الأوّل فإنّ أثر الجعل المترتب عليه أوّلا - هو نفس المجمعول و هو المعروض، و لا يستدعى مجعولا إليه. ثمّ ترتّب عليه موجوديته و وحدته العددية و سائر لوازمه المتأخّرة عنها. و بالجملّة المقدور بالذات على الجعلين هو الماهية المعروضة للوجود من حيث هى - أى: لا بشرط الوجود و الوحدة -، و الماهية من حيث هى أمر واحد على فرض صدورها من قادرين - و إن تعدد وجودها بالشخص -، فلا يلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بينهما.

ثمّ الواحد المشترك بينهما لمّا كان هو الماهية دون الوجود الشخصى فلا - يلزم مفساد كون المتعدّد علّمه لواحد من توارد العلل المستقلّة على معلول واحد و كون المعنى العامّ مع ضعف وجوده علّة للواحد بالعدد، لأنّ المشترك حينئذ هو معروض الموجودية و الوحدة العددية، لا بشرطهما. و المفساد المذكورة أنّما يلزم إذا كان المشترك هو الموجود الواحد بما هو موجود واحد.

و أمّا على / MA ١٠١ / ما ذهب إليه بعض العرفاء من مجعولية الوجود أوّلا بالجعل البسيط و كون الماهية أمرا ينتزعه العقل من هذا الوجود و يحمل عليه الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود و يصفه بها ثمّ بسائر اللوازم، و اثبت ذلك بما هو الحقّ عنده من تحقّق وجود الممكنات فى نفس الأمر بل تقدمه على ماهيتها فيه - كما هو ظاهر كلام المحقّق الطوسى فى كتاب مصارع المصارع حيث قال: و اعلم أنّ وجود المعلولات فى نفس الأمر بل متقدّم على ماهياتها و عند العقل متأخّر عنها «١» -، فالظاهر أيضا أنّ المقدور بالذات - بمعنى ما يصحّ أن يتّصف بالموجودية و أن لا يتّصف بها بسبب إرادة الجاعل - ليس إلّا الماهية الّتى هى المجمعول بالعرض عنده؛ و هى متعلّق الإرادة أوّلا أيضا لتقدّمها على الوجود عند العقل - كما ظهر من كلام المحقّق -، نعم! الأثر المترتب على

(١)- راجع: مصارع المصارع، ص ١٨٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤٠

الجعل أولاً و التابع للجاعل من حيث هو جاعل - كتابعية الضوء للشمس - على هذا التقدير هو الوجود، لكنّه مقدور بالعرض و متعلق للارادة ثانيا.

و الحاصل: انّ الأثر المترتب على الجعل أولاً على هذا المذهب و المعروف و المقدم بالذات في / ٩٦DA / الخارج و إن كان هو الوجود و انتزاع الماهية و غيرها من اللوازم يترتب عليه ثانياً إلا أنّ الماهية لما كانت مقدّمة على الوجود بحسب الوجود العقلي فهي المقدورة بالذات، و القدرة تعلقت أولاً بها و ثانياً بالوجود. و لا ريب انّ الماهية على فرض صدورها من قادرين و ان تعدّد وجودها بسبب تعدّد جاعلها إلا أنّ تعدّد وجودها إنّما يرفع وحدتها العددية دون وحدتها المعنوية، فلا يلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بينهما.

ثمّ جميع ما ذكر إنّما هو في جعل الليس أيضاً و تصيير المعدوم موجوداً، سواء كان هذا المعدوم - الذي صار موجوداً - جوهرًا قائماً بنفسه أو حالاً لوحظ وجوده في نفسه و قطع النظر عن قيامه بغيره و وجوده له، سواء كان هذا الحال صورة أو عرضاً خارجياً أو ادراكياً. و أمّا في جعل الشيء الموجود شيئاً آخر - كجعل الجسم متحرّكاً و الهولي مصوّرة و زيد أعمى -، فالظاهر انّ الجعل فيه هو بعينه الجعل المتعلّق بايجاد الحال في نفسه على أيّ نهج كان، لكن لوحظ تعلّقه بوجوده في محلّه. فيكون أثر الجعل في هذه الملاحظة اتصاف المحلّ به، و يكون له مجعول و مجعول إليه، و يكون مركباً البتة.

و إن زعم بعض اصحاب المذهب الأول - أعني: الجعل البسيط - انّ الأثر هاهنا أيضاً أمر بسيط كنفس الاتصاف أو الصيرورة أو شبه ذلك، لكنّه إذا قيس إلى الطرفين يسمّى مركباً.

ثمّ ترتب هذه الملاحظة - أي: ملاحظة وجود الحال لمحلّه على وجوده في نفسه - بحسب إرادة الجاعل، فان لاحظ في ايجاده الحال اتصاف المحلّ به و تعلّق ارادته بذلك كان من باب جعل الموجود شيئاً آخر و كان الأثر في هذه الملاحظة اتصاف المحلّ به، و إن لم يلاحظ ذلك و لم يتعلّق ارادته به - بل كان مقصوده و مراده هو ايجاد الحال في نفسه - كان من باب جعل الليس ايّسا، و كان الأثر المترتب عليه أولاً هو الماهية أو

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤١

اتصافها بالوجود أو نفس الوجود - نظراً إلى المذاهب الثلاثة المتقدّمة -، و إن ترتب عليه بالعرض اتصاف المحلّ به.

و بالجملة لو لوحظ مجرّد وجود الحال في نفسه و قطع النظر عن اتصاف المحلّ به لم يكن الأثر المترتب عليه هو الاتصاف؛ و لو لوحظ وجوده بمحلّه كان الأثر المترتب على الجعل أولاً في هذه الملاحظة هو الاتصاف، و يكون المقدور بالذات أيضاً هو اتصاف المحلّ الموجود بالحال، و يكون هذا الاتصاف معروض الموجودية و الوحدة العددية، و وحدته أنّما هو بوحدة وجود الوصف الحال أو منشأ انتزاعه. فاذا تعدّد الجاعل لاتصاف جسم مثلاً بالحركة فلا ريب في أنّ الحركة التي يوجد فيها أحد الجاعلين غير الحركة التي يوجد فيها 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 / ١٠١MB / بالذات بين القادرين، بل المقدور بالذات هو الاتصاف من حيث هو - أي: لا بشرط الوجود و الوحدة -، كما انّ المقدور بالذات في الماهية هي الماهية من حيث هي - أي: لا بشرطها - و لا ريب انّ الاتصاف من حيث هو أمر واحد مشترك بينهما.

ثمّ لا يخفى انّ جعل الشيء الموجود شيئاً آخر على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الجعل المتعلق بوجود الحال لمحلّه و الجعل المتعلق لوجوده في نفسه متحداً - أي: لا يكون أحد الجاعلين مغايراً

للآخر-. و هذا إنما يكون إذا كان وجود الحال في نفسه هو بعينه وجوده لمحله، فيكون الجعل المتعلق بوجود الحال هو بعينه الجعل المتعلق بوجوده لمحله، و يكون غرض الجاعل ابتداء ايجاد الحال و اتصاف المحل به. كما في افاضة الاعراض على الموضوعات و اتصافها بها، إذ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها- كما صرح به الشيخ الرئيس-، فيكون الأثر لهذا الجعل شيئاً واحداً- أعنى: وجود الحال الذي هو بعينه اتصاف المحل به-.

الثاني: أن يكون الجعل المتعلق بوجود الحال لمحله جعلاً مغايراً للجعل المتعلق

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤٢

بوجود الحال في نفسه، لكن كان لازماً له و متأخراً عنه بالذات. كما في اتصاف الهيولى بالصورة، إذ وجود الصورة متقدم على اتصاف الهيولى بها؛ بل على وجود الهيولى أيضاً، لكن من حيث هو وجود الصورة المطلقة الكلية لا من حيث هو وجود هذه الصورة الشخصية. و على هذا يتحقق جعلان: أحدهما: الجعل المتعلق بوجود الصورة في نفسها، و أثره هو ماهية الصورة أو اتصافها بوجودها أو وجودها/ ٩٤DB- / على اختلاف الأقوال في جعل الليس أيضاً؛

و ثانيهما: الجعل المتعلق بوجود الصورة للهيولى و اتصافها بها، و أثره هو اتصاف الهيولى بها.

الثالث: أن لا يتحقق جعل لوجود الحال في نفسه أصلاً، بل يتحقق أولاً جعل مركب متعلق بالانصاف لا يكون جعلاً للحال بوجه و لا يكون للحال جعل آخر يكون هذا الجعل تابعا له، فيكون أثره هو الاتصاف فقط دون الوصف- كما في جعل الشيء متصفاً بالصفات السلبية و الاعتبارية-.

و المقدور بالذات في هذه الاقسام الثلاثة كلها هو الاتصاف، و وحدته العددية بوحدة وجود الصفة أو منشأ انتزاعها. و انما هو مقدور بالذات إذا أخذ لا بشرط الوحدة و الوجود و إن كان في الواقع معروضا لهما، كما إذا أخذ بشرطهما. فالمشترك بين القادرين على جميع أقسام الجعل هو مفروض الموجدية و الوحدة العددية لا بشرطهما، و ما لا يجوز اشتراكه هو الموجود الواحد بما هو موجود واحد، فلا اشكال؛ انتهى ما قيل في الجواب عن الشبهة المذكورة مع توضيحه و تنقيحه.

و أنت تعلم ان حاصله يرجع إلى أن المقدور بالذات في جميع أقسام الجعل و على جميع المذاهب هو مفروض الموجدية و الوحدة العددية- أعنى: الماهية و الاتصاف-، لا بشرطهما، لأن المقدور بالحقيقة هو ما يخرج من الليس إلى الأيس لا نفس هذا الخارج الذي هو فعل اليجاد، و لا- مجرد الأيس الذي هو الوجود، و المخرج من الليس إلى الأيس ليس إلما الماهية لا بشرط الوجود. و الوحدة العددية أو الاتصاف الذي هو أيضاً نوع ماهية و الماهية لا بشرطهما واحد بالمعنى لا بالعدد، فكونها مقدورة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤٣

للوابع و لغيره لا- يوجب توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي، و لا- كون المعنى العام مع ضعف وجوده علّة للواحد بالشخص، لأن الماهية بدون ضمّ الوحدة العددية و الخصوصية الشخصية ليست واحدة بالعدد، بل تكون واحدة بالعدد إذا اعتبرت مع وجودها و وحدتها العددية، فهي بهذا الاعتبار ليست مقدورة بالذات لقادرين حتى يلزم المفسدتان، بل مقدورة لأحدهما فقط. و لا يمكن أن يصدر بعينها بهذه الوحدة و الوجود الخاص عن الآخر، بل تلك الماهية إذا صدرت عن الآخر تكون مغايرة بالعدد للماهية الصادرة عن الأول لاقتراهما بوجود آخر و وحدة عددية أخرى و إن اتحدتا من حيث الحقيقة و المعنى، فالمعنى العام الذي هو القدرة المشتركة بين القادرين لا يكون علّة لواحد بالعدد، بل يكون علّة أيضاً لأمر عام و العلّة الواحد بالعدد إنما هو واحد بالعدد أيضاً من أفراد العام، فالعام علّة للعام و الخاص علّة/ ١٠٢MA / للخاص.

و أنت تعلم ان الواحد بالمعنى إنما يتصور في الحقائق الكلية- كالانسان و غيره- دون الأفراد و الأشخاص، فحقيقة كلام هذا المجيب يرجع إلى: ان كل ما يصدر عن غيره- تعالى- من فرد مندرج تحت نوع- كزيد المندرج تحت الانسان مثلاً- يمكن للواجب أن يوجد فرد آخر لهذا النوع- كعمرو مثلاً-، فيشتركان الفردان في الماهية، و هي لكونها في نفسها واحدة بالمعنى و إن اختلفت



بالعدد؛ و المقدور بالذات هي تلك الماهية من حيث واحدة بالمعنى لا من حيث اقترانها بالخصوصيات من الوجود و الوحدة العددية. فمن حيث وحدتها المعنوية لا يلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بينهما، إذ الماهية المتحققة في ضمن زيد هي بعينها متحققة في ضمن عمرو، و التفاوت بينهما إنما هو بانضمام الخصوصيات الخارجة من الوجود و الشخص، فالماهية مع وحدتها المعنوية و كليتها متحققة في ضمن جميع الأفراد. و هذا هو معنى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، فالماهية المتحققة في ضمن زيد الموجودة من أحد القادرين إذا أوجدها الآخر في ضمن عمرو يصدق أنه أوجد تلك الماهية، فالمقدورات بالذات أمر متحقق موجود في الخارج مشترك بينهما، إلا أنه من حيث انتفاء الوحدة العددية لا يلزم المفسدتان المذكورتان. و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤٤

أما الوجود فلما كان افرادها متخالفه بالحقيقة عند الحكماء و المشترك بينهما لم يكن أمرا موجودا متحققا في الخارج بل أمرا اعتباريا عرضيا، فلا يتحقق بين وجود زيد و وجود عمرو مثلا أمر متحقق في الخارج يكون مشتركا. فإذا افاض غيره- تعالى- وجود زيد فان امكن للواجب أيضا أن يفيض وجود زيد بعينه لزم المفسدتان؛ و ان افاض وجود عمرو لزم عدم اشتراك المقدور بالذات و اشتراكهما في الوجود/ ٩٧DA / المطلق الذي هو مفهوم عرضي غير مفيد، لأنه ليس أمرا متحصيلا في الخارج و لا يتعلق به الجعل أصالة.

و غير خفي أنه على ما ذكره المجيب يلزم أن لا يكون الأشخاص و الأفراد الصادرة عن غيره- تعالى- من حيث هي اشخاص و أفراد ممكنة له- تعالى- بل المقدور له إنما هو اشخاص و افراد اخر، فزيد الموجود من غيره- تعالى- لا- يكون ممكن الصدور عنه- تعالى- بالنظر إلى ذاته- تعالى-. لأن الوجود و نشأته و ساير ما يلزمها داخله في حقيقة الشخص، فالشخص من حيث هو شخص لا يكون له مقدورا له- تعالى- و مقدورية الماهية الانسانية لا مدخيلة لها لمقدورية الشخص من حيث أنه شخص. و الظاهر أن المجيب يلزمه و يقول: ان ذلك لاستحالة خارج عن عموم قدرته- تعالى-، فعموم قدرته- تعالى- مخصّص بغير الجزئيات و الأشخاص الصادرة عن غيره- تعالى-.

و لا- يخفى أنه يمكن أن يقال: هذا وهن في عموم قدرته- تعالى- و عظم سلطانه؛ فإنه تعالى- حينئذ لا يكون قادرا على ايجاد كل شخص صدر من غيره. و قدرته على ايجاد غير ذلك الشخص مما هو داخل معه تحت أمر كلّي لا يدفع صدق عموم شمول قدرته لهذه الاشخاص بعينها.

و أيضا: ما ذكره المجيب انما يتأتى في أفراد الجوهر مما يدخل تحت أمر كلّي واحد بالوحدة المعنوية موجود في الخارج، و لا يتأتى في أفراد الأعراض- كالافعال الصادرة عن العباد مثل الاحسان و الضرب و امثالهما-؛ و في اتصاف الجسم بالحركة مما جعل المجيب المقدور بالذات فيه نفس الاتصاف، لأنها ليست من الحقائق المحصّلة في الخارج، فلا يكون ما به الاشتراك في أفرادها أمرا موجودا في الخارج، بل ما به الاشتراك بينهما

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤٥

أمر عرضي اعتباري- كمفهوم الضرب و الحركة- أو مفهوم الاتصاف. فلو جعل زيد مثلا عمروا متصفا بالحركة فلو امكن للواجب أن يجعل عمروا متصفا بتلك الحركة بعينها و بذلك الاتصاف، لزم المفسدتان؛ و لو لم يمكنه ذلك بل أمكن له اتصافه بحركة أخرى بدل تلك الحركة حتى تختلف الحركتان بالعدد و بتعدد الاتصاف أيضا بالعدد و كان المقدور بالذات هو نفس الاتصاف المشترك بين الواجب و بين زيد و عدم لزوم عدم الاشتراك في المقدور بالذات حينئذ- لاشتراكهما في مفهوم الاتصاف-؛ فيرد: ان مفهوم الاتصاف أمر غير متحصّل في الخارج و ليس مثل الطبائع الكليّة الموجودة في الخارج حتى يكون وجودها الخارجي و وحدتها المعنوية مصححا لاشتراك المقدور/ ١٠٣MB / بالذات. و لو صحّ مثل ذلك الاشتراك المقدور بالذات لصحّ أن يقال:

المقدور بالذات هي نفس الایجاد و الافاضة أو الوجود المطلق المشترك بين الموجودات، و لا حاجة إلى جعل المقدور بالذات هو

الماهية من حيث هي دون الوجود- كما ارتكبه هذا المجيب-. و على هذا فكل ما يصدر عن غيره- تعالى- أمكن أن يقال: أنه مقدور له- تعالى- إذا أمكن له أن يوجد موجودا ما و لو كان مغايرا له في النوعية و الجنسية لاشتراكهما في الوجود المطلق. و لا ريب أنه لا مدخلية لمثل ذلك لعموم القدرة المطلوبة للقوم، لأن ذلك ثابت لكل من يقدر على تأثير ما. فظهر ان الجواب الذي ذكره هذا المجيب للشبهة المذكورة غير تام.

نعم! يمكن أن يقرر هذا الجواب على وجه يصير تاما؛ و هو: ان المقدور بالذات في مطلق الجعل- سواء كان المجعول جوهرًا أو عرضا، قازًا أو غير قاز، و بالجملة أى نوع منه كان حتى مثل الاتصاف في مثل جعل الشيء شيئا آخر- هو الماهية. و معنى كونها مقدورة لشيء أن يمكنه فعل الماهية- أى: جعلها موجودة بلوازمها-، و لو كانت تلك الماهية مثل الاتصاف. و مآل الأقوال الثلاثة في الجعل- أعني: كون المجعول نفس الماهية أو الوجود أو اتصافها به- إلى أن الجاعل إنما يوجد الماهية و يخرجها من العدم إلى الوجود، و إنما الفرق في تعلق الجعل أولا- بنفس الماهية أو وجودها أو اتصافها به؛ و لا مخالفة بينها في أن فعل الجاعل هو ايجاد الماهية و ابرازها من كتم العدم إلى الوجود.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤٦

فالأثر المترتب على الجعل أولا هو الماهية الخارجية- أى: الموجودة-، ثم يترتب عليه جميع لوازمها الخارجية و وحدتها العددية. فالمقدور بالذات لما كان هو الماهية و كان معنى مقدوريتها امكان افاضة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود خاص معين، فيكون معنى مقدورية فعل واحد شخصي امكان افاضة الوجود- من حيث هو وجود- على ماهية هذا الفعل. فمعنى كون الحركة مقدورة للواجب و لزيد أن يمكن لهما افاضة الوجود على ماهية الحركة- أى: اخراج ماهيتها من العدم إلى الوجود-. و لا ريب في أنه ممكن لهما، لأن كلما منهما قادر على ايجاد الحركة في محل خاص واحد و به يتصحح / ٩٧DB / اشتراك المقدور بالذات- أى: الماهية-، لان افاضة الوجود عليها و اخراجها من العدم إلى الوجود مشترك بينهما. و لا يلزم حينئذ وجود علتين لمعلول واحد شخصي لأن الشخص إنما هو نحو الوجود و ما يلزمه، و نحو الوجود و ما يلزمه متغايران بالعدد في صورة تعدد الفاعل. و لا يمكن أن يكون نفس الشخص- أى: نحو الوجود و خصوصية الوجود الخاص و تعيينه- من حيث هو صادر عن أحد الفاعلين صادرا عن الآخر، لأن ذلك يرفع المناسبة بين العلة و المعلول، و هو محال. فخصوصية الحركة الصادرة عن زيد و نحو وجودها و تعيينها لا يمكن أن يصدر عن الواجب، لأن صدوره لانحطاط مرتبته في الوجود لا يناسب ذاته المقدسة و لا يليق بعلو شأنه. و حينئذ يمكن أن يقال: أنه لا- يمكن أن يصدر عنه هذا التعين بالنظر إلى ذاته، إلا أنه لا يمكن أن يصدر عنه بالنظر إلى ذات هذا التعين و لا يلزم منه وجود علتين لمعلول واحد شخصي، لأن شرط تحقق العلية وجود امكان الصدور عن الطرفين، فاذا فقد الامكان من طرف المعلول ارتفعت العلية و المعلولية و لو كان الامكان من طرف العلة متحققا، فإن صدور الكذب من الواجب ممكن بالنظر إلى ذاته، إلا أنه لقبه و عدم مناسبه لذاته الجسمية لا يصير ذاته سببا و علة لصدوره و علية البتة. و على التقديرين لا يكون عدم كونه- تعالى- علة للتشخص و التعين الصادر عن زيد مثلا و هنا في عموم قدرته و نقصا في عظم سلطانه، فتأمل؛ هذا.

