



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارحم الراحمين
عليهم يا صابغ

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



جامع الافکار و ماقد الانظار

جلد دوم

حکیم الملک و فقیر دہلوی
حضرت مولیٰ
محمد حسینی بن ابی ذر السمرقانی

مؤلف
محمد اوی زاہد

انتشارات مکتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامع الافكار و ناقد الانظار

كاتب:

ملا محمد مهدي النراقي

نشرت في الطباعة:

حكمت

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
7	جامع الافكار وناقد الاظنار المجلد 2
7	هوية الكتاب
7	اشارة
11	الفهرس الاجمالي لمحتويات الكتاب
13	الفصل الثاني : في علمه - تعالى -
14	اشارة
15	البحث الأول : في إثبات كونه عالما بذاته وبكلّ ما عداه من الموجودات وانكشاف الجميع عنده
15	اشارة
122	تتميم
125	البحث الثاني : في كيفية علمه - تعالى - بالأشياء قبل وجودها وبعده بحيث لا يلزم منه كثرة وتركّب في ذاته ولا جهل ونقص وافتقار في حقّه ، ولا كونه فاعلا وقابلا ؛ وبالجملة على ما يليق بجناب قدسه وساحة كبريائه
364	الفصل الثالث : في إثبات حياته - سبحانه -
364	اشارة
377	تتميم
386	الفصل الرابع : في إثبات إرادته - سبحانه -
386	اشارة
408	تتميم
410	الفصل الخامس : في سمعه وبصره بل ادراكه جميع المحسوسات
430	الفصل السادس : في كلامه - سبحانه -
430	اشارة
452	تذنيب
501	الفصل السابع : في صدقه - سبحانه -
517	الفصل الثامن : في سرمديته وبقائه
530	الباب الثاني : في صفاته السلبية
530	اشارة
532	الفصل الأول : في نفي التركيب عنه - تعالى -
532	اشارة

534	البحث الأول : في عدم تركيبه من الماهية والوجود واثبت أن كلاً من وجوده وتعيّنه عين ذاته
534	اشارة
547	تسميم
549	البحث الثاني : في نفي التركيب الذي يتصور باعتبار الانقسام إلى الذات والصفات عنه - سبحانه ، أعني : اثبت عينيه صفاته الكمالية لذاته وعدم زيادتها عليه -
551	البحث الثالث : في نفي التركيب والكثرة قبل الذات عنه - سبحانه ، أعني : تركيبه سبحانه من اجزاء خارجية أو عقلية -
562	الفصل الثاني : في نفي الشريك عنه - سبحانه -
562	اشارة
602	تحقيق : مشتمل على تقسيم يظهر منه نفي الشركة عنه - سبحانه - في أيّ مفهوم كان
603	تذنيب
606	الفصل الثالث : في نفي الجوهرية عنه - سبحانه -
608	(الفصل الرابع) : (في اثبات عدم كونه محلاً للحوادث)
614	الفهارس الفئتيّة
614	اشارة
616	1 - فهرس آيات القرآن الكريم
618	2 - فهرس الأحاديث
622	3 - فهرس الأعلام
636	4 - فهرس أسماء الفرق والجماعات
652	5 - فهرس أسماء الكتب
660	6 - فهرس الأشعار
661	الفهرس التفصيلي
769	تعريف مركز

هوية الكتاب

المؤلف: محمد مهدي بن أبي ذر النراقي [المولى مهدي النراقي]

المحقق: مجيد هادي زاده

الناشر: مؤسسة انتشارات حكمت

المطبعة: نور حكمت

الطبعة: 1

الموضوع : العقائد والكلام

تاريخ النشر : 1423 هـ-ق

ISBN (ردمك): 7-70-5616-964

المكتبة الإسلامية

المحرر الرقمي: محمد علي ملك محمد

ص: 1

اشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 2

جامع الافکار وناقد الانظار

جلد دوم

حکیم الهی و فقیه روحانی

حضرت مولی

محمد مهدی بن ابی ذر النراقی

صححه و قدم له

مجید هادی زاده

انتشارات حکمت

ص: 3

سرشناسه : نراقی ، مهدی بن ابی ذر، ق 1209 - 1128

عنوان و نام پدیدآور : جامع الافکار و ناقد الانظار / محمد مهدی بن ابی ذر النراقی ؛ صححه و قدم له مجید هادی زاده

مشخصات نشر : تهران : حکمت ، 1423 ق . = 1381.

مشخصات ظاهری : ج 2

فروست : (مجموعه آشنایی با فلسفه اسلامی 18)

شابک : 964-5616-73-5111000 ریال (دوره) ؛ 964-5616-70-7 (ج 1).

یادداشت : عربی

یادداشت : کتابنامه

موضوع : خدا -- اثبات

موضوع : خداشناسی

شناسه افزوده : هادی زاده ، مجید، 1344 - ، مصحح

رده بندی کنگره : BP217/2 ن4 ج2 1381

رده بندی دیویی : 297/42

شماره کتابشناسی ملی : م 80-15697

ص : 4

الفصل الثاني: في علمه - تعالى -...2

البحث الأول: في اثبات كونه عالماً بذاته و بكل ما عده من الموجودات و انكشاف الجميع عنده...2

البحث الثاني: في كيفية علمه - تعالى - بالأشياء...112

الفصل الثالث: في اثبات حياته - سبحانه -...351

تتميم: ذهب جماعةً إلى القول بكون صفاته - تعالى - اعتبارات يحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته إلى الغير...364

عود إلى ما مضى من أبحاث الحياة...370

الفصل الرابع: في اثبات كونه - تعالى - مريداً...394

تتميم: الظاهر من أخبارنا كون ارادة الله حادثه...395

الفصل الخامس: في سمعه وبصره...397

الفصل السادس: في كلامه - سبحانه -...417

تذنيب: اتفاق الكل على اطلاق القرآن على هذا المؤلف المنتظم من الحروف...439

الفصل السابع: في صدقه - سبحانه -...490

الفصل الثامن: في سرمديته و بقائه...505

الفصل الأول: في نفي التركيب عنه - سبحانه -...520

البحث الأول: في عدم تركيبه من المهية والوجود و اثبات أن كلاً من وجوده و تعيينه عين ذات...521

الدليل على الأول، و هو المعبر عنه بالتوحيد...521

تتميم: أوثق البراهين على اثبات الواجب...534

البحث الثاني: في نفي التركيب الذي يتصور باعتبار الإنقسام إلى الذات و الصفات عنه...536

البحث الثالث: في نفي التركيب و الكثرة قبل الذات عنه...538

البحث الثاني: في نفي التركيب عنه - سبحانه -...549

تحقيق: في نفي الشركة عنه في أي مفهوم كان...589

تذنيب مسلكان للقوم في اثبات التوحيد...590

الفصل الثالث: في نفي الجوهرية عنه - سبحانه -...593

الفصل الرابع: في اثبات عدم كونه - سبحانه - محلاً للحوادث...595

ختام الكتاب...598

الفهارس الفنية...601

الفهرس التفصيلي...627

اشارة

ص: 1

البحث الأول : في إثبات كونه عالما بذاته وبكل ما عداه من الموجودات وانكشاف الجميع عنده

إشارة

ويدلّ عليه وجوه :

منها : ما أورده بعض المحققين ، وهو : إنّ الموجود بمحض ما هو موجود يمكن أن يتّصف بالعلم ، ولا يمتنع عليه اتصافه به إلا أن يمنعه مانع زائد على نفس معنى الموجود ، ولا ريب أنّ واجب الوجود حقيقته محض الوجود وصرف الموجود ولا يتصوّر مدخلية شيء غير نفس الوجود في حقيقته ؛ فاتصافه - تعالى - بالعلم ممكن . وكلّ ما هو ممكن له يجب أن يكون ثابتا له بالفعل - كما مر مفصّلا - ، فيكون متّصفا بالعلم بالفعل ؛ وهو المطلوب .

وبتقرير آخر : العلم كمال مطلق / DA 105 / للموجود من حيث هو موجود ، وكلّ ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته ، وكلّ كمال لا يمتنع على الواجب فهو

ص : 2

حاصل له بالفعل - إذ هو كامل باعتبار ذاته - .

وتقييد الكمال « بالمطلق » لخروج ما كان كمالاتا للموجود من حيث تقييده بشيء آخر - كالحركة ، فإنه كمال للموجود من حيث كونه جسما - ؛ ولخروج ما يكون كمالاتا في بعض الأزمان دون بعض - كالأحكام الشرعية - .

وهذا الدليل - كما ترى - يدل على علمه بذاته وجميع ما عده من الموجودات. ووجه الدلالة ظاهر.

ومنها : ما ذكره المتكلمون وأورده بعض الحكماء أيضا ؛ وهو : أنه - سبحانه - فعل أفعالا متقنة محكمة - أي : خالية عن وجوه النقصان والخلل - مشتملة على غرائب المصالح والحكم ، وكل من كان كذلك فهو عالم ؛

أما الكبرى فظاهر بديهية ، وينبه عليها أنّ من رأى خطوطا مليحة أو سمع الفاظا فصيحة ينبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعاً أنّ فاعلها عالم ؛

وأما الصغرى فلما ثبت أنّه - تعالى - خالق جميع العالم من الافلاك والعناصر بما فيها من الجواهر والاعراض وانواع المعادن والنبات وأصناف الحيوانات على سياق وانتظام تحيّرت فيه ثواقب الأفهام وعلى اتقان واحكام تاهت فيه صوائب الاوهام من اشتماله على عجائب الحكم والمصالح وغرائب الفوائد والمنافع ووضع كلّ شيء في موضع يليق به واعطاء كلّ شيء ما يصلح بحاله بحيث تكلّف عن دركها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام - على ما يشهد به علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات - ، كما لا يخفى على من اتقن بصره في حقائق بواطن الأشياء وهدق نظره في دقائق مقارّ الأرض ومجاري السماء. وكلّ من يرى صنعة مشتملة على أشياء مختلفة موافق كلّ شيء لما يجب له موضوع كلّ واحد موضعه - ولو كان ذلك شيئاً يسيراً ، كصورة حيوان منقوشة على ساحة - فإنه يعلم ضرورة من غير تأمل وتوقف أنّ ذلك لم يصدر الا عن حي عالم ، فمثل هذا العالم الواسع والكرسى الرفيع والسماء ذات ابراج والأرض ذات فجاج والشمس المضيئة المنيرة والقمر وتشكّلاته الهلالية والبدرية والأنجم الزاهرة من الثوابت والسيار واختلاف

MB 110 / الليل والنهار وجري الأودية والأنهار والجبال الراسيات والفلك الجاريات والرياح المرسلات والسحب المعصرات وأصناف البسائط والمركبات وأنواع المعادن والنباتات وضروب الدواب والحيوانات وما دبر في خلق شخص واحد - فضلا عما لا يخفى من غيره من ظواهر أعضائه وبواطن أحشائه وحواسه الظاهرة والباطنة وقواه الخارجة والداخلية - كيف يمكن أن يصدر إلا عن عالم حكيم ؛ وإلى ذلك أشير في قوله - سبحانه - : (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ... وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصَوَّرَ رِيْفَ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) (1). وجميع ذلك إنما هو في عالم الحس والشهادة ، وهو بالنسبة إلى عالم الغيب - أعني : عالم المجردات النفسية والعقلية التي أدركت بنور العقل والكشف كحلقة في فلاة. وهذا الدليل يدل أولاً على علمه - تعالى - بالأفعال ثم بواسطته يدل على علمه - تعالى - بذاته ، لأن كل من علم شيئاً يعلم الله هو الذي يعلمه ، والعالم بالقضية يجب أن يعلم الموضوع ، والموضوع ذاته ؛ فيجب ان يعلم بذاته. وهذا مما وافقه الحكماء وصرح به الشيخان - : الفارابي وابن سينا - وادّعاه المحقق الدواني في شرح العقائد.

وأورد عليه بعض الفضلاء : بأن كثيراً ما نعلم شيئاً ونغفل عن كوننا عالمين به ، ولعلّه لهذا عدل بعض المحققين عن دعوى ذلك إلى دعوى إمكانه وإثبات المطلوب بتحقيق الامكان حيث قال : إذا علم أفعاله علم ذاته ، إذ من يعلم أفعاله يمكنه ان يعلم أنه أفعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم تحقق امكان العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته - إذ علم الشيء بذاته لا يمكنه إلا بحضور ذاته - ، ومن يمكنه أن يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ، إذ لو لم يحضر لا يمكن أن يحضر - كما لا يخفى على المتفطن - / 105 DB . وعلى هذا فيمكن أن يجعل الدليل المذكور مع هذه العلاوة ابتداء دليلاً واحداً على علمه بذاته وبما سواه بان يقال : أنه - تعالى - فاعل للأفعال المحكمة المتقنة ، وكل فاعل كذلك لا ينفك عن العلم بأفعاله ، ومن

ص: 4

يعلم أفعاله يعلم ذاته ، إذ من يعلم أفعاله يمكن ان يعلم أنّه يعلم أفعاله - ... إلى آخره - . انتهى كلام بعض المحققين .

وقال الفاضل المذكور : لا يخفى ما فيه!

ولعلّ ما فيه هو : أنّ علم الشيء بذاته الّذي هو عبارة عن حضور ذاته لا يتحقّق بدون التفاته إلى الذات ، وبدون ذلك لا يتحقّق حضور الذات للذات . والتفات الشيء إلى ذاته ليس لازماً ، فيمكن أن يكون الالتفات ممكناً ولم يتحقّق بالفعل ، فامكان الحضور لا يستلزم الحضور بالفعل . فهذا الايراد منه قريب من ايراده السابق - أعني : ما ذكره من : أنا كثيراً ما نعلم شيئاً ونغفل عن كوننا عالمين به - .

وأنت تعلم أنّ عدم الالتفات إلى الذات مع كونه ممكناً والغفلة مع العلم بكون أفعاله أفعالاً له فينا لا يمكن أن يكون دائماً ، لأنّ الغفلة عن الشيء إنّما يتحقّق إذا كان هذا الشيء موجوداً في خزانة القوّة المدركة ولكنها لا يلتفت إليه ؛ ولذا استدلوا بالفرق بين « الذهول » و « النسيان » في المعقولات على تحقّق الخزانة للنفس ، وبالفرق بينهما في الصور الجزئية على تحقّق الخزانة للحس المشترك - وهو « الخيال » - ، وبالفرق بينهما في المعاني الجزئية على تحقّق الخزانة للوامة - وهي « الحافظة » - . ولا ريب أنّ الشيء إذا كان موجوداً في الخزانة لا يمكن أن يندم الالتفات إليه بالكلية ، بل إذا حصل عائق يندم الالتفات فيحصل الغفلة وإذا زال العائق فيحصل التذكّر ، ولو لم يحصل التذكّر أصلاً لم يكن موجوداً في الخزانة وكان نسياناً .

وإذا عرفت ذلك فنقول : الغفلة وعدم الالتفات إنّما يتحقّقان في حقّ غافل كان لتعقله خزانة ، ومن لم يكن لتعقله خزانة ولا يحتاج في التعقل إلى شيء سوى ذاته لا يتحقّق في حقّه الغفلة وعدم الالتفات ؛ فالواجب - تعالى - لَمَّا كان متعقلاً لأفعاله - كما هو الفرض - فأمّا يعلم أنّه أفعاله أو لا ؛ فعلى الأوّل يثبت المطلوب - أي : تحقّق العلم بذاته - ، وعلى الثاني : فأمّا ان لا يعلم أنّه أفعاله مطلقاً ، أو يعلم ذلك في بعض الاوقات ويغفل عنه في بعض ، فعلى الثاني يلزم أن يكون لتعقله خزانة - وهو باطل ، للزوم الافتقار - ؛ والأوّل بديهي البطلان - لأنّه يستحيل أن يعلم أحد أفعاله ولا يعلم قطّ أنّه

أفعاله - . بل إن كان الفاعل / 111MA / مَمَّن جاز عليه الغفلة - لكون علمه زائدا على ذاته - لتأتي عليه الغفلة في العلم بالأفعال أيضا ، كما يغفل عن كون الافعال افعالا له ؛ وإن لم يجز عليه الغفلة - لعدم افتقاره في التعقل إلى أمر زائد على ذاته - لم يتأت عليه الغفلة في شيء منهما. وما نحن فيه من قبيل الثاني ، لأنّ الواجب لا يحتاج في تعقله إلى أمر زائد عن ذاته ، فلا يجوز له الغفلة في شيء منهما. ولا يصحّ اثبات احد العلمين له دون الآخر في جميع الاوقات ، لأنّ ما يقتضي العلم بالأفعال يقتضي العلم بكون الأفعال افعالا له أيضا ، لأنّ المقتضي للعلم بالأفعال هو الذات ونسبتها إلى العلمين على السواء ؛ ولا مرجح للاقتضاء الأوّل دون الثاني ، فالتخصيص تحكّم باطل!

فظهر أنّ غفلة الواجب - تعالى - عن ذاته وعدم التفاته إليها في بعض الاوقات باطل ، وجهله بها دائما مع علمه بافعاله أيضا باطل.

وبذلك يظهر أنّ كلّ واحد من الوجه الأوّل - الذي ذكرناه في استلزام علمه تعالى بالأفعال لعلمه بذاته وذكرناه أيضا أنّه ممّا وافقه الفلاسفة - ، والوجه الثاني - الذي نقلناه عن بعض المحقّقين - صحيح لا غبار عليه.

على أنّه يمكن أن يقال في تصحيح الوجه الآتي نقلناه عن بعض المحقّقين : أنّه إذا ثبت امكان العلم للواجب - تعالى - بذاته لزم فعلية علمه - تعالى - به ، لما مرّ من أنّه ليس له - تعالى - كمال بالقوّة ، بل كلّما يجوز له يكون حاصلًا له بالفعل ؛ إلاّ أنّه يرجع إلى الدليل الأوّل.

وقال بعض الفضلاء : الأولى أن يدعى البدهة في أنّ كلّ من علم الغير يعلم ذاته ، لا سيّما إذا كان عالما بلطائف الأفعال ؛ هذا.

واعترض على الدليل المذكور بوجهين :

أحدهما : أنّه إن اريد « بانتظام الأشياء وإحكامها » : انتظامها وإتقانها من كلّ وجه بمعنى أنّ هذه الآثار مترتبة ترتيبا لا خلل فيه أصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصوّر ما هو أوفق منه وأصلح ، فظاهر أنّه ليست كذلك ، بل الدنيا طافحة / DA 106 / بالشرور والآفات ويشاهد في العالم اشياء لا تدري لها منفعة ،

بل قد يعلم لها مضرّة ومنقصة ؛

وإن اريد في الجملة ومن بعض الوجوه ، فجّل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلّها كذلك ، فإنّ تبريد الماء وتسخين النار ينتفعان بهما.

وثانيهما : أنّه قد تصدر عن بعض الحيوانات العجم أفعال محكمة متقنة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها - كالنمل وكثير من الوحوش والطيور ، على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور - مع أنّها ليست من اولى العلم.

والجواب عن الأوّل : اختيار الشق الأوّل - أي : كون الموجودات مرتّباً ترتيباً لا خلل فيه أصلاً بحيث لا يتصوّر ما هو أصلح وافرغ منه ، فأنّه لا شبهة في أنّ هذا النظام المشاهد هو النظام الأصلح الأعلى ، ولا يتصوّر ما هو أكمل ولا يمكن ان يوجد ما هو اعلى منه. أمّا على طريقة المليين فلاستحالة ترجيح المرجوح ، وأمّا على طريقة الفلاسفة فلأنّ ذات الواجب - تعالى - لمّا كان تامّاً فوق التمام فيجب أن يكون ما يفيض ويترشّح عنه وما يقتضي صدوره أشرف وأعلى ما يتصوّر ، ولذلك أجمع الكلّ على أنّ هذا النظام الجملي أحسن النظام وأصلحه ولا يتصوّر نظام أكمل من الواقع ، ولم يخالف في ذلك أحد إلاّ الشافعي - على ما نقل عنه أنّه قال : يجوز أن يوجد نظام يكون أعلى واكمل من النظام الواقع - ، وهو ليس من رجال هذا العلم ، بل هو أجنبي العلم في هذا الفن.

وما ذكر من « أنّ الدنيا طافحة بالشرور ونرى اشياء نعلم لها مضرّة ومنقصة » ، ففيه : أنّها شرور قليلة تابعة لخيرات كثيرة وواقعة بالعرض وراجعة إلى الأعدام ، فلا يلزم بها خلل ونقصان في نظام الموجودات - على ما تقدم مفصّلاً - ؛ هذا.

وقيل : وممّا يدلّ على كون النظام الموجود نظاماً احسن « قاعدة الامكان الأشرف » ؛ وتقريرها : هو أنّه إذا وجد الممكن الأخسّ يجب أن يوجد قبله الممكن الأشرف ، لأنّه إذا وجد الأخسّ ولم يوجد الأشرف قبله فلا يخلو : إمّا ان يكون الاشرف ممكن الوجود ، أم لا ؛ والثاني ليس كلامنا فيه - لأنّ الكلام في الممكن - ؛ والأوّل إذا فرض صدوره عن الواجب فأمّا ان يصدر عنه - تعالى - بواسطة الأخسّ -

ص: 7

فيلزم أن يكون المعلول اشرف من العلة، وهو باطل فيما فوق الكون، أي: في غير الممكنات الكائنة الفاسدة، أعني: الممكنات الثابتة المستمرة الوجود -، أو يصدر عنه بلا واسطة الأخس، فيلزم جواز صدور الكثرة عن الواحد - بناء على أن الفرض وجود الأخس بلا واسطة الأشرف، فاذا فرض وجود الأشرف أيضا بلا واسطة شيء يلزم جواز صدور الكثرة عن الواحد الحق، وهو محال -.

وإذا ثبت ذلك نقول: لا يمكن أن يوجد نظام فوق هذا النظام، لأنه / MB 111 / إذا جاز وجود نظام فوق هذا النظام فلا يتصور ذلك إلا بأن يكون بعض الموجودات الواقعة فيه أشرف وأكمل من بعض الموجودات التي وقعت في هذا النظام، وهو يوجب وجود الأخس قبل الأشرف؛ فيندفع بالقاعدة المذكورة.

ثم إن هذه القاعدة على ما ذكره الشيخ الإلهي في المطارحات إنما يجري فيما فوق الكون - أعني: الممكنات الثابتة المستمرة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة بالحركات الفلكية -، لا فيما تحت الكون أيضا - أي: الممكنات المتغيرة المتبدلة بالحركات والاستعدادات، كالمواليد الثلاثة (1) - . والسرفي ذلك أن الأمور الخارجة عن سلسلة الحركات والتغيرات والاستعدادات المختلفة لا يمنعها أمر غريب عن كمالاتها الممكنة؛ لأن علة كمالاتها إنما ذات الفاعل، أو أمر لازم له، فيوجد تلك الكمالات فيها البتة. وبالجملة كل ممكن يكون مكانه الذاتي كافيا لفيضان وجوده، ولا يحتاج في الفيضان إلى الامكان الاستعدادي بكون جميع كمالاته حاصله له في بدو فطرته وعلل وجوده هي بعينها علل كمالاته من دون مغايرة بينهما؛ بخلاف الحوادث اليومية، فإن علل وجودها على وجه خاص وعلل كمالاتها قد تكون مغايرة لعلل وجودها، وكل واحد من وجودها وكمالاتها يتوقف على استعدادات سوى امكانها الذاتي، وفقدان بعض الاستعدادات بالنسبة إلى بعض تلك الحوادث ممكن. فحينئذ يجوز أن لا يوجد ما هو الأشرف بالنسبة إليها - لفقدان الاستعدادات التي هي علة لحصول ذلك الأشرف. فقاعدة الامكان الأشرف إنما تدل على أن الموجودات الثابتة المستمرة / DB 106 / الغير

ص: 8

الكائنة والفسادة - أعني : من العقل الأول إلى آخر العناصر - لا يمكن أن يوجد بدل أحدها ما هو أشرف وأكمل منه ، ولا أن يوجد شيء سواها في الحقيقة يكون أشرف من بعضها ؛ بل كلّ واحد ممّا في هذه السلسلة أشرف وأكمل ما يتصوّر ويمكن ، ولا يمكن وجود غيرها يكون من تلك السلسلة - أي : تكون ثابتة مستمرة دائمة بدوام عللها - ؛ ولا يدل على أنّ حكم الحوادث اليومية أيضا كذلك .

وبذلك يندفع ما أورد على هذه القاعدة : بأنّها لو تمّت لدلت على أن لا يكون شيء من الأشخاص ممنوعا عمّا هو أشرف بالنسبة إليه ويمكن تحقّقه فيه ، مع أنّا نرى أكثر الأشخاص ممنوعا من الكمالات الممكنة لهم التي حصولها فيهم أولى ؛

ووجه الاندفاع : أنّ هذه الأشخاص إنّما هي من الحوادث اليومية ، وتلك القاعدة لا تجرى فيها ؛

ثمّ الوجه في فقدان بعض الكمالات الممكنة لبعض الأشخاص من الحوادث عنها مع أنّه لو كانت حاصلة لها كانت أحسن بحالها وصار النظام الجملي حينئذ أصلح من الواقع في نظرنا قد تقدّم مفصّلا . ونقول هنا : الحكم بأصلحية النظام مع وجود بعض الكمالات المتصوّرة لبعض الأشخاص من النظام الواقع الذي لم توجد فيه تلك الكمالات المتصوّرة لهذا البعض ممنوع ، بل باطل ؛ والأمر بالعكس ، لأنّ أصلحية النظام لا يستلزم وجود كلّ ما هو أصلح بالنسبة إلى كلّ شخص من الحوادث إذا كان ممكنا له ؛ وإن استلزم ذلك بالنسبة إلى الموجودات التي فيما فوق الكون .

بل نقول : فقدان بعض الكمالات عن بعض الحوادث هو الأصلح بحال النظام لأدائه إلى الكمالات والخيرات الكثيرة . ولما كانت العناية الالهية متعلّقة بتدبير الكلّ من حيث هو كلّ أولا وبالذات وتبديير الجزء ثانيا وبالعرض وكان الأحسن بحال الكلّ أن لا يحصل لبعض الأشخاص ما هو أحسن وأكمل بالنسبة إليه وبالنظر إلى خصوصيته ، اختار ما هو الأحسن بالكلّ وترك ما هو المخلّ به وإن كان أحسن بالنظر إلى الجزء . ونظير ذلك أنّ المعمار إذا طرح نقش عمارة فربما كان الأحسن بالنسبة إلى تلك العمارة أن يكون بعض اطرافه مجلسا وبعض اخر مبرزا بحيث لو غيّر هذا الوضع لاختلّ حسن

مجموع العمارة وإن كان الأحسن بالنسبة إلى كل موضع منه أن يكون مجلسا مثلا ، وقس عليه قطع عضو من الأعضاء وإخراج الدم من البدن بالفصد والحجامة إذا كان فيه صلاح مجموع البدن. وبالجملة لا ريب في أنّ الواجب الحقّ مبدأ تامّ من جميع الوجوه ، فما هو المناسب به أحسن وأكمل من غيره ، ولا شكّ في أنّ النظام الواقع الصادر هو الأنسب وبالمناسبة استحقّ فيض الوجود منه - تعالى - عليه ، فيكون أعلى وأكمل ما يتصوّر ، ويكون ما وجد بغير هذا الوجه من الوجوه أبعد عن المناسبة له ، فيكون أدون وأخسّ ؛ فكلّ فرد فرض على خلاف ما عليه يكون مخالفاً بحسن النظام وإن خفي وجهه علينا.

ولعلّ تفاصيل كيفية هذا الحسن واختلاله بتغيّر حال فرد فرد عمّا هو / MA 112 / عليه مع أنّه يمكن أن يوجد ما هو الأحسن له في نظرنا من أسرار القدر الذي استأثره الله بعلمه ولم يطلع عليه أحد سواه ، أو اطلع عليه باذنه واحد بعد واحد من طوائف الأنبياء وأعظم الأولياء.

وما يمكن أن يتكلّم فيه ويصل إليه الأفهام قد تقدّم قبل ذلك مفصّلاً.

ثمّ أنّه لو اخترنا الشقّ الثاني لدلّ على المطلوب أيضا - وإن لم يكن حقاً مطابقاً للواقع - ، لأنّه إذا ثبت الانتظام والإحكام في الجملة لدلّ على علم الموجد ولا يضّرّ معه اشتماله على نوع من الخلل والنقصان ومثله مثل صورة منقوشة في جدار إذا كانت فاقدة لبعض أعضائها ، فإنّك إذا رأيتها لا - تشكّ في علم مصوّرّها وصدورها عن خبرة وغرض فيها ، بل تجزم بأنّ نقصان بعض أعضائها إنّما هو لغرض يعلمه مصوّرّها ومصلحة يراها وإن لم تكن أنت عالما به.

وما ذكر من النقص بتبريد الماء وتسخين النار ففيه : أنّ هذا التأثير فيهما وفي امثالهما إنّما هو بفعله - تعالى - وهو الذي اوجده فيهما ، لأنّ الممكن من حيث هو لا يجوز أن يصير منشأ لشيء ومؤثراً في غيره - لكونه لا شيئا محضاً وقوة صرفة - ، وبالجملة لا ريب في اشتمال هذا النظام على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة على وجه الكمال. وإن سلّم اشتماله بالعرض على نوع من الخلل وجور في بادي النظر أن يكون ما هو أكمل. والعلم بأنّ مثل ذلك لم يصدر الآ عن العالم

ضروري ، سيّما مع تكثّر ما في هذا النظام من الموجودات وتكرّر ما يوجد فيه من الأفعال والآثار.

ثمّ بداهة ذلك لا ينافي مخالفة / DA 107 / بعض العقلاء ونفيهم علم الواجب ، لأنّ الضروري قد يخفى على بعض العقلاء. على أنّه قيل : لم ينف أحد علم الواجب ؛ وسيأتي تحقيق ذلك.

والجواب عن الثاني : أنّه لو سلّم أنّ الآثار والأفعال التي تشاهد من الحيوانات أنّما تصدر منها وهي موجدتها فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما تهتدى الى ذلك بأن يجعلها الله - تعالى - عالما بذلك أو يلهمها حين ذلك الفعل ، كما جعلها قادرة و متمكّنة على ذلك الفعل؟

ومنها : ما ذكره الحكماء ، وهو : أنّ واجب الوجود - تعالى شأنه - مجرد غاية التجرد والمراد « بغاية التجرد » الثابت للواجب على المشهور : كونه غير جسم وغير جسماني - أي : ليس مادّة ولا مقارنا لمادّة - أو موضوع مقارنة الصور والاعراض ؛ وبالجملة كونه قائما بذاته غير متعلّق الهوية والوجود بشيء يقوم به أصلا . وعند المحقّقين : كونه غير محتاج إلى الارتباط بالغير ، بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزّه عن الماهية والاعراض . والبراهين القاطعة قائمة على ثبوت التجرد بالمعنيين في حقّه - سبحانه - ، وكلّ مجرد - بكلّ واحد من المعنيين - عاقل ؛ وبالعكس - أي : كلّ عاقل مجرد باحدى المعنيين - . وإثبات العكس هنا غير مقصود لنا ، بل المقصود والمهمّ لنا إثبات الأصل - أي : كون كلّ مجرد عاقلا - ليثبت به كون الواجب - تعالى - عالما . وبيانه يتوقّف على تمهيد مقدّمات :

الأولى : أنّ التعقّل عبارة عن ادراك المجرد الموجود القائم بذاته شيئا لم يعرضه العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادّة في الوجود الخارجي من الكمّ والكيف والأين والوضع وغير ذلك من العوارض المادّية ، إمّا بعينه أو بصورته ؛ وبتقرير آخر : عبارة عن حضور المعلوم بعينه أو بصورته عند المجرد الموجود القائم بذاته وانكشافه لديه ووجوده بين يديه . وهذا الحضور - أي : حضور الذات عند الذات ، أو حضور

الصورة عندها بحصولها فيها - ارتباط يحصل لأجله الانكشاف ، ولولاه لم يكن معنى للانكشاف ، لأنه لا يتصور انكشاف شيء لآخر بدون تحقق ربط بينهما ، ولو لا اشتراطه لكان كل شيء منكشفاً لكل شيء . والربط المصحح للانكشاف منحصر بحضور الذات أو حصول الصورة ، ولا- يتصور ربط غيرهما . ومع تحقق أحدهما لا- ريب في تحقق الانكشاف - كما هو ظاهر بالبداهة من علم النفس بذاتها وبالاشياء الحاصلة صورها فيه - .

وقد ظهر من تلك المقدمة أنّ المناط في كون الشيء عاقلاً أن يكون مجرداً قائماً بذاته أي : غير حالّ في غيره ، سواء كان ذلك الغير مادة أو موضوعاً . وبدون تحقق الشرطين لا يتحقق العاقلية ولا يكفي أحدهما ، ولا يتّصف الصورة العقلية بالعاقلية مع كونها مجردة ، ولا يتّصف الجسم بها مع كونه قائماً بذاته . والمناط في كون الشيء معقولاً حصوله لموجود مجرد قائم بذاته ، سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه أو بحضور ذاته عنده فمجرد كون الشيء مجرداً عن المادة لا يوجب معقوليته ، بل يشترط مع ذلك كونه حاضراً عند العقل أو حالاً فيه . فكلّ مجرد قائم بذاته يصحّ أن يكون عاقلاً ، ومن شأنه ذلك ؛ وكلّ مجرد يصحّ أن يكون معقولاً ، ومن شأنه ذلك . إلا أنّ ذلك لا يوجب حصول التعقل بالفعل ، / MB 112 / بل فعلية التعقل يتوقف على الحضور أو الحلول ، وهما يتوقفان على الموجب والمصحح لهما . فإذا حصل مصحح الحضور أو الحلول حصل التعقل بالفعل . وستعلم ما هو المصحح لها . وقد ظهر أيضاً من تلك المقدمة أنّ المانع من التعقل إما مانع من العاقلية ، أو مانع من المعقولية ؛ والمانع من العاقلية هو كون الشيء غير مجرد عن المادة - سواء كان نفس المادة أو علائقها - ، أو كونه قائماً بغيره ويجمعها كون الشيء موجوداً بغيره ، فإنّه يصدق على كلّ ما ليس مجرداً عن المادة - سواء كان نفس المادة أو متعلّقاً بها من الصور والأعراض - أنّه موجود بغيره .

أمّا الأول : فلأنّ المادة من حيث هي ليست موجودة في حدّ ذاتها ، بل يتوقف وجودها على وجود الصورة ؛

وأمّا الثاني : فلأنّه يصدق على كلّ ما يقوم بغيره من الصور والأعراض الخارجية و

من الصور المعقولة أنه موجود بغيره ؛ « فالغير » يكون أعمّ من المادّة ، و « الموضوع » اعمّ من الجسم والنفس .

والمانع من المعقولية هي المادّة وعلائقها ، / DB 107 / لكن المادّة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا ، بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل لا بأن يكون الشيء معقولا بحضور عينه عنده ، فإنّ المعقولية قد تكون بحضور عين الشيء عند العاقل وقد تكون بحضور صورته عنده بأن تكون صورته حالة فيه ؛ وحينئذ يجب أن تكون تلك الصورة مجردة عن المادّة وعلائقها . وأمّا إذا كان عين الشيء حاصلًا عند العاقل - كحصول المعلول للعدّة - فلا يجب هناك التجرد عن المادّة وعلائقها - كما يأتي - فلا يصحّ القول بكون المادّة مانعة من التعقل على إطلاقه ، ولا حصر للمانع من التعقل مطلقا في المادّة وعلائقها .

ولا بدّ هنا من بيان اقسام العلم بل اقسام مطلق الإدراك وبيان أحكام كلّ منها لشدة الاحتياج إليها .

فنبول : الإدراك هاهنا على ثلاثة أقسام :

الأول : الإدراك بالحواس الظاهرة - أعني : السمع والبصر واللمس والذوق والشّم - أو بالحواسّ الباطنة - كالمتخيلة والواهمة - . ويسمّى المدرك بهما محسوسا كما يسمّى المدرك بالقوّة العاقلة - أعني : النفس بقوّتها النظرية - معقولا . ثمّ المدرك بالحواسّ - ظاهرة كانت أو باطنة - هو الشيء الذي يقارنه أمور غريبة عن مهيته ، إمّا مقارنة مؤثّرة فيه كمقارنة الانسانية في الخارج للموضع والمقدار وغير ذلك ، فأنّه لو فرض ارتفاع تلك الأمور - أعني : الوضع والمقدار عن الانسانية الخارجية - لانعدمت تلك الانسانية أيضا ؛ أو مقارنة غير مؤثّرة كمقارنة السواد للحركة - حيث لا يرتفع أحدهما بارتفاع الآخر - . وبالجملة فالمدرك بالقوى الظاهرة والباطنة لا ينفكّ عن مقارنة المادّة وعلائقها ، لأنّ كلّ حقيقة تلحقها أمر غريب عن ذاتها - من الوضع والأين وغير ذلك - فأنّما يلحقها لذاتها ، بل لحيثية استعدادية تلحقها ، إذ لو لحقها لذاتها لما تخلف عنها أصلا وكان جميع افراد الماهية متساوية في الاتصاف به ، وجميع

جهات القوة والاستعداد ينتهي بالذات إلى المادة الجسمية - كما حَقَّق في محلّه - . فجميع ما وجوده الإدراكي في القوى الجسمانية الظاهرة - كالمشاعر الخمس الظاهرة - أو في القوى الجسمانية الباطنة - كالحواس الخمس الباطنة - مصادفة ومقارنة لعوارض غريبة وانفعالات مادية البتة. وهذا في مدركات المشاعر الظاهرة ظاهر ، وأما في مدركات القوى الباطنة فلأنَّ كلَّ قوَّة جسمانية تدرك صورة فلا ريب في أنَّ تلك الصورة تحلّها بمادّتها ، إذ لو حلّت فيها مجردة عن المادة لزم أن تكون تلك القوَّة التي هي محلّها أيضا مجردة لا جسمانية ؛ هذا خلف!

بيان الملازمة : انَّ القوَّة لو لم تكن حينئذ مجردة لكانت مادية أي : مخصوصة بغواش مادية من مقدار معيّن وأين معيّن وكيف معيّن ووضع معيّن - ، وكانت منقسمة أيضا : وإذا كان المحلّ ماديا منقسما لكان الحالّ أيضا ماديا منقسما مع انَّ الفرض تجرّده ، هذا خلف! ؛ بيان الملازمة : انَّ اختصاص المحلّ بالمقدار المعيّن والأين والوضع المعيّنين يوجب اختصاص الحالّ به أيضا ، وكذا انقسامه يوجب انقسامه ؛

أما الأوّل : فلأنَّ الحالّ مفتقر إلى المحلّ ، فلو كان المحلّ مفتقرا إلى المقدار والوضع والأين لكان الحالّ أيضا مفتقرا إليها - لأنَّ المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاج إلى هذا الشيء - مع أنّه قد فرض الحالّ مجردا غير محتاج إلى شيء منها.

وأما الثاني : فلأنَّ الصورة المعقولة تحمل في العاقل من حيث ذات العاقل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى ، والحلول إذا كان من حيث ذات المحلّ لا من حيث لحوق طبيعة أخرى - كحلول النقطة في الخطّ ، فإنّ حلولها فيه ليس من حيث ذات الخطّ ؛ بل من حيث انتهائه - يستلزم فيه انقسام المحلّ انقسام الحالّ ، وإذا كان الحالّ منقسما فاما ينقسم الى اجزاء متشابهة في الحقيقة / MA 113 / أو إلى اجزاء متخالفة في الحقيقة ؛ وعلى الأوّل فمعلوم لزوم كون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية - من المقدار والوضع - مادية مقارنة لها ، لأنّها منقسمة وكلّ منقسم يلحقه التقدير والوضع ، وكلّ متقدّر ذو وضع مادّي ؛ يلزم أن تكون الصورة العقلية حينئذ مشابهة لاجزائها في تمام الماهية. ولا شكّ انّ كلّ واحد من تلك الأجزاء حاصل في التعقل كحصول الكلّ ، وانّ

حصول الماهية يتحقق بحصول واحد، إذ لا معنى لتعقل الشيء إلا حصول مهيته في التعقل، ففي / DA 108 / الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية. فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان، فلا تكون مجردة عن العوارض المادية؛ هذا خلف!

وعلى الثاني - أي: كون الصورة منقسمة الى اجزاء متخالفة في الحقيقة - : فمع لزوم الخلف أيضا يلزم كونها مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل، لأنّ المحلّ - لكونه ماديا - يقبل القسمة إلى غير النهاية، فالحالّ أيضا يقبلها إلى غير النهاية. والغرض أنّ الاجزاء متخالفة في الحقيقة، فلا بد أن تكون حاصلة في المركب بالفعل، وتركّب الشيء من اجزاء غير متناهية بالفعل محال.

واعترض على الأوّل: بأنّ لا- نسلم أنّ اتصاف المحلّ بهذه العوارض وافتقارها إليها يقتضي اتصاف ما يحلّ فيها بها وافتقاره إليها، فإنّ اتصاف المحلّ بصفة لا يوجب اتصاف الحالّ فيه بها؛ ألا ترى أنّ الجسم يتصف بالبياض مع أنّ الحركة الحالّة فيه لا يتّصف به؟! سلّمناه، لكن اتصاف الصورة الحالّة في محلّ بهذه العوارض من قبل محلّها لا ينافي تجرّدها عنها بحسب ذاتها.

والجواب عنها: أنّ قوام وجود الحالّ وتحقّقه أنّما هو بمحلّه، فهو مفتقر إلى المحلّ فيما يحتاج إليه المحلّ ولا ينفكّ عنه من المقادير والأوضاع، والّا يحتاج إليه في الحالّ أيضا ولا ينفكّ عنه، لأنّ المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاج إلى هذا الشيء. ولا يلزم من ذلك اتصاف الحالّ بما يتصف به المحلّ وان لم يفتقر إليه، فإنّ المدعى أنّ ما يفتقر إليه المحلّ ولا ينفكّ عنه يفتقر إليه الحالّ أيضا، لا أنّ ما يتصف به المحلّ بدون الافتقار - كاتصاف الجسم بالبياض - يتصف به الحالّ أيضا؛ والفرق بينهما ظاهر. فالقياس الذي ذكره المعترض ساقط. ثمّ احتياج الحالّ إلى ما يحتاج إليه المحلّ من اللوازم الجسمية يكفي لكونه ماديا وان حصل ذلك بواسطة المحلّ، لأنّ المجرد لا يحتاج إلى شيء من اللوازم الجسمية بوجه.

واعترض عليه أيضا: بأنّ لا نسلم أنّ الادراك بارتسام صورة المعلوم في العالم - لجواز أن يكون الادراك بانكشاف الأشياء للقوى الدراكة من دون ارتسام صورة فيها -

بل يكون إمّا مجرد انكشاف من غير أن يرتسم صورة شيء في شيء أصلاً ، أو يرتسم صورة المدرك في مجرد أو غير مجرد ، فيلاحظها تلك القوة من هناك كما يدرك النفس ما ينتقش من الجزئيات في آلاتها. وإذا كانت تلك القوة الجسمانية للصورة العقلية على سبيل الحضور والملاحظة دون الارتسام ، فلا يلزم من كون تلك القوة مادية ومنقسمة كون تلك الصورة كذلك ؛ لأنّ مشاهدة الماديّ لغيره لا يوجب كون ذلك الغير مثله ، بل أنّما ذلك في الارتسام.

والجواب : إنّ انكشاف المجرّد لماديّ من دون ارتسام فيه أمر بديهيّ البطلان بين الفساد ، لأنّ الإدراك فرع المناسبة والربط بين المدرك والمدرك ، والربط إمّا بالارتسام أو بالحضور ، والارتسام مفقود بالفرض. وحضور المجرّد للماديّ لا معنى له سواء كان بوجوده في الخارج أو بوجوده في بعض المدارك وملاحظة تلك القوة المادية إياه من هناك ، لأنّ حضور شيء عند مدرك وملاحظته إياه بذاته الموجودة في الخارج أو في محلّ آخر إنّما يتوقف على ارتباط ومصحّح للحضور ، ولولاه لكان كلّ شيء عالماً بكلّ شيء بالعلم الحضورى. والمصحّح لذلك إمّا كون المدرك عين المدرك - كما في علم النفس بذاتها - ، أو كونه لازماً له أو متعلّقاً به - كما في علم النفس بالصور القائمة بها وعلمها بآلاتها وقواها - ، أو كونه معلولاً له - كما في علم الواجب بالأشياء عند جماعة - ؛ ولا يتصوّر تحقّق شيء من ذلك للمجرّد بالنسبة إلى القوة الجسمانية حتّى يكون مصحّحاً لحضوره عندها. على أنّ التأمل يعطي اشتراط المناسبة بين المدرك والمدرك ، وأيّ مناسبة يتصوّر بين المجرّد الصرف والماديّ حتّى يكون الماديّ مدركاً وعاقلاً له؟! ، وكيف يكون الماديّ من حيث هو ماديّ محلاً للمجرّد من حيث هو مجرد مع أنّ كلّ شيء لا يتمكّن على التعدّي عن عالمه الخاصّ منها؟! فالماديّ ما لم ينفكّ عن المادية لا يمكنه تصوّر وجود يكون على خلاف حقيقته ، وهو ظاهر من أحوال الحيوانات العجم والبله والصبيان بين / MB 113 / الناس ؛ هذا.

واعترض على الثاني - أعني : الدليل المذكور لانقسام الحالّ بانقسام المحلّ - بأنّ لا نسلم كون الإدراك بطريق الارتسام حتّى يلزم من انقسام المحلّ انقسام الحالّ ، بل

يجوز أن يكون على سبيل الحضور؛

وقد تقدّم جوابه.

وبأنّ لا نسلم أنّ انقسام المحلّ يوجب انقسام الحالّ فيه - كما في الخط والنقطة - وجوابه : أنّ حلول شيء في محلّه إن كان من حيث ذات المحلّ لا من حيث لحوق طبيعة أخرى لاستلزام انقسامه انقسامه ضرورة ، وما نحن فيه من هذا القبيل . وما لا يستلزم انقسامه انقسامه هو إذا كان الحلول بواسطة لحوق طبيعة أخرى - كحلول النقطة في الخط ، فإنّ حلولها فيه بواسطة عروض النهاية له - .

وبأنّ لا نسلم أنّ كلّ مادّي منقسم ، فإنّ النقطة مادّية غير منقسمة ؛ فلم لا يجوز أن تكون القوّة الجسمانية المدركة للصورة المعقولة غير منقسمة؟ ، فلا يلزم حينئذ انقسام تلك الصورة أيضا أصلا ؛

وجوابه : أنّ المادّي إن كان جوهرًا فلا يجوز / DB 108 / عدم انقسامه - لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزّء - ، وإن كان عرضًا فإنّما يتصوّر عدم انقسامه إذا كان حالًا في أمر غير منقسم في جهتين ، ومعلوم بالضرورة أنّ المشاعر الباطنية ليس كذلك ، فقد ثبت وتحقّق إنّ المدرك بالقوى الجسمانية - ظاهرة كانت أو باطنة - أنّها هو شيء مادّي محفوف بالعوارض الغريبة ولا يمكن أن يكون مجردًا صرفًا . ولهذا ليس ادراكها تعقلًا ، بل احساسًا ، لأنّ التعقّل - كما اشير إليه - أنّها هو ادراك المجرد للمجرد بالكلّية عن المادّة ، ولكون مدركاتها مخلوطة بغيرها لا تكون مدركاتها كليّة صادقة على كثيرين ومنطبقة على اعداد كثيرة ، بل تكون مانعة من الشركة . وكذا لا تكون معلومة على سبيل الوضوح والجلء ، لأنّ الظهور التامّ والجلء الكامل والوضوح كما هو حقّه عند المدرك ، أنّها يكون لما امتاز عن جميع ما سواه وليس مخلوطًا بشيء ما عداه ، لأنّ الشيء يتّضح عند المدرك بقدر امتيازه وتجرّده عمّا سواه ، فما لا يمتاز عن جميع ما سواه ويكون مخلوطًا بغيره - كما هو شأن مدركات القوى الجسمانية - لا ينجلى حقّ الانجلء ولا يتّضح حقّ الاتضاح ؛ كما أنّ القوّة المدركة إذا لم تتجرّد عن المادّيات بالكلّية لا يتّضح ما تدركه عندها حقّ الاتضاح . فالوضوح التامّ والانكشاف الحقيقي أنّها يحصل في التعقّل لحصول التجريد التامّ

ص: 17

وأما الادراكات الحسية فأنما يحصل فيها تجريدات ناقصة متفاوتة المراتب على حسب مراتب مدركاتها نظرا إلى أنه لو لم يصل أثر من المحسوس إلى الحاسّ لاستوى حاله قبل الاحساس وبعده ولم يحصل بينهما مناسبة وربط حتى يتحقّق الادراك ، فلا بدّ أن يصل أثر من المحسوس إلى الحاسّ ليتحقّق الاحساس ؛ والأثر الواصل هو صورة المحسوس التي تتجرّد عن مادّتها ويحدث في الحاسّ ، إلاّ أنّه يكون كلّ من المدرك والمدرك متعلّقا بالمادّة بعد نوع تعلّق وكون الصورة المدركة مع غشاوة ما من كمّ وكيف ووضع ومتى لا يحصل الانكشاف التامّ والانجلاء الكامل. فالبصر مثلا يأخذ الصورة عن المادّة ويجرّدها عنها ، لكن لا يجرّدها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما ، بل يدركها مع هذه اللواحق ومع النسبة الواقعة بينها وبين المادّة.

وأما الخيال فأنّه يجرّد الصورة المنزوعة عن المادّة تجرّدا أشدّ ، لكنّه لا تجرّدها عن اللواحق المادّية بالكلّية.

وأما الوهم فأنّه وإن تعدّى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد - لانه قد يدرك امورا غير مادية في ذاتها ويأخذها عن المادّة إذا عرض لها أن يكون في مادّة ، فهذا التجريد أشدّ من التجريدين السابقين وأقرب إلى حاقّ كنه الشيء - إلاّ أنّه مع ذلك لا يجرّد الصورة عن اللواحق المادّية بالكلّية ، بل يأخذها جزئية وبالقياس إلى مادّة مخصوصة وبمشاركة من الخيال.

الثاني من أقسام الادراك : « ادراك الاشياء بالقوّة العاقلة » - أعني : نفس تصور تلك الأشياء لا بانفسها - ، وهذا هو العلم الحسولي الانطباعي . وذلك يكون بتجريد صورها عن المادّة تجريدا تامّا بحيث لا يكون فيها شوب من المادّية بوجه ، ولهذا تكون تلك الصورة كليّة يمكن حملها على الكثرة المختلفة في اللواحق الغريبة والعوارض المادّية كما هو ظاهر من ادراك الصورة الانسانية المطلقة المطابقة لأفرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والأين والامتى ؛ ولو لم تكن تلك الانسانية الذهنية مجردة عن جميع المادّيات من المقادير الخاصّة والأوضاع المعينة لما طابقت الكثيرين

ثمّ المعلوم بالذات في هذا القسم هو الصورة الحاصلة الموجودة في الذهن دون ذي الصورة / MA 114 / الموجود في الخارج ؛ نعم! هو معلوم بالعرض ، لأنّ المنكشف أولاً وبالذات عند العقل هو هذه الصورة ، وإنّما تنكشف ذو الصورة بواسطتها.

والعلم قد يطلق على المعلوم بالذات - الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرك - ؛ وقد يطلق على نفس حصول تلك الصورة عند المدرك وارتسامها فيه ، وهذا الحصول هو المعنى الاضافي الانتزاعي الذي يشتقّ منه العلم والمعلوم وامثالها فعلى الاطلاق الأول يكون العلم والمعلوم متّحدين ذاتا مختلفين اعتبارا فالمعلوم في هذا القسم إن اعتبر وجوده من حيث معلوميته ومعقوليته - أي : من حيث هو معلوم ومعقول - يكون عين وجوده لعاقله وهذا هو المقصود من قولهم : « انّ وجود المعقول بعينه معقوليته ووجوده لفاعله ، ووجود المحسوس بعينه محسوسيته ووجوده للجوهر الحاسّ » ، فإنّ مرادهم : انّ وجود المعقول من حيث هو معقول عين معقوليته ووجوده لعاقله. وأمّا إذا اعتبر وجوه من حيث تحقّقه في نفسه وفي الخارج فمعلوم أنّه ليس عين وجوده لمدركه الذي هو حيثية معقولة.

ثمّ لا ريب في أنّا قد ندرك / DA 109 / صورة مجرّدة عن جميع المادّيات والمدرك بها لا يمكن أن يكون مادّيًا - لما مرّ من أنّ القوى الجسمانية لا يمكن أن تدرك المجرد الصّرف - فيجب أن تكون فينا سوى القوى المذكورة قوّة عاقلة مجرّدة هي المدركة لتلك الصور ، وهو النفس الناطقة وبه يثبت تجرّدها ، فإنّ اختلاف الادراكات وتباينها يدلّ على اختلاف المدركات وتعدّدها ، فإنّنا رأينا الادراكات الجزئية المختلفة من ادراك الصور وادراك المعاني وتركيب بعضها ببعض وحفظ بعضها دون بعض اثبتنا القوى المختلفة - من الخيال والوهم والمتخيّلة والحافظة - ؛ وكذلك لمّا رأينا ادراك الصور المجرّدة عن جميع الموادّ ولا يمكن استناده إلى القوى المذكورة جزمنا بتحقّق قوّة عاقلة مجرّدة فينا.

فان قيل : المناط في الاستدلال على وجود القوى المذكورة هو حدوث الآفة والاختلال في بعض الادراكات - كادراك الصور أو المعاني أو التركيب أو الحفظ - مع

بقاء سائر الادراكات وانتظامها ، فيعلم منه أنّ مبادي هذه الادراكات متعدّدة مختلفة! وهذا الوجه لا يجري في اثبات القوّة العاقلة - أعني : النفس الناطقة -!؛

قلنا : جريان هذا الوجه في اثبات النفس الناطقة أظهر من جريانه في اثبات القوى الجسمانية ، لأنّنا نرى أنّ الحيوانات العجم مع تحقّق الادراكات المتعلّقة بالقوى الظاهرة والباطنة ليس لها ادراك الكليّات؟! ، بل كثير من الناس - من البله والصبيان - كذلك عند جماعة! ، فيظهر منه أنّ ادراك الكليّات ليس للقوى الجسمانية ، بل لقوّة أخرى لم توجد فيها. بل قد يختلّ بعض ادراكات القوى الجسمانية في بعض الناس مع بقاء ادراك الكليّات والمجرّدات - كما هو ظاهر من أحوال بعض المجذوبين والمجنونين -.

فان قيل : يمكن أن يكون ادراك الكليّات لبعض القوى الجسمانية من المتخيلة أو الوهم إذا قوى لاجل كثرة الفكر والتخيّل!؛

قلت : إن اريد بالقوّة الموجبة للتعلّل الحاصلة لبعض تلك القوى التجرد؛

ففيه : أنّه لا معنى لتجرّد هذه القوى مع انطباعها في الاجسام ، على أنّه يثبت مطلوبنا من اثبات كون ادراك الكليّات للمجرّد؛

وإن اريد بها شيء آخر؛

ففيه : أنّ اشتداد الجسمانيات وقوّتها إنّما يصير منشأ لزيادة الادراكات والافعال الجسمانية ، لا ادراك الكليّات والمجرّدات - لما تقدّم من أنّ المادّي لا يمكن أن يدرك المجرّدات -.

الثالث من اقسام الادراك : « ادراك القوّة العاقلة للأشياء بأنفسها لا بتصوّر زائد على ذاتها » ، فإنّ كلّ عاقل يدرك نفسه لا بصورة زائدة على ذاته. كما لا يخفى على من تأمّل في علمه بنفسه ، فإنّ كلّ انسان يدرك نفسه على وجه يمتنع فيه الشركة ، ولو كان هذا الادراك بصورة زائدة حاصلة في النفس لكانت كليّة ، وإن حصلت من كليّات كثيرة شخص حملتها بنفس واحدة ، لأنّ المركّب من الكليّات ولو تعدّدت كثرة بحيث لا - تحصى لا يخرج عن احتمال صدقها على كثيرين ، مع أنّ النفس إذا ادركت ذاتها لا تكون ذاتها المدركة صادقة على كثيرين. فعلم النفس بذاتها إنّما هو بحضور ذاتها

لا بصورة زائدة عليها، فتجريد الصورة وتعلّقلها إنّما / MB 114 / هو في العلم الحسولي الانطباعي دون الحضورى كيف ولو كان من شرط كلّ ادراك أن يكون بتجريد الصورة من العين الخارجى لزم التسلسل فى الصور.

بيان ذلك : أنّ من أدرك صورة ذهنية لا ريب فى أنّ تلك الصورة معلومة له بالحضور الاشرافى ، أى : معلومية تلك الصورة إنّما هى بعين تلك الصورة لا بصورة أخرى والألّ لتوقّفت تلك الصورة الأخرى أيضا إلى صورة ثالثة ... وهكذا ، فىلزم التسلسل فى الصور ؛ ومع ذلك فىلزم أن تجتمع صور متساوية فى الماهية مختلفة بالعدد فى محلّ واحد ؛ وهو محال.

ومما يدل على ثبوت العلم الحضورى الغير المحتاج إلى صورة أخرى غير حضور ذات المدرك لنا : أنّنا بتفرّق اتصال وقع فى عضو من أعضائنا ونشعر به وليس ذلك بأنّ تفرّق الاتصال تحصل له صورة أخرى فى ذلك العضو أو فى غيره ، بل المدرك نفس تفرّق الاتصال والألم المحسوس بذاته لا بصورة تحصل منه ، فىظهر منه أنّ من الأشياء المدركة ما يكفى فى ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلّق حضورى خاصّ بالنفس.

ثمّ كما أنّ علم النفس بذاتها وبالصورة القائمة بها - سواء كانت صوراً لأشياء الخارجية حاصلّة للنفس بالتجريد أو صوراً خلقية قائمة بها من الشجاعة والسخاوة والمحبة وغيرها - إنّما هو بحضور ذات النفس وذوات تلك الصور لا بحضور صورة أخرى زائدة عليها ، كذلك قد يدرك غير ذاتها وغير تلك الصور أيضا لا بحصول صورة ذهنية زائدة ، كما تدرك النفس المجردة بدنه الخاصّ الذى تحرّكه وتصرف فيه وقوّته المفكّرة التى يستخدمها فى تركيب الصور والمعاني الجزئية وتفصيلها وفى / DB 109 / ترتيب الحدود الوسطى ، وبذلك الاستخدام نجد الكليات ونزوعها من الجزئيات ونأخذ النتائج من المقدمات. وبانضمام ذلك الاستخدام إلى ما يدركه بنفسها من دون الاستخدام ندرك الأشياء جميعا ، وكذلك ندرك قوّتها الخيالية والوهمية الشخصيين بذاتهما لا بصورة زائدة منتزعة عنهما. وكذا ندرك مدركات تلك القوى والأشياء الحالة

فيها بالحضور والمشاهدة بدون صور زائدة ، ولو كان ادراك النفس لتلك الأمور بصور مأخوذة عنها لأدركتها على الوجه الكلّي ، لما مرّ من أنّ كلّ صورة تجرّدها النفس وتحصل فيها فهي كلّية وان تحصّلت من كليّات كثيرة ؛ وحينئذ لم تكن مانعة من الشركة. وهو خلاف الواقع ، لأنّ نفس تعقل كلّ واحد من تلك الأمور مانع عن الشركة.

قيل : وممّا يدلّ على ثبوت العلم الحضورى : أنّ النفس في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشية كلّها ، ولا ريب في أنّ حصول كلّ علم انطباعي يتوقّف على استعمال الآلات ، واستعمال الآلات يتوقّف على العلم بالآلات ، فلو كان ذلك العلم - أي : العلم بالآلات - بالارتسام لزم توقّفه على استعمال الآلات المتوقّف على العلم بالآلات ، وهكذا يعود الكلام ؛ فأمّا أن يدور أو يتسلسل ، وهو باطل. فأول علوم النفس هو علمها بذاتها ، ثمّ علمها بقوى البدن والآلات التي هي الحواسّ الباطنة والظاهرة - وهذان العلمان من العلوم الحضورية - ، ثمّ بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصوّر هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته ، فإنّ هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا بمعنى كونه حاصلًا بالقصد والرويّة وان كانت النفس عالمة به مريدة له ، لأنّ إرادة ذلك الفعل إنّما تنبعث عن ذاتها لا من رويتها. فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بإرادة اختيارية زائدة عليها قائمة بها ، بل لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها - عشقا ناشئا عن الذات لذاتها - اضطرّت إلى استعمال الآلات التي لا قدرة لها بدونه.

وبذلك يندفع ما قيل : أنّ استعمال الآلات من الحواسّ الظاهرة والباطنة فعل اختياري وصدور كلّ فعل اختياري مسبوق بالتصوّر والتصديق بفائدة ما ، فوجب أن تحصل قبل استعمال الآلات صور تصورية وتصديقية ، وذلك لأنّ نسبي صدور استعمال الآلات وعدمه ليستا متساويتين ليلزم الاحتياج إلى المرجّح من تصوّر الفعل والتصديق بالفائدة قبل الاستعمال ، بل المرجّح والمقتضي ذات النفس ، فينبعث الاستعمال عن الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها الدرّاسة الفعّالة ، فلا يكون مسبوقا بتصوّر ذلك

الفعل ؛ بل صدور ذلك الجزئي عن النفس هو بعينه تصوّرها له بلا صورة / MA 115 / مستأنفة أخرى - كما أدّى إليه ذوق أهل الاشراف -
؛ انتهى.

وما ذكره من أنّ استعمال النفس لقواها وآلاتها لا يتوقّف على قصد زائد - بل هو ناش عن ذاتها واراقتها له عبارة عن كونه معشوقا محبوبا ،
لأنّ كلّ شيء يحبّ فعله من حيث أنّه فعله - قريب ممّا ذكره الحكماء في إرادة الواجب من أنّ ارادته لفعل ليس بقصد زائد وليس فعلها
وتركها متساويين عنده حتّى يحتاج إلى مرجّح ، بل ذاته يقتضي فعلها. وكونه مرادا له : أنّه محبوب عنده مرضي لديه ، لأنّ كلّ فعل ناش عن
الذات معشوق عند الذات.

ثمّ إن قيل : إن كان الاستعمال ناشئا عن ذات النفس وعن شوقها الذاتي فما الباعث لاختلاف الاستعمالات في النفوس قلّة وكثرة وشدّة
وضعفا؟ ، ووقوع بعضها في محلّه وبعضها في غير محلّه؟ ، وكون بعضها موجبا للنجاة وبعضها باعثا للهلاك؟ - وغير ذلك - ؛

قلنا : الباعث في ذلك اختلاف النفوس واختلافهما في الأفعال ، وكون كلّ منها عاشقة لفعلها المخصوص بها اللازم لها.

فان قيل : لا ريب في أنّ علم النفس بالصور الحاصلة لها القائمة بها علم حضوري لا يتوقّف على صورة زائدة وإلا لزم التسلسل ، وأمّا
علمها بغير تلك الصور من الأشياء الخارجية - سواء كان ذاتها أو ما يتعلّق بها من القوى أو الآلات أو غيرها - لا بدّ أن يكون بالصور
الزائدة ولا يمكن أن يكون على سبيل الحضور ، فكّل ما يصير معلوما للنفس من الأشياء الخارجية أنّما ينكشف بتجريد صورته وقيامها
بالنفس ، وأمّا نفس تلك الصورة فهي حاضرة عند / DA 110 / النفس ملاحظة أيّاه ، فالربط والمناسبة اللازمان في تحقّق الانكشاف بين
النفس وبين تلك الصور هو قيامها بها ، وبين النفس وبين ذي الصورة هو قيام صورته بها. وبالجملة علم النفس في الأمور الخارجية
والأشياء العينية ولو كانت ذاتها أو قواها وآلاتها لا يمكن أن يكون بالحضور ، بل لا بدّ أن يكون بتجريد صورها وحصول تلك الصور
للنفس. وحينئذ كلّ شيء يكون

معلوما للنفس فأنما يكون معلوما على وجه كلي، لأن العلم الانطباعي الارتسامي الحاصل للمجرد لا يكون إلا كلياً.

ومما يؤكد ذلك أن مبلغ علم كل نفس بذاتها هو أنها تعلم أنها حقيقة مجردة متصفة بكذا وكذا، وهذا لا يكون إلا كلياً وان انضم إليه الف مخصّص من الكليات، وكذا مبلغ علمه بخياله وواهمته وتخيله وبدنه الخاص به، فإن المعلوم له من كل واحد منها أن له قوة أو بدنا من شأنه كذا وكذا؛ وبالجملة أن علم كل نفس بكل واحد من ذاتها وقواها وآلاتها إنما هو على الوجه الكلي - أي: يعلم أن واحدا منها متصفا بصفة كذا وكذا من الصفات الكلية -، ولا ريب في كونه علما انطباعيا يتجرد فيه الصور عن الأشياء الخارجية وتحصل للنفس. وعلم كل نفس مجردة لنفس أخرى وقواها وآلاتها أيضا من هذا القبيل. وإذا علم المذكورات على وجه جزئي بأن يعلم من حيث عروض الماديات - من الوضع الخاص والأين الخاص لها - فالعالم بذلك إنما هو بعض القوى الجسمانية دون النفس الناطقة، ولا نسلم أن المدرك لها حينئذ هو النفس. وحينئذ فمن أين يعلم أن المدرك لهذه المذكورات هو النفس بالعلم الحضورى على وجه جزئي بأن يلاحظها ملا-حظة حضورية من حيث كونها جزئية بسبب الارتباط الحاصل بين النفس وبينها، أعني: كون المعلوم الحاضر نفس العالم - كما في علم النفس بذاتها - أو كون المعلوم متعلقا بالعالم تعلقا خاصا - كما في علمها بقواها وآلاتها -؛

قلنا: لا ريب في أن المراد من علم النفس بذاتها هو انكشاف ذاتها عندها وظهورها بين يديها وتعلّقلها بأنها هي، وهذا لا يتوقف على صورة زائدة أصلا وعلمها بأن حقيقتها كذا وكذا. وبالجملة تحديد ذاتها وتعريفها بالصفات الذاتية أو العرضية لا مدخلية له بما هو المقصود من العلم الحضورى الحاصل للنفس بذاتها، لأنه لا شبهة في أن علمها بأن حقيقتها كذا وكذا من العلوم الانطباعية لأنه من العلوم التصورية أو التصديقية وكلاهما من أقسام العلم الحضورى، وما نحن فيه - أي: حضور الذات للذات - غير هذين القسمين.

ومما يظهر المطلوب أن كل ما يقوم بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشيء آخر

فهو موجود لذاته حاضر عند ذاته غير غائب ولا منفك ذاته عن ذاته ، وقد مرّ أنّ التعقّل هو حضور المعلوم بعينه أو بصورته عند المجرّد الموجود القائم بذاته وانكشافه لديه ووجوده بين يديه ، ولا ريب في أنّ النفس مجردة قائمة / MB 115 / بذاتها ، فذاتها حاضرة لذاتها والتعقّل ليس إلّا هذا. وأمّا علمها بنفس أخرى فلا بدّ أن يكون على سبيل الارتسام وتجريد صورة منها ، فيكون علما حصوليا ولا يمكن أن يكون حضوريا ، لعدم حضور هذه النفس للأخرى بذاتها لها ؛ ولا لأمر له تعلق حضوري خاصّ بها ، ولذا تشير كلّ نفس إلى ذاتها ب- « أنا » وإلى ما عداها ب- « هو » ، لكونه زائدا عليها ، فعلم النفس بذاتها ليس سوى ذاتها وبما عداها بصورة زائدة عليها.

وأما علمها بقواها وآلاتها فالوجه في كونه حضوريا : إنّ تلك القوى والآلات متعلّقة بالنفس تعلقا خاصّا ليس مثله متحقّقا بينها وبين القوى والآلات التي لنفس أخرى ، فهذا التعلّق نوع ارتباط ومناسبة صار منشأ لحضورها عندها وانكشافها لديها ووجودها بين يديها ، فتدرك النفس أنّها قواها وآلاتها ويلاحظها بذواتها وان أمكنها تعقلها على وجه كليّ أيضا حتى يكون علما انطباعيا بأن يتصوّر حقيقة كلّ واحد منها بأنّه كذا وكذا وشأنه كذا وكذا.

ثمّ إنّ انكشاف المادّي بخصوصياته المعينة من الوضع والمقدار وغيرهما بالحضور لوجود علاقته ليس فيه بأس - لعدم لزوم كون المجرّد محلاّ للمادّي بلواحقه الغريبة - ، لأنّ انكشاف المادّي من حيث أنّه مادّي وملاحظته الحضورية لا يوجب ارتسام هذا المادّي بلواحقه الغريبة في المجرّد حتّى يلزم كونه محلاّ لها ، بل الحاصل في المجرّد أنّها هو مجرد / DB 110 / انكشاف لهذا المادّي بلواحقه على وجه يمنع الشركة ، لأنّ الانكشاف والملاحظة أنّها هو على سبيل الجزئية ، ولذا لا يبقى فيه ابهام ، بخلاف ما لو ارتسم صورته فيه ، فأنّه لو ارتسم المادّي بلواحقه الغريبة في المجرّد لزم كون المجرّد محلاّ للمادّي من حيث هو مادّي ، ولزم أيضا كون المدرك غير متّضح ؛ بل مبهما ، لأنّ المدرك حينئذ ليس هو الذات الموجودة في الخارج حتّى إذا انكشف لا يبقى فيه الابهام ، بل المدرك هو الصورة والفرض أنّها مخلوطة بغيرها من اللواحق ، وكلّ ما هو مخلوط بغيره لا يكون معلوما ما دام

كونه مخلوطا بغيره ، فإنّ الصورة إذا جرّدت تكون واحدة ممتازة وإذا كانت مخلوطة بالوضع الخاصّ والمقدار الخاصّ لا تكون ممتازة عن غيرها بالكليّة ، فلا تكون معلومة على سبيل الوضوح والانجلاء.

والحاصل : أنّ المطلوب ادراكه وانكشافه في العلم الحضورى هو الموجود الخارجى - أي : الحقيقة الخارجيّة مع لوازمها الخاصّة ولواحقها المعينة - ، ولا ريب في انكشاف تلك الحقيقة الخارجيّة بلوازمها ولواحقها بالعلم الحضورى من دون التباس بغيرها واختلاط بما عداها ، فيكون المدرك حينئذ متّضحا حقّ الاتضاح.

وأما المدرك بالعلم الحضورى فإنّما هو الصورة دون الموجود الخارجى ، فكلمّا تكون تلك الصورة المدركة أشدّ امتيازاً عن غيرها يصدق أنّ العلم بالصورة من حيث هي أوضح وأجلى ، وكلمّا كانت أكثر اختلاطاً بما سواها يصدق أنّ الخفاء فيها أكثر ؛ فالمدادى إذا علم بالعلم الحضورى أو الحضورى بالتجريد التامّ والنزاع المحكم يكون معلوماً متّضحاً ، وإذا علم بالحضورى من دون التجريد التامّ - أي : لم تكن صورته المدركة مجردة ، بل كانت مع غشاوة ما من المادّة وعلائقها - لا تكون متّضحة حقّ الاتضاح. فقد ظهر ووضح أنّ العلم الحضورى لا يحتاج إلى صورة زائدة ذهنية ، بل الاحتياج إليها حيث يكون المدرك غير حاضر عند المدرك أصلاً. وعدم حضوره إمّا لعدم وجوده في الخارج أصلاً - كالمعدومات والممتنعات - ، أو لعدم وجوده عند المدرك وان كان موجوداً في الخارج - كالأشياء الخارجيّة عن ذات المدرك غير متعلّقة به أصلاً - ، فإنّ كلّ واحد من الموجودات ليس متعلّقاً وحاصلاً لكلّ واحد وإلاّ لكان كلّ من له صلاحية العالمية عالماً بالفعل بكلّ من له صلاحية المعلوماتية ، وليس كذلك. فلا بدّ في تحقّق العالمية والمعلوماتية بين شيئين مع صلاحيتهما لهما من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود. فكلّ شيئين لهما صلاحية العالمية والمعلوماتية إذا تحقّق بينهما علاقة ذاتية وارتباط وجودى يكون أحدهما عالماً بالآخر ، لأنّ تلك العلاقة مستلزّمة لحصول أحدهما للآخر وانكشافه لديه. وهي قد يقع بين ذات العالم والموجود الخارجى - أي : ذات المعلوم - بحسب وجوده الخارجى كما في العلم الحضورى باقسامه ، فإنّ الارتباط

الموجب للانكشاف في هذا العلم إمّا ايجاد المدرك والمدرك ومعلوم أنّه لا علاقة مصحّحة للارتباط أشدّ من هذا ؛ أو كون المدرك من حيث وجوده في الخارج لازماً للمدرك ؛ / MA 116 / أو مربوطاً به لتحقّق نوع علاقة بينهما - ككونه آلة له - .

وقد تكون العلاقة بين ذات العالم وصورة الشيء المعلوم - كما في العلم الحسولي المحقّق ، لحصول صورة الشيء في ذات العالم ، أو في بعض قواه حصولاً ذهنياً - ، والمدرك بالحقيقة هو نفس الصورة الحاضرة لا الموجود الخارجى الخارج عن التصوّر ، وإطلاق المعلوم عليه إمّا هو بقصد ثان - كما تقدّم - فالعلاقة الوجودية المستلزمة للعلم في الحقيقة إمّا هي بين العالم والصورة لا غير ، بخلاف المعلوم من حيث وجوده - أعني : بالعلم الحضورى - ، لأنّ المعلوم بالذات فيه هو نفس ذات الشيء العينيّ لتحقّق العلاقة الوجودية بين هذه الذات الخارجية وبين العالم ؛ هذا.

وقيل : العلم الحضورى هو اتّم صنفى العلم ، ومن ذهب إلى أنّ العلم بالغير منحصر في الارتسام فقد أخطأ. نعم! ، الإدراك على وجه يكون المدرك كلياً مشتركاً بين كثيرين ينحصر في الصورة الذهنية ، وهي المنقسمة إلى التصوّر والتصديق ؛ وهي التي تكون كاسبة ومكتسبة. فإذا تحققت العلاقة الوجودية المستلزمة للعالمية أو المعلوماتية بين ذات مستقلة الوجود مجردة وصورة مرتسمة فيها فتحققت بين ذات مستقلة الوجود وبين الصورة التي معلولة لها وصادرة عنها أولى وأحرى ، لأنّ نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب ، فالعلاقة المتحققة بين العلة ومعلولاتها الخارجية تؤكد من العلاقة بين ذات الشيء والصورة المرتسمة فيها - كما حقّقه المحقّق الطوسي - . / DA 111 /

واعترض المحقّق الدواني عليه في شرح العقائد لا يخلو عن تعسّف!

المقدّمة الثانية : إنّ كلّ ما يقوم غير متعلّق الهوية والوجود بشيء آخر - أي : كلّ مجرد قائم بذاته - فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته لا يغيب ذاته عن ذاته أصلاً ، فيكون ذاته عالمة بذاته ومعلومة لذاته ومنكشفة عند ذاته ،

أمّا معلومية ذاته لذاته مع كون ذاته حاضرة لذاته فظاهر ممّا مرّ ، لأنّ التعقّل - كما

مرّ في المقدّمة الاولى - عبارة عن حضور المعلوم بعينه أو بصورته عند المجرّد الموجود القائم بذاته ، فاذا كانت الذات بعينها حاضرة عند الذات تكون الذات عاقلة للذات عالمة بها بالعلم الحضورى ؛

أمّا كون كلّ مجرّد قائم بذاته حاضرا عند ذاته غير غائب عنها فبديهي لا يقبل التشكيك ، لأنّ الشيء لا ينفكّ عن نفسه.

قيل : إن اريد بالحضور ما هو المساوق للادراك أو الانكشاف وأمثالها ، فمنع كون كلّ مجرّد قائم بذاته حاضرا بهذا المعنى عند ذاته ؛

وإن كان المراد منه ما هو الظاهر المتعارف - أي : غير المنفكّ وغير المتبادر وغير الغائب - ، فلا ريب أنّ كلّ مجرّد قائم بذاته حاضر بهذا المعنى عند ذاته ؛ إلا أنّ الحضور بهذا المعنى لا يستلزم الانكشاف ، فإنّ كلّ شيء حاضر بهذا المعنى عند ذاته ، سواء كان قائما بذاته أو لا ، وسواء كان مجرّدا أم لا مع فقد الانكشاف.

فان قيل : الأشياء على أربعة اقسام :

الأول : ما ليس مجرّدا ولا قائما بنفسه - كالأعراض الجسمانية - ؛

الثاني : ما هو مجرّد غير قائم بذاته - كالصورة المعقولة للمجرّدات - ؛

والثالث : ما هو قائم بذاته غير مجرّد - كالجسم - ؛

والرابع : ما هو مجرّد قائم بذاته - كالواجب والعقول والنفس - . ولا ريب في أنّ الاقسام الثلاثة الاولى عالمة بذواتها ؛ بل التعقّل للذات مخصوص بالقسم الرابع ، فاذّا ذكرنا في حدّ التعقّل أنّه حضور المعلوم بعينه أو بصورته عند المجرّد القائم بالذات ، فالمراد بالحضور هو المعنى المتعارف. إلا أنّ استلزامه للانكشاف إنّما إذا حصل الشيء عند مجرّد قائم بذاته لا عند غيره ؛

قلنا : إنّ استلزام حضور الشيء بهذا المعنى عند المجرّد القائم بذاته لانكشافه لديه لا بدّ له من دليل ، وبأيّ برهان نحن نعتقد ونقطع بأنّ المناط في جواز العاقلية هو التجرّد والقيام بالذات والمناط في وقوعها هو تحقّق حضور شيء بالمعنى المذكور عند من حصل له التجرّد والقيام بالذات؟! ، ولم لا يجوز أن يكون التعقّل مشروطا بأمر آخر؟! ،

ولم لا يمكن أن يكون الإدراك موقوفا على خاصية مجهولة الكنه وقوة غير معلومة لنا - كالخصائص والقوى المودعة في المشاعر الظاهرة والباطنة - ، فاذا وجدت هذه الخاصية والقوة وجد الإدراك والتعقل - سواء كانت في المجرد أو غير المجرد -؟!.

وأجيب عن الأيراد المذكور : بأنّ المانع من التعقل والانكشاف أنّها هو المادّة وعلائقها ، فالشيء الذي كان مجردا نورانيا يكون عالما بذاته لظهور ذاته لذاته ، لأنّ الانكشاف هو ضدّ الخفاء والخفاء على الشيء أمّا بسبب ضعف نوريته وقلة وجوده ونقص جوهره - كالهولي الجسمية - أو بسبب ما يكتفه من الأغشية واللبوسات - كالأشخاص الجسمية - ؛ والمجرد ليس كذلك ، / MB 116 / فيلزم أن لا يخفى ذاته عن ذاته. قال بهمنيار في التحصيل : ولمّا كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدرکه وكان وجوده لمدرکه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصحّ أن يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته. ومدرك ذاته يجب أن يكون نفس وجوده ادراكه لذاته ، وكلّ ما وجوده لذاته ، فهو مدرک ذاته ، إذ ليس وجوده إلاّ كونه مدركا ؛ فالأمور التي تدرك ذواتها لا يصحّ أن تكون مقارنة لمادّة وإلاّ لكان وجودها لغيرها. وأمّا الأمور المجردة عن المادّة فإنّها يجب أن تدرك ذواتها ، وإلاّ لكان وجودها لغيرها ، فكلّ ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادّة هو غير مدرک ذاته. ويشهد بهذا أنّ القوى الحسّية - كالبصر واللمس والذوق - لا تدرك ذواتها ، لكونها موجودا بمحالها التي هي تلك الاعضاء لا لذاتها (1) ؛ انتهى.

وهذا المضمون الذي ذكره بهمنيار قد ذكره غيره أيضا من الحكماء. ولا بدّ لنا أن نوضح المراد منه أولا ثمّ نشير إلى أنّه هل هو حقّ أم لا. فنقول :

الوجود أمّا وجود في نفسه - كوجود الجسم - ويسمّى « وجودا محموليا » ، أو وجود لغيره - كوجود البياض للجسم ، ووجود الشاعرية لأوميرس - ، ويسمى هذا الوجود « وجودا رابطيا » ، كقولنا : الجسم كائن أبيض. وأوميرس موجود شاعر. فإنّ لفظي « كائن » و « موجود » إنّما هو لمجرد الحمل والرابطة والمطلوب من ادخالهما بين

ص: 29

1- راجع : التحصيل ، ص 493. والسطر الأخير - أي : من قوله : لكونها موجودا ... إلى قوله : لا لذاتها - لا يوجد في المطبوع من التحصيل.

ثمّ الوجود في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره - كوجود البياض ، فإنّ البياض موجود في نفسه وموجود للجسم ، لكن وجوده في نفسه عين وجوده للجسم - ، وقد يكون غير وجوده لغيره - كوجود المال لزيد ، فإنّ للمال وجودا لنفسه ووجودا لزيد ووجوده لنفسه غير وجوده لزيد ، ولذا قد يزول وجوده لزيد مع بقاء وجوده لنفسه - .

ثمّ الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قائم بغيره ويكون باعتبار وصف زائد على ذاته موجودا لغيره قائما به ؛ وذلك كالكتاب مثلا ، فإنّه باعتبار ذاته - أعني : الشخص الانساني - قائم بذاته غير موجود لغيره ، وباعتبار وصف الكاتبة موجود لغيره وهو ما يصير موضوعا له - كزيد مثلا في قولنا : زيد كاتب - . وهذا الوجود الربطي الحاصل باعتبار الوصف راجع في الحقيقة إلى وجود ذلك الوصف .

ثمّ لا ريب في أنّ المعقولة والمحسوسية - وأمثال ذلك - أوصاف زائدة على ذوات الأشياء ، فإذا تعقلنا الأرض والسماء وأبصرنا السقف والجدار فلا ريب في أنّ ذات الأرض أو السماء ليست عين المعقولة ، وذات السقف والجدار ليست عين المحسوسية ، بل هما من الأوصاف الزائدة على ذوات تلك الأشياء وقد عرضتا لها باعتبارها ؛ وهو في الاحساس اعتبار كون صورها حاصلة للجوهر الحاسّ ، وفي التعقّل اعتبار كون صورها المجردة حاصلة للعاقل - كما في العلم الحسولي - أو اعتبار كون ذواتها حاضرة عنده - كما في العلم الحضورى - ؛ فالمسمّاة مثلا بأحد هذين الاعتبارين موجود للعاقل . وإذا كان اطلاق المعقولة على السماء بأحد هذين الاعتبارين - أعني : اعتبار كون صورته حاصلة للعاقل ، أو اعتبار كون ذاته حاضرة عنده وكان ذلك معنى وجوده للعاقل - فوجود السماء باعتبار كونه معقولا هو عين وجوده لعاقله من حيث أنّه عاقل وان لم يكن وجوده في ذاته عين وجوده لشيء آخر . وبالجملة لا ريب في أنّ لكلّ معقول وجودا في نفسه ووجودا للعاقل ، والبديهة حاكمة بأنّ وجوده في نفسه وفي الواقع ليس عين وجوده لعاقله ، بل وجوده باعتبار كونه معقولا هو عين وجوده لعاقله من حيث أنّه عاقل . وقس على المعقول المحسوس في هذا الحكم .

وإذا عرفت ذلك فنقول : قول بهمنيار : « أنه لَمَّا كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدرکه - ... إلى آخره - » ، يحتمل في بادي النظر وجهين :

أحدهما - وهو الأظهر - : أن يكون المراد أنّ الوجود في ذاته - أي : في نفسه - للمحسوس من حيث هو محسوس ، وللمعقول من حيث هو معقول - أي : المحسوسية والمعقلوية هو الوجود للمدرك - ؛ وقوله : « وكان وجوده لمدرکه » إشارة إلى عكس ذلك - أي : الوجود للمدرك أيضا هو المحسوسية والمعقلوية - ، فيكون المراد من المقدمتين بيان اتحاد المحسوسية والمعقلوية مع الوجود للمدرك وصحة حمل كلّ واحد على الآخر كلياً. وجريان هذا الدعوى في كلّ واحد من العلم الحضورى والعلم الحسولى ظاهر ، أمّا جريانها في العلم الحسولى فلأنّ / MA 117 / وجود المعقول من حيث هو معقول - أعنى : وجود الصورة الحاصلة في نفسها - هو عين وجودها لمدرکهها ؛ وأمّا جريانها في العلم الحضورى فلأنّ وجود المعقول بالعلم الحضورى من حيث هو معقول - أي : من حيث أنّه منكشف وحاضر عند العاقل - هو بعينه وجوده لمدرکه.

وثانيهما : ان يكون المراد أنّ وجود المحسوس والمعقول في ذاته - أي : وجوده في نفسه - عين وجوده لمدرکه - أي : عين الوجود الرباطى ، كما ادّعى الشيخ في الاعراض : أنّ وجودها في نفسها عين وجودها الرباطى - . فيكون المراد أنّ وجود المحسوس والمعلوم بالعلم الحسولى والحضورى عين وجوده لمدرکه. أمّا في العلم الحسولى فلأنّ المعلوم بالذات فيه هو الصورة - كما استقرّ عليه رأي الشيخين من أنّ المحسوس والمعقول بالذات أمّا هو الصورة لا ذو الصورة ، ولا ريب في أنّ وجود الصورة في نفسها عين وجودها لمدرکهها ؛ - وأمّا في العلم الحضورى فلأنّ الشيء إذا كان بنفس ذاته حاضرا عند المدرك فيكون المدرك للمدرك هو الشيء الخارجى الموجود لنفسه ، فيتحد الموجود للمدرك والموجود في نفسه ، فيكون وجوده في نفسه هو عين وجوده للمدرك. وعلى هذا الوجه يكون قوله : « وكان وجوده لمدرکه » إشارة إلى دعوى آخر هي اتحاد الوجود للمدرك مع المحسوسية والمعقلوية ليلزم من المقدمتين أنّ / DA 112 / يكون الوجود في نفسه للمحسوس والمعقول هو عين المحسوسية والمعقلوية.

ثمّ لما كان غرض بهمنيار من ذكر هاتين المقدمتين - بأيّ معنى أخذناهما - بيان أنّ التعقّل لا يمكن أن يكون للمادّي بل إنّما هو للمجرّد ، فلذا رتبّ عليهما أولاً - عدم كون المادّي مدركا لذاته ، فقال : « لم يصح أن يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته ، أي : لما كان وجود المحسوس من حيث هو محسوس ووجود المعقول من حيث هو معقول أو وجودهما في أنفسهما عين وجودهما لمدركهما لم يصحّ أن يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته ». والمراد « بما وجوده لغيره » كلّ ما يكون في الوجود محتاجا إلى الغير وثابتا له - وهو المقارن للمادّة - ، أو ما يكون حالاً في غيره وإن كان مجرّداً - كالصورة العقلية الكلية - . أمّا على الوجه الأوّل فلائّه لو كان مدركا لذاته كان ذاته مدركة معقولة له بمعنى معقوليته ومدركيته - أعني : كونه موجودا من حيث هو معقول كون وجوده لمدركه أي لذاته - مع أنّه فرض وجوده لغيره - أعني : الموضوع أو المحلّ - . والحاصل : أنّه لما فرض أنّ وجود المحسوس والمعقول في ذاته هو وجوده لمدركه يجب أن يكون المدرك شيئا يكون وجوده لنفسه حتّى يكون وجود المعقول له ، إذ لولا له لزم أن لا يكون وجود ذلك المعقول لذلك المدرك ، بل لمحلّه ، فلا يكون وجود المحسوس والمعقول في ذاتهما وجودهما لمدركهما ؛ وهو خلاف الفرض . وأمّا على الوجه الثاني فلائّه لو كان مدركا لذاته لكان وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه - أي : لذاته - مع أنّ وجوده لغيره .

ثمّ قال : « ومدرك ذاته يجب أن يكون نفس وجوده ادراكه لذاته » ؛ والسّرّ في ذلك على الوجه الأوّل أنّ ادراكه لذاته - أي : اعتبار وجوده من حيث هو معقول - يؤول إلى وجوده لمدركه - أي : لذاته - ، فيكون نفس وجوده لذاته عبارة عن ادراكه لذاته ؛

وعلى الوجه الثاني فلائّه إذا كان وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه فيكون نفس وجوده هو مدركيته لذاته ، فيكون نفس وجوده هو ادراكه لذاته أيضا ، لأنّ مآل مدركيته لذاته وادراكه لذاته واحد .

ثمّ قال : « وكلّما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته » ؛ إذ ليس وجوده إلّا كونه مدركا - بصيغة المفعول - . وذلك لأنّ معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجودا بصورته أو بذاته لموجود قائم بذاته ، وكلّ ما وجوده لذاته يكون ذاته موجودة لذاته القائمة

بذاتها فعلى الوجه الأول نقول : انّ وجوده من حيث أنّه معقول ليس إلاّ - كونه مدركا ، فاذا كان موجودا من حيث أنّه معقول لذاته كان مدركيته ومعقوليته أيضا لذاته ، فموجوديته من حيث أنّه معقول لذاته هو مدركيته ومعقوليته لذاته ؛ وعلى الوجه الثاني نقول : انّ وجوده في نفسه ليس إلاّ كونه مدركا ، فاذا كان وجوده لذاته كان مدركا لذاته. ويحتمل ان يكون مدركا - بصيغة الفاعل - ، فيكون المراد أنّه ليس وجوده إلاّ كونه عاقلا ، وذلك لأنّ معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء وغير غائب عنه ، وكلّ ما وجوده لذاته فهو موجود قائم بذاته حاضر عنده ذاته وغير غائبة عنه ، فوجوده لذاته من حيث أنّه معقول على التوجيه الأول ووجوده في نفسه على التوجيه الثاني عين ادراكه لذاته - أي : عين مدركيته وعاقليته - .

ثمّ صرّح بانّ الأمور المدركة لذاتها لا يجوز أن تكون مقارنة للمادة وإلاّ لكان وجودها لغيرها ، وذلك لانه قد / MB 117 / ثبت انّ ما وجوده لغيره لا يكون وجوده لذاته ، فمعلوم انّ ما يدرك ذاته يكون وجوده لذاته.

ثمّ قال : والأمر المجرد يجب انّ تدرك ذاتها ، إذ لو لم تدرك ذواتها كان وجودها لغيرها. وذلك لأنّ المجرد موجود بذاته ، وقد ثبت انّ ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته ، فما لم يكن مدركا لذاته لم يكن وجوده لذاته. بل كان وجوده لغيره.

ثمّ صرّح بانّ كلّ ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة واستشهد لذلك بانّ القوى الجسمية لا تدرك ذواتها ، لكونها موجودة لمحالتها التي هي تلك الاعضاء ، لا لذواتها.

هذا هو التوضيح التامّ وغاية التوجيه للكلام المنقول عن بهمنيار.

وأنت تعلم انّ حمله على الوجه الثاني في غاية الفساد! ، لأنّ حاصله دعوى الاتحاد بين الوجود في نفسه والوجود الرباطي ، وهو باطل. وكيف يكون الوجود في نفسه المتحقّق في الخارج والواقع عين الوجود الحاصل للعقل ، فإنّ الظاهر انّ اطلاق الوجود على المعنيين أنّما هو بالاشتراك اللفظي ، ولو سلم ذلك في العلم الحسولي / DB 112 / - نظرا إلى ان المعقول بالذات فيه هو الصورة دون ذي الصورة ووجودها في نفسها هو عين وجودها لمدركها - فلا نسلم ذلك في العلم الحضورى ، لأنّ دعوى انّ وجود

الشيء الخارجي القائم بذاته او بغيره في الخارج عين الوجود المنكشف المنجلى للعاقل مكابرة ، فانّ الأوّل وجود أصلي خارجي والثاني وجود ظلّي ذهني.

ولو حمل الكلام على الاستلزام بأن يقال : الوجود في نفسه لكلّ محسوس ومعقول يلزمه الوجود لمدرّكه ، فان اريد « بالوجود لمدرّكه » القيام به أو عدم القيام بغيره ، فممنوع ؛ وان اريد به ما يتناول عدم الغيبة عنه ، فممنوع ؛ لكن على هذا لم لا يجوز أن يكون شيء قائما بغيره ومع هذا لا يكون غائبا عن ذاته؟ - أي : يكون مدركا لذاته -.

وأیضا یرد علیه : انه لو تنزلنا وسلّمنا انّ كلّ ما هو محسوس ومعقول لشيء فوجوده في نفسه هو وجوده لمدرّكه فمن أين يلزم منه أن يكون كلّ ما هو وجوده لذاته مدركا لذاته؟ ، بل يكون اثباته مصادرة على المطلوب!.

وان قيل : كلّما هو وجوده لذاته فذاته حاضرة عند ذاته ، والادراك ليس إلاّ حضور الشيء عند المدرّك ، فما وجوده لذاته يكون مدركا لذاته ؛

قلنا : حضور ما هو وجوده لذاته عند ذاته بمعنى عدم الغيبة ممنوع ، ولكنّه لا يوجب الادراك وانما الانكشاف ، وبمعنى الانكشاف ممنوع. وأيضا ما ذكره من انّ وجوده لمدرّكه نفس محسوسية ومعقولية غير ممنوع ، لجواز أن يشترط في المحسوسية والمعقولية شيء آخر غير الوجود للمدرّك ، لأنّ العقل لا ينقبض من أن يكون شيء موجودا لشيء آخر ولا يكون معقولا له. وحينئذ فلا يلزم أن يكون في مدرّك ذاته نفس وجوده ادراكه لذاته ، ولا أن يكون كلّ ما وجوده لذاته مدركا لذاته والحاصل : انه إن اريد أنّ المحسوسية والمعقولية حقيقتهما مجرد الوجود للغير بأيّ نحو كان ، وكذا عكسه - أي مجرد الوجود للغير بأيّ نحو كان وأيّ وجود كان - نفس المحسوسية والمعقولية ، فلا نسلم ذلك ؛ بل الظاهر خلافاه! ؛

وان اريد انّ المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما أنّهما الوجودان للغير وانّ نوعين من الوجود للغير هما المحسوسية والمعقولية ، فلا يثبت به انّ ما قام بغيره بأيّ نحو كان يكون معلوما للغير ، وما قام بنفسه يكون معقولا لنفسه ، إذ يمكن منع انّ هذا من هذا النوع ؛

وان اريد أنّ الوجود للمدرّك من حيث أنّه مدرّك نفس المعقولية والمحسوسية وكذا

العكس فممنوع؛ إلا أنه لا ينفع في شيء، إذ اثبات أن ما هو قائم بذاته عالم بذاته بهذه المقدمة مصادرة، إذ قبل اثبات أنه عالم كيف يسلم أنه مدرك؟.

وبهذا يظهر اختلال ما في كلامه ممّا فرّعه على المقدمات التي ابطلناها. فظهر أنّ حمل كلامه المنقول على الوجه الثاني - أعني: دعوى الاتحاد بين الوجود في نفسه والوجود الرباطي - أمر بين الوهن ظاهر الفساد. ولذا أكثر من صرّح من المتأخرين بهذا الكلام ذكره على الوجه الأوّل - أعني: كون وجود المعقول من حيث هو معقول وكون وجود المحسوس من حيث هو محسوس عين وجودهما للعقل وللجوهر الحاسّ وعين المعقولة والمحسوسية -.

قال بعض الأعاظم: لَمّا ثبت أنّ المعقول من حيث هو معقول وجوده في نفسه وجوده للعقل ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف وكذا المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه وجوده للجوهر الحاسّ ومحسوسيته شيء واحد من غير تفاوت فما وجوده لغيره لا يكون معقولا لذاته - كالصورة الجمادية - ولا محسوسا لذاته - كالبصر واللمس وسائر المدارك الحسّية -، / MA 118 / ولذا لا يحسّ بذواتها. ولو فرضنا المعقول قائما بذاته كان وجوده لذاته نفس معقوليته لها وصار عقلا وعاقلا ومعقولا، كما لو فرضنا المحسوس مجردا عن الموادّ كان وجوده لذاته نفس محسوسيته لها، فصار حسّا وحاسّا ومحسوسا - كما صرّح به بهمنيار وغيره من الحكماء -؛ انتهى.

بقى الكلام في أنّ الحمل على الوجه الأوّل أيضا لا ينفع في شيء أصلا ولا يثبت به المطلوب مطلقا. بيان ذلك: إنّ المراد من الوجه الأوّل هو أنّ الوجود في نفسه للمحسوس من حيث هو محسوس وللمعقول من حيث هو معقول - أي: المحسوسية والمعقولة - هو الوجود للمدرك، وهذا كان مطلوبا في الوجه الثاني أيضا، لأننا قد ذكرنا في تحرير الوجه الثاني أنّ المقدمة الثانية في كلام بهمنيار - أعني: قوله: وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته - إشارة إلى دعوى أخرى هي اتحاد الوجود للمدرك مع المحسوسية والمعقولة، وحينئذ / DA 112 / فما اورده على هذه المقدمة الثانية يرد على الوجه الأوّل.

ولو شئت أن نعيده ببيان أوضح مع زيادة بعض ما تركناه هناك من وجوه الاختلال ومن بيان أنه لا يثبت به شيء من المطالب والتفريعات التي فرّعها عليه فنقول : ان اراد انّ المحسوسية والمعقولية حقيقتهما هي الوجود للغير بأيّ نحو كان وكذا الوجود للغير بأيّ نحو كان هو المحسوسية والمعقولية فلا نسلم ذلك ، بل الظاهر خلافه ؛

وان اراد انّ المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجود للغير وانّ بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية والمعقولية ؛

فان اراد بالوجود للغير هو القيام به أو عدم القيام بغيره فممنوع ، ولو سلم بأن يثبت به التفريع الأول - أعني : عدم كون ما هو وجوده لغيره مدركا لذاته - ، إلا أنه لا يلزم منه صحّة التفريعين الأخيرين - أعني : قوله : ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته ، وقوله : وكلّ ما وجوده لذاته فهو مدرك لذاته - ، لأنّ عدم قيام المعقول بغير العاقل لا يوجب كون نفس وجود المدرك لذاته عين ادراكه لذاته ولا كون كلّ ما هو وجوده لذاته مدركا لذاته ، وهو ظاهر ؛

وان اراد بالوجود للغير ما يتناول عدم الغيبة عنه فممنوع ، إلا أنه لا يتفرّع حينئذ شيئا من التفريعات التي فرّعها عليه - كما لا يخفي - .

وان اراد انّ المحسوسية والمعقولية هي الوجود للمدرك من حيث أنه مدرك وكذا الوجود للمدرك من حيث أنه مدرك عين المحسوسية والمعقولية ؛

فان اراد بالوجود للمدرك القيام به أو عدم القيام بغيره فغير مسلم - كما مرّ - ،

وان أراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه فممنوع ، لكن على هذا يجوز أن يكون شيء قائما بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته. وأيضا : لا نسلم أنه حينئذ يلزم ان يكون وجود كلّ مدرك لذاته عين ادراكه لذاته ، إذ لعلّه يكون مشروطا بشيء آخر. وأيضا : لا نسلم حينئذ لزوم كون كلّ ما هو وجوده لذاته مدركا لذاته ، إذ الوجود لذاته على هذا ليس عين مدركيته له ، بل الوجود لذاته إذا كان ذاته مدركة يكون عين مدركيته لها والمطلوب ليس الا اثبات كون الذات مدركا حينئذ.

وبذلك يظهر اختلال المقدمات الباقية المنقولة عنه لكونها متفرّعة على المقدمات

السابقة التي بيّنا فسادها. على أنّه أورد على قوله : « انّ الامور المدركة لذاتها لا يجوز أن تكون مقارنة للمادة بالحلول فيها حتّى يصدق كون وجودها لغيرها ؛ وأمّا اذا كان شيء مقارنا للمادّة بأن تكون المادّة جزء له - كالجسم - فلا يظهر ممّا ذكر بوجه من الوجوه عدم جواز كونه مدركا لذاته.

لا يقال : أنّه لمّا كان أحد جزئيه هو الهيولى والآخر الصورة شيء منهما لا يصلح لان يكون عاقلا لذاته فالمجموع أيضا لا يصلح لذلك ؛

لأنّنا نقول : عدم ثبوت حكم لكلّ واحد (1) واحد من الاجزاء لا يستلزم عدم ثبوته للمجموع من حيث هو مجموع.

فان قيل : ادراك الجسم لذاته أنّما يكون بادراك اجزائه ، والمفروض أنّه لا يمكن ان يكون له ادراك جزئه الّذي هو الصورة ، لأنّها حالّة في الهيولى ؛

قلنا : حلول الصورة في الهيولى لا يصير مانعا من صيرورتها معقولة لغيرها ، إذ يمكن تعقلها باعتبار حضورها بنفسها أو بصورتها عنده وحينئذ تجرّد تلك الصورة لأدّى إلى الصورة. كيف ولو لم يكن ذلك لزم أن لا يكون الصورة معقولة أصلا؟ ، وهو غير معقول.

أيضا لا استبعاد في امكان حصول العلم بشيء اجمالا بدون حصول العلم باجزائه.

ثمّ على ما ذكرناه اخيرا من أنّ كون المعقولة والمحسوسية عين الوجود للمدرك من حيث أنّه مدرك فاذا اريد بالوجود للمدرك عدم الغيبة يظهر انّ ما ذكره بهمنيار - بعد ما نقلناه في الفصل الّذي عقده لبيان العقل والمعقول بقوله : « واذا علمت انّ معقولة الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد » - صحيح لا غبار عليه ، إلا أنّ ما ذكره بعد / MB 118 / ذلك - بقوله : « فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له وإذا كان وجوده لذاته فهو معقول لذاته » - غير مسلّم ، لما تقدّم من أنّه يجوز أن يكون الشيء موجودا لغيره ويكون عاقلا لذاته. ومن أنّه يجوز ان لا يكون شيء غائبا عن ذاته ولا يكون منكشفًا لذاته - لجواز اشتراط الانكشاف بشيء آخر - .

ص: 37

1- الاصل : + من.

وكذا يظهر ضعف ما ذكره بعد ذلك بقوله : « وقد عرفت أنّ الموجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته ، فنفس وجوده اذا معقوليته لذاته وعقليته لذاته ، فوجوده اذا عقل ومعقول .» وبيان ذلك : / DB 113 / اترك قد عرفت أنّ المعقول هو المجرد عن المادة وعلاقتها ، ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون « كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول » . لكن المجرد عن المادة اما يصح أن يعقل أو لا يصح ان يعقل ، ومحال أن لا يصح أن يعقل ، فان كل موجود يمكن أن يعقل ؛ فاذن انما يصح ان يعقل اما بأن لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا ، كالحال في المعقولات بالقوة التي تحتاج إلى مجرد يجردها عن المادة حتى يصير معقولا . لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل ، فان المجرد بالفعل لا يحتاج إلى أن يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل ، فهو اذن معقول بالفعل ، فهو عاقل لذاته ، فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل ؛ هذا خلف! ؛ انتهى.

ووجه الضعف انّ ما تقدم منه لم يعلم منه انّ كل موجود مجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته ، فانّ خلاصة كلامه السابق : انّ المجرد الذي هو قائم بذاته يكون ذاته حاضرا لذاته والعلم هو حضور الذات للذات ، فيكون المجرد عالما بذاته والموجود الذي يكون قائما بالغير لا يكون حاضرا عند ذاته ، بل يكون حاضرا للغير ، فيكون محتاجا عن ذاته وغير محتجب عن الغير الذي هو قائم به وحاضر لديه وان كان مجردا . فلهذا لا يكون الصور المعقولة مع تجردها معلومة لذاتها ، بل لغيرها - أعني : النفس - فقد اشرنا إلى أنّ مجرد الحضور بمعنى عدم الغيبة لا يستلزم العلم - لجواز اشتراطه بشيء آخر - والى أنّه لم لا يجوز أن يكون القائم بالغير عالما بذاته أيضا - لحضور ذاته لذاته - وإن كان حاضرا عند غيره أيضا؟ . ولو سلّم ذلك لم يكن مستلزما لكون نفس وجود هذه عين معقوليته لذاته وعقليته لذاته حتى يلزم منه كون وجوده عقلا وعاقلا ومعقولا ؛ وبالجملة ما دعاه إلى الحكم بكون نفس وجود المجرد معقوليته لذاته هو كونه حضور مجرد موجود بالفعل عند مجرد آخر ، وما دعاه إلى الحكم بكونه عاقلية لذاته كونه كون مجرد حضر عنده مجرد آخر . فباعتبارين مختلفين تجتمع المعقولية والعاقلية لا باعتبار واحد -

كما ظنّ - ، ولا ريب أنّ مجرد الحضور بمعنى عدم الغيبة لا يستلزم التعقّل - كما مرّ مرارا - .

ولو اراد بالحضور ما هو المساوق للانكشاف منعنا تحقّق الحضور ، على أنّ الوجود إذا كان عبارة عن كون المجرد بأحد الاعتبارين لم يكن إلاّ عقلا ، فكيف يكون عقلا ومعقولا ، بل يلزم ممّا ذكره أن يكون ذاته عقلا ومعقولا ، لا وجوده ؛

وإن اراد بالوجود ما يعمّ الذات لم يجتمع الثلاثة في شيء واحد ، لأنّ العاقل والمعقول هو الذات والعقل هو كونها - أي : وجودها - باحدى الاعتبارين .

قيل : ويمكن أن يحمل الوجود المجرد عن المادّة في كلاهما على واجب الوجود - تعالى - لا- على الموجود المجرد عن المادّة الزائد وجوده على ذاته ، وحينئذ فكون وجوده عقلا وعاقلا ومعقولا ظاهرا لا كلفة فيه . لأنّ ذاته لمّا كان صرف الوجود فكونه - الذي هو وجوده - عين ذاته ، فلمّا كان العقل هو كون حضور مجرد عند مجرد آخر أو كون مجرد بحيث حضر عنده مجرد آخر ووجود الواجب هو عين هذا الكون فيكون عقلا ، ولكون هذا الوجود عين ذاته يكون عقلا ومعقولا .

ثمّ هذا على فرض تسليم كون الحضور المذكور - أي : حضور الذات عند الذات بمعنى عدم الغيبة - عين الادراك والتعقّل ؛ وقد عرفت ما فيه .

ثمّ ما ذكره بهمنيار بقوله : « ثمّ ليس ينعكس الموجبة الكليّة » غرضه أنّ الحكماء ذكروا أنّ كلّ معقول مجرد بالفعل عن المادّة ، فجعلوا مجرد المعقولة سببا للتجرد ، ولم يحكموا بمجرد اثبات أنّ كلّ معقول مجرد أنّ كلّ مجرد أيضا معقول حتّى يرد عليهم حينئذ أنّ الموجبة الكليّة لو كانت منعكسة إلى موجبة كليّة لكان اثبات الأصل كافيا في اثبات العكس ، لأنّ العكس من لوازم الاصل واذا ثبت الملزوم ثبت اللازم ، لكن لا ينعكس الموجبة الكليّة إلى الموجبة الكليّة / MA 119 / ولو حكموا بثبوت العكس بمجرد ثبوت الأصل لورد عليهم - مضافا إلى ورود لزوم انعكاس الموجبة الكلية موجبة كليّة - لزوم حصول الاستنتاج من موجبتين كليتين في الشكل الثاني ، إذ يصير القياس حينئذ هكذا : الذات الغير المادّية القائمة بنفسها مجردة عن المادّة ، والمعقول من كلّ شيء بالفعل ذات مجردة ؛ فينتج : الذات الغير المادّية القائمة معقولة بالفعل . و / DA 114 /

الصغرى بديهية والكبرى هو الاصل الذي اثبتته الحكماء ، والنتيجة تحصل بملاحظة صحّة العكس ، مع ان المنطقيين مصرّحون بأنّ الموجبتين في الشكل لا ينتجان. وبالجملة لا يحكم بأنّ كلّ مجرد عن المادّة فهو معقول لأجل انعكاس الموجبة الكلية موجبة كلبية ، لعدم تحقّقه. والحكماء أيضا لم يحكموا بأنّ كلّ مجرد معقول بالفعل في بادي النظر من دون دليل خارجي ليلزم عليهم الاشكالان ، بل قالوا : لأنّ ما هو مجرد عن الموادّ إمّا أن يصحّ أن يعقل أو لا يعقل ، ومحال أن لا يصحّ أن يعقل - إذ كلّ موجود يصحّ أن يعقل - ، فاذن صحّة معقوليته إمّا بأن لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل - بمعنى أنّه مع فرض عدم تغير ما فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بدون حاجة إلى تجريده وإن كان معقوليته بالفعل موقوفا على تحقّق عاقل - أو بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا - كالحال في المعقولات بالقوّة التي تحتاج إلى مجرد يجردّها عن المادّة حتى تصير معقولة - . لكن هذا الحكم - أي : التغير بالتجريد - لا يصحّ في المجرد بالفعل ، لأنّ المجرد بالفعل حيث غشيته العوارض المادية لا تحتاج إلى أن يتغير فيه شيء حتى تصير معقولا بالفعل ، ولا يحتاج العاقل له إلى تقشيرها عنها حتى يصير معقولا ويخلص إلى حاقّ كنهه ، فهو اذن معقول بالفعل ، وإذا كان معقولا بالفعل فيكون عاقلا لذاته بالفعل ، إذ لو لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا بالقوّة ، وقد فرضناه معقولا بالفعل ؛ هذا خلف! هذا هو توضيح ما ذكره بقوله : « ثمّ ليس ينعكس الموجبة الكلية - ... إلى آخره - ».

ويرد عليه : أمّا أولا : انا لا نسلّم انّ مجرد التجرد وعدم العوارض المادية كاف للمعقولية والعاقلية حتى لا يحتاج المجرد بالفعل إلى تغير حتى يصير معقولا. بل لعلّهما يشترطان بشيء آخر أو يكون معنى آخر سوى المادية مانعا عنهما ؛

وأما ثانيا : أنّه لم يظهر ممّا ذكره هنا الا انّ المجرد بالفعل مع عدم تغيره معقول ، بمعنى أنّه لا مانع من معقوليته حتى أنّه لو فرض عاقل يعقله بلا حاجة إلى أن يتغير فيه شيء ، لانه معقول بالفعل بمعنى أنّه تحقّق أيضا عاقل بعقله ؛ وحينئذ فقوله : « فهو اذن معقول بالفعل » إن أراد به أنّه معقول بالفعل لعاقل آخر غير ذاته فهو يتوقّف على فرض عاقل آخر هناك ليصير معقولا بالفعل ، مع أنّه لا يتمّ التقريب حينئذ ؛

وان اراد : أنه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصحّ إذا ثبت كونه عاقلا لذاته ، ومن لم يسلم كون كل مجرد عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته؟! وبذلك يظهر فساد ما فرّع ورتّب عليه - أعني : قوله : « فهو عاقل لذاته » - ، فأنّه إن لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوّة ، لأنّ القدر المسلّم من معقوليته - على ما ذكره هنا - أنّه لا - مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله من دون احتياج إلى تجريده. وهذا القدر من المعقولية يمكن أن يكون باقيا مع عدم كونه عاقلا لذاته ، لأنّ عدم كونه عاقلا لذاته لا ينافي كونه بحيث إذا تحقّق عاقل عقله ،

فان أراد بالمعقول بالفعل هذا القدر من المعقولية وبالمعقول بالقوّة ما لا يكون كذلك - أي : لا يكون بحيث إذا تحقّق عاقل عقله من دون احتياج إلى شيء آخر من تجريد أو غيره - فيكون المنع ظاهر الوجود على قوله : « إن لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوّة » ؛

وان اراد بالمعقول بالفعل المعقول لذاته بالفعل - أي : ما هو الظاهر المتبادر من هذا التركيب - وبالمعقول بالقوّة القدر المذكور من المعقولية ، ففيه : انّ كونه معقولا لذاته بالفعل انما يثبت إذا ثبت كونه عاقلا لذاته ، وهل الكلام الّا فيه؟.

والحاصل : انّ هذا البيان انما يصحّ كون المجرد معقولا بالمعنى المذكور - أي : كونه بحيث اذا فرض تحقّق عاقل عقله - ولا يصحّ كونه عاقلا ومعقولا لذاته.

ولو قيل : انّ بيان ذلك - أي : كونه عاقلا ومعقولا لذاته - انما احالة على ما تقدّم من أنّ معنى العاقلية ليس الّا كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء ، ومعنى معقوليته انما هو كونه موجودا لموجود قائم بذاته ، وهو - أي : المجرد - لكونه قائما بذاته موجودا لذاته القائمة بذاتها غير غائب عنه ذاته تكون ذاته حاضرة عند ذاته ، فيكون عاقلا ومعقولا لذاته ؛

قلنا : لو كان غرضه اثبات معقولية المجرد وعاقليته لذاته بالفعل بهذا البيان فهو / MB 19 / قد ظهر من كلماته السابقة ، فأبي حاجة إلى اعادته؟!.

ومع ذلك قد عرفت ضعفه وعدم تماميته ؛ هذا.

ويمكن أن يقال : / DB 114 / أنه لو سلّم كونه معقولا بالفعل لعلّه يكفي لذلك كونه معقولا للواجب - تعالى - أو للمبادي العالية ، ولا حاجة إلى أن يكون معقولا لذاته ؛ ويمكن أن يخصّص (1) المجرّد في كلامه بالواجب ، فيندفع ذلك.

ثمّ لا شكّ في أنّ المراد بالمجرّد في كلامه هو المجرّد القائم بذاته دون الصور العقلية المجرّدة ، إذ لو لم يخصص بالقائم بالذات - بل أبقى على عمومه - لانتقض قوله : « فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوّة » بالصور المعقولة ، فإنّها غير عاقلة لذاتها مع كونها معقولة بالفعل لا بالقوّة. وقد تلخّص ممّا ذكر أنّ ما جعله بهمنيار مقدّمة ودليلا لاثبات كون كلّ مجرّد عالما بذاته وعدم كون شيء من المادّيات عالما بذاته أمران :

الأوّل : أنّ وجود المعقول في نفسه وفي الخارج أو من حيث هو معقول نفس وجوده لمدرّكه من حيث هو ذات خارجي أو من حيث هو مدرّك. وقد عرفت أنّ بعض هذه الاحتمالات التي وقع التردد فيها خلاف الواقع ، وبعضها وإن صحّ إلاّ أنّها لا يثبت المطلوب.

الثاني : أنّ مدرّك ذاته يجب أن يكون نفس وجوده في نفسه أو من حيث أنّه مدرّك ادراكه لذاته. وقد صرّح أيضا بهذين الأمرين المعلم الثاني في تعليقاته حيث قال : « كلّ ما يصدر عن واجب الوجود فأنّما يصدر بواسطة عقليّته لها ، وهذه الصور المعقولة تكون نفس وجودها نفس عقليّته لها لا - تمايز بين الحاليتين ولا ترتّب لأحدهما على الآخر ، فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه. فاذن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة ، كما أنّ وجود الباري ليس إلاّ نفس معقوليته لذاته ، فالصور المعقولة يجب أن تكون نفس وجودها عنه نفس عقليّته لها وإلاّ - لكانت معقولات أخرى عدّة لوجود تلك الصور وكان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ، ويتسلسل » (2) ؛ انتهى.

ولا يخفى أنّه لو اراد أنّ معقولية الصور نفس وجودها من حيث أنّها معقولة لكان أحد احتمالات التي ذكرناه لكلام بهمنيار ، وذكرنا أنّه صحيح إلاّ أنّه لا يثبت به كون

ص : 42

1- الاصل : تخصيص.

2- راجع : التعليقات ، ص 44.

وإن أراد أنّ معقولية تلك الصور نفس وجودها من حيث أنّها موجودة في الخارج فهو ممنوع - كما تقدّم في كلام بهمنيار -.

ثمّ لمّا كان كلام هذا المعلّم في الصورة المعقولة للواجب - تعالى - وصرح بأنّ تعقل الواجب لتلك الصور نفس وجودها الحاصل عنه - تعالى - أو الوجود الحاصل عنه - تعالى - هو الوجود الخارجي يكون ظاهرا في الاحتمال الثاني ، ولا يمكن أن يحمل كلامه على أنّ معقوليتها سبب لوجودها عنه - تعالى - ، لانه صرّح بعدم ترتب أحدهما على الآخر. وقد صرّح هذا المعلّم في موضع آخر بهذا الاحتمال حيث قال : « اخراج الأيس من الليس ليس إلاّ العلم الفعلي والتعقل بالذات » (1). وقوله : « وجود الباري ليس إلاّ معقوليته لذاته » تصريح بالأمر الثاني - أعني : كون وجود المدرك لذاته - نفس ادراكه لذاته وقال أيضا في تعليقاته : « المعقول من الشيء هو وجود مجرد من ذلك الشيء ، فان كان وجود ذلك الشيء لك وذلك إذا كان ماديا كان معقولا لك ، وان كان وجوده لذاته كان معقولا لذاته وذلك اذا كان مجردا ، فان كان وجوده في الأعيان بهذه الصفة - أي : مجردا - فهو معقول لذاته ، فمعقولية الشيء هي بعينها وجوده المجرد عن المادة وعلاقتها ، فاذا وجد الشيء بهذا النحو من الوجود في الاعيان كان معقولا لذاته ، وان كان في الذهن ولم يكن مجردا في الاعيان كان معقولا لا لذاته » ؛ انتهى.

وفي هذا الكلام أيضا تصريح بأنّ وجود المجرد عين معقوليته لذاته. وبالجملة هذان الأمران - أي : كون وجود المعقول في نفسه عين وجوده لمدركه ، وكون وجود المدرك لذاته - عين ادراكه لذاته مصرّح بهما في كلام أساطين الحكمة ، ولكن ليس وجهه ظاهرا لنا وليس لنا حيلة إلى تعقله ؛ ولعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرا!.