و يمكن أن يقال في الجواب: ان جميع الأشخاص و الأفراد بعينها ممكنة الصدور

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤٧

عن الواجب- تعالى- بالنظر إلى ذاته، و ان هذا الشخص من الفعل بوحدته الشخصية و وجوده الشخصي الصادر عن زيد على / ١٠٣MA / الظاهر يمكن أن يصدر عنه- تعالى- بالنظر إلى ذاته. و بالجملة صدور جميع الممكنات بأجناسها و أنواعها و أشخاصها و لوازمها و تعييناتها و وحداتها الشخصية عن الواجب- تعالى- ممكن بالنظر إلى ذاته، و مع ذلك لا يلزم توارد العلل المستقلة على أمر واحد شخصي و لا عليه المعنى العام للواحد الشخصي؛ أما على طريقة الحكماء فظاهر، لأنهم لا يثبتون التأثير و الوجود لشيء من الممكنات و يقولون: الممكن لكونه محض القوة و العدم لا يمكن أن يصير منشئا للايجاد و الافاضة، فإيجاد الجميع و الافاضة على

الكلّ أنّما هو منه- تعالى- بلا واسطة و ان كان بعض الممكنات شرائط و وسائط لحصول الایجاد و الافاضة من الواجب- تعالى- . فعلة كلّ موجود شخصي بوحده الشخصية و وجوده الشخصي و كلّ فعل شخصي كذلك منحصر بالواجب- تعالى- عندهم، و لا شريك له في الافاضة اصلا حتّى يلزم تصوّر علّتين لمعلول واحد فضلا عن تواردهما عليه. و ما ذهبوا إليه من وجوب ترتيب الصدور في الموجودات من العقول و النفوس و الطباع و العناصر و المركبات لا ينافي القول بعدم الوسطة و الافاضة، لأنّ المراد بعدم الوسطة في التأثير ان المخرج لكلّ شيء من القوّة و العدم لا يكون إلّا من هو برىء من كلّ وجه عن العدم و هو ليس إلّا الواجب سبحانه- و المراد بوجوب ترتيب صدور الأشياء عنه- تعالى- أنّه يجب حفظ مرتبة وجودها بطريق التناوب بأن يصدر الأشرف فالأشرف ثمّ الاحسن فالأحسن- لعدم لياقتها بغير هذا الوجه من الصدور-، فلو كان بنحو آخر لم يصدر شيء لاستلزامه اجتماع المتنافيين من كون الشيء مثلاً- عقلاً- و غير عقل، لأنّه لو صدر العقل في مقام النفس و مرتبتها لم يصدر العقل، و لو صدر العرض في مقام الجوهر و مرتبته لم يصدر العرض- و هكذا غير ذلك من مراتب الموجودات- . فعند الحكماء قدرته- تعالى- مع ارادته اللتين هما عين ذاته- تعالى- متعلّقة بكلّ شيء على الترتيب السببي و المسببي اللائق بنظام العالم على وجه أكمل و أتمّ.

فان قيل: الحركات و التحريكات الحاصلة في الأجسام لاشتمالها على جهة القوّة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤٨

يجب أن تكون في فاعلها أيضا جهة القوّة، فالأول- سبحانه- لتجرّده و تعاليه عن جهة القوّة لا يمكن أن يكون فاعلا قريبا مباشرا لها عند الحكماء؟

قلنا: قد تقدّم أنّ تحقّق جهة القوّة في فاعل ما فيه جهة القوّة غير لازم؛ و لو سلّم نقول: أنّ توسيط المثل و غيره ممّا يكون به جهة القوّة لا ينافي قرب الفاعل الموجد المؤثر، و ذلك كما أنّ الواحد من جميع الجهات عند الفلاسفة لا يمكن أن يصدر عنه إلّا واحد مع أنّ صدور جميع الموجودات القارّة أنّما هو عنه- تعالى- عند جميعهم، و ذلك بتوسيط العقول و غيرها. و التأثير و الایجاد أنّما هو عنه- تعالى- و تلك الوسائط كالألات و الشرائط في صدور / ٩٨DA / الكثرة عنه- كما نقل عنه في شرح الاشارات «١» و غيره-، لا أنّها المؤثرات القريبة و هو العلة البعيدة- كما هو معروف عند غير المحقّقين من المتفلسفة-. نظير ذلك صدور الحركات الارادية عن نفوسنا، اذ تحريك النفس الناطقة المجردة لليد مثلا لا يمكن إلّا بانبعث الميل الجزئي و توسيط القوى الآلية و تحريك الأعصاب و العضلات، و ذلك لا يستلزم كون التأثير من تلك الوسائط.

و كذلك ادراكها للمتوهّمات و المتخيلات و المحسوسات لا يمكن إلّا بالألات و هو المدرك للجميع بالحقيقة.

و أمّا على طريقة المعتزلة فلأنّ كلّ شخص من حيث هو أنّه شخص إذا صدر عن غيره- سبحانه- فيمكن صدوره عنه- تعالى- أيضا بالنظر إلى ذاته، إلّا أنّه لما صدر عن الغير لبعض المصالح الرجعة إلى نظام الخير صار هذا الصدور منشئا لاستحالة صدوره عن الله- سبحانه-، لأنّ الشخص من حيث أنّه واحد بعينه لا- يمكن أن يقع في الخارج مرّتين، فالامكان بالنظر إلى ذاته- تعالى- حاصل، فلا يلزم نفى شمول قدرته بالمعنى المقصود للشخص بعينه. و الامتناع قد حصل بالغير، فلا يلزم صحّة تواردهم على الشخص في الواقع. و إلى هذا اشار المحقّق الطوسي في مبحث القدرة من الأعراض بقوله: و لا يتحد وقوع المقدور مع تعدّد القادر «٢»؛ فانّ افحام لفظ

(١)- راجع: شرح الاشارات و التنبهات، المطبوع مع المحاكمات، ج ٣، ص ٢٤٩؛ شرح الاشارات، ج ٢، ص ٤٧.

(٢)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الثالثة و العشرون من الفصل الخامس من المقصد

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٤٩

«الواقع» اشارة إلى أنّه يجوز أن يكون لمعلول واحد شخصي علّتان مستقلّتان، لكن إذا وقع المعلول بأحدهما امتنع أن / ١٠٣MB / يقع

بالآخر؛ فلا يمكن وقوع المقذور الواحد الشخصى إلّا من قادر واحد و إن امكن كونهما معلولا لهما بالنظر إلى ذاتهما. ثمّ تعين صدور بعض المعلولات عن غيره- تعالى- و عدم صدوره عنه- سبحانه- مع صحّة صدوره عنه- تعالى- أيضا لأجل ملاحظة بعض المصالح الراجعة إلى النظام الأعلى مثلا لا يصحّ أن يصدر أفعال العباد منه- تعالى- بالنظر إلى الإرادة و العلم بالأصلح، لأنّ صدورها منه- تعالى- يوجب الالغاء المنافى للتكليف، فلم تبق القدرة مع الإرادة بها. و هذا لا يوجب امتناع تعلق نفس القدرة من حيث هي قدرة بها، إذ اليجاد غير معتبر فى القدرة و إلّا لزم عدم اقتداره- تعالى- على خلق العالم حين كان العالم معدوما؛ و هو باطل بالاتفاق. فمجرد عدم ايجاد الواجب افعال العباد لا يقتضى عدم شمول قدرته بالمعنى المشهور لها، بل يصحّ أن يتعلّق بها من غير اعتبار العلم بالأصلح؛ هذا.

و قد علمت أنّه لو عمّم القدرة و أريد بها شمولها لجميع الاشياء- سواء كان بلا واسطة أو بواسطة- لكانت القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير و القدرة بالمعنى المشهور- أى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- عامية شاملة بالنظر إلى جميع الموجودات، و كان الجميع صادرا عنه- تعالى-؛ فيكون الواجب حينئذ بالنظر إلى اعمال العباد فاعلا بعيدا لا قريبا. و نفى الفاعلية القريبة لا يوجب نفى الفاعلية البعيدة بمعنى أنّه لو لم يوجد البعيد على وجه يكون قادرا لم يصدر تلك الأفعال عنه، لأنّ الصدور فرع وجود المصدر؛ و هذا لا يوجب الالغاء، لأنّ جعل الشىء قادرا يؤكّد اقتداره على افعاله و يمكنه على الفعل و الترك؛ هذا.

و بقى الكلام فى أنّه بناء على قواعد الاعتزال إذا كان الواحد الشخصى الصادر عن زيد مثلا ممكن الصدور عن الواجب بالنظر إلى ذاته لزم جواز كون علتين مستقلّتين لشيء واحد بعينه و إن لم يصدر إلّا عن أحدهما، مع أنّه باطل؛ لأنّ المناسبة

الثانى؛ كشف المراد، ص ١٩٢.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥٠

بين العلّة و المعلول لازمة و الواحد من حيث هو واحد لا يناسب المختلفين.

و الجواب: انّ وجوب المناسبة بين العلّة و المعلول أوجب عدم جواز كون الواحد من حيث هو واحد علّة لكثير و معلولا لكثير من حيث هو كثير فى مرتبة واحدة، لأنّ الواحد إذا كان علّة لكثير أو معلولا له يجب أن يكون مناسبا لهؤلاء الكثير و الوحدة من حيث هي وحدة مغايرة و مخالفة للكثرة من حيث هي كثره، فلو كان الواحد من حيث هو واحد مناسبا للكثرة من حيث هي كثره لكان مغايرا و مخالفا لنفسه، فعدم جواز التسلسل بين الواحد و الكثير إنّما إذا كان أحدهما علّة للآخر من حيث الكثرة أو الوحدة و الآخر معلولا- له من حيث المقابل، فلو كان الواحد علّة لكثير أو معلولا له من حيث اشتماله على جهات تعدّد الكثير أو من حيث اشتراك الكثير فى جهة واحدة أو كونه فى مراتب كثيرة لكان جائزا. و لذا صرح الحكماء بأنّه إن كان كثير معلولا أو علّة لواحد يجب أن يكون لها مراتب كثيرة/ ٩٨DB / أو يكون للواحد جهات تعدّد الكثير أو للكثير اشتراك فى جهة واحدة يكون الفعل بينهما بهذا الاعتبار. و إذا عرفت ذلك تعلم انّ امكان صدور واحد بعينه من قدرة الواجب بذاته و من قدرة زيد هي صادرة عن قدرة الله لا يوجب عليه الكثير من حيث هو كثير للواحد من حيث هو واحد؛ و لا يدفع المناسبة بين العلّة و المعلول، لأنّ قدرة زيد لما كانت صادرة عن قدرة الله فبين القدرتين مناسبة البتة، و الفعل الواحد بالشخص لما كان صادرا عن قدرة زيد فيكون مناسبا لها، و إذا كان مناسبا لها يكون مناسبا لقدرة الواجب أيضا، لأنّ المناسب للمناسب مناسبا. فعليه الواجب و زيد لهذا الفعل الواحد إنّما هو من جهتين مناسبتين هما: القدرة الواجبة الثابتة له- تعالى- بذاته، و: قدرة زيد الفائضة منه- سبحانه-. فتتحقق فى الكثير- أعنى: الواجب و زيد- جهة مشتركة- أى:

مفهوم القدرة- بها يتصحّ كون الواجب و زيد علتين لواحد شخصى.

و أنت تعلم انّ هذا القول- أى: جعل العلّة للواحد الشخصى هو القدرة المشتركة بين الواجب و بين زيد- يستلزم فسادين:

أحدهما: أنه يلزم أن يكون المعنى العام مع ضعف وحدته و وجوده علّة موجدة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥١

لواحد شخصي، و قد مرّ بطلانه؛

و ثانيهما: أنّ هذا الأمر العام المشترك بين الواجب و بين زيد إن كان ذاتيا لزم تركبه - تعالى عنه علّوا كبيرا! -، و ان كان عرضيا كان تابعا لما به الاشتراك الذاتي، و إلبا/ MA ١٠٤ / بطل التناسب، لأنّ الأشياء المختلفة بتمام الحقيقة لو كانت مشتركة في معنى واحد عرضي من دون استناده إلى معنى مشترك ذاتي لزم عليّة الكثرة من حيث هي كثرة للواحد الشخصي من حيث أنّه واحد، و قد ظهر بطلانه. و إذا كان تابعا لما به الاشتراك الذاتي عاد محذور التركيب.

و من هذا يظهر أنّ الأصوب ما ذهب إليه محققوا الحكماء من أنّ الافاضة على الكلّ و ايجاد كلّ ممكن من الممكنات أنّما هو من الواجب - عزّ اسمه -، و غيره من الوسائط أنّما هو شروط و آلات و معدّات، و ليس أصل الافاضة و التأثير منه مطلقا: - لا من الجهة المستندة إلى ذاته و لا من الجهة المستندة إليه تعالى - . و حينئذ فعلة كلّ موجود كائنا ما كان و كلّ ممكن من الممكنات ليست إلّا هو، فلا يلزم تحقّق علّتين لواحد بالشخص.

و الحاصل: أنّه لو كان واحد من الموجودات معلولا لغيره - تعالى - بمعنى أن يكون موجدا منه أو امكن له ايجاده بالنظر إلى ذاته و إن لم يصدر منه بالفعل فأمّا أن يكون هذا الواحد مقدورا له - تعالى - بالنظر إلى ذاته بلا واسطة بجهة مشتركة بينه و بين الغير فيستلزم المفسدتان المذكورتان، أو بجهة خاصية به - تعالى - حتّى يكون كلّ من الواجب و غيره قادرا على ايجاد الواحد بالشخص بجهة مختصة به - أي: من حيث أنّهما مختلفتان بتمام الحقيقة - لزم وجود علّتين مختلفتين بجميع الوجوه للواحد الشخصي؛ و اما أن لا يكون هذا الواحد مقدورا له بالنظر إلى ذاته بلا واسطة، و حينئذ إن لم يكن مقدورا له بالواسطة أيضا لزم نفى القدرة عنه - تعالى - راسا، و هو خلاف ما اجمع عليه العقلاء؛ و إن كان مقدورا له بالواسطة لزم عدم شمول قدرته بالمعنى المشهور للكلّ بلا واسطة و كونه عاجزا بالنظر إلى ذاته عن ايجاد ما يوجد غير مميّا هو معلول له - تعالى -، و هو أيضا بديهي البطلان. فبقي أن يكون التأثير في الكلّ منحصرا به

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥٢

- تعالى - و لا يكون معه شريك في الايجاد حتّى لا يلزم شيء من المفاسد المذكورة.

فان قيل: يلزم على هذا أن يكون أفعال العباد مستندة إليه - تعالى - و لا يكون مستندة إليهم، إذ لو كانت مستندة إليهم لنقلنا الكلام إلى كلّ فعل واحد شخصي من تلك الأفعال، فيلزم أحد المفاسد المذكورة؛ و إذا لم تكن مستندة إليهم يلزم الجبر في التكليف؛ قلنا: يمكن أن يقال: أنّ كونهم شروطا و وسائط للافاضة و الايجاد يكفي لاستناد افعالهم إليه. و قد اشير إلى أنّ ذلك أحد التوجيهات لتصحيح الأمر بين الأمرين.

فان قيل: على ما تقدّم في كلام المجيب الأوّل من جواز صدور الواحد بالمعنى المشترك بين شخصين من علّتين فليجز صدور معلول واحد من الواحد بالمعنى المشترك بين العلّتين، فيجوز أن تكون القدرة المشتركة بين الواجب و زيد علّة لمعلول واحد بالشخص؛ قلنا: معلولية المعنى العام أمر معقول ليس فيها مفسدة. و أمّا عليّته فغير معقولة، لضعف وجوده و لاستلزامه التركيب في الواجب، فلا يجوز عليّته لواحد و لا كثير؛ هذا.

### (مسلك الصوفيّة في اثبات عموم القدرة)

و اعلم! أنّ للصوفيّة / DA ٩٩ / مسلكا آخر في اثبات عموم القدرة و هو - على ما ذكره بعضهم -: أنّ التأثير بالغير لا يستقرّ ما لم ينضمّ إليه التأثير بالذات - أعنى التأثير التام المبرّي عن شوائب القوّة و الامكان -، و هو ينحصر في حقّه - تعالى -، فيرجع جميع التأثيرات

الامكانية إلى هذا التأثير الذي هو بالذات. و ارجاعها إليه يقتضى ارجاع مباديها- أى: القدرة التي بالغير- إلى منشأها- أعنى: القدرة التي هي بالذات-، فظهر شمول قدرة الله- تعالى- لكل شيء بهذا المعنى- أى: بمعنى انبساط تلك القدرة المطلقة الكاملة فى هياكل الموجودات و ظهورها فى تلك المجالى على وجه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥٣

النزول من غير أن ينقص عن رتبها الكاملة و مرتبتها المطلقة-. و هذا هو توحيد الأفعال و توحيد الصفات. و منه يعلم أيضا كيفية ارجاع الذوات الممكنة إلى ذاته المقدسة على وجه يعرفه العارفون، و هو توحيد الذات، و هذه نهاية مرتبة التوحيد و من لم يبلغ إلى هذه المرتبة فى التوحيد فهو قاصر فى معرفة الله- تعالى-؛ انتهى.

و حاصل كلامهم: انّ الوجود المطلق التام الكامل الذى هو الحقيقة الواجبة إذا نزل و انبسط على المهيئات الامكانية حصلت الكثرات و الوجودات الامكانية من غير أن ينقص / ١٠٤MB / عن رتبها الكاملة و مرتبتها المطلقة، فذوات الممكنات مجال و مرايا له و هويات الاشياء شئون له- و هذا هو توحيد الذات عندهم-. و القدرة المطلقة التامة الكاملة بالذات- التي هي القدرة الواجبة- إذا تنزلت و انبسطت بانبساط الوجود فى هياكل الموجودات حصلت القدرة التي للأشياء من غير نقصان فى مرتبتها المطلقة و رتبها الذاتية الكاملة، فتلك القدر هي المظاهر و المجالى و الشئون الذاتية لها، و قس عليها العلم و الإرادة و غيرها من الصفات الكمالية الإلهية- و هذا هو توحيد الصفات عندهم-. و التأثير المطلق التام الكامل بالذات- أى: التأثير الواجبى- إذا تنزل و انبسط بانبساط الوجود و القدرة فى هويات الممكنات حصلت التأثيرات الغيرية الامكانية من غير انحطاط فى مرتبة العليا و نقصان فى رتبته الأسنى؛ فتلك التأثيرات الغيرية الامكانية مجال و مظاهر لهذا التأثير التام بالذات- و هذا هو توحيد الأفعال عندهم-. و أنت تعلم انّ هذا المسلك مبنى على طريقه وحدة الوجود؛ و عقول أمثالنا قاصرة عن دركه و الاذعان به و القبول لحقيقته!

### فائدة

قول المحقق الطوسى فى التجريد: «و عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة»- على ما اشير إليه- اشارة إلى الدليل الذى ذكر أولا، فالمراد من «العلة»: الامكان، و من «الصفة»: المقدورية. يعنى: انّ علة المقدورية عامة فى جميع الممكنات، فانّ علتها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥٤

الامكان و هو وصف مشترك بين جميع الممكنات، فيكون معلوله- أعنى: المقدورية- عامًا فى جميعها، فيكون جميع الممكنات مقدورا له- تعالى-.

و يمكن أن يراد من «الصفة»: الاحتياج إلى المؤثر.