على أنّك قد عرفت أنّ لو ثبت هذان الأمران أيضا لا يثبت بهما المطلوب - أي : كون كلّ مجرد عاقلا لذاته وعدم كون مادّي عالما بنفسه - ، فالنافع في المقام بيان أنّ التجرد علّة للتعقل والمادّية مانعة عنها ، وغاية ما ذكره - كما علمت - : أنّ التعقل عبارة عن

حضور شيء ووجوده لموجود مجرد / DA 115 / قائم بذاته ، وكل مجرد قائم بذاته يصدق ان ذاته حاضرة عند ذاته موجودة لذاته ، فيكون ذاته عاقلة لذاته وكل مادي موجود لغيره ، فلا يكون موجودا لذاته حاضرا عند ذاته. / MA 120 / وقد علمت ان كون التعقل عبارة عن الحضور بمعنى عدم الغيبة لا يفيد ، وبمعنى الانكشاف غير مسلم ، ووجود المادي لغيره بمعنى عدم الغيبة عن هذا الغير لا يمنع من انكشاف ذاته لذاته.

فالحق في اثبات المطلوب حينئذ - أي : كون كل مجرد عاقلا لذاته وعدم كون مادي عاقلا لذاته - بحيث يندفع الشكوك والشبهات أن يقال : لا ريب في أن كل عاقل مجرد ، فإن المدرك للصور العقلية المجردة لا يمكن أن يكون ماديًا - لما بيناه سابقا من أنه لو كان المحل ماديًا لكان الحال أيضًا ماديًا - ، وبذلك يثبت أن المادية مانعة من ادراك المجرد. وما يصح أن يدرك المجرد ومن شأنه ذلك إنما هو المجرد القائم بذاته ، لأن المجرد القائم بغيره - أعني : الصورة العقلية المجردة الكلية - لا يمكن أن يدرك شيئًا بالضرورة والاتفاق ، فمنشأ صحة التعقل - أي : ادراك المجرد - سواء كان مجردًا قائمًا بذاته أو صورة عقلية مجردة إنما هو التجرد. ثم نقول : التجرد كما هو منشأ لصحة التعقل وامكانه إن كان منشأ لحصوله بالفعل أيضًا يثبت المطلوب - أعني : كون كل مجرد عاقلا لذاته ، بل لكل شيء - . وإن توقف التعقل بالفعل على شيء آخر نقول : هذا الشيء الآخر لا يخلو : إما أن يكون قوة وخاصة متحققة في ذات المجرد العاقل أو علاقة ورابطة بينه وبين المجرد المعقول. وعلى الأول إن كان تلك القوة متحققة في كل مجرد ثبت المطلوب - لأن كل مجرد حينئذ مشتمل على تلك القوة التي هي شرط حصول التعقل بالفعل - فيكون عاقلا بالفعل لذاته ولما عداه. وإن كانت متحققة في بعض المجردات دون بعض آخر نقول : لا ريب في أن تلك القوة لا يخلو إما أن تكون منشأ لزيادة التجرد واشديته ونقصانه وضعفه أو لا تتفاوت بها التجرد زيادة ونقصانا ، والأول غير ممكن - لما يأتي من أن انضمام أمر إلى المجرد بأي طريق كان يوجب نقصان تجرده بالنسبة إلى مجرد هو عري عن هذا الأمر - . على أننا نقول : بناء على هذا الشق يكون ما هو أشد تجردًا مشتملا على تلك القوة البتة ، لأن المفروض منشيء هذه القوة لزيادة التجرد وشدته ولا ريب في أن الواجب في أعلى مراتب التجرد وتجرده

أشدّ وأقوى من تجرّد سائر المجرّدات ، فيكون مشتتملا على هذه القوّة والخاصية ، فيكون عاقلا- لذاته ولسائر الأشياء. على أنّ النفوس الانسانية مع كونها في أحسن مراتب التجرّد عاقلة لذواتها ولبعض ما عداها ، فتكون مشتتملة على تلك القوّة ، فكيف لا يتحقّق في الواجب الّذي هو في أعلى مراتب التجرّد مع كونها منشأ لزيادة التجرّد؟! وعلى الثاني يلزم المنافاة وخلاف الفرض المثبت بالبرهان ، لأنّ المادّية مانعة من التعقّل فكّلما يكون أقرب إلى المادّية يكون أضعف تعقّلا ، وكلّما يكون أبعد منها واقوى تجرّدا يكون منشئته للتعقّل أقوى ، فكيف يمكن أن يكون تلك القوّة مع منشئته للقرب إلى المادّية ونقصان التجرّد منشأ للتعقّل ؛ والثالث غير ممكن ، لأنّه لا يمكن أن يكون تجرّد شيء مع فرض انضمام شيء آخر إليه مساويا لتجرّده مع فرض عدم انضمام هذا الشيء إليه ، لأنّ هذا الشيء المنضمّ ان كان مقوّما وذاتيا للمجرّد من حيث هو مجرّد ، فلا ريب في استلزامه للتركيب العقلي. وان لم يوجب التركيب الخارجى - لعدم كونه ماديا - فيكون منشأ لنقصان التجرّد وضعفه البتة ، وان كان عرضا فامّا أن يكون شيئا متحقّقا خارجيا قائما بالمجرّد أو شيئا اعتباريا نفس أمرى أو اعتباريا محضا ، والأخير لا- يمكن أن يصير منشأ للأمر الحقيقي الواقعي - أعني : الظهور والانكشاف - ، والأولان يوجبان نوع تكثّر - لصيرورة المجرّد حينئذ محلاّ لأمر خارجى أو نفس أمرى - . ولا ريب في أنّ المجرّد الّذي لا يكون محلاّ لشيء منهما أشدّ تجرّدا من المجرّد الّذي يكون محلاّ لأحدهما ، فإنّ / DB 115 / المجرّد الّذي قامت به صورة عقلية كلّية يكون أضعف تجرّدا ممّا لم يقم به تلك الصورة ، فكيف بالمجرّد الّذي تقوم به قوّة وجودية وخاصة ثبوتية ويحتاج في انكشاف الأشياء إليها وإن كانت عرضية بالنسبة إلى مجرّد لم تقم به تلك القوّة. وحينئذ إذا كان التجرّد منشأ لصحّة التعقّل والمادّية مانعة عنه كيف يكون ما هو أقرب إلى المادّية وأضعف تجرّدا عاقلا ولا يكون ما هو أبعد عنها وأشدّ تجرّدا عاقلا؟!.

ويظهر ممّا ذكر أنّ تحقّق قوّة في المجرّد زائدة على ذاته موجبة للانكشاف يوجب نقصان التجرّد بالنسبة إليه إذا لم توجد فيه تلك القوّة وكان ذاته مقتضيا للانكشاف ولا يمكن اقتضاءها لأشدّية التجرّد - كما أشير إليه آنفا - .

وعلى هذا - أعني : / MB 120 / كون الأمر الذي يتوقف عليه التعقل بالفعل رابطة وعلاقة بين المدرك والمدرك - نقول : الرابطة المتصورة بينهما منحصرة بحضور المدرك عند المدرك ، إما بذاته أو بصورته ، والحضور بذاته إما أن يكون المعقول أمرا مباتنا عن العاقل ولكن يكون بينهما نوع علاقة - كأن يكون المعقول آلة أو قوة للعاقل أو معلولا له صادرا و مترشحا عنه - أو لا يكون أمرا مباتنا عنه ، بل يكون عينه أو لوازم ذاته ، ولا-ريب أنّ أقوى هذه الاقسام ربطا وعلاقة القسم الآخر - أعني : كون المعقول عين العاقل حاضرا ذاته عند ذاته - . وجميع هذه الاقسام راجعة إلى الحضور ، فإنّ المتعقل بالذات في تعقل الشيء بصورته إنّما هو الصورة وتعقلها إنّما هو لحضورها عند العاقل وارتسامها في ذاته ، ولذا قيل : إنّ العلم منحصر بالحضوري . قال بعض الأعلام : وان سألت الحقّ فليس العلم حقيقة إلاّ الحضوري ، والتقسيم بالحصولي والحضوري ليس إلاّ باعتبار أول النظر وبإدراك الرأي ، لأنّ المعلوم بالعلم الحصولي حقيقة ليس إلاّ الصورة الحاصلة في العقل وذو الصورة معلوم بالعرض - على ما هو رأي الشيخين حيث قالوا : أنّ النفس لا تدرك إلاّ ما حصل فيها ، وهو الصورة - . ويدل على ذلك أنّه لو ارتفع ذو الصورة عن الخارج لكان الإدراك بحاله ، ألا ترى أنّ النائم والمرتمس يدركان ما لا وجود له في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج؟! فظهر أنّ المعلوم حقيقة هو الصورة وذو الصورة معلوم بالعرض والصورة حاضرة عند النفس ، فتكون الصورة معلومة بالعلم الحضوري . وبناء على ما هو المذهب المنصور من أنّ الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن ليس العلم إلاّ العلم بالكنه ، لا العلم بالوجه ؛ لأنّ وجه الشيء إذا حصل في العقل فالمعلوم حقيقة هو حقيقة ذلك الوجه وذو الوجه معلوم بالعرض ، فالمعلوم حقيقة هو كنه الوجه - بناء على أنّ الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن - ، فاتّضح أنّ العلم حقيقة ليس إلاّ الحضوري وإنّ العلم لا يكون إلاّ بالكنه « ؛ انتهى .

وإذا ثبت أنّ جميع اقسام الرابطة راجعة إلى الحضور فنقول : لا ريب حينئذ في أنّ أقوى اقسام الحضور وعدم الغيبة حضور الذات للذات ، فتكون الرابطة التي هي شرط التعقل بالفعل للمجرد بالنسبة إلى تعقل ذاته موجودة ، فيكون كلّ مجرد عاقلا لذاته

بالفعل ؛ وهو المطلوب.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ حضور الشيء عند المجرّد القائم بذاته بمعنى عدم غيبته عنه وان لم يكن عين التعقّل - كما هو صريح كلام بهمنيار - ، إلاّ أنّه مستلزم له ، نظرا إلى أنّ كون الشيء مجرّدا قائما بذاته من شأنه العقالية - وحضور شيء آخر عنده جزء أخير للعلّة التامة لحصول التعقّل بالفعل - ، فيترتب عليه التعقّل والانكشاف. فالفرق بين كلام بهمنيار وبين ما ذكرناه أنّما هو بالعينية والاستلزام ، والباعث لذهابهم إلى الاستلزام دون العينية هو ما عرفت من ورود المنع على العينية وظهور المغايرة بين حضور الشيء - بمعنى عدم الغيبة عند المجرّد - وبين انكشافه له. وأمّا استلزامه له فلا منع فيه بعد قيام الدلالة عليه - كما عرفته مفصّلا - . وبما ذكرناه يظهر لك أنّ حقيقة العلم والتعقّل هو الوجود الانكشافي لموجود قائم بذاته ؛ ولو شئت قلت : الحضور الانكشافي لموجود مستقلّ في الوجود ، فهو نوع خاصّ من الوجود الرباطي لموجود قائم بذاته ، وليس هو مطلق وجود شيء لموجود قائم بذاته أو مطلق حضور شيء له في نفسه لمطلق الوجود الرباطي لموجود قائم بذاته - كما هو الظاهر / DA 116 / من كلام جماعة - .

فان قلت : حاصل ما ذكرت في دليل الاستلزام أنّ المادي لمّا لم يمكن أن يتعقّل الصورة العقلية الكلّية بارتسامها في ذاته - لاجابه انقسامها وماديتها - فوجب أن يكون مدركها هو المجرّد القائم بذاته ، وبذلك يثبت أنّ المادّية مانعة عن التعقّل بادراك الصورة ، فلا يكون المادّي مدركا للشيء بتجريد الصورة وانتقاشها في ذاته ، فالمصحّح لادراك الصورة بالتجريد هو التجرّد وليس مجرّد التجرّد علّة مستقلة لحصول ادراك الصورة العقلية المجرّدة بالفعل ، والآن لكان كلّ مجرّد مدركا لجميع الصور الكلّية للأشياء ، وليس كذلك ؛ بل هو المصحّح له ومن شأنه ادراكها. وأنّما يتوقّف الحصول بالفعل على شرط آخر - وهو أن تحصل تلك الصور في بعض آلات المجرّد وقواه - ثمّ هذا المجرّد يدركها أمّا بالمشاهدة الحضورية - كما تشاهد تلك الآلات نظرا إلى الارتباط الذي بينهما من غير / MA 121 / أن يجرّد تلك الصورة ويقشرها ويأخذ حقائقها الكلّية وصفوها الخالص الذي هو حاقّ كنهها ، وهو العلم الحضورى - ، أو يجرّدها عن الأغشية واللبوس ويأخذ

ص: 47

حقائقها الكلية وطبائعها المجردة ، وهو العلم الحسولي الذي ينقسم إلى التصور والتصديق. وبه يعلم حقائق الأشياء وحدودها وذاتياتها ولا يعلم ذلك بالعلم الحسوري. ولذا قد يكون شيء حاضرا ومنكشفا للآخر ولا يعلم حقيقته ، فإن الشجاعة حاصلة في نفس الشجاع حاضرة عندها ولا يعلم حقيقتها وحدها. وبالجملة المعلوم مما ذكرتم ان ادراك الشيء بالعلم الحسولي ليس من شأن المادي ولا يمكن حصوله له - لاستلزامه انقسام الصورة العقلية وماديتها - ، بل هو مختص بالمجرد القائم بذاته. ولم يظهر ازيد من ذلك من دليلكم ولم يظهر منه عدم جواز ادراك المادي للشيء بالعلم الحسوري واختصاصه بالمجرد ؛ وحينئذ نقول : يجوز ان يكون المادي مدركا للأشياء بالعلم الحسوري بأن ينكشف بعض الأشياء له لحصول نوع ارتباط وعلاقة من العلاقات المذكورة ؛ بل نقول : يجوز ان يشترط هذا النوع من العلم - اي : العلم الحسوري - بشرط آخر سوى الحضور للمجرد القائم بذاته ، لان ما حصل من دليلكم ان مصحح العلم الحسولي هو التجرد وموجبه بالعقل ليس الا - أحد العلاقات المذكورة ، وهذا لا يوجب ان يكون العلم الحسوري أيضا كذلك ، فلم لا يجوز ان يكون مصححه شيئا غير التجرد وموجبه بالفعل شيئا آخر من العلاقات المذكورة أو غيرها؟! ، لان انكشاف الأشياء - سواء كانت مادية أو مجردة - للمادي بالحضور لا يستلزم ارتسام صورها الكلية العقلية في ذاته حتى يوجب انقسام المجرد وماديته.

قلت : لا- ريب في تحقق الانكشاف وحصوله في كل من العلم الحسولي والحسوري ، إلا- ان شرط حصول الانكشاف بالفعل في الحسولي هو الصورة وقيامها بالمدرک ، وشرطه في الحسوري هو حضور ذات المدرک عند المدرک بأحد الأنحاء المذكورة ، والغرض ان مصحح الانكشاف الحسولي هو التجرد بمعنى ان ما من شأنه ان يحصل له هذا الانكشاف هو المجرد دون المادي ، فالمادي من حيث هو مادي لا- يناسب ذاته هذا الانكشاف ولا يمكن عليته له. ولا ريب في ان الانكشاف الحسوري ليس مخالفا للنوع لهذا الانكشاف ، لان حقيقتها واحدة ، كيف وحقيقة كل منها ظهور شيء عند غيره لقيام الربط والعلاقة. إلا ان الظاهر في الحسولي أولا وبالذات صورة وفي الحسوري عين

خارجية. والبدية قاضية بأن ما لا يناسب أحد الظهورين لا يناسب الآخر أيضا ، واختلافهما في المتعلق لا يصير منشأ لاختلاف الحقيقة ، فيعلم منه أن المجرد من حيث هو مجرد مناسب ومصحح للعقل والمادي من حيث هو مادي غير مناسب ومانع عنه وإن كان فساد لزوم انقسام المجرد وماديته مخصوصا بتحقق الحصولي للمادي. وبالجملة البدية حاکمة بأنه إذا كانت المادية مانعة عن العلم الحصولي يكون مانعة عن العلم الحضورى أيضا ؛ والفرق تحکم باطل.

وإن تأملت بعد في اتحادهما في هذا الحكم وجوزت الفرق - نظرا إلى اختصاص الفساد الذي هو لزوم انقسام المجرد وماديته في الحصولي دون الحضورى - فيثبت لك المطلوب بطريق آخر لا يتطرق إليه شبهة أصلا ، وهو : أنه لا ريب في أن العلاقات المذكورة راجعة كلها إلى الحضور هي شرط التعقل بالفعل لتعقل العاقل ولا يمكن أن يكون مجرد حصول أحد تلك العلاقات علة مستقلة للتعقل بالفعل بمعنى أن كلما يحصل له أحد تلك العلاقات بينه وبين شيء آخر يكون مدركا وعاقلا - سواء كان / DB 116 / مجردا أو ماديا - . ولا يتوقف على شيء آخر متحقق للعاقل ، لأنه بديهى البطلان لاستلزامه تعقل كل شيء لما هو غير غائب عنه. على أنه مستلزم لأحد المطلوبين - أعني : كون كل مجرد عاقلا لذاته - وإن لم يستلزم المطلوب الآخر - أعني : عدم كون الماديات عاقلة لذواتها - ، فيلزم أن يوجد سوى الربط أمر آخر في المدرك يكون مصححا ومنشأ للتعقل الانكشافى ، فهو إن كان مجرد التجرد فيثبت المطلوب ، وإن كان مجرد المادية - أي : ما له مادية ، سواء كان نفس المادة أو الصورة الجسمية أو النوعية أو الاعراض القائمة بالجسم - ، لكان كل مادي عاقلا لذاته ولكل ما هو لا يغيب عنه بالتعقل الحضورى ، وهو بديهى / MB 121 / الفساد. وإن كان شيئا آخر فاما أن يكون ذلك الشيء هو الوجود الخاص للمدرك ، أو مهيته الخاصة المختصة به - أي : مهيته مع تشخصه أو تشخصه الخاص فقط ، سواء كان التشخص نحو وجوده أو غيره - ، أو الوجود العام الشامل له ولغيره من الموجودات ، أو مهيته المشتركة بينه وبين الكثيرين المتفقة معه في الحقيقة - أعني : نوعه - ، أو جزء مهيته - أعني : جنسه أو فصله أو صفة من صفاته وقوة وخاصة من قواه و

خاصياته -.

فعلى الثلاثة الأول يلزم اختصاص التعقل بوجود واحد شخصى ، وبطلانه ظاهر ؛ وعلى الرابع يلزم تحقق التعقل لجميع الموجودات ، وفساده أظهر ؛

وعلى البواقي - أعني : كون المصحح للتعقل الحضورى هو النوع أو الجنس أو الفصل أو وصف لازم أو مفارق - فإن أريد بها ما يؤخذ من المواد والصور والقوى الجسمية حتى يكون جميع أفرادها مادّية لزم اختصاص التعقل بالماديات وعدم تحقّقه لمجرد أصلا ، وهو باطل ؛ لأننا نعلم بديهية أنّ النفوس الناطقة عاقلة لذواتها مع أنها مجردة ؛

وإن أريد بها ما يؤخذ من حقائق المجردات وخواصّها أو الاعمّ لزم اختصاص التعقل بجميع افراد مجردة او مجردة ومادية داخله تحت أمر نوعي أو جنسي أو فصلي أو وضعي غير التجرد. ونحن إذا تبّعنا وتصفّحنا عقلاء العالم باعتقاد أيّ فرقة نجد خلاف ذلك ونجد انتقاض ذلك طردا أو عكسا ، لأنّه إن قيل بتحقق التعقل للواجب والعقول والنفوس الفلكية والانسانية فمع استلزامه للمطلوب - أعني : كون الواجب عاقلا لذاته - نقول أنّها ليست مشتركة في أمر جنسي أو نوعي أو فصلي ، ولا نجد أيضا صفة مشتركة مختصة بها سوى التجرد ، لأنّ سائر صفاتها المشتركة - كالوجود والشئنيّة - يتناول غيرها من المادّيات أيضا ، وإن قيل بتحققها لغير الواجب من المذكورات فلا ريب في عدم اشتراكها في النوع. وما يتصوّر جنسا لها - وهو الجوهرية - يشمل غيرها من المادّيات أيضا مع عدم صلاحية أكثرها للتعقل بالضرورة والاتفاق. وكذا لا نجد صفة أو قوّة مشتركة بينها خاصّة بها ، وكذا الحكم إن قيل باختصاص التعقل بالنفوس الفلكية والإنسانية ؛

وإن قيل : هما مشتركان في التصرف والتدبير في البدن ، فيجوز أن يكون التعقل مستندا إليه ؛

قلنا : لو سلّم اتحاد التصرف في الجسم الفلكي والجسم العنصري حتى يكون صفة واحدة مصحّحة للانكشاف نقول : لا ريب في أنّ التدبير فرع التعقل ومرتبّ عليه ، فالتعقل علّة له ، فكيف يكون معلولا له؟! وإن قيل باختصاص التعقل بالنفوس

ص: 50

الانسانية فهي وإن كانت إمّا متّحدة بالنوع - كما ذهب إليه ارسطو واتباعه - أو متّحدة بالجنس مختلفة بالنوع - كما ذهب إليه جماعة - إلاّ أنّ تعقلها لا يمكن أن يستند إلى نوعها أو جنسها أو إلى ما يتصوّر فصلا أو وصفا لازما لها ، لأنّ حدّ النفس عندهم أنّها جوهر مجرد شأنها أن يتدبّر ويتصرّف في البدن ، فقولنا : « جوهر » جنس لها والبواقي - أعني : التجرد والتدبير للبدن - فصل أو عرض ذاتي لها ، والمجموع هو النوع لها. فلا يخلو أنّ التعقل إمّا ان يستند إلى الجنس فقط - أعني : الجوهرية - أو إلى التجرد فقط ، أو إلى التدبير للبدن فقط ، أو إلى الجوهرية والتجرد معا ، أو إلى الجوهرية والتدبير للبدن ، أو إلى التجرد والتدبير للبدن ، أو إلى الثلاثة ؛

فعلى الأوّل يلزم تحقّق التعقل لكلّ جوهر ، وهو بديهي البطلان ؛

وعلى الثاني يلزم المطلوب ؛

والثالث ظاهر البطلان ، لأنّ التدبير للبدن أمر عرضي للنفس مرتّب على التعقل ، لأنّها ما لم تكن متعقّلة لم يمكن لها التدبير في البدن. فالتعقل متقدّم على التدبير ، فلا يمكن أن يكون متأخرا عنه معلولا له. وبالجملة عدم منشئته ومصحّحته للتعقل أمر ظاهر ؛

وعلى البواقي يلزم توارد العلتين مستقلّتين أو العلل المستقلّة على معلول واحد ، لأنّ الانكشاف أمر واحد بسيط وهذه الأشياء الثلاثة أمور متغايرة خارجية واقعية ، فاستناده / DA 117 / إليها أو إلى اثنين منها يوجب مناسبة الواحد من حيث هو واحد للمتعدّد من حيث هو متعدّد ؛

ولو قيل باعتبارية بعضها وعدميته وخصّ الواقعية والتحقّق الخارجي بواحد منها وخصّ العلّية والمنشئية به ، فرجع إلى كون واحد منه منشأ ومصحّحا ، فحكمه كما مرّ.

وبهذا الطريق - أي : طريق التحليل - يمكن اثبات المطلوب - أي : كون التجرد منشأ ومصحّحا للتعقل دون غيره لو قيل بتحقّق التعقل لغير الانسان من الحيوانات ، أو بإمكانه لبعض الموجودات الغير المحصّلة. فأنّه لو كان شيء من / MA 122 / الحيوانات غير الانسان عاقلا فاذا حلّلناه وحصّد لنا اجزائه الذاتية وصفاتها لم يصلح شيء منها لمنشئية التعقل إلاّ التجرد للزوم النقص في الطرد أو العكس - بنحو ما مرّ -. ولذا من اثبت التعقل لغير

الانسان من الحيوانات اثبت له نفسا مجردة. وفي الموجودات الغير المحصّلة - لو جوز وجود عاقل فيها - نقول : لا بدّ من كونه مجردا واستناد تعقله إلى تجرّده ، إذ لو كان مستندا إلى شيء غير متحقّق في الموجودات المحصّلة لوجب أن لا يتحقّق التعقّل في الموجودات المحصّلة ، ولو كان مستندا إلى أمر ذاتي أو عرضي يتحقّق في الموجودات المحصّلة ، فقد عرفت الحال فيه.

فقد ظهر وتحقّق بما ذكرناه أنّ منشأ التعقّل ومصحّحه هو التجرّد ، فكلّ مجرد من شأنه التعقّل وحصوله بالفعل له يتوقّف على أحد العاقلات المذكورة ؛ وفي تعقله لذاته لا يحتاج إلى علاقة خارجة عن ذاته ، لأنّ حضور ذاته لذاته من أقوى العلاقات للانكشاف.

ثمّ على ما ذكرناه من أنّ وجود المجرّد القائم بذاته عند ذاته منشأ وسبب للتعقّل ومستلزم للانكشاف وليس التعقّل عين وجوده الخارجي وإنّ لم يكن كون المجرّد عالما ينكشف له المعلومات غير نفس حقيقته لازما لها والحقيقة هي عين مبدأ الانكشاف لا عين الانكشاف نفسه إلاّ أنّه لا يلزم قيام أمر خارجي زائد على ذاته بذاته حتّى يلزم التركيب والتكثير ، لأنّ الانكشاف إذا لم يكن لاجل قيام الصورة بذات العالم ولم تكن الصورة الحاصلة منشأ له ومصداقا لصدق العالمية بل كان نفس حقيقة العالم وحدها منشأ لصدق العالم ولا يحتاج في صدق عالميته إلى أمر آخر وراء ذاته - كما في العلم الصوري ، فإنّ مصداق العالمية فيه ومنشأه هو أمر آخر غير نفس ذات العالم وهو الصورة القائمة - لا يوجب التكثير والتركيب ، لأنّ الانكشاف وإن لم يكن نفس حقيقة العالم بل صفة لها إلاّ أنّه ليس صفة زائدة يوجب انضمام شيء آخر إلى حقيقة العالم الانكشاف هو الظهور والظهور هو ارتفاع الحجب والموانع ، وكلّما يشتدّ الظهور يصير ارتفاع الأغيار والموانع أقوى ويكون التجرّد أشدّ. فكما أنّ التجرّد صفة لذات المجرّد وليست عين ذاته إلاّ أنّها لا يوجب تكثرا وتركبا - بل كلّما كان أشدّ كان الموصوف به أشدّ بساطة ووحدة ، وكذلك كلّما يشتدّ الظهور والانكشاف يكون ذاته أشدّ تجرّدا عن الموانع والحيثيات وأقوى بساطة ووحدة - ، فالجرّد والانكشاف من الصفات التي ترفعان التركيب والتكثير ، وبقدر زيادتهما وشدّتهما يزداد البساطة والوحدة و

يشتدّان لمن ثبتا وتحقّقا له. والحاصل أنّ المنشأ والمبدأ في علم المجرّد بذاته أنّما هو مجرّد ذاته وصرف حقيقته من غير مدخلية لشيء آخر ، من دون لزوم تكثّر وتعدّد واختلاف حيثيات من هذه الجهة.

وربما يورد هنا ايراد ؛ وهو : أنّه لا-ريب في أنّ المنشأ في علم المجرّد بذاته إنّما هو ذاته فقط من غير مدخلية لغيره من الصور القائمة أو لشيء منفصل عنه مربوط به يصير علاقة للحضور ، إلاّ أنّ العلم لما كان هو الانكشاف وقلتم أنّ هذا الانكشاف غير ذات المجرّد فان اردتم أنّ مفهومه غير ذاته فحينئذ ما ذكرتم من عدم التركيب ممنوع ، إلاّ أنّه لا يلزم منه كون الانكشاف الحاصل للمجرّد مغايرا لذاته ، فيلزم أن يكون الانكشاف عين ذاته بمعنى كون ذاته فردا منه ، وهو ممنوع ؛ لانه لا يلزم ذاته لا-عينه ، لانه لا ريب في تباين أصل الذات والانكشاف الحاصل له. وكيف يحكم عاقل بأنّ حقيقة المجرّد وذاته هو ظهور غيره له؟!؛

وإن اردتم أنّ ما يصدق عليه مفهوم الانكشاف - أي : الظهور الحاصل للمجرّد - غير ذاته ، فلا ريب في أنّه عرض حاصل له ، فيلزم التركيب وكونه محلاً لهذا العرض.

والجواب عن الايراد المذكور : أنّه لا-ريب في أنّ الانكشاف أمر عرضي نفس أمرى منتزع عن حاقّ ذاته - كالوجود العام - ومع ذلك من العرضيات التي منشأ لزيادة التجرّد عن المادّية / DB 117 / والحجب ، ولا-ريب في أنّ الأمور الانتزاعية العرضية لا-يوجب التكتّر والتركيب في الخارج ، لأنّ مغايرتها للذات المنتزعة عنه إنّما هو بالنظر إلى مفهوماتها وتباين المفهوم للذات لا يوجب تكثّرًا / MB 122 / أو تركّبًا. وأمّا مصداقها فليس إلاّ مجرّد الذات ، فإنّ مفهوم الوجود - أعني : الوجود العام - مغاير لحقيقة الواجب مثلا ولا يوجب تكثّرًا فيه ، ومصداقه أنّما هو الذات فقط. والحاصل أنّ منشأ الانكشاف ومصداقه في علم المجرّد بذاته أنّما هو مجرّد ذاته بمعنى أنّ ما يصدق عليه مطلق العلم في الخارج أنّما هو مجرّد الذات ، وإن كان مفهوم الانكشاف مغايرا له. وليس في الخارج أمر خارجي ينقسم إلى حقيقة المجرّد هو الانكشاف ، بل هو أمر اعتباري نفس أمرى منتزع عنه انتزاع الوجود العام عن الوجود الخاصّ والفوقية عن السقف. فكما أنّ

الوجود العام مغاير لصرف الوجود القائم بالذات - الذي هو الحقيقة الواجبية - مع أنّ أحد المصادقات والافراد له في الخارج هو الحقيقة الواجبية وليس له في الخارج سوى هذا الفرد شيء آخر زائد هو الوجود العام منضم إلى هذا الفرد، بل التغيران إنما هو من حيث المفهوم؛ وفي العقل وفي الخارج ليس الشيء واحد بسيط ينتزع عنه هذا المفهوم؛ فكذا حكم التعقل بالنسبة إلى المجرد.

وحاصل هذا الجواب: أنّ ما هو المغاير لذات المجرد إنما هو مفهوم التعقل وليس بإزاء هذا المفهوم في الخارج سوى الذات شيء يكون مصداقاً له، بل مصداقه هو عين ذات المجرد بمعنى أنّ فرداً من التعقل قائم بنفسه هو ذات المجرد وليس في الخارج وراء ذاته شيء آخر هو التعقل من قوة زائدة أو صورة حاصلة، كما هو فينا؛ بل ما ينكشف الأشياء للمجرد لذاته ليس إلا عين وجوده. وبهذا الطريق يصحّ عينية صفات الواجب، فإنّ الواجب - تعالى - على هذا فرد من كلّ واحد من الصفات قائم بذاته، فإنّ فرداً من العلم قائم بذاته هو الواجب - تعالى -، وكذا فرداً من القدرة... وغيرها من الصفات الكمالية. فكما أنّ الحرارة إذا قامت بغيره يكون هذا الغير حارّاً لأجلها والضوء إذا قام بغيره يكون هذا الغير مضيئاً وإذا قام كلّ منهما بنفسه يكون حرارة وحارّاً وضوء ومضيئاً من غير افتقار إلى محلّ ومصداق آخر، فكذا حكم التعقل فإنّه إذا كان بصورة زائدة يكون التعقل قائماً بغيره ويكون هذا الغير لأجله عاقلاً وإذا قام بذاته يكون عقلاً وعاقلاً؛ لا العقل والعلم بمعنى الانكشاف - لبداية أنّ ذاته سبحانه ليس عين الانكشاف الذي هو أمر اعتباري -، بل العقل والعلم بمعنى ما ينكشف به الشيء - كما هو أحد اطلاق العلم - . فعلى هذه الطريقة يكون صرف الوجود القائم بذاته الذي هو حقيقة الواجب عين جميع الصفات الكمالية، بمعنى أنّه فرد لكلّ منها، لا أنّه حقيقة لا يطلق عليه تلك الصفات وإنّما هي نائب مناب الكلّ والكلّ منتزع عنها بحيث لا يلزم فيه التركب والتكثّر، بل هو هو بعينه والتغاير لمجرد المفهوم - كالوجود الخاص والمطلق - .

لا يقال: يرد على هذه الطريقة أنّه كيف يمكن أن يكون محض الوجود القائم بذاته مع كونه حقيقة مجهولة الكنه عندهم فرداً للعلم الذي هو الانكشاف أو القدرة التي

هي صحّة الفعل والترك مع أنّها صفات منتزعة عنه ، ونحن نعلم أنّ المنتزع غير المنتزع منه ، فإنّ الحصّة المعيّنة من الانكشاف المنتزعة عن الواجب وإن لم يحتج انتزاعه إلى أمر آخر زائد سوى الواجب إلاّ أنّه ليس عينه ، وكما أنّ الحصّة المعيّنة من الوجود العامّ المنتزعة عن الواجب - تعالى - ليس عينه وكذا الفوقية المنتزعة عن السقف ليست عينه فكذا التعقّل - أعني : الانكشاف الحاصل للواجب ، أي : الظهور اللازم لذاته المنتزع عن حقيقته - غير ذاته ، فكيف يكون الذات فردا منه ومصداقا له؟! بل المصداق للتعقّل العامّ بالعقل المجرد لذاته إنّما هو هذا التعقّل الخاصّ الحاصل له ، سواء قيل : أنّه فرد من التعقّل العامّ أو حصّة منه ، كما أنّ المصداق أو الفرد أو الحصّة أو ما يشابه ذلك لمطلق الفوقية ليس عين هذا السقف ؛ بل الفوقية المنتزعة عنه.

لأنا نقول : قد يجيء أنّ العلم يطلق على ثلاثة معان :

أحدها : المعنى الاضافي المصدرى ؛

وثانيها : ما ينكشف به الشيء ؛

وثالثها : الملكة التي تقتدر بها على استحضر المنكشفات.

والمراد من كون الواجب فردا للعلم أنّه فرد للعلم بمعنى ما ينكشف به الشيء ، يعني كما أنّ أحد افراده الصور الحاصلة / DA 118 / القائمة بالنفس فكذا أحد افراده الذات المجردة فهو فرد لمطلق العلم بمعنى ما ينكشف به الشيء ، لا العلم بمعنى الانكشاف - الذي هو أمر اعتباري - . مثال ذلك أنّ ذاته - تعالى - فرد لمطلق الوجود قائم بذاته كما أنّ وجود الممكن فرد منه قائم بغيره ، وليس فردا للوجود المطلق الذي هو أمر اعتباري ، بل منشأه وليس فردا له . وبالجملة العلم بمعنى الانكشاف كيف يكون / MA 123 / حقيقة الوجود فردا منها والقدرة بمعنى صحّة الصدور واللاصدور كيف يكون صرف الذات فردا منه مع أنّ حقيقة الوجود والذات غير الانكشاف وصحّة الصدور واللاصدور غير اليجاد وغير سائر الصفات الكمالية؟! فالمراد أنّ حقيقة الوجود فرد من العلم بمعنى ما ينكشف به الشيء والانكشاف من لوازمه التي يقتضيها ومن منتزعاته التي ينتزع عنه . وحينئذ فلو حمل ما ذكره الفارابي وبهمنيار وغيرهما من الفلاسفة من « أنّ تعقّل الواجب لذاته و

عاقليته للأشياء عين وجوده» على ذلك لكان صحيحا ، يعني كان مرادهم : أنّ عاقليته بمعنى ما ينكشف به ذاته والأشياء هو عين وجوده وعاقليته بمعنى أنّ الانكشاف عين وجوده. فمبدأ التعقل بمعنى الانكشاف ومنشأه هو ذات المجرد ومصداق مفهوم التعقل . وهذا المعنى - أي : ما يصدق عليه التعقل العام في تعقل المجرد لذاته - هو هذا التعقل الحاصل له ، لا ذاته بعينه. إلا أنّ هذا المصداق أمر عرضي منتزع عن ذاته ، ومع ذلك منشأ لزيادة التجرد وارتفاع المادية والحجب ، فلا يلزم في الذات تركب وتكثر ؛ والتعقل الذي يكون الذات فردا منه ومصداقا له هو التعقل بمعنى ما ينكشف ويظهر به الأشياء ، لا نفس الانكشاف والظهور.

وعلى هذا فالظاهر عدم الفرق بين هذا المذهب في تصحيح عينية الصفات - أعني : القول بكون ذاته فردا من كلّ صفة - وبين القول بالنيابة ، وكون النزاع بين القول بالفردية والنيابة لفظيا ، لأنّ حاصل القول بالنيابة أنّ ذاته - تعالى - نائب مناب جميع الصفات بمعنى أنّ ذاته - تعالى - لمّا كان محض الوجود والوجود القائم بذاته مبدأ لجميع الصفات الكمالية من غير افتقار إلى أمر زائد قائم بذاته يكون مصححا لتلك الصفات والصفات بمعنى الإضافات ينتزع عنها ، ولكونها أمورا اعتبارية عرضية منتزعة عنه لا يوجب تركبا وان كانت واقعية نفس أمرية ؛ فإنّ الظاهر أنّ مرادهم من قولهم : « أنّ ذاته نائب مناب جميع الصفات » : أنّ ذاته بمنزلة القوّة الزائدة والصورة الحاصلة فينا. وكما تكون تلك القوّة والصورة فردا من الصفة بالمعنى الحقيقي لا- بالمعنى الإضافي بمعنى أنّ القوّة التي يتمكّن بها على الفعل والترك مثلا فرد من القدرة بمعنى ما يحصل به القدرة بالمعنى الإضافي الاعتباري لا أنّها فرد من هذا المعنى الإضافي الاعتباري وأنّ الصورة العلمية القائمة بانفسنا فرد من العلم بمعنى ما ينكشف به الأشياء لا أنّها فرد من الانكشاف ، فكذلك يكون ذاته - سبحانه - فردا من القدرة والعلم بالمعنى الحقيقي - أي : بمعنى ما يحصل به صحّة الفعل والترك وما ينكشف به الأشياء - . فمرادهم من النيابة أنّ ذاته بالنسبة إليه - سبحانه - بمنزلة القوى العرضية والصور الزائدة بالنسبة إلينا. ولو كان مرادهم أنّ القوى والصور الزائدة أفراد من الصفات بمعانيها الحقيقية ويصدق تلك الصفات عليها وذاته -

تعالى - ليس فردا منها ولا يصدق عليه أصلا أو كان مرادهم أنّ تلك القوى والصور الزائدة أفراد من الصفات بالمعاني الاضافية حتّى تكون الصورة الحاصلة مثلا فردا من الانكشاف والواجب ليس فردا منه ، فلا ريب في بطلانه ؛ وسيجيء لذلك في مبحث الحياة زيادة بيان.

وبالجمله لا ريب في أنّ حقيقة الوجود الصرف القائم بذاته مبدأ لجميع الخيرات والكمالات ، وما من كمال إلا وهو يترشّح عنه ، ولا تنال ماهية خيرا وكمالا- إلا- وهو منه وجميع الصفات الكمالية راجعة إلى الوجود ، فلا- يمكن أن يكون صرف الوجود المفيض لجميع الموجودات فاقدًا لكمال. وهذا متفق عليه على الطرفين ، فإنّ جميع تلك الكمالات بمعانيها الحقيقية عين الوجود الصرف القائم بذاته ، وبمعانيها الاضافية لوازمه ومنتزعاته وشؤونه واعتباراته من غير لزوم شائبة تركّب وتكثّر ، وإن صدق عليه المفهومات الكثيرة المتغايرة ، لأنّ صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة بسيطة لا يوجب تغيّر المصادقات ، إلا إذا استلزم ذلك الصدق اختلاف حيثيات وهو غير متحقق في علم المجرّد بذاته له وفي سائر صفاته الكمالية.

وعلى التحقيق يكون الذات فردا من الصفات الحقيقية ومنشأ ومبدأ / DB 118 / للصفات العرضية الاعتبارية المنتزعة التي هي مصادقات وحصص لمفهومات اعتبارية عامّة من دون لزوم تعدّد ، لأنّ تكثّر الأمور المنتزعة العرضية عن ذات واحدة بسيطة لا يوجب تغيّر المبدأ / MB 123 / والمنشأ إلا إذا استلزم ذلك الانتزاع اختلاف حيثيات ؛ وهو غير ممنوع فيما نحن فيه.

ثمّ المجرّد إن كان وجوده زائدا على مهيته - كغير الواجب من المجرّدات - يمكن أن يتحقّق له العلم الحسولي والحضورى بواسطة علاقة خارجية ، فكما يمكن أن يحلّل إلى الماهية والوجود فكذلك يمكن أن يحلّل إلى الذات والصفات الزائدة ، لأنّه لا ريب في أنّ الصورة الحاصلة للمجرّد القائمة به زائدة على ذاته وحقيقته ، إلا أن تكون تلك الصورة كلّية مجردة لا يلزم مادّية ذلك المجرّد وتركيبه. ويمكن أيضا أن يفتقر إلى أمر آخر يصير رابطة لتعقله وان لم يكن وجوده زائدا على مهيته ، بل كان محض الوجود الخالص ، فلتعالیه

عن مطلق شوائب التركيب واستعلائه التام على عمّا عداه لا يكون علمه بشيء حصوليا ولا حضوريا مفتقرا إلى علاقة خارجية ؛ بل منشأ علمه بذاته وبجميع ما عداه هو مجرد ذاته التامة ، كما أنّ علم غيره من المجردات بمجرد ذاته كذلك ؛ وسيجيء - إن شاء الله - بيان كيفية علمه بما عداه بهذا الطريق. فلا يكون فيه تركيب خارجي ولا عقلي أصلا ، ولا يلزم فيه تكثّر سوى انتزاع الانكشاف والظهور عن ذاته ، وكذا انتزاع التجرد وغيره من صفاته من ذاته الحقّة ولا يلزم منه تكثّر وتركّب - كما عرفته - ؛ هذا.

وبما ذكرناه يظهر الجواب عمّا قيل : كون الشيء عالما ينكشف له المعلومات حال خارجي يغيّر لنفس حقيقته ، فلا يكون نفس حقيقة العالم وحدها مصداقا لصدق العالم في علم الشيء بنفسه ، فإنّ كلّ شيء في نفسه هو هو لا غيره ، فلو تغيّر عمّا هو عليه في نفسه لاحتاج إلى مصداق آخر وراء ذاته ، فلا بدّ من كون الشيء عالما بنفسه مثلا من أمر آخر غير نفس ذاته يكون مصداقا لعالميته ، فلا يكون العلم بالشيء نفس حصول ذلك الشيء فقط ؛ انتهى.

ووجه الاندفاع : أنّه لو أراد من « المصداق » ما هو المنشأ والمبدأ ، فلا نسلم أنّ عالمية كلّ شيء لا بدّ له من مبدأ سوى الذات زائد عليه ، فإنّه كما يجوز أن تكون الصورة مصحّحة للانكشاف فلم لا يجوز أن يكون بعض الذوات - أي : الذوات المجردة - أيضا كذلك؟! ؛

وإن أراد كون الشيء عالما - أي : تعقله - لا بدّ له من مصداق - أي : ما يصدق عليه هذا التعقل العام - سوى الذات - أي : يكون في ذات المجرد شيء يصدق عليه أنّه فرد أو حصّة من التعقل غير ذاته ، لأنّ الذات لا يكون فردا للتعقل - ، ففيه : أنّا نلتزم أنّه ينتزع من الذات أمر عرضي هو مصداق لمفهوم التعقل ، وليس فيه فساد - كما تقدّم -.

وقال بعض الأعلام الإلهيين في الجواب عن الايراد المذكور : أنّ كون عالمية الشيء في علم المجرد بذاته وصفا خارجا عن نفس ذاته غير ممنوع ، بل يكون نفس حقيقة الشيء الغير الجسمي مصداقا لكونه عالما بذاته ولا يحتاج إلى مصداق آخر مغاير لنفسه ، فإنّ صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة لا يستدعي تغيّر المصداقات إلاّ إذا استلزم

ذلك الصدق اختلاف حيثيات ، وهو فيما نحن بصدده - أي : علم المجرّد بذاته - غير ممنوع ؛ وإن سلّم في غيره. قال الشيخ في التعليقات : « اذا قلت أنّي أعقل الشيء فالمعنى أنّ أثرا منه موجود في ذاتي ، فيكون لذلك الأثر وجود لذاتي وجود ، فلو كان وجود ذلك الأثر لا في غيره بل فيه لكان أيضا يدرك ذاته ، كما أنّه لمّا كان وجوده لغيره ادركه الغير . ومن توهم أنّ كون المجرّد عالما بذاته وصف زائد على ذاته يستدعي مصداقا لزمه القول بعدم كون الواجب الحقّ عالما بذاته إلاّ بعد تحقّق أمر زائد على ذاته - تعالى - ، وهو باطل ؛ انتهى .

وأنت خبير بأنّه إن كان مراده : أنّ علم الشيء بنفسه - أعني : انكشافه لديه وظهوره بين يديه - هو عين وجوده وحقيقته وليس للانكشاف مصداق مغاير لنفسه - وبالجملة أنّ حقيقة المجرّد وجوده هو عين الانكشاف في الخارج بمعنى كونه فردا لهذا الامر الاضافي - ، فقد علمت أنّه ليس الأمر كذلك ، لأنّ ظهور المجرّد عند ذاته أنّما هو لازم ذاته لا عينه ، ولا يلزم تغاير يوجب الفساد ، لكونه امرا اعتباريا انتزاعيا ؛ وكلام الشيخ أيضا لا يدلّ على العينية بمعنى كون الذات فردا منه ، فإنّ ما هو موضع الاستشهاد من كلامه - أعني : قوله : « فلو كان وجود ذلك الأثر لا في غيره بل فيه ... الى آخره » - أنّما يدلّ على أنّ المجرّد يدرك ذاته ، لأنّ معنى التعقّل للشيء أنّ يتحقّق أثر موجود في المعقول للعاقل . فاذا كان أصل هذا الأثر موجودا في العاقل لكان مدركا لذاته . فحاصل كلام الشيخ : أنّ المجرّد يدرك ذاته من / 119 DA / غير احتياج إلى شيء زائد عن ذاته ، / MA 124 / بل ذاته مصحّح ومنشأ له ، فيرجع الى الطريقة التي اخترناها ، ولا يدلّ على أنّ الذات فرد من هذا الادراك ؛

وان كان مراده : أنّ عالمية المجرّد بذاته لا تحتاج إلى مصداق - أي : مبدأ ومصحّح - سوى ذاته ليرجع إلى الطريقة المختارة ، فهو حقّ ومطابق لكلام الشيخ . فعلى ما اخترناه علم المجرّد بذاته وجميع الصفات الكمالية للواجب مبدئها ومنشأها عين الذات من غير افتقار إلى شيء آخر زائد على الذات - من قوّة أو صورة أو ذاتي أو غيرها - يكون مبدأ لها إلاّ أنّ الذات ليست عين تلك الصفات بمعنى كونها فردا لها ، لأنّها أمور اعتبارية

انتزاعية ومحقق الحقائق كيف يكون عين الأمر الاعتباري؟! ولكونها اعتبارية انتزاعية وإن كانت نفس أمرية لا يلزم التعدد والتكثّر في الذات ، وعينية الصفات حينئذ راجعة إلى عدم تحقّق أمر زائد في ذاته يكون مصحّحا لتلك الصفات الاعتبارية الانتزاعية - أعني : الانكشاف والوجود العامّ وصحة الفعل والترك والايجاد وغير ذلك - ، بل الذات من حيث هي منشأ ومصحّح لذلك.

ثمّ إنّ الامام الرازي في المباحث المشرقية اعترض على عدم كون علوم المجرّدات بذواتهم غير زائد على ذواتهم : بأنّ الأشياء التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زائد على ذواتها لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها ، وليس كذلك ؛ إذ اثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج إلى تجسّم اقامة برهان ، وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها. وكذا ليس من اثبت وجود الباري - تعالى - اثبت علمه بذاته - تعالى - بل يلزمه اقامة حجة أخرى له ؛ انتهى.

ولا يخفى أنّه على ما ذكرنا من أنّ المراد بعينية علم المجرّد بذاته وعدم زيادته على ذاته وكذا عينية صفات الواجب لذاته هو أنّ العلم الذي هو الانكشاف كغيره من الصفات الكمالية أمر اعتباري منتزع عن ذاته ليس شيئا خارجيا منضمّا إلى الذات ومع ذلك سبب لزيادة البساطة والوحدة ، فسقوط اعتراضه ظاهر ؛ لأنّ تعقّل المجرّد لذاته ليس حينئذ عين ذاته بمعنى كون ذاته فردا له ، بل هو من لوازمه واعتباراته ، والعلم بوجود الشيء لا يوجب العلم بلوازمه المنتزعة عنها. فاذا علمنا وجود مجرّد لا بدّ أن يثبت بدليل مستأنف أنّ من لوازمه تعقّله لذاته بذاته. نعم! ، لو فرض تعقّلنا له بكنهه وبجميع الوجوه فيلزم حينئذ أنّا نعقله عاقلا لذاته.

وأما على ما ذهب إليه الفارابي وبهمنيار من كون وجود المجرّد نفس تعقّله لذاته وكونه مصداقا لهذا التعقّل فقال بعض الذاهبين الى طريقتهم في الجواب عنه : أنّ معقولية الشيء عبارة عن وجوده لشيء له فعلية الوجود والاستقلال - أعني : كونه غير قائم بشيء آخر - ، فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني غير موجود لشيء آخر - بل كان موجودا لذاته - كان معقولا لذاته ، وإذا صارت مهيته في عقل آخر فصارت بهذا

الاعتبار موجودا لشيء آخر ووجودا ذهنيا لذاته ، فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء الآخر لا لذاته. وإذا لم يكن له بهذا الاعتبار - أي : باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها - فكيف عقلها ذلك العاقل عاقلة لذاته بهذا الاعتبار؟. ومحصل القول : انّ عالمية الجواهر المجردة لذاتها هي عين وجودها لا عين ماهيتها ، وإذا كان كذلك فلا يلزم من عقل ماهية الجواهر المجردة عقلها عاقلة لذاتها ؛ اللهم إلاّ فيما يكون وجوده عين مهيته - كالواجب - . ولما استحال ارتسام حقيقته - تعالى - في ذهن من الأذهان بالكنه بل ينحصر تعقلنا له بالتعقل بوجه من الوجوه - ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام - لا- يلزم من تعقلنا له تعقلنا عقله لذاته ، بل يحتاج إلى استيناف بيان وبرهان. ومن توهم أنّ في كون الشيء عالما بنفسه يكون موضوع العالمية مغايرا لموضوع المعلوماتية بالاعتبار وقايسه إلى معالجة الشخص نفسه - إذ هو من حيث أنّه معالج غيره من حيث أنّه مستعلاج ، فالمؤثر النفس من حيث حصول ملكة المعالجة لها والمتأثر من حيث قبوله للعلاج - ، لزمه القول بتكثّر الحثيات التقييدية في ذاته - تعالى - من حيث كونه عالما بذاته ومعلوما لذاته. ولقد صرح الشيخ الرئيس في الشفا والتعليقات بأنّ نفس كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون هناك اثنيّة في الذات ولا في الاعتبار ، فالذات واحدة والاعتبار واحد ، فأنّه ليس تحصيل الأمرين / BM 124 / إلاّ اعتبار أنّ له ماهية مجردة هي ذاته / DB 119 / وأنّه ماهية مجردة لذاته ذاته له. لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني ، والغرض المحصل شيء واحد. ولا يجوز أن يحصل حقيقة الشيء مرتين ؛ انتهى كلامه بانتهاء كلام الشيخ.

اقول : حاصل كلامه في الجواب عن اعتراض الامام : انّ من تعقل الجواهر المجردة فأنما تعقل ماهيتها دون وجودها الخارجي ، وماهيتها ليست عين عالميتها بذواتها حتّى يلزم من تعقل ماهيتها تعقل عالميتها بذواتها ، بل وجودها الخارجي عين عالميتها بذواتها وهو غير معقول لمن تعقلها حتّى يعقل عالميتها بذواتها ، لأنّ الوجود الخارجي حقيقته أنّه في الخارج فلا يحصل في الذهن ، إذ لو حصل فيه لزم قلب الحقيقة. وجميع ما يعقل من الاشياء أنّما هو ماهيتها وما وجوده عين مهيته - كالواجب - لا يحصل في الأذهان مطلقا ؛

اللّهم إلا بوجه من الوجوه - ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام - .

وأنت خبير بأنه إذا لم يعقل الوجود الخارجي للجواهر المجردة فمن أين يحكم بأن وجودها عين عالميتها بذواتها مع أنّ العالمية بمعنى الانكشاف أمر معقول لنا؟ ؛ فكيف يحكم باتحاد ما يعقل مع ما لا يعقل أصلاً؟. فالمراد بوجودها الذي حكم بعينيتها لعالميتها ان كان هو الوجود العامّ فالحكم بعدم كونه معقولاً ممنوع ، إذ هو معقول. مع أنّ تعقله لا يوجب تعقل عالميتها لبداهة تباينهما ؛

وإن كان هو وجودها الخاصّ الذي هو عين الذات في الواجب وغيره في غيره فإن كان ممكن التعقل فاعتراض الامام وارد ، وإلا فالحكم بالعينية ولو بالدليل والبرهان باطل. وهذا ممّا يدلّ على حقّية ما اخترناه وبطلان ما ذهبوا إليه في العينية ، لأنّه معلوم بالضرورة أنّ الوجود العامّ ليس عين الانكشاف ولا عين غيره من الصفات بمعنى كونه فرداً لها والوجود الخاصّ الذي هو منشأ انتزاع العامّ إن كان حقيقته ما هو المعقول لنا ، فهو ليس عين شيء من الصفات وإن كان حقيقته غير ما هو المعقول لنا ، بل كانت مجهولة الكنه ؛ فلا معنى للحكم بالعينية والاتحاد ؛

وإن اريد بالاتحاد اتحاد المبدأ في الكلّ فهو الحقّ المنصور الذي اخترناه.

ثمّ ما ذكره من أنّ في كون الشيء عالماً بنفسه لا يكون موضوع العالمية مغايراً لموضوع المعلوماتية بمعنى أنّ حيثية عالميته ليست مغايرة لحيثية معلوماتية وإلاّ لزم تكثّر الحيثيات التقديرية في ذاته - تعالى - إن اراد : أنّ العالم فيه بعينه هو المعلوم من غير تحقّق صورة زائدة في ذاته وأنّ العالمية الذات - أي : كونها بحيث منكشفة ذاتها عندها - هي بعينها معلوميتها - أي : كونها بحيث منكشفة عند ذاتها - فهو حق ، وصريح كلام الشيخ أيضاً ذلك حيث قال : « فالذات واحدة والاعتبار واحد » ؛

وإن اراد : أنّ العالمية - أعني : الانكشاف - نفس الذات وعينها وليس أمراً اعتبارياً منتزعا عنه ، بل اعتبار العالمية والمعلوماتية هو بعينه اعتبار تحقّق الذات حتّى يكون العالمية - أعني : الانكشاف - عين الذات المحصّلة في الخارج ، فهو ممنوع ، وكلام الشيخ أيضاً يدلّ على خلاف ذلك ؛ فإنّ قوله : « فالذات واحدة والاعتبار واحد » يدلّ على أنّ

اعتبار العالمية والمعلومية الذي هو اعتبار واحد غير الذات.

ثم هذا الاعتبار - أعني : الانكشاف - كغيره من الاعتبارات الانتزاعية من مجرد الذات مع كونها منشأ لزيادة الوحدة والبساطة لا يوجب تكثراً وتعدداً في الذات الحقة - كما أشير إليه مراراً -.

وبما ذكرناه يظهر لك ما في كلام بعض الأعلام الإلهيين حيث قال في تصحيح الطريقة المبتنية على كون التعقل عين الوجود : انّ ما هو بريء الذات عن علائق المواد وله وجود صوري ذاته له للمادة ولا لغيرها فذاته غير محتجبة عن ذاته ، بل نفس وجوده نفس كونه معقولاً وذاته بعينها هي الصورة العقلية من ذاته لذاته فكما أنّ الحرارة القائمة بالنار حرارة لها وإذا فرضت قائمة بذاتها كانت حارة بنفسها وحرارة لذاتها لا لشيء آخر والضوء القائم بالشمس إذا تجرد وقام بذاته كان مضيئاً بنفسه وضوء لذاته لا لشيء آخر ، كذلك الصورة المجردة ما دامت قائمة بالجواهر المفارق كانت معقولة المحلّ وعقله ، وإذا صارت مجردة بنفسها قائمة بذاتها لم تنسلخ عن المعقولة ، بل كانت معقولة بنفسه وعقل ذاته. وكما أنّ المعلوم العيني يعلم بالصورة العلمية والصورة تعلم بنفسها - لا بصورة علمية أخرى - ، فكذلك الأشياء التي هي / DA 120 / غير القوة العقلية إنّما يتعقل بقوة عقلية والقوة العقلية يتعقل بنفسها لا بقوة عقلية أخرى. وقد تبين بذلك / MA 125 / انّ العلم إنّما هو حصول الشيء معرّياً عمّا يلابسه لأمر مجرد مستقلّ في الوجود بنفسه أو بصورته حصولاً حقيقياً أو حكماً. فواجب الوجود لَمّا كان في أعلى غايات التجرد عن الموادّ والتقدّس عن الغواشي الهولانية وسائر ما يجعل الماهية بحال زائدة كان عاقلاً لذاته. ولَمّا كان إنّيته حقيقته - أي : وجوده مهيته - فكما لا يزيد علمه بذاته على وجوده فكذلك لا يزيد على حقيقته ، بخلاف الجواهر المفارقة الذوات فعلومها بذواتها وان لم تزد على وجوداتها - لما ذكرنا من المساوقة بين العلم والوجود المفارقي سواء كان بالذات أو بتجريد مجرد - لكن يزيد على ماهيتها ، إذ ليست الإثية فيها عين الماهية. فعلم واجب الوجود الحقّ بذاته اتّم العلوم وأشدها صورة ، بل لا يشبه علمه بذاته إلى علوم ما سواه من المجردات بذواتها ، كما لا يشبه بين وجوده ووجودات الأشياء حيث هو ما وراء ما

لا- يتناهى بما لا يتناهى. وكما أنّ مناط الموجودية ومصداق حمل الوجود على الممكنات إنّما هو ارتباطها بالوجود الحقّ وهي مع قطع النظر عن ذلك الارتباط هالكات الذوات والحقائق ، فكذلك مناط عالميتها بنفسها أو غيرها ارتباطها إلى نور الأنوار واستضاءتها به ، نسبتها إليه - تعالى - نسبة الاجسام الكثيفة إلى نور الشمس لو كان قائما بنفسه فهي مظلمة بذواتها مستضيئة بلمعان نوره الغير المتناهى شدة وقوة. ولشدة نوريته وقوة اشراقه وافراط ظهوره يتجافى عنه الحواس ولا يدركه العقول والأبصار ؛ انتهى.

وحاصل ما ذكره أولا : هو التصريح بكون وجود المجرد عين عاقلية ومعقولية ، والاستشهاد بالحرارة والضوء إذا فرض قيامها بذاتها. وأنت تعلم أنّ هذا الاستشهاد لا يفيد المطلوب ، بل قياس مع الفارق! ؛ لأنّ كلّ واحد من الحرارة والضوء إذا قام بذاته فلا ريب في كونه حرارة وضوء لذاته وحازا ومضيا لنفسه ، إلاّ أنّه لا يكون وجود كلّ منهما عين الحرارة والضوء ، فإنّ وجودهما مغاير لهما عند العقل ، كما إذا كانا قائمين بالمحلّ أيضا. فكذلك الصورة المجردة إذا قامت بذاتها تكون معقولة لنفسها إلاّ أنّ عاقليتها ومعقوليتها ليست عين وجودها بمعنى كون وجودها العيني فردا لها ، بل تعقلها لذاتها أمر لازم لذاتها منتزع عنها ، بل الصورة المجردة إذا قامت بالجواهر المفارق يكون وجودها غير معقوليتها ، لأنّ المراد بمعقوليتها هو انكشافها عند المحلّ ولا ريب أنّ وجودها للمحلّ وقيامها به غير هذا الانكشاف ، فأنّه لازم وجوده له وقيامه به.

ثمّ قوله : « وكما أنّ مناط الموجودية ومصداق حمل الوجود - ... إلى اخر - » اشارة إلى طريقة المتصوّفة في وحدة الوجود والصفات ، فاتّهم قالوا : كان الوجود واحدا هو الوجود الواجبي ، وموجودية الممكنات إنّما هو لمجرد الارتباط والتعلّق بالموجود الواجبي ، فكذلك قالوا : إنّ العلم واحد وهو حقيقة الوجود الواجبي وعالمية الممكنات لأجل ارتباطها وانتسابها إليه ، وكذلك الحال في القدرة - كما اشرنا إليه - ، وكذا في سائر الصفات. وقد اشرنا إلى أنّ ذلك والادعان به غير ممكن لنا.

وقد يأتي لذلك ولكيفية عينية صفاته - تعالى - وما قيل فيها زيادة بيان في موضعه ؛ وأنّما تعرّضنا لذلك هنا بحيث أدّى إلى الاطناب وأوجب ملالة الاحباب وسامة

الأصحاب تطفلاً لما كنّا في صدد بيانه ، لشدة الاحتياج إليه وتوقف إيضاح المطلوب عليه.

وقد ظهر وتحقق من التطويل المذكور أنّ التجرد مصحح للانكشاف ، وإذا حصل أحد العلاقات المذكورة يحصل الانكشاف بالعقل فكلّ مجرد قائم بذاته لوجود علاقة حضوره عند ذاته عاقل لذاته إلا أنّ تعقله ليس عين وجوده ، بل هو شأن من شئونه ومنتزع عنه انتزاعاً لا يوجب التعدّد والتكثّر. وبهذا يثبت ما كنّا بصدد بيانه - أعني : كون كلّ مجرد عاقلاً لذاته - . وقد علمت أنّ الطريق الذي سلكتها لاثبات ذلك - أي : كون كلّ مجرد عاقلاً - غير الطريق المنقولة عن القوم في ذلك ، فإنّ لهم ثلاثة مسالك في ذلك :

أولها : ما نقلناه عن بهمنيار ، وقد عرفت حاله ؛

وثانيها : الاستدلال بحال النفوس الناطقة للإنسان ، / DB 120 / فإنّه لا ريب في أنّ النفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشأ عالميتها ليس الـ تجرّدها ، قال بعض المشاهير : حكم الحكماء بأنّ كلّ مجرد عاقل وكلّ معقول مجرد أنّما نشأ من تفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها ، وليس منشأ عالميتها الـ تجرّدها.

وأنت تعلم أنّ هذا وان كان حقاً إلاّ أنّه يحتاج إلى البيان ، ومجرد جعل ذلك دليلاً مصادرة على المطلوب ، فلا بدّ من بيانه إمّا بدليل يتمّ عند أهل النظر - كما ذكرناه - أو بالحوالة إلى الكشف أو الحدس ؛

وثالثها : ما سلكه المحقق الطوسي في مبحث الاعراض من التجريد ، وهو : أنّ كلّ مجرد يصحّ أن يكون معقولاً ، لأنّه بريء عن الشوائب المادية وكلّ ما هو كذلك ف شأن ماهيته / MB 125 / أن تكون معقولة ، لانه لا يحتاج إلى عمل يعمل بها من التجريد والتقسير حتّى يصير معقولة. فان لم يعقل فأنّما ذلك من جهة عدم تحقّق العاقل لها. وإذا صحّ كونه معقولاً فيصحّ أن يكون معقولاً مع غيره ، لأنّ كلّما يصحّ أن يعقل فتعقله يمتنع ان ينفكّ عن صحّة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يحكم مجريها من الأمور العامّة المعقولة - كالعالية والمعلولية والشينية ونحوها - . والحكم بشيء على شيء يقتضي تصوّرهما معاً ، فاذن كلّما يصحّ أن يكون معقولاً يصحّ أن يعقل مع غيره ، وكلّما يصحّ أن يكون معقولاً مع غيره يصحّ أن يكون منها بالمعقول الآخر ، لأنّها لمعيته في المعقولة هو

نوع من المقارنة. وكلّما يصحّ أن يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصحّ أن يكون عاقلا إذا كان مجردا قائما بذاته ، لأنّ كلّما يصحّ أن يكون مقارنا لغيره - ولو في المعقولية - فاذا وجد في الخارج يصحّ مقارنته لذلك الغير الذي يصحّ مقارنته له في المعقولية لأنّ صحّة المقارنة المطلقة لم يتوقّف على المقارنة في العقل ، لأنّ صحّة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي أعمّ من المقارنة في العقل متقدّم على نفس المقارنة المطلقة المتقدّمة على المقارنة في العقل ، والمتقدّم على المتقدّم على الشيء متقدّم على ذلك الشيء. فصحة المقارنة المطلقة متقدّمة على المقارنة في العقل. فلا تتوقّف صحّة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقول وإلاّ لزم الدور ، وإذا لم يتوقّف عليه فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته يكون صحّة مقارنته المطلقة التي لا يتوقّف على المقارنة في العقل بأن يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل ، وذلك لانه إذا كان قائما بذاته امتنع أن يكون مقارنته للغير بحلوله في ذلك الغير أو بحلولها في ثالث ، والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة. فاذا امتنع اثنان منها تعيّن أن يكون الصحّة بالنسبة إلى الثالث ، وهو صحّة مقارنة هذا المجرد القائم بذاته للمعقول مقارنة المحل للحال - أي : يكون المجرد محلا للمعقول - . فيثبت ان كلّ ما يصحّ أن يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصحّ أن يقارنه معقول آخر مقارنة الحال لمحلّه. ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال لمحلّه ؛ فكلّ مجرد يصحّ أن يكون عاقلا لغيره وكلّ ما يصحّ أن يكون عاقلا لغيره يصحّ أن يكون عاقلا لذاته ، لأنّ صحة تعقله لذلك الغير يستلزم صحة تعقل أنّه تعقل ذلك الغير. وصحة تعقل أنّه تعقل ذلك الغير مستلزم لصحة تعقل ذاته ، لأنّ تعقل القضية مستلزم لتعقل المحكوم عليه ، فثبت ان كلّ مجرد يصحّ أن يكون عاقلا لذاته. وإذا صحّ أن يكون عاقلا لذاته وجب أن يكون عاقلا لذاته بالفعل ، لأنّ تعقله بذاته إمّا بحصول نفسه أو بحصول مثاله ، والثاني باطل - لاستلزامه اجتماع المثليين - فتعيّن أن يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل له لا تغيب عنه أصلا ، فيكون التعقل دائما حاصلًا له ، فثبت أنّ كلّ مجرد عاقل.

ولا يخفى انّ هذا الدليل غير تامّ ، والاعتراض عليه بوجوه :

منها: اذًا لا- نسلم انّ كلّ مجرد يصحّ أن يكون معقولا ، لم لا يجوز أن تكون خصوصية ذات بعض المجرّدات مانعة من أن يعقل كما صرّحوا بأنّ كنه ذاته - تعالى - يمتنع ان يكون معقولا لغيره؟!، فيجوز أن يكون بعض المجرّدات بحيث يمتنع أن يكون معقولا لغيره مطلقا.

ومنها: انّ تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصّة - أعني: المقارنة في العقل - أنّما يتمّ إذا كانت المقارنة / DA 121 / المطلقة ذاتية لها ، وهو غير ممنوع.

ومنها: - وهو العمدة - : انا نسلم انّ كلّ مجرد يصحّ أن يكون مقارنا لغيره في التعقل ولكننا لا نسلم انّ ذلك يوجب صحّة مقارنته له في الخارج. وما قيل في بيان استلزام صحّة المقارنة في العقل لصحّة المقارنة في الخارج ظاهر الفساد ، لأنّ حاصل البيان: أنه إذا ثبت صحّة المقارنة في العقل يكون ذلك كاشفا عن صحّة المقارنة المطلقة ، وهي لتقدّمها على المقارنة الخاصّة - بالبيان المذكور - لا يتوقّف عليها حتّى يلزم أن يكون تحقّقها منحصرًا بحصولها في ضمنها ، فيصحّ تحقّقها لا في ضمنها أيضا ، فاذا وجد المجرد في الخارج يصحّ مقارنته بالمقارنة المطلقة لغيره ، واقسامها منحصرة بالثلاثة المذكورة ، ويمتنع اثنان منها ، فتعيّن الثالث - وهو أن يكون الغير حالا فيه - .

ويرد عليه : انّ القدر المسلم انّ صحّة المقارنة في العقل أنّما يكشف عن صحّة المقارنة المطلقة الحاصلة في ضمن / MA 126 / هذه المقارنة الخاصّة لا الحاصلة في ضمن مقارنة خاصّة أخرى ، فيجوز أن يصحّ لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاصّ فقط - أعني: المقارنة في العقل - ، لا لأنّ صحّة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصّة حتّى لا يجوز حصولها في ضمن مقارنة خاصّة اخرى ويقال حينئذ أنّه خلاف الواقع ، بل لأنّ ذات المجرد يجب أن لا تقبل الاّ هذه المقارنة الخاصّة - أعني: المقارنة في العقل - ، فالمقارنة المطلقة هنا أنّما توجد في ضمن هذه المقارنة الخاصّة فقط وان وجدت في مواضع آخر في ضمن المقارنات الخاصّة الأخر.

ثمّ على ما ذكرنا - وعلى ما ذكره بهمنيار وغيره أيضا - فلا ريب في أنّ المنشأ للتعقل هو التجرد بشرط كون المجرد موجودا بالفعل قائما بذاته ، فبالتجرد تخرج الصور الجمادية

وغيرها ممّا يتعلّق بالموادّ عن العاقليّة وبالموجوديّة بالفعل ؛ والقيام بالذات يخرج الهيولى عن العاقليّة ، لأنّ الهيولى ليست موجودة بالفعل ، بل هي جهة القوّة دائماً في الموجودات الماديّة. فكما أنّها جهة قوّة الوجود فكذا جهة قوّة العالمية فيما يتعلّق بها من الأشياء كالنفوس التي هي عاقلة ومعقولة بالقوّة ثمّ تصير عاقلة ومعقولة بالفعل ، ولا يبعد أن يدعى خروجها عن العاقليّة بالتجرّد ، لأنّ التجرّد المستلزم للتعلّق إنّما هو البراءة عن الماديّة ، وعين المادّة كيف يكون عرية عن الماديّة؟. وبالجملة ما ذكرنا في دليل انحصار التعلّق في التجرّد من التحليل ومن لزوم كون محلّ التجرّد المعقول مجرداً إنّما يتأتّى في التجرّد الموجود بالفعل القائم بذاته المنحصر بالواجب ، والجواهر المجرّدة من العقول والنفوس والصور الجمادية والهيولى وغيرهما من الماديّات ليست كذلك.

وعلى ما ذكره الحكماء في دليله من أنّ التعلّق عين حصول الشيء للمجرّد القائم بذاته والمجرّد نفسه حاصل لنفسه فيكون متعلّقاً لنفسه يخرج الأمور المذكورة أيضاً ؛ أمّا الصور الجمادية فلأنّ أنفسها وماهيتها لم تحصل لها ، بل هي حاصلة للموادّ ولم تحصل ماهيتها لها أصلاً ، بل لا- يحصل لها شيء أصلاً فإنّ القائم بالغير الحاصل له يكون انيته بعينها انيته للمحلّ ، فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحلّ الصورة والعرض لا لهما ، فإنّ ما ليس له حصول في نفسه كيف يحصل له شيء؟! وعلى هذا فالصور الجمادية وغيرها لا يحصل لها شيء أصلاً فضلاً عن حصول ماهياتها لها ، فلا يتحقّق لها التعلّق ؛

وأما الهيولى فإنّها وإن لم تحصل وجودها لشيء آخر إلاّ أنّها ليست موجودة بالفعل حتّى يدعى حصول وجودها لذاتها ويلزم كونها عالمة بذاتها ، لكون العلم عبارة عن نحو الوجود للشيء ، قال بهمنيار في التحصيل : « أقوى الموجودات هو الوجود المستغني من الماهية وأضعف الموجودات ما حقيقته القوّة ، وهذا هو الهيولى ، فما وجوده أقوى الموجودات فهو أقوى في باب المعقول » ؛ انتهى . وقال بعض المشاهير : إنّ قوله : « اضعف الموجودات ما حقيقته القوّة » إشارة إلى لمية كون الهيولى غير عالمة بذاتها ، فإنّ العلم ليس الّا الظهور والانكشاف ، وليس للهيولى وجود بالفعل في حدّ ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها ، إذ الظهور والانكشاف ليس الّا للوجود بالفعل.

وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين من انّ التعقّل حضور الماهية المجرّدة عن العلائق المادّية للشيء المجرّد القائم بذاته ، وهو حاصل في شأن المجرّد لأنّ ذاته غير غائبة عن / DB 121 / ذاته ، فيكون عالماً بذاته. وحاصل اعتراضهم أنّه لو كفى في كون الشيء شاعراً بنفسه تجرّده عن الهيولى لكانت الهيولى التي أثبتوها شاعرة بنفسها ، إذ ليست هي ماهية لغيرها بل ماهيتها لها ، وهي مجرّدة عن الهيولى الأخرى إذ لا هيولى للهيولى ، وهي لا تغيب عن نفسها - إن عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم للدراك بأنّه عدم الغيبة عن الذات المجرّدة عن المادّة مجرّد البعد عن الذات - ، لا متناع بعد الشيء عن نفسه - وإن عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم : كلّ مجرّد غير غائب عن ذاته ممنوعاً ولم يصحّ جعله دليلاً على كون المجرّد عالماً بنفسه ، لأنّه تعليل الشيء بنفسه - .

ودفع هذا الاعتراض بان يقال : لم يجعل مجرّد التجرّد عن الهيولى دليلاً على العلم ، بل جعل تجرّد الموجود بالفعل في حدّ ذاته عن الهيولى دليلاً على العلم ، فاندفع النقض بالهيولى . فإنّ الوجود هو الظهور أو مستلزم له ، فالموجود بالفعل الذي هو موجود / MB 126 / لنفسه - أي : غير قائم بالغير - ظاهر لنفسه . ونظير هذا ما قال الاشراقيون من انّ النور المجرّد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه ، وكلّ ما هو عالم بذاته فهو نور مجرّد ، فهاتان القضيتان نازلتان منزلة قول المشائين من انّ كلّ عالم بذاته فهو مجرّد وكلّ مجرّد فهو عالم بذاته « ؛ انتهى .

ولا بد من نقل مذهب الاشراقيين ومذهب المشائين فيما هو منشأ العلم عند كلّ منهم والاشارة إلى أنّ فرق بين المذهبين صار سبباً لاعتراض الاشراقيين على المشائين ، ثمّ الاشارة إلى انّ هذا الفرق غير موجب للاعتراض .

فنقول : مذهب المشائين أنّ المانع عن العاقلية هو مجرّد كون الشيء موجوداً لغيره ، فما ليس موجوداً لغيره يكون عاقلاً ، وما ليس موجوداً لغيره إنّما هو الوجود لذاته والوجود لذاته ليس الّا المجرّد القائم بذاته ؛ ومذهب الاشراقيين أنّ مناط العاقلية كون الشيء نوراً في ذاته قائماً بذاته ، فإنّ الأشياء عندهم على أربعة أقسام :

الأول : ما هو نور في ذاته وقائم بذاته ، ويسمونه : « نوراً في ذاته لذاته » ؛

والثاني : ما هو نور في ذاته ولكنه ليس قائما بذاته ، بل هو قائم بمحلّ ، ويسمّونه : « النور العارض » ؛

والثالث : ما ليس بنور في ذاته ولكنه قائم بذاته ، ويسمّونه : « الجوهر الغاسق » - كالجسم - ؛

والرابع : ما ليس نورا في ذاته وليس قائما بذاته ، بل قائم بالمحلّ ، ويسمّونه : « الهيئة الظلمانية ».

وقالوا : العاقل لذاته من هذه الاقسام الاربعة منحصر بالقسم الأوّل - أعني : ما هو نور في ذاته لذاته - ، والبواقي غير عاقلة وليس من شأنها العاقلية ، فالجسم واجزائها - من الهيولى والصورة - لكونها غاسقة ليست بأنوار في ذواتها ، فلا تكون شاعرة ، والنور العارض - كضوء الشمس - والصور المعقولة المجرّدة وإن كانت نورا في ذاتها لكن لكونها غير قائمة بذاتها لا تكون شاعرة أيضا ، فعندهم كلّ نور في ذاته لذاته هو شاعر وكلّ شاعر هو نور في ذاته لذاته. وهذا النور ليس الاّ المجرّد القائم بذاته البري عن شوائب الجسمانيات ، فينحصر بالواجب والعقول والنفوس.

ثمّ لمّا رأوا أنّ المشائين حصروا المانع من العاقلية في كون الشيء موجودا لغيره غير قائم بذاته فظنّوا أنّهم يقولون أنّ ما هو موجود لذاته غير قائم بغيره يكون عاقلا ولو كان غاسقا ، فأوردوا عليهم النقض بالهيولى لكونها موجودة لذاتها غير قائمة بغيرها ؛ وقالوا : يلزم عليكم أن تكون الهيولى شاعرة بنفسها ، بل بالصور والهيئات الحالّة فيها أيضا لكونها موجودة لها حاضرة عندها غير غائبة عنها - كما صرّح به الشيخ الألهي في حكمة الاشراف حيث قال ردّا على المشائين : « واعترفوا بأنّ الهيولى ليس لها تخصّص إلاّ بالهيئات التي سمّوها صورا. والصور إذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها إلاّ شيئا ما مطلقا أو جوهرها ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ، ولا شيء في نفسه أتمّ بساطة من الهيولى سيّما جوهريتها التي هي سلب الموضوع عنها - كما اعترفوا به - ، فلم ما ادركت ذاتها لهذا التجرّد وما ادركت الصور التي فيها؟! » (1).

ص: 70

1- راجع : حكمة الاشراف ، ص 115 ؛ ويوجد اختلاف يسير بين ما في المتن وما في المطبوع المطبوع من هذا الكتاب.

والوجه في عدم ورود اعتراضاتهم غفلتهم عن أنّ المشائين لم يجعلوا مجرد كون الشيء موجودا لذاته ومجرد التجرد سببا للعاقلية ، بل جعلوا تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته سببا لها ، فالموجود بالفعل القائم بذاته منشأ للعلم عندهم ، والهيولى ليس كذلك ؛ فكون الشيء موجودا بالفعل قائما بذاته عند المشائين بمنزلة كون الشيء في ذاته لذاته عند الاشراقيين. فكما أنّ الشيء إذا كان نورا في نفسه قائما بذاته كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته / DA 122 / وعالما بها وبالعكس ، فكذلك إذا كان الشيء موجودا بالفعل وقائما بذاته كان ظاهر الدلالة وعالما بذاته ، وبالعكس. وكما أنّ الشيء إذا لم يكن نورا في نفسه أو كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته كذلك إذا لم يكن الشيء موجودا بالفعل ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته ، وقد ظهر بما ذكر أنّ التجرد والبساطة - اللذين هما منشأ التعقل - إنّما هو التجرد والبساطة بشرط الوجود بالفعل ، والهيولى بعد وجودها ليس لها تجرد ولا بساطة ، بل البساطة التي تتصور لها أنّها هو البساطة بالنسبة إلى ماهيتها لا بالنسبة إلى وجودها. ولذا اعترض بعض الأعلام المحققين على قول صاحب الاشراق في اعتراضه على المشائين : « لا شيء في MA 127 / حدّ نفسه أنّ بساطة من الهيولى » : بأنّ هذا من باب الاشتباه بين الماهية والوجود ، فإنّ الهيولى أبعد الأشياء من التجرد والبساطة لأنّها متكثّرة بحسب تكثّر الصور في الواقع لأنّها ليست بمتحصّلة الوجود في الواقع الال- بالصور ، والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا- هو تجرد الوجود لا- تجرد الماهية والمفهوم ؛ ولو كانت الصور أعراضا متأخرة الوجود عن وجود الهيولى - كتأخر السواد والكتابة عن وجود الانسان - لكان لما ذكره وجه. فبساطتها عبارة عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ، ومناطق العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى. ومعنى بساطة الهيولى أنّها إذا لوحظت بحسب نفس ذاتها وقطع النظر عن الصور التي تحصّلت وتقومت هي منها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها أنّها جوهر فقط والصور خارجة عن ماهيتها داخلية في وجوداتها المتعدّدة ، فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة بالكليات الجنسية في الوجود والوحدة ، لأنّ الوجود هو الظهور.

ثمّ أنّه ربما يورد هاهنا شبهتان لا بدّ لنا من ايرادهما ودفعهما :

الشبهة الأولى : إنّ الوجود إذا كان هو الظهور - الذي هو التعقّل - أو مستلزما له لزم كون الهيولى شاعرة بنفسها ، لأنّها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف. ومعنى كونها بالقوّة ليس أنّها معدومة صرفة ، فاذا كان الوجود هو الظهور أو مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة وإن كان ضعيفا ولكن ذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها. غاية ما في الباب أن يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا يازاء وجودها الذي في غاية الضعف ، فيكون لها شعور ضعيف بذاتها. وقد ظنّ ذلك جماعة وذهبوا إلى ذلك ، ولذا حكموا بتحقيق عشق الهيولى وسراية نور العشق - الذي هو فرع الشعور - في جميع الموجودات ، وقالوا : لو لا عشق الهيولى لم يظهر سراية نور العشق في جميع الموجودات.

الشبهة الثانية : أنّه لو سلّم أنّ الهيولى ليس لها وجودا بالفعل من ذاتها أصلا ولكن لا ريب في أنّها بعد ضمّ الصورة إليها تصير موجودا بالفعل بمقارنتها لها ، فمعنى قولهم : إنّ الهيولى ليس لها وجود بالفعل أنّها بمحض ذاتها لا يمكن صيرورتها بالفعل ، لا أنّها ليست موجودة في نفس الأمر لا يصير بالفعل في نفس الأمر فكما أنّ قولهم : « الممكن في حدّ ذاته ليس بموجود بل عدم محض » ليس معناه أنّه ليس بموجود في نفس الأمر ولم يتصف بالوجود بالفعل - لأنّ خلافه ظاهر - ، بل المراد أنّه ليس الوجود من مقتضى ذاته ، فكذا الحال في قولهم : « الهيولى ليس لها وجود بالفعل » ، وإذا كان كذلك فتكون الهيولى موجودة بالفعل في نفس الأمر بعد ضمّ الصورة وإن لم يكن حصول هذا المعنى من مقتضى ذاته. وظاهر أنّ هذا يكفي لظهورها وكونها عالمة بنفسها لو كان مناط العالمية هو ما ذكره - أعني : كون الشيء مجردا موجودا بالفعل قائما بذاته - ، إذ لا يجب في العالم أن يكون وجوده من ذاته وإلاّ لخرج جميع الممكنات عن العالمية ، لأنّ وجودها من عللها.

والجواب عن الشبهة الأولى : إنّ الظهور أو المستلزم له إنما هو الوجود بالفعل - كما عرفت - ، والهيولى ليس موجودا بالفعل أصلا ، لأنها قبل ضمّ الصورة إليها لا وجود لها

أصلا - لا قويا ولا ضعيفا - وإنما تصير موجودة بالوجود الذي يليق به بعد ضمّ الصورة؛ ويرشدك الى ذلك قول الشيخ في التعليقات: «
الهيولى معدومة بالذات موجودة بالعرض».

على أنا نقول: انّ المنشأ للتعقل أنّما هو الوجود بالفعل المجرد عن المادّية ونفس المادّة ليست مجردة عنها.

والجواب عن الشبهة الثانية: انّ الهيولى بعد ضمّ الصورة لو كانت / DB 122 / موجودة بالفعل ولم تكن هي والصورة موجودتين بوجود واحد - كما هو رأي جماعة - فلا ريب في أنها حينئذ ليست مجردة عن المادّية وعلائقها من الوضع وغيره، وقد ذكرنا انّ المنشأ للتعقل أنّما هو الموجود المجرد عن المادية وعلائقها.

وقيل في الجواب عنها أيضا: انّ الظاهر من كلماتهم انّ الهيولى لمّا اعتبر في جوهرها القوّة والاستعداد فحقيقتها أنّها جوهر مستعدّ لكلّ شيء، فهي في ذاتها لا تقبل الظهور والانكشاف، فلهذا لا تصير عالمة بذاتها وان صارت بعد ضمّ الصورة موجودة بالفعل، فكأنّته اعتبر في كون شيء عالما بنفسه أن يكون في ذاته - مع قطع النظر عن جميع ما عداه - / MB 127 / شيئا معينا لا يخالطه قوّة واستعداد، بل يكون موجودا بالفعل ومتعيّنا بالتعيّن الحاصل له بالفعل قائما بذاته غير قائم بأمر آخر؛ والهيولى ليست كذلك، لأنّها ليست أمرا موجودا بالفعل متعيّنا بالتعيّن الحاصل في حدّ ذاته من دون اعتبار الصورة الجاعلة إيّاها بالفعل، فإنّ حقيقتها ليست إلاّ شيء ما وأمر ما مستعدّ للصورة والشيء لا- يصير لمجرد كونه شيئا ما أو أمرا ما مع عمومه وابهامه موجودا بالفعل ما لم يتحصّل بنحو من التحصّل. وعلى هذا فتكون الهيولى من الموجودات الضعيفة التي تكون فعليتها قوّة ووجودها نفس كونها مستعدّة وتحصلها عين القوّة والاستعداد فهي بحسب ضعف الوجود مثل معنى الجنس إلاّ أنّ الهيولى شخص بهذه الصفة من القوّة والابهام وعدم التحصّل والفعلية ولا تحصّل إلاّ بالصور، والجنس معنى مبهم غير محصّل وتحصيله بالفصول. وليست محض العدم حتّى يرد أنّ الهيولى إذا كانت محض القوّة التي هي العدم كيف يكون جزءا خارجيا للجسم - كما هو عند المشائين - . قال الشيخ في الشفاء: « جوهر الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدّة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها

بالفعل شيئاً من الأشياء ، بل تعدّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصورة. وليس معنى جوهريتها إلاّ أنّها أمر ليس في موضوع ، والاثبات هاهنا هو أنّه أمر. وأمّا أنّه ليس في موضوع فهو سلب ، و « أنّه أمر » ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيناً بالفعل ، لأنّ هذا عامّ ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالامر العامّ ما لم يكن له فصل يحصّه له ، وفصله أنّه مستعدّ لكلّ شيء ، فصورته التي تظن له هي أنّه مستعدّ قابل « (1) » ؛ انتهى.

ويمكن الجواب عنها أيضاً بأنّه يعتبر في كون الشيء عاقلاً لذاته - مع ما ذكره من كونه مجرداً قائماً بذاته - أن لا يكون مخلوطاً بشيء آخر بحيث لا- يمكن تعيينه بدونّه ، والهيولى ليست كذلك - لأنّها مخالطة بالصورة ولا يمكن تجرّدها عنها وتعيينها بدونها في ذاتها - ؛ فلا يمكن أن تصير عاقلة ومعقولة. قال الشيخ : « أنّ معقولية الشيء هو تجريده عن المادّة وعلائقها ، والشيء إذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون مجرداً البتّة ، فلا يكون عاقلاً ولا معقولاً لذاته ». وعلى هذا فالتجرّد الذي هو شرط التعقّل إنّما هو التجرّد بحسب الخارج عن الصورة وغيرها من اللواحق لا- التجرّد بحسب مرتبة ذاته ، والهيولى وإن كانت مجردة عن الصور وغيرها بحسب مرتبة ذاته إلاّ أنّها ليست مجردة عنها بحسب الخارج والواقع ، وهذا كما أنّ الطبائع بحسب مرتبة ذاتها - أي : كونها طبائع من غير اعتبار اختلاطها بالمشخصات والعوارض - تكون مجردة مع أنّها بحسب الواقع والخارج غير مجردة عنها ، فكما أنّ تجرّدها بحسب مرتبة ذاتها لا يوجب كونها عاقلة فكذا تجرّد الهيولى في مرتبة ذاتها لا يستلزم كونها عاقلة.

فحاصل الجواب الأوّل : أنّ التجرّد عن المادّية وعلائقها شرط في التعقّل ونفس المادّة ليست مجردة عنها.

وحاصل الجواب الثاني : أنّ التجرّد عن القوة والاستعداد شرط في التعقّل والهيولى عين القوّة والاستعداد.

وحاصل الجواب الثالث : أنّ التجرّد عن الأمور الغريبة والتعيّن بدونها شرط في التعقّل والهيولى مخالطة بالصورة ولا يتعيّن بدونها.

ص: 74

1- راجع : الشفا / الإلهيات ، ص 67.

ثمّ انه قيل : قد ظهر هنا من كلام الشيخ ان حقيقة الهيولى هي القوّة والاستعداد ، وهو مناف لما حققه في رسالة الهيولى من أن لها وحدة شخصية محفوظة مع تبدل الصور ؛

واجيب عنه : بأن كون حقيقتها محض القوّة والاستعداد لا ينافي لأن تحصل لها وحدة شخصية بعد ضمّ الصورة ؛ وأما أنه كيف يمكن بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصورة التي هي علّة لها فليس هاهنا موضع تحقيقه.

وأبضا : لو جوّز تحقّق الشخص بدون الوجود فيمكن أن يقال : انّ كون حقيقتها القوّة لا ينافي / DA 123 / الوحدة الشخصية ، إذ يمكن أن يكون معنى شخصيا يستعدّ لكلّ صورة ويبقى بحاله مع كلّ منها ؛ انتهى.

وأنت تعلم انّ تحقّق الشخص بدون الوجود أمر بديهي البطلان! ، لأنّ التشخّص إمّا نحو الوجود أو ما يلزمه ، والهيولى مع قطع النظر عن الصورة لا وجود لها ، فكون الهيولى معنى شخصيا بدون الوجود يستعدّ لكلّ صورة ويبقى بحاله مع تبدل الصور أمر غير معقول. فالمسلّم تحقّق الوحدة الشخصية لها بعد ضمّ الصورة إليها ، ومع زوالها يزول هذا التشخّص. وإذا انضمت إليها صورة أخرى يحصل لها تشخّص آخر ، فقول الشيخ في رسالة الهيولى : « انّ لها وحدة شخصية محفوظة مع تبدل الصور » غير مسلّمة.

وقد تلخّص ممّا ذكر انّ منشأ العالمية ومصحّحه ليس إلا الموجود بالفعل القائم بذاته من / AM 128 / غير أن يوجد فيه شائبة من القوّة ، فيخرج الهيولى والهيولانيات عن العالمية لكونها منضمة للقوّة ، فينحصر منشئية العالمية بالواجب والجواهر المجردة القائمة بذاتها وعين العقول والنفوس. فالموجود بالفعل القائم بذاته من الممكنات ليس إلا العقول أو النفوس ، فالعالم منها منحصر بهما.

فان قيل : إذا لم تكن المادّة والمادّيات موجودة بالفعل فكما لا يصحّ أن تكون عالمة لم يصحّ أن تكون معلومة ، لأنّ العلم لما كان عبارة عن وجود المعلوم للعالم بمعنى عدم غيبته عنه أو لازما له وعلى التقديرين يجب أن يكون المعلوم موجودا بالفعل حتّى يمكن وجوده لغيره ليعقله ؛

قلت : ليس موجودا بالفعل بل متضمّنا للقوّة يمكن أن يحصل وجوده للغير ، فإنّه

لا مانع من تحقّق الوجود الرباطي بما هو متضمّن القوّة بالنسبة إلى موجود بالفعل ، فالمادّة والمادّيات لا تأتي عن ذلك. بخلاف العالمية ، فإنّ مناطها كون العالم موجودا بالفعل. والحاصل : أنّ مناط المعلوماتية امكان الوجود الرباطي وهو يتأتى في الفعلية المنضمّة للقوّة ، ومناط العالمية هو الفعلية الصرفة الغير المنضمّة للقوّة أصلا.

فان قيل : على هذا يلزم أن لا يكون شيء من الممكنات عالما ، لأنّ كلّ فرد من الممكنات باعتبار ذاتها بالقوّة ، فالقوّة متضمّنة في فعليتها وقد قلتم أنّ الفعلية المتضمّنة للقوّة لا يمكن أن تصير مناطا للعالمية ؛

قلت : القوّة التي للمجرّدات الممكنة إنّما هو بالنظر إلى ذاتها لافتقارها إلى العلّة وبعد وجودها عنها وصيرورتها بالفعل لا تبقى فيها قوّة أصلا ؛ وأمّا الهيولى والهيولانيات فلا تخرج عن القوّة أصلا ، بل بعد وجودها تبقى فيه القوّة أيضا. فمناط العالمية هو الفعلية بعد الوجود ، وهي متحقّقة في المجرّدات دون الماديات. وأمّا الفعلية بالنظر إلى الذات بحيث يكون دائما بالفعل في وجوده وصفاته فاشتراطها غير لازم.

وقيل في الجواب : أنّ المراد بالقوّة التي هي مانعة من التعقّل إنّما هي القوّة المتقاربة عن الفعل لا القوّة المخلوطة بالفعل. والحاصل : أنّ القوّة والفعل قد يكونان متقاربين - كما في الهيولى والهيولانيات - ، وقد يكونان غير متقاربين - كما في المجرّدات - ، وكلامنا هنا في الأوّل دون الثاني.

ثمّ لا- يخفى أنّ النقض إنّما هو بناء على ما ذهب إليه المشاءون من أنّ الجسم مركّب من الجزئين : أحدهما الهيولى ، وثانيهما : الصورة. وأمّا على ما ذهب إليه الرواقيون من أنّ الجسمية حقيقة واحدة قائمة بذاتها وإطلاق الهيولى في عرفهم إنّما هو على تلك الجسمية فالظاهر عدم ورود النقض بها ، لأنّها مع تضمّنها القوّة كالهيولى ليست أمرا بسيطا مجردا. ولقائل أن يدعى عدم الفرق في توهم ورود النقض بينها وبين هيولى المشائين ، لكونها قائمة بذاتها وأقرب إلى الفعلية من الهيولى وإن كانت الهيولى أبسط منها.

وقد تحقّق مما ذكر بطوله أنّ العالمية مختصّة بالمجرّد ليس لمادّي تعقّل بوجه.

وقد بقي الكلام في أنّ المراد من العالمية المختصّة بالمجرّد هل هو مطلق الادراك الشامل

للادراكات الحسية - من الابصار والسمع والتخيل وغير ذلك - حتى يكون المدرك في جميعها هو النفس ، أو المراد منها هو التعقل الحسولي الكلي والتعقل الحسولي الانكشافي ، لا الادراك الحسولي الجزئي بأن يجوز أن يدرك بعض القوى الجسمانية بعض الصور والمعاني الجزئية بحصول بعض المناسبات المادية والارتباطات الجسمانية من الوضع والمحاذات وغير ذلك.

فنبول : بعض العقلاء على أن ما هو المختص بالمجرد من الادراك هو / DB 123 / التعقل الشامل للقسمين - أعني : العلم الحسولي التجريدي والحسولي الانكشافي - ؛ وأما الاحساس الذي هو عبارة عن ادراك جزئي غير منفك عن اللواحق المادية فيمكن حصوله لبعض القوى الجسمانية ، ولذا يحصل هذا القسم من الادراك للحيوانات العجم مع عدم كون نفوس مجردة لها. وذهب جماعة من الحكماء - منهم المعلم الثاني - إلى أن مطلق الادراك مختص بالمجرد ولا يكون غير مجرد مدركا ؛ وقالوا : المدرك في جميع الاحساسات الحاصلة للانسان هو النفس ، فإنه إذا اجتمع شرائط الابصار يحصل للنفس علم جزئي بالمبصر على سبيل الحضور والمشاهدة من طريق البصر ، والصوت إذا وجد في الهواء بسبب التموج يدركه النفس من طريق السمع ؛ وقس عليها سائر الاحساسات. والحاصل : إن شأن الحواس ليس إلا الانفعال ، وأما اصل الادراك فأنما هو من النفس. والدليل على ذلك أنه قد ينفع الحاسة عن الشيء المحسوس ويكون النفس لاهية ، فلا يقع الادراك مع أنه لو كان المدرك هو الحاسة فلما حصل الانفعال لكان الواجب ان يحصل الادراك أيضا. قال المعلم الثاني في تعليقاته : « الادراك أنما هو للنفس وليس للحاسة إلا الاحساس بالشيء / MB 128 / المحسوس والانفعال. والدليل على ذلك : أن الحاسة قد تنفع عن المحسوس وتكون النفس لاهية ، فتكون الشيء غير محسوس ولا مدرك ، فالنفس يدرك الصور المحسوسة بالحواس ويدرك الصور المعقولة بتوسط صورها إذ يستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها ويكون معقول الصور لها مطابقة لمحسوسها ولم يكن معقولها. وذلك لنقصان ذاتها واحتياجها في ادراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة ، بخلاف المجردات الصرفة فأنها تدرك الصور المعقولة من اسبابها

وعملها التي لا تتغير. وحصول المعارف للانسان تكون من جهة الحواس وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات ونفسه عالمة بالقوة. فالطفل يصير مستعدة يحصل له الاوائل والمبادي وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس بل تحصل له من غير قصد ومن حيث لا يشعر؛ والسبب في حصولها له استعدادها لها. وإذا فارقت النفس البدن ولها الاستعداد لادراك المعقولات فلعلها يحصل لها من غير حاجة إلى القوى الجسمية التي فاتته، بل يحصل لها من غير قصد ومن حيث لا يشعر - كالحال في حصول الاوائل للطفل -؛ والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية المعارف « (1)؛ انتهى.

ولا يخفى ان التأمل في كلام هذا المعلم يعطى انه قائل بثبوت الاحساس للحواس وانما خصّ الادراك بالنفس الناطقة والظاهر ان مراده بالادراك هو التعقل.

ثم على المذهب الأول يكون كل شعور متحقق لإحدى الحواس ادراكا حصوليا جزئيا غير منفك عن اللواحق المادية - كالكلم والوضع وغير ذلك -.

ثم الادراك الحسولي للحواس إما أن يكون المدرك فيه صورة شيء خارج أو معنى منتزعا عنه، والأول كادراك القوة الباصرة للمبصرات - على القول بالانطباع -، وادراك القوة الخيالية للصور الأشياء إذ هذا الادراك انما يكون بانطباع صورها الجزئية المقارنة لبعض اللواحق المادية وارتسامها فيها وان حصل لتلك الصور نوع تجريد مع كون التجريد الحاصل للصور الخيالية أشد من التجريد الحاصل للصور المدركة بالبصر، لأن التجريد للمدرك على حسب التجرد للمدرك. فكلما كان المدرك أبعد عن المادية وأقرب إلى التجرد كان مدركه أيضا كذلك، فلما كان القوة الخيالية أبعد عن المادة بالنسبة إلى القوة الباصرة فمدركها أيضا تكون كذلك. ومما يؤكد ذلك ان الأثر من الشيء الخارجي يصل إلى القوة الباصرة ومنها يصل الأثر إلى القوة الخيالية، فالبصر يدرك ما في الخارج بعد تجريده نوع تجريد، ثم القوة الخيالية تدرك ما يدركه البصر أيضا مع تجريد آخر، ثم النفس الناطقة يدرك ما أدركه الخيال بعد التجريد التام والنزع المحكم و

ص: 78

يأخذ صفوه الخالص الذي هو المجرد الصرف أو يشاهده فيه بالعلم الحضوري ؛ وهذا في الادراك الجزئي الحسولي الذي يكون بانطباع الصور وارتسامها. ولا يلزم منه قدح في الكلية التي ذكرناها من اختصاص التعقل بالمجرد ، لأنّ التعقل في العلم الحسولي إنّما هو ادراك الصور الكلية المجردة ولا ريب في / DA 124 / اختصاصه بالقوة العاقلة ، لأنّ ادراكات الحواس - كما عرفت - ليس بتجريد تامّ ، بل مدركاتها مقارنة للواحق المادية.

وأما الثاني - أي : الادراك الحسولي الذي يكون المدرك فيه معنى جزئيا منتزعا عن الأشياء الخارجة مع بعض اللواحق المادية والغواشي الجسمانية - : فكادراك الواهمة للمعاني الجزئية ، فإنّ تلك المعاني ليست صوراً لأصل خارجي ، لكنّها أمور جزئية منتزعة عن بعض الأشياء العينية مرتسمة في تلك القوة ، فيكون مدركه بادراك حسولي جزئي. ثمّ النفس الناطقة تجرّد تلك المعاني الجزئية وتقسّمها عن اللواحق الجزئية وتدركها على سبيل الكلية أو تشاهدها في القوة الواهمة بالمشاهدة الحسورية للربط الحاصل بينهما. وعلى التقديرين لا يلزم أيضاً نقض في القاعدة الكلية - أعني : اختصاص التعقل الحسولي والحضوري بالمجرد - .

وتلك المعاني الجزئية المدركة للواهمة ليست على سبيل التجريد التامّ حتّى يكون علماً حصولياً كلياً ، ولا على سبيل المشاهدة الحسورية حتّى يكون علماً حضورياً ، فينحصر العلمان بالمجرد ، وشأن الحواس إنّما هو الاحساس الذي هو انتزاع الصور أو المعاني من الأشياء الخارجة مع اللواحق المادية والغواشي الجسمانية. وهذا لا ضير فيه ، لأنّه لمّا حصلت لتلك القوى بعد ما عن المادية وقرب ما إلى التجرد فاستعدتّ للادراك بهذا الوجه. هذا هو ما يتعلّق بالمذهب الأوّل من التوضيح والتحقيق.

وأما على المذهب الثاني فلا - يكون لشيء من الحواس ادراك أصلاً ، وإنّما هي شروط لادراك القوة العاقلة ، وعلى هذا يلزم أن يكون للحيوانات العجم نفوس ناطقة - كما ذهب إليه جماعة - .

وربما يورد على هذا المذهب بأنّه لا ريب في أنّ الصور والمعاني الجزئية مدركة لنا مع قطع النظر عن القوة الباصرة وغيرها من الحواس الظاهرة ، فإن كان مدركها منحصراً

بالنفس / MA 129 / الناطقة ولم يكن مدركة للخيال والواهمة أصلا لزم تعطل هاتين القوتين رأسا ؛ وإن كانت مدركة لهما ولو بوجه لزم تحقّق الإدراك لغير القوّة العاقلة. ويمكن أن يقال : أنّهما مثل القوّة الباصرة في كونهما من الشرائط لادراك النفس بمعنى أنّ ادراك النفس لتلك الصور والمعاني يتوقّف على انطباعها وارتسامها في الخيال والواهمة ، ولم تكن مدركة لهما حتّى تدركها النفس بالعلم الحسولي الكليّ أو الحضور الجزئيّ. ومجرّد انطباع الصورة في الباصرة لا- يكفي لادراك النفس لها ، بل يتوقّف على وصول الأثر منها إلى الخيال وانطباعه فيه حتّى تدركه النفس. وعلى هذا يكون فعل هذه القوى منحصرا بكونها محلّ الارتسام والانتقاش للصور والمعاني لتدركها النفس منها ويشاهدها فيها ولا يحصل لها ادراك شعوري أصلا ؛ وحينئذ لا يلزم تعطل تلك القوى.

نعم ؛ يلزم ما اشير إليه من تحقّق نفوس مجرّدة للحيوانات ، والتزامه على قواعد الملة مشكلة.

ثمّ الأمر في ادراك سائر القوى - من اللامسة والسامعة والذائقة وغيرها مما يشابه الإدراك الذي هو غير الشعور والظهور - على المذهب الأوّل ظاهر ، لأنّ تلك القوى حينئذ مدرك محسوساتها وبعد ادراكها يشعر بها النفس بالعلم الحسولي ويحصل بها التذاذ أو تألم من هذه الجهة - أي : من جهة علمها بها - . وأمّا على المذهب الثاني فيمكن أن يقال : أنّ المدرك لهما أيضا هو النفس ، ويمكن ان يكون الأمر فيها كما في المذهب الأوّل.

ثمّ على المذهبين أنّما يتوقّف ادراك النفس على هذه القوى لقصور في تجرّدها ، وإلّا فشأن المجرّدات الصرفة ادراك الأشياء من عللها واسبابها من غير افتقار إلى آلة أصلا ، ولذا إذا اشتدّ تجرّدها يدرك الأشياء من غير افتقار إلى آلة أصلا.

ثمّ على أيّ مذهب من المذهبين لا ريب في اختصاص التعقل بالمجرّد وحصول فعليته بوجود أحد العلاقات الموجبة له وكون حضور الذات عند الذات أقوى العلاقات وكون كلّ مجرّد حاضرا عند ذاته لذاته غير غائب عنها.

وبذلك يظهر كون كلّ مجرّد عاقلا لذاته ، وبه يتمّ ما كتبا بصدد بيانه من المقدّمة الثانية - أعني : كون كلّ مجرّد عاقلا لذاته - .

المقدّمة الثالثة : لا ريب في أنّ واجب الوجود - تعالى شأنه - في غاية التجرّد وقد يظهر / DB 124 / ذلك من اثبات كونه - تعالى - غير جسم وغير جسماني ، ومن بيان أنّه - تعالى - صرف الوجود ومحض الموجود.

وإذا ظهرت وثبتت تلك المقدمات الثلاث - أعني : كون التعقّل عبارة عن حضور الشيء عند مجرد قائم بذاته أو لازما له وكون كلّ مجرد حاضرا عند ذاته وكون واجب الوجود في أعلى مراتب التجرّد - يظهر تمامية الدليل الثالث لاثبات علمه - تعالى - ، وهو أنّه - تعالى - مجرد وكلّ مجرد عاقل لذاته ؛ وبذلك يثبت علمه - تعالى - بذاته. فهذا الدليل أنّما يفيد علمه - تعالى - بذاته فقط ، لا بما عداه من الموجودات. نعم! ، يمكن أن يستدلّ بواسطة علمه - تعالى - بذاته على علمه بما سواه من الموجودات التي هي أفعاله ، لأنّ العلم بالعلّة التامة يوجب العلم بالمعلول - كما يأتي تحقيقه -.

وتتقيحه قال بعض المشاهير بعد نقل هذا الدليل : « وفي هذا الدليل سرّ تأمّل فيه ان كنت ذا شوق ، فإنّه لا يظهر إلّا لأهل الحالة والذوق ». وقد ذكروا لآظهار السرّ وجوها :

منها : أنّ السرّ هو أنّ علمه - تعالى - بذاته هو عين علمه بأفعاله اجمالا - كما ذكره هذا القائل في كلامه تصرّحا وتلويحا غير مرّة - . وربما يقرع سمعك توضيح ذلك وجلية الحال فيه بعد ذلك.

ومنها : أنّ السرّ هو صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق أهل الاستدلال والعلوم الظاهرية وقوّته عند أهل التأمّل والذوق.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام وان كان في نفسه صحيحا إلّا أنّ كونه هو السرّ المأمور بالتأمّل لآظهاره بعيد جدّا.

ومنها : أنّ السرّ هو دلالة هذا الدليل على أنّه لا علم حقيقة لغير واجب الوجود بذاته ، اذ جعل مناط التجرّد المقتضي للعلم كونه محض الوجود الحقيقي المنزّه ، ولا شكّ في انحصاره في الواجب.

ويرد عليه : أنّه لم يظهر ممّا ذكر إلّا ثبوت العلم للمجرد الحقيقي لا نفيه عمّا عداه من

المجرّدات ، كيف وقد جعل هذا القائل الأمر بالتأمّل في السرّ وغيره من العقلاء التجرّد بالمعنى المشهور - أعني : عدم كون الشيء جسمًا ولا جسمانيًا - أيضًا دليلًا على العلم ، وهو لا ينحصر في الواجب - تعالى - .

ومنها : أنّ السرّ هو أنّ بهذا الدليل - أي : الذي تمسّك فيه بالتجرّد الحقيقي - يظهر كونه - تعالى - عالمًا بجميع ما سواه من غير احتياج إلى التمسّك بما ذكر / MB 129 / من (1) أنّه عالم بذاته فيكون عالمًا بافعاله أيضًا. وذلك لأنّه إذا كان الواجب - تعالى - محض الوجود الحقيقي غير محتاج إلى ارتباط بالغير بل جميع ما سواه موجود بالارتباط به والانتساب إليه - على ما هو ذوق أهل التألّه - فيكون - تعالى - عالمًا بجميع الأشياء البتّة ، إذ العلم ليس إلّا - ارتباط خاصّ بين العالم والمعلوم يوجب ظهوره وانكشافه عنده. فإذا كان وجود جميع الأشياء بالارتباط به - سبحانه - فيكون جميعها ظاهرًا منكشفًا لديه ؛ وما ذلك إلّا العلم.

ومنها : أنّ السرّ هو ما اشتهر بين أهل التألّه والذوق من أنّه ليس شيء من الممكنات متصفاً بالوجود اتصافًا حقيقيًا ، بل الممكنات لها ارتباط بالموجود الحقيقي وإطلاق الوجود على الممكن من قبيل إطلاق متموّل على زيد وإطلاق الشمس على الماء. وليس المتصف بالوجود حقيقة إلّا الله - تعالى - ، وما عداه مرتبط به. وقد صرّح السيد الداماد بأنّ السرّ المأمور بالتأمّل فيه هو هذا الوجه حيث قال : « السرّ هو أنّ ما سوى الله - تعالى - من الممكنات ليس لها وجود ، بل هي منسوبة إلى حضرة الوجود ، لأنّ الوجود ليس بعارض لها ولا قائمًا بها ولا - بمهيتها ، بل مصداق حمل الموجود عليها مجرد انتسابها إلى الوجود كما أنّ الحدّاد هو من ينسب إلى الحديد وذلك هو مصداق حمل الحدّاد عليه لا من يقوم به الحديد » ؛ انتهى.

وغير خفيّ أنّ الفرق بين هذا الوجه وبين سابقه : أنّ بناء السابق على كون الممكنات بأسرها مرتبطة بالأوّل - تعالى - ارتباطًا خاصًا وإن كان لها وجود حقيقة وكان صدق الوجود عليها صدقًا حقيقيًا ، لكن هذا الارتباط منشأً لتحقق علمه - تعالى - بها ، لأنّ

ص: 82

1- الاصل : - من .

منشأ العالمية بالفعل هو قيام الشيء بذاته مع حصول ربط خاصّ بينه وبين المعلوم وذلك حاصل في حقه - تعالى - بالنسبة الى الممكنات الموجودة، فثبت به عموم علمه - تعالى - أولاً من غير افتقار إلى توسيط كونه عالماً بذاته؛ وهذا كلام صحيح لا غبار عليه. وهو أحسن الوجوه المذكورة للسرّ وإن كان فيه بعد أيضاً. وأمّا بناء هذا الوجه فعلى أنّ الموجودات الممكنة ليس لها / DA 125 / وجود حقيقة وحمل الموجود عليها أمّا هو على سبيل التجوّز نظراً إلى انتسابها إلى حضرة الوجوه الحقّ بصدق الموجود وإطلاقه عليها لمجرّد تلك النسبة من غير أن يكون لها وجود في الخارج.

ولا يخفى أنّ هذا المذهب باطل، لأنّ انكار كون الممكنات موجودة حقيقة والقول بعدم انتزاع الوجود العامّ عنها سفسطة، وقد بيّنا فساد هذا المذهب - المسمّى بذوق المتألّهين - بما لا مزيد عليه في رسالتنا المسماة بقرّة العيون (1).

ثمّ جعل ذلك سرّاً للدليل المذكور لا وجه له ظاهراً، لأنّ الدليل المذكور - أعني: كون كلّ مجرّد عاقلاً - لا يدلّ بوجه على عدم كون الممكنات موجودة حقيقة. والظاهر أنّ جعلهم ذلك سرّاً لهذا الدليل بناء على أنّ التجرّد الذي هو منشأ التعقّل في الواجب هو غاية التجرّد وهو كونه - تعالى - محض الوجود، وإذا كان محض الوجود فظنّوا أنّه الموجود بالحقيقة وغيره لا يصدق عليه الموجود إلاّ مجازاً.

ومنها: إنّ السرّ هو ما ذهب إليه الصوفية من أنّ للوجود حقيقة هو الواجب - تعالى - والموجودات ليست أمراً خارجاً عنه - تعالى -، بل هي تعينات له - تعالى -، فتارة يقولون: إنّ الواجب - تعالى - بمنزلة الكلّي الطبيعيّ والموجودات تعينات له؛ وتارة يقولون: إنّ الواجب - تعالى - بمنزلة البحر والأشياء بمنزلة الأمواج، فكما أنّ الأمواج ليست أمراً خارجاً عن البحر فكذلك سائر الأشياء بالنسبة إليه - تعالى -، فليس في الوجود إلاّ الله. قال السيّد الداماد بعد ما ذكر أنّ السرّ هو أنّ ما سوى الله من الممكنات ليس لها وجوداً - ... الى آخر ما نقلناه عنه - : « هذا على ذوق المتألّهة، ومذاق الصوفية أعلى من ذلك، فاتّهم يزعمون أنّ الماهية الممكنة لا يطلق عليها الموجود أصلاً، بل إنّما

ص: 83

1- راجع: قرّة العيون، ص 138.

الممكنات مظاهر للحقيقة القدسية الواجبية ونسبتها إلى تلك الحضرة كنسبة الامواج إلى البحر والأشعة إلى النور والتعينات إلى الطباع الكلية. ثم اذا لوحظ أنّ الظهور الحقّ - أي : هذا الوجود الحقيقي - ليس إلاّ - الموجود الحقّ الأول - تعالى شأنه - فليس الظهور إلاّ له ، فالظاهر الحقّ هو الله - سبحانه - وأما المخفيّ ما عدا ذاته - تعالى - . فاذن هو خفيّ من فرط الظهور ونسبته إلى عقول العقلاء في الخفاء من شدة الظهور نسبة الشمس إلى قوّة الباصرة ، بل لا نسبة بين النسبتين ؛ فتبصّر « ؛ انتهى .

وقد صرّح أيضا بعض العرفاء بكون / MA 120 / ذلك سرّاً للدليل المذكور على سبيل القطع حيث قال : « تأمل فيه بعد معرفته أنّ الله - تعالى - معري عن كلّ جهة الحاجة إلى الغير من الماهية والوجود والفاعل والموضوع وغيرها من الأمور التي موجبة لنقصان نور الوجود وانغماسه في ظلمات العدم حتّى تشاهد بعين البصيرة ونورها أنّه - تعالى - صرف النور وعين الظهور ، وإنه بفرط ظهوره احتجب في البطون ؛ فسبحان من ظاهر خفيّ الذي ظهوره علّة لخفائه وخفائه سبب لظهوره! . ويعلم أنّه لما كان بنفس ذاته من غير مداخلة أمر آخر دافعا لجميع انحاء النقيصة وظلام العدم عن ذاته المقدّسة فهو بحيثية ذاته البسيطة - التي هي عين النور ونفس الظهور - مرجع كلّ كمال ومنبع كلّ جمال ومحيط بكلّ ما له رسم من الفعلية والوجود ، بل هو بصرافة فعله وتنزّهه عن كلّ كثرة ونقصان متجلّ بذاته وصفاته على الأشياء الممكنة التي هي بمنزلة المرايا المتكثّرة المنكسرة ، فهو نور الأنوار وجامع كلّ وجود وكمال مع كونه على غاية البساطة والاطلاق . لأنّه صرف الوجود ومحض الموجود وصرف الوجود جامع كلّ كمال الوجود الذي هو أيضا عن الوجود على وجه أعلى وأتم وأشرف من غير لزوم نقص وشين ، لأنّ النقص الذي هو العدم من لوازم الامكان والكثرة وهو متعال عنهما . فهو في مقام الجمع - الذي هو مرتبة ذاته الكاملة - واجد لكلّ ما هو جهة الوجود ولا يخرج عن ضبط ذاته كمال أصلا ، فسبحان الذي لا يخرج منه شيء وهو خارج عن كلّ شيء! . فرجوع الوجودات والكمالات كلّها إليه - سبحانه - كما أنّ رجوع العدمات والنقائص بأسرها إلى الامكان والحاجة . فبعد نقض القيود الامكانية

لا تبقى إلا الحقيقة المطلقة التي هي نفس الوجود المبررى عن كل قيد « ؛ انتهى.

ثم جعل ذلك / DB 126 / - أي : ما ذهب إليه الصوفية من أنه لا موجود سوى الله تعالى - سرًا للدليل المذكور مبني على أن التجرد الذي هو منشأ التعقّل في الواجب هو غاية التجرد - أعني : كونه صرف الوجود - ، والصوفية ظنوا أن صرف الوجود شأنه التجلّي على المهيئات الامكانية والظهور في المظاهر الكونية وليس لها وجود على حدة - لا حقيقة ولا مجازا - . وحينئذ يظهر عموم علمه - تعالى - أيضا ، إذ الكلّ على هذا القول مظاهر ذاته - تعالى - ، فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكلّ على ذاته.

وقد أشرنا سابقا إلى أن هذه الطريقة ممّا لا يمكن تصحيحه بطريق النظر ، ولا يجوز بالشرع والعقل الادعان به.

ومنها : انّ السرّ هو أنّه لمّا ظهر من الدليل المذكور انّ الواجب في غاية التجرد - أي : صرف الوجود - فيجب أن يكون بالفعل من جميع الوجوه ذاتا وكمالا ، لانه لو كان بالقوّة - ولو بأحد الاعتبارين ومن بعض الوجوه - لم يكن محض الوجود ، بل يكون مشوبا بالعدم ، إذ القوّة من لوازم العدم. وإذا كان بالفعل من جميع وجوه الذات وكمالاته التي هي عين الذات فنقول : لا شكّ أنّ العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود ، والواجب صرف الوجود ومحض الموجود ، فيكون العلم كمالا مطلقا له. وكلّ كمال لصرف الوجود يجب أن يكون فيه بالفعل - لما عرفته - ، فيجب ان يكون الواجب عالما بذاته وبجميع ما عداه من الكليات والجزئيات المجردة والمادية.