ثم المراد منه إمّا اثبات عمومية القدرة بالمعنى لجميع الممكنات بلا- واسطة أو اعمّ من أن يكون بواسطة أو بدونها، و إمّا اثبات عمومية القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالنسبة إلى جميع الموجودات إمّا بلا واسطة أو اعمّ من أن يكون بواسطة. و قد عرفت انّ مطلوب القوم و ما هو محلّ النزاع من هذه الاحتمالات ما ذاء، و انّ أيًا من هذه الاحتمالات يمكن أن يثبت بهذا الدليل و أيًا منها لا يمكن أن يثبت به.

و قيل: يمكن أن يراد «بالعلة» فى تلك العبارة: دليل اختيار الواجب- و هو الحدوث-، و يكون المراد: انّ الحدوث لمّا كان عامًا بالنسبة إلى كلّ افعاله يكون اختياره عامًا بالنسبة إلى كلّ افعاله. و على هذا لا يكون 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 حينئذ: القدرة الملزومة للحدوث؛ و غير خفى انّ اثبات هذا الأمر قليل الفائدة جدًا بالنسبة إلى ما هو مطلوب القوم.



## تتميم

اعلم! أن هذا الاصل - أعنى: عموم قدرة الله و شمولها لجميع المهيئات الامكانية - أعظم الأصول المليئة، و قد ابتنى عليه كثير من المطالب الاسلامية.

و المخالف فيه فرق أعظمها: الثنوية، القائلون بفاعلين اثنين،

منهم: المانوية: أصحاب مانى الحكيم البابلى الذى ظهر فى زمان/ ٩٩DB / سابور بن أردشير بن بابك، و ذلك بعد عصر عيسى - عليه السلام - فأخذ دينا بين المجوسية و النصرانية فقال بنبوة المسيح، و زعم ان العالم مصنوع من أصلين قديمين أحدهما: نور، و الآخر: ظلمة. و أنهما أزليان لم يزالا و لا يزالان، و هما حساسان سميعان و درآكان

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥٥

بصيران. و هو قد أنكر وجود شىء و حدوثه لا من أصل قديم. و قال: ان فاعل الخير بأسره هو النور و فاعل الشر بأسره هو الظلمة.

و منهم: الديصانية: أصحاب الديصان، اثبتوا أصلين قديمين: النور و الظلمة، و قالوا: النور يفعل الخير قصدا و اختيارا و الظلمة يفعل الشر طبعاً و اضطرارا.

و منهم: المجوس: الذاهبون إلى أن فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو أهرمن - و يعنون به الشيطان - و قالوا: ان يزدان قديم أزلى و أهرمن حادث منه. و ذكروا فى سبب حدوثه و فى سبب قدرته على فعل الشر ما يشتمر طبع العقلاء عن استماعه!

ثم الظاهر من كلام الشهرستاني فى الملل و النحل ان المجوس لا تعدون من الثنوية حيث قال: الثنوية أصحاب الاثنين الأزليين، و هم يزعمون ان النور و الظلمة أزليان قديمان متساويان فى القدم و الازلية مع اختلافهما فى الجوهر و الطبع / ١٠٥MA / و الفعل. بخلاف المجوس، فأنهم قالوا بحدوث الظلام و ذكروا سبب حدوثه «١». و يؤيد عدم كون المجوس من الثنوية: المنكرين لهذا الأصل بالكلية القائلين بتعدد المبدأ - أنهم قالوا: ان ايجاد أهرمن ليس شراً، بل انما الشر منه، فيزدان اوجد أهرمن و جميع الشرور يصدر من أهرمن. و لا ريب أنه على هذا لا يكون المجوس قائلين بالهين اثنين، بل يسندون الجميع إليه - تعالى - . لكنهم لم يجعلوا الشرور مستندة إليه - تعالى - بلا - واسطة - لكونه خيراً محضاً - بل اسندوها إلى أهرمن و قالوا: ان ايجاد أهرمن ليس شراً، بل خير، لأن اعطاء الوجود خير مطلقاً و انما صدر الشر عن أهرمن لا عنه - تعالى - .

ثم شبهة هؤلاء الطوائف الثلاث: هى انا نجد فى العالم خيراً كثيراً و شراً كثيراً و إن الواحد لا يكون خيراً و شراً، فلكل منهما فاعل على حدة. و بتقرير آخر اوضح: ان الله خير محض فلا - يمكن أن يوجد الشر. بيان ذلك: ان ذاته المقدسة عالم بجميع الخيرات و الشرور غير محتاج إلى شىء منها، و من كان كذلك لا يصدر عنه الشر بالضرورة، فيكون خيراً محضاً لا يمكن أن يوجد الشر. أو لأنه - تعالى - عين الوجود و

(١) - راجع: الملل و النحل، ج ١، ص ٢٢٤، باختلاف يسير فى اللفظ.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥٦

الوجود خير محض - على ما هو المشهور - فهو - تعالى - خير محض إذ الشر ليس إلّا العدم، و لا يمكن صدور العدم عن الوجود - على ما هو طريقة الحكماء - . أو أنه - تعالى - واحد محض منزّه عن شوائب الكثرة و التركيب و كل فاعل فعل يجب أن يكون بينهما مناسبة لا محالة، و الواجب - سبحانه - قد فعل خيرات كثيرة ظاهرة، فلو صدر منه - سبحانه - مع ذلك شرّ أو ظلم لزم اشتغال محض الأحديّة الخالصة على كثرة متقابلة.

و أجب عن تلك الشبهة بوجوه ثلاثة:

أحدها: أنّ الشرور الواقعة في العالم أنّما هي شرور اضافية- أي: وجودات توصف بالشرّ بالإضافة، كوجود النار في الثوب مثلا و مصادفة القاطع للعضو المقطوع-، و هذه الشرور و إن استدعت علّة موجودة لكن هذا الاستدعاء من حيث أنّها خيرات لا من حيث أنّها شرور، فهي من حيث كونها شرورا مجعولة و صادرة من المبدأ الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات. و لا استحالة فيه، أنّما المحال صدور الشرّ عن الخير المحض بالذات، و لم يلزم ذلك.

و التوضيح: أنّ هذه الأمور التي تظنّ أنّها شرور- مثل الأمراض و الاسقام و المصائب و الاعدام- فإنّها و ان كانت من وجه شرورا و لكنّها لانزم خيرات كثيرة لو تركت لتركت هذه، و هو- سبحانه- لا يفعلها من حيث أنّها شرور بل أنّما يفعلها من حيث أنّها خيرات. فهي من الحيشية التي بها صدرت عنه- سبحانه- أنّما هي خيرات كثيرة و إنّ كانت باعتبار آخر شرورا قليلة. مثال ذلك أنّ سامة لو لصغت اصبعها واحدة من انسان لو تركت تلك الاصبع ليسرى السمّ إلى بدنه كلّ و أدى إلى قتله، فالطبيب الحبيب يقطع الاصبع البتة لينجيه من الموت. فالقطع و ان كان من حيث فقد الاصبع و وجدان الألم شرّا لكن الطبيب لم يفعل من هذه الجهة، بل أنّما فعله من حيث هو سبب الحياة، فهو أنّما يفعل خيرا كثيرا لو لم يفعل لكان قد فعل اذن شرّا كثيرا. و على هذا فجميع الشرور الوجودية الواقعة/ DA ١٠٠ / في العالم شرور اضافية واقعة في القضاء الإلهي بالعرض و لا يوجد شرّ يكون متعلّقا لارادته- تعالى- بالذات- لا كثير و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥٧

لا قليل-.

و هذا الحكم يشتمل على دعويين: إحداهما: أنّ كلّ ما يوجد في العالم من الشرور شرّ اضافي و لا يوجد في العالم شرّ حقيقي. و سرّ ذلك أنّ الشرّ الحقيقي هو العدم و الخير الفيضي هو الوجود، فإنّ الوجود بما هو وجود و الموجود بما هو موجود خير محض لا شرية فيه اصلا، إذ لو كان في نفس معنى الوجود و الموجود شرية لكان كلّ وجود شرّا، و العدم و المعدوم بخلاف ذلك؛ و لذا إنّ يحتسب الأمور التي تظنّ أنّها شرور و جدت شرّياتها راجعة اما إلى اعدام لذوات- كالموت و الفناء- أو فقدان لكمالات- كالظلم و الزنا-، فإنّها من حيث كونها أثرتين لقوتى الغضب و الشهوة خير لهما و كمال، و ليست شرّا إلّا من حيث فقدان المال و هتك الستر «١». فلا يوجد موجود يكون شرّا حقيقيا. فان كان موجود شرّا فإنّما يكون شرّا بالإضافة إلى شيء آخر- كالنار بالنسبة إلى الثوب و القاطع بالنسبة إلى العضو المقطوع، فإنّ النار من حيث هو موجود خير في ذاتها ليس فيها بهذا الاعتبار شرية أصلا، و أنّما شرّيتها بالنسبة إلى ما يتفق احراقها له- و كذا لا يوجد عدم يكون خيرا حقيقيا. نعم! قد يتّصف العدم بالخير الاضافي كعدم ما وجوده شرّ/ MB ١٠٥ / اضافي لشيء بالنسبة إلى هذا الشيء، فإنّ عدم النار خير بالنسبة إلى الثوب المحروق. و لا ريب في أنّ وقوع هذا الشرّ الاضافي لم يكن مرادا بالذات و مقصودا بالاصالة، بل أنّما دخل في عالم الايجاد بالعرض، فإنّ المقصود بالذات من ايجاد النار بلوازمها أنّما هو كونها خيرا يترتب عليها المنافع العظيمة في عالم الايجاد. ثمّ ربما تقع شرية منها بفعل أحد على ثوب شخص محرقة أو على خشب من بيت فيسرى إلى أن يحرق البيت كلّ أو البلد كلّ. و كذا الحال في الطوفانات و الطواعين و غيرها من البليات العامة و الخاصة للحيوانات، فإنّ القصد الأوّل و الإرادة الذاتية من ايجاد تلك العلل و الاسباب أنّما هو خيرات عامية بالنسبة إلى النظام الأصح، و قد يلزمها شرور بالنسبة إلى بعض الافراد و الأشخاص.

و وقوعها في القضاء الإلهي و الإرادة الأزلية أنّما هو بالعرض. و الوقوع بالعرض

(١)- الاصل: السرّ.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥٨

لا استحالة فيه، إذ هو من لوازم الطباع و خواصّ الاشياء و لا مدخلية للارادة الالهية.

و لا يمكن دفع تلك الشرور الاضافية، لأنّ دفعها إنّما هو منع للأشياء و المهيئات عن تأثيراتها الذاتية اللازمة لا نفسها الضرورية في

نظام الخير، و هو غير ممكن. فاذا ألقى انسان نارا على ثوب فاحترقه لم يكن لقائل أن يقول: لم لم يمنع الله- تعالى- هذه النار عن احراق الثوب؟؛ لأنَّ كون النار محرقة و ثبوت الاحراق لها عن اللوازم الذاتية لها، فلا معنى لمنعها عنه. و كذا ليس له ان يقول: لم لم يمنع الله الانسان عن الالتقاء؟؛ لأنَّ هذا أيضا من لوازم اختياره و قدرته اللازمة في نظام الخير. فإيجاد لوازم النار و تأثيراته و اختيار العبد و قدرته و ان كان من الله- سبحانه- إلما أنَّ المقصود بالذات من ايجادها إنّما كان ما يلزمها من الخيرات الجَمِيَّة و المنافع العظيمة، و لم يكن المقصود من ايجادها احراق نفس محترمة أو مال محترم، و إنّما وقع ذلك إمّا بالعرض «١».

و على هذا فجواب الشبهة الثنوية: انَّ الشرور لوقوعها بالعرض و عدم كونها مقصودة بالذات للواجب و عدم صدورها منه- تعالى- بلا واسطة لا يلزم كونها فاعلا للشرّ، فلا يلزم كون الواحد خيرا شرّيرا و لا كون الخير المحض و الفاعل للخير فاعلا للشرّ أيضا و لاستنادها إلى بعض الموجودات المخلوقة له- تعالى- و امكان صدورها عنه- تعالى بالنظر إلى الذات بلا واسطة- و إن لم يصدر عنه بالنظر إلى العلم و الإرادة- لا يلزم وجود فاعل واحد مستقل للشرّ غير مخلوق له- تعالى كما قالت المانوية و الديسانية-، أو مخلوق له- تعالى، كما قال المجوس-، فلا يلزم نفى عموم القدرة. و يأتي لذلك زيادة بيان.

و ثانيها: انَّ الشرور الواقعة في العالم شرور قليلة لو تركت تركت الخيرات الكثيرة، كما أنّه لو لصغت اصبع واحدة و لم تقطع يسرى السم إلى جميع البدن، فقطع الاصبع و إن كان شرّا إلّا أنّه شرّ قليل لو لم يفعل لادى إلى ترك الخير الكثير. و على هذا فجميع الشرور الواقعة في العالم مستندة إليه- تعالى-. إلّا أنّه لكونها شرورا قليلة لو تركت تركت الخيرات الكثيرة لم يكن في فعلها بأس، بل يجب فعلها/ ١٠٠DB

(١)- كذا في النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٥٩

بالنسبة إلى الخير المحض. فما يوجد في العالم إمّا خير محض ليس فيه شريّة أصلا أو ما هو خيره غالب على شرّه. و لا يوجد في العالم شرّ محض لا يكون فيه خير أصلا و لا ما هو شرّه غالب على خيره و لا ما هو خيره و شرّه متساويان؛ فإنّ الأشياء عند العقل على خمسة احتمالات:

أحدها: الشيء الذي لا خير فيه أصلا؛

و ثانيها: الشيء الذي لا شرّ فيه أصلا؛

و ثالثها: الشيء الذي يتساوى الخير و الشرّ فيه؛

و رابعها: ما يكون خيريته غالبا؛

و خامسها: ما تكون فيه غلبة الشرّ.

و ذات الواجب بالذات لثبوتها و ان يكون مبدأ لجميع الخيرات و لم يمكن أن يصير مبدأ للشرّ و جب أن يصدر عنه قسمان من الأقسام المذكورة- أي: القسم الثاني الذي ليس فيه شريّة أصلا و الرابع الذي خيريته غالب، لان ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شر كثير-، و أن لا يصدر عنه الاقسام الثلاثة الأخر لاستلزام صدورها مبدئيته- تعالى- للشرّ.

و الأمر في الواقع و الخارج كذلك، لأنّ جميع الأشياء الموجودة في العالم لا يخلوا من كونه خيرا محضا أو ما هو خيريته غالب، و لا يوجد فيه شيء يكون واحدا من الأقسام الثلاثة الأخر.

ثمّ الخير المحض هو الواجب- تعالى شأنه-، اذ هو محض الوجود و عينه و الوجود المحض خير محض، إذ لا عدم فيه بوجه؛ و مناط الشرّ هو العدم و الشرّ المحض لا وجود له، إذ كلّ موجود لا يخلوا عن الوجود و هو خير، فلا ينفك موجود عن الخير.

/ ١٠٦MA / و وجود ما شرّه غالب على الخير أو ما يتساوى الخير و الشرّ فيه خلاف مقتضى الحكمة، بل مجرّد ثبوت أنّ الوجود خير

محض يوجب عدم تحقق موجود يكون شره أغلب أو مساويا للخير، فالموجودات الممكنة كلها ممّا يغلب خيره على شره. إلا أن ما فيه شوب العدم أقلّ يكون إلى الخير المحض اقرب. و لغلبة خيرها على شرّها  
جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦٠

وجب صدورهما عن الواجب، لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير؛ فلا ينبغي وقوعه من الحكيم.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الأول: أنّ في هذا الوجه التزم وقوع الشرّ في القضاء الإلهي بالذات، إلّا أنّه قيل: إنّ ما نفع «١» شرّ قليل تركه يوجب ترك الخير الكثير، فلا مانع من استناده إليه - تعالى -؛ و في الوجه الأول لم يلتزم وقوع الشرّ اصلا في القضاء الإلهي بالذات، و منع استناد الشرّ بالذات - كثيرا كان أو قليلا - إليه - سبحانه -.

بل قيل: إنّ ما يقع من الشرور في القضاء الإلهي فوقه بالعرض، و التزم عدم المنع في الوقوع بالعرض. فعلى هذا الوجه - أي: الوجه الثاني - فدفع شبهة الثنوية: أنّ الواجب - تعالى - مبدأ لأشياء خيريتها غالب، و لا بأس بصدور ما فيه غلبة الخير عنه - تعالى - و إن وجد فيها شرّ قليل. فمن حيث أنّ تلك الشرور ضرور قليلة خيريتها غالبه لا يلزم فساد في استنادها إليه - تعالى -، و من حيث استنادها إليه - تعالى - دون غيره لا يرد وهن على عموم قدرته - سبحانه -.

و غير خفي أنّ شبهة الثنوية بالتقرير الأوضح المذكور اشتملت على تعليلات ثلاثة لعدم جواز مبدئية الواجب للشرّ، فعلى هذا الوجه و ان اندفعت شبهة التعليل الأول إلّا أنّها لا تندفع بالتعليلين الأخيرين، إذ حاصل شبهة التعليل الثاني أنّ الواجب - تعالى - شأنه - صرف الوجود و محض الموجود الخير، فيمتنع أن يصير مبدأ للشرّ - سواء كان قليلا أو كثيرا -، إذ الشرّ إمّا عدم أو تابع له و راجع إليه، فكيف يمكن أن يحصل العدم عمّا هو موجود محض لا - عدم فيه بوجه من الوجوه؟! و حاصلها على التعليل الآخر أنّ الواجب - سبحانه - واحد بسيط من جميع الجهات مناسب للخير و إن كان بهذه المثابة يمتنع صدور الشرّ عنه لعدم المناسبة - سواء كان كثيرا أو قليلا -.

و القول بأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير، مغالطة في هذا

(١) - كذا في النسختين؛ و الظاهر: + و فيه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦١

المقام!، لأنّ الخير الكثير المشتمل على الشرّ و إن كان قليلا يمتنع صدوره عمّن هو محض الخير و صرف الوجود و واحد من جميع الجهات مناسب للخير، بل عين الخير و صرفه، فترك ذلك الخير ليس شرّا بل هو خير، و كيف لا؟! و على قواعد الحكمة من لزوم المناسبة بين العلّة و المعلول لا - يمكن أن يصدر المتقابلان عن واحد بسيط من جميع الجهات؛ و إذا ناسب أحدهما و صدر عنه - كالخير فيما نحن فيه - لم يناسب الشرّ و لم يمكن صدوره عنه.

و يمكن أن يقال: من قال / DA ١٠١ / بهذا الوجه و اسند الشرّ القليل إليه - تعالى - لم يقل باستناده إليه بلا واسطة ليلزم ما ذكر من مبدئيته - تعالى - لأمرين متقابلين، بل قال باستناده إليه - سبحانه - بالواسطة بمعنى أنّ جميع الشرور الواقعة في العالم مع كونها شرورا قليلة مستندة إلى بعض الممكنات المستندة إليه - تعالى -، فمن حيث استنادها إلى غيره - تعالى - لا تلزم المفاسد التي تترتب على استناد الشرّ إليه - تعالى - من لزوم كون الخير المحض شريرا و الواحد من جميع الجهات مبدأ لصدور المتقابلات، و من حيث كون هذا الغير الذي يصدر منه تلك الشرور مخلوقا له - تعالى - و امكان صدورهما منه - تعالى - بلا واسطة بالنظر إلى (الذات) «١» و إن لم يكن بالنظر إلى العلم و الإرادة لا يلزم وهن على عموم قدرته و عظم سلطانه.