وأنت خبير بأنّ جعل هذا الوجه سرًا للدليل المذكور بعيد جدّا.

ومنها : انّ السرّ هو أنّه لمّا ظهر انّ الواجب - تعالى - محض الوجود وصرفه ، فيعلم منه أنّه لا يتصوّر فيه التعدّد ، بل لا يمكن هذا التصوّر لأنّه إذا كان محض الوجود الصرف المجرد عن العوارض وجب أن يكون جزئيا حقيقيا مشخصا بذاته ، ولا شكّ أنّ الجزئي الحقيقي لا يمكن تصوّر التعدّد فيه ، فلا يمكن تصور التعدّد في محض الوجود - الذي هو الواجب الحقّ - ؛ وبذلك يثبت الوحدة. ثمّ لمّا كان محض الوجود القائم بذاته نورا وظهورا بذاته فيكون له الظهور الاتمّ والانكشاف الأكمل ، وليس العلم إلاّ

الظهور والانكشاف ، فيكون عالما. ولَمَّا كان ظهوره أتمَّ الظهور وانكشافه أكمل الانكشاف فيجب أن يكون عالما بذاته وبجميع ما عداه من الممكنات وبجميع الحقائق من الكليات والجزئيات المجردة والمادية ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء كذلك الله ربِّي وربَّ جميع الأشياء.

وغير خفيّ أنّ هذا الكلام صحيح في نفسه ، إلاّ أنّ جعله سرّاً للدليل المذكور بعيد.

هذه هي الوجوه التي ذكروها للسرّ ؛ واختر منها ما شئت!.

ومنها - أي : من الأدلّة الدالّة على كونه تعالى عالما - : ما ذكره الحكماء أيضا وأورده المحقّق الطوسي أيضا في التجريد ، وهو : أنّ كلّ شيء مستند إليه - تعالى - / MB 130 - / أي : هو مبدأ لجميع ما سواه - أمّا بواسطة أو بدونها فهو علّة الكلّ. ولا ريب في أنّه - تعالى - عالم بذاته ، لأنّ العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه ، لأنّ ذاته - تعالى - غير غائبة عن ذاته ، فيكون عالما بذاته. والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول.

وأورد عليه : بأنّ لا نسلم أنّ العلم عبارة عمّا ذكرتم ؛ ولو سلّم فلم لا يجوز أن يشترط فيه التغير بين الحاضر وما حضر هو عنده؟! ، فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواسّ ، فإنّها لا تدرك نفسها مع كونها حاضرة غير غائبة عنها.

وأجيب عن المنع الأوّل : أنّ حقيقة العلم إمّا حضور المعلوم عند العالم - كما هو رأي جماعة - أو ما هو لازم له - كما اخترناه - ، وهذا - أي : كون العلم عبارة عن أحد الأمرين - بديهي لا خفاء فيه. وعلى التقديرين يحصل ؛ أمّا على الأوّل فظاهر ؛

وأمّا على الثاني : فإنّ المنع وان توجّه ظاهرا ولم يندفع في الواقع إلاّ أنّه غير مضرّ ، لأنّ حقيقة العلم حينئذ وان لم يكن ما ذكر - أعني : حضور المعلوم عند العالم - إلاّ أنّه لا ريب في كونه لازما له ، فأينما تحقّق حقيقة العلم تحقّق الحضور المذكور وإنّ لم يكن إيّاه ، وبذلك يتمّ المطلوب.

ولا يخفى أنّه أخذ في هذه العبارة - أي في حدّ العلم - أحد الطرفين عالما والآخر معلوما. فان اريد أنّ العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم بوصفي العالمية و

المعلومية - أي : هو حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم - ، فلا ريب حينئذ في كون حقيقة العلم ذلك وحصول العلم قطعاً وضرورة ، واندفاع المنع بديهياً ، ولكن يلزم مفسدتان :

أحدهما : كون الحدود دورياً ، وهو ظاهر ؛ / DA 127 /

وأخراهما : المصادرة على المطلوب ، لأن من لا يسلم كون ذاته عالمة ومعلومة لا يسلم كون حضور ذاته - تعالى - المعلوم عند العالم. فإثبات علمه - تعالى - بذاته لمجرد ذلك مصادرة على المطلوب.

وإن أريد أنّ العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء أو عند موجود قائم بذاته وحينئذ فكون العلم عبارة عن ذلك أو عمّا هو لازم له ليس بديهياً - كما ذكره المجيب - ، فلا بدّ من الاستدلال عليه حتّى يندفع المنع.

وأيضاً : للمانع أن يستفسر في تبين منعه وتقريره من عدم الغيبة المشتمل عليه قوله : « لأنّ ذاته غير غائب عن ذاته » ؛ فيقول : إن أريد بعدم الغيبة عدم البعد ، فمجردة لا يلزم العلم - كما في صورة الحواس وغيرها من الأمور التي لا تتصف بالعالمية - ؛

وإن أريد به الشعور والانكشاف فممنوع ، لانه غير بيّن ولا مبين من ذلك الدليل على التقدير المذكور ؛ بل هو مصادرة على المطلوب ، لأنّ الشعور والانكشاف هو العلم بعينه.

ثمّ الحقّ إنّ العلم ليس لازماً لمجرد حضور شيء عند شيء بمعنى عدم غيبته عنه ، بل هو لازم لحضور شيء عند شيء خاصّ - أعني : حضور شيء عند المجرد القائم بذاته - ؛ فالتقرير المذكور للدليل المذكور لا يخلو عن خدشة.

فالأصوب في تقريره - على ما في المواقف وشرحه - هو أن يقال : أنّه - تعالى - يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ما عداه ؛

أمّا الأول : فلأنّ التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته ، وهو حاصل في شأنه لأنّ ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته ، فيكون عالماً بذاته ؛

وأمّا الثاني : فلأنّه مبدأ لما سواه ، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول.

ثمّ الحقّ - كما أشير إليه - أنّ التعقل ليس عين حضور الماهية المجردة عند المجرد القائم

بذاته ، بل هو لازم له ؛ لأنّ العلم والتعقل صفة للعالم والحضور صفة للمعلوم ، فيجب أن يكون العلم أمرا لازما للحضور المذكور ويكون صفة للعالم. وما قيل : إنّ الحقّ هو الأوّل - أي : العينية - ليس في جهة معلوما. (1)

وقال بعض الفضلاء : أنّه إن كان المراد بالحضور الوجود الربطي لمجرّد ، فالحقّ إنّ التعقل والعلم هو الحضور ، لأنّك قد عرفت سابقا أنّ العلم هو وجود شيء لمجرّد قائم بالذات ؛

وإن كان أمرا آخر فالحقّ أنّه لازم له.

وفيه : إنّ المراد بالحضور هو الوجود الربطي. وكونه عين العلم والتعقل غير معلوم ، إذ هو صفة للمعلوم - كما ذكرناه - ، والعلم صفة للعالم. وما ذكره سابقا ليس إلّا أنّ عند وجود شيء لمجرّد قائم بالذات يتحقّق العلم البتّة ، لا أنّه عين العلم البتّة.

ثمّ إنّ كون التعقل لازما للحضور المذكور ليس أمرا بديهيا ، بل هو أمر نظري لا بدّ في اثباته من التمسك بما ذكرناه في كون التجرد مع القيام بالذات منشأ للتعقل.

وبما أشير إليه من أنّه لمّا كان النفس الانسانية عالمة بالمعاني الكلية وكان ذاتها أيضا عالمة بذاتها / MA 131 / تحدّسوا من مجموع الأمرين أنّ التعقل لازم لحضور المجرّد عند المجرّد القائم بالذات. وذلك لأنّهم لمّا وجدوا النفس إذا اعتبرت من حيث ذاتها بدون وساطة أمر آخر من آلائها وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجرّدة دون المعاني الجزئية المادية ولم يتحقّق في هذه الصورة إلّا حضور ماهية مجرّدة عند موجود مجرّد قائم بذاته - وإن كان باعتبار القيام - علموا أنّ للتجرّد والحضور مدخلا في كون الشيء معلوما ، لكن لا يعلم بذلك أنّ مطلق الحضور كاف ، لاحتمال أن يعتبر الحضور القيامي. ثمّ ولما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم إمكان القيام فيه علموا أنّ المعنى هو مطلق الحضور وإن كان بمعنى عدم الغيبة فتحّدسوا سواء من جميع ذلك أنّ مناط العلم أنّها هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقته ذلك أو كان حقيقته أمرا آخر متحقّقا مع ذلك البتّة. ويمكن أنّ يتحدّس من علم النفس بقواها الحالة في محالّها التي هي اجسام مادية لمجرّد حضورها عندها أنّ التجرد عن

ص: 88

1- هكذا العبارة في النسختين.

المادّة ولواحقها غير معتبر في حقيقة العلم ، بل اعتباره أنّما هو في العلم الحسولي - كما عرفت سابقا - . وأمّا كون ما حضر عنده مجردا قائما بذاته فأنّما يعتبر في العالمية لا في المعلوماتية ، ويتحدس ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد ومن أنّه لا يتصوّر حضور شيء عند شيء لا يكون قائما بذاته وحاضرا لذاته ، إذ لو امكن حضور المجرد عند غير المجرد / 167 DB / وجاز حضور شيء عند ما لا يكون قائما بذاته لا يمكن القول بأنّ العالم بالنفس وقواها بالعلم الحسولي أنّما هو بعض القوى المادّية دون النفس ، ولكن الحدس الصائب يدلّ على عدم امكان ذلك .

والحاصل : أنّ هذا البرهان وكثيرا من البراهين في العلم الإلهي أنّما يتمّ بمعونة الحدس القويّ ، وقد تقدّم ما يصحّح ذلك بطريقة النظر أيضا .

وقد ظهر ممّا ذكر أنّه يجب أن يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في منشأ العالمية في هذا الدليل - كما هو المذكور في المواقف - ، إذ لو لم يعتبر التجرد والاستقلال واكتفى بمجرد حضور شيء عند شيء لزم كون كلّ شيء - ولو كان مادّيا - عالما بنفسه ، وهو باطل ؛ هذا .

ثمّ المنع الثاني - أعني : جواز اشتراط التغير بين الحاضر وما حضر عنده - فجوابه : أنّ عدم اشتراط التغير بين العالم والمعلوم في العلم يعلم من علم الانسان نفسه ، وأمّا كون الحواسّ غير عالمة بأنفسها فهو أنّما يكون لأجل كونها غير مجردة ولا موجودة بالاستقلال ، لا لأجل الاشتراط المذكور .

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الدليل هو بعينه الدليل السابق ، إلاّ أنّ مجرد استناد كلّ شيء إليه - تعالى - لا يفيد علمه - تعالى - به ما لم ينضمّ إليه ما يدلّ على علمه لذاته - أعني : كونه مجردا - وكون كلّ مجرد عالما بذاته مع ما اخذ في الدليل السابق - أعني : قولنا العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول - . فيصير خلاصة هذا الدليل : أنّ واجب الوجود في أعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته ، وذاته - تعالى - علّة فاعلية لجميع الممكنات إمّا بغير واسطة أو بواسطة هي منه ، فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله - تعالى - : (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (1) . فإنّ الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه

ص: 89

بديهى. ولا ريب في أنّ هذا الدليل هو بعينه الدليل السابق ، فجعلها دليلين مسامحة. وقد جعلنا في كتب الحكمة دليلا واحدا وقد ذكرنا فيها على أنّهما دليل واحد ؛ والناقلون ليسوا محققا في عدّهما دليلين.

ويمكن أن يقال : مطلوبهم من الدليل السابق أنّما هو مجرد اثبات كونه - تعالى - عالما بذاته لا بما عداه أيضا من الموجودات ، وليس انضمام قولنا العلم : « بالعلّة يوجب العلم بالمعلول » فيه منظورا للقوم ؛ ومن الأخير اثبات عموم علمه - تعالى أي : شمول علمه تعالى بجميع الموجودات كلىة كانت أو جزئية - مع منظورية انضمامه إلى ما يدلّ على علمه بذاته. ويدل على ذلك قول المحقق الطوسي في التجريد : « والاحكام والتجرّد واستناد كلّ شيء إليه دلائل العلم ، والأخير عامّ » فان قوله : « والأخير عامّ » يدلّ على أنّ الاحكام يدلّ على علمه - تعالى - بغيره من مصنوعات والتجرّد يدلّ على علمه بذاته وبغيره من الموجودات ، واستناد كلّ شيء إليه يدلّ على علمه بالجميع. ولا ريب في أنّ مجرد الاستناد لا يدلّ على عموم علمه ، فمطلوبه أنّه بعد ضمّ ذلك إلى دلائل أخرى دالّة على علمه - تعالى - بذاته يثبت شمول علمه بالجميع. فهذه الضميمة في هذا الدليل منظورة. وضميمة قولنا : العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول غير منظورة في الدليل السابق ، فلذا يصيران دليلين. ولما نشأ إضافة هذا الضميمة من بعض المتأخّرين على الدليل السابق أيضا لزم عليهم الايراد بكونها حينئذ دليلا واحدا.

وأنت تعلم أنّ هذا التوجيه لكلامهم / MB 131 / لا وقع له ، لانه أيّ وجه لكون الضميمة منظورا لهم في واحد من الأدلّة الثلاثة دون الآخرين؟! ، والحكم بكونه حينئذ عامّا دونهما مع تساوي النسبة الثلاثة إلى الضميمة. فأنّه إذا كان الثالث لا يدلّ على العموم ما لم ينضمّ إليه شيء آخر - أعني : كونه عالما بذاته - وبانضمام هذا الشيء الآخر إليه صار عامّا وكان الدليلان الأوّلان أيضا كذلك فالانضمام إلى الثالث دون الأوّلين تحكّم لغو. نعم! ، يمكن أن يقال : إنّ الدليل الأوّل بعد الضمّ أيضا ليس بعامّ ، إذ لا يلزم منه الاّ كونه - تعالى - عالما بأفعاله المستقلّة بذاته أيضا - بناء على الصحيحة - ، وأمّا بسائر الأشياء مثل أفعال مخلوقاته فلا.

وأما الدليل الثاني فلا ريب في أنه بعد الضميمة يصير الدليل الثالث، إذ ليس الملحوظ فيه إلا أن يثبت علمه - تعالى - بذاته بأي وجه كان، ثم يثبت علمه بجميع الأشياء لاستنادها إليه، وليس الدليل الثاني بعد الضم الأ هذا؛ فجعلهما دليلين مسامحة.

وبذلك يظهر ما في كلام المحقق، لأنه إن جعل قوله: «الإحكام والتجرد واستناد» ثلاثة أدلة لاثبات أصل العلم مع الحكم بكون الثالث عامًا - أي: أنه مع افادته لأصل العلم يفيد شمول العلم أيضا - . ففيه: أن الثالث لا يصلح دليلا فضلا عن كونه عامًا ما لم ينضم الثاني، فيكون في كلامه خرازة.

على أنه مع منظورية الانضمام لا وجه لتخصيصه بالعمومية.

ولو حمل قوله: «والأخير عام» على أن الثالث / DA 128 / دال على شمول العلم لا على أصله - يعني: أن من الدليلين الأولين أثبت أصل العلم في الجملة وهذا الثالث إنما هو لاثبات عمومه لا أصله وإن احتاج إلى ضميمة - ،

ففيه: أنه صرف عن المتبادر، لأن ظاهر كلامه أن كل واحد منها يفيد أصل العلم، لا أن اثنين منها يفيدان أصل العلم وواحد منها يفيد شموله مع أن تخصيص الأخير بالشمول مع الضميمة دون الأولين أو الثاني - نظرا إلى أن الأول لا يفيد الشمول مع الضميمة أيضا - تحكّم باطل! قال بعض الأفاضل في شرح كلام المحقق: «أن التجرد لاثبات علمه - تعالى - بذاته، والإحكام والاستناد لاثبات علمه مطلقا بما سواه، ويحصل بانضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته إلى كل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلا لاثبات علمه مطلقا - أعنى: بذاته وبما سواه جميعا - . وكأنه بهذه النكتة أورد الدليل المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الآخرين.

ثم قال: وتركيب الدليلين دال على علمه - تعالى - مطلقا، فتقريهما أن يقال: أنه - تعالى - مجرد وفاعل الأفعال المتقنة المحكمة، وكلما هو كذلك فهو عالم بذاته وبأفعاله - لما مرّ - ؛ أو يقال أنه - تعالى - مجرد وقائم بذاته وموجود بالذات وكل شيء موجود وحاضر عنده - لكونه معلولا له - ، وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه - لما عرفته - .

ثم قال: ويمكن أن يجعل كل واحد من هذه الدلائل إشارة إلى الدليل لعلمه بذاته و

علمه بما سواه بأن يقال : أنه - تعالى - فاعل الأفعال المحكمة المتقنة وكلّ فاعل كذلك فهو لا ينفكّ عن العلم بافعاله ، فاذن علم ذاته - إذ من يعلم أفعاله يمكن أن يعلم أنه يعلم أفعاله - ، ومن ذلك العلم يلزم إمكان تحقّق العلم بذاته ومن إمكان تحقّق العلم بذاته يلزم تحقّق العلم بذاته ، إذ علم الشيء بذاته لا يمكنه إلاّ بحضور ذاته ؛ ومن أمكنه أن يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته ولو لم يحضر لا يمكن أن يحضر - كما لا يخفى - .

وهكذا يقال أيضا في دليل الاستناد ، فأنه إذا استند كلّ شيء إليه ومن جملة الأشياء المحكمة المتقنة فهو عالم بها . وبسياق الدليل أمّا في دليل التجرّد فيقال : أنه - تعالى - لكونه مجردا عالما بذاته وذاته علّة لما سواه ، ويلزم من العلم بالعلّة العلم بالمعلول ؛ انتهى .

وأنت تعلم أنه على ما ذكره هذا الفاضل في صورة تركيب الدليلين لا- يكون فرق بينهما في العموم والخصوص ، فيكون قول المحقّق : « والأخير عامّ » تحكّما لغوا . وما ذكره في صورة جعل كلّ واحد من الثلاثة دليلا على حدة لاثبات علمه بذاته وبما سواه لا يكون فرق بين الثلاثة في العموم والخصوص ، فيكون التحكّم في قوله : « والأخير عامّ » أشدّ .

ثمّ تصدّى الفاضل المذكور لتقرير الدليل الثالث على وجه لا يحتاج إلى ضميمة ، فقال : « لما ثبت أنّ جميع الموجودات مستندة إليه - تعالى - وهو ليس مستندا إلى شيء من الأشياء فهو - تعالى - لكونه غير متعلّق بشيء من الأشياء غير موجود لشيء من الأشياء ، بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الأشياء لكونها معلولة له موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه - تعالى - لوجوب كون العلّة موجودة مع المعلول ، فإنّ حصول المعلول للعلّة أشدّ من / MA 132 / حصول الصورة لنا - كما صرّح به المحقّق في شرح الاشارات - ، فهو - تعالى - عالم بها لا محالة . إذ العلم هو كون المعلوم موجودا لأمر قائم بذاته وحاضرا عند موجود لذاته غير غائب عنه - كما عرفت - . فثبت علمه - تعالى - بجمع ما سواه ؛ وهو المطلوب فعلى هذا لا حاجة في اتمام هذا الدليل إلى ضمّه إلى دلائل أخرى دالّة على علمه بذاته ، بل هو مستقلّ في اثبات المطلوب ؛ انتهى .

وأورد عليه : بأن لا نسلّم أنّه يلزم من كون الأشياء معلولة له كونها موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه ، لا بدّ له من دليل!. ووجوب كون العلة موجودة مع المعلول لا يفيد ذلك - كما لا يخفى - ؛ كيف والنار علة للحرارة ولا علم لها أصلاً!. ولو سلّم فأنّما نسلّم في أفعاله ، وأمّا في أفعال مخلوقاته فلا نسلّم!.

ثمّ لا يخفى أنّ على تقدير تماميّة أنّما يدلّ على عموم علمه بالنسبة إلى جميع ما سواه ، ولا يدلّ على علمه - تعالى - بذاته أيضًا مع أنّ ظاهر قوله : « والأخير عام » أنّه دالّ على علمه بذاته وجميع ما سواه ؛ انتهى.

ومراده أنّ مجرد كون الأشياء معلولة له - تعالى - لا يصحّ كونه عالماً بها ما لم ينضمّ إليه كونه مجرداً قائماً بذاته ، لما تقدّم من أنّ المصحّح للعاقلية أنّما هو التجردّ دون الماديّة ، والموجب له بالفعل المصحّح المذكور مع إحدى العلاقات. والعليّة والمعلولية وإن كانت من العلاقات - لما ذكره المحقّق من أنّ حصول المعلول للعلّة اشدّ من حصول الصورة له - إلاّ أنّه إذا لم ينضمّ إليه كونه - تعالى - مجرداً لا يكون مفيداً. وكذا / DB 128 / بدون الانضمام المذكور لا يثبت منه علمه - تعالى - بذاته ، ومع الانضمام لا يكون الدليل الثالث مستقلاً في إثبات عموم علمه - تعالى - بحيث لا يحتاج إلى ضميّة.

ويمكن أن يوجّه كلام الفاضل المذكور بأنّ غرضه أنّه إذا كان جميع الأشياء مستنداً إليه - تعالى - ولم يكن هو مستنداً إلى شيء ولا متعلّقاً بشيء ولا موجوداً لشيء من الأشياء بل كان موجوداً قائماً بذاته لكان مجرداً ، لأنّ غير المجردّ يكون متعلّقاً بشيء وموجوداً بشيء آخر مستنداً إلى غيره ، ومجردّ استناد الأشياء إليه - تعالى - وعدم استناده إلى شيء يتضمّن تجرّده - تعالى - وتحقّق علاقة بينه وبين الأشياء ، فيحصل الموجب للتعلّل بالفعل من غير احتياج إلى ضميّة أصلاً.

ثمّ لا يخفى أنّ على أيّ تقدير - أي : سواء قلنا أنّ دليل الاستناد مستقلّ في إثبات عموم علمه تعالى أو لا - لا ريب في أنّ إثبات عموم علمه - تعالى - من دليل التجردّ ومن دليل الاستناد يتوقف على إثبات المقدّمة القائلة بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إلى آخر المقدّمة القائلة بأنّ الفاعل العالم بذاته عالم بما يصدر عنه والفرق بين

المقدّمين أنّ المقدّمة الأولى لا خصوصية لها بعلم الفاعل نفسه بنفسه وغيره به ، بل على تقدير صحّتها لو كان العالم بالفاعل غيره أيضا لزم علم هذا الغير بجميع معلولاته ؛

وأما المقدّمة الثانية فلا تجري فيما إذا كان غير الفاعل عالما به ، بل المراد منها أنّ الفاعل إذا كان ذا شعور بنفسه يكون ذا شعور بما صدر عنه. ولا ريب في أنّ هذه المقدّمة - أي : الثانية - بديهية أو قريبة من البدهية ، فإنّ كلّ شاعر بنفسه شاعر بما يصدر عنه البتة وإن قطع النظر عن كون العلم بالعلّة مستلزما للعلم بالمعلول ، لأنّه لا يتوقّف عليه كلفة ولا يكون ثبوته موقوف على تمامية ما قيل في اثباته. بل إذا ثبت علم الفاعل بنفسه يحكم البديهية بعلمه بما يصدر عنه ، لأنّ العلم بالذات لا ينفكّ عن العلم بلوازمه ومعلولاته. فلمّا ثبت أنّ واجب الوجود فاعل لجميع الموجودات وعالم بنفسه يكون عالما بما صدر عنه البتة ؛ ولبدهية ذلك قال - سبحانه - في مقام الاستفهام الإنكاري : (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (1) ؛ أي : لا يعلم مخلوقاته والحال أنّه لطيف خبير ، أي : عالم شاعر بذاته. فهذا أحد الطريقتين في اثبات علمه - تعالى - بجميع الموجودات بعد ثبوت كونه - تعالى - فاعلا لجميعها وكونه عالما بذاته ؛ وهو تامّ لا يرد عليه شيء بوجه.

وأما الطريق الآخر لاثباته - أعني : كون العلم بالعلّة موجبا للعلم بالمعلول - فنقول في بيانه : إنّ المشهور بين القوم أنّ العلم التامّ بالعلّة - أي : العلم بمهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس إلى غيرها - يستلزم العلم التامّ - أي : العلم من جميع الوجوه المذكورة - بالمعلول ، ولا عكس ، يعني : أنّ العلم التامّ بالمعلول لا يستلزم العلم التامّ بالعلّة.

وأنت تعلم أنّ ما ذكر من استلزام العلم التامّ بالعلّة للعلم التامّ بالمعلول صحيح لا غبار عليه ، لأنّه إذا علم العلة بمهيتها ولوازمها لا يبقى شبهة في حصول العلم بمعلولها ، لأنّ المعلول من لوازم العلة وما يترشح عنه فاذا علم أنّ / MB 132 / العلة حقيقتها كذا وما يلزمها كذا وكذا وخواصّها كذا وكذا يعلم معلولها البتة ، فالعلم بالعلّة بهذا الوجه

ص: 94

لا ينفك عن العلم بالمعلول. إلا أن العلم بالمعلول بهذا النحو أيضا مستلزم للعلم بالعلّة ، لأنه إذا علم أنّ المعلول حقيقتها كذا وملزومه كذا والعلّة من ملزوماته فيحصل العلم بالعلّة ، فالتفرقة تحكّم.

ولا يمكن أن يقال : إنّ العلم التامّ بالعلّة يستلزم العلم بماهية المعلول المعين ، وأمّا العلم التامّ بالمعلول فلا يستلزم العلم بالعلّة المعينة ، لأنّ العلم التامّ بالمعلول - على ما فسر - أن يعلم المعلول بمهيته وملزوماته المعينة ، لا ملزوماته الغير المعينة ؛ إذ لو أريد ملزوماته الغير المعينة لكان اللازم أن يراد العلم التامّ بالعلّة أيضا على طبق ذلك بأن يراد العلم بماهية العلة ولوازمه الغير المعينة ؛ فلا فرق أيضا.

فان قيل : معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول ؛

قلنا : لو صحّ ذلك لم يكن عوارض المعلول أيضا من لوازم العلة.

وبالجملة لا فرق في العلم التامّ بالعلّة والعلم التامّ بالمعلول في استلزام كلّ منهما للآخر. إلا أنّ حصول العلم التامّ لغير الواجب بالعلّة - أعني : ذاته - وبمعلولاته في غاية الاشكال. مع أنّ هذه القاعدة القائلة بأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعدّدة كاثبات علمه - تعالى - بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته ، واثبات علم غيره من المجرّدات لمعلولاته - ... إلى غير ذلك من المواضع - . فان لم يمنع / DA 129 / كون الواجب - تعالى - عالما بذاته من جميع الوجوه المذكورة فقد يمنع ذلك في غيره بصعوبة ذلك ، فلا يتمّ مقصودهم فيه.

وتحقيق الكلام في هذا المقام أنّه لا ريب في أنّه إذا علم العلة بكنهها - أي : بمهيتها ولوازمها - أو بالحيثية التي نشأ منها المعلول ويلزمها يعلم المعلول حينئذ بخصوصه البتة ، لأنّ علة كلّ شيء يجب أن يكون علة هذا الشيء بعينه ولا يمكن أن يقوم شيء آخر مقام هذا المعلول ، فأنّه إذا علم الشيء بكنهه أو بالحيثية التي ينشأ منها شيء آخر علم ما يلزمه ويناسبه وينشأ منها ، فإنّ العلم بكنه الشيء لا ينفك عن العلم بمناسباته اللازمة له ؛ فلو لم يعلم أنّ الأشياء المناسبة اللازمة الغير المنفكة عن هذه العلة ما ذا لم يعلم حقيقة العلة.

وإذا ثبت ذلك نقول : لا-ريب في أنّ المعلول أيضا إذا علم بكنهه أو بالحيشية التي تنشأ من علته يعلم علته حينئذ بخصوصها ، لأنّ مع كلّ شيء يجب أن يكون معلولا لهذا الشيء بعينه ، لأنّ العلم بكنهه الشيء لا ينفك عن العلم بمناسباته وملزوماته ؛ ومن مناسبات هذا المعلول علته الخاصّة له ، فلو لم يعلم علته بخصوصها لم يعلم حقيقته.

وما قيل : إنّ العلم بالمعلول بكنهه أو من حيث لزومه لعلته وصدوره عنه وان استلزم العلم بعلة ما إلا أنّه لا يستلزم العلم بعلة معينة - لأنّ المعلول لمّا لم يستوجب الّا علة ما لوجوده آية علة كانت دون علة معينة - فسواء علم بكنهه أو بوجه آخر أنّما يستلزم العلم بعلة ما ، فمعلومية المعلول بالكنه لا يدخل فيه خصوصية العلة ، لأنّ حقيقته لا تدلّ إلا على وجود علة ما ، فالعلم بكنهه العلة وخصوصيتها ليس لازما للعلم بكنهه المعلول بخلاف العلم بكنهه المعلول وخصوصيته ، فانه لازم للعلم بكنهه العلة وداخل فيه ؛

كلام سطحي يندفع بالتأمل ؛ لأنّ العلم بالكنهه أنّما يتحقّق إذا علم الحقيقة مع مناسباته اللازمة لها ولا ريب في كون خصوصية العلة من مناسبات حقيقة المعلول ، فانه بعد ما يثبت أنّ المناسبة بين العلة والمعلول لازمة - ولهذا يستدلّ على أنّه لا يمكن أن يكون واحد معلولا لكثير ولا علة لكثير - يثبت أنّه إذا علم كنهه شيء يلزم أن يعلم كنهه ما يناسبه بخصوصه - سواء كان معلولا له أو علة له - . ولو قطع النظر عن الكنه والمناسبات فحينئذ كما لا يستلزم العلم بالمعلول العلم بكنهه العلة وخصوصيتها فكذا لا يستلزم العلم بالعلّة العلم بكنهه المعلول وخصوصيته.

فان قيل : يمكن أن يعلم المعلول بكنهه ولم يعلم خصوصية العلة ، لأنّ العلم بكنهه المعلول أنّما يفيد العلم بملزومه وملزومه يمكن أن يكون متعدّدا بأن يتحقّق أمر كلّ مشترك بين كثيرين يكون علة لهذا المعلول وهذا الكلّي في ضمن أي فرد وجد يكون علة وسببا لوجود هذا المعلول من دون مدخلية خصوصية هذا الفرد فيه ؛

قلنا : بمثل ذلك يمكن أن يقال : العلم بالعلّة بكنهها لا يستلزم العلم بخصوصية المعلول ، لأنّ العلم بكنهه العلة أنّما يفيد العلم بلازمه ، ولازمه يمكن أن يكون متعدّدا

بأن يتحقق أمر كلي مشترك بين كثيرين يكون معلولا لهذه العلة وهذا الكلي في ضمن أي فرد وجد يكون معلولا لهذه العلة من دون مدخلية خصوصية هذا الفرد.

ثم التحقيق انّ علة الشيء بخصوصه لا يكون إلا أمر معين خاص ولا يمكن أن يكون علته أمرا كلياً مشتركاً بين كثيرين. ولو سلم كون الكلي علة - مع كونه خلاف التحقيق - فلا يكون إلا علة لكلي أيضاً. وكذا معلول الشيء المعين الخاص لا يكون إلا أمراً معيناً خاصاً. فكما أنّ / MA 133 العلة الواحدة المعينة لا يمكن أن يصدر عنها معلولات متعددة مختلفة إلا مع اختلاف جهات في هذه العلة - لوجوب المناسبة والتكافؤ بين العلة والمعلول - فكذا المعلول الواحد المعين لا يمكن أن يصدر عن علل متعددة إلا مع اختلاف جهات في هذا المعلول - لما ذكر - . وحينئذ لا فرق بين العلم بالعلة والعلم بالمعلول في استلزام كل منهما للآخر وعدمه ، لأنه إذا علم العلة بكنهها أو بالحيثية التي يصدر عنها المعلول وكانت العلة واحدة بسيطة نقول : هذه العلة لبساطتها ووحدتها لا يصدر عنها إلا معلول واحد ؛ ثم نقول : لما علم كنه تلك العلة وحقيقتها فيعلم أنّها تناسب معلولا بخصوصية كذا وإن لم تكن واحدة بسيطة ، بل اشتملت على مهيئات مختلفة. فنقول : بكلّ جهة تناسب معلولا بخصوصية كذا وإن لم يعلم تلك الجهات بكنهها فلا يحصل علم بخصوصيات معلولاتها أصلاً.

وكذا إذا علم المعلول بكنهه أو بالحيثية التي تصدر عن العلة وكان واحداً بسيطاً نقول : هذا المعلول لبساطته ووحدته لا يصدر إلا عن علة واحدة بسيطة. ثم نقول : لما علمنا كنه هذا المعلول فيعلم منه العلة التي يناسبه ، فيعلم منه خصوصية العلة وإن لم يكن واحداً بسيطاً بل كان مشتملاً على جهات مختلفة ، فإن علمنا تلك الجهات بكنهها فنعلم من كلّ جهة ما يناسبه من العلة ، فنعرف علتها بخصوصيتها ؛ وإن لم نعلم تلك الجهات / DB 129 / بكنهها فلا يحصل لنا علم بخصوصيات عللها. فقد ظهر أنّه لا فرق بين العلم بالعلة والعلم بالمعلول إذا فرض حصول العلم بالكنه أو بالحيثية التي ينشأ منها المعلول في استلزام كل منهما للآخر وعدمه.

وبما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض الأعاظم حيث قال : « كلما علم علته التامة

بكنهها وبحيثية كونها علّة - أي : بحيثية التي هي بها علّة تامّة - فلا محالة قد علم المعلول أيضا علما تامًا ، بل العلم التام بذوات الاسباب إنّما يحصل من جهة العلم باسبابه المادية إليها من الحثية التي بها يحصل التأدية ، فكلّ من تعقّل سببا تامًا لمعلول ما بكنهه أو بالوجه الآذي ينشأ منه المعلول فكذلك يعقل المعلول عقلا تامًا ، فإنّ المعلول بعينه من لوازم ذات العلّة التامة ، فالعلم التام بها يوجب العلم التام به. بخلاف العكس ، فإنّ المعلول بما هو معلول إنّما يستوجب علّة واحدة لوجوده أيّة علّة كانت ، لا علّة معينة بعينها. ومعلول الشيء لا يجب أن يكون معلوله بعينه بخلاف علّته ، فإنّ علّته يجب أن تكون علّته بعينه. فليس العلم التام بالمعلول يقتضي علما تامًا بعلّته والعلم بالعلّة يفيد العلم بماهية المعلول وإثبته ، والعلم بالمعلول لا يفيد إلاّ العلم بآئية العلّة. ولذلك أفضل البراهين وأوثقها هو النمط اللمي « ؛ انتهى.

وما في كلامه هو ما علمت مفصّلا من عدم الفرق بين العلم بالعلّة والعلم بالمعلول إذا تعلّق بالكنه أو بالوجه الآذي ينشأ منه المعلول في استلزام كلّ منهما للآخر. ولذلك قال بعض الأفاضل في توجيه الفرق الآذي ذكره القوم : « إنّ المراد أنّ العلم بوجود العلّة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس ، لأنّ العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم إلاّ العلم بوجود علّة ما. والسبب في ذلك أنّ العلّة التامة تكون بخصوصها مقتضية للمعلول المخصوص والمعلول المخصوص يستدعي لا مكانه علّة ما ، فالعلية مستندة إلى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها إلاّ لشيء مخصص والمعلومية مستندة إلى امكان ذات مخصصة ؛ ولا شك أنّ الامكان لا يستدعي علّة مخصصة ، بل علّة ما. فالعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول وإثبته والعلم بالمعلول يستلزم علما بانية العلّة دون ماهيتها. ومن ثمّ نحكم بأنّ الاستدلال بالعلّة يستلزم علما تامًا والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا » ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّ هذا الكلام غير صحيح ، فإنّ مجرّد العلم بوجود العلّة لا يوجب العلم بالمعلول ما لم يعلم كونها علّة له ، فان علمنا بوجود شيء لا يفيد كون هذا الشيء علّة لشيء آخر أصلا فضلا عن علّية الشيء الخاص إلاّ إذا علم بكنهه أو بلوازمه

المعينة. وكونه علة له في الواقع ونفس الأمر لا ينفع مع عدم علمنا به ، فإن اقتضاء العلة لمعلولها بحسب التحقق الخارجي لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول ، إنما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني وهو مفقود - على ما هو المفروض - . ففي هذا الفرض - أي : فرض تحقق العلم بمجرد وجود العلة - لا- يتحقق العلم بوجود معلول ما فضلا عن معلول معين . نعم! مجرد العلم بوجود المعلول يوجب العلم بوجود علة ما . فتحصل دعوى العلم بمجرد وجود العلة والمعلول يجعل استلزام العلم بالمعلول للعلم بالعلة أقوى من العكس ؛ وهو خلاف المطلوب.

وقيل : إذا علم عليّة شيء لشيء آخر وعلم موجودية الشيء الأول يعلم موجودية الشيء الآخر دون العكس ، لانه إذا علم موجودية الشيء الآخر يمكن صيرورته موجودا بعلة أخرى غير الشيء الأول ، فإذا علم أنّ « آ » مثلا علة ل- « ب » وعلم مع ذلك أنّ « آ » موجود علم أنّ « ب » أيضا موجود لما علم أنّ / MB 133 / خصوصية ذات « آ » مقتضية لخصوصية ذات « ب » دون العكس ، فانه إذا علم أنّ « ب » موجود لا يعلم أنّ « آ » موجود ، لإمكان أن يوجد « ب » بعلة أخرى غير « آ » فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس.

أقول : لا ريب في انه إذا علم أنّ « آ » علة تامّة ل- « ب » فإذا علم وجود « آ » يعلم وجود « ب » أيضا ، نظرا إلى تحقق العلم بأن هذه العلة المعينة - أعني : « آ » - علة تامّة لهذا المعلول المعين - أعني « ب » - . ولكنه لا- ريب في انه إذا علم أيضا أنّ « ب » معلول ل- « آ » بخصوصه فلا ريب في انه إذا علم وجود « ب » يعلم وجود « آ » أيضا ، لانه علم أنّ علة « ب » منحصرة ب- « آ » فإذا علم وجود « ب » يعلم وجود « آ » أيضا ، فمع العلم بانحصار علة « ب » في « آ » لا يتحقق فرق بين العلم بالعلة والعلم بالمعلول في الاستلزام . نعم! ، إذا علم أنّ « آ » علة ل- « ب » و « ب » معلول ل- « آ » على الاطلاق من دون علم بالانحصار فحينئذ إذا علم أنّ « آ » موجود يعلم أنّ « ب » أيضا موجود البتّة ، لانه إما وجدت قبل وجود « آ » علة أخرى ل- « ب » فتكون « ب » موجودة بها ، وان لم توجد علة أخرى فيصير « ب » موجودة بوجود « آ » ، وعلى التقديرين يعلم وجود

« ب » بعد وجود « آ ». وأما إذا علم وجود « ب » فيمكن أن تكون موجودة لوجود علّة أخرى سوى « آ » ولا تكون « آ » موجودة بعد ، ففي هذه الصورة - أعني : صورة عدم العلم بانحصار العلّة - يتحقق الفرق باستلزام العلم بالعلّة للعلم بالمعلول مخصوص واستلزام / DA 130 العلم بالمعلول مخصوص للعلم بالعلّة ما ، فالفرق بين العلم بالعلّة والعلم بالمعلول في استلزام إحداهما للآخر لا يتحقق إلا في هذه الصورة.

والحقّ أنّ مراد القوم من قولهم العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ليس ما ذكره هذا الفاضل من أنّ العلم بوجود العلّة يستلزم العلم بوجود معلول مخصوص بخلاف العكس ؛ فإنّ هذا ليس مرادهم ولا- يرتبط به مقاصدهم. فإنّهم فرّغوا عليه أنّ علم الواجب بذاته يوجب علمه بجميع الموجودات ، ولا- ريب في أنّ المطلوب اثبات علم الواجب بحقائق الأشياء لا- بكونها موجودة. فمرادهم - كما يفهم من موارد استعمالاتهم - أنّ تعقل العلّة بتمام ماهيتها يستلزم تعقل لوازمها ؛ والمعلول من جملة لوازمها ، فيستلزم تعقله. وهذا صحيح ، إلاّ أنّ ما ذكره من عدم ثبوت عكسه فقد عرفت ما فيه.

وقد ثبت ممّا ذكرناه أنّ استلزام العلم بالعلّة للعلم بالمعلول إنّما هو إذا علم العلّة بالكنه - أي : بتمام ماهيتها ولوازمها وملزوماتها - أو بالوجه الذي ينشأ منه المعلول - أي : علم ماهيتها من حيث أنّها مستلزمة للمعلول وعلّة إلى آخره - . والأوّل علم تامّ بالعلّة والثاني وان كان علما ناقصا بالعلّة إلاّ أنّه يستلزم العلم بالمعلول لا مطلقا ، بل من حيث هو لازم للعلّة او معلول لها. ضرورة أنّ الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضائفات التي لا يتصوّر ولا يصدق إلاّ بثبوتها معا.

وبذلك يظهر أنّ تعلّق العلم بماهية العلة من حيث هي لا باعتبار آخر لا يستلزم تعلّق العلم بالمعلول أصلا. اللهم إلاّ أن يكون المعلول لازما بيّنا لماهية العلّة بمعنى أنّه يلزم من تصور ماهية العلّة تصوّر ماهية المعلول. وأمّا تعقله بكنه العلّة فلا يجابه تصوّر لوازمها التي من جملة المعلول ، فيستلزم تعقله. فما ذكره فخر الدين الرازي في المحصّل (1) من : « أنّا متى تعقلنا العلّة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك

ص: 100

1- الاصل : الملخص.

كان العلم بالمعلول حاصلًا ، والمقدّماتان ظاهرتان بناء على القول بأنّ التعقّل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل « (1) صحيح لا خدشة فيه ويندفع عنه ما أورد عليه بعض الأفاضل : بأنّ تصوّر العلة إنّما يوجب تصوّر المعول إذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعول في الذهن ، وحينئذ يكون المعول لازماً بيّناً للعلة.

فقوله : « متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعول » قلنا : قد حصل في الذهن مهيته إذا تحققت في الخارج تحقّق المعول في الخارج ، فعلى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعول إن العلة بوجودها الخارجي تستلزم وجود المعول في الخارج لا أنّها بوجودها الذهني تستلزم وجود المعول في الذهن ، وهذا هو المطلوب ؛ انتهى.

ووجه الاندفاع أنّ تعقّل العلة بالكنه لا ينفك عن تعقّل اللوازم التي من جملتها المعول ، فيلزم من تعقلها بالكنه تعقله لدخول تعقّل المعول في تعقّل العلة بالكنه. فما ذكره إيرادا عليه خبط وهفوة صدرت عن غير التأمل.

وإذا ثبت أنّ العلم بالعلة بكنهها أو بالوجه الذي ينشأ منه المعول يوجب العلم / MA 134 / التام بالمعلول فنقول : ثبت منه ما نحن بصدده إثباته في هذا المقام ، وثبوت العكس وعدم ثبوته لا مدخلة له في المطلوب. إذ نقول : مع ثبوت تلك المقدّمة لا ريب في أنّه - تعالى - علة لجميع الموجودات وعالم بذاته المقدّسة بكنهها وبالوجه الذي ينشأ منها المعلولات ، فيلزم كونه - تعالى - عالماً بجميع الموجودات لأنّ ذاته علة موجدة لجميع ما عداه وجميع الموجودات حسياً كان أو عقلياً معلول له - إمّا بدون واسطة أو بواسطة هي منه - ، والعلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بمعلولها ، فيلزم كونه - تعالى - عالماً بالموجودات بحقائقها ولوازمها وملزوماتها ؛ وبذلك ثبت المطلوب.

ومنها : - أي : من الأدلّة الدالّة على علمه تعالى - : أنّه - تعالى - لمّا كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتهم كان عالماً بذاته بالضرورة ، لكون الفاعل

ص: 101

1- ما وجدت العبارة في المحصّل.

أشرف وأكمل من أثره ومن كونه - تعالى - عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه - تعالى - عالما بجميع الموجودات - معقولة كانت أو محسوسة ، كَلِيَّة كانت أو جزئية - .

وقد يناقش فيه بأنّ كون الفاعل أشرف لا يقتضي إلاّ كونه عالما بما علم معلوله ، وحينئذ فعلم العلماء بذواتهم لا يدلّ إلاّ على علم الواجب - تعالى - أيضا بذواتهم ، لا بذاته - تعالى - على ما هو المدّعى .

وفيه : أنّه إذا ثبت علمه بالغير - أعني : بما يعلمه العلماء - يثبت علمه - تعالى - بذاته ، لما مرّ من أنّ من علم الغير يعلم ذاته بالضرورة .

ويمكن أن يستدلّ بحيث لا يرد هذه المناقشة أصلا ، بأن يقال : أنّه - تعالى - مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء ، فيكون هو - تعالى - أيضا عالما بذاته بالضرورة - لكون العالم أشرف - .

فان قيل : لا- يعلم العلماء ذاته - تعالى - ولا ذواتهم إلاّ بوجه لا بكنهه فلا يثبت منه إلاّ علمه - تعالى - بذاته بالوجه لا بالكنه ، مع أنّه المطلوب ؛

قلت : المطلوب من هذا الدليل / DB 130 / اثبات علمه - تعالى - بذاته وبغيره في الجملة - سواء كان بالكنه أو بالوجه - ، وإنّما يثبت علمه - تعالى - بكنه ذاته وبحقائق الاشياء بأدلة أخرى .

فان قيل : إذا لم يثبت منه علمه - تعالى - بجميع الموجودات ، إذ استلزام العلم بالعلّة للعلم بالمعلول إنّما هو إذا علم العلّة بكنهها ؛

قلنا : إذا علم العلّة بالوجه الذي يصدر عنه المعلول يعلم المعلول أيضا - كما اشرنا إليه - ، ولا ريب في أنّ الفاعل للشيء مع كونه ذا شعور بذاته عالم بالوجه الذي ينشأ منه المعلول .

ولنا أن ثبت هذا المطلوب بالطريقة الاولى - أعني : ضرورة كون الفاعل العالم بذاته عالما بافعاله - من دون التمسك بالطريقة الثانية - أعني : استلزام العلم التامّ بالعلّة للعلم بالمعلول - . وحينئذ نقول : إذا كان الواجب عالما بذاته ولو بوجه ما يكون عالما

بأفعاله - إذ كون الفاعل الشاعر بذاته بأيّ نحو كان عالما بأفعاله بديهياً - .

ويمكن أن يثبت بهذا الدليل أولاً العلم مطلقاً - أي في الجملة - ثم يثبت العلم بذاته ، ثم يثبت لجميع الموجودات بأن يقال : لمّا كان - سبحانه - مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء كان عالماً في الجملة بالضرورة - لكون الفاعل أشرف - ، ثم يثبت العلم بذاته - على ما تقدّم من أنّ من علم الغير يعلم ذاته بالضرورة - ، ثم يثبت بجميع الموجودات بناء على أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول .

ومنها : أنّه - تعالى - لمّا كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم وملهمها ، فكان عالماً بذاته بالضرورة ؛ وإذا كان عالماً بذاته كان عالماً بجميع الموجودات - لأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول - .

ويمكن ان يثبت بهذا الدليل أيضاً - على نظير سابقه - العلم في الجملة ، ثم يثبت العلم بذاته ، ثم يثبت بجميع الموجودات بان يقال : أنّه - تعالى - لمّا كان فياض جميع العلوم فيكون عالماً في الجملة بالضرورة ، وإذا كان عالماً في الجملة بالضرورة كان عالماً بذاته بالضرورة - لما تقدّم - ؛ وإذا كان عالماً بذاته فيكون عالماً بجميع الموجودات ؛ هذا .

واعلم! ، أنّ بعض المشاهير قال : يمكن أن يحمل دليل الاستناد في كلام المحقّق الطوسي على أحد هذين الدليلين - أي : الأخيرين اللذين ذكرناهما لأنّ استناد كلّ شيء إليه يوجب استناد العلماء بذواتهم واستناد الصور العلمية إليه تعالى - ، ومن استنادهما إليه يثبت عموم علمه - تعالى - بالنسبة إلى ذاته وإلى جميع الموجودات - كما ذكرناه - ، فيصحّ قوله : « والأخير عام » .

ثمّ اعلم ؛ أنّه يمكن ان يثبت بكلّ واحد من هذين الدليلين القدرة والإرادة والحياة وسائر الصفات الكمالية ، ولذا قيل : إنّ قول سيّدنا أمير المؤمنين - عليه السلام - : « من عرف نفسه فقد عرف ربّه » إشارة إلى ذلك ، أي : إلى أنّه من عرف نفسه بأنّه عالم قادر مرید مجرد إلى غير ذلك من الصفات الكمالية يعرف أنّ بارئها ومفيضها يجب أن يكون له تلك الصفات الكمالية على ما هو أعلى وأشرف ، فيمكنه أن يعرف

MB 134 / ربّه من طريق معرفة نفسه بجامعية الكمالات الحقيقية. وكيف يمكن أن يكون المخلوق متصفا بصفات كمالية يكون خالقه فاقدا عنها؟!، وأي شيء أشدّ قبحا وأكثر شناعة من أن يدعى الانسان احاطته العلمية بحقائق الأشياء ويسلب العلم عن خالقه ومدبره ويجعله انزل الحيوانات العجم التي يعلم كثيرا من الأشياء؟!، - تعالى ربّنا عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا! -.

ومنها : الله - سبحانه - قادر - أي : فاعل بالقصد والاختيار - ، ولا يتصوّر ذلك إلا بالعلم بالمقصود.

وأورد عليه : بأنّه إن أريد بالقصد والاختيار ما هو المعنى المتعارف المستلزم للعلم فلا بدّ من اثباته ، إذ لم يثبت اتصافه - تعالى - بالقصد بالمعنى المتعارف ؛ وإن أريد بهما معنى القادرية المستلزمة لحدوث العالم - أي : امكان انفكاك العالم عنه تعالى - فلا بدّ من بيان الكبرى - أعني : قوله : « ولا يتصوّر ذلك بدون العلم بالمقصود » -.

وأجيب عنه : باختيار الشقّ الثاني ثمّ بين الكبرى - أعني : كون حدوث العلم مستلزما لعلمه تعالى - بأنّه لا يتصوّر حدوث العالم بدون علمه - تعالى - ؛

أمّا على طريقة المعتزلة فلأنّ العالم بدون العلم والإرادة لو كان حادثا يلزم الترجيح بلا مرجح ، إذ المرجح للحدوث عندهم هو الداعي - أي : العلم بالنفع - . وإذ لا شعور ولا علم فلا مرجح ؛

وأمّا على طريقة الأشاعرة فلأنّ المصحّح للحدوث عندهم هو تعلّق الإرادة في آن الحدوث ، وإذ لا شعور فلا إرادة ؛ فلا يصحّ على الطريقتين حدوث العالم بدون العلم

وأورد على هذا الجواب : بأنّ العمدة في اثبات / DA 131 / الحدوث هو اجماع المليين وحجّيته موقوفة على اثبات النبوة المتوقّفة على علمه - تعالى - ، فلو أثبت علمه - تعالى - بالحدوث لزم الدور. وسيأتي حقيقة الحال في ذلك.

ثمّ لا يخفى أنّه يمكن اثبات علمه - تعالى - بقدرته بالمعنى المشهور - أي : كونه تعالى بحيث يمكن أن يصدر عنه الفعل والترك بالنظر إلى ذاته - ، فإنّه بعد ما ثبت أنّه - تعالى - يتمكّن من الصدور واللاصدور بالنظر إلى ذاته فلا بدّ من كونه عالما ، لأنّه مع امكان

الطرفين بالنظر إلى ذاته. فاذا اختار أحد الطرفين لا بدّ له من مرجح وصدور الفعل لا ينفك عن العلم.

وغير خفي أنّ إثبات العلم بالقدرة بهذا المعنى لا يستلزم دور ، لعدم توقّف اثبات القدرة بهذا المعنى على ثبوت الشرع.

ومنها : الأدلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ، فإنّ دلالتها على ثبوت العلم للواجب قطعية بحيث لا يمكن انكارها.

وأورد عليه : بأنّ التصديق برسال الرسل وانزال الكتب يتوقّف على التصديق بعلمه - تعالى - وقدرته ، فلو توقّف ثبوت العلم عليه لزم الدور ؛

وأجيب عنه : بمنع التوقّف ، فإنّه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكلّ ما أخبروا به وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالما.

وردّ هذا الجواب : بأنّ المجيب إن اراد بالخطور الذي نفاه الخطور التفصيلي بأن يكون المراد أنّه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بصحة ما أخبروا به وان لم يكن كون المرسل عالما ملتفتا إليه لنا ملحوظا بالتفصيل ، فنسلّم جواز ذلك ؛ لكن هذا لا ينفي التوقّف على وجوب أصل علمنا بكون المرسل عالما وان لم يكن ملتفتا إليه في هذا الوقت ، فاللازم على هذا ليس إلا جواز كون الالتفات إلى علم المرسل مستفادا من الشرع لا جواز كون أصل العلم مستفادا منه ؛ مع أنّ الكلام في أصل العلم.

وإن اراد بالخطور حصول أصل العلم حتّى يكون غرضه أنّه يجوز أن لا يكون أصل العلم معلوما لنا إلا بالشرع فهو مكابرة ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّه لا بدّ في ثبوت النبوة من العلم بكون المرسل عالما وكونه ملتفتا إليه أيضا ، إذ لو لم يلتفت إليه فلا يحصل العلم بصدقه ولا يجدي علمنا به لو لم يلاحظه في هذا الوقت. فما ذكره المورد في الترديد - من جواز كون الالتفات إلى علم المرسل مستفادا من الشرع وعدم توقّف العلم بصحة ما أخبر به الشرع على الالتفات وان توقّف على أصل العلم - لا يخفى قبجه.

نعم! ، يمكن أن يقال : إنّ حصول العلم لنا بذلك في وقت واستقراره في ذهننا و

العلم الاجمالي به في هذا الوقت كاف في ذلك ، ولا يلزم الالتفات إليه في هذا الوقت على التفصيل ، إذ كثيرا ما يستدل على المطالب بمقدمات استقرت في ذهننا وإن لم تكن ملتفتا إليها في هذا الوقت. لكن لا يخفى أنّ هذا انما هو في المقدمات البعيدة واما في المقدمات القريبة فلا يتحقق الاستدلال بدون الالتفات إليها. والظاهر أنّ علمه / MA 135 - / تعالى - من المقدمات القريبة لاثبات النبوة فلا بد من الالتفات إليه.

ويمكن أن يراد بالالتفات المنفي الالتفات على التفصيل والتوضيح ، دون الالتفات في الجملة.

ثم قيل : إنّ ما ذكره المجيب شرطية لا يقبل المنع سواء على الخطور التفصيلي أو على اصل العلم ، فان بعد اثبات صدق الرسل يحصل العلم بجميع ما أخبروا به وإن لم يعلم شيئا آخر أصلا ، فالاولى أن يعترض على المجيب بأن الشرطية التي ذكرتها مسلّمة لكن الكلام في ثبوت مقدمها ، يعني أنّ ثبوت صدق الرسل بالمعجزات كانه لا يمكن بدون العلم بكون المرسل عالما ، إذ بناء اثبات ذلك على أنّه - تعالى - عالم بها ويقبح عقلا من العالم القادر اظهار المعجزة على يد الكاذب فيكون صادقا ، فما لم يثبت علمه - تعالى - وكذا قدرته لا يثبت صدق الرسل. ودعوى أنّه يجوز أن يحصل العلم بصدقهم بمحض ملاحظة المعجزة - كما نقل عن غياث الحكماء - لا يخلو عن اشكال ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّه إذا لم يثبت صدق الرسل بدون العلم بكون المرسل عالما فيمكن أن يمنع حصول العلم بما أخبروا به على هذا التقدير ، فالشرطية ، (1) فثبت المنع. والظاهر أنّه لذلك قال القائل المذكور : « فالاولى » دون « فالصواب » ومثله.

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ اثبات أصل العلم بالشرع غير صحيح. اللهم إلا أن يقال : أنّ صدور الآثار التي هي خارجة عن طوق البشر من يد شخص انساني دليل على كمال قربه إلى المبدأ الذي يجب اطاعته ، وهو فائق على جميع بني نوعه وكلّ من هو فائق على جميع بني نوعه بالفضائل والكمالات يجب طاعته عقلا في أقواله وأفعاله ، لأنّ مثله كاد أن يكون ربّا انسانيا ، فيجب الانقياد له والطاعة في أوامره ونواهيه وما جاء به. ومن

ص: 106

1- هكذا العبارة في النسختين.

ثمّ الظاهر أنّ القوم إنّما تمسّسوا بالأدلة السمعية في اثبات عموم علمه - تعالى - وشموله لجميع الموجودات كلّية أو جزئية ، لا في اثبات أصله وحينئذ لا يرد ما أورد عليه ، لأنّ اثبات النبوة لا يتوقف على اثبات عموم علمه - تعالى - بل على علمه بالمعجزة الخاصّة ، واثبات العلم بها لا يتوقف على اثبات عموم العلم ، بل يجوز أن يحصل بمشاهدة المعجزة العلم بأنّ فاعلها ليس إلاّ الله - تعالى - . ويحصل أيضا بملاحظة إحكامها وإتقانها العلم بكون مبدأها عالما بها ، فيثبت بها النبوة ، ثمّ يثبت بالنبوة عموم العلم ؛ وحينئذ فلا دور .

فان قيل : اثبات النبوة يتوقف على اثبات العلم بأمر أخرى أيضا - مثل العلم بدعوى الشخص بصدقه أو كذبه - ، وإنّ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح واثبات العلم بهذه الأمور بدون التمسك بعموم العلم مشكل ؛

قلنا : اثبات العلم بهذه الأمور أيضا لا يتوقف على عموم العلم ، بل بتحقيق علمنا بكونه - تعالى - عالما بها إذا تعددت المعجزات أو تكررت واحدة ، لانه إذا لم يكن الله - تعالى - عالما بهذه الأمور لم يوجد الله - تعالى - المعجزة على يد مدعى النبوة لداع ومصالحة ، بل يكون ايجاده - تعالى - ايّاه على يده باتفاق صدور هذه بالعجزة عنه - تعالى - في وقت دعواه لا بسبب حكمة داعية ومصالحة باعثة ، ومعلوم بالضرورة إنّ الاتفاق لا يجتمع مع تعدد الصدور وتكرره من شخص واحد في وقت ارادته دون غيره من الاشخاص الغير المتناهية من أهل عصره ودون غير وقت ارادته من الاوقات المتطاولة . فالتكرّر والتعدّد عند وقت إرادة مدعى النبوة دليل على علمه - سبحانه - على صدقه وحسن اظهار المعجزة على يده ، فثبت المطلوب ؛ هذا .

وقيل : يمكن أن يقال : إنّ مراد من تمسك في اثبات علمه - تعالى - بالأدلة السمعية بالعلم إنّما هو العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الأعيان - لأنّ بعضهم انكر ذلك - ، لا اثبات أصل العلم ، وحينئذ فلا دور . لأنّ اثبات الشرع إنّما يتوقف على اثبات أصل العلم لا العلم المقدم .

وأورد عليه : بأنّ اثبات الشرع يتوقّف على اثبات العلم المقدم ، إذ لو لم يكن الله - سبحانه - عالما بصدور المعجزة على يد الكاذب قبل صدورها بل انما علمه بعد الصدور أو مع الصدور أيضا لما أمكن له - تعالى - منعه منه . وتوضيحه أنّه - تعالى - إذا لم يعلم الأشياء قبل وقوعها فلا يكون علمه - تعالى - إلاّ كالرؤية فينا ، فكما أنّه لا يمكن أن نرى فعلا قبل وقوعه وإتّما نراه إذا فعل فكذا علمه - تعالى - بعينه ؛ وإذا كان علمه - تعالى - بهذه المنزلة فكما أنّه لا يمكن ان يصير رؤيتنا بفعل مانعا عن وقوعه فكذلك لا يمكن أن يصير علمه - تعالى - مانعا عن وقوع شيء . وحينئذ فاثبات الشرع يتوقّف على العلم المقدم ولا يكفي العلم المتأخّر والمقارن لاثباته ؛ هذا .

واعترض على التوجيه المذكور أيضا : بأنّ اثبات الشرع يتوقّف / MB 135 / على التصديق بالقدرة ، لأنّ القصد بارسال الرسل لا يمكن بدون القدرة والعلم مأخوذ في حقيقة القدرة ؛ فيلزم الدور .

ودفع هذا الاعتراض بأنّ المأخوذ في القدرة ليس إلاّ أصل العلم ، لا العلم المقدم ؛ والموجّه التزم توقّف اثبات الشرع على أصل العلم ، وإتّما قال لا يتوقّف اثباته على العلم المقدم ومراد القوم من التمسك بالشرع في اثبات علمه أنّما هو العلم المقدم ؛ فلا دور .

ويمكن أن يقال : أنّ مراد المعترض أنّ المأخوذ في القدرة هو العلم المقدم ، لأنّ قدرته يجب أن يصلح للمنع عن الفعل ولو لم يكن العلم المأخوذ فيها هو العلم المقدم لم يصلح لذلك . فحاصل كلامه : أنّ اثبات الشرع يتوقّف على التصديق وقدرته التي لا ينفكّ عن العلم المتقدم ، فالدور لازم .

وعلى هذا فالفرق بين هذا الاعتراض والايراد السابق بتوسيط القدرة وبعدمه ، وفي الحقيقة مآلهما واحد ؛ لانه لا بدّ في الايراد السابق أن يقال لاثبات توقّف الشرع على العلم المقدم أنّه لو لم يكن عالما بصدور المعجزة على يد الكاذب قبل صدورها لما امكن منعه منها . وهذا هو معنى القدرة ، فالقدرة قد أخذت في الايراد السابق أيضا . وحينئذ لا يمكن أن يقال : لا حاجة إلى اقحام القدرة في البين لكفاية أن يقال : أنّ اثبات الشرع يتوقّف على العلم المقدم فيلزم الدور ، لأنّ توسيط القدرة أنّما هو لبيان التوقّف على العلم

المقدّم، فيكون حاصل الاعتراض أنّه - تعالى - يجب أن يقدر على المنع وما ذلك إلاّ بالعلم المقدّم؛ وهذا هو الايراد السابق بعينه من دون تفاوت أصلا.

وقد ظهر ممّا حررناه أنّ اثبات عموم علمه - سبحانه - بالأدلة السمعية صحيح، وأنّ اثبات علمه المتقدّم بها غير صحيح؛ وكذا اثبات / DA 132 / أصل العلم بها. اللهم إلاّ أن يوجّه بما اشرنا إليه أخيرا من وجوب اطاعة صاحب المعجزات في كلّ ما جاء به عقلا.

تتميم

الظاهر أنّ بعض الملاحدة من الفلاسفة - خذلهم الله - أنكروا أصل علمه - سبحانه - وقالوا: ليس المبدأ الأوّل عالما أصلا. وقد نقل صاحب المواقف: أنّ بعض قدماء الفلاسفة ممّن لا يعبأ به ذهب إلى أنّ الله - تعالى - لا يعلم شيئا - تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا - (1). وقال العلامة الطوسي في نقد المحصّل: «قدماء الفلاسفة قالوا: العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة ما للعالم إلى المعلوم. والعالم والمعلوم إن كانا متغايرين فلا بدّ من أن يتصوّر العالم بصورة المعلوم ولا يمكن أن يقبل المبدأ الأوّل شيئا من غيره، وإن كانا واحدا فلا بدّ فيه من تغاير اعتباري حتّى يمكن أن يعقل الاضافة بينهما. ولا كثرة في المبدأ الأوّل بوجه من الوجوه، فهو لا يوصف بالعلم بوجه، بل هو مفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها؛ فهذا مذهبهم.

والباقون منهم ومن أهل الملل جميعا اتفقوا على أنّه - تعالى - عالم» (2)؛ انتهى.

وهذا الكلام أيضا صريح في أنّ قدماء الفلاسفة مذهبهم أنّه - تعالى - لا يعلم شيئا - تعالى الله عما يقول الملحدون -. وحمله على أنّ مذهبهم نفي العلم الزائد بعيد جدّا. ولا يستبعدنّ من ذهاب بعض من بعد من العقلاء إلى نسبة الجهل إليه - سبحانه -، فإنّ خفاء الضرورة على بعض العقلاء جائز، ولذلك ترى أنّ لكثير من العقلاء مذاهب شنيعة فاسدة مخالفة للبدئية؛ فهؤلاء أيضا منهم.

ص: 109

1- راجع: شرح المواقف، ج 8 ص 65.

2- راجع: نقد المحصّل، ص 279.

وقال بعض المشاهير : « ظنّي أنّه لم ينف أحد من العقلاء علم الواجب بالذات - تعالى - ، بل البعض أنّما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الأشياء في الاعيان ظنّاً منهم أنّ هذا هو العلم - كما يدلّ عليه الدليل الذي استدّلوا به - . والبعض الذي نفوا العلم بذاته - تعالى - أنّما نفوا العلم الزائد على الذات - كما يشعر به دليلهم - » ؛ انتهى .

وتوضيح ما ذكره : أنّ بعض من نفوا العلم أنّما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد - وان نفوا بحسب اللفظ العلم المطلق قبل ايجاد - لظنّهم إنّ العلم منحصر في العلم التفصيلي . ولّمّا نفوه عن الواجب - تعالى - قبل ايجاد الأشياء في الاعيان ظنّاً أنّه - تعالى - ليس عالماً بالأشياء في ذلك الوقت أصلاً فهؤلاء لم ينفوا العلم مطلقاً ، لأنّهم لم ينكروا العلم بذاته - تعالى - أصلاً . وأيضاً لم ينكروا العلم بالأشياء بعد ايجادها ، بل انما انكروا العلم بالأشياء قبل ايجادها ، وذلك أيضاً بناء على زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي وإلّا فما ذكره لا ينف العلم الاجمالي قبل ايجاد الأشياء .

وأيضاً : غير خفي عليك أنّ المخالفين لعلم الواجب - تعالى - على النهج الذي هو الحقّ وثبت من العقل والنقل فرق كثيرة - على ما هو المذكور في الكتب الكلامية - ؛

الفرقة الاولى : من أنكر علمه - تعالى - رأساً ؛

الثانية : من قال : أنّه - تعالى - لا يعلم الحوادث قبل وقوعها ؛

الثالثة : من قال : أنّه - تعالى - لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته ؛

الرابعة : من قال : أنّه - تعالى - لا يعلم الجزئيات المتغيّرة المشكّلة / MA 136 / المتبدّلة ؛

الخامسة : من قال : أنّه - تعالى - لا يعلم نفسه وان علم غيره .

وسنشير - إن شاء الله - إلى أدلّة المخالفين وشبههم مع جوابها .

فالقائل المذكور إن كان مراده أنّ الفرقة الاولى لم ينكروا العلم رأساً ، بل إنّما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الأشياء فهو مخالف لظاهر تصريحاتهم - على ما هو المنقول منهم - ؛

وان كان مراده أنّ الفرقة الثانية أنّما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الأشياء فهو ممنوع ، إلّا أنّ ذلك لا ينفي وجود الفرقة الاولى بعد تصريح جماعة - منهم المحقّق الطوسي وصاحب المواقف - مع أنّ دليل هؤلاء - أعني : الفرقة الثانية - كما تعلم وإن دل على أنّ غرضهم نفي

العلم قبل ايجاد الأشياء ، إلا أنه لا يدلّ على نفي العلم التفصيلي فقط دون الاجمالي ، بل يدلّ على نفي العلم بالاشياء قبل ايجادها مطلقا
- سواء كان تفصيليا أو اجماليا - .

ص: 111

البحث الثاني : في كيفية علمه - تعالى - بالأشياء قبل وجودها وبعده بحيث لا يلزم منه كثرة وتركّب في ذاته ولا جهل ونقص وافتقار في حقّه ، ولا كونه فاعلا وقابلا ؛ وبالجملة على ما يليق بجناب قدسه وساحة كبريائه

ولعمري أنّ هذه المسألة من أغمض المسائل الإلهية وأصعب المباحث الحكمية ، ولذا ترى العقلاء فيها كالحيارى وأحدثوا فيها مذاهب شتى . ونحن نذكر أوّلا مذاهب العقلاء في ذلك ثمّ ما يرد على كلّ منها ، ثمّ نشير إلى ما هو الحقّ .

فنقول : أصول / DB 132 / المذاهب في ذلك سبعة .

الأوّل : مذهب المعتزلة ، وهو : أنّ علمه - تعالى - بالأشياء بحضور ماهياتها الثابتة في الخارج قبل وجودها عنده . وهذا بناء على ما ذهبوا إليه من قولهم بثبوت المعدومات .

الثاني : مذهب افلاطون الإلهي ، وهو : أنّ علمه - تعالى - بالأشياء بصور مفارقة قائمة بذواتها منفصلة عنه - تعالى - وعن الأشياء . وفسّرها الشيخ بأنّها صور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية ، وهذه الصور هي الصور المسماة : « بالمثل الأفلاطونية » .

وغرض افلاطون أنّ لكلّ شيء في صقع الربوبية صورة مفارقة قائمة بذاتها حاضرة عند الواجب يشاهدها بالعلم الحضوري ويعلم كلّ شيء بصورته المختصّة به ، فيكون علمه بتلك الصور حضوريا وبالأشياء التي تلك الصور يازانها صوريا حصوليا .

الثالث : مذهب فرفوريوس ومن تبعه من المشائين ، وهو : أنّ علمه - تعالى - بالأشياء جميعا بالصور ، إلاّ أنّ ذاته - تعالى - متحد بالصور المعقولة فلا تكون تلك

الصور المعقولة التي يعلم بها الأشياء زائدة متكررة حتى يلزم مفسد مذهب العلم الحسولي. وهذا المذهب هو المشهور بالقول « باتحاد العاقل والمعقول ».

الرابع : مذهب جمهور المشائين ، وهو : انّ علمه - تعالى - حصولي ارتسامي . يعنى انّ صور الأشياء مرتسمة في ذاته - تعالى - .

وتوضيحه : انّ الصورة العقلية قد يؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها العقلية في الذهن ، وقد لا تكون الصورة المعقولة مأخوذة عن الموجود ، بل يكون الأمر بالعكس ، كصورة أثبت البناء أولاً في ذهنه ثمّ تصير تلك الصورة المعقولة محرّكة لاعضائه إلى أن يوجد لها في الخارج ، فليست تلك الصورة بحيث وجدت فعقلت ، بل عقلت فوجدت .

وإذ ثبت ذلك فنقول : لمّا كانت نسبة جميع الأشياء إلى الله - سبحانه - نسبة المصنوع إلى النفس الصانعة لو كانت تامّة الفاعلية فقياس تعقل واجب الوجود للأشياء هو قياس تعقلنا للأمور التي نستنبطها أولاً ثمّ نوجدتها - لاشتراك التعقلين في سببتهما للايجاد في الخارج - . والفرق إنّنا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في أفاعيلنا الاختيارية إلى انبعاث شوق واستخدام قوّة محرّكة واستعمال آلة تحريكية وانقياد مادّة لقبول تلك الصورة ، والأوّل - سبحانه - لكونه تامّ الفاعلية غنيا عمّا سواه لا يحتاج في فاعليته إلى أمر خارج ، بل (إنّما أمرُهُ إذا أرادَ شيئاً أن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (1) ، فأنّه يعقل ذاته وما يوجه ذاته ويستلزمه ، ويعلم من ذاته كيفية الخيرية في الكلّ فتتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده ، فالعالم الكياني الخارجي بإزاء العالم الربوبي العلمي .

وهذا المذهب ممّا اختارها انكسالمس المليطي ، وهو أحد الأساطين السبعة ، فأنّه قال : الأوّل ما صدر عنه - تعالى - الصور العلمية للموجودات العينية ثمّ أوجد الموجودات العينية على نهج ما هي في العلم المقدم . وعلى هذا المذهب يكون علمه - تعالى - بالصور والارتسام - أي : يكون علمه / MB 136 / تعالى بصورة زائدة على تلك

ص: 113

الخامس : ما ذهب إليه تالس الميلطي - وهو أيضا من أساطين الحكمة - ، وهو : انّ علمه - تعالى - بأول المعلومات بالحضور - أي : بحضور ذاته عنده وانكشافه لديه بالإضافة الاشرافية - وبغيره من الأشياء بصورها القائمة في هذا المعلول. فانه قال : أول ما صدر عن واجب الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور باقي الممكنات. ونقل صاحب « الملل والنحل » عنه انه قال : انّ القول الآذي لا مرد له هو انه كان المبدع ولا شيء مبدع ، فابدع الآذي ابداع ولا صورة له عنده في الذات ، لانّ قبل الابداع انما هو فقط وإذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتّى يكون هو صورة ، أو حيث وحيث حتّى يكون هو ذا صورة ، والوحدة الخالصة ينافي هذين الوجهين ، هو يؤيس ما ليس بأيس وإذا كان مؤيس الاسباب فالتأيس لا من شيء متقدم ، فمؤيس الأشياء لا يحتاج ان تكون عنده صورة. ثمّ قال : وأيضا فلو كانت الصورة عنده فاما أن تكون مطابقة للموجود الخارجي أم غير مطابقة ، فان كانت مطابقة فليتعدّد الصورة بتعدّد الموجودات ، وليكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات ويتغيّر بتغيّرها - كما يتكثّر بتكثّرها - ، وكلّ ذلك محال - لانه ينافي الوحدة الخالصة - . / DA 133 / وإن لم يطابق للموجود الخارجي فليست إذا صورة ، إنّما هي شيء آخر ، لكنّه ابداع العنصر الآذي فيه صور الموجودات والمعلولات كلّها وانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأوّل ، فمحلّ الصورة ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسيّ إلا وفي ذات العنصر صورة له. ومن كمال الأوّل الحقّ انه ابداع مثل هذا العنصر فيما يتصوّره العامّة في ذاته - تعالى - انّ فيها - يعنى صور المعلومات - ، فهو في مبدعه ويتعالى بوحدانيته وهويته عن ان يوصف بما يوصف بما يوصف مبدعه (1) ؛ انتهى.

وهو صريح في انّ علمه بأول المبدعات ليس بصورة زائدة ، وبغيره من الأشياء بالصور القائمة به. والحاصل : انه على هذا المذهب يكون الجوهر الأوّل غير مسبوق

بالعلم المغاير لذات الواجب بخلاف المذهب الرابع ، فإنّ مبناه على أنّ جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد ، وهذا هو الفرق بين المذهبيين.

ثمّ إنّ المحقّق الطوسي أيضا اختار هذا المذهب - أي : المذهب الخامس - ، فإنّه صرّح بأنّ علمه - تعالى - بالحضور في المعلولات القريبة ، وأمّا في المعلولات البعيدة فبحصول صورها في القريبة. قال - رحمه الله - في شرحه للإشارات : « العاقل كما لا يفتقر في إدراكه لذاته إلى صورة غير ذاته التي هو بها هو ، كذلك لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو. واعتبر من نفسك أنّك تعقل شيئا بصورة تصوّرها أو تستحضرها ، فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك » (1) - لأنّ الصور العقلية فائضة من المبادي العالية وليس للنفس بالنسبة إليها إلاّ القبول فقط - ، ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة أخرى ، لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية فلا تضاعف فيك الصور أصلا. نعم! ، ربما تضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك أو بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب - أي : ربما تضاعف الاعتبارات المتعلقة بكلّ منهما فقط إذا ترّكّب بعض هذه الاعتبارات مع بعض اخر - ، فإنّ العالم بذاته وإن لم يكن المنكشف له إلاّ شيء واحد هو ذاته فقط من غير افتقار إلى شيء آخر إلاّ أنّه لمّا كان لنفسه اعتباران : أحدهما : اعتبارها من حيث هي هي ، وهي بهذا الاعتبار معلومة ؛ وثانيهما : اعتبارها من حيث كونها حاضرة ، وهي بهذا الاعتبار علم ، فالعالم بنفسه يعلم نفسه ويعلم أيضا أنّها حاضرة عنده - أي : يعلم أنّه يعلم - . وبالجملة حصل له اعتبار العلم بالنفس واعتبار العلم بالعلم بها وقد يتحصل اعتبار العلم بالعلم بالعلم بها وهكذا ، فاذا ترّكّبت تلك الاعتبارات تضاعف إلى غير النهاية. إلاّ أنّه لا تحصل بتلك الاعتبارات صور متكررة في النفس ، لأنّه لا يفتقر إلى غير النفس في جميع تلك الاعتبارات ، فإنّه قد اعتبر النفس تارة من حيث هي هي وتارة من حيث حضورها وتارة من حيث حضور حضورها ومعلوم أنّ النفس لا- يتكرّر ولا / MA 137 / يتعدّد بتلك الاعتبارات ، بل هي ليست في الخارج إلاّ واحدة والانكشاف لم يتعلّق إلاّ بها ، و

ص: 115

1- راجع : شرح الطوسي على الاشارات والتنبيهات ، ج 3 ص 304.

التعدّد إنّما هو في الاعتبارات. وما يرشدك إلى ذلك أنّ الاعتبار الأوّل في نفس الأمر لا ينفكّ من الاعتبار الثاني ومن الثالث وهكذا، فالنفس من حيث هي مع معلوميتها لا ينفكّ من كونها حاضرة وحضورها لا ينفكّ عن كونه حاضرا وهكذا، وإن لم يتعلّق العلم بحضورها وحضور حضورها. فكما إذا لم يتحقّق العلم بحضورها لا- يفتقر إلى صورة أخرى فكذا إذا تحقّق العلم به، فالتعدّد إنّما هو في مجرد الاعتبار. وهكذا نقول في علم النفس بالصور، فأنّه قد يحصل للنفس العلم بالصورة وقد يحصل لها العلم بتمثل هذه الصورة في ذاتها، وقد يحصل لها العلم بتمثل هذا التمثل وبالجملة يحصل العلم بالصورة والعلم بالعلم بها وهكذا، فتتضاعف الاعتبارات؛ إلاّ أنّه لا تحصل بتلك الاعتبارات صور متكثرة في النفس، بل تارة اعتبر الصورة فقط من حيث هي وتارة الصورة مع تمثّلها وتارة مع تمثّلها، فاذا تركّبت هذه الاعتبارات - أي: قيدت الصورة بتمثّلها وتمثّل تمثّلها وهكذا - تصير الاعتبارات متكثّرة. إلاّ أنّها لا توجب تعدد الصور وتكثّرها في النفس، فإنّ الصورة من حيث هي هي مع معلوميتها على فرض عدم العلم بمعلوميتها لا ينفكّ عن المعلومية والتمثّل في نفس الأمر، مع أنّه لا تحصل للنفس صورة أخرى، فكذا مع فرض العلم بالمعلومية والتمثّل.

لا يقال: أنّ / DB 133 / التمثّل حقيقة من الحقائق فالعلم به يوجب ارتسام صورة، فاذا اعتبر الصورة مع التمثّل يلزم تعدد الصورة؛

وهو كما ترى!

وبالجملة قد ثبت أنّك إذا تعقّلت صورة فأنّما تعقلها بذاتها لا بصورة أخرى.

وحيئنذ نقول: فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة الغير هذا الحال فما ظنّك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه. وليس من شرط كلّ ما يعقل أن يكون المدرك محلاً للصور المعقولة، فلا تظنّ أنّ كونك محلاً للصورة العقلية شرط في تعقلك أيّاها فإنّك تعقل ذاتك مع أنّك لست محلاً لها، بل إنّما محلّيتك لها شرط في حصول تلك الصورة لك وحصولها إنّما هو شرط في تعقلك أيّاها؛

فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل لك من غير

حلول فيك. ومعلوم أنّ حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً للغير ليس دون حصول الشيء لقابله.

والحاصل : أنّه لا ينبغي انّ يظنّ أنّ مناط حضور نفس تلك الصورة العقلية وشرطه كون العاقل محلاً لها وفي المعلومات القائمة بذاتها أنّما يتصوّر مجرد حضور أنفسها دون ارتسام صورها ، فلا يجوز كون وجوداتها العينية عين العلم أو مستلزمة له ، لأنّ في الصورة العلمية أمرين :

أحدهما : كونها قائمة بالمحلّ الذي هو ذات العاقل ؛

والثاني : كونها حاضرة عنده حاصلة له. ولا شك أنّ قيامها بالمحلّ لا يكون شرطاً في كون الشيء معقولاً وإلاّ لزم أن لا يكون شيء عالماً بذاته. وليس الأمر كذلك ، فتعين أن يكون مرجع المعلومات ومناطقها هو حضور المعلوم وحصوله للعاقل. ومعلوم أنّ حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً للغير ليس دون الحصول لقابله ، بل لكون نسبة الأوّل بالوجوب والثاني بالامكان يكون حصول المعلوم للعلّة اتمّ في باب المعلوماتية من حصول المقبول للقابل فيها. ففي الصورة المعقولة كما أنّ لها حصولاً ووجوداً رابطياً للنفس المجردة القابلة فكذا لها حصول ووجود رابطي لفاعله المفيض والحصول الثاني ليس أدون من الأوّل ، فكما أنّ الأوّل منشأ للعلم فكذا الثاني / MB 137 / بالطريق الأولى. وكذا الحال في الحصولات التي لغير الصور المعقولة من الموجودات الجوهرية والعرضية بالنسبة إلى فاعله المفيض ومبدأها الموجد ، فإنّها أشدّ من الحصول للصور المعقولة بالنسبة إلى النفوس القابلة. فاذن المعلومات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير أن يحلّ فيه ، فهو عاقل أيّاه من غير أن تكون هي حالة فيه.

وإذ ثبت ذلك نقول : إنّ الأوّل - تعالى - عاقل لذاته من غير مغايرة بين ذاته وبين عقله لذاته إلاّ بالاعتبار ، بل عقله لذاته هو نفس ذاته. ولا ريب في أنّ عقله لذاته علّة لعقله للمعلول الأوّل كما أنّ ذاته علّة لذات المعلول الأوّل ، فكما حكمت باتحاد العلتين - أعني : ذاته تعالى وعقله لذاته - فاحكم باتحاد المعلولين - أعني : المعلول الأوّل وتعقل الواجب له - فاذن وجود المعلول هو نفس تعقل الواجب أيّاه من غير احتياج إلى صورة

مستأنفة تحلّ ذات الأول - تعالى عن ذلك - .

ثمّ قد عرفت أنّ كلّ مجرّد تعقل ذاته وغيره من المجرّدات ، فالجواهر العقلية الصادرة عنه - تعالى - أوّلا عاقلة. ولما كانت تعقل ما ليس بمعلول لها بحصول صورة فيها وهي تعقل الواجب أيضا ولا موجود إلاّ وهو معلول للواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها ، والواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور. وبهذا الطريق تعقل سلسلة الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السموات ولا في الارض (1) من غير لزوم محال. فهذا اصل إن حَقَّقته وبسطته ظهرت لك كيفية احاطته - تعالى - بجميع الموجودات الكلّية والجزئية. و (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ) (2) ؛ انتهى ما ذكره مع توضيح وتتميم.

ولا ريب في انطباقه على هذا المذهب - أعني : / DA 134 / المذهب الخامس - .

فان قلت : حاصل هذا المذهب أنّ الواجب عالم بالجواهر الأوّل وبالصور التي مرتسمة فيه بالعلم الحضوري ، وبسائر الأشياء بتلك الصور لا بأعيانها والكلام المنقول من المحقّق يدلّ على الجزء الأوّل ولا يدلّ على الجزء الثاني ، بل قوله : « وبهذا الطريق نعقل الوجود على ما هو عليه » يدلّ على كون (3) علم الواجب بأعيان الأشياء التي صورها حاصلة في الجواهر العقلية أيضا علما حضوريا ، وهذا ليس في المذهب الخامس ، لأنّ حاصله أنّه - تعالى - لا يعلم سوى المعلول الأوّل إلاّ بالصورة الحاصلة فيه ، كما أنّ حاصل المذهب الرابع أنّه - تعالى - لا يعلم شيئا ممّا سوى ذاته من الموجودات العينية إلاّ بالصورة الحاصلة في ذاته - تعالى - ؛

قلت : كلامه في شرح الاشارات وان لم يدلّ على الجزء الثاني لكنّه صرّح في شرح رسالة العلم بأنّ ادراكه لمعلولاته البعيدة والمعدومات التي من شأنها امكان أن يوجد في وقت أو يتعلّق بموجود يكون بارتمام صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي هي

ص: 118

1- إشارة إلى كريمة 3 ، سبأ.

2- كريمة 54 ، المائدة.

3- الاصل : + الواجب.

مدرجاتها أولاً وبالذات إلى أن ينتهي إلى ادراك المحسوسات بارتسامها في الآلة التي يدركها. ثم قوله : « وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه » ليس نصّاً في كون علمه بأعيان الأشياء التي صورها حاصلة في الجواهر العقلية حضورياً ، لاحتمال أن يكون المراد بهذا الطريق تعقل الوجود بنفس تلك الصور القائمة بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له على ما عليه الوجود. ويؤيد هذا الاحتمال قوله : « على ما عليه » ، لأنه لو كان المراد أنّ علمه بأعيان الأشياء التي صورها حاصلة في الجواهر العقلية حضورياً لكان هذا القول لغواً. ثم كلامه الدالّ على اختياره هذا المذهب في شرح رسالة العلم هو قوله : « كما أنّ الكاتب مثلاً يطلق على من يتمكّن من الكتابة - سواء كان مباشر الكتابة أو لم يكن - وعلى من يباشرها باعتبارين - فإنّ اطلاق الكاتب على الأوّل باعتبار حصول التمكن وعلى الثاني باعتبار حصول التمكن منه - ، كذلك العالم يطلق على من يتمكّن بأن يعلم - سواء كان في حال استحضر المعلوم أو لم يكن - وعلى من يكون مستحضراً له حال الاستحضار باعتبارين ، فإنّ اطلاق العالم على الأوّل باعتبار حصول التمكن من العلم وعلى الثاني باعتبار حصول نفس العلم. فوقع اسم العالم على الأمر الأوّل - أعني : من يتمكّن من أن يعلم - بالاعتبار الأوّل - أي : التمكن من العلم - وعلى الثاني - أي : على من يكون مستحضراً - بالاعتبار الثاني - أي : حصول نفس العلم - . والعالم الذي يكون علمه ذاتياً يكون علمه / MA 138 / بالغير بالاعتبار الأوّل ، إذ لا يصحّ العلم بالغير في حدّ ذاته إلاّ بمعنى التمكن ، بخلاف علمه بذاته فإنه يصحّ بالاعتبار الثاني. وهو - أي : العالم الذي علمه ذاتي - بذلك الاعتبار - أعني : اعتبار الأوّل - لا يحتاج في كونه عالماً إلى شيء غير ذاته ؛ والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتاً. وأمّا بالاعتبار الثاني فهو محتاج إلى اعتبار صورة المعلوم ، والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات ، إذ لا يصحّ استحضر الغير دون صورته الذهنية أو الخارجية. ولا يكون هذا العلم ذاتياً للعالم - أي : ثابتاً في ذات العالم بدون اعتبار الغير وحصوله - ، وادراك الأوّل - تعالى - بالاعتبار الثاني إمّا لذاته - فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ، ولا يتعدد إلاّ بالاعتبار - ؛ وإمّا لمعلولاته القريبة منه - فيكون باعتبار ذوات تلك

المعلومات ويتحد هناك المدركات والادراكات ، ولا يتعدّدان إلاّ بالاعتبار وتغايرها المدرك - .

ثمّ قال : وادراكه لمعلولاته البعيدة بارتسام صورها في معلولاته القريبة التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسمّيها الحكماء بالعقول الفعّالة وهي مرتسمة بجميع الصور الكونية « (1) ؛ هذا.

ولو لا تصرّحه هذا في شرح الرسالة لم يبعد أن يدعى أنّ مختاره في العلم مذهب الشيخ الاشراقي من كون علمه بالجميع حضوريا وعدم كونه بالصور في موجود أصلا ، لما عرفت من أنّ كلامه في شرح الاشارات لا يابأ عن حمله على ذلك.

ثمّ الحقّ أنّ مذهب الشيخ الرئيس في العلم هو المذهب الرابع - أعنى : كون علمه تعالى بجميع الأشياء بالصور المرتسمة في ذاته تعالى - ، لا المذهب الخامس - أي : كون علمه تعالى بما عدا المعلول الأول بالصور المرتسمة في هذا المعلول - . وقد صرّح جماعة بأنّ مختاره هو المذهب الخامس في جميع كتبه. وقيل هو متخيّر بين المذهبين في الشفا ولكنّه اختار المذهب الرابع / DB 134 / في الاشارات.

ولا بدّ لنا من نقل عباراته حتّى يظهر جليلة الحال. قال في الشفا : « أنّ المعلول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما اخذنا من الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة ، وقد يكون الصور المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس ، كما أنّنا نعقل صورة بنائية نخترعها تكون تلك الصورة المعقولة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدها ، فلا يكون وجدت فعقلناه ولكن عقّلناه فوجدت. ونسبة الكلّ إلى العقل الأوّل الواجب الوجود هو هذا ، فأنّه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته المعقولة من صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وإنّه - تعالى - بان هذه العالمية يفرض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما « (2) ؛ انتهى.

ص: 120

1- راجع : شرح رسالة مسألة العلم ، ص 28.

2- راجع : الشفا / الالهيات ، ص 363.

ولا ريب أنّ هذه العبارة تدلّ على أنّ مختاره المذهب الرابع ، فان قوله : « فان تعقل ذاته وما يوجبه ذاته المعقولة من صور الموجودات » تدلّ على تقدّم معقولة صور جميع الموجودات على ذواتها ومنشئية تعقل صورها لايجادها في الخارج. وعلى المذهب الخامس لا يكون تعقل الجوهر الأوّل بصورته ، بل بحضوره عنده.

ثمّ قال بعد ذلك : « فبقى لك النظر في حال وجودها معقولة أنّها تكون موجودة في ذات الأوّل كاللوازم التي تلحقه ، أو يكون وجودها مفارقا لذاته - تعالى - وذات غيره أيضا كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية - وهي المثل الأفلاطونية - ، أو يكون موجودة في عقل أو نفس إذا عقل الأوّل هذه الصور ارتسمت في أيّها كان ، فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة ، وتكون معقولة له على أنّها فيه ومعقولة للاول على أنّها عنه (1).

ثمّ قال : وإن جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر ، وإن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود ، وإن جعلتها أمورا مفارقة لكلّ ذات عرضت الصور الافلاطونية ، وإن جعلتها موجودة في عقل ما عرض أيضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال (2).

وما ذكره قبل هذا هو أنّه لو كانت تلك الصور المعقولة / MB 138 / مرتسمة في عقل او نفس لدخلت في جملة ما تعقل الاول ذاته مبدأ له فيجب ان يكون صدورها عنه على سبيل الخير - أي : على سبيل ما اذا عقله خيرا اوجده ونقل الكلام إلى ذلك التعقل ويتسلسل.

ثمّ قال : « فينبغي أن تجتهد جهدك في التخلّص عن هذه الشبهة وتتحفّظ أن لا تتكثّر ذاته ولا تبالي بان تكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود ، فإنّها من حيث هي علّة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود ، بل من حيث ذاتها. وتعلم أنّ العالم الربوبي عظيم جدا » (3) ؛ انتهى.

ص: 121

1- راجع : نفس المصدر ، ص 364.

2- راجع : نفس التعليقة السالفة.

3- راجع : نفس التعليقة السالفة أيضا.

وأنت تعلم أنّ قوله : « ولا- تبالي بان تكون ذاته - ... إلى آخره - » صريح في اختياره المذهب الأول ، لأنه قال أولاً : « إن جعلت تلك الصور القائمة به اجزاء ذاته لزم التكثر وان جعلت لواحق ذاته لزم عدم كونه واجب الوجود من جهتها » ، وبعد ذلك صرح بلزوم الاجتناب عن القول بما يوجب التكثر - أعني : جعل تلك الصور اجزاء ذاته - وعدم المبالاة بما يوجب عدم كونه واجب الوجود من جهته - أي : جهة تلك الصور لواحق ذاته - . وأورد ذلك مثالا . ولا ريب في أنّ ذلك - أي : كون تلك الصور لواحق ذاته - إنّما يتأتى على تقدير كونها مرتسمة في ذاته ، لا على تقدير المثل ، ولا على تقدير قيامها بالعقل أو النفس ، فاذا ضمّت هذه العبارة مع ما نقلناه أولاً حصل الجزم بأنّ مذهبه في الشفا هو المذهب الرابع ؛ وحينئذ فلا حيرة في كلامه . وترديده بين الشقوق لا يدلّ على تحيره ، بل هو دأبه وعادته - كما لا يخفى على من له أدنى تتبع بكلامه - .

وقال أيضا في الشفا : « ولا تظنّ أنّه لو كانت المعقولات عنده كثيرة كانت كثرة الصور التي تعقلها اجزاء لذاته كيف وهي تكون ما بعد ذاته لأنّ عقله لذاته ومنه يعقل كلّ ما بعده فعقله لذاته علّة عقله ما بعد ذاته وعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على أنّ المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقول الفعلي لا النفساني وانما له إليها اضافة المبدأ التي تكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض » (1) ؛ انتهى .

وهذه العبارة أيضا كسابقتها تدلّ على العلم الحسولي ، فإنّ غرضه أنّ تعقله لصور الأشياء المتكثّرة معلول لتعقله لذاته . وهذه الصور المعقولة له - تعالى - وان كانت متكثّرة إلا أنّها لا توجب تكثرًا في ذاته - تعالى - ، لأنّها متأخّرة عن ذاته لا حقة له وليست داخلية في قوام ذاته ولا معدودة اجزاء لحقيقته ، لأنّ ذاته من حيث تعقله لذاته علّة لها . فهي من المعقولات العقلية التي له - تعالى - إليها اضافة المبدئية - أي : معقولة له على أنّها عنه / DA 135 / لا فيه - ، بل له إليها اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض ،

ص: 122

فإنه - تعالى - إذا تعقل ذاته وذاته عدلة للعقل الأول مثلا فيعقل العقل الأول - أي : يعقله على أنه صادر عنه - ، وإذا عقل العقل الأول وهو عدلة للعقل الثاني فيعقل العقل الثاني أيضا ... وهكذا إلى ان ينتهي إلى اخر مراتب الوجود.

والحاصل : أنه لما كانت مفاسد العلم الحصولي المشهورة بينهم أربعة اشار الشيخ في هذه العبارة إلى دفع ثلاثة منها :

الأولى : لزوم كون ذاته - تعالى - محلا للكثرة ، فإشار إلى دفعه بقوله : « بأن له إليها اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض ». أي : حصول هذه الصور في ذاته إنما هو على الترتيب لا دفعة ، وكما ان صدور الكثرة منه في الخارج يمتنع دفعة ويجوز على الترتيب السببي والمسببي فكذا محلته للصور الكثيرة يمتنع دفعة ويجوز على الترتيب السببي والمسببي.

الثانية : لزوم كون الواحد من حيث أنه واحد فاعلا وقابلا ، وهو يستلزم التركيب ، إذ جهة القوة غير جهة الفعل ، فيجتمع فيه جهتان وهو معنى التركيب ؛ فإشار الشيخ إلى دفعه بقوله : « على أن المعقولات والصور التي بعد ذاته إنما هي معقولة على النحو المعقول الفعلي لا النفساني » ؛ وبقوله : « يكون عنه لا فيه ».

وحاصله : ان محلية ذات الواحد الحق للوازمه - أعني : تلك الصور - من باب مطلق الموصوفية لا من باب القابلية والمحلية التي من باب مطلق الموصوفية دون القابلية لا يستلزم التركيب ، إذ استلزام جهة القوة للتركيب لا يجابها كون الفاعل فاقدًا لشيء وكون هذا الشيء ممكن الحصول له مع أن هذا الفاعل له جهة الفعلية والوجود أيضا ، فيلزم التركيب. وأما مطلق الموصوفية فلا يعتبر فيه فقدان ، فإن الشيء إذا كان محلا لمعلوله كان موصوفا به البتة ولا يكون فاقدًا له في حد ذاته ، لأن المعلول من حيث أنه فائض من علته وإن لم يكن موجودا في مرتبته ولكن لا يمكن أن / MA 139 / يقال : ان العلة في هذه المرتبة فاقدة لمعلولاتها ، لأن ما يفيض عن شيء كيف يكون المفيض فاقدًا له؟! ، وكيف يكون المفقود عن الشيء فائضا وصادرا عنه؟! . كيف ولو لم يجز أن يتصف عدلة الشيء به لزم أن لا يتصف به مهيته البسيطة بلوازمها - لكون لوازمها معلولة لها - مع أن

جميع المهيئات البسيطة متصفة بلوازمها. فالماهيات البسيطة مع بساطتها وعلّيتها موصوفة بلوازمها أيضا، فلو كان مطلق الموصوفية موجبا للتركيب لزم كون تلك المهيئات مركّبة، وهو خلاف الواقع. فغرض الشيخ أنّ محلّية الواجب لتلك إنّما هو من حيث حصولها عنه وكونه علّة لها، لا من حيث كونه قابلا لها؛ فلا يتحقّق التركيب.

الثالثة: لزوم كون ذات الواجب متصفا بصفات زائدة غير اضافية وغير سلبية، فإشار الشيخ إلى دفعه بقوله: « وأنّما له إليها اضافة المبدأ »، أي: تلك الصور العلمية ليست إلا صفات اضافية وليست هي صفات حقيقية، إذ في الصور العلمية من حيث هي صور علمية يعتبر فيها الاضافة إلى المعلومات النسبية، وإذا كانت لها صفات اضافية فلا ضير في كونها زائدة، إذ امتناع اتصاف الواجب بصفات زائدة إنّما هو للزوم كونه فاقدا لصفة الكمال في مرتبة ذاته، والصفات الاضافية ليست بأنفسها كمالات له - تعالى -، بل كماله - تعالى - إنّما هو أن يكون بحيث يفيض عنه تلك الصفات - أي: الصور العلمية فيما نحن فيه -، لا نفس هذه الصورة.

الرابعة: لزوم كون المعلول الأوّل للواجب غير مباين عنه بل قائما بذاته، لأنّ المعلول الأوّل هو تلك الصور العلمية لا الأعيان الخارجية، وتلك الصور قائمة بذاته - تعالى -.

والشيخ لم يتعرّض لدفع هذه المفسدة الرابعة، وأجاب عنه آخرون: بأنّ لزوم مباينة المعلول عن العلّة إنّما هو إذا كان المعلول أمرا خارجيا بأن يكون المعلول بعد صدوره عن العلّة مباينا عنه، لا إذا كان صورا علميا، فان المباينة غير لازمة.

وأنت خبير بأنّ التعرّض لهذه المفسد وأجوبتها هنا إنّما هو لتحقيق مذهب الشيخ، والألّا فالتعرّض لها هنا غير مناسب، لكوننا بصدد تحرير المذاهب لا تحقيقها. وستعلم حقيقة الحال في صحّة هذه الأجوبة وعدمها.

ثمّ عبارات الشيخ في التعليقات أيضا تنطبق على ما ذكر، فإنّه قال فيه: « تعقّل الاول - تعالى - تعقّل بسيط لذاته وللوازم عنها وللموجودات كلّها - حاصلها وممكنها، أبعديها وكائنها، وفاسدها، وكلّيتها وجزئها إلى أقصى الوجود معا لا بقياس وفكر وتعقّل في المعقولات، فإنّه يعقلها كلّها على الترتيب السببي والمسببي. وهو

يعقلها من ذاته ، لأنها فائضة عنه وذاته مجردة ، فهو عاقل ذاته وذاته معقولة ، فهو عاقل ومعقول والموجودات كلها معقولة. / BD 135
على أنها عنه لا فيه .« وقال في تعليق بعده : « هو يعقل الأشياء لا على أنها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن ، بل على أنها تصدر عن ذاته ،
فإن ذاته سبب لها .« وقال في موضع آخر : « وجوده - تعالى - مباين لسائر الموجودات وتعقله مباين لسائر التعقلات ، فإن تعقله على أنه
عنه - أي : على أنه مبدأ فاعلي له - ، وتعقل غيره على أنه فيه - أي على : أنه مبدأ قابل له - « ؛ انتهى .

وأنت بعد التأمل في تلك العبارات تجدها مطابقة لعبارات الشفا ، ويتضح كونها منطبقة على المذهب الرابع .

والعجب أن بعض الأفاضل بعد أن نقل بعض العبارات المذكورة من الشفا والتعليقات قال : « وفي كلام الشيخ تنصيصات وتصريحات
على أن التحقيق عنده في مسألة العلم هو العلم الحضورى . وظني أن من رأى في كلام الشيخ مثل هذه التنصيصات والتصريحات لم يبق
له مجال أن يتوهم أن مذهبه في علم الواجب بالأشياء بحصول الصور في الذات » ؛ انتهى .

وأنت بعد الاحاطة بما ذكرناه تعلم أنه ليس في كلام الشيخ موضع تنصيص ، بل ايماء وتلويح إلى ما ذكره بوجه . وكان عليه أن يعين
الموضع وينص على كيفية الدلالة حتى ينظر فيه ، ثم يبادر إلى الرد والقبول .

وهذا الفاضل قد حمل عبارة الاشارات التي حملها الشارح المحقق على العلم الحضورى أيضا ، واستبعد - غاية
الاستبعاد - من حمل المحقق ؛ فلنذكر عبارة الشيخ ثم عبارة المحقق ثم عبارة هذا الفاضل ثم نشير إلى موضع اشتباهه .

قال الشيخ : « وهم وتنبه . ولعلك تقول : إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض - كما ذكرت - ثم سلمت أن واجب
الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا ، بل هناك كثرة ؛ فنقول : أنه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة
جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مقومة . والغرض أن القيوم لما كان هو القائم بذاته المقيم بغيره والقائم بذاته ليس إلا المجرد
فهو

يعقل ذاته ، والمقيم لغيره هو مفيض الكلّ وعلّته ، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ، فمن لوازم القيوم وخواصّه بسبب تعقل ذاته لذاته أن تعقل الكثرة . ثمّ قال : « وجاءت الكثرة أيضا على ترتيب وكثرة / MB 139 / اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا يتسلّم الوحدة والأول يعرض له كثرة لوازم اضافية او غير اضافية وكثرة سلوب وسبب ذلك كثرة الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته - تعالى - » (1) ؛ انتهى .

وقال الشارح المحقّق : « تقرير الوهم أن يقال : أنّك ذكرت أنّ المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض ، بل هي صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الأول الواجب واحدا حقّا بل تكون مشتملة على كثرة . وتقرير التنبيه ان يقال : أنّ الأول لمّا عقل ذاته بذاته وكان ذاته علّة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقل ذاته لذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته أي معلوماته ولوازمه مترتبة ترتب المعقولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعقولات لا ينافي وحدة عليتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذا تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثر والحاصل أنّ الواجب واحد ووحدته لا يزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه » (2) ؛ انتهى .

ولا ريب في انطباق ما ذكره على كلام الشيخ ، وليس لكلام الشيخ محمل سوى ما ذكره . وهو بعينه مضمون ما نقلناه من الشفا والتعليقات ؛ وهو ظاهر .

وقال الفاضل المذكور : « توضيح الوهم : أنّ العالم والمعلوم إذا لم يكونا متحدين ولم يكن بعض المعلومات متحدة مع بعض بل يكون المعلومات أمورا متباينة يلزم الكثرة ، لأنّ العلم يتكثر بتكثر المعلومات ، لأنّ العلم بأحد المتباينين ليس العلم بالمتباين الآخر و

ص : 126

1- راجع : شرح الطوسي على الاشارات والتنبيهات ، ج 3 ص 302 .

2- راجع : نفس التعليقة السالفة .

إلاّ يلزم أن يكون العلم بالانسان عين العلم بالفرس ؛ وهو باطل بالضرورة. فيجب أن يكون مغايرا ، إذ الممكنات حقائق متباينة والواجب موجد الكلّ. ولا ايجاد إلاّ بالعلم ، فيلزم التكثر في علمه.

وحاصل دفع الوهم : انّ تكثر العلم بتكثر المعلومات إذا كان مناط العلم حصول صورة الأشياء في ذات العالم ويكون العلم صفة زائدة على ذاته ، أمّا إذا لم يكن كذلك بل كان العلم عين ذات العالم بمعنى انّ ما يترتب / DA 136 / على الصور العلمية يترتب على ذات العالم - كما في علم الواجب سبحانه - فلا يلزم التكثر في العلم ، بل التكثر إنّما يكون حينئذ في المعلومات التي تكون متأخرة عن ذات العلم ولوازم له ، وتكثرها لا- يوجب التكثر في ذات الواجب ولا- في صفة العلم. فذاته - تعالى - عقل ذاته ومعقول ذاته ، وكذلك عقل بالنسبة إلى جميع معلوماته قبل الوجود ، وحين الوجود فترتب على ذاته - تعالى - كثرة لازمة متأخرة على الترتيب السببي والمسببي. وليست تلك الكثرة مقدّمة لذاته حتّى يلزم الكثرة في ذاته - تعالى - . بل تلك الكثرة - التي هي النظام الجملي ، سواء كانت لازمة مباينة أو غير مباينة - لا توجب الكثرة في الملزوم أصلا. نعم! ، يعرض له - تعالى - بسبب السلوب والاضافات كثرة الأسماء - كالتخالقية والرازقية والصانعية وأمثالها - ، ولا يلزم من هذا التكثر في ذاته - تعالى - أصلا ولا في علمه أيضا ؛ انتهى.

وحاصل كلام هذا الفاضل : أنّه لمّا أورد انّ الواجب تعقل الأشياء الكثيرة فيلزم الكثرة في علمه ، فاجاب الشيخ بأنّ الكثرة إنّما هو في الأشياء الخارجية لا- في العلم ، فكون علمه حضوريا لا حصوليا يوجب ارتسامه - تعالى - بصور الأشياء المتكثرة ، فحمل الكثرة التي وقعت في جواب الشيخ - وقال : « لازمة متأخرة لا داخلية في الذات » - على كثرة الأعيان الخارجية ، لا كثرة الصور العلمية.

وأنت خبير بأنّ هذا لا يلائم كلام الشيخ أصلا! ، كيف ولو كان مراد الشيخ ذلك لكفى له أن يقول في دفع الوهم : « انّ العلم الانكشافي ليس فيه تكثر » ، وأيّ مدخلية للقول بأنّ الكثرة في الاعيان الخارجية لا توجب التكثر في الذات في الجواب عن الدفع المذكور؟! ، وأيّ مناسبة حينئذ للقول بأنّ الكثرة الخارجية لازمة متأخرة وعلى

ترتيب السببي والمسببي؟!، فإنّ بعد كون العلم بالاشياء حضوريا انكشافيا لا يلزم تكثرا في العلم - سواء كانت الاشياء المعلومة متأخرة أم لا ، وسواء كانت على الترتيب السببي والمسببي أم لا - ، وأي فرق بين تأخر الكثرة وترتيبها وعدمها في عدم لزوم التكتّر في الذات ولزومه بعد فرض كون العلم حضوريا؟! وبالجملة حمل عبارة الشيخ على ما ذكره هذا الفاضل يجعل عبارته مختلة فاسدة. فالصحيح حمله على العلم الحصولي كما فعله الشارح المحقق.

وبالجملة لا ريب في أنّ جميع عبارات الشيخ في جميع كتبه متطابقة متفقة صريحة في العلم الحصولي ، والمنكر مكابر.

السادس : ما ذهب إليه جماعة ، وهو : أنّ للواجب علمين :

علم اجمالي كماله متحقق في مرتبة ذاته ؛

وعلم تفصيلي متحقق في مرتبة وجودات الاشياء.

وتوضيحه : أنّ الواجب لَمَّا كان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور جميع الاشياء فجميع الاشياء لوازم ذاته ومنطوية فيه اجمالا قبل وجودها ، فاذا كان عالما بذاته يكون عالما بهذه الاشياء اللازمة لذاته المنطوية فيه اجمالا بعلم واحد هو علمه بذاته ، فيكون عالما بالاشياء علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على صدورها لا في مرتبة صدورها ، وإلاّ لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء ، فلا يكون له علم يكون صفة كمال في حقه ، فعلمه بمجعولاته منطوي في علمه بذاته. فكما أنّ علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بمعلوماته. فاذا كان ذاته عدّة لوجود ما عداه فكذا علمه بذاته عدّة لعلمه بما عداه ، فعلمه بها يكون فعليا. وهذا هو العلم / MA 140 / الاجمالي. وبعد صدور الاشياء يتعلّق بها العلم تفصيلا.

وكلا العلمين يكون حضوريا ؛

أمّا الثاني فظاهر ؛

وأما الأوّل فلانّ ذاته حاضرة عند ذاته وكذا اللوازم المنطوية فيها اجمالا ، فتكون تلك اللوازم حاضرة عنده اجمالا.

السابع : ما ذهب إليه شيخ الاشراق ومتابعوه - كشارح التلويحات ، والعلامة الشهرزوري ، بل أكثر من تأخر عنه ، وهو : انّ علمه - تعالى - بجميع الأشياء بحضور نفس الأشياء له - تعالى - وانكشاف ذواتها عنده بدون حاجة إلى حضور صور زائدة على ذواتها ، فعلمه بها نفس وجوداتها العينية.

والفرق بين هذا المذهب والمذهب الخامس - : المختار للمحقق الطوسي - أنّه على هذا المذهب يكون العلم بجميع الأشياء حضوريا ، وعلى مذهب المحقق يكون العلم بالمعلولات القريبة حضوريا وبالمعلولات البعيدة حصوليا - كما تقدّم مفصّلا -.

هذا هو تحرير المذاهب في هذه المسألة.

وإذا عرفت ذلك فلا بدّ لنا من الاشتغال بابطال ما هو الباطل وتحقيق ما هو الحقّ.

فنقول : أمّا المذهب الأوّل / DB 136 - / أعني : مذهب المعتزلة - فلا-ريب في بطلانه لابتنائه على ثبوت المعدومات ، وهو بديهى البطلان ظاهر الفساد ، والكتب العقلية مشحونة بابطال شيئية المعدوم وتحقّق الواسطة بين الموجود والمعدوم. وكيف يجوز عاقل أن يكون المعدوم الصرف والليس المحض ثابتا في نفس الأمر؟ ، وما معنى هذا الثبوت؟.

وممّا يدل على فساده : انّ نفس الوجود ليس عند المعتزلة بموجود ولا بمعدوم ، فيكون هو أيضا من المعدومات الثابتة قبل صدورها عن جاعله ، وايجاد المعدوم الثابت إنّما هو بافادة الوجود وافاضته عليه ، لأنّ الفرق بين الثابت المعدوم والموجود الخارجى لا يتصور إلاّ بافاضة الوجود عليه ، واخراجه عن عدمه لا يعقل إلاّ بذلك. فلو حصل نفس الوجود في الخارج بمجرد افاضته من دون افاضة الوجود عليه لم يكن لثبوته في الخارج معنى ولم يكن ذلك الثبوت معنى زائدا على نفس الوجود ، فيلزم حينئذ أن يفيض الفاعل الوجود على الوجود ؛ وهم لا يقولون به. مع أنّه يعود الكلام حينئذ في وجود الوجود ويلزم التسلسل.

وان قالوا : انّ الوجود ثابت في نفسه ومحقّق في الخارج ولا يحتاج إلى تأثير من الفاعل ؛

لزم عدم كون الفاعل مفيدا لشيء على المهيات ، فيلزم كون الفاعل معطلا.

وأما المذهب الثاني - أعني : مذهب افلاطون الإلهي ، وهو القول بالمثل - : فقد عرفت أنّ الشيخ فسّر المثل بالصور المفارقة على الترتيب الموضوعة في صقع الربوبية.

وقال بعض اهل التحقيق : المثل الافلاطونية في باب العلم مفسّرة بالصور العلمية المتعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محلّ ولا في زمان ولا في مكان ، وفي باب اثبات وجود الكلّي الطبيعي مفسّرة بالطباع المرسلّة الموجودة في متن الدهر وحقّ الاعيان لا بشرطيتها من حيث هي متمايزة في عالم الأمر عن الافراد وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق - يعنى وجود الأفراد مخلوطة بها غير متميزة عنها - . وفي باب تفصيل العوالم مفسّرة بعالم المثل المتوسّط بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المجرد والمادّي . وفي مقام اثبات الصور النوعية مفسّرة بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكّلة على جملة هياكل أشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير ، كما أنّ النفس المجردة بالقياس إلى تدبير هيكل شخص بعينه . وإن هي إلاّ ضرب من الملائكة المجردة وخليفة ربّ النوع المفارق لطبيعة الجزئية الجسمانية والصور الجوهرية المنطبعة ؛ وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية . وليعلم أنّها بما عدا التفسيرين الاخيرين باطلة عند المحقّقين بالبراهين العقلية ؛ انتهى .

ثمّ لا يخفى أنّ بطلان المثل بالمعنى المفسّر هاهنا في غاية الظهور ، وقد بيّن فساده المعلم الثاني والشيخ الرئيس في إلهيات الشفا .

ومما يرد عليه : أنّه لا ريب في أنّ تلك الصور موجودات عينية لا ذهنية ، فننقل الكلام إلى كيفية علمه - تعالى - بتلك الصور العينية قبل وجودها ، فان كان بصور موجودة عينية أخرى - وهكذا الكلام فيها أيضا - لزم التسلسل ؛ وان كان بصور ذهنية لزم ما هرب القائل بالمثل عنه أعني : التكرّر في ذاته تعالى - ؛ وإن كان بحضور نفسها عنده - تعالى - نقول : ان كان العلم الحضورى بالأشياء متوقفا على وجود تلك الأشياء في الخارج لزم عدم كونه عالما قبل وجود تلك الصور وعدم كونه عاقلا في مرتبة ذاته - تعالى عنه علوا كبيرا - ، وان لم يكن متوقفا على وجودها فأبى مانع حينئذ من القول

بالعلم الحضوري بالنسبة الى جميع الأشياء؟!، والذهاب إلى القول بتحقيق الصور العلمية القائمة بذاتها مع مخالفته للبراهين العقلية؟!.

وأبضا على القول بالمثل يلزم احتياجه - تعالى - في عالميته بالأشياء وفي الفاعلية لها إلى غيره - أعني : تلك المثل - ، وهو من أشنع المحال!.

وأما المذهب الثالث - أعني : القول باتحاد العاقل والمعقول المنسوب الى فرفوروريوس - ، فوجه بطلانه : أنه يمتنع أن يصير شيء شيئا آخر ، لأنه إن بقي الأول مع حضور الثاني فهما اثنان ، فلم تتحقق الاتحاد ؛ وإن زال الأول وحصل الثاني أو بقي الأول ولم يحصل الثاني ، فما صار أحدهما الآخر ، فلم يحصل الاتحاد أيضا.

وقد أطنب الشيخ الكلام في كتبه في بيان استحالة هذا المذهب وشنع على القائل به ؛ وقال في الاشارات : « وكان لهم - أي : للمشائين - رجل يدعى « برفوريوس » ، عمل في العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاءون ، وهو حشف كله ، وهم يعلمون أنهم لا يفهمونه ولا فرفوروريوس / DA 137 / نفسه ؛ وقد ناقضه من أهل زمانه / MB 140 / رجل ناقص هو ذلك الناقص بما هو اسقط من الأول! » (1).

فان قيل : الظاهر انّ الشيخ قد رجع عن هذا التشنيع في كتاب المبدأ والمعاد واختار القول بالاتحاد ، لأنه اقام الحجّة فيه على ثبوته ؛

قلت : الظاهر - كما أفاده بعض المحققين - انّ غرضه في ذلك الكتاب تقرير المعارضة على طريق اتباع المشائين ، دون ما هو الحقّ عنده وانعقد عليه رأيه - كما لا يخفى على الناظر فيه - . وما قيل : أنه خلاف عادة الشيخ ، لأنه قلّمَا يميل عمّا هو الحقّ عنده إلى ما هو الباطل لديه ؛

ففيه : انّ ذلك على تقدير تقرير مذهبه واعتقاده ، لا على فرض تقرير مذهب غيره ، فانّ أحدا من العقلاء لا ينسب الباطل عنده إلى نفسه.

وممّا قيل في بطلان هذا المذهب : أنه لو كان حقًا لزم تبدّل جوهر النفس حين انتقالها من معقول إلى معقول آخر. وليس كذلك ، فانّ الجوهر الشاعر بذاته ممّا هو هو في كلّ حين

ص: 131

1- راجع : شرح الطوسي على الاشارات والتنبيهات ، ج 3 ص 295.

قبل ادراك شيء ومعه وبعده. وما يقال : من أنّ الماء صار هواء والابيض صار أسودا معناه : إنّ مادّة الماء انسلخت عنها الصورة المائية وتصوّرت بالصورة الهوائية ، والحامل لوصف الابيضية زال عنه البياض وحصل فيه السواد والقابل في الحالين شيء واحد ؛ انتهى.

وأما المذهب الرابع - أعني : كون علمه تعالى بجميع الأشياء حصوليا ارتساميا بقيام صورها في ذاته تعالى - ، فيدلّ على بطلانه وجوه :

منها : أنّه يلزم أن يكون الواجب - تعالى - فاعلا وقابلا معا ، لأنّ تلك الصورة موجدتها ومفيضها هو الواجب - ، سبحانه - مع أنّه - تعالى - محلّ لها.

ومنها : أنّه يلزم أن يكون الواجب - تعالى - موصوفا بصفات زائدة غير اضافية ولا سلبية.