فان قيل: إذا كان الشرّ مستندا إلى غيره - تعالى - فلا يرد عليه - تعالى - نقص سواء كان قليلا أو كثيرا؛ فأى فائدة حينئذ في القول بأنّ الشرور الواقعة في العالم شرور قليلة؟!، بل إذا كانت كثيرة و لم تقلب الخيرية لم يكن به حينئذ بأس!؛

قلنا: لا ريب في أن هذا النظام بأسره صادر منه - تعالى - إما بلا واسطة أو أعم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة، و النظام الصادر منه - سبحانه - بأي طريق كان يجب أن يكون على أحسن الانحاء و أصلح الوجوه. و لا ريب في أنه إذا وجد فيه شيء يكون شرًا محضًا أو تكون شرّيته غالبية على خيريته أو تتساوى الشرية / ١٠٦DB / و الخيرية لم يكن نظامًا أصلح، فيجب أن يكون ما يوجد فيه الشرّ بحيث يشتمل على

(١) - لفظه الذات لم توجد في النسختين، و نحن اضفناها لمكان احتياج المعنى إليها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦٢

خير غلب على شرّه، فمن حيث تخلّل الواسطة لا يلزم عدم المناسبة بين العلّة و المعلول، و من حيث غلبة خيره على شرّه لا يلزم وقوع غير الأصلح في النظام الأصلح، لأنّه لا ريب في اصلح ما يغلب خيره على شرّه. ثمّ اصلح وجود هذا الشيء الذي يغلب خيره على شرّه يتصوّر بوجهين:

أحدهما: أن يكون اصلحته لأجل غلبة المنافع المترتبة على وجوده بالنسبة إلى المضارّ المترتبة عليه مع كون تلك المضارّ مضارًا و شرًا بالنسبة إلى الأشخاص الذي أصابهم هذا الشرّ و بالنسبة إلى النظام الكلّ أيضًا، إلّا أنّا إذا قايسنا بين منافعه و بين مضارّه كان منافعه أكثر، فمع اكثرية المنافع يتحقّق الأصلح و إن اشتمل على المضارّ القليلة بالنسبة إلى النظام و بعض الافراد؛

و ثانيهما: أن يكون اصلحته لأجل تلك المنافع العاليه مع كون مضارّه الجزئية و شرّه القليل خيرا و صلاحا بالنسبة إلى نظام الكلّ و ان كان شرًا و مفسدة بالنسبة إلى بعض الاشخاص، مثلا علّة حدوث الطاعون في بعض البلاد حدوث رطوبة كثيرة و حرارة قليلة في الهواء يصير منشأ لعفونته و سمّيته، و علّة هذا الحدوث اسباب سماوية و أرضية؛ و لا ريب أنّ تلك الأسباب - بل نفس هذا الحدوث - يشتمل على خيرات كثيرة ضرورية في نظام الكلّ و تلك الخيرات غالبية على الشرّ المترتب على هذا الحدوث من موت جمع من الحيوانات، فهذا الموت يمكن أن يكون شرًا بالنسبة إلى الاشخاص الفانية و بالنسبة إلى نظام الكلّ أيضًا، إلّا أنّ هذا الحدوث لاشتماله على الخيرات الكثيرة الغالبة على فناء هذه الأشخاص يكون أصلح من عدمه في نظام الكلّ. و يمكن أن يكون هذا الموت و الفناء خيرا و صلاحا بالنظر إلى النظام الأعلى و إن كان شرًا و مفسدة بالنسبة إلى هذه الأشخاص؛ و لذا قال الحكماء: إنّ الطاعون تنقيه للعالم و حدوثه سبب لصلاح العالم. و قد ظهر ممّا ذكر أنّه ما لم يتمسك في هذا الوجه باستناد الشرّ القليل إلى الواسطة لم يتم، بل مع ذلك ينبغي أن يقيّد أيضا بما ذكر في الوجه الأول من أنّ وقوعه في القضاء الإلهي بالعرض لا بالذات، إذ لو كان هذا الشرّ القليل الواقع في النظام الأصلح و لو بالصدور عن الواسطة مقصودا له - تعالى - بالذات

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦٣

- كما أنّ الخيرات الصادرة عنه تعالى بالواسطة و بدونها مقصودة له بالذات - لزم أن لا يكون خيرا محضًا، فيجب أن تكون مقصودة بالعرض - أي: من حيث أنّه تابع لخيرات كثيرة، لا من حيث هو. - كما أنّه ينبغي أن يقيّد الوجه الأول بكون الشرّ الواقع بالعرض شرًا قليلا و مستندا إلى واسطة لا إليه - تعالى -؛ إذ لو وجد في نظام الكلّ موجود شرّه مساو لخيره أو غالب على خيره لم يكن النظام نظاما أصلح / ١٠١DB / و لو لم يكن هذا الشرّ مستندا إلى غيره - تعالى -، بل كان مستندا إليه - تعالى - و لو بالعرض لزم مناسبة الخير المحض للشرّ. فاحراق شخص أو بلدة أو افناء خلق كثير بالطاعون أو غيره مع عدم كونه مقصودا بالذات في النظام يجب أن يكون فاعله القريب غيره - تعالى -، و لا يجوز أن يكون الواجب - تعالى - فاعله القريب. و كونه تابعا و مقصودا بالعرض مع كون فاعله القريب هو الله - سبحانه - أنّما يتصوّر بأن يصدر هذا الاحراق أو الافناء منه - تعالى - بلا واسطة و كان مشتملة على صلاح راجع إلى نظام الكلّ و يكون المقصود بالذات منه هذا صلاح دون الشرّ الراجع إلى الاشخاص الفانية. و أمّا إذا جعل «١» الاحراق مستندا إلى النار و الاماتة إلى الهواء و كفاءته و كان وجود النار و الهواء مستندا إلى الله - سبحانه - و كان المقصود بالذات له - تعالى - من

ايجاهما ما يلزمها من المنافع العظيمة والخيرات الجسيمة دون هذا الاحراق الموزى لبعض الاشخاص و هذه الاماتة التي هو شر لطائفه، فحينئذ يكون وقوعها بالعرض و لا يكون فاعلها القريب هو الله- تعالى-، فلا يلزم كونه- تعالى- مناسباً للشر. فظهر ان مجرد القول بأن الشرور الواقعة في نظام الكل شرور اضافية واقعة في القضاء الإلهي بالعرض- كما هو ظاهر الوجه الاوّل- أو مجرد القول بأنها شرور قليلة خيراتها أو خيرات الأشياء المتبوعة لها كثيرة غالبه- كما هو ظاهر الوجه الثاني- ليس قامعا لشبهة التثوية؛ بل لا بد من القول بهما جميعاً مع ضمّ ان تلك الشرور/ MA ١٠٧ / القليلة الإضافية الواقعة بالعرض صادرة عن غيره- تعالى- من الوسائط الممكنة مع كون صدورها منه-- تعالى- ممكناً بالنظر إلى ذاته تعالى- حتى يندفع الشبهة و يثبت عموم القدرة. و

(١)- في النسختين: أجل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦٤

سنشير إلى ذلك بيان أوضح.

فقائل كل من الوجهين إن كان غرضه ان مجرد ما ذكره دافع للشبهة، فليس الأمر كما زعمه- على ما عرفت-؛ و إن كان غرضه ان ما ذكره بعلاوة ما أضيف إليه مما ذكره القائل الأخير و ما ذكرناه دافع للشبهة إلا أنه اكتفى بما ذكره و ترك البواقي حواله على الظهور، فهو حق، إلا ان فيه مسامحة لا يجوز مثلها في المقام.

و ثالثها: ان جميع الشرور الواقعة في هذا العالم أعدام و ليس امورا موجودة، فان تصفح الأمور و تتبعها يعطى الجزم بأن جميع الشرور راجعة إلى الاعداد و الموجود من حيث هو موجود ليس إلا خيراً؛ و قد اشرنا قبل ذلك إلى كيفية رجوعها إلى الاعداد اجمالاً. و التفصيل: انه لا ريب في أن جميع الشرور الواقعة في هذا العالم لا ينفك عن اعدام و سلب لأحد الخمسة الضرورية أو ما يتعلق بها و يحملها- أعنى: الأديان و النفوس و العقول و الفروج و الاموال-. فان الكفر و الشرك شرّ لرجوعها إلى سلب الايمان و نفى العقائد الحقة المطابقة للواقع؛ و القتل و الاماتة و الافناء شرور لا يجابها سلب النفوس؛ و القطع و الجرح و امثالهما شرور لاستلزامها رفع الاتصال و تفرقة؛ و الامراض و الآلام شرور لاقتضائها رفع الصحة و ازالة صدور الأفعال على ما ينبغي؛ و الزنا شرّ لعدم انفكاكه عن هتك الستر و سلب البضع عن أهلها؛ و السرقة و الغصب و الخيانة و أمثالها شرور لاستلزامها سلب الأموال عن أهلها، و قس على ما ذكر ما لم يذكر من الضرب و الشتم و الحرق و الغرق و غير ذلك.

و إذا تصفحنا الشرور الواقعة في العالم و تجسناها لم يخرج شيء منها عما ذكرناه.

و إذا كان الأمر كذلك نقول: ليس شأنه- تعالى- إلا اعطاء الوجود، فلا يصدر عنه- سبحانه- إلا الخير و أما يصدر الشرّ- الذي هو العدم- عن الممكنات المعلولة له- تعالى-، فالعدم مستند إليه- تعالى- بالواسطة؛ و لا محذور فيه.

هذا لو جوّز صدور العدم عن الممكنات بناء على أنها ليست عين الوجود، بل ماهيات غير الوجود مخلوط بالوجود و العدم، لامكانها. و لا استحالة في صدور العدم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦٥

حينئذ، أما المحال صدوره عن الوجود المحض.

و أمّا لو لم يجز صدوره عن الوجود أصلاً فالجواب بعد تسليم ذلك هو: ان الشرّ إما شرّ حقيقي- و هو العدم الصرف و ليس المحض، كعدم ما لم يوجد و لا يوجد قطّ-؛ أو شرّ اضافي- و هو الوجود المخلوط بالعدم-. و الأوّل لا يحتاج إلى علة موجودة، إذ العدم المحض لا يصدر/ DA ١٠٢ / عن موجود أصلاً بل علة عدم مثله- أعنى: عدم علة الوجود-. و الثاني و ان احتاج إلى علة موجودة إلا أن الاحتياج إليها من حيث جهة الوجود لا من حيث جهة العدم التي هي الشرّ، فانّ القتل من حيث أنه قتل وجودي- أي: لا بدّ فيه من ايصال آلة قطعاً محتاج إلى فاعل-. إلا أنه من هذه الجهة ليس شرّاً، لأنّه لو كان مجرد اتصال الآلة القطاعة شرّاً لكان



ايصال السيف إلى الارض ضربة على الحجر و الشجر شراً، و ليس كذلك. و من حيث أنه أمر عدمي - أي: يلزمه فقد الشخص و ازهاق الروح- و إن كان شراً إلا أنه من هذه الجهة لا يحتاج إلى علة موجودة. و على هذا فدفع شبهة الثنوية أنّ الشرّ الذي هو العدم ليس صادراً عنه- تعالى- حتّى يلزم كون الواحد المحض خيراً أو شراً و كون الخير الصرف شراً؛ و لا يلزم و هن في عموم القدرة، لأنّ المراد به أنّ كلّ موجود يستند إليه. و لا يعتبر فيه استناد الاعدام أيضاً إليه- سبحانه-، كيف؟! و الوجود المحض لا يناسب العدم مع أنّ العدم يكفي في تحقّقه عدم علة الوجود.

و أقول: لا- ريب في أنّ أكثر ما يطلق عليه اسم الشرّ في العالم لا ينفكّ عن عدم ما بمعنى استلزامها لفقده وجود أو كمال، و ليست اعداما صرفه و نفيا محضاً. لأنّه لا يشكّ عاقل في أنّ مثل القتل و الضرب و الغضب و حدوث الأمراض و غير ذلك أمور وجودية. نعم! عدم انفكاكها عن عدم لوجود أو فقد لكامل مسلمّ و اطلاق الشرّ عليها بهذه الجهة أيضاً مسلمّ، إلا أنّ عدم افتقار مثل هذا العدم من الأمر الوجودي و كفاية عدم علة الوجود لتحقّقه ممنوع، فأنّه لا- ريب في أنّ ازهاق النفس و هتك السترة إنّما ترتّب على اتصال الآلة القطاعة و اتصال عضو خاصّ بعضو خاصّ و هما وجوديان، فاستند فقد الروح و اعدام السترة إلى امرين وجوديين هما أيضاً مستندان إلى علة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦٦

موجودة، فالعدم المتحقّق في ضمن الشرور الاضافية لا بدّ له من علة موجودة/ ١٠٧MB / و لا يمكن أن تكون علة عدم محضاً، فلا بدّ أنّ يقال: إنّ علة الواجب- تعالى- و لكنّه وقع بالعرض لا بالذات- ليلزم مناسبة الخير المحض للشرّ-، فيرجع حينئذ إلى الوجه الأوّل؛ أو يقال: إنّ علة بعض الممكنات و ليس علة واجب الوجود بالذات بلا واسطة- ليلزم مناسبة الخير المحض للشرّ-، بل جميع الموجودات مستندة إليه- تعالى-، إلا أنّ الشرور ليست مستندة إليه- تعالى- بلا واسطة لكونه خيراً محضاً، بل هي مستندة إلى بعض الممكنات الموجودة منه- تعالى-، و ليس ايجاد هذا البعض من الممكنات شراً، بل هو خير، لأنّ اعطاء الوجود خير مطلقاً و الشرّ إنّما صدر عن هذا البعض لا منه- تعالى-.

و لا يخفى أنّ هذا الوجه- أي: استناد الشرور إلى بعض الممكنات- لا يثبت به تمام المطلوب ما لم يقيد بكون تلك الشرور شرورا قليلة تابعة لخيرات كثيرة، و بوقوعها في النظام بالعرض لا بالذات، و بأنّ صدورها عنه- تعالى- ممكنة بالنظر إلى ذاته- تعالى- و إنّ لم يكن بالنظر إلى علمه بالأصلح. إذ لو لم يقيد بالأوّل و جوّز كونها شرورا و كانت شرّيتها غالبه على خيريتها أو مساوية لخيريتها لم يكن النظام نظاماً أصلاً، و لو لم يقيد بالثاني و جوّز وقوعها بالذات- أي: كونها مقصودة له تعالى بالذات- لزم مناسبتها للشرّ و ان صدر عنه بالواسطة، بل لزم وقوع الظلم و الجور في العناية الإلهية. و لو لم يقيد بالثالث و جوّز عدم افتقاره- تعالى- على ايجاد الشرّ بالنظر إلى ذاته لزم نفى عموم قدرته بالمعنى المشهور على جميع الممكنات. فالحقّ- كما اشير إليه- أنّ لا يكتفى في الجواب عن شبهة الثنوية و الاشكال الوارد في وقوع الشرور في القضاء الإلهي بمجّرد القول بكونها واقعة بالعرض- كما في الوجه الاول-، أو كونها شرورا قليلة تابعة لخيرات كثيرة- كما في الوجه الثاني-، أو مستندة إلى بعض الممكنات المستندة إليه- تعالى-، كما في الوجه الثالث-، بل اللازم في الجواب أن يجمع بين الوجوه الثلاثة.

و حينئذ فالجواب الصحيح الذي يندفع به الشبهة و يثبت به عموم القدرة و التحقيق التام الصريح الذي يرتفع به الاشكال الوارد في وقوع الشرور في القضاء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦٧

الإلهي هو أنّ يقال: الشرّ إمّا حقيقي و هو/ ١٠٢DB / العدم المحض؛ و لا ريب في عدم استناده إلى موجود أصلاً- لا «١» الواجب و لا غيره-، بل هو مستند إلى عدم مثله- أعني: عدم علة الوجود-؛

و إمّا شرّ اضافي، و هو العدم المخلوط بالوجود- أي: الاعدام الاربعة التابعة لبعض الموجودات، كفقده النفس التابع للقتل، و تفرق

الاتصال التابع للقطع و غير ذلك-. و جميع الشرور الواقعة في نظام الخير من هذا القبيل - كما اشرنا إليه-. و جميع تلك الشرور مستندة إلى غيره- تعالى- من الممكنات المعلولة له- سبحانه-، فهي مستندة إليه- تعالى- بالواسطة و مع ذلك شرور قليلة تابعة لخيرات كثيرة و واقعة بالعرض بمعنى أنها ليست مقصودة للواجب بالذات- أى: المقصود منها بالذات ما هو متبوع لها من الخيرات الكثيرة-، و هي مقصودة له- تعالى- بالعرض. و مع ذلك كله هي مقدورة له- تعالى- بالقدرة بالمعنى المشهور- أى: ممكنة الصدور عنه تعالى بالنظر إلى ذاته تعالى- و إن لم تمكن بالنظر إلى العلم و الإرادة من حيث كونها مستندة إلى غيره- سبحانه-. و عدم كونها مقصودة له- تعالى- بالذات لا يلزم مناسبة الخير المحض و الوجود الصرف للشرّ و العدم. و من حيث استنادها إلى الممكنات المعلولة له- سبحانه- لا يلزم اثنيّة المبدأ، فيثبت به عموم القدرة المستجمعة بالنسبة إلى جميع الممكنات بالواسطة. و من حيث كونها شرورا قليلة تابعة لخيرات كثيرة لا يلزم منافاتها لأصلحية النظام، و من حيث اقتداره- تعالى- على ايجادها بالنظر إلى الذات لا ينافى عموم القدرة على الكلّ بالمعنى المشهور بلا واسطة.

ثمّ توهم الايراد على هذا التفصيل أنّما يتصوّر من وجوه:

منها: انّ الممكن لا يجوز أن يكون فاعلا للشرّ، لأنّه من حيث الجهة المستندة إلى ذاته عدم صرف و لا شيء محض، فلا يمكن أن يكون بهذه الجهة علّة لشيء اصلا سواء كان هذا الشيء وجودا أو عدما اضافيا. و من حيث جهته المستندة إلى الواجب- تعالى- وجود محض، فكيف تصير هذه الجهة علّة للشرّ الذي هو العدم مع أنّه

(١)- الاصل: الا.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦٨

لا مناسبة بين الوجود و العدم!؟

و الجواب: انّ الممكن من حيث جهته المستندة إلى الواجب- أى: الممكن الموجود- ليس وجودا محضا و خيرا صرفا، فإنّ محض الوجود ليس إلّا الواجب- تعالى شأنه-، بل هو وجود مشوب بالعدم و أيس مخلوط بالليس، فإنّ وجوده و ان صدر عن الواجب ملزوم / MA ١٠٨ / للافتقار الذاتى و الاحتياج الواقعى، فلا يمكن أن ينفك عن العدم و الشرور الواقعة في هذا العالم أيضا شرور إضافية- أى: اعدام مخلوطة بالوجود-. و ليست اعداما صرفة و لا وجودات صرفة فيصير وجود مخلوطة بالعدم علّة و فاعلا لما هو مثله- أى: ما هو وجود مخلوط بالعدم-. إلّا أنّ جهة العدم فى المعلول الذى هو الشرّ أكثر. و هذا أمر كلى بالنسبة إلى كلّ معلول، فإنّ جهة العدم و الشرية فى كلّ معلول أكثر منها فى العلّة، و جهة الوجود و الخيرية بالعكس من ذلك.

و توضيح ذلك: انّ واجب الوجود بالذات وجود محض و خير صرف لا يتصوّر فيه شائبة من العدم و الشرّ، كما انّ العدم الصرف عدم محض و شرّ صرف لا يتصوّر فيه شائبة من الوجود و الخيرية. ثمّ ما يصدر عنه- سبحانه- بلا واسطة كاد أن يكون وجودا محضا و خيرا صرفا، إلّا أنّه ليس بهما لافتقاره الذاتى و تنزله و بعده عن الوجود المحض و الخير الصرف بمرتبة، فله شوب من العدم. ثمّ ما يصدر عن هذا الصادر يكون شوب العدم فيه أكثر- لبعده عن الوجود الصرف بمرتبتين و قربه بمرتبتين إلى العدم و الشرّ-، و هكذا كلّما تكثر الوسائط و يصير المعلول أبعد عن الوجود المحض و الخير الصرف يكون شوب العدم و جهة الشرّ فيه أكثر من سابقه إلى أن يصل إلى ما يحصل فيه نحو من العدم و الشرّ بالفعل و يتميّز فيه جهتهما و ان كان مع ذلك جهة وجوده و خيريته غالبه؛ فظهر انّ عليه الممكنات الموجودة للشرور الاضافية جائزة، و المناسبة بينهما ثابتة.