ومنها : أنّه يلزم أن يكون الأوّل - تعالى - محلاً لمعلولاته المتكثّرة وهو مستلزم للتركيب في ذاته - تعالى - ؛ أو عدم كونه - تعالى - عالما في مرتبة ذاته. بيان ذلك : أنّه لو كان علمه بالاشياء حصوليا لكانت يازاء كلّ معلوم صورة ، فلا يخلو إمّا أن يكون تلك الصورة داخلية في قوام ذاته - تعالى - حتّى يكون من مقوّمات ذاته ، فيلزم التركيب ؛ وان لم يكن داخلا في قوام ذاته - بل كانت عارضة لها والعارض متأخّر عن ذات المعروض - فلا تكون تلك الصورة التي هي مناط الانكشاف موجودة في مرتبة ذاته - تعالى - ، فلا يكون الواجب في مرتبة ذاته عالما بالاشياء.

ومنها : أنّه يلزم أن لا يكون المعلول الأوّل - أعني : صور الأشياء المرتمسة في ذاته تعالى - مباينا عن ذاته ، بل يكون قائما به - تعالى - .

ومنها : أنّه يلزم أن لا- يتمكّن الواجب من العلم بالاشياء ومن ايجادها إلاّ بواسطة الصور الحالّة فيه ، وتلك الصور لكونها معلولة تكون ممكنة ، فيلزم أن يكون الواجب مستكملا بالممكن محتاجا إليه. والى هذه الوجوه الخمسة اشار العلامة الطوسي في شرح الاشارات بقوله : « لا شكّ في أنّ القول بتقرّر اللوازم في ذاته - تعالى - قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا ؛ وقول بكون الأوّل موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية ؛ و

قول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - ؛ وقول بأنّ المعلول الأول غير مبين لذاته - تعالى - ؛ وبأنّه لا يوجد شيئاً من الأشياء بذاته بل بتوسط الأمور الحالّة فيه ... إلى غير ذلك ممّا يخالف الظواهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه - تعالى - ، وافلاطون - القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها - والمشّاءون القائلون باتحاد العاقل والمعقول - والمعتزلة - القائلون بثبوت المعدومات - إنّما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني « (1) ؛ انتهى.

ثمّ الحقّ أنّ الوجه الأوّل مندفع عن العلم الحسولي بما تقدّم. وحاصل الدفع : أنّ بطلان كون الواحد فاعلاً وقابلاً إذا أريد بالقبول مطلق الاتصاف ممنوع لانتقاضه بلوازم المهيئات البسيطة ، فإنّها فاعلة للوازم مع كونها موصوفة بها. فبطلانه إنّما هو إذا كان فاعلاً وقابلاً بمعنى كونه منفعلاً أو متأثراً من الغير. وكونه - تعالى - محلاً للصور المعقولة لا يوجب انفعاله وتأثيره ، بل غاية ما يلزم هو كونه - تعالى - موصوفاً بها ، فلا فرق بين وجودها فيه ووجودها عنه ، فلوازمه التي هي معقولاته إنّما هي عنه وفيه بلا تفاوت.

وأما الوجه الثاني فقد دفعه بعضهم أيضاً بما تقدّم في كلام الشيخ ؛ وحاصله : أنّ الممتنع اتصاف ذاته - تعالى - بصفات زائدة حقيقية كمالية ، للزوم كونه - تعالى - فاقداً / DB 137 / للكمال في مرتبة ذاته ولا يمتنع عليه اتصافه - تعالى - بصفات اضافية غير كمالية زائدة. ولا ريب في أنّ الصور العقلية القائمة بذاته - تعالى - ليست صفات حقيقية كمالية ، فإنّ ذاته وإن كانت محلاً لتلك الصور العلمية لكن لا يكون هي كمالاً له - تعالى - ، فإنّ كماله - سبحانه - ليس تعقّله للأشياء ، بل بان يفيض عنه الأشياء معقولة. فكماله إنّما هو بذاته لا بلوازمه الاضافية - أعني : الصور العلمية المضافة إلى المعلومات - . وإلى هذا المعنى أشار صاحب التحصيل بقوله : « واللوازم التي هي معقولاته - تعالى - وإن كانت أعراضاً موجودة فيه فليس ممّا يتصف بها أو يفعل عنها ، فإنّ كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأً للوازمه - أي : معقولاته - ، بل ما يصدر عنه إنّما يصدر عنه بعد

ص: 133

1- راجع : شرح الطوسي على الاشارات والتبهيّات ، ج 3 ص 304.

وجوده وجوداً تاماً وأتّما يمتنع ان يكون ذاته محلاً للأعراض يفعل عنها أو يستكمل بها. أو يتصف بها بل كماله في أنّه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في أنّه يوجد له ، فاذا وصف بأنّه يعقل هذه الأمور فأنّه يوصف به لأنّه يصدر عنه هذه ، لا لأنّه محلّه .»

وأنت تعلم أنّ حاصل هذا الجواب أنّ هذه الصور العلمية موجودة بعد الذات / MA 141 / وليست كمالات حقيقية له ، بل كماله - تعالى - كون ذاته بحيث يصدر عنه هذه الصور ويصير منشأً لارتسامها في ذاته ، فلا تكون زيادتها قاذحة في كماله ولا يوجب فقداناً لما هو الكمال في مرتبة ذاته. وذلك كما أنّ ايجاد الموجودات العينية مع كونه بعد مرتبة الذات لا يوجب فقداناً لما هو كمال في مرتبة ذاته ، ولا اتصافه بصفات زائدة. فكما أنّ ايجاده للأشياء العينية بعد مرتبة ذاته لا يوجب له نقصاً وكونه فاقداً للكمال فكذا منشئته لارتسام تلك الصور في ذاته لا يوجب ذلك.

وغير خفي أنّ هذا الجواب لا يدفع الشبهة ، لأنّ تلك الصور العلمية إذا لم تكن متحقّقة في مرتبة الذات ولم تكن كمالات حقيقية له معه لزم أن لا يكون الواجب - سبحانه - عالماً في مرتبة ذاته ، لأنّ الفرض أنّ العلم بالأشياء وانكشاف الأشياء له - تعالى - موقوف على قيام تلك الصور بذاته - تعالى - ، وإن كانت متحقّقة في مرتبة ذاته وكانت كمالات له - تعالى - لزم كونه - تعالى - موصوفاً بصفات حقيقية كمالية في مرتبة ذاته. والقياس على ايجاد باطل ، لأنّ تحقّق اليجاد في مرتبة ذاته نقص في حقّه ، بل يجب تأخّره عن ذاته وكماله - سبحانه - أنّما هو ذلك للزوم اقدمية العلة على المعلول ، وعدم قبول الممكن من حيث هو ممكن الوجود في مرتبة الواجب.

وأما العلم فيجب تحقّقه في مرتبة ذاته - سبحانه - ، وإلا لزم جهله في مرتبة ذاته ، وهو كفر وزندقة. على أنّه لو سلّم أنّ تلك الصور ليست كمالات له فيكون الأوّل - تعالى - واجبا بذاته من دون مدخلية تلك الصور في وجوده وفي سائر كمالاته التي من جملتها العلم بكلّ شيء قبل اليجاد ، فلا دخل لها لانكشاف الأشياء قبلها ، فلا فائدة حينئذ في تجويز تلك الصورة وارتسامها في ذاته - تعالى - .

فان قلت : تلك الصور وإن لم تكن كمالات له - تعالى ، كما اشار إليه بهمنيار بقوله :

« بل كماله تعالى كون ذاته بحيث يصدر عنه هذه اللوازم » - ، لكن صدور الأشياء لا يتصور بدون تصوّر تلك الصور ، كما أنّ بعض الأشياء واسطة لصدور بعض آخر من الواجب - تعالى - ، كصدور الأعراض فأنّها لا تصدر عن الله - تعالى - إلاّ بعد صدور موضوعاتها عنه .

قلت : صدور نظام الكلّ على أتمّ انحاء الوجود واشرفها لا يمكن إلاّ بعد فعلية ذاته بجميع صفاته الذاتية التي منها صفة العلم بكلّ الأشياء قبل ايجادها ، فتلك الصور التي هي صفة علمه - تعالى - لو لم تكن كما لا له - تعالى - وكانت زائدة على ذاته لكانت من جملة النظام ، فلا يمكن صدورها عنه على أتمّ الوجه إلاّ بتوسّط صفة العلم الذي هو بعينه تلك الصور ، فتلك الصور لا يمكن أن تكون اشياء ذهنية زائدة على ذاته تكون وسائط لايجاد الأشياء العينية ، فالواجب الحقّ يعلم ذاته وجميع الأشياء بالعلم الذي هو نفس ذاته . فظهر أنّ الوجه الثاني وارد على العلم الحسولي .

وأما الوجه الثالث - أعني : لزوم مفسدة الكثرة في ذاته تعالى - : فقد أجاب عنه الشيخ - كما مرّ الاشارة إليه - في الشفا والتعليقات : بأنّ هذه الكثرة إنّما هي بعد الذات على الترتيب السببي والمسببي ، فلا تتلّم به / DA 138 / وحدته الحقّة . وذلك كما أنّ صدور الموجودات المتكثّرة عنه لا يقدح في بساطته المحضّة ووحده الصرفة لكونها صادرة عنه - تعالى - على الترتيب العلّي والمعلولي ، فكذلك معقولاته المنفصلة الكثيرة إنّما تترتب عنه على وجه لا يقدح في وحدته الحقّة . فكما أنّ صدور الموجودات عنه دفعة ينافي الوحدة وعلى الترتيب السببي والمسببي لا ينافيها فكذا محلّيته للصور المعقولة دفعة ينافي الوحدة وعلى الترتيب السببي والمسببي لا ينافيها ، فتلك الكثرة ترتقى إليه وتجتمع في واحد محض ، فإنّها مع كثرتها اجتمعت واشتملت عليها احدية الذات ، إذ الترتيب يجتمع الكثرة في واحد - كما اشار إليه المعلم الثاني بقوله : « واجب الوجود مبدأ الكلّ فياض الوجود وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه ، فهو ينال الكلّ من ذاته . فعلمه بالكلّ بعد ذاته وبعلمه بذاته ، ويتحد الكلّ بالنسبة إليه ، فهو الكلّ في وحدته » - .

وغير خفي أنّ هذا الجواب لا يدفع المفسدة ، لأنّ بعد التزام كونه - تعالى - محلاً للكثرة يلزم إمّا التركيب في ذاته - تعالى - إن كانت تلك الكثرة داخلية في قوام ذاته ، أو عدم كونه عالماً في مرتبة ذاته إن لم تكن داخلية في قوام ذاته ، بل كانت بعد مرتبة ذاته. وأيّ فائدة في القول بأنّ محلّيته - تعالى - لتلك الكثرة على الترتيب السببي والمسببي؟! ، فإنّ كونها على هذا النحو بعد قيامها بالذات الواجبي إنّما يوجب تحقّقها على التقديم والتأخير ، ولا- يفيد ذلك شيئاً إلاّ- تحقّق علمه بالأشياء على الترتيب ، وهو يوجب جهله - تعالى - في بعض المراتب. وبالجملة لو تحقّقت تلك الصور العلمية دفعة لم يلزم جهله - سبحانه - إلاّ في مرتبة ذاته ، وأمّا إذا تحقّقت على الترتيب السببي والمسببي لزم جهله في بعض المراتب الآخر ، مثلاً لا يكون عالماً بالعقل الثاني في مرتبة وجود العقل الأوّل وبالثلث في مرتبة وجود الثاني / 141 MB / وبالأفلاك في مرتبة العقول ... وهكذا.

ثمّ إنّ تلك الصور إن كانت داخلية في قوام ذاته - سبحانه - لزم التكرّر في ذاته - سبحانه - سواء تحقّقت دفعة أو على الترتيب ؛ وإن لم تكن داخلية في قوام ذاته لم يلزم التركيب في ذاته على التقديرين ، بل يلزم عدم كونه عالماً في مرتبة ذاته في كلّ من الصورتين - أي : صورة دخول الصور في قوام الذات وصورة عدم دخولها فيه - فيكون الفساد على التقدير الثاني أشدّ ، لأنّه على هذا التقدير إن كانت داخلية في قوام ذاته يلزم مع التركيب عدم كونه عالماً في مرتبة الذات ، بل يلزم عدم تحقّق الذات في المرتبة الثلاثة بالذات ؛ وإن لم تكن داخلية في قوام ذاته كان فساد لزوم جهله - سبحانه - أشدّ.

فظهر أنّ الجواب المذكور للوجه الثالث غير تامّ ، وهو - أي : الوجه الثالث - كسابقه وارد على العلم الحصريّ.

وأما الكلام المنقول من المعلم الثاني فليس ظاهراً في العلم الحصريّ ، بل له محمل آخر بما يقرع سمعك بعد ذلك.

وأما الوجه الرابع - أعنى : لزوم كون المعلول الأوّل غير مبين لذاته - ، فقد أجيب عنه - كما مرّت الإشارة إليه - بأنّ لزوم المباينة بين العلة والمعلول إنّما هو إذا كان المعلول أمراً خارجياً لا أمراً ذهنياً ، فإنّ القول بأنّ كلّ معلول ولو كان من الموجودات العلمية يجب

مباينته للعدّة ممنوع، بل هو عين النزاع؛ مع أنّ تلك الصور مباينة لذات الواجب ليست عينها. نعم! ليست موجودة خارجة عن ذاته، فلو أريد بعدم مباينتها لذات الواجب قيامها بذاته - تعالى - وعدم وجودها في الاعيان ففيه: أنّ عدم المباينة بهذا المعنى لا بأس به والقائلون بالعلم الحصولي يلتزمونه؛ ولو أريد به كونها عين ذات الواجب - تعالى - واتحادها معه - تعالى - فهو ممنوع. والحقّ أنّ هذا الجواب صحيح، فالوجه الرابع لا تنتهض حجة على القائلين بالعلم الارتسامي.

وأما الوجه الخامس فربما يجاب عنه: بأنّ توسّط تلك الصور وانكشاف الأشياء له - تعالى - وصدورها عنه - سبحانه - لا مانع له، لكونها صادرة عنه - سبحانه - وتوسيط بعض معلولاته في صدور بعض آخر جائز، كما في كون بعض الأشياء وسائط وشروط لبعض آخر.

وأنت خير بضعف هذا الجواب، لأنّ لو سلّمنا أنّ كون بعض الممكنات لبعض الممكنات وسائط وشروط لصدور بعض آخر جائز، فلا نسلم أنّ كون بعضها وسائط وشروط لعلمه ببعض آخر أيضا جائز، فإنّ هذا موجب لنقصه - سبحانه - / DB 138 / واحتياجه وعدم منشئته بحسب ذاته المقدّسة وصرف وجوده التام للعلم، وسبب لكونه - تعالى - جاهلا في مرتبة ذاته - تعالى - عن ذلك علوا كبيرا - . وبالجملة عدم قبول بعض الممكنات الافاضة منه - سبحانه - بلا واسطة وعدم استعداده لذلك جائز لعدم لزوم نقص في حقّه - سبحانه - بعد قدرته على ايجاده بالنظر إلى ذاته بلا واسطة. وأما عدم قبوله لانكشافه عنده - تعالى - بدون الواسطة فهو نقص في حقّه وموجب لعدم كونه عالما في حدّ ذاته.

ومنها - أى: ومن الوجوه الدالّة على بطلان العلم الحصولي - : أنّه لو كان علمه - تعالى - بالأشياء حصوليا لكان مناط علمه بالأشياء هو تلك الصور. فنقول: ايجاد تلك الصور إمّا أن يكون مسبوقه بصور أخرى، أم لا-: فعلى الأوّل ننقل الكلام إلى تلك الصور السابقة... وهكذا، فيلزم التسلسل؛ وعلى الثاني يلزم إمّا صدور تلك الصور عنه - تعالى - بلا شعور كصدور افعال الطبايع عنها - وهو محال في حقّه أو كونه - تعالى - عالما بها في

مرتبة ذاته المتقدمة على وجودها بالعلم الحضورى ، وهو يوجب جواز عالميته - تعالى - بالشئىء بالعلم الحضورى قبل وجوده ، فليجوز ذلك فى جميع الأشياء ، إذ لا مخصص لجواز ذلك فى الصور العلمية دون سائر الأشياء.

وبتقرير آخر نقول : تلك الصور المرسمة فى ذاته - تعالى - إما أن تصير موجودة منه - تعالى - دفعة من غير ترتيب بينها ، أو تصير موجودة على الترتيب كترتيب الأشياء ذوات الصور فى الوجود العيني ، فعلى الأول يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحق من جهة واحدة ، بل يلزم جهله سبحانه فى مرتبة ذاته ، لأن تلك الصور لصدورها عنه - تعالى - لا يكون موجودة فى مرتبة ذاته لوجوب تأخر المعلول عن العلة ، فلا يكون عالما بالأشياء وبتلك الصور فى مرتبة ذاته - لكون تلك الصور هى مناط العلم بناء على العلم الصورى - ؛ وعلى الثانى يلزم عدم علمه بتلك الصور قبل ايجادها ، لكونها من الأشياء الصادرة عنه - تعالى - وتوقف علمه بما يصدر عنه على ارتسام صورته وعدم امكان ارتسام صور الصور فى ذاته ، وإلا لزم التسلسل . فتعين عدم كونه عالما بتلك الصور قبل ايجادها ، بل بالأشياء وذوات الصور أيضا قبل ايجاد صورها ؛ وبطلان ذلك ظاهر.

وأجيب عنه : بأن هذه الصور المعقولة نفس وجودها عنه - تعالى - نفس تعقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتيب لأحدهما على الآخر ، فهى من حيث موجوديتها معقولة ومن حيث معقوليتها موجودة.

والحاصل : أن ايجاده - تعالى - تلك الصور عين علمه بها ، فلا حاجة إلى اثبات علم آخر ، لأن كل ايجاد لا يكون نفس العلم فيحتاج فى وقوعه عن الفاعل المختار إلى علم سابق وتصور يكون مبدأ لذلك اليجاد . وأما إذا كان نفس اليجاد نفس العلم فلا يتوقف على علم آخر به يتحقق اليجاد الذي هو نفس العلم.

وأنت خبير بأن هذا الجواب غير صحيح ؛

أما أولا : فلأن موجودية هذه الصورة هو قيامها بالذات وتحققها فيها ، والمعقولية هو انكشافها عندها ؛ ولا ريب فى أن قيام الشئ وتحققه فى الخارج أو فى ذات أو فى ذهن مغاير لنفس الانكشاف / MA 142 / وان استلزم قيامه بالمجرد

لانكشافه عنده ، وقد تقدّم انّ حضور الشيء عند شيء آخر بمعنى عدم البعد عنه ليس نفس انكشافه له وان استلزمه ؛ وأمّا ثانيا : فلاّتا لو سلّمنا انّ المعقولية نفس الموجودية مع تحقّقهما نقول : لا ريب في انّ موجودية تلك الصور بعد مرتبة الذات وإلاّ لم يكن معنى لمعقوليتها ، فيلزم أن يكون معقوليتها أيضا بعد مرتبة الذات ، فيلزم جهله - تعالى - في مرتبة ذاته ؛ وهو محال.

ومنها : أنّه لو كان علم الواجب - تعالى - حصوليا لزم أن يكون - تعالى - عالما بشيء واحد حصوليا وحضوريا ، واللازم باطل ، فكذا الملزوم. أمّا بيان اللزوم : فلاّته بناء على العلم الحصولي لّمّا كان مناط علمه - تعالى - بالأشياء هو الصورة الحالّة في ذاته - تعالى - فقبل وجود الأشياء يكون عالما بها بصورها الحالّة فيه - تعالى - وبعد وجودها يكون حاضرة عنده - تعالى - لكونها معلولة له صادرة عنه ، والصدور والمعلولية يستلزم الحضور عند العلة والحضور منشأ للعلم الحضورى الانكشافى ، فيكون عالما بها بالعلم الحضورى مع بقاء العلم الحصولى بحاله ، لآّته لا يجوز زوال الصورة عن ذاته - تعالى - بعد وجود ذى الصورة فى الخارج ، وإلاّ لزم التغيّر فى علمه - تعالى - . وأمّا بطلان اللازم : فلأنّ المعلوم بالذات فى العلم الحصولى هو الصورة وذو الصورة معلوم بالعرض ، والمعلوم بالذات فى العلم الحضورى هو ذو الصورة ، / DA 139 / وأيضا المعلوم فى الحصولى هو الأمر الكلّى وفى الحضورى هو الجزئى بعينه ، فلا يمكن اجتماع الحصولى والحضورى على معلوم واحد بالنسبة إلى عالم واحد.

ويمكن أن يجاب : بمنع بطلان اللازم. وما ذكر فى بيانه فجابوه : أنّه لا مانع من كون ذى الصورة معلوما بالعرض نظرا إلى العلم الحصولى ومعلوما بالذات نظرا إلى العلم الحضورى. وقس عليه المعلومية على سبيل الكلّية وعلى سبيل الجزئية ، ولا دليل على امتناع ذلك - كما لا يخفى على المتأمل - .

ومنها : ما أورده شيخ الاشراف فى المطارحات ، وهو : أنّه يلزم على القول بارتسام الصور فى ذاته - تعالى - على الترتيب السببى والمسببى أن يكون الواجب - تعالى - منفعلا عن الصورة الأولى مستكملا بها ، وهى علة اتصافه بصورة ثانية وسبب

استكمالها بحصولها. ثم قال : « لا يقال : تلك الصور وإن كانت مرتسمة في ذاته - تعالى - لكنها ليست كمالا له - تعالى - ؛ لأننا نقول : هي من حيث كونها في ذاتها لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل ، بل بالقوة ، ولا ريب في أن كون ذاته بالقوة نقص لذاته وانتفاء القوة إنما يكون لوجود تلك الصور ، فيكون وجودها كمالا له أو مزيل للنقص مكمل ، فالصور السابقة تكون مكتملة وذاته مستكملة والمكتمل أشرف من المستكمل ؛ مع أن ذاته - تعالى - أشرف من كل شيء . وأجيب عنه بالنقض والحل ؛ أما النقص : فهو أن ينتقض بصدور الموجودات الخارجية عنه - تعالى - ، لاجراء الدليل المذكور فيه ؛ إذ المعلول الأول الصادر عنه - تعالى - علة استكمالها بصدور المعلول الثاني عنه - تعالى - وهكذا ؛ وأما الحل : فهو أن فعلية تلك الصور والأشياء الخارجية إنما هو من جهة المبدأ ووجوبها يترتب على وجوبه ، وليس هناك فقد ولا قوة أصلا ، وليس لتلك الصورة والأشياء امكان من الجهة المنسوبة إلى مبدئها الأعلى ، والانفعال إنما يلزم لو انتقل ذاته من معقول إلى معقول - كما في العلوم النفسانية - ، أو يفيض معقولاته على ذاته من غيره - كما في علوم المبادي - ؛ وأما إذا كانت المعقولات لازمة لذاته - كما في لوازم المهيئات البسيطة - فلا يلزم من الانفعال شيء ؛ انتهى . وأنت خير بأن هذا الجواب غير صحيح ، لأن العلم عدمه نقص في حقه - تعالى - مطلقا ، فلا يجوز تخلف الصور العلمية عن مرتبة الذات ، ولو لم يكن ذلك التخلف بالنظر إلى الذات ولم يكن لها فقد ولا قوة بالنظر إلى الجهة المنسوبة إليه ، بل كان ذلك لتوقف بعض تلك الصور على بعض آخر . فإن العلم الفعلي بجميع الأشياء كمال مطلق له - تعالى - ، ويجب أن يكون مجرد الذات من حيث هي منشأ له في مرتبة الذات ، فلو فرض عدم نقص العلوم في مرتبة الذات - لتوقفه على نقص آخر - يلزم النقص وحصول الكمال له بواسطة شيء آخر ، فيلزم استكمالها لصدور بعض معلولاته . وأما اليجاد الفعلي لجميع الأشياء فليس كمالا مطلقا له - تعالى - ؛ بل الكمال في اليجاد أن يوجد كل شيء في وقت يناسبه على الترتيب السببي والمسببي . فتوقف إيجاده لبعض الأشياء على إيجاد بعض آخر لا يوجب نقصا في حقه - تعالى - حتى إذا ثبت ذلك لزم استكمالها بصدور بعض معلولاته ؛ فتأمل .

ومنها : ما أورده بعض المحققين من العرفاء ، وهو يتوقّف على تمهيد مقدّمات :

الأولى : إنّ العلم التام بشيء من أفراد الموجودات الخارجية من حيث هو فرد بعينه - أي لشيء من انحاء الوجود حتّى يكون المعلوم الماهية مع الوجود لا مجرد الماهية ، وبالجمله يكون الوجود الخاصّ معلوما - لا يحصل إلاّ بحضور ذلك النحو من الوجود وانكشاف هذا الفرد الخاصّ من الوجود عند العالم دون حصول صورته ومثاله. والدليل على ذلك :

أمّا أولا : إنّ الوجود لا مثال له ، / MB 142 / بل مثاله نفسه بخلاف الماهية ، فإنّ لها مثلا مطابقا لها في الحقيقة.

وأمّا ثانيا : إنّ افراد الوجودات الخارجية من حيث هي تلك الافراد بعينها لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها ، وإلاّ لزم أن يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا ، فيلزم قلب الحقيقة ، إذ الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي حقيقته وذاته أن يكون في الخارج ، فلو حصل في الذهن لزم قلب الحقيقة.

وأمّا ثالثا : إنّ العلم الارتسامي إنّما يكون بحصول صورة من ماهية الشيء في الذهن ، فلا بدّ من وحدة الماهية وانحفاظها في الخارج والذهن وتعدّد وجودها ، وهذا إنّما يتصوّر إذا كانت تلك الماهية غير الوجود وكانت الصورة الحاصلة في الذهن للماهية / DB 139 / دون الوجود ، إذ لو كانت الصورة للوجود لكان الوجود في الطرفين متحدًا فلا يتصوّر حينئذ تعدّد ، إذ تعدّد الماهية مع وحدة الوجود في الخارج والذهن غير معقول.

والثانية : إنّ التأثير والتأثر والعلية والمعلولية عند المحصّنين من المشائين إنّما هو في انحاء الوجودات بمعنى أنّ العلة من حيث هي وجودها يؤثّر في المعلول من حيث وجوده ، لا أنّ ماهية العلة من حيث هي مع عدم اعتبار وجودها يكون علة لماهية المعلول وتؤثّر فيها كذلك. نعم ، تأثيرها في اللوازم الاعتبارية للماهيات كذلك - أي : في ماهيتها من حيث هي من دون اعتبار وجودها - ، وجواز ذلك لعدم تحقّق الوجود

لها وكونها اعتبارية.

الثالثة : قولهم : « العلم التامّ بالعلّة التامة يوجب العلم التامّ بالمعلول » ، يحتمل في بادى النظر وجوها أربعة :

الأول : أنّ العلم بماهية العلة التامة مطلقا - أي : من حيث هي ولو قطع النظر عن وجودها وعلّيتها - يوجب العلم بالمعلول.

الثانى : أنّ العلم بالعلّة من حيث أنّها علّة - أي : من حيث أنّها معروضة لهذا المفهوم الاضافي ولو قطع النظر عن جميع ما عداه - يوجب العلم بالمعلول.

الثالث : أنّ العلم من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات والعوارض والمعروضات يوجب ذلك.

الرابع : أنّ العلم بتمام حقيقتها التي بها علّة تامة يوجب ذلك ، بمعنى أنّ الموجب للعلم بالمعلول هو العلم بتمام الحقيقة التي تتمّ بها العلية ، ولا يحتاج معها في العلية إلى أمر آخر بحيث أيّ قيد آخر أخذ وأيّ حيثية أخرى لوحظت يكون خارجا عمّا هو العلة التامة لوجود المعلول ، إذ لو لم يكن خارجا لم يكن ما فرض علّة تامة علّة تامة ، فكلّ ما له مدخلية في العلية من الجهات والحيثيات يضمّ إلى العلة حتّى ينتهى إلى شيء هو لذاته موجب تامّ لوجود المعلول ، وكلّ ما هو خارج عنه لا يكون له مدخلية في العلية. فالعلم بمثل هذا الموجب يوجب العلم بالمعلول. ولا ريب في أنّ وجود هذه العلة له مدخلية في العلية أيضا ، بل هو العلة بالحقيقة. فعلى هذا الوجه يكون معنى قولهم : العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول : إنّ العلم بوجود العلة وبغيره ممّا له مدخلية في تمامية العلة يوجب العلم بالمعلول.

ثمّ لا يخفى أنّ الوجه الأول ليس مراد القوم ، إذ لا ريب في أنّ العلم بماهية العلة من حيث هي لا يوجب العلم بالمعلول مطلقا ، وقد تقدّم ذلك. غاية الأمر صحّة هذا الوجه وجريانه في لوازم المهيئات.

وكذا الوجه الثاني أيضا ليس مرادهم - لعدم الفرق فيه بين العلم بالعلّة والعلم بالمعلول في استلزام احدهما للآخر وعدمه - . وأمّا الوجه الثالث وإن كان صحيحا في

نفسه إلا أنه ليس أيضا مراد القوم - لعدم الفائدة فيه - . فتعين أن يكون مراد القوم من المقدمة القائلة بأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول هو الوجه الرابع. فمرادهم منها : أنه إذا كان شيء لذاته بلا اعتبار أمر آخر علّة وموجبا لمعلول فمتى علم علم كونه علّة لذلك المعلول ومتى علم كونه علّة له وجب أن يحصل العلم به - أي : بذلك المعلول - .

والحاصل : انّ كلّ معلول من لوازم علّته التامة بما هي علّة تامة ، فكذلك العلم به من لوازم العلم بها. ولكون العلّة التامة بما هي علّة تامة ماهية أخذت معها الانية - أي :

الوجود - أو نفس الانية فلا يرد أنه يلزم حينئذ أن يكون جميع المعلولات أمورا اعتبارية نظرا الى توهم كون العلّة التامة مجرد الماهية. وقد تقرّر انّ لوازم المهيئات أمور اعتبارية.

والحاصل : أنه وقع في هذا الايراد الاشتباه بين لوازم المهيئات من حيث هي من غير اعتبار الوجود معها وبين لوازمها من حيث اعتبار الوجود معها ، فانّ المهيئات على قسمين :

أحدهما : المهيئات التي هي نفس الايتيات ، أو التي يؤخذ معها شيء منها ؛

وثانيهما : المهيئات التي هي غير الايتيات وغير المأخوذة معها شيء منها. ولوازم القسم الأوّل لا تكون اعتبارية ، لأنّها لوازم الوجود الخارجى الذي هو عين الماهية بهذا المعنى أو معتبر فيها ، وهي موجودة به ؛ بخلاف لوازم القسم الثاني ، فانّها لا تكون إلا اعتبارية - لعدم مدخلية الوجود في لزومها - . ولا ريب في أن العلّة التامة من حيث هي علّة تامة من القسم الأوّل دون الثاني ، فلوازمه تكون موجودة لا اعتبارية.

وإذا تقرّرت تلك المقدمات نقول : يلزم أن يكون الواجب - تعالى - بوجوده / DA 140 / الذي هو عين ذاته سببا تاما لوجودات جميع الممكنات بحكم المقدمة الثانية ؛

وأن يعلم معلولاته لعمله بوجوده الذي هو تمام حقيقته التي هي علّة تامة بحكم المقدمة الثالثة ؛

فيجب / MA 143 / أن يعلم معلولاته بما هي معلولاته - أي : بحسب كونها موجودة لا بمجرد ماهيتها من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها - ، لأنّها من تلك الحثيثة فقط ليست معلولة له كما علمت من المقدمة الثانية أيضا. والعلم بها من حيث

كونها موجودة في الخارج وصادرة عنه - تعالى - ليس إلا بحضور نفس وجوداتها الخارجية لا بحصول ماهيتها وارتسام صورها في ذات العالم بحكم المقدّمة الاولى ؛ فعلمه - تعالى - بجميع الأشياء لا يمكن أن يكون بحصول صور مطابقة لها في ذات العالم ، بل يجب أن يكون بحضورها بأنفسها عنده وانكشافها بذواتها ووجوداتها لديه ، ويلزم منه أن يكون علمه بجميع الأشياء على الوجه الجزئي.

ومنها : أنه لو كان علمه - تعالى - بالأشياء بالصور القائمة بذاته لزم أن لا يعلم الجزئيات بجزئيتها - لا الابداعيات ولا الكائنات الفاسدات - ، وأن لا- يعلم شيئا منها إلا- بصورها الذهنية ، ولا- ينكشف ذواتها عنده باعتبار وجوداتها العينية. وذلك لأنّ كلّ صورة عقلية ولو تخصّصت بألف تخصيص لا يمنع لذاتها المشتركة فيها ، وقد تقدّم أنّ العلم الحسولي لا يكون إلاّ كلياً وإنّ مناط العلم على الوجه الجزئي إمّا الاحساس أو العلم الحضورى ، والعلم الحسولي لا يكون إلاّ كلياً. والسّرّ ما أشير إليه من أنّ الصورة العقلية للشيء الحاصلة من اسبابه لا- تكون إلاّ- كلبية فلا- يمكن ارتسام صورة الجزئي من حيث أنّه جزئي في ذات المجرّد. على أنّ الجزئي لو كان مادياً لم ينفكّ صورته عن اللواحق المادّية - من الوضع والكمّ وغيرهما - ؛ والمجرّد لا يكون محلاً لها.

ولا ريب في أنّ القول بعدم علمه بالأشياء الجزئية على الوجه الجزئي وعدم انكشاف الأشياء باعتبار وجودها العيني عنده وانحصار علمه بها بالعلم بصورها الذهنية ونفي الشهود العيني عنه - سبحانه - ، في غاية الضعف والسخافة!. كيف وجميع الموجودات الكلبية والجزئية فائضة عنه - تعالى -؟! ، وهو مبدأ لكلّ وجود - عقلياً كان أو حسياً ، ذهنياً كان أو عينياً -؟! ، وفيضانها عنه لا ينفكّ عن انكشافها عنده وظهورها لديه - كما عرفت فيما سبق - . ومن قال : إنّ الواجب لا- يعلم الجزئيات إلاّ على وجه كلّى فقد أخطأ وبعد عن الحقّ. بل بعضهم - كالغزالي وغيره - حكم بكفر القائل بذلك ، وبعضهم لم يكفّره نظراً إلى أنّه ما نفى عنه - تعالى - العلم بشيء من الأشياء ، بل إنّما نفى عنه نحواً من انحاء العلم الذي هو العلم الحضورى ، وهذا ليس من ضروريات الدين. ويأتي تحقيق ذلك إن شاء الله - تعالى - .

فالحقّ الصريح أنّ جميع الأشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة - سواء كانت ذوات العقلاء أو علومهم وسواء كانت قوى خيالية أو حسية أو ادراكاتها - معلومة له بالعلم الحضورى الجزئى ومنكشفة عنده بالشهود العيني ، لاستلزام صدورها عنه لذلك ، فلا يعزب عنه شيء من الأشياء لا- باعتبار الشهود العيني ولا باعتبار الثبوت الذهني. فقله - سبحانه - : لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اشارة إلى الاعتبار الأول ؛ وقوله : ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة إلى الاعتبار الثاني.

فان قيل : يلزم على ما ذكرت من علمه - تعالى - بالجزئيات على الوجه الجزئى أن يكون للواجب علم لا- يتغيّر - وهو علمه بالاشياء المتقدّمة على الزمان والدهر - ؛ وعلم متغير - وهو علمه بالأمر الكائنة الفاسدة ، لأنّ الجزئيات الكائنة الفاسدة متغيرة ، فاذا علمها على الوجه الجزئى يجب أن يعلمها في كلّ وقت على ما هي عليه من التغيّر - ، والتغيّر في علمه - تعالى - مطلقا باطل ؛

قلنا : هذه الأشياء وإن كانت في ذواتها وقياس بعضها إلى بعض متغيّرة لكنّها بالنسبة إلى الواجب في درجة واحدة في الحضور. وبعضهم التزم لزوم التغيّر في حضور الاشياء الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب ، إلاّ أنّه قال : إنّ هذا التغيّر لا يوجب تغييرا في الذات ولا في العلم الكمالى الذاتى ، بل التغيّر إنّما هو في النسب والأوصاف الاعتبارية. / DB 140 / ومثل ذلك مثل من اطّلع على ما في كتاب دفعة ثمّ التفت إلى صفحة بعد صفحة ، فإنّ العلم بما في الكتاب لا يتغيّر بحدوث تلك الالتفات.

وسيجيء لذلك زيادة بيان في موضعه.

ومنها : أنّه لو كان علمه بالاشياء بالصور فتلك الصور إمّا أن تكون مكتملة لذاته - تعالى - بحيث يكون ذاته - تعالى - بدونها ناقصة ويتوقّف ما هو كماله - المطلق أعني : علمه بالاشياء - عليها ؛ أو لا يكون كذلك ، بل يكون تلك الصور بعد تمامية ذاته المقدّسة عارضة لها وخارجة عنها على وجه اللزوم بأن يكون من مقتضيات ذاته التامة من جميع الوجوه الكاملة في كلّ صفة وكمال. فعلى الأول يلزم احتياجه في علمه - الذي هو الكمال المطلق - إلى الغير - أعني : تلك الصور السابقة على الأشياء ، التي تسمّى بالعناية

تارة وبالقضاء أخرى ، لأنها زائدة ممكنة فهي مغايرة له تعالى ومع ذلك صارت كمالا له - تعالى الله عن ذلك - ؛ وعلى الثاني يلزم أن يعلم كل شيء في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات ، فثبتت تلك الصور وعدمها / MB 143 / سواء ، بل عدمها واجب في هذا الباب ، فعلمه بالكلّ أنّما هو بنفس ذاته سواء وجد أو لم يوجد.

ومنها : ما ذكره بعض الأعظم ، وهو : أنّه لو كان علمه - تعالى - بالأشياء بحصول صورها في ذاته فلا يخلو : إمّا أن تكون تلك الصور المرسمة في ذاته لوازم خارجية له ؛ أو لوازم ذهنية ؛ أو لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين ؛ لا سبيل إلى الأخيرين ، لأنّه ليس له - تعالى - إلاّ نحو وجود واحد هو عين ذاته - تعالى - وهو الوجود الخارجي ، وليس له وجود ذهني بمعنى حصوله في الذهن من الأذهان ومدرك من المدارك حتّى يعرض له اللوازم الذهنية - كالكليّة العارضة لطبيعة الانسان إذا حصلت في ذهن من الأذهان - ، وكذا ليس له ماهية زائدة على وجوده الخارجي حتّى يعرض له لوازم الماهية من حيث هي - كالزوجية للأربعة مع قطع النظر عن الوجودين - ، فتعيّن أن تكون تلك الصور لوازم خارجية له. وهذا أيضا باطل ، لأنّ اللوازم الخارجية لا تكون إلاّ حقائق خارجية وتلك الصور ليست كذلك ، لأنّها ليست حقائق خارجية ، فإنّ الجواهر الحاصلة في ذاته - تعالى - ليست جواهر خارجية ، بل جواهر ذهنية ، وكذا الأعراض الحاصلة فيه - تعالى - ليست أعراضا خارجية ، بل أعراضا ذهنية وان كان الكلّ باعتبار أعراضها ، فإنّ الجميع من حيث قيامه بالذهن وعدم استقلاله في الوجود يعرض له مفهوم العرض. وأنت خبير بأنّ بناء هذا الوجه على أنّ لازم الوجود الخارجي يشترط فيه أمران :

أحدهما : أن يكون ثبوته للملزم في الخارج ، بمعنى أن يكون الخارج ظروف وجوده ؛

وثانيهما : أن يصدق عليه أنّه حقيقة كذا خارجية كما يصدق على الحرارة أنّها حرارة خارجية ، وعرض خارجي وعلى الصورة النوعية مثلا أنّها صورة خارجية وجوهر خارجي ، والصور القائمة بذاته - تعالى - وان كانت ثابتة له - تعالى - في الخارج وكان الخارج ظرف وجودها إلاّ أنّه يصدق عليها أنّها حقائق كذا خارجية فلا يصدق على

صورة الجسم المرتسمة في ذاته أنّها جسم خارجي ولا أنّها جوهر خارجي ، فلا تكون لوازم خارجية. وغير خفي أنّ اشتراط الأمر الثاني في اللزوم الخارجي غير ظاهر ، وليس مصرّحاً به في كلام القوم ، ولا يقتضيه دليل ولا برهان ؛ فإنّ القدر الملتخص ممّا يعتبر في لوازم الوجود الخارجي كونها موجودا في الخارج بحيث يترتب عليه الآثار الخارجية. ولا ريب في أنّ الصور المرتسمة في ذاته - تعالى - على فرض تحقّقها وارتسامها موجودة في الخارج كما أنّ الواجب موجود فيه ، لأنّ المحلّ إذا كان موجودا خارجيا يكون حاله القائم به أيضا كذلك. ويترتب عليها أيضا الآثار الخارجية لأنّها تصير بزعمهم منشأ لصدور الموجودات عنه ، وكلّ منها يصير سببا لارتسام أخرى. ولو اعتبر هذا الأمر في اللازم الخارجي لزم أن لا يكون شيء من الصور المرتسمة في النفس شيئا من اللوازم الثلاثة ؛ أمّا عدم كونها لوازم الماهية فظاهر ؛

وأما عدم كونها لوازم الوجود الخارجي فلما ذكر في الصور المرتسمة في ذاته - تعالى - بعينه ، لأنّها ليست حقائق خارجية ، فإنّ صورة الجسم المرتسمة في النفس لا يصدق عليها أنّها جسم خارجي أو جوهر خارجي ، وقس عليها سائر الحقائق من الجواهر والاعراض ؛ وأمّا عدم كونها من لوازم الوجود الذهني فلأنّ لازم الوجود الذهني هو أن لا يتصف به الملزوم في الخارج أصلا ، وإذا / DA 141 / حصل في أي ذهن اتصف به فيه. ولا- ريب في أنّ الصور المرتسمة في النفس يتصف النفس بها في الخارج والخارج ظرف وجودها ، وإذا حصلت النفس في أيّ ذهن ومدرك لا تحصل تلك الصور معها.

فان قيل : الصور المرتسمة في النفس ليست لوازم لها حتّى يجب أن يكون واحدا من اللوازم الثلاثة ، بل هي عوارض لها ؛ وحينئذ لا يرد النقض بها ؛

قلنا : لو سلّم ذلك نقول : إنّ العوارض أيضا منحصرة في الاقسام الثلاثة ، ولا يخلو عارض عن أحدها ؛ والبيان المذكور يجري في عدم كونها شيئا من العوارض الثلاثة.

فالحقّ إنّ الأمر الثاني ليس شرطا في اللازم الخارجي ولا في عارضه. وقيام الشيء في ذات خارجية وكون الخارج ظرفا لوجوده يكفي في كونه لازما خارجيا أو عارضا كذلك ، ولو لم يكف ذلك لزم عدم كون شيء من الاخلاق والصفات القائمة بالنفس

أيضا من اللوازم أو العوارض الخارجية.

وبذلك يظهر أنّ هذا الوجه غير ناهض لابطال العلم الحسولي.

ومنها : ما ذكره بعض الأعظم أيضا ، وهو : أنّه لو كان علم الواجب بالأشياء بارتسام صورها في ذاته لزم صدور الكثرة عن الواحد ، لأنّ المعلول الأوّل يكون صدورها عن المبدأ على هذا المذهب مشروطا بسبق صورته مع أنّ حصول صورة المعلول الثاني في ذاته - تعالى - أيضا مشروط على هذا المذهب بسبق صورة المعلول الأوّل ، فيلزم / MA 144 / أن يكون الواحد الحقّ باعتبار صورة واحدة من جهة واحدة يفعل فعلين مختلفين - أعني : ايجاد المعلول الأوّل في الخارج واثبات صورة المعلول الثاني في ذاته - .

فان قيل : لعلّ ذاته من حيث ذاته علّة لوجود المعلول الأوّل ومن حيث علمه بذاته علّة لحصول صورة المعلول الأوّل في ذاته ، ثمّ باعتبار المعلول الأوّل علّة لوجود المعلول الثاني وباعتبار ارتسام صورته علّة لحصول صورته ... وهكذا ؛ فلا يلزم صدور الكثرة عن الواحد ؛

قلنا : على هذا الفرض يكون وجود المعلول الأوّل وعلمه - تعالى - به في مرتبة واحدة لاتحاد مرتبة علّتهما - اعني : وجود الواجب بذاته وعلمه تعالى بذاته - ، فلا يتقدّم العلم حينئذ على اليجاد ، مع أنّ القائلين بالعلم الحسولي مصرّحون بتقدّمه عليه ويكون علمه - تعالى - بالأشياء علّة لوجودها .

وما هداهم إلى اثبات الصور في ذاته - تعالى - إلاّ كون علمه بكلّ شيء سببا لوجوده في الخارج عندهم ، فاذا لم تكن الصورة العقلية للمعلول الأوّل موجبا لوجوده - كما هو اللازم في الفرض المذكور - يبطل أصل مذهبهم .

وأيضا : إذا كان ذاته - تعالى - علّة لذات المعلول الأوّل وعقله لذاته علّة لعقله المعلول الأوّل فلا يخلو : إمّا أن يكون ذاته - تعالى - وعقله لذاته أمرا واحدا وحيثية واحدة ؛ أو لا يكون كذلك ،

فعلى الأوّل : يلزم التكثر في ذاته - تعالى - ، وهو باطل ؛

وعلى الثاني : يلزم أن يكون وجود المعلول الأوّل وعقل الواجب له شيئاً واحداً وحيثية واحدة بلا- اختلاف إلا بحسب العبارة لاتحاد عليّتهما ؛

وكذا يلزم اتحاد وجود المعلول الثاني وعقل الواجب أو المعلول الأوّل له من غير تغاير يقتضي مباينة احدهما للاول - تعالى - واستقلاله في الوجود ومقارنة الثاني له - تعالى - وحلوله فيه - كما هو كذلك عند القائلين بالعلم الصوري -.

ومنها : ما أورده بعض أفاضل المتألهين في ابطال العلم الحسولي مطلقاً - أي : سواء كان في علم الباري - سبحانه - أو علم النفس - ، وهو : أنه لو تحقّق علم حسولي لكان العلم إمّا نفس حصول الصورة أو نفس الصورة أو أمراً لازماً لحصول الصورة ؛ والأوّلان باطلان - وإلّا يصحّ أن يشتقّ من الحصول والصورة ما يتصف به الواجب أو النفس كالحاصل أو المصوّر ويفيد ما يفيد العالم ، وليس الأمر كذلك - ؛ والثالث أيضاً باطل ، لأنّ الصورة التي جعلوها ملزوماً للعلم إمّا أن تكون مباينة لذي الصورة ، أو تكون مساوية له ؛ والأوّل يوجب كون المبين للشيء معرفاً له ، وهو بديهي الفساد ؛ والثاني يوجب مساوات الصورة وذي الصورة في جميع اللوازم والذاتيات - لعدم ثبوت المساوات الكلّي بينهما بدون ذلك - ، وهو أيضاً خلاف الواقع .

ومنها : إنّ العلم بانكشاف ذوات الأشياء بوجوداتها العينية أتمّ في باب العلم من ارتسام صورها ، لأنّ المعلوم بالذات والمنكشف بالحقيقة في العلم الصوري هو الصورة / DB 141 / دون الاعيان الخارجية . ولا ريب في أنّ العلم بذات الشيء ووجوده العيني أتمّ من العلم بصورته ، وحصول الأتمّ للواجب ممكن في حقّه ، فيجب اتصافه به دون الأنقص - لأنّه نقص في حقّه - .

ومنها : إنّ القول بالعلم الصوري مناف للابداع - لأنّه هو الابداع من غير مثال - ، وعلى العلم الصوري يتحقّق ايجاد كلّ شيء بمثال محقّق قبله . وهو خلاف ما ثبت من شرانع الأنبياء ونصّ عليه ائمتنا النقباء - عليهم افضل التحية والثناء - ؛ وفي الخبر عن الباقر - عليه السلام - أنّه قال : إنّ الله ابدع الأشياء بعلمه على غير مثال كان قبله (1).

ص : 149

هذه هي الوجوه التي تدلّ على بطلان العلم الحسولي. وقد عرفت أنّ أكثرها تامّة وهي كافية لاثبات المطلوب ، فعدم تمامية بعضها غير قادح. وبذلك يظهر أنّ القول بالعلم الحسولي ظاهر الفساد.

ثمّ إنّ القائلين به قد احتجّوا عليه بأنّ الله - تعالى - يعلم ذاته ، وذاته سبب تامّ للأشياء والعلم بالسبب التامّ للشيء يوجب العلم بذلك الشيء ، فذاته - تعالى - يعلم جميع الأشياء في الأزل ، فلا بدّ أن يكون لها فيه أمّا الوجود العيني أو الصوري لتحقق العلم فيه ، إذ لو لم يكن للأشياء وجود أصلا - لا عينا ولا صورة - لم يتحقّق العلم بها ، إذ العلم يستدعي التعلّق بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلّق والاضافة أو صفة موجبة له ، والتعلّق بين العاقل والمعدوم الصرف محال - لاستلزام النسبة تحقّق الطرفين بوجه - ؛ لكن تحقّق الأشياء في الأزل بوجودها الخارجي محال - والألزم قدم الحوادث ، وهو محال عند الكلّ - ، فبقى كونها موجودة بالوجود الصوري قبل وجودها الخارجي ، لا في الخارج مباينا عن ذاته - تعالى - ليلزم المثل الافلاطونية ، بل في ذات الباري ؛ وهو المراد بالعلم الحسولي.

وأورد عليه : بأنّه منقوض بالقدرة الازلية المتعلّقة بالحوادث المقتضية لنسبة ما بين القادر والمقدور مع عدم توقّفها على وجود المقدور ضرورة.

واعترض عليه بأنّ مثل هذه النسبة - أي : الذاتية - بين القادر والمقدور لا يقتضي وجود الطرفين تحقّقا ، بل يكفي فيها الوجود / 144 MB / التقديري ، إذ النسبة مطلقا تقديرية.

والوجه أن يقال : النسبة وإن لم يقتض تحقّق الطرفين بالفعل ، لكن تحقّق العلم يقتضيه ، إذ العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم والمعدوم الصرف لا منزلة له أصلا حتّى يكون منكشفا ؛ انتهى.

واجيب عنه : بأنّ الفرق بين القدرة والعلم في حقّ الله - تعالى - بكون أحدهما يستدعي التعلّق دون الآخر غير صحيح ، لأنّ صفاته الحقيقية كلّها معنى واحد وحقيقة واحدة هي ذاته الأحدية. ولا يجوز قياس قدرته - تعالى - على قدرتنا ، فإنّ القدرة فينا

نفس القوّة واستعداد الفاعلية وفي الواجب محض الفعل والتحصيل - لبراءته عن شائبة الامكان والاستعداد - ، فوزان علمه وقدرته في تعلّقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت ؛ انتهى.

أقول : غير خفي أنّ كلّ واحد من العلم والقدرة قد يراد به ما هو مبدئه ، وقد يراد به المعنى الإضافي الذي هو حقيقته ؛ فعلى الأوّل لا فرق بين العلم والقدرة ، لأنّ مبدأ كلّ منهما هو الذات الاحدية ، فلا يتصوّر بينهما فرق بوجه ؛ وعلى الثاني نقول : لا ريب في أنّ المراد بالعلم بهذا المعنى هو الانكشاف ، والمراد بالقدرة إمّا مكان الفعل والترك بالنظر إلى الذات أو نفس الفعل أو الترك بالعلم أو المشيئة ، ولا ريب في أنّ انكشاف جميع الاشياء عنده - أزلا وأبداً وجدت أو لم توجد - واجب ، لأنّ خلافه نقص في حقه - تعالى - ولو بالنسبة إلى بعضها في بعض الاوقات. فالانكشاف من الصفات الكمالية التي عدمها نقص وقصور ، فتحققها قبل وجود الاشياء أيضا لازم ؛ وأمّا القدرة بمعنى نفس الصدور أو اللاصدور فيرجع إلى معنى الفاعلية وهي من الصفات الإضافية التي لا يلزم تحققها أزلا وأبداً ، بل تحققها في مرتبة الذات نقص وقصور لوجوب تأخر المفعول عن الفاعل. فالقدرة بهذا المعنى لا يلزم وجودها للواجب في حال عدم الأشياء ، وفي حال وجودها يتحقّق وجود طرفي النسبة ، فلا يرد بها نقص مطلقاً.

وأما القدرة بمعنى امكان الفعل والترك - ... إلى آخره - ، فهي ذاتيّة له - تعالى - في الأزل وتحققها قبل وجود المقدور لازم ، إلا أنّها لا تتوقّف على وجود المقدور ، لأنّ كون الذات بحيث يصحّ منه صدور الشيء وعدم صدوره لا يتوقّف / DA 142 / على وجود هذا الشيء ، اذ وجود هذا الشيء في مرتبة القدرة مناقض لكونه متعلّق القدرة. غاية الامر أن يقال : إنّ مقدورية الشيء يتوقّف على وجوده العلمي ، لأنّ استواء نسبة الذات إلى فعل الشيء وتركه لا يتحقّق بدون تصور ذلك الشيء ، فلا بدّ من وجوده العلمي. إلا أنّ ذلك لا يوجب نقضا على توقّف العلم على الوجود العيني أو الصوري ، لأنّ بعد تسليم ذلك غاية الأمر أن يكون العلم أيضا مثله ، فيتوقّف على الوجود الصوري.

وبذلك يظهر اندفاع الايراد المذكور على ما احتجّوا به لاثبات العلم الحسولي ، و

يتوجّه الاعتراض على الذي نقلناه على الايراد المذكور ؛ ويندفع الجواب المذكور عنه.

وحينئذ فالجواب عن الاحتجاج المذكور : انّ غاية ما يدلّ عليه هذا الاحتجاج اقتضاء الانكشاف نحواً من الوجود للأشياء المنكشفة ، وهو لا- ينحصر بالوجود الصوري ، فانّ القائلين بالعلم الحضوري يثبتون لها نحواً من الوجود قبل وجودها العيني ؛ وستعلم هذا النحو من الوجود على ما اخترناه ؛ هذا.

وقد استدللّ أيضاً على انّ عالميته - تعالى - بالأشياء بارتسام صورها في ذاته : بأنّ الواجب لو تعقل الأشياء من الأشياء ولم يكن متعقلاً لها قبل وجودها لكان وجوداتها متقدّمة على عاقلية - تعالى - لها ، ويكون في ذاته وقوامه أن يقبل معقولات الأشياء - أي : صورها العقلية - منها بعد أن كان فيه عدمها باعتبار ذاته ، فيكون ذاته بذاته عادماً لمعقولات من شأنها حصولها له. ففيه اذن جهة امكانية ويكون لغيره مدخلية في تتميم ذاته ، فلا- يكون الأوّل - تعالى - واجب الوجود من كلّ جهة. وقد تقرّر أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. وحينئذ فيجب أن يكون له من ذاته الأمر الأكمل لا من غيره ، فيكون علمه بالممكنات حاصلًا له - تعالى - قبل وجودها.

والجواب : أنّه لا- ريب في وجوب تقدّم علمه - تعالى - على وجودات الأشياء إلاّ أنّ ذلك لا يوجب كون هذا العلم المتقدّم هو العلم الصوري ، فانّ القائلين بالعلم الحضوري أيضاً يقولون بتقدّمه على وجود الأشياء ، وأمّا كيفية ذلك فيظهر بعد ذلك ؛ هذا.

وأعترض ابو البركات البغدادي على الاستدلال المذكور بأنّ قولهم : لو كان علمه مستفاداً من الأشياء لكان لغيره مدخلية في تتميم ذاته ، منقوض بكونه - تعالى - فاعلاً للأشياء ، فانّ فاعليته لها إنّما يتمّ بصدور الفعل عنه ، فيجب أن يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته ، وذلك باطل ؛ فيلزم نفي كونه - تعالى - فاعلاً للأشياء ، فكما أنّ هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه ؛

وأجاب عنه بعض الأعظم : بأنّ الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد يطلق ويراد بها نفس المعنى الاضافي - إذ لا شكّ في أنّها بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود ما اضيف / MA 145 / هي إليه ، لآنها مستفادة منه - ، وقد يطلق ويراد مبادي تلك

الاضافات ، وهي بهذا الاعتبار متقدّمة على وجود ما تعلّقت به. وليست تلك الصفات بالاعتبار الأوّل صفات كمالية لذات الواجب - تعالى - ، بل إنّما هي صفات كمالية بالاعتبار الثاني ، ففاعليته التي هي صفات كمالية له - تعالى - هو كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الأشياء الموجودة ، وعالميته بحيث ينكشف له الأشياء ؛ وعلى هذا فقس سائر الصفات الكمالية له - تعالى - . فكما أنّ فاعليته الحقيقية لا- تتوقّف على وجود الفعل - لأنّ وجود الفعل يتوقّف على كونه فاعلا - فلو تحقّق العكس أيضا لزم الدور ، فوزانه في علمه - تعالى - أن يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ؛ انتهى .

ولعلّك بعد الاحاطة بما ذكرناه أنّنا تعلم ما في كلام أبي البركات ، وكلام المجيب المذكور من الاجمال والاخلال ، وتعرف منه في أمثال المقام جليلة الحال ؛ هذا.

وربما أيّد القول بالعلم الحصولي بكلام انكسيمالس الملطي حيث قال : « أنّ كلّ مبدع ظهرت صورته في حدّ الابداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الأوّل ، والصور عنده غير متناهية » ؛ ثمّ قال : « ولا يجوز في الرأي إلاّ أحد القولين : إمّا أن نقول : ابداع ما في علمه ، وإمّا أن نقول : ابداع اشياء لا- بعلمها ؛ وهذا القول من المستشنع ، وإن قلنا : ابداع ما في علمه فالصور ازلية بازليته ، وليس يتكثّر ذاته بتكثّر المعلومات ولا يتغيّر بتغيّرها ؛ انتهى .

وأنت خبير بأنّ هذا الفيلسوف أوّل القائلين بالعلم الصوري ومجرّد قوله به / DB 142 / لا يصير حجّة أو تأييدا لحجّة. وأمّا استدلاله فانّك وان عرفت جوابه من المباحث المتقدّمة إلاّ أنّنا نشير أيضا إلى ما أجاب به عنه بعض المحقّقين ؛ وهو أنّه قال بعد نقل الكلام المذكور : ويرد عليه وجهان :

أحدهما : أنّه لم يتعرّض لكيفية فيضان الصور من الذات بمعنى كونه بالعلم المقدّم أو لا ؛ وعلى الأوّل يرد عليه أنّ العلم المقدّم الذي هو عين الذات - دفعا للتسلسل - كافّ للعلم بالموجودات العينية ، فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل اليجاد العيني؟! ؛

وعلى الثاني يرد عليه : أنّ هذا قول بأنّ الله - تعالى - ابداع اشياء لا بعلمها وهذا قول مستشنع - كما ذكره ذلك الفيلسوف - ؛

وثانيهما : أنّه يرد عليه أنّ هذه الصور إمّا جواهر أو اعراض ، فان كان الأوّل لزم أن

يكون موجودات عينية لا- بدّ لها من صور اخر للعلم بها ، والكلام في ذلك كالكلام في أصل الصور ؛ وان كان الثاني لزم أن يكون واجب الوجود بالذات محلاً لها وفعالاً لها ، والقول بأنّ الواجب ليس محلاً لها - لكونه غير متأثر عنها ، بل أنّها هو فاعل لها - قول بكونها جواهر كباقي الممكنات. ولا خفاء أيضاً في أنّ علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علماً كمالياً ذاتياً لكونه تابعاً لفيضان تلك الصور ، فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي غير تابع للتأثير ؛ انتهى.