و منها: انّ النظام الأصلح بأى سبب تقع فيه تلك الشرور الاضافية؟!، و بأى جهة لا بدّ من وقوعها فيه؟!، و لم لا يمكن للواجب- تعالى- ايجاد هذا النظام كما هو بحيث لا يقع فيه تلك الشرور؟!؛ فإنّه لا شبهة فى أنّ النظام إذا كان بحيث لم يقع فيه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٦٩

تلك الشرور يكون أصلح؛

و الجواب عنه: أنّ وقوعها من لوازم وقوع الممكنات و ايجادها، فإنّ الممكن لا يمكن أن ينفك حقيقته و مهيته- و إن صار موجودا- عن عدم ما، فيحتوى على شر ما البتة، إلّا /DA١٠٣ / أنه لا- يظهر الشريّة 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 الشريّة أكثر إلى أن يصل إلى النهاية. و ايجاد تلك الممكنات بحيث لا تشتمل حينئذ على تلك الأعدام اللازمة لذواتها أمر ممتنع، لأنّه قلب للحقيقة. و عدم ايجادها رأسا منع لافاضة الوجود الغالب على العدم، فهو شرّ كثير.

و منها: أنّ اقتداره على ايجاد الشرّ بالنظر إلى ذاته يوجب مناسبة الوجود المحض للعدم و الخير الصرف للشرّ، و هو باطل؛ إذ لو لا تلك المناسبة لم يتصوّر امكان ايجاد الشرّ بالنظر إلى ذاته، فإنّ مجرد الامكان المذكور- أى: امكان الوقوع بالنظر إلى الذات- و إن لم يقع عنه بالنظر إلى العلم و الإرادة يوجب تحقّق المناسبة المذكورة؛ و الجواب عنه: أنّ امكان الصدور أنّما هو بالنظر إلى ذات العلة فقط- أى:

الواجب تعالى-، لا بالنظر إلى ذات المعلول- أعنى: الشرّ أيضا- حتّى يلزم المناسبة.

فإنّ المطلوب أنّ صدور كلّ ممكن حتّى الشرّ بالنظر إلى ذات الواجب ممكن، لأنّ ذاته- تعالى- من حيث هو لا يأبى و لا يعجز عن ايجاد كلّ شيء. إلّا أنّ بعض الأشياء لخصيتها و انحطاطها فى درجات الوجود لا يناسب ذاته المقدّسة، فلا يمكن صدورها بالنظر إلى ذواتها عن الواجب- تعالى- و إن امكن صدورها عنه بالنظر إلى ذاته- تعالى-.

و منها: أنّ تلك الشرور كثيرا ما يصيب بعض المظلومين من دون جرم و تقصير، و هو ينافى الحكمة و لا يناسب العدل و الرحمة؛ و لهم أن يقولوا: بأى سبب اصابنا هذا الشرّ و الظلم مع أنا عباد مطيعون لم يصدر منا جرم و تقصير؟!.

و إن قيل لهم: هذا صلاح لنظام الكلّ!؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٧٠

فلهم أن يقولوا: ليس من الحكمة و العدالة أن يظلم و يزرع مسكين فقير و يتلى بأنواع العذاب و البليات لأجل أنّه صلاح لغيره. مع أنّ هذا لا يناسب القدرة التامة الكاملة، لأنّ الفاعل حينئذ عاجز عن ايجاد نظام الكلّ بحيث لا تقع فيه تلك الشرور، و لا يمكنه ايجاد ما يوجدّه إلّا باصابة الظلم و الشرور ببعض الضعفاء و المساكين. و أىّ عجز أشدّ من عدم اقتداره على ايجاد هذا النظام بدون تلك الشرور؟!؛

على أنّ بعض الموجودات الممكنة كالشيطان و غيره منبع الشرور أبد الآباد، فليس فى وجوده خيرية اصلا!.

و الجواب: أنّ اصابة بعض الشرور ببعض المظلومين مع قطع النظر عن كونه صلاحا/ MB١٠٨ / بالنسبة إلى نظام الكلّ إنّما هو خير و صلاح بالنسبة إلى هؤلاء الاشخاص المظلومين، لأنّه إمّا متضمّن لخير غالب لهم عاجلا أو آجلا بالذات أو بعوض الله- تعالى- عنهم بما يجبر هذا الشرّ و الظلم- كما هو مذهب العدلية-. و لو كان صدور الشرّ الذى يصيب المظلومين عمّن يصدر عنه بالقدرة و الاختيار لا من قبيل فعل الطباع فالأمر أظهر.

و أمّا ما ذكر من أنّه لو لم يخلق النظام بحيث لا يقع فيه تلك الشرور؛ فجوابه ما مرّ من أنّ تلك الشرور من الأعدام اللازمة لطباع الممكنات و لا- يمكن انفكاكها عنها، و لو فرض انفكاكها عنها لزم انقلاب حقائقها، و لو كانت وجودات محضه و خيرات صرفه خرجت عن الامكان. فعدم وقوع تلك الشرور يتوقّف على عدم صدور الممكنات رأسا، و هو يؤدّى إلى قطع الفيض و الجود رأسا؛ و لا ريب فى أنّه شرّ كثير.

و ما ذكر من أنّ بعض الموجودات منبع الشرور أبد الآباد- كالشيطان- و أىّ شرّ أشدّ مفسدة من ايجاد مثل هذا الموجود؛

ففيه: أنّه على قاعدة أنّ الوجود خير مطلقا يمكن القول بأنّه لا محذور فى ذلك، إذ الصادر منه ليس إلّا الوجود و هو خير. غاية الأمر

وجوب العوض عليه - تعالى - لو أصاب شره مظلوما - كما اشير إليه -.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٧١

مع أنه في ايجاده «١» فوائد عظيمة و خيرات جسيمة عائدة إلى النظام الأعلى و لا يعلمها أحد إلا خالقه.

و بما ذكر اندفعت شبهة الثنوية في اثنيية المبدأ مع ما يستنبط منها من لزوم نفى عدم قدرته - تعالى - من غير أن يلزم كونه - تعالى - فاعلا للشر، لأنه لما ثبت أن الشرور مستندة إلى بعض الممكنات المخلوقة له - تعالى - مع كونها مقدورة له - تعالى - بالنظر إلى ذاته بلا واسطة أيضا - و به يثبت كونها مقدورة له بالقدرة المستجمعة للشرائط بالواسطة و بالقدرة بالمعنى المشهور بلا واسطة -، فيبطل اثنيية المبدأ و يثبت عموم القدرة بالمعنيين و إن كان العموم في احدهما بالواسطة؛ و لا بأس فيه - كما تقدم -.

و لما تقرر أن تلك الشرور مع استنادها إلى غيره - تعالى - قليلة تابعة لخيرات كثيرة واقعة بالعرض فلا يكون الواجب - سبحانه - فاعلا بالذات / ١٠٣DB / لشر اصلا.

و العجب أن الثنوية لما ارادوا تزويجها - سبحانه - عن صدور الشر منه ارتكبوا ما هو أشد عنه و افضح! - أعني: اثبات اثنيية المبدأ و نفى عموم القدرة؛ - هذا.

و قد اجاب بعض الأفاضل عن شبهة الثنوية بوجه آخر؛ و هو: أن الأمر الذي يستندون إليه الشر لا يخلوا من أن يكون واجبا أو ممكنا، فان كان واجبا بالذات فهو باطل، لأن البرهان قائم على أن تعدد الواجب بالذات ممتنع بالذات؛ و إن كان ممكنا بالذات فلا يجوز أن يكون مفيضا لوجود ممكن آخر، لأنه قد ثبت بالبرهان أن مفيض الوجود لا يكون إلا الواجب بالذات.

فإن قيل: بناء على ما ذكرتم يلزم أن يكون وجود الشر من الله - تعالى -، فيلزم أن يكون تعذيب العباد قبيحا؛

قلت: تعذيب العباد باعتبار أن ارادتهم تكون جزء أخير من العلة التامة، فمفيض الوجود هو الله - تعالى - و إرادة العبد شرط لافاضة وجود الشر.

هذا على تقدير كون الشر أمرا وجوديا.

أما على تقدير كون الشر عدما - كما نقل من الحكماء من أن الشر أنما هو العدم و

(١) - الاصل: ايجاد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٧٢

الوجود من حيث هو وجود خير -، فلا احتياج في استناد الشر إلى مبدأ موجود، لأن العدم يجوز أن يستند إلى عدم آخر؛ كما أن عدم المعلول مستند إلى عدم العلة. فحينئذ ينهدم ببيان ما ذهب إليه الثنوية من أن الشر لا بد له من مبدأ موجود، لأن الشر إذا كان هو نفس العدم فلا يلزم أن يكون له مبدأ موجود، لأن العدم يجوز أن يستند إلى عدم آخر كما أن عدم المعلول مستند إلى عدم العلة؛ انتهى.

و أنت بعد الاحاطة بما ذكرناه خبير بجلية الحال في هذا الكلام صحة و سقما!.

ثم الظاهر أن مراد كل من الطوائف الثلاث - أعني: المجوس و المانوية و الديسانية - ليس ما هو ظاهر كلامهم من القول بتعدد المبدأ و الذهاب إلى إلهين اثنين؛

و أما المجوس: فلما أشير إليه من أنهم يقولون: أن اهرمن مخلوق ليزدان و ايجاده ليس شرا، بل أنما الشر منه. فيزدان أوجد اهرمن و الشرور بأسرها أنما يصدر من اهرمن. و هذا كما ترى لا يدل على كون اهرمن مبدأ قديما يكون وجوده منه.

و أما المانوية و الديسانية: فأنهم صرحوا بأن النور - الذي هو فاعل الخير - حتى قادر عالم سميع؛ (و) «١» كيف يتصف النور في المعنى المشهور بتلك الصفات؟!؛ و كيف / MA ١٠٩ / يقول عاقل بأن النور و الظلمة مبداءان قديمان مستقلان بالوجود مع أنهما عرضان محتاجان إلى الجسم؟!؛ فيلزم قدم الجسم و كون الإله محتاجا إليه. فالظاهر أن غرضهم معنى آخر سوى المتعارف.

أمّا المجوس فظاهر كلامهم أيضا- على ما نقلناه- لا يستلزم المخالفة لأصل التوحيد و اصل عموم القدرة، لأنهم يستندون الجميع إليه- تعالى-، لكنهم لم يجعلوا الشرور مستندة إليه- تعالى- بلا واسطة لكونه خيرا محضاً، بل اسندوها إلى اهرمن، و قالوا: انّ ايجاد اهرمن ليس شرّاً بل خيراً، لأنّ اعطاء الوجود خيراً مطلقاً و أنّما صدر الشر عن اهرمن لا منه- تعالى-.

و ما قيل: انّ أى شرّ أشدّ مفسدة من ايجاد موجود يكون منبعاً للشرور أبد الآباد؛ مدفوع: بأنّه على قاعدة انّ الوجود خيراً مطلقاً يمكن القول بأنّه لا محذور فى

(١)- لفظه (و) لم توجد فى النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٧٣

ذلك، إذ الصادر منه- تعالى- ليس إلّا اعطاء الوجود و هو خيراً. غاية الأمر و جوب العوض عليه- تعالى- لو أصاب شرّه مظلوما- كما هو مذهب العدليّة-.

ثمّ لو كان صدور الشرّ عن ذلك الشرير بالقدرة و الاختيار لا من قبيل فعل الطبائع فما ذكرناه يكون ظاهراً جدياً. نعم! لو لم يجعلوا اهرمن معلولاً ليزدان بل واجبا لذاته لكان كفراً، إلّا أنّه خلاف ما صرّحوا به. و أيضاً لو قالوا: أنّه- تعالى- لا يقدر ذاته بذاته على ايجاد تلك الشرور بلا- واسطة لكانوا أيضاً من المخالفين فى عموم القدرة، لكن ذلك أيضاً لا يظهر من كلامهم. نعم! لو كان مرادهم بأهرمن هو الشيطان- كما هو المشهور منهم- لم يصحّ نسبة جميع الشرور إليه؛ إذ لا شكّ فى وجود شرور لا يمكن استنادها إليه. فالحقّ انّ الشرور مستندة إلى الممكنات الّتى هى مبادئ لها- سواء كان شيطاناً أو ناراً أو غيرهما- فقولهما بالتخصيص تحكّم باطل؛ هذا.

وقيل: يمكن أن يكون مراد المجوس من «اليزدان»: الوجود الواجبى، و من «الاهرمن»: الامكان؛ و يرجع قولهم إلى انّ فاعل الخير هو الوجوب و فاعل الشرّ هو الامكان. فأنّك قد عرفت انّ الخيرات كلّها راجعة إلى الوجود و منبع الوجود هو الواجب- تعالى-، و الشرور كلّها راجعة إلى العدم و منبع العدم هو الامكان، و حينئذ لا يلزم شرك اصلاً. لأنّ الشرك أنّما يلزم لو كان كلّ من المبدئين موجوداً و مؤثراً فى الوجود،/ ١٠٤DA / و لكنّه ليس كذلك؛ بل احدهما موجود مؤثّر فى الوجودات- و هو الواجب تعالى- و الآخر عدمى منشأ للأعدام- و هو الامكان-.

غاية ما فى الباب أن يكون اطلاق المؤثّر و الفاعل على العدم الذى هو الامكان على التجوّز- كما يقال: علّة العدم عدم علّة الوجود-؛ انتهى.

و أمّا المانوية و الديصانية و إن كان ظاهر كلامهم دالاً على تحقّق مبدئين- كما عرفت- إلّا أنّه لمّا كان ظاهر كلامهم ممّا لا يقول به عاقل- و قد صرّحوا أيضاً بأنّ النور الّذى هو فاعل الخير حىّ عالم سميع ذرّاك- أوّل جماعة كلامهم بأنّ مرادهم من النور هو الوجود، و من الظلمة هو الامكان حتّى يؤول مذهبهم إلى أنّ فاعل الخير هو الوجود الواجبى و فاعل الشرّ هو الامكان، لما مرّ من أنّ الخيرات كلّها راجعة إلى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٧٤

الوجود و الاعدام راجعة إلى العدم، و منبع الوجود هو الواجب- تعالى- و منشأ الشرّ هو العدم؛ و لا يلزم حينئذ شرك- كما مرّ فى تأويل مذهب المجوس-. و على هذا يكون مرادهم من الخير و الشرّ فى شبهتهم: الوجود و العدم و من الخير و الشرّير:

فاعل الوجود و العدم. فتقرير شبهتهم حينئذ: أنّا نرى فى العالم تحقّق الموجودات و الاعدام و الواحد لا يكون خيراً شرّيراً- أى: فاعلاً لهما-، فيجب أن يتحقّق مبدءان. ثمّ لمّا وجب أن يكون فاعل الوجود وجوداً و فاعل العدم عدماً البتة فلو كان الفاعل لهما شيئاً واحداً يلزم أن يكون خيراً محضاً و شرّاً محضاً، لأنّ الوجود خيراً محض و العدم شرّ محض. و بذلك يندفع ما لعلة يقال: «أنّه لمجرد تحقّق

الوجودات و الأعدام فى العالم لا يلزم أن يكون شىء واحد- لو كان هو المبدأ- خيرا محضا و شرا محضا».

ثم كون الشىء الواحد خيرا محضا و شرا محضا- أى: وجودا و عدما- بديهى البطلان؛ و لذا قالوا: الواحد لا يكون خيرا و شرا- أى: خيرا محضا أو شرا محضا- و لا يحمل الخير فى شبهتهم على من يغلب خيره على شره، و الشراير على من يغلب شره على خيره- كما ينبى عنه ظاهر العبارة- و لم يرد على هذا الحمل: أن ذلك غير لازم مما ذكر- أى: لزوم كون الواحد بحيث يغلب خيره على شره و شره على خيره غير لازم من دليلهم- لأنهم قالوا: نجد فى العالم خيرا/ ١٠٩MB / كثيرا و شرا كثيرا، و هذا لا يستلزم أن يكون كل واحد من الخير و الشر غالبا و مغلوبا حتى لو كان الفاعل لهما واحدا كان كل واحد من خيره و شره غالبا. لأنه يجوز أن يكونا متساويين فى الكثرة أو أحدهما فقط غالبا. فلم يلزم من دليلهم ثبوت العلية بهما معا حتى يرد من الخير من يغلب خيره و من الشر من يغلب شره على خيره. فتعين- كما اوردنا- أن يرد من الخير و الشر: الخير المحض و الشر المحض- بالتوجيه الذى ذكرناه- و لو لم يحمل الخير و الشراير على ذلك لتوجه المنع على قولهم: الواحد لا يكون خيرا و شرا اذ لقائل أن يقول: يجوز أن يكون شىء واحد مبدأ للخير و الشر، إنا بالتساوى أو مع غلبة أحدهما. و على ما ذكر من التأويل لكلامهم يكون كلامهم مرموزا، فما يرد عليهم و إن كان متوجها على ظاهر أقاويلهم إلا أنه لا يرد على

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٧٥

مقاصدهم؛ لأنه لا يراد على الرمز «٥». و الحمل على الوجوب و الامكان مبنى قاعدة الاشراق فى النور و الظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب و بوزرجمهر و غيرهما ممن كان قبلهما، قال العلامة الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق: و على الرمز بيتنى قاعدة أهل الاشراق، و هم حكماء الفرس القائلون بأصلين أحدهما نور و الآخر ظلمة، لأنه رمز على الوجوب و الامكان. فالنور قائم مقام الوجود الواجبى و الظلمة قائمة مقام الوجود الممكن، لا أن المبدأ اثنان: أحدهما نور و الآخر ظلمة، لأن هذا مما لا يقول به عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية؛ و لذا قال النبى - صلى الله عليه و آله- فى مدحهم: لو كان الدين بالثريا لتناولوه رجال من فارس «١». ثم قال: و هى- أى: قاعدة الاشراق فى النور و الظلمة- ليست قاعدة كفر المجوس القائلين بظهور النور و الظلمة و أنهما مبدئان، لأنهم مشركون لا موحدون، و كذا كل من يثبت مبدئين مؤثرين فى الخير و الشر كالتقديرية- و كأنه بهذا المعنى أشار بقوله صلى الله عليه و آله: التقديرية مجوس هذه الأئمة- «٢». و ليست أيضا قاعدة الحاد مانى البابلى الذى كان نصرانى الدين مجوسى الطين، و إليه ينسب الثنوية القائلون بالهين أحدهما إله الخير و خالقه- و هو النور- و الآخر إله الشر و خالقه- و هو الظلمة- و ليست/ ١٠٤DB / أيضا قاعدة ما يفضى إلى الشرك بالله- تعالى- كقواعد بعض المشركين من المليون و غيرهم «٣»؛ انتهى.

و على ما ذكره العلامة ليس مذهب الثنوية و المجوس قابلا للتأويل عنده بحيث يخرج عن الشرك و الالحاد. و قد عرفت أنه يمكن أن يكون رمزا و مؤولا- بما أول به قاعدة الاشراق؛ بل قال بعضهم: إن تأويل كلام الثنوية بما ذكر لو لم يكن أقرب من تأويل حكماء الفرس فليس بأبعد منه؛ هذا.

و قد عدّ بعضهم الفلاسفة و المنجمين و الجبائية و النظام و البلخى أيضا من المخالفين فى أصل عموم القدرة؛ قال بعض المشاهير: «٤» هذا- أى: عموم قدرة الله

(٥) الاصل: + على الرمز.

(١)- راجع: شرح حكمة الاشراق، ص ١٨.

(٢)- راجع: بحار الأنوار، ج ٥ ص ٦؛ سنن أبى داود، ج ٤، ص ٢٢٢، الرقم ٤٦٩١.

(٣)- راجع: شرح حكمة الاشراق، ص ١٩.



(٤) - هامش «د»: هو الفاضل السماكي.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٧٦

- تعالى - أصل عظيم خالف فيه كثيرون؛

الأول: الفلاسفة القائلون بأنه واحد حقيقي لا يصدر عنه شيء بلا واسطة واحد، هكذا في المواقف. و قد عرفت أنّ الفلاسفة يقولون بإيجاب الواجب لا بكونه قادرا، فهم ينفون اصل القدرة لا عمومها.

الثاني: المنجمون، و منهم الصائبة القائلون بأن الكواكب بحركاتها مؤثرات في الحوادث السفلية و التغيرات الواقعة في جوف الفلك من اختلاف الفصول الأربعة و تأثيرات الطبائع في الموالييد. و أنت خبير بأن هذا من متفرعات ايجاب الواجب و أنه لا يصدر عنه بلا واسطة إلا واحد.

الثالث: الثنوية، و منهم المجوس القائلون بأنه - تعالى - لا يقدر على الشر.

الرابع: النظام و متابعوه، حيث ذهبوا - كما في المواقف - إلى أنه - تعالى - لا يقدر على القبيح. و ما نقل عنه في بعض الكتب أنه قال: انّ الله - تعالى - لا يقدر على القبيح و ما نقل عنه في بعض الكتب أنه قال: انّ الله - تعالى - لا يفعل القبيح، فبينهما فرق بين. و لك أن تقول: إذا لم يفعل القبيح لم يقدر عليه، إذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور يقتضى صحه صدور ذلك الشيء في وقت و صحه عدم صدوره في وقت آخر.

الخامس: أبو القاسم البلخي و متابعوه، حيث قالوا: أنه لا يقدر على مثل فعل العبد.

السادس: الجبائية، حيث قالوا: أنه لا يقدر على عين فعل العبد.

و تفصيل دلالتهم و ما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف و غيره. و اثبات عموم قدرته - تعالى - يبطل المذاهب المذكورة؛ انتهى. و لا يخفى انّ ما نسب هذا القائل إلى الحكماء - من أنهم / MA ١١٠ / ينفون اصل القدرة لا عمومها - ليس على ما ينبغي، لما عرفت من أنّ الايجاب الذي يقول به الحكيم لا ينفي القدرة بالمعنى الأول و القدرة بالمعنى المشهور، لأنّ الايجاب عندهم أنّما هو بعد العلم بالأصلح و الإرادة لا - مع قطع النظر عنهما، و الايجاب بالارادة لو كان منافيا للقدرة لزم مثل ذلك على المعتزلة و أكثر المحققين - كالمحقق الطوسي -، و الفرق بقدّم الأثر و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٧٧

حدوثة لا دخل له في ذلك.

و أمّا ما نسب إلى ساير الطوائف فالحق - كما افاده بعض أهل التحقيق - انّ أحدا من العقلاء لم ينف قدرة الله - تعالى - على جميع الممكنات مطلقا على التحقيق، بل أرادوا بأجمعهم تنزيه الله - تعالى - و تقدسه، فمنعوا صدور ما يحيله العقل على زعمهم عنه - تعالى -، كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب - عند الحكماء -، و صدور الشر - عند الثنوية -، و صدور القبائح مطلقا - عند النظام -، و صدور مثل فعل العبد و عينه - عند البلخي و الجبائية -، و على هذا فالمعنى: انّ صدور تلك الأشياء و إن كان ممكنا عنه - تعالى - بالنظر إلى قدرته العامة لكن بالنظر إلى وحدته الحقيقية أو حكمته أو ارادته و مشيئته يمتنع أن يصدر عنه - تعالى - شيء منها. و على هذا لا يكون أحد من الطوائف المذكورة من المنكرين لهذا الأصل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٧٩

### الفهرس التفصيلي لمحتويات الكتاب

المجلد الأول مفتاح الكتاب ٣

وجه تسمية الكتاب و بيان ترتيبه ٣

- المقدّمة الأولى في إبطال ترجيح المساوى و المرجوح و ترجيحهما رأى الأشاعرة بل أكثر المتكلمين فى قبال هذه المقدّمة ٤
- نقد المصنّف عليه ٤
- احتجاج الأشاعرة على هذا المعنى و نقد المصنّف عليه ٥
- إشكال و الجواب عنه ٥
- المقدّمة الثانية فى أنّ طرفى المعلول ما لم يجب لم يقع بيان هذه المقدّمة ٥
- المقدّمة الثالثة فى إبطال وجود الممكن بنفسه و بألويئه ذاتية أو خارجية بيان قسمة عقلية لتبيين هذه المقدّمة ٦
- ثلاثة إیرادات على هذه القسمة ٦ الإیراد الأوّل و الجواب عنه ٦
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨٠
- الإیراد الثانى ٦
- الجواب عنه ٧
- الإیراد الثالث ٧
- جواب أجيب به عن هذا الإیراد و توضيح حول هذا الجواب ٧
- إیراد أورد على هذا الجواب و الجواب عنه ٩
- إیراد على هذا الجواب ١٠
- الجواب عن هذا الإیراد ١١
- استدلال الشيخ فى الشفا لصحة هذه المقدّمة ١٣
- إیراد على هذا الاستدلال و الجواب عنه ١٣
- اتّفاق جميع العقلاء على احتياج الممكن فى وجوده إلى علّة خارجة إلّا ديمقراطيس ١٣
- أدلة ديمقراطيس على قوله و الجواب عنها ١٤
- منها (: دليله الأوّل) ١٤
- الجواب عن هذا الدليل ١٤
- منها (: دليله الثانى) 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
- إیرادات للمصنّف على هذا التحقيق ٢١
- تلخيص القول فى بطلان مذهب ديمقراطيس ٢٤
- بطلان وجود الممكن بألويئه ذاتية ٢٤
- تفسيران للألويئه ٢٤
- إشكال و الجواب عنه ٢٤
- وجوه تدلّ على بطلان الألويئه ٢٥

منها (: الوجه الأول) ٢٥

إيراد على هذا الوجه و الجواب عنه ٢٥

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨١

منها (: الوجه الثاني) ٢٦

منها (: الوجه الثالث) ٢٦

إيراد على هذا الوجه و الجواب 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 الأول و الجواب عنه ٢٨

الايراد الثاني و الجواب عنه ٢٨

الايراد الثالث و الجواب عنه ٢٩

إيراد آخر في هذا الايراد ٢٩

الايراد الرابع ٣٠

إشكال و الجواب عنه و الاستشهاد بكلام الشيخ ٣٠

توضيح بعض أهل التحقيق حول كلام الشيخ ٣١

الايراد الخامس ٣٢

إشكال و الجواب عنه ٣٢

اعتراض على هذا الجواب و الجواب عن هذا الاعتراض ٣٣

اعتراض آخر على نفس الجواب و جواب 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 لا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة ٣٦

التوجيه الأول ٣٦

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨٢

إشكال و الجواب عنه ٣٦

التوجيه الثاني ٣٦

التوجيه الثالث ٣٦

نقد المصنّف هذه التوجيهات الثلاثة ٣٦

جواب المصنّف عن الايرادين الأخيرين ٣٧

إشكال و الجواب عنه ٣٧

أما بطلان الأولوية الخارجية ٣٧

بيان المراد من هذه الأولوية ٣٧

بيان بطلان هذا القسم من الأولوية ٣٧

دليل استدلال به بعض الأعلام على بطلان هذه الأولوية ٣٨

ارجاع المصنّف هذا الدليل إلى بعض الأدلة السابقة ٣٨

المقدمة الثالثة في احتياج الممكن إلى العلة حدوثا و بقاء ٣٨

الآراء في علة احتياج الأشياء إلى المؤثر ٣٩

استدلال المصنّف على صحّة مذهبه ٣٩

دليل على بطلان كون الحدوث علة للافتقار ٣٩

دليل آخر عليه ٣٩

إشكال و الجواب عنه ٤٠

إشكال للمصنّف على القائلين بكون الحدوث علة للافتقار ٤١

إشكال على مذهب المصنّف ٤١

الجواب عن هذا الاشكال ٤٢

المقدمة الخامسة في ابطال الدور و التسلسل ٤٢

تعريف الدور و بيان أقسامه ٤٢

اقامة الدليل على بطلانه ٤٢

دليل آخر على بطلانه ٤٣

تعريف التسلسل ٤٣

أدلة على ابطال التسلسل ٤٣

منها (: الدليل الأول) ٤٣

تقرير هذا البرهان، و هو المسمّى ببرهان التطبيق ٤٣

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨٣

اعتراض على هذا البرهان و الجواب 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 و المتكلمين ٤٦

إشكال و الجواب عنه ٤٧

إشكال آخر و الجواب 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 المسمى ببرهان التضاييف 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 و الجواب عنه ٥٤

منها (: الدليل الخامس) ٥٤

منها (: الدليل السادس) ٥٤

منها (: الدليل السابع) ٥٥

منها (: الدليل الثامن) ٥٦

إشكال و الجواب عنه ٥٦

إشكال آخر ٥٦

الجواب عن هذا الاشكال ٥٧

منها (: الدليل التاسع) ٥٧

المقالة الأولى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨٤

في اثبات واجب الوجود لذاته كون معرفة صانع العالم فطرية و معرفة وجود الواجب بالذات و صفاته نظرية ٦١

مسالك العقلاء في اثبات الواجب ٦١

الأول مسلك الحكماء ذكر مناهج الحكماء في هذا المطلب ٦١

وجوه تتوقف على ابطال الدور و التسلسل ٦١

المنهج الأول و تقريره من وجوه ٦١

منها (: الوجه الأول) 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 لا تتوقف على ابطال الدور و التسلسل أو لا تتوقف على ابطال التسلسل ٦٣

منها (: الوجه الأول): تقرير هذا الوجه بوجه أخصر و أوضح ٦٣

منها (: الوجه الثاني): بيان الفرق بين هذا الوجه و الوجه الأخر السابق عليه ٦٤

منها (: الوجه الثالث) ٦٥

بيان مقدمتين يتوقف هذا البرهان عليهما ٦٥

منها (: الوجه الرابع) ٦٥

قول محقق الخفري في بيان لزوم الدور في هذا الوجه ٦٦

إشكال للمصنف على جزء من هذا القول ٦٦

إشكال للسماكي على جزء آخر من هذا القول ٦٦

جواب سيد الحكماء عن إشكال السماكي ٦٦

إيراد العارف الشيرازي على هذا الجواب ٦٧

جواب الفاضل اللاهيجي عن هذا الايراد ٦٧

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨٥

تحرير مذاهب الحكماء و المتكلمين في الوجود لتحقيق الحق في هذا المقام ٦٨

أما مذهب الحكماء في الوجود ٦٨

أما مذهب المتكلمين في الوجود ٦٩

بيان حاصل إيراد السماكي و جواب السيد و إيراد العارف الشيرازي و جواب الفاضل اللاهيجي عنه ٦٩

تلخيص هذا التحقيق ٧٠

إشكال للمصنف على كلام سيد الحكماء ٧١

إشكال للمصنف على كلام اللاهيجي ٧١

دفع ما أورده بعض الأفاضل على هذا الاستدلال ٧٢

منها (: الوجه الخامس) ٧٣

نقد ما قيل دفعا لهذا البرهان ٧٣

تقرير هذا البرهان بوجه آخر ٧٣ جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ١ ٤٨٥ الفهرس التفصيلي لمحتويات الكتاب ..... ص : ٤٧٩

كال للمصنف على هذا التقرير ٧٣

إشكال و الجواب عنه ٧٤

تقرير بعض الأفاضل هذا البرهان من إلهيات الشفا ٧٤

نقل كلام الشفا ٧٤

إيراد للمصنف على هذا الاستدلال ٧٥

تلخيص القول في ضعف هذا الاستدلال ٧٦

هذا الطريق هو طريق الصديقين ٧٦



- إشكال و الجواب عنه ٧٦
- جواب آخر عن هذا الاشكال و الجواب عن هذا الجواب ٧٧
- منها (: الوجه السادس) ٧٧
- إشكال و الجواب عنه ٧٧
- دفع ما أورد على هذا البرهان ٧٨
- قول بعض الأفاضل و دفع المصنّف هذا القول ٧٩
- إشكال و الجواب عنه ٧٩
- قول آخر لبعض الأفاضل و دفع المصنّف أيضا- هذا القول ٨٠
- منها (: الوجه السابع) ٨٠
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨٦
- 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، و الجواب عنها ٨١
- منها (: الوجه الثامن) ٨١
- منها (: الوجه التاسع) ٨٢
- منها (: الوجه العاشر) ٨٢
- هذا البرهان هو المعروف ببرهان الأسد و الأخصر، و تقريره ٨٢
- تقرير 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 و الجواب 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 رأى المصنّف ٨٥
- منها (: الوجه الخامس عشر) ٨٥
- هذا البرهان أوردته الشيخ في إلهيات الشفاء، و تقريره ٨٥
- إشكال و الجواب عنه ٨٦

نقد المصنّف هذا الجواب ٨٦

تتميم توقّف أكثر هذه الأدلّة على مقدّمتين، و بيان تمامية هاتين المقدّمتين ٨٦

بيان تمامية المقدّمة الأولى، و بيانها بوجهين ٨٦

الوجه الأوّل ٨٧

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨٧

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 و الجواب عنه ٨٩

جواب بعض الأفاضل عن هذا النقض ٨٩

جواب بعض أهل التحقيق عن هذا الجواب ٨٩

دفع ما أوردته بعض الأفاضل على هذا الكلام ٩٠

تقرير ثان للمقدّمة 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

فائدة تصريح القوم بأفضلية هذا المنهج من المناهج الآتية ٩٣

وجه أو ثقيّة هذا المنهج بالنسبة إلى طريقة الطبيعيين ٩٤

وجه أو ثقيّة هذا المنهج بالنسبة إلى طريقتي المتكلّمين ٩٤

وجه أو ثقيّة هذا المنهج بالنسبة إلى طريقة الامكان الوقوعى ٩٤

قول قيل فى وجه الأوثقيّة ٩٥

إشكال و الجواب عنه ٩٥

هذا رأى المتكلّم و الحكيم، و أمّا رأى الصوفيّة ٩٦

توقّف هذا القول على مقدّمة يأتى بيانها ٩٦

قول بعض العقلاء فى بيان ما حكم به الشيخ، و نقد المصنّف عليه ٩٦

قول آخر فى هذا المضمار، و نقد المصنّف أيضا عليه ٩٦

بيان كلام المنطقيين ردّا على هذا القائل ٩٧

إشكال على كلام المنطقيين ٩٨

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨٨

الجواب عن هذا الاشكال ٩٩

نقد القول بأن العلم بالعلّة يوجب العلم التام بالمعلول، بخلاف العكس ٩٩

الاستشهاد بكلام النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - و شيخى الحكماء ١٠٠

قول بعض مؤيدا هذا المبنى، و الجواب عنه ١٠٠

إشكال و الجواب عنه ١٠٣

تلخيص القول فى عدم تمامية أو ثقيّة اللّمي من الإئى ١٠٤

وجوها ذكروها لبيان لّمية منهج الإلهيين ١٠٤

منها (: الوجه الأوّل) ١٠٤

نقد المصنّف هذا الوجه ١٠٤

ضعف ما ذكره بعض المشاهير المعتقدين للّمية هذا المنهج ١٠٥

بيان وجه ضعفه ١٠٥

منها (: الوجه الثانى) ١٠٥

قول بعضهم دفعا للايراد المشهور المورد على هذا الوجه ١٠٦

نقد المصنّف هذا القول ١٠٦

دفع المصنّف ما افتخر به بعض الفضلاء بالتفطن به ١٠٦

قول بعضهم بكون جميع براهين اثبات الواجب لّمية و ردود 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 فى هذا المضمار و جواب بعض آخر عنه ١١٣

نقد المصنّف هذا الجواب ١١٤

الصحيح من الجواب على رأى المصنّف ١١٥

تلخيص القول فى كون جميع براهين اثبات الواجب إنيّة لا لّمية ١١٥

هاهنا دقيقة لا بدّ أن يشار إليها ١١٥

إشكال و الجواب عنه ١١٧

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٨٩

المنهج الثانى و هو الاستدلال بمجرد الامكان الوقوعى تقرير هذا المنهج ١١٧

نقد بعض الأفاضل هذا المنهج ١١٨

تأييد المصنّف هذا النقد ١١٨

المنهج الثالث و هو بالنظر فى طبيعة الحركة المنقول عنهم فى اثبات الواجب على هذا المنهج طريقان ١١٩

الطريقة الأولى ١١٩

إيراد على هذه الطريقة ١١٩

الطريقة الثانية ١٢٠

تقرير هذه الطريقة ١٢٠

تقرير آخر لهذه الطريقة ١٢٠

تقرير ثالث لهذه الطريقة ١٢١

إيرادات على هذه الطريقة ١٢٣

منها (: الايراد الأول) ١٢٣

الجواب عن هذا الايراد ١٢٣

إشكال على هذا الجواب ١٢٤

منها (: الايراد الثاني) ١٢٧

إشكال و الجواب عنه ١٢٧

الجواب عن هذا الايراد ١٢٧

إشكال و الجواب عنه ١٢٨

منها (: الايراد الثالث) ١٢٨

منها (: الايراد الرابع) ١٢٨

إشكال و الجواب عنه ١٣١

نقد المصنّف هذا الجواب ١٣١

جواب آخر و نقد المصنّف هذا الجواب أيضا ١٣١

الجواب الصحيح على رأى المصنّف ١٣١

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩٠

إشكال على هذا الجواب و الجواب عنه ١٣٢

إشكال آخر و الجواب عنه ١٣٣

إشكال ثالث و الجواب عنه ١٣٣

إشكال على هذا الجواب و الجواب عن هذا الاشكال ١٣٥

تلخيص القول في أنّ هذه الطريقة أيضا- كطريقتهم الأولى- لا يسمن و لا يغنى عن جوع ١٣٥

اثبات هذه الطريقة وجود ما هو أعلى و أشرف من الفلكيات ١٣٥

قول بعض بكون هذه الطريقة هي طريقة الخليل -ع- 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 الأولى ١٣٧

الطريقة الثانية ١٣٧

نقد المصنّف هذا المنهج ١٣٧

المسلک الثاني مسلک المتکلمين للمتکلمين طريقتان ١٣٧

الطريقة الأولى، و هي طريقة الذين 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 إيراداً و توجيهاً ١٣٨

المسلک الثالث مسلک أهل الكشف من الصوفية تقرير هذا المسلک ١٣٨

تشابه هذا المسلک مع ما مضى سابقاً ١٤٠

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩١

نقد لطيف للمصنّف على هذا المسلک ١٤٠

المقالة الثانية في صفاته الثبوتية و السلبية و فيه مقدّمه و بابان ١٤٤

المقدّمه في الاشارة إلى أصناف صفاته تقسيم صفاته - تعالى - إلى الثبوتية و السلبية ١٤٤

تحديد كل واحد منهما ١٤٤

تقسيم الصفات الثبوتية إلى قسمين ١٤٤

تحديد الصفات الثبوتية الحقيقية ١٤٤

تحديد الصفات الثبوتية الاضافية ١٤٥

تقسيم الصفات الثبوتية حسب ما ورد في الأحاديث ١٤٥

بيان هذين القسمين و تحديدهما ١٤٥

مرجع جميع صفات الله - تعالى - 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 عينه الصفات إلى ما يأتي ١٤٧

الباب الأول في صفاته الثبوتية الكمالية في هذا الباب فصول ١٥٠

الفصل الأول في قدرته - تعالى - للقدرة عند الحكماء تفسيران ١٥٢

بيان كل واحد منهما، و أنّهما متلازمان ١٥٢

كون تفسير الأول للمتکلمين و الثاني للحكماء، و رأى المصنّف فيه ١٥٢

لا نزاع في ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب عند الحكماء ١٥٣

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩٢

تفسير آخر لهذين المعنيين ١٥٣

قول الأشاعرة و المعتزلة من المتکلمين في ذلك ١٥٣

تفرّد المتکلمين باثبات القدرة بهذا المعنى ١٥٤

ثبوت النزاع بين الحكماء و المتكلمين فى مقامين ١٥٤

إشكال و الجواب عنه ١٥٤

إشكال آخر و الجواب عنه ١٥٥

إشكال ثالث و الجواب عنه ١٥٦

القول بصدور الفعل فى الوقت الخاص على سبيل الوجوب مخصوص ببعض المعتزلة، و الاستشهاد بكلام المحقق فى شرح الاشارات

١٥٨

آراء المعتزلة و فرقههم مع اتفاقهم على الحدوث ١٥٩

قد ظهر مما ذكر انّ للقدرة و الإيجاب معان أربعة ١٥٩

تحقيق انّ الثابت للواجب من المعانى الأربعة ما ذا ١٦١

أما المعنى الأول فلا ريب فى ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب ١٦١

المبادئ الأربعة لصدور الفعل الاختيارى منّا ١٦١

اتفاق الكلّ من المليين و الحكماء على اثبات القدرة بهذا المعنى له - تعالى - ١٦٢

أما القدرة بالمعنى الثانى ١٦٢

اتفاق الكلّ على اثبات القدرة بهذا المعنى له - تعالى - أيضا ١٦٢

الدليل على اتصافه - تعالى - بالقدرة بهذا المعنى ١٦٢

ايرادات ثلاثة على هذا الدليل ١٦٣

الايراد الأول و الجواب عنه ١٦٣

الايراد الثانى ١٦٣

الجواب عن هذا الايراد ١٦٤

تقرير بعض الأعاضم هذا الايراد ١٦٤

جواب بعض الأفاضل عن هذا الايراد ١٦٥

نقد المصنّف هذا الجواب ١٦٥

قول قيل فى دفع الايراد المذكور ١٦٦

قول آخر قيل فى دفع الايراد المذكور ١٦٦

إيراد أورد على هذا القول ١٦٧

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩٣

إيراد آخر أورد على هذا القول ١٦٧

الايراد الثالث ١٦٧

قول بعض أهل التحقيق فرارا عن هذا الايراد ١٦٨

نقد المصنّف هذا القول ١٦٨

الجواب عن هذا الايراد على رأى المصنّف ١٦٨

إشكال على هذا الجواب ١٦٨

الجواب عن هذا الاشكال ١٦٩



- إشكال آخر و الجواب عنه ١٧٠
- هذا الجواب و ما يؤدى إليه محلّ كلام ١٧١
- توضيح هذا الكلام ببيان أقسام الفواعل الستّ من بيان بعض الأعلام ١٧١
- الآراء فى كيفية كونه - تعالى - فاعلا ١٧٢
- رأى الدهرية و الطبيعيين فى ذلك ١٧٢
- رأى جمهور المتكلمين فى ذلك ١٧٢
- رأى الرئيس و متابعوه فى ذلك ١٧٢
- رأى صاحب الاشراف فى ذلك ١٧٣
- رأى هذا القائل فى ذلك ١٧٣
- القول بالفاعلية بالعناية لا يلائم القول بثبوت القدرة بهذا المعنى ١٧٣
- إشكالان و الجواب عنهما ١٧٣
- إشكال آخر و الجواب عنه ١٧٤
- ما ذكره بعض الأعلام، و بيان فساد ١٧٤
- بيان وجه الفساد ١٧٥
- إشكال و الجواب عنه ١٧٦
- إشكال آخر و الجواب عنه ١٧٦
- أما القدرة بالمعنى الثالث ١٧٧
- النزاع فى هذا المعنى يرجع إلى النزاع فى حدوث العالم و قدمه ١٧٨
- تحقيق حول كيفية حدوث العالم مذهب الحكماء أنّ العالم حادث بالحدوث الذاتى ١٧٨
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩٤
- مذهب السيد الداماد و جلّ من تأخر عنه فى هذا المضمار ١٧٨
- مذهب جمهور المتكلمين فى ذلك ١٧٨
- تلخيص القول فى أقسام الحدوث ١٧٨
- الفرق بين حدوثى الذاتى و الزمانى، و الدهرى و الذاتى ١٧٩
- الوجه فى تسمية هذا القسم بالدهرى ١٧٩
- الحقّ الحقيق بالتصديق عند المصنّف هو الحدوث الدهرى ١٨٠
- تصريح السيد بكون المتنازع فيه هو الحدوث الدهرى ١٨٠
- تبين مراده و الاستشهاد بكلام بعض المحققين ١٨١
- قول بعض الأفاضل ردّاً على قول هذا المحققين و قول السيد ١٨١
- نقد المصنّف جزء من هذا الكلام ١٨٢
- تحقيق أنّ النزاع بين الحكماء فى أى معنى من معانى الحدوث ١٨٢
- قول بعض أهل التحقيق و ردّ المصنّف عليه ١٨٣
- بيان مذهب أفلاطون من بين هذه المذاهب ١٨٤

- تلخيص القول في المتنازع فيه من معاني الحدوث بين الحكماء ١٨٤
- المتنازع فيه في رأى المصنّف هو الحدوث الذاتى ١٨٤
- تحقيق الحق على ما اختاره المصنّف يتوقّف على بيان أمرين ١٨٥
- الأمر الأوّل: بيان تناهى العالم من جانب البداية ١٨٥
- دلائل على ذلك ١٨٥
- منها (: الدليل الأوّل) ١٨٥
- منها (: الدليل الثانى) ١٨٦
- منها (: الدليل الثالث) ١٨٦
- منها (: الدليل الرابع) ١٨٦
- إشكال على هذا الدليل ١٨٦
- أجوبة المصنّف عن هذا الاشكال ١٨٧
- جميع مقدمات هذا الدليل ظاهرة، إلّا استحالة عدم القديم ١٨٨
- تحقيق المصنّف فى استحالة عدم القديم، ليتمّ به هذا الدليل ١٨٨
- الاعتراض على هذا التحقيق بوجهين ١٨٩
- الجواب عن ثانى الاعتراضين و الجواب عن هذا الجواب ١٨٩
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩٥
- رأى المصنّف قبال هذا الاعتراض ١٩٠
- إشكال على هذا الرأى ١٩١
- الجواب عن هذا الاشكال ١٩٢
- إشكال و الجواب عنه ١٩٢
- إشكال آخر و الجواب عنه ١٩٢
- (منها) (الدليل الأوّل) ١٩٣
- اجماع الأنبياء-ع- و الاستشهاد بنبوى شريف ١٩٤
- إشكال على دلالة هذا النبوى ١٩٤
- الجواب عن هذا الاشكال ١٩٤
- الايراد على أصل هذا الدليل و الجواب عنه ١٩٥
- الاستشهاد بكلام غياث الحكماء ١٩٥
- قول بعض الفضلاء مؤيدا هذا الجواب ١٩٥
- اعتراضان على هذا القول ١٩٦
- الفرق بين هذا الجواب و جواب غياث الحكماء ١٩٦
- تلخيص القول فى انحصار الأمر بين حدوثى الزمانى و الدهرى ١٩٦
- إشكال على ما استفادوه من دليل تناهى العالم ١٩٧
- الجواب عن هذا الاشكال ١٩٧

- الاستشهاد بقُدسَى شريف ١٩٧
- أدلة أخرى لاثبات حدوث العالم، و هي غير تامة ١٩٧
- منها (: الدليل الأول) ١٩٨
- منها (: الدليل الثاني) ١٩٨
- منها (: الدليل الثالث) ١٩٨
- ردان للمصنّف على هذه الأدلة الثلاثة ١٩٨
- الأمر الثاني: بيان بطلان الزمان الموهوم ١٩٨
- تبيين مراد المتكلمين من الزمان الموهوم ١٩٨
- تأييد ما ذكرناه بكلام بعض أصحابنا المحدثين ١٩٩
- وجوه تدلّ على بطلان ثبوت زمان الموهوم قبل ايجاد العالم ١٩٩
- منها (: الوجه الأول) ١٩٩
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩٦
- إيراد على هذا الوجه ١٩٩
- نقد المصنّف هذا الايراد ٢٠٠
- منها (: الوجه الثاني) ٢٠١
- إشكال و الجواب عنه، و الاستشهاد بكلام المحقّق الداماد ٢٠١
- إيراد بعض الأفاضل على كلام هذا المحقّق ٢٠٢
- أدلة 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 دلت على تقدّس ذاته عن الاتيان إلى الزمان ٢٠٥
- منها (: الوجه السادس) ٢٠٦
- إيراد على هذا الوجه ٢٠٦
- إيراد للمصنّف على هذا الايراد ٢٠٦
- إشكال و الجواب عنه ٢٠٧
- إشكال آخر و الجواب عنه ٢٠٧
- إشكال ثالث و الجواب 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 القميين ٢٠٩
- بيان وجه الاندفاع و الاستشهاد بكلام الاستاذ المازندراني ٢١٠
- منها (: الوجه الثامن) ٢١١
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩٧
- إيراد بعض الأفاضل على هذا الوجه و نقد المصنّف على هذا الايراد ٢١١
- منها (: الوجه التاسع) ٢١٢
- إشكال و الجواب عنه ٢١٢
- إشكال آخر و الجواب عنه ٢١٢
- قصور هذا الوجه للدلالة على المقصود ٢١٣
- تأييد بطلان هذا الزمان ببرهان آخر أورده بعض الأفاضل ٢١٣
- إشكال على هذا البرهان و تقويته بكريمتين قرآئيتين ٢١٤
- الجواب عن هذا الاشكال ٢١٤
- تلخيص القول في بطلان الزمان الموهوم و حقيّة الحدوث الدهرى ٢١٤
- ملاك التقدّم في كلّ من حدوثى الزمانى و الدهرى ٢١٥
- بيان اقسام التقدّم و ذكر الملاك في كلّ منهما ٢١٦
- الاشكال بأن التقدّم الدهرى ليس من هذه الأقسام فلا يكون صحيحا ٢١٦
- الجواب عن هذا الاشكال و القول بثبوت هذا التقدّم ٢١٦
- إشكال آخر و هو القول بأن التقدّم الدهرى هو نفس التقدّم الذاتى ٢١٦
- الجواب عن هذا الاشكال ببيان الفرق بينهما ٢١٧
- إشكال ثالث ٢١٧
- الجواب عن هذا الاشكال ٢١٨
- إشكال رابع أورده بعض مثبتى هذا الزمان ٢١٨
- الجواب عن هذا الاشكال ٢١٩
- بهذا التحقيق يندفع عنّا ما أورده بعض مثبتى الحدوث الذاتى ٢٢٠
- بيان وجه الاندفاع ٢٢١
- إشكال و الجواب عنه ٢٢٤
- إشكال آخر و الجواب عنه ٢٢٤
- أدلة احتجّ بها الحكماء القائلين بقدم العالم ٢٢٧
- احدها (الدليل الأوّل) ٢٢٧

الجواب عن هذا الدليل ٢٢٧

هذا الجواب يتأتى عند من جعل الداعي آن أول الایجاد ٢٢٨

المذاهب فی اثبات الداعي لفعله- تعالی- خمسة، و بیان كل واحد منها ٢٢٨

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩٨

ارجاع اثنين من تلك المذاهب إلى مذهب واحد ٢٢٩

جواب بعض الأعلام المتأخرين عن الایراد المذكور ٢٢٩

بیان حاصل هذا الجواب بیان المصنّف ٢٣٠

نقد المصنّف هذا الجواب ٢٣١

ثانيها (الدليل الثاني) ٢٣١

الجواب عن هذا الدليل ٢٣١

ثالثها (الدليل الثالث) ٢٣٢

الجواب عن هذا الدليل ٢٣٢

تلخيص القول فی ان هذه الأدلة لا تنتهض حجة على القائلين بالحدوث الدهري مطلقا ٢٣٢

تحقیق فی كيفية ربط الحادث بالقديم بیان كيفية ربط الحادث بالقديم على القول بالحدوث الدهري ٢٣٢

بیان طريقة الحكماء فی كيفية الربط بينهما ٢٣٣

إشكال و الجواب عنه ٢٣٦

قول قيل تبیینا لمرام المحقق الطوسي ٢٣٦

اتفاق الحكماء على أن الوسطة لربط الحادث بالقديم هو العقل ٢٣٧

قول بعض انتصارا لطريقة الحكماء ٢٣٧

إشكال مقدّر و جواب هذا القائل عنه ٢٣٨

خمس اشكالات للمصنّف على هذا الكلام ٢٣٨

أما طريقة القائلين بالزمان الموهوم فی ربط الحادث بالقديم ٢٣٩

قول بعض القائلين بالزمان الموهوم تقوية لهذا المعنى ٢٤٠

نقد المصنّف هذا القول ٢٤٠

أما طريقة القائلين بالحدوث الدهري ٢٤٠

هذه الطريقة هي مختارنا، و لا يرد عليها شيء ٢٤٠

تتميم فی بیان مذهب محقق الطوسي من أقسام الحدوث الجزم ان مختار المحقق من أقسام الحدوث هو الحدوث الدهري ٢٤١

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٩٩

إشكال على هذا الجزم و الجواب عنه ٢٤١

إشكال آخر و الجواب عنه ٢٤٢

إيراد و الجواب عنه ٢٤٢

إشكال رابع و الجواب عنه ٢٤٢

بیان فساد ما ذكره بعض المحسّنين، و وجه فساد ٢٤٢

- إيراد آخر أورد على ما ذكره هذا المحشى ٢٤٣
- جواب بعض الأفاضل عن هذا الايراد ٢٤٣
- ما ذكره بعض الأفاضل، و بيان فساد ٢٤٣
- عود إلى ما سبق من أبحاث القدرة الرجوع إلى اثبات القدرة بالمعنى الثالث ٢٤٤
- ثبوت القدرة بهذا المعنى يبطل الايجاب المقابل لها ٢٤٤
- أما القدرة بالمعنى الرابع ٢٤٤
- القول بها مختص بالأشاعرة ٢٤٤
- نقد المصنّف هذا القول ٢٤٥
- تلخيص القول فى ثبوت القدرة بالمعنى الثلاثة الأول له - تعالى - ٢٤٥
- إشكال و الجواب عنه ٢٤٦
- إشكال آخر و الجواب عنه ٢٤٧
- قول من لا يعبا به من المتكلمين فى ربط الحادث بالقديم ٢٤٧
- نقد المصنّف هذا القول ٢٤٧
- إشكال و الجواب عنه ٢٤٧
- إشكال و توضيح المصنّف حول هذا الاشكال ٢٤٨
- قول فخر الرازى و جواب المصنّف عنه ٢٤٨
- الحقّ فى مختار المحقّق الطوسى فى مرجح آن الحدوث ٢٥٠
- استلزام الحدوث لثبوت القدرة بالمعنى الثانى ٢٥٠
- إشكال و الجواب عنه ٢٥٠
- لا نحتاج إلى الاستدلال على نفي الايجاب المقابل بالمعنى الثالث ٢٥٠
- وجوه الاختلال فى الاستدلال عليه بما تقدّم ٢٥١
- منها (: الوجه الأول) ٢٥١
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠٠
- الجواب عن هذا الوجه و الردّ على هذا الجواب ٢٥١
- تفصيل مذاهب المعتزلة فى الداعى و كيفية الحدوث ٢٥١
- مذهب المحقّق الطوسى ٢٥١
- مذهب الكعبى و اتباعه ٢٥٢
- مذهب قدماء المعتزلة ٢٥٢
- مذهب بعض المعتزلة و تفسيره ٢٥٢
- إشكال على هذا التفسير ٢٥٢
- تأييد ما ذكرناه بما قاله بعض الأعظم ٢٥٣
- إشكال و الجواب عنه ٢٥٣
- إشكال آخر ٢٥٣



- الجواب عن هذا الاشكال ٢٥٤
- إشكال ثالث و الجواب عنه ٢٥٤
- اعتراض بعض الفضلاء على ما ذكرناه ٢٥٤
- نقد المصنّف هذا الاعتراض ٢٥٥
- إشكال و الجواب عنه ٢٥٥
- إشكال على هذا الجواب ٢٥٥
- عدم تمامية الاستدلال المذكور على قاعدتنا و قاعدة الاعتزال ٢٥٦
- النافون للإيجاب فرقتان، و تفصيل ذلك ٢٥٧
- تمسّى الاستدلال المذكور من جانب الفريقين ٢٥٧
- دفع ما ذكره الامام في هذا المضمار ٢٥٧
- دفع ما ذكره بعض الأعلام، و وجه الاندفاع ٢٥٨
- ايرادان أوردنا على هذا التفصيل ٢٥٨
- إشكال و الجواب عنه ٢٥٩
- إشكال آخر و الجواب عنه ٢٦٠
- قول بعضهم بأنّ التوقّف على الشرط الحادث لا يقول به إلّا شر ذمّة من القائلين بالقدم ٢٦١
- الاستشهاد بكلام صدر المحقّقين و ولده ٢٦١
- قول بعض اهل التحقيق منكر كلام هذين العلمين ٢٦١
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠١
- قول قيل في بيان ورود المعارضة على المعتزلة، و إشكال للمصنّف فيه ٢٦١
- إشكال آخر بورود المعارضة على الأشعرى أيضا ٢٦٣
- الجواب عن هذا الاشكال ٢٦٣
- رأى المصنّف حول هذا الاشكال و الجواب عنه ٢٦٣
- تلخيص القول في أنّ هذا الدليل لا يجرى لا من قبل الأشعرى و لا من 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 الإشارة إليها ٢٦٦
- وجه دفع هذا الاشتباه ٢٦٧
- استعجاب المصنّف ممّا قاله بعض الأعاضم في هذا المقام سؤالاً و جواباً ٢٦٨
- بيان وجه التعجّب ٢٦٨
- رأى المصنّف في هذا الجواب الذي ذكره هذا القائل ٢٦٨
- قول ربما يتراءى في هذا المقام أن يقال، و ردّه ٢٦٩
- تنبيه رفع ما ربما يتوهم من قبل الأشاعرة ٢٦٩

- توضيح هذا الوهم ٢٦٩
- بيان بطلان الترجيح بلا مرجح ٢٧٠
- بيان بطلان نفى الايجاب الخاص ٢٧٠
- منها (: الوجه الأول) ٢٧١
- منها (: الوجه الثاني) ٢٧٢
- منها (: الوجه الثالث) ٢٧٣
- إيراد على هذا الوجه ٢٧٣
- إشكال و الجواب عنه ٢٧٣
- منها (: الوجه الرابع) ٢٧٤
- نقد المصنّف هذا الوجه ٢٧٤
- منها (: الوجه الخامس) ٢٧٤
- اظهار ضعف ما أورده بعض الأفاضل ٢٧٥
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠٢
- تلخيص القول في ضعف هذا الايراد ٢٧٥
- كلام بعض الأفاضل و نقد المصنّف جزء منه ٢٧٦
- قول آخر لبعض الأفاضل و إيراد أورد عليه ٢٧٦
- منها (: الوجه السادس) ٢٧٧
- اعتراض بعض الأفاضل على هذا الوجه ٢٧٧
- نقد المصنّف هذا الاعتراض ٢٧٧
- بيان حقيقة معنى الايجاب و الموجب ٢٧٨
- توضيح لفظي الموجب و الموجب ٢٧٨
- الواجب عند الحكماء يكون موجبا تامًا ٢٧٩
- تفسير آخر للفظي التام و الناقص 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 المتكلمين للحكماء ٢٨٠
- منشأ هذا التكفير زعم فاسد ٢٨٠
- اعتراض بعض الأعظم و نقد المصنّف عليه ٢٨٠
- إيراد آخر على كلامه ٢٨١
- إيراد ثالث عليه ٢٨١
- قيل: يتقوى هذا الاستدلال بأمرين آخرين، و بيانهما ٢٨١
- بيان معنى تعاقب الشروط و اجتماع الشروط ٢٨١

- كلام بعض الأفاضل في هذا المضمرة، 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 مبيّنًا للحقّ في هذا المقام ٢٨٦
- إشكال و الجواب عنه ٢٨٧
- قول بعض الأفاضل بعد أن جزم بلزوم قدم الطبيعة من حدوث أفرادها ٢٨٨
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠٣
- نقد المصنّف هذا الكلام ٢٨٩
- إيراد آخر له على جزء آخر من كلامه ٢٨٩
- ثاني أمرين اللذين قيل يتقوى بهما الاستدلال المذكور ٢٩٠
- إشكال و الجواب عنه ٢٩١
- إشكال آخر و الجواب عنه ٢٩١
- إشكال ثالث و الجواب عنه ٢٩٢
- قول بعض الأفاضل و جواب المصنّف عنه ٢٩٢
- بقي هنا شيء لا بدّ أن 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 آخر أيضا بطل المتكلمون الطريق المذكور للفلاسفة ٢٩٦
- من هذه الوجوه ٢٩٦
- تلخيص القول في صحّة الاستدلال بالحدوث على اثبات القدرة بمعنيي الأوّل و الثاني، و اما بالمعنى الثالث فغير صحيح ٢٩٦
- تلخيص القول أيضا في ثبوت القدرة بالمعاني الثلاثة للواجب- تعالى - ٢٩٧
- تتميم مراد المحقّق الطوسي من الايجاب الايجاب في كلام المحقّق الطوسي هو الايجاب بالمعنى الأوّل لا الثاني ٢٩٧
- يمكن أن يحمل هذا الايجاب على الايجاب بالمعنى الثالث أيضا ٢٩٧
- استعجاب المصنّف من كلام الخفري ٢٩٧
- إيراد مشهور على هذا الاستدلال لاثبات القدرة ٢٩٨
- أجيب عن هذا الايراد بوجوه ٢٩٨

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠٤

الوجه الأول 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 أصلا، و تطابق كلمات الحكماء عليه ٣٠١

قول بعض المحققين مؤيدا هذا المعنى ٣٠٤

تبين غرضه ممّا أشار إليه أخيرا ٣٠٦

بذلك 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 جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ١ ٥٠٤ الفهرس التفصيلي لمحتويات الكتاب ..... ص : ٤٧٩

تراض آخر على هذا التقرير، و دفع هذا الاعتراض ٣١٠

الصواب أنّ هذا الدليل لا يثبت 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 الذي ذكرناه أولا ٣١٤

إيراد آخر على هذا الاعتراض ٣١٤

جواب بعض الأعلام عنه ٣١٤

الفرق بين هذا اليراد و الذي مضى قبله ٣١٥

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠٥

تلخيص القول في بطلان استناد العالم الجسماني إلى ممكن مختار ٣١٥

إشكال و الجواب عنه ٣١٦

الأعراض الصادرة عن المختارين هل هي مستندة إلى الواجب أو إلى العباد أو إليهما معا؟ ٣١٦

- قول الجهمية في ذلك ٣١٦
- قول الأشاعرة في ذلك ٣١٧
- قول المعتزلة في ذلك ٣١٧
- إشكال دفاعا عن المعتزلة و الجواب عنه ٣١٧
- قول بعض الأفاضل دفاعا عنهم ٣١٧
- إيراد على هذا القول ٣١٧
- ردّ المصنّف هذا الايراد ٣١٩
- إيراد على هذا الردّ و ردّ هذا الايراد برّدّين آخرين ٣١٩
- إشكال و الجواب عنه ٣٢٠
- إشكال آخر و الجواب عنه ٣٢٠
- تلخيص القول في أنّ استناد الأفعال إلى المهيئات مستلزم للتفويض أو الجبر ٣٢٠
- دليل آخر يدل على بطلان استناد الأفعال إلى ماهية العباد ٣٢٠
- إشكال و الجواب عنه ٣٢١
- نقد المصنّف المبني المشهور في تفسير الأمر بين الأمرين ٣٢٢
- إشكال على هذا النقد و الجواب 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 تفسيرات للأمر بين الأمرين و بيان ضعف الكلّ ٣١٦
- نقد الجواب الذي ذكره الطوسي من شبهة الجبرية ٣١٦
- بيان هذه الشبهة و جواب المحقق عنها ٣١٦
- استعجاب المصنّف من كلام الأشاعرة ٣٢٧
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠٦
- علّة قولهم هذا جمودهم على ظواهر الشريعة ٣٢٨
- شبهة أخرى للأشاعرة و دفعها ٣٢٨
- صحّة هذا الدفع عند المعتزلة و عدم صحّته عند الحكماء ٣٢٨
- تلخيص القول في أنّ حال تلك المسألة عجيبة ٣٢٨
- بقي الكلام في أنّه لم يختار بعض الناس مرجح الفعل و بعضهم مرجح الترك ٣٣١
- قول بعض الأعلام بتقييد الاعتراض بالمفارقة ٣٣١
- ادعاء هذا القائل أنّ ما ذكره مستفاد من كلام الشيخ ٣٣٢
- ايرادات على ما ذكره هذا القائل ٣٣٤

الایراد الأول ٣٣٤

الایراد الثاني ٣٣٤

الایراد الثالث ٣٣٥

الایراد الرابع ٣٣٥

نقد المصنّف هذا الایراد ٣٣٥

الایراد الخامس ٣٣٥

نقد المصنّف هذا الایراد أيضا ٣٣٥

تلخيص القول في بطلان الوساطة المفروضة ٣٣٦

تتميم بيان الحق في مراد المحقق الطوسي من قوله و الوساطة غير معقولة ٣٣٦

توجيه آخر لهذه العبارة ٣٣٦

شبهها لمنكرى القدرة و تفصيل كلّ منها ٣٣٧

الشبهة الأولى ٣٣٧

هذه الشبهة تناسب نفي الاختيار بمعنى 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 أيضا ٣٣٨

الجواب عن هذه الشبهة و نقد المصنّف هذا الجواب ٣٣٨

تقرير هذه الشبهة و جوابها ببيان أوضح ٣٣٩

إشكال على هذا الجواب ٣٤٠

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠٧

إشارة بعض الأفاضل إلى ما ذكرناه ٣٤١

نقد المصنّف هذا القول ٣٤١

قول بعض الأعلام مّمن صحّ عنده أكثر قواعد الحكمة في هذا المضمّار ٣٤١

ردّ المصنّف هذا القول ٣٤٢

ليس مجرّد العلم بالأصلحية موجبا لوجود العالم في الوقت الذي وجد فيه ٣٤٤

إشكال و الجواب عنه ٣٤٤

الجواب عن الشبهة المذكورة ٣٤٦

إيراد على هذا الجواب

إشكال آخر و الجواب عنه ٣٤٦

جواب المصنّف عن هذا الاشكال و الجواب ٣٤٦

جوابان آخران عن هذا الاشكال ٣٤٦

حاصل ما قاله بعض الأفاضل جوابا عن هذا الاشكال ٣٤٧

نقد المصنّف جواب هذا الفاضل ٣٤٨



- قول بعض آخر و الاستشهاد بكلام المحقق الطوسي ٣٤٨
- نقد المصنّف هذا الكلام أيضا ٣٤٩
- إشكال و الجواب عنه ٣٤٩
- إشكال آخر و الجواب عنه ٣٤٩
- علل محالية تخلف العلة عن المعلول ٣٥٠
- قول بعض و إشكال المصنّف فيه ٣٥٠
- إيراد على الجواب الذي ذكرناه ٣٥٠
- رأى المصنّف بأن مجرد الانفكاك بين العلة و المعلول ليس مستحيلا ٣٥١
- إشكال و الجواب عنه ٣٥٤
- ما تشبّث به الحكماء في الجواب عن هذين الاشكاليين ٣٥٥
- ردّ على هذا الذي تشبّثوا به ٣٥٥
- إشكال و الجواب عنه ٣٥٥
- إشكال آخر و الجواب عنه ٣٥٦
- إشكال ثالث و الجواب عنه ٣٥٦
- قول بعض الأفاضل ايرادا على ما ذكره في جواب الشبهة، و ايراده على هذا الايراد ٣٥٦
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠٨
- إيراد بعض الأعلام على هذا الايراد ٣٥٧
- تتميم أقوال المتكلمين في علة تخصيص حدوث العالم بوقته الإرادة و احتياج المتكلمين إلى اثباته ٣٥٧
- الأشاعرة قالوا بزيادتها و قدمها ٣٥٧
- بعض شيوخ المعتزلة قالوا بأنّها متجدّدة حادثة ٣٥٨
- قول معمر بن عباد بأنّها متجدّدة ٣٥٨
- قول الكعبي بأنّها قديمة غير زائدة على الذات ٣٥٨
- القائلون بكون الإرادة غير متجدّدة من المعتزلة افرقوا إلى فرق ٣٥٨
- اعتقاد الأكثر في مختار المحقق الطوسي ٣٥٨
- قول قيل في بيان ما دعا الأكثر إلى هذا الاعتقاد ٣٥٩
- نقد المصنّف هذا القول ٣٥٩
- الفرق بين مختار المحقق و مذهب الحكماء ٣٦٠
- إشكال بأنّ كون الإرادة قديمة يناهى ما ورد عن ائمتنا من كونها حادثة ٣٦٠
- الجواب عن هذا الاشكال ٣٦٠
- الشبهة الثانية ٣٦٢
- جريان هذه الشبهة في نفى القدرة بالمعنى الثاني، لا بالمعنى الثالث ٣٦١
- جريان هذه الشبهة في نفى قدرة العبد أيضا 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
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥٠٩
- نقد المصنّف الحمل على هذا المحمل ٣٦٥
- الاستشهاد بكلام الدشككي و قول بعض الأعلام في هذا المضمّار 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 وجوها ٣٦٩
- التوجيه الأوّل ٣٦٩
- إيراد على هذا التوجيه ٣٧٠
- التوجيه الثّاني و نقده ٣٧٠
- التوجيه الثّالث ٣٧٠
- التوجيه الرابع ٣٧٠
- نقد المصنّف هذه التوجيهات ٣٧٠
- قول آخر قيل في توجيه كلام المحقّق ٣٧٠
- نقد المصنّف هذا القول ٣٧١
- تتميم اختلاف المتكلمين 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 الله أو كليهما ٣٧١
- أدلة ثلاثة للمعتزلة ٣٧٢
- اولها (الدليل الأوّل) ٣٧٢
- جواب أجيب به عن هذا الدليل ٣٧٢
- توهم و الجواب عنه ٣٧٢

- جواب آخر أجيب به عن هذا الدليل ٣٧٢
- توجيه بعض الفضلاء هذا الدليل بوجه آخر ٣٧٣
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥١٠
- ثانيها (الدليل الثاني) ٣٧٣
- الجواب عن هذا الدليل ٣٧٣
- ثالثها (الدليل الثالث) ٣٧٣
- الجواب عن هذا الدليل ٣٧٣
- إيراد على هذا الجواب ٣٧٣
- إيراد آخر على هذا الجواب ٣٧٣
- إيراد ثالث على هذا الجواب ٣٧٤
- قول بعضهم توجيهها 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
- نقد المصنّف 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 و الجواب عنه ٣٧٩
- إيراد على ما قيل 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 أيضا ٣٨٢
- قول بعضهم و إيراد أورد عليه ٣٨٢
- قول آخر و ردّ المصنّف عليه ٣٨٣
- تحقيق الحقّ في النزاعين على أصول أهل الحقّ ٣٨٣
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥١١
- قول بعض الأعلام و ردّ المصنّف عليه ٣٨٣
- إشكال تبيننا لكلام المحقّق، و جواب المصنّف عنه ٣٨٤
- قول آخر و نقد المصنّف أيضا عليه ٣٨٤

- قول ثالث و نقد المصنّف أيضا 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 و الجواب عنه ٣٨٨
- اظهار ما في كلام بعض الأفاضل من الاختلال ٣٨٩
- الحق في الجواب عند هذا الفاضل ٣٨٩
- نقد المصنّف هذا الجواب ٣٨٩
- على ما يتينا يصحّ اتصاف العدم بالاستمرار و عدم الاستمرار ٣٨٩
- هذه الشبهة لا خصوصية 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
- تتميم جواب المحقّق الطوسي عن هذه الشبهة توضيح المصنّف لما أورده المحقّق في التجريد ٣٩٤
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥١٢
- قول بعض الأعظم في شرح تلك العبارة ٣٩٤
- قول بعض الأفاضل و نقد المصنّف عليه ٣٩٥
- مسئلة مهمّة في عموم قدرة الله - تعالى - ذهاب المثلين إلى عموم قدرته - تعالى - ٣٩٦
- هذا العنوان و إن كان مجمعا عليه إلّا أنّه مجمل يحتمل وجوها ٣٩٦
- الوجه المحتملة في هذا العنوان ٣٩٦
- الوجه الأوّل ٣٩٦
- الوجه الثاني ٣٩٦
- الوجه الثالث ٣٩٦
- الوجه الرابع ٣٩٦

- عدم كون الاحتمالين الأولين مقصودين من هذا العنوان ٣٩٦
- الاحتمال الرابع هو مراد الأشاعرة من العنوان المذكور ٣٩٦
- تعيين الاحتمال الثالث عندنا ٣٩٧
- ما يستدل به على عموم القدرة بأحد المعنيين يمكن أن يستدل به على المعنى الآخر أيضا 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 رأى المعتزلة ٤٠٥
- إشكال و الجواب عنه ٤٠٥
- اعتراض بعض الأفاضل على الدليل المذكور ٤٠٦
- جامع الأفكار و ناقد النظائر، ج ١، ص: ٥١٣
- نقد المصنّف هذا الاعتراض ٤٠٧
- اعتراض على هذا الدليل ٤٠٨
- إشكال و الجواب عنه ٤٠٨
- استدلال بعضهم على عموم قدرته، و نقده للمصنّف ٤٠٨
- لما ثبت حدوث العالم ثبت استناد أعدام الثابتة إليه - تعالى - ٤١٠
- قول بعض الأعلام تبيننا لحيطه شمول قدرته - تعالى - ٤١٠
- بما ذكرنا يندفع ما أورده بعض الأفاضل ٤١١
- الحق ثبوت القدرة بالمعنى المشهور له - تعالى - بلا واسطة ٤١٢
- ثبوت عموم قدرته بالنسبة إلى الممكنات المعدومة ٤١٢
- تلخيص القول في ثبوت عموم القدرة بالمعنى الغير المشهور ٤١٢
- أما القدرة بالمعنى المشهور فعمومها ثابت بلا واسطة ٤١٣
- إشكال و الجواب عنه ٤١٣
- إشكال آخر و الجواب عنه ٤١٤
- إشكال رابع و الجواب عنه ٤١٤
- إشكال خامس و الجواب عنه ٤١٤
- قول بعض المشاهير دفعا للمنع المذكور ٤١٦
- حاصل ما قاله هذا القائل ٤١٦

- تأييد المصنّف جزء من هذا الكلام و دفعه ما ربما يورد عليه ٤١٧
- إشكال على هذا الايراد ٤١٨
- إشكال آخر و الجواب عنه ٤٢٠
- تلخيص القول فى دفع هذا المنع على قواعد الاعتزال، و عدم وروده على قواعد الأشاعرة ٤٢١
- قول بعض المشاهير خلافا لما ذهب إليه فى العنوان السابق ٤٢١
- إيراد على هذا القول ٤٢١
- قول بعض الفضلاء فى هذا المضمار ٤٢١
- نقد المصنّف هذا القول ٤٢٢
- استدلال بعض المشاهير على عموم القدرة ٤٢٣
- تقرير بعض الأفاضل هذا الاستدلال ٤٢٤
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥١٤
- توضيح المصنّف جزء من هذا الكلام ٤٢٤
- إيراد على ما ذكره هذا الفاضل ٤٢٥
- يمكن فى هذا الاستدلال جعل الصغرى و الكبرى عكس ما تقدّم ٤٢٦
- دفع ما أورد على صغرى هذا القياس ٤٢٧
- بيان وجه الاندفاع ٤٢٨
- إشكال و الجواب عنه ٤٢٩
- حمل كلام بعض الأعلام على ما قلنا ٤٢٩
- ذهاب معمر بن عباد إلى أنّ الله لم يخلق إلّا الأجسام ٤٣٣
- استناد وجود جميع الموجودات إليه - تعالى - بدون مشاركة من الوسائط سوى أفعال العباد ٤٣٣
- تبين رأى من جوّز استناد الحركات إلى غير الواجب ٤٣٤
- إشكال و الجواب 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 فى هذا الايراد ٤٣٦
- تلخيص القول فى ما ذهبنا إليه و اخترناه ٤٣٦
- شبهة أوردت على المقدّمه القائلة بأنّ مقدور المقدور للشئ مقدور له ٤٣٧
- بيان هذه الشبهة و الاستشهاد 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 المصنّف 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 تامًا ٤٤٥
- جواب آخر عن هذه الشبهة ٤٤٦
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥١٥
- إشكال على هذا الجواب ٤٤٧
- الجواب عن هذا الاشكال ٤٤٨
- بقي الكلام في أنّه على قواعد الاعتزال يلزم جواز كون علتين مستقلتين 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 - تعالى - ٤٥١
- إشكال و الجواب عنه ٤٥٢
- إشكال آخر و الجواب عنه ٤٥٢
- مسلك الصوفية في اثبات عموم القدرة تقرير هذا المسلك ٤٥٢
- بيان حاصل كلامهم ٤٥٣
- نقد لطيف للمصنّف على هذا المسلك ٤٥٣
- فائدة تبيين قول الطوسي في التجريد توضيح المصنّف حول ما قاله المحقّق في التجريد ٤٥٣
- ضرب آخر في بيان هذا القول ٤٥٤
- إشكال و الجواب عنه ٤٥٤
- تتميم المخالفون في عموم قدرته - تعالى - و هم فرق، أعظمها الثنوية ٤٥٤
- و منهم: المانوية، و تقرير مذهبهم ٤٥٤
- و منهم: الديصانية، و تقرير مذهبهم ٤٥٥
- و منهم: المجوس ٤٥٥
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥١٦
- قول الشهرستاني في أنّ المجوس لا تعدّون 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 - تعالى - ٤٥٩
- الفرق بين هذا الوجه و الوجه الأول ٤٦٠
- بيان دفع شبهة الثنوية على هذا الوجه ٤٦٠
- مغالطة في هذا المقام ٤٦٠
- إشكال و الجواب عنه ٤٦١
- أصلحية وجود الشيء الذي يغلب خيره على شره يتصور بوجهين ٤٦٢
- نقد المصنّف 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
- أما الجواب على القول بعدم جواز صدور العدم عن الممكنات ٤٦٥
- نقد المصنّف هذا الوجه ٤٦٦
- الجواب الصحيح عن هذه الشبهة على رأى المصنّف ٤٦٦
- يمكن توهم الايراد على هذا الجواب بوجه ٤٦٧
- منها (: الوجه الأول) ٤٦٧
- الجواب عن هذا الوجه ٤٦٨
- منها (: الوجه الثاني) ٤٦٨
- الجواب عن هذا الوجه ٤٦٨
- منها (: الوجه الثالث) ٤٦٩
- جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٥١٧
- الجواب عن هذا الوجه ٤٦٩
- منها (: الوجه الرابع) ٤٦٩
- الجواب عن هذا الوجه ٤٧٠
- بما ذكر تندفع شبهة الثنوية في اثنيّتي المبدأ ٤٧١
- استعجاب المصنّف ممّا فعله الثنوية تنزيها له - سبحانه - ٤٧١
- جواب بعض الأفاضل عن شبهة الثنوية بوجه آخر ٤٧١
- نقد المصنّف هذا الجواب ٤٧٢
- الظاهر أنّ مراد هذه الطوائف الثلاث ليس ما هو الظاهر كلامهم ٤٧٢
- أمّا المجوس ٤٧٢

أما المانوية و الديصانية ٤٧٢

ظاهر كلام المجوس لا يستلزم المخالفة لأصل التوحيد أيضا ٤٧٢

إشكال و الجواب عنه ٤٧٢

قول قيل في بيان مراد المجوس ٤٧٣

بطلان كون الشيء الواحد خيرا محضا و شرا محضا ٤٧٤

الحمل على الوجوب و الامكان مبنى قاعدة الاشراف ٤٧٥

قول العلامة الشيرازي مؤيدا هذا القول ٤٧٥

على هذا القول لا يمكن تأويل كلامهم بحيث يخرج عن الشرك و الالحاد ٤٧٥

عد بعضهم الفلاسفة و المنجمين 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 أنه ليس أحد من الطوائف المذكورة منكر لهذا الأصل ٤٧٧

### تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَأَتَّبَعُونَا... (بِنَادِرِ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرِّضَا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهايزة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقه لم ينطفئ مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحرر الأذق للمسايل الديتية، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المبتدلة أو الرديئة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامع ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافته القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

- (الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءه
- (ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل فى الحاسوب و المحمول
- (ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...
- (د) إبداع الموقع الانترنتى " القائمية " [www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com) و عدده مواقع أخر
- (ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض فى القنوات القمرية
- (و) الإطلاع و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)
- (ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كاشك، و الرسائل القصيره SMS
- (ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جمكران و...

- (ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسه " الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين فى الجلسه
- (ى) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربيه المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه
- المكتب الرئيسى: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيد / ما بين شارع " پنج رمضان " و "مفتق و فائى / بنايه" القائمية "
- تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسيه (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

البريد الالكترونى: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com)

المتجر الانترنتى: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكوميه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحالية و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولى التوفيق.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
الغمامة اصحمان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