وقد اعترض بعض العرفاء على هذا الجواب بوجه قد ظهر اندفاعها من كلماتنا السالفة. وقد ظهر ممّا ذكر ظهوراً بيناً أنّ المذهب الرابع - أعني : القول بالعلم الصوري - باطل.

وأما المذهب الخامس - أعني : القول بأنّ علمه تعالى بأوّل معلولاته ليس بالصور الزائدة وعلمه بسائر المعلولات بالصور الزائدة القائمة به - ، فيرد عليه : أنّ إيجاد أوّل المعلولات وكذا إيجاد صور باقي الممكنات المرتسمة فيه إمّا يكون مسبقاً بالعلم الحضوري الاشراقي أو لا ؛ فعلى الأوّل يلزم صحّة العلم الحضوري بالشيء قبل حضوره ، وإذا صحّ ذلك فليجوز ذلك في غير الجوهر الأوّل أيضاً من الممكنات ، والفرق تحكّم ؛ مع أنّه يلزم افتقار الواجب في علمه بغير المعلول الأوّل إلى غيره ، ويلزم جهله - سبحانه - بالنسبة إلى سائر المعلولات في مرتبة ذاته ؛

وعلى الثاني : يلزم أن لا- يكون إيجاد بعض معلولاته مسبقاً بالعلم مع أنّ الفاعل المختار يجب أن يكون فعله مسبقاً بالعلم ، فيلزم نفي الاختيار بالنسبة إلى الجوهر العيني الأوّل ، بل بالنسبة إلى صورته في باقي المعلولات القائمة به ، لأنّ الاختيار لا يوجد بدون العلم. والشيخ الرئيس قد أبطل هذا المذهب - على ما أشير إليه سابقاً - بأنّ الصور المعقولة لو كانت مرتسمة في عقل ونفس لكانت من أجزاء النظام الذي يعقل الأوّل - تعالى - ذاته مبدأً له ، فيجب أن يكون صدورها عنه على سبيل الخير - أي : على

سبيل ما إذا عقله خيرا أوجده - ، ونقل الكلام إلى ذلك التعقل ويلزم التسلسل.

قال بعض المشاهير : ولعلّ الشيخ لم يختار هذا المذهب واختار العلم الحسولي لاعتقاده أنّ فيه نفي الاختيار بالنسبة إلى الجوهر العيني الأول بناء على أنّ الاختيار لا يوجد بدون العلم المتقدم المحض مع المعلوم نحوًا من الاتحاد. وهذا النحو من العلم لا يمكن القول به ، لأنّه لا يكون عين ذات الواجب عند أهل التنزيه ؛ وهو كما ترى.

ثمّ إنّنا قد أشرنا إلى أنّ المحقّق الطوسي اختار هذا المذهب إلاّ أنّه صرّح بكونه - تعالى - عالما بمعلولاته القريبة - أعني : العقول - وبصور سائر الممكنات المرتسمة فيها بالعلم الحضوري الانكشافي ، وبمعلولاته البعيدة بصورها القائمة بالقرينة ؛ فلا يرد عليه لزوم كون إيجاد المعلولات القريبة غير مسبوق بالعلم ، بل يرد عليه : أنّه إذا جاز انكشاف المعلولات القريبة عنده - تعالى - قبل وجودها فلم لا يجوز ذلك في البعيدة أيضا؟! ، وأيّ داع إلى القول بالعلم الصوري فيها ليلزم افتقار / MB 154 / الواجب إلى غيره في الصفة الكمالية وعدم كونه عالما في مرتبة ذاته؟!.

قال بعض الاعاظم موردا عليه : والتعجّب من هذا العلامة مع تقطّنه لذلك الاصل المتين - أعني : جواز تعقل الأشياء بأعيانها لا بصورها - كيف لم يتمّ اعماله في انكشاف جميع الأشياء الصادرة عنه بذواتها بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للأشياء الكلية والجزئية عليه - تعالى - وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناطا لعلم الله - تعالى - بالماديات. وهو غير مرضي ، / DA 143 / بل الحقّ اطراد الحكم بالانكشاف الشهودي على جميع الأشياء المبدعة الكائنة المعقولة والمحسوسة.

ثمّ إنّّه على هذا المذهب كما يلزم كون الصورة المرتسمة في الجواهر العقلية مناطا لعلم الواجب بالأشخاص المادّية والحوادث الكونية كذلك يلزم كون الصور مناطا لعلم تلك الجواهر العقلية ، فيكون علم ما سوى الواجب من المجرّدات بالأشياء بحصول صورها فيه.

وعلى مذهب شيخ الاشراف - كما تقدّم ويأتي - أنّ الواجب لذاته كما يدرك المجرّدات العقلية بالاشراق الحضوري كذلك يدرك الأمور المادّية أيضا بالحضور الانكشافي من غير أن يدركها بالصور الحاصلة في المبادي العقلية ، بل ارتسام الموجودات الكلّية في العقول

الفعّالة والقوى العالية باطل عنده وكذلك الجواهر العقلية يعرف كلّ واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالإضافة الاشرافية من غير احتياج إلى أن تكون فيه صورة.

وأما المذهب السادس - أعني : القول بعلمين الاجمالي والتفصيلي - ، فاعلم أنّ بعض المتأخّرين لمّا ذهبوا إلى أنّ علمه - تعالى - بما سواه من الأشياء أنما هو بحضور ذواتها لا بحصول صورها - لما فيه من المفسد ، كما علمت - وظاهر أنّ حضور الأشياء أنما يمكن حين وجودها لا قبلها ولا بدّ من القول بعلمه - تعالى - قبل اليجاد أيضا حتّى يتحقّق الاختيار ولقيام الأدلة الشرعية أيضا عليه ، فاضطّروا إلى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته مقدّم على جميع اليجادات ، وقالوا : إنّ الكمال أنما هو هذا العلم ؛ وأما التفصيلي فليس بكمال ، فلا ضير في احتياج الواجب فيه إلى غير ذاته المقدّسة.

والحقّ أنّ القول بعلم الاجمالي مع كونه من العلم الحضورى لا- يختصّ بالقائلين بالحضورى ، فإنّ القائلين بعلم الحصولي - ومنهم الفارابي والشيخ وبهمنيار - اضطّروا أيضا إلى العلم الاجمالي في اثبات علمه الكمالي ، فإنّ كماله - تعالى - لا يمكن أن يكون بارتسام صور الموجودات فيه ، وإلاّ- لزم احتياجه فيما هو كمال له إلى غيره - تعالى عن ذلك - . بل قالوا : كماله ومجده - تعالى - إنّما هو بعلم الذي هو عين ذاته ، وهو كونه بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة مفصّلة - كما يأتي من كلام الفارابي وبهمنيار - .

ثم ما ذكره في بيان العلم الاجمالي يحتمل وجهين :

الأوّل : أن يقال إنّ ذاته - تعالى - بمنزلة المجمل لجميع المعلومات لكون الجميع لازمة لذاته مندمجة فيه ، فاذا علم ذاته - تعالى - علم جميع الأشياء اجمالا ؛ كما أنّ المعقول البسيط عندنا بمنزلة المجمل لجميع المعقولات المفصّلة ، فاذا علمناه علمناها اجمالا ؛

الثاني : أن يقال : أنّ علمه - تعالى - اجمالا- عبارة عن كونه في ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات - أي : كونه بحيث يصير منشأ لوجودها - ، فإنّ الوجود هو الانكشاف. فكونه عالما عبارة عن تمكّنه من العلم والانكشاف لا- عن الاستحضار بالفعل. والحاصل : أنّ علمه الاجمالي بالأشياء قبل ايجادها على هذا الوجه عبارة عن

منشأته للعلم التفصيلي وتمكّنه منه بأن يوجد الأشياء فيعلمها مفصّلة.

وعلى هذا فالتمثيل بالمعقول البسيط غير مناسب ، لأنّ المعقول البسيط صورة علمية مطابقة لتلك المعقولات المفصّلة ، بل هي عينها بالذات ؛ وأنّما التفاوت في نحوي الإدراك بناء على ما حقّق من أنّ التفاوت بالاجمال والتفصيل ليس إلّا في نحوي الإدراك لا في ذات المدرك. وذاته - تعالى - بالنسبة إلى العلوم المفصّلة على هذا الاحتمال ليست بتلك المثابة ، بل هو علّة لتفاصيل تلك العلوم ومنشأ لحصولها ، وليس صورة مطابقة لها. وحينئذ فالتمثيل لمجرّد الاشتراك في المبدئية وان كان أحدهما من قبيل مبدئية الكلّ للأجزاء والآخر مبدئية الفاعل لمفعوله.

والاولى في التمثيل أن تمثّل بملكة العالم - التي هي ملكة استخراج العلوم المفصّلة - بالنسبة إلى تلك العلوم ، فكما أنّ تلك الملكة علم اجمالي بجميع العلوم المفصّلة الحاصلة منها فكذلك علمه - تعالى - بذاته علم اجمالي بجميع الأشياء ؛ هكذا افاد بعض المحقّقين - أي : قرر العلم اجمالي على الاحتمال الثاني - . ومثّل بملكة العالم حيث قال : « تقرير العلم اجمالي انّ ذاته - تعالى - لمّا كان بذاته منشأ لفيضان جميع الموجودات عنه وكان علمه - تعالى - بذاته الذي هو عين ذاته علّة لجميع الموجودات وانكشافها له ولا حاجة له في ذلك إلى أمر مغاير لذاته بل انكشافه لذاته منشأ لجميع الانكشافات كان نسبة علمه - تعالى - بذاته إلى العلم بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة العالم - وهي ملكة استخراج العلوم المفصّلة - إلى تلك العلوم ، وكما أنّ تلك الملكة علم اجمالي بجميع تلك العلوم المفصّلة فكذلك علمه - تعالى - بذاته علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة بذوات الأشياء وصفاتها الفائضة عن ذاته - تعالى - .

ثمّ التحقّق أنّه لا يتحقّق / MA 146 / في الوجه الثاني / DB 143 / الاجمال والتفصيل حقيقة. بيان ذلك : انّ الاجمال والتفصيل وصفان للادراك ، وهما قد يتحقّقان في المحسوسات - كما إذا رأينا عشرة اشخاص دفعة ، فهذه الرؤية قد وقعت على جميع تلك الأشخاص حقيقة وهي مرئية بالحقيقة ، لكن بعنوان الاجمال ، ثمّ إذا التفتنا مرّة أخرى إلى كلّ شخص شخص بخصوصه فيكون كلّ شخص مرئياً بعنوان التفصيل ، و

المعلوم في الصورتين واحد والعلم الاحساسى متعدّد ؛ - وقد يتحقّقان في المعقولات ، كما إذا حصل لنا علم تعقّلي بشيء من غير أن نحلّله إلى أجزائه وجزئياته ونستخرج شقوقه وفروعه ومحتملاته ، ومن غير أن نرد ما يحتمل أن يورد من الشكوك والشبهات ولكن كان بحيث تمكّننا على ذلك ، ولو شكّك علينا مشكّك كئنا قادرين على جوابه بلا تجشّم كسب جديد. فالعلم السابق على التشكيك اجمالي بالقياس إلى ما يحدث بعد التشكيك بلا كسب ، والمعلوم في الصورتين واحد والعلم متعدّد. فالعلم الاجمالي مبدأ وسابق على العلم التفصيلي والعلم التفصيلي متأخّر ، فلا يكون العلم التفصيلي في مرتبة العلم الاجمالي ؛ لأنّ التفصيلي مرتّب على الاجمالي ، إلا أنّ المعلوم فيهما واحد.

وإذا عرفت ذلك نقول : إنّ التمكّن من الادراك - الذي هو العلم الاجمالي على الوجه الثاني - ليس ادراكا حقيقة ولم يعلم منه شيء حتّى يتحقّق ادراكا يكون المعلوم فيهما واحدا ، فاطلاق الادراك على المنشئية والمعلومية على ما من شأنه أن يعلم حينئذ على التجوّز.

ثمّ إنّ أكثر المتأخّرين جزموا في مقام بيان العلم الاجمالي بالوجه الثاني ، وحملوا ما ورد عليهم من عبارات القوم عليه. قال العلامة الخفري : « وليعلم أنّ لواجب الوجود علمين : أحدهما علم اجمالي ، وهو عين ذاته - تعالى - وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات » ، قال بهمنيار : « بيان ذلك : إنّ حقيقته حقيقة تصدر عنها مفصّل المعقولات كما أنّ المعقول البسيط عندنا علة للمعلومات المفصّلة ، لكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجود ومعنى المعقول البسيط هو أنّه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ، ثمّ تفصّله شيئا بعد شيء إلى أن تملأ دسّته كاغذ ، بل ما عنده أشدّ تجريدا من المعقول البسيط لأنّ ما عنده سبب لانكشاف الأشياء - وهو ذاته البسيط البحت الذي لا تكثّر فيه أصلا - ، بخلاف المعقول البسيط فأنّه مركّب ؛ وأنما يوصف بالبساطة بالإضافة إلى التفاصيل التي تحصل بعد التحليل ؛ انتهى كلام بهمنيار بأدنى توضيح.

ثمّ قال العلامة : « ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته - تعالى - عالما بذاته وبجميع

الممكنات وعلمًا ومعلوماً ، والتغاير بين هذه المعاني أنّما هو بالاعتبار .« وإلى هذا أشار الفارابي حيث قال : « واجب الوجود مبدأ كلّ فيض وجود وهو ظاهر ، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر ينال الكلّ من ذاته ، فعلمه بالكلّ بعد علمه بذاته وعلمه بذاته نفس ذاته ، فكثرة علمه بالكلّ كثرة بعد ذاته ويتحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكلّ في وحدته » (1) ؛ انتهى .

وغير خفي أنّ قول الخفري : « وهو كونه باعتبار ذاته - ... إلى آخره - » ظاهر الانطباق على الوجه الثاني . وقوله : « علماً ومعلوماً » ، قيل : أنّما يستقيم بالنسبة إلى الممكنات بناء على الوجه الأوّل دون الثاني ، ووجهه ظاهر . نعم ، بالنسبة إلى ذاته يستقيم مطلقاً .

وأنت خبير بأنّه على الوجه الأوّل لا-ريب في كون ذاته - تعالى - عالماً ومعلوماً ، لأنّ حضور ذات العدّة حينئذ بعينه حضور ذات المعلولات على سبيل الاجمال ، فإنّ ذات الواجب - تعالى - بهذا الاعتبار عين المعلومات على سبيل الاجمال ، فكان عالماً ومعلوماً ، فلا-يغاير العالم المعلوم ، فكان ذات الواجب مجمل ما يصدر عنه مفضّلاً حتّى أنّ الوهم ربما يذهب إلى أنّ هذه الحقائق المتعدّدة اتّحدت بحسب حضور ذواتها في ذات الواجب . وهذا معنى قول المعلم الثاني : « فهو الكلّ في وحدته » .

وأما كونه علماً فيصحّ بأحد التوجيهين في عينية صفاته - أعني : كون ذاته - بذاته من غير قيام صفة العلم به منشأً لانكشاف جميع معلولاته - أي : نائباً مناب هذه الصفة أو كونه فرداً من العلم - ؛ وقد عرفت أنّ الحقّ في ذلك ما ذا .

وأما على / DA 144 / الوجه الثاني فلا ريب في أنّ المعلومات حينئذ خارجة عن ذاته ، فيكون عند العلم بها عالماً لا معلوماً . وأما كونه علماً فكما تقدّم في الوجه الأوّل .

وإذا علمت ذلك فيظهر حال ما أورد على العلم الاجمالي بأنّه عند القائل به عين ذاته - تعالى - وعلى التحقيق العلم عين المعلوم بالذات ومغاير له بالاعتبار فكيف يكون علمه - تعالى - بالممكنات عين ذاته - تعالى - مع تخالف الحقيقة الواجبية والممكنة

ص : 159

بالذات؟!، لانه على القول بالاجمالي على الاحتمال الأول يتحد العالم والمعلوم - لانطواء جميع الاشياء في ذاته - ؛ فيندفع اليراد المذكور.

ثم ما ذكر في هذا اليراد من ان العلم عين المعلوم بالذات ففيه : ان العلم - كما يأتي - يطلق على معان ثلاثة :

الاضافة الاشراقية ؛

والحاضر بالذات ؛

والملكة التي يقتدر بها على استحضار المعلومات. وما هو عين المعلوم بالذات هو المعنى الثاني وهو ليس عين ذاته إلا في العلم الاجمالي وفي علم الشيء بذاته. فاطلاق / MB 146 / القول بعينية العلم للمعلوم ليس بصحيح. وأما ما نقله عن بهمنيار فظاهره منطبق على الوجه الأول. كما يدل عليه تمثله ، لان المعقول البسيط صورة مطابقة للمعقولات المفصلة بل هو عينها ، والتفاوت انما هو في نحوي الادراك ، فهو بمنزلة المجمل لجميع المعقولات المفصلة ، وليس هو علة ومنشأ لها ، وما هو العلة والمنشأ لها لا يكون منطبقا عليها. وبالجملة الظاهر من تشبيه الواجب بأصل الجواب المجمل لا- بالقوة والتمكن على الجواب انه لا يكتفي في العلم الاجمالي بما فهمه الخفري من انه هو مبدأ الانكشاف والقوة عليه - كالقوة على الكتابة والتمكن عليه من غير أن يباشر شيئا منهما - . فان الظاهر من كلام بهمنيار انه جعل ذاته - تعالى - بمنزلة مجمل الموجودات ، فوجوده حقيقة وجد في الجملة للموجودات ، فانكشاف ذاته على ذاته انكشاف للموجودات في الجملة ، كالجواب المجمل فان حضوره في الذهن حضور للمفصل في الجملة ، فلا يكتفي بمحض القوة والتمكن. فالظاهر حمل عبارة بهمنيار على الاحتمال الأول - كما فعله السيد الداماد - . والقول بأن التمثيل لمجرد الاشتراك في المبدئية وان كان أحدهما من قبيل مبدئية الكل للأجزاء والآخر مبدئية الفاعل لمفعوله - كما أشير إليه آنفا - بعيد جدًا.

وأما عبارة الفارابي فلا بد ان نوضحه حتى يظهر انها منطبقة على الاحتمالين ؛ فنقول : قوله : « واجب الوجود مبدأ كل فيض » معناه ظاهر. وقوله : « وهو ظاهر » أي : واجب الوجود ظاهر بذاته على ذاته. وفي بعض النسخ : « وهو ظاهر بذاته » وهو أظهر ،

ص: 160

أي : منكشف عند ذاته بمعنى أنه عالم بذاته. وقوله : « فله الكلّ من حيث أنّه لا كثرة فيه » أي : بالحضور العلمي كما أنّ منه الكلّ بالوجود العيني. والغرض أنّه عالم بالكلّ ، وذلك لأنّه لمّا كان مبدأ لكلّ وجود وعالما بذاته والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فيكون عالما بالكلّ. لكن بحيث لا- كثرة فيه ، لأنّ علمه بالكلّ على سبيل الاجمال ، كما عرفت من أنّ علمه بالكلّ منطوق في علمه بذاته ؛ إمّا لأنّ ذاته بمنزلة المجمل لجميع المعلومات ، فعلمه بذاته يوجب العلم بالجميع ، بل هو عينه ؛ وإمّا لأنّه منشأ لجميع الموجودات ، فهو متمكّن عن العلم والانكشاف. وحينئذ فقوله : « فله الكلّ » أي : التمكن من العلم بالكلّ. فهذه العبارة يمكن حملها على كلّ من الوجهين وان كانت أكثر انطباقا على الوجه الأوّل. و: « قوله فهو من حيث هو ظاهر ينال الكلّ من ذاته » أي : هو من حيث هو عالم بذاته يعلم الكلّ من ذاته ؛ أي : يكون علمه بذاته هو بعينه علمه بالكلّ بناء على الوجه الأوّل أو يتمكّن من ذاته العلم بالكلّ لكون ذاته مبدأ لظهور الكلّ. وهذه العبارة أيضا يمكن حملها على كلّ من الاحتمالين وان كان حملها على الأوّل أظهر ، للزوم حمل العلم على مبدئيه له بناء على الاحتمال الثاني ، وهو خلاف الظاهر. وكلام المعلم الثاني الى هنا ينطبق على العلم الاجمالي بأحد الوجهين. وإمّا قوله : « فعلمه بالكلّ بعد ذاته » - وفي بعض نسخ الفصوص : « بعد علمه بذاته » - وقوله : « وكثرة علمه بالكلّ كثرة بعد ذاته » ، فلا مدخلية لهما بالعلم الاجمالي ، بل هما ظاهران فيما هو المشهور / DB 144 / من مذهب الفارابي والشيخ من كون علمه - تعالى - بالكلّ بحصول الأشياء في ذاته ، إذ العلم الاجمالي بالأشياء ليس بعد العلم بالذات لاتحادهما ، وكذا ليس في العلم الاجمالي بالأشياء كثرة فضلا عن الكثرة الحاصلة بعد الذات ، بل البعدية عن الذات والكثرة أنّما يتحقّقان في العلم الصوري. وإيراد الفارابي العبارتين في العلم الصوري مبني على أنّه لمّا اشار في العبارة الاولى إلى بعديته فربما يتوهم أنّ ما هو بعد الذات - أعني : العلم الصوري - علم وحداني بسيط ، فإشار في الثانية إلى أنّ ما هو بعد الذات كثرة.

فما قيل - كما يأتي - : أنّ المراد من العلم في الاولى العلم الاجمالي - بالتوجيه الذي يذكر - دون العلم التفصيلي الصوري ، والمراد منه في الثانية التفصيلي إذ لو حملت الاولى أيضا

ليس على ما ينبغي ، مع استلزامه لتأويل بعيد - كما يأتي -.

ولا- يخفى أنّ ذلك - أي : انطباق هاتين العبارتين على العلم الحضورى - غير مضرّ لغرض من اسند القول بالعلم الاجمالي إلى المعلم الثاني ، لأنّنا أشرنا إلى أنّ القول بالعلم الاجمالي ليس مخصوصا بالقائلين بالعلم الحضورى ، بل القائلون بالعلم الحضورى - كالفارابى والشيخ وبهمنيار - أيضا مثبتون له - تعالى - العلم الاجمالي الكمالى ، فإنّهم يقولون : إنّ له - تعالى - علما اجماليا بالاشياء بأحد الوجهين في مرتبة الذات وهو علم بسيط لا تكثّر فيه أصلا ؛ وليس بعد مرتبة الذات ، بل هو عين العلم بالذات. وله أيضا علم تفصيلي بالاشياء بحصول صورها في ذاته ، وهو متكثّر وبعد العلم بالذات ، وتكثّره غير موجب للنقض لأنّه ليس كمالا ؛ وقد عرفت الحقّ في ذلك.

والقائلون بالعلم الحضورى أيضا يقولون : إنّ للواجب علما اجماليا بالاشياء في مرتبة الذات لا تكثّر فيه أصلا ، وعلما تفصيليا بها بحضور ذواتها عنده ؛ ويقولون : هذا العلم بعد الذات لتوقّفه على وجود الأشياء في الخارج. فالمعلم الثانى لَمّا أشار في أوائل كلامه إلى العلم الاجمالي وكونه عين ذاته فكأنّه قيل له : إنّ علمه بالكلّ إنّما هو بارتسام الصور المتكثّرة عندكم فكيف يكون عين ذاته؟!؛ فأشار الى دفعه بأنّ العلم المتكثّر ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس إلّا العلم الوجداني الاجمالي البسيط فالمراد من الكثرة في قوله : « فكثرة علمه بالكلّ - ... الى آخره - » هو الكثرة بحصول صور الأشياء لا- الكثرة بحضور الأشياء بأنفسها ، لما ثبت من قوله بالعلم الحضورى. وقوله : « وعلمه بذاته نفس ذاته » معناه ظاهر. وفي بعض نسخ الفصوص لم يوجد قوله : « نفس ذاته » ، وحينئذ يكون قوله : « وعلمه بذاته » مجرورا معطوفا على ذاته في قوله : « بعد ذاته » أي : فعلمه بالكلّ بعد ذاته وبعد علمه بذاته. وهذا أولى ، إذ ليس هنا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته ، فلا تقريب. اللهم إلّا على النسخة التي بدّلت « بعد ذاته » : « بعد العلم بذاته » ، فإنّه / MA 147 / حينئذ لَمّا لم يثبت منه كون علمه بالكلّ بعد ذاته أشار إلى أنّ علمه بذاته نفس ذاته ، فاذا كان علمه بالكلّ بعد علمه بذاته أيضا ، فيكون مفاد هذا

الكلام مفاد النسختين معا ، ويحصل التقريب ؛ هذا.

وقيل : المراد من العلم في اولى العبارتين - أعني : قوله « فعلمه بالكلّ بعد ذاته » - العلم الاجمالي ، والمراد من البعدية : البعدية بحسب الاعتبار ، إذ لا شك أنّ اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات ، من حيث الذات والمراد منه في ثانيتهما - أعني : قوله « وكثرة علمه » - إلى العلم التفصيلي.

وقيل : قوله : « بعد ذاته » ليس خبرا لقوله : « فعلمه بالكلّ » ، بل هو صفة للكلّ . وقوله : « نفس ذاته » خبر لكلّ من العلمين - أعني : فعلمه بالكلّ وعلمه بذاته - . والمعنى أنّ علمه بكلّ الأشياء التي وجودها بعد وجود ذاته ، وكذا علمه بذاته نفس ذاته فتكون العبارة الاولى واردة لبيان العلم الاجمالي ؛ واما الثانية - أعني : « فكثره علمه ... إلى آخره » - لبيان التفصيلي .

ولا يخفى أنّه مع بعد هذا التوجيه واستلزامه خلاف الظاهر في قوله : « بعد ذاته » ، يرد عدم التقريب ، إذ ليس هنا موضع بيان كون علمه بالكلّ وعلمه بذاته نفس ذاته .

وقيل : المراد من العبارة الاولى هو ما ذكر في التوجيه الأخير - أي : علمه بالكلّ الذي بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته - ، فيكون علمه بذاته وبجميع معلولاته علما واحدا حقيقة من دون تكثّر فيه إلا بالاعتبار . والمراد من الكثرة في العبارة الثانية - أعني : « فكثره علمه ... إلى آخره » - هو الكثرة الاعتبارية - أي : فكثره علمه بالاعتبار كثره بعد الذات بالاعتبار فتكون العبارتان واردتين لبيان العلم الاجمالي ، اذ هما أو الثانية لبيان العلم الحضوري التفصيلي . فان هذا القائل اعتقاده أنّ جميع اساطين الحكمة - حتّى الفارابي والشيخ - قائلون بالعلم الحضوري .

وقيل : المراد من العلم المعلوم مجازا ، وحينئذ يكون المراد من الكثرة الكثرة الحقيقية ، لأنّ المعلومات متكثرة حقيقة ، فيكون المراد من العبارة الاولى : أنّ وجود الكلّ المعلوم بعد ذاته ، ومن الثانية : أنّ كثره معلوماته كثره حاصله بعد ذاته .

وغير خفيّ أنّ جميع / DA 145 / هذه التوجيهات تكلفات باردة وتعمّفات بلا فائدة . وأيّ داع إلى هذه التأويلات البعيدة بعد القطع بأنّ هذا الفيلسوف يثبت العلم الاجمالي و

التفصيلي الصوري معاً؟! وقد نشير إلى أنّ بهمنيار مع تصريحه بثبوت العلم الاجمالي - كما مرّ - اثبت العلم الصوري أيضاً ، فالصحيح في حمل العبارتين ما ذكرناه أولاً .

قوله : « ويتحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته » ، ظاهره ينطبق على الاجمالي ، وربما كان الاحتمال الأوّل منه أظهر . ويمكن حمله على التفصيلي أيضاً ، أي : ويتحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته في أنّ له - تعالى - علماً بجميعها من غير أن يوجب تكثراً في ذاته ، لأنّ صدورهما على ترتيب سببي ومسببي ، فلا يوجب تكثراً في أصل الذات ، بل في الأمور العارضة - كما تقدّم .

قيل : وقوله : « بالنسبة إلى ذاته » مؤيد الحمل على التفصيلي ، إذ لو كان المراد العلم الاجمالي لكان ينبغي أن يقال : ويتحد الكلّ في ذاته . قوله : « وهو الكلّ في وحدته » رجوع إلى أوّل الكلام - أعني : بيان العلم الاجمالي - وحديث العلم التفصيلي وكثرته وقع في البين لدفع دخل مقدّر - كما اشرنا إليه - . ومعناه : وهو كلّ الأشياء حالكونه واحداً لا تكثّر فيه . وهو ظاهر الانطباق على الوجه الأوّل من العلم الاجمالي ، وحمله على الوجه الثاني - بأنّ المراد أنّ الواجب هو الكلّ ، أي : عالم بالكلّ ومبدأ له في حال كونه في وحدة ، إذ الكلّ كلّ في وحدة ، أي : معلوم لذاته الأحدي - بعيد جدّاً . وحمله على العلم التفصيلي بأنّ المراد : فله الكلّ حالكون ذلك الكلّ واحداً بالنسبة إلى ذاته فإنّ له - تعالى - علماً به من غير لزوم تكثّر في ذاته ، أبعد .

وقد ظهر من هذه العبارة أنّ مراد الفارابي « من العلم الاجمالي » هو الاحتمال الأوّل - كما ظهر ذلك من عبارة بهمنيار أيضاً - .

فان قلت : يمكن أن يحمل جميع عبارات الفارابي التي حملتها على العلم الاجمالي تأسّياً بالقوم على أنّ المراد منها بيان كون جميع الأشياء لوازم ذاته وانطواء الجميع في ذاته ، وبالجمله كونه مجمل الأشياء من غير دلالة شيء منها على كونه عالماً بها على الاجمال ؛ وحينئذ يكون مراده من هذه العبارات اثبات هذا المطلوب . ومن العبارات التي حملتها على العلم الصوري هو اثبات العلم الصوري ، لبعدها حملها على الحضور الانكشافي . ويكون غرضه : أنّه لما كان الواجب - تعالى - مجمل الأشياء وكان مندمجة فيه وهو كلّ الأشياء

من دون لزوم كثرة فيه يكون علمه الصوري ناشئا عن ذاته لا مستفادا عن غيره ، وحينئذ أيّ داع إلى نسبة العلم الاجمالي إليه مع استلزامه لبعض المفاسد؟!؛

قلت : الباعث لحمل تلك العبارات على العلم الاجمالي إنّه إذا ثبت منها أنّه مجمل الاشياء وإنّه ينال الكلّ من ذاته وإنّه كلّ الأشياء فيفهم منها علمه - تعالى - بهذا الكلّ نظرا إلى كونه - تعالى - عالما بذاته ، ولا يمكن أن يكون هذا العلم عنده تفصيلا حضوريا - لتصريحه بالعلم الصوري التفصيلي - ، فلا- بدّ أن يحمل على الاجمالي مع أنّه صرّح في موضع آخر من الفصوص بما يدلّ على اثباته علمين للواجب حيث قال : « علمه الأوّل لا- ينقسم ، وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثّر لم تكن الكثرة / MB 147 / في ذاته ، بل بعد ذاته » (1) ؛ انتهى.

ووجه الدلالة ظاهر ؛ هذا.

وقال بعض أهل التحقيق : إنّ هذه العبارة ظاهرة الانطباق على ما ذهب إليه المعلم الأوّل في اثولوجيا من أنّ البسيط ما لا تركيب فيه بوجه أصلا ونعني بالواجب - تعالى - كلّ الوجود. وبيانه - على ما ذكره بعض العرفاء المحقّقين - هو : إنّ كلّ ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحده كلّ الأشياء ، ولا يخرج عنه شيء منها إلاّ ما هو من باب النقائص والاعدام والامكانيات ، فإنّك إذا قلت « ج » ليس « ب » فحيثية كونه « ج » ان كانت بعينها حيثية أنّه ليس « ب » حتّى يكون « ج » نفسه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته فكانت أمرا عدميا ، ولكان من عقل « ج » عقل ليس « ب » ، لكن التالي باطل ، فالمقدّم كذلك. فيثبت أنّ موضوع الجيميّة مركّب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون « ج » ومن معنى عدمي به يكون ليس « ب » ، أي : ممّا هو سبب لهذا الامر العدمي من قوّة أو استعداد. فعلم أنّ كلّ ما سلب عنه أمر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مطلقا ، وتعلم بعكس نقيضه أنّ كلّ بسيط الحقيقة مطلقا فغير مسلوب عنه أمر وجودي ، فيثبت أنّ البسيط كلّ الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقائص والاعدام ولهذا ثبت علمه بالموجودات علما بسيطا وحضورها عنده على وجه أعلى واتّم.

ص: 165

1- راجع : فصوص الحكم ، الفصل 15 ؛ نصوص الحكم ، ص 68.

وتوضيح ذلك : انّ واجب الوجود / DB 145 / لمّا كان عين حقيقة الوجود بحيث لا يشوبه نقص ولا عدم ولا قصور ولا ماهية ولا تركيب بوجه من الوجوه - بل هو صرف الوجود ومحض الخيرية وعين الكمال - وكلّ وجود أو كمال وجود إنّما هو يفيض عنه ويرشّح منه ، فكلّ وجود وكمال وجود انبسط على هياكل الممكنات وقوابل المهيئات مشوبا بالعدمات ومخلوطا بانتفاض في ضمن الكثرات بجمعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال غير مشوب بالنقيصة والزوال في ضمن وحدته الحقّة ، فلو سلب عنه الشيء فأنّما هو باعتبار نقصه وقصوره ومهيته لا- باعتبار خيريته وكماله ووجوده ، فإنّ كلّ موجود غير واجب الوجود ليس صرف الوجود ومحض الخيرية ، بل مشوب بالنقص والقصور والماهية والامكان. فاذا قيل : « الواجب ليس بجسم » فالمسلوب عنه ليس الاّ نقص الجسمية وقصور المادّة ، لا غير. وكذا اذا قيل : « ليس بجوهر ولا- بعرض ولا- بفلك ولا- بعنصر - ... الى غير ذلك - » فالمسلوب ليس الاّ نقيصات تلك الحقائق ومهيئات تلك الوجودات ، فإنّ ذاته - تعالى - لو كانت بذاته مصداقا لسلب شيء من تلك الوجودات من حيث هو وجود وحقيقة لزم أن لا تكون ذاته - تعالى - عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته ، فإنّ حقيقة الشيء وطبيعته لا تكون مصداقا لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والاّ لم تكن طبيعة ذلك الشيء. وذلك هو التوحيد الوجودي فاعرفه إن كنت أهلا لذلك! ؛ انتهى.

وغير خفيّ انّ ما ذكره بعض العرفاء يحتمل وجهين :

أحدهما : انّ الواجب لمّا كان صرف الوجود وتأكّده ووجودات الأشياء ووجودات مشوبة بالقوة والعدم فائضة منه ، وهذه الوجودات المشوبة بالعدم إذا فرض تحليلها الى وجودات صرفة وعداماتها يكون وجود الواجب مشتملا على تلك الوجودات الصرفة. يعنى : انّ وجوده لمّا كان فوق التمام فيشتمل على كلّ مرتبة دونه مع الزيادة من غير أن يكون عين سائر المراتب ، بمعنى أنّه إذا حلّل الأشياء الموجودة إلى وجوداتها الصرفة واعدامها كان وجودها عين الواجب. وذلك كما انّ السواد الأشدّ يشتمل على جميع السوادات التي تحته مع الزيادة من غير أن يكون الاشدّ عين سائر المراتب ؛ فاذا قلنا : انّ

السواد الأشدّ كلّ السوادات ، يكون المراد : أنّ كلّ مرتبة دون الأشدّ يوجد في الأشدّ مع الزيادة ، لا أن يكون الأشدّ عين باقي المراتب.

وثانيهما : أن يكون المراد أنّ وجود الواجب هو عين وجودات الممكنات إذا خلصت عن أعدامها.

وأنت خير بأنّ مبنى الوجه الأوّل على كون الوجود مقولا بالتشكيك ، وكون وجود الواجب فردا أقوى وأشدّ منه ؛ ومبنى الثاني على وحدة الوجود بل الموجود ؛ والقول بكلّ منهما يشتمل على مفسد ، وقد بيّنا ذلك بما لا مزيد عليه في رسالتنا المسماة « بقرة العيون ».

فالحقّ أنّ مراد المعلّمين من أنّ الواجب كلّ الوجود مع وحدته البسيطة الصرفة : أنّ جميع الوجودات لوازم ذاته ورشحات وجوده وهو علّة تامة لها ، وهي ناشئة صادرة عنها ، وهو كلّ الأشياء في الشهود العلمي بمعنى أنّ حضور ذاته عند ذاته هو حضور الأشياء ، بل هو في انكشاف الأشياء أقوى من حضورها بانفسها. فمن قال : أنّ الأشياء عين الواجب أراد بالعينية العينية باعتبار الشهود العلمي وباعتبار ملزوميته وعليته لها وانطوائها فيه اجمالا وهذا المعنى هو مرادهم من قولهم : أنّه مجمل الأشياء او كلّها ، لا أن تكون تلك الوجودات عين وجود الواجب بعد تخليصها عن عدماتها الامكانية أو يكون وجود الواجب مشتملا عليها مع الزيادة ، لانه إن تحقّق / MA 148 / حينئذ بين وجود الواجب وسائر الوجودات ما به الاشتراك وما به الامتياز لزم التركيب ؛ وإن لم يكن بينهما ما به الامتياز أصلا لزم وحدة الوجود ؛ وإن لم يكن بينهما ما به الاشتراك بل كانا متخالفين بانفسهما لم يكن لاشتمال وجود الواجب على سائر الوجودات معنى.

وبالجملة قد ظهر من كلام الفارابي أنّه قائل بالعلم الاجمالي الكمالي المقدم على اليجاد على الاحتمال الأوّل على - الظاهر - ، وبالعلم التفصيلي الصوري.

وإذا عرفت ذلك فاعلم! أنّ مذهب بهمنيار أيضا ذلك. أمّا قوله بالعلم الاجمالي فقد عرفت من كلامه المنقول ؛ وأمّا قوله بالعلم الصوري فانه قال : « فاذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل أيضا لوازم ذاته ، وإلاّ ليس يعقل ذاته بالتمام وبالكنه أو

بالجهة التي بها صارت علةً لملزوماتها ، وكلاهما في الواجب واحد لتنزهه عن تعدد الجهات واللوازم التي هي / DA 146 / معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدأ للوازمه أي معلولاته بل ما صدر عنه أتما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وأتما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في آن يوجد له فاذا وصف بأنه يعقل هذه الامور فإنه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لأنه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له ، فمعقولاته اذن فعلية « (1) » ؛ انتهى .

ولا ريب في ان قوله : « وان كانت اعراضا موجودة فيه » صريح في العلم الصوري ؛ وقوله : « فليس ممّا يتصف بها » اشارة إلى دفع ما يظنّ وروده على العلم الحسولي من لزوم كونه متصفا بصفات غير اضافية ولا سلبية ، وكونه قابلا وفاعلا - كما تقدم في كلام الشيخ والمحقق الطوسي - . وما ذكره في دفع الأول هو ان اتصاف الشيء بعرض هو أن يكون ذلك العرض محمولا عليه أو مبدأ لمحمول عليه ، ولوازمه - تعالى - على تقدير وجودها فيه ليس محمولا عليه - وهو ظاهر - ؛ ولا مبدأ لمحمول عليه ، لان العالم الذي هو محمول عليه - تعالى - ليس حمله عليه باعتبار ان تلك الصور فيه ، بل أتما هو باعتبار كونه - تعالى - مبدأ لتلك الصور ومصدرا لها - أعني : كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له تعالى - . وقد اشار الى ذلك بهمنيار بقوله بعد ذلك : « فاذا وصف بأنه تعقل هذه الامور فإنه يوصف به لأنه يصدر عنه ، لا لانه محلّها » .

ثم المراد بالاتصاف المنفي - كما أشير إليه - هو الاتصاف بصفة حقيقية غير اضافية ، فلا يقدح كون تلك الصور مبدأ لاتصافه - تعالى - بالعالمية الاضافية ، فإنه لا امتناع في احتياجه - تعالى - في الاضافات إلى غيره - تعالى - ، بل الامتناع أتما هو في الصفات الحقيقية . وما ذكره في رفع الثاني - على ما مرّ - هو أنه فرق بين القبول بمعنى الانفعال و

ص: 168

1- راجع : التحصيل ، ص 574 .

القبول بمعنى مطلق المعروضية والموصوفية ، والمحال هو الأول وهو غير لازم. قال الشيخ في التعليقات ما حاصله : « أنه فرق بين أن يوصف جسم بأنه ابيض لأنّ البياض يوجد فيه من خارج ، وبين أن يوصف بأنه ابيض لأنّ البياض من لوازمه ؛ وإذا اخذت حقيقة الأول - تعالى - على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمرّ هذا المعنى فيه - وهو أن لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث هو قابل وفاعل - .

وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط ، فإنّ حقيقتها هي أنّها يلزم عنها اللوازم على أنّها من حيث القابلية والفاعلية واحدة فإنّ البسيط عنه وفيه شيء واحد. وقد أشار بهمنيار إلى عدم لزوم القبول بمعنى الانفعال بقوله : « أو يفعل عنها » ؛ وإذا لم يفعل عنها لم يلزم مفسدة كونه - تعالى - محلاً لمعلولاته الممكنة ، لأنّ المحال ليس مجرد محليته لمعلولاته ، بل إنّما يكون ذلك محالاً لو لم ينفعل عنها.

وقوله : « فإنّ كونه واجب الوجود - ... إلى آخره - » عدّة لقوله : « فليس ممّا يتّصف بها » ، يعني : إنّ الواجب لا يتّصف بتلك اللوازم اتصافاً يكون محالاً ، لأنّ الاتصاف المحال هو الاتصاف بصفات زائدة كمالية ، وكمال الواجبية لا يحصل له بتلك اللوازم بل إنّما يحصل له ذلك الكمال لمبدئية تلك اللوازم ؛ يدلّ عليه قوله : « بل ما صدر عنه إنّما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تامّاً كاملاً » .

وقوله : « بل كماله أنّه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم » يعني : إنّ هذه الصور وإن كانت موجودة فيه لا بأحد الوجوه المذكورة المنفية لكن كماله - تعالى - لا من حيث وجودها فيه ، بل من حيث أنّه مصدرها. وعالميته - تعالى - أيضاً عين هذه الصدور لا وجودها له وإن كان وجودها له واقعا أيضاً بغير الانحاء المذكورة ، فغرضه ليس نفي الوجود له أو فيه مطلقاً ، إذ صرح أنّه اعراض موجودة فيه ؛ بل غرضه أنّ عالميته وكمالاته ليس من هذه الحيثية بل من حيث الصدور. ويمكن أن يوجّه قوله : « بل كماله » بأن يقال : أنّه اضراب عن قوله : « يفعل عنها أو يستكمل بها » ، أي : ليس كمال بالانفعال عن تلك الاعراض والاستكمال والاتصاف بها ، بل كماله - ... إلى آخره - . وقوله : « ولوازم ذاته - ... إلى آخره - » تمهيد لقوله : « فمعقولاته إذن فعلية » .

واعلم!، انّ العلم على المشهور ثلاثة أقسام.

فعلي ؛ / DB 146 /

وانفعالي ؛

وخارج عن القسمين ؛ لأنّ العلم اّما سبب لوجود المعلوم في الخارج - كما إذا تصوّرت فتعقلته - ، وهو الفعلي ؛

أو مسبّب عن وجود المعلوم - كما إذا شاهدت شيئا فتعقلته - ، وهو الانفعالي ؛ أو لا هذا ولا ذاك - كما إذا تصوّرت الأمور المستقبلية التي ليست فعلا لك ، وكعلمك بذاتك - .

وقيل : المعقول إمّا فعلي أو انفعالي ولا ثالث لهما ؛ لأنّ كلّ ما تكون جهة موجوديته مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا لمدرکه - كما تعقلنا الأشياء الخارجة عنّا - فهو معقول انفعالي ، وما كان جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها / MB 148 / هي جهة حضوره لمدرکه ولا تكون مغايرة بينهما إلاّ بالاعتبار - كما في تعقلنا افعالنا الذاتية الصادرة عنّا حال كونها صادرة عنّا - فهو معقول فعلي ، وحينئذ لا واسطة بينهما. وبالجملة ليس للواجب علم انفعالي ، بل علومه فعلية - كما صرّح به بهمنيار وغيره من أساطين الحكمة - . لأنّ الانفعالي إمّا تدريجي او غير تدريجي ، والأوّل شأن المادّة والمادّيات والواجب - تعالى - منزّه عنهما ؛ والثاني يستلزم الاستفادة عن الغير والواجب لا يجوز أن يستفيد كمال ذاته عن الغير ، وإلّا لزم النقص.

وأیضا واهب الكمالات لا يكون إلاّ الواجب ، فكيف يجوز أن يستفيد الكمال عن الغير؟! .

فان قيل : لم لا يجوز أن يتعقل الواجب عن ذاته ، فحينئذ يكون علمه انفعاليا؟! ؛

قلنا : هذا يؤول إلى العلم الحسولي ، بل هو عينه ؛ وقد عرفت ما فيه . وقد ظهر من كلام بهمنيار قوله بالعلم الحسولي . والمفاسد الواردة عليه التي اشار إلى دفعها فقد عرفت حالها فيما سبق وعلمت ما يمكن دفعها وما لا يمكن دفعها .

والعجب انّ بعض افاضل المتأخرين حمل جميع تلك العبارات المنقولة عن بهمنيار على العلم الحسوري بتأويلات بعيدة وتكلفات ركيكة ، وهذا الفاضل هو الذي حمل

ص: 170

كلام الشيخ في جميع كتبه وكلام الفارابي - بل غيرهما من أساطين الحكمة - على العلم الحضوري ؛ وهو كما ترى.

قال بعض المشاهير بعد نقل هذا الكلام من بهمنيار : فان قيل : قد قال بعد هذا الكلام : « وليس يجدها - أي : الواجب - بحيث يحصل له تلك المعلومات ، وليس هو عالم لأن له تلك الصور - أي : لا يعملها كاملاً أو واجب الوجود بسبب حيثية حصول المعلومات فيه - وليس عالماً لأن فيه تلك الصور ، وان كانت تلك الصور له بل هو عالم بمعنى أنه يصدر عنه تلك الصور - أي : العالمية لأجل كونها منه ، لا لأجل كونها فيه - وصور تلك المعلومات مع كثرتها عنده على وجه بسيط. وبيان ذلك : ان حقيقة حقيقة يصدر عنه مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعلومات المفصلة - ... إلى آخر ما نقلناه عنه سابقاً في بيان العلم الاجمالي - » ، وهذا الكلام يدل على ان العلم المتقدم عين ذاته ؛

قلت : لما كان ظاهر الكلام السابق يدل على أنه اختار مذهب انكسيمالس الملطي - وهو ان جميع الابداعات العينية مسبوق بالعلم الزائد بالذات - وجب حمل الكلام الأخير - وهو قوله : « وصور تلك المعلومات مع كثرتها على الوجه البسيط » - على العلم المتقدم على العلوم التفصيلية المقدمة على جميع الابداعات العينية. وهذا العلم المتقدم هو عين ذاته - تعالى - وهو العلم الاجمالي بالمعلوم المفصلة ؛ انتهى.

وحاصل كلامه : أنه لا تناقض بين كلمات بهمنيار في تصريحه تارة بالعلم الحصري وتارة بالعلم الاجمالي ، لأنه لا منافاة بينهما ، فان مذهبه ان اللواجب علمين : علم كمالي اجمالي وعلم صوري تفصيلي - كما تقدم في كلام الفارابي أيضا - . فان كلاً من القائلين بالعلم الصوري والقائلين بالعلم الحضوري فرقتان : فرقة قالوا بالعلم الاجمالي ؛ وفرقة لم يقولوا بهذا ، والعلم الاجمالي لا ينافي كلاً من المذهبين ولا يتحقق فرق في العلم الاجمالي على المذهبين. نعم! ، يتحقق فرق حينئذ في العلم التفصيلي بأنه صوري مقدّم على الابداع عند القائلين بالعلم الحصري ، وانكشافي اشراقي مقارن لوجودات الأشياء عند جماعة من القائلين بالعلم الحضوري ، وعند المحققين منهم - كالشيخ الإلهي وغيره - ليست تلك

ثم إن العلامة الخفري قد نسب القول بالعلم الاجمالي إلى المحقق الطوسي ، وغرضه أنه ممن قال بالعلم الاجمالي الكمالي وبالعلم التفصيلي الحضوري ، فقال : « وهو - أي : المحقق - وإن لم يتعرض في التجريد لنحو العلم الكمالي المتقدم على اليجاد إلا بالإشارة ، وأما في شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها ، فاختار المذهب الثاني - أي : مذهب طاليس الملطي - من القول بكون الجوهر الأول غير مسبوق بالعلم المغاير / DA 147 / لذات الواجب ، وسائر الأشياء معلومة بالصور المرتسمة في الجوهر الأول. وردّ القول بالعلم الحصولي لما فيه من المفاسد ، وأشار فيه إلى ما يؤدي إلى التحقيق الذي ذكرته » ؛ انتهى.

ومراد من التحقيق الذي ذكره هو العلم الاجمالي فقط ، أو العلم الاجمالي والتفصيلي.

وأنت خبير بأنه ليس فيما ذكره المحقق في شرح الاشارات أثر من العلم الاجمالي ولا إشارة إليه بوجه ، فان المذكور منه فيه ليس إلا العلم التفصيلي وكون علمه بمعلولاته القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور الحاصلة في المعلولات القريبة ، وليس هذا من التحقيق الذي ذكره - أعني : العلم الاجمالي بوجه -.

وأما ما ذكره من تعرض المحقق في التجريد للعلم الاجمالي بالإشارة ، فلا ريب في أنه لا إشارة فيه أيضا إليه بوجه ؛ والظاهر أن مراده من الإشارة الإشارة في قوله : « واستناد كل شيء إليه - تعالى - » ، اذ يعلم منه كونه - تعالى - علة للأشياء وهو عالم بذاته ، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، فيجب ان يكون له - تعالى - علم سابق على وجود جميع معلولاته ، لأن الاستدلال بكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول الصق بالعلم قبل اليجاد ، والعلم قبل اليجاد هو العلم الاجمالي. ويمكن أن يكون الإشارة بزعمه في قوله : « ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات » ، لأنه نفى أن يكون العلم صورا مغايرة للمعلومات ولم ينف كونه مغايرا - إذا لم يكن صورة - فبقي احتمال علم يكون مغايرا للمعلومات ولا يكون صورا لها ، وليس هو إلا العلم الاجمالي الذي هو عين علمه بذاته بل عين ذاته فان ذاته ، - تعالى - مغايرة لمعلولاته وليست صورة لها.

قيل : ويمكن أن يكون الإشارة في قوله : « والتغاير اعتباري » ، لما قال هذا العلامة في بيان العلم / MA 149 / الاجمالي : ان في الشهود العلمي الكمالي كان ذاته - تعالى - عالما بذاته وبجميع الموجودات وعلمًا ومعلوماً ، والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار.

وأنت تعلم أنه لا إشارة في هذه العبارات إلى العلم الاجمالي بوجه ، فإن العبارة الاولى لا تفيد أزيد من كونه - تعالى - عالما ولا دلالة فيها على كيفية العلم بوجه ، وحديث الالتصقية لا يلتصق بالقلب.

وأما الثانية فلا يدلّ إلا على نفي العلم الصوري ، ولا دلالة فيها على اثبات الاجمال والتفصيل في العلم بوجه ، واللازم من نفي الصوري ليس الا ثبوت العلم الحضورى من غير دلالة على كونه اجمالياً أو تفصيلياً. ولكون العلم الانكشافى مغايراً للمعلومات يندفع ما ذكر من ان العلم المغاير للمعلومات ليس إلا الاجمالي.

وأما الثالثة : فهي جواب عما قيل : ان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تقتضى تغاير الطرفين ، فيلزم أن لا يعلم الواجب نفسه ، إذ لا تغاير هنا بين العالم والمعلوم.

ثم قال الخفري : « وما يدلّ على أن هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عند المحقق الطوسى ما قاله في الرسالة التي ألفها في تحقيق العلم ، وهو : أنه كما ان الكاتب مثلاً يطلق على من يتمكّن من الكتابة - ... الى اخر ما نقلناه سابقاً - ».

والحق - كما افاده - ان تلك العبارة تدلّ على العلم الاجمالي على الاحتمال الثاني ، لأنّ حاصل اوائل تلك العبارة ان العالم يطلق على من يتمكّن من استحضار المعلومات أي وقت شاء وعلى المستحضر لها بالفعل كالكتاب على القادر وعلى المباشر لها ، واطلاق العالم على الأول - تعالى - انما هو بالاعتبار الأول ، فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالماً إلى شيء غير ذاته. ثم صرح بأن ادراك الأول - تعالى - بالاعتبار الثاني إما لذاته فيكون بعين ذاته لا غير ، وإما لمعلولاته القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات ثم صرح بأن ادراكه لمعلولاته البعيدة بالصورة المرتمسة في المعلولات القريبة ، فيظهر من مجموع عبارته ان له علماً اجمالياً على الوجه الثاني في جميع الأشياء - أي : له تمكّن من العلم بالجميع في مرتبة ذاته بأن يصدر عنه جميع الأشياء منكشفة له تعالى - ؛ وان له

علما تفصيليا حضوريا بمعلولاته القريبة وعلما تفصيليا حصوليا بمعلولاته البعيدة.

وإذا عرفت مذاهب بعض الرؤساء في العلم الاجمالي وغير ذلك من المطالب المذكورة فلنعد إلى تحقيق الحق في العلم الاجمالي ؛ فنقول :

الحق بطلان العلم الاجمالي على الوجهين ، إذ لا- شك أنّ العلم التفصيلي المقابل لكلّ من الوجهين للاجمالي - أعني : الغير التام والاستحضار بالفعل - في مرتبة فوق الاجمالي الذي / DB 147 / هو مقابله وكمال أتمّ منه ، فلو لم يكن ثابتا للواجب - تعالى - في مرتبة ذاته وأنما يثبت له ذلك بعد أن يوجد غيره لزم اتصافه - تعالى - في مرتبة ذاته بالنقص والخلو عن ذلك الكمال - تعالى عن ذلك علواً كبيراً .-

ثمّ إنّنا قد اشرنا سابقا إلى أنّ الأكثر بينوا العلم الاجمالي للواجب - تعالى - على الوجه الأول وقرروا البقية تعقله للأشياء بانطواء العلم بالكلّ في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية. وربما أوردوا مثالا بتقسيم حال الانسان في علمه إلى ثلاثة اقسام ، ثمّ جعلوا علم الواجب من القسم الذي هو الاحتمال الأول.

بيان ذلك : أنّهم قالوا : إنّ حال الانسان في علمه لا يخلو عن اقسام ثلاثة :

الأول : أن يكون علومه تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على سبيل التدرّج ؛ ولا يخلو تعقله حينئذ من مشاركة الخيال ، بل يكون مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراك - أي : يتحد ادراك النفس وادراك الخيال نحو من الاتحاد - ، كما إذا ابصرنا شيئا وحصل أيضا عنه صورة في الحس المشترك اتحد الادراك ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك إلاّ بوسط ودليل .

الثاني : أن يكون له ملكة حاصلة من ممارسة العلوم والافكار يقدر لاجلها على استحضار الصور العقلية متى شاء بلا تجشّم كسب جديد ، وإن لم تكن علومه وادراكاته حاضرة عنده بأن تكون نفسه معرضة عن تصوّر الأشياء جميعا وان حصلت لها القوة عليه ، إذ ليس في وسعها ما دامت متعلّقة بالبدن أن تعقل الأشياء معا دفعة واحدة لمشاركة الخيال معها في الادراك ، والخيال لا يتخيل الأشياء معا ، وهذه - أي : تلك الملكة - حالة بسيطة ساذجة لها نسبة واحدة إلى كلّ صورة يمكن حضورها لصاحبها. ولا شكّ في أنّ

الانسان في هذه الحالة ليس عالما بالفعل ، فلا تكون الصور حاصلة له بالفعل ولكن له قدرة الاستحضار ، فيكون عالما بالقوة.

والثالث : أن يحصل له علم اجمالي لجواب مسائل كثيرة أوردت عليه دفعة ، ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى يملأ الأوراق والأسماع ، فهو في هذه الحالة - أي : حالة علمه اجمالاً لجواب الكل - يعلم من نفسه يقيناً أنه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل بقوة ذهنه بترتيب الجواب ، ثم يخوض في الجواب مستمداً من الأمر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه ، فهذا العلم الواحد البسيط خلاف / MB 149 / تلك التفاصيل وهو أشرف منها عندهم. وقالوا : علم الواجب بالأشياء وانطواء الكل في علمه من هذا القسم الثالث. ولما أوردوا عليهم بأن العلم بالشيء على هذا الوجه أيضاً مثل الوجه الثاني بالقوة وليس علماً بالفعل وان كان قوة قريبة من الفعل ؛

أجابوا : بأن لصاحبه يقيناً بأن هذا حاصل عنده بالفعل إذا شاء علمه ، فلفظ هذا منه اشارة إلى شيء ما به حاصل بالفعل. ولا ريب في أنّ النقض بحال الشيء - أعني : حصوله بالفعل - لا ينفك عن المعلوماتية من جهة ما يتقنه ، فالإشارة يتناول المعلوم بالفعل فيكون كل واحد من الأشياء المفصلة الداخلة تحت الاجمالي معلوماً له بهذا النحو - أي : بأنه حاصل له مخزون عنده - ، فهو بهذا النحو البسيط معلوم له قد يريد أن يجعله معلوماً بنحو آخر. وهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها - بل من عند مخرج لها من القوة إلى الفعل - . ثم بحسب تلك الهيئة يلزم النفس التصور التفصيلي والعلم الفكري ، فالأول أعني : الهيئة البسيطة ، فحصولها من القوة العقلية للنفس المشاكلة للعقول الفعالة ؛ وأما الثاني - أعني : التفصيلي - فهو للنفس من حيث هي نفس ؛ هذا هو جوابهم عن الايراد المذكور.

وفيه : ان غاية ما يستفاد من هذا الجواب ان العالم بجميع المسائل الموردة عليه اجمالاً عالم في تلك الحالة بالفعل بأن له قدرة على اظهار شيء دافع لذلك السؤال ، وأما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به ، فلهذا الشيء - أعني : الجواب - الذي يقدر المجيب العالم به اجمالاً ان ما يأتي به حقيقة ماهية وله لازم وهو كونه دافعاً لذلك السؤال ، فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم ، فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها

عن بعض وبين القوّة المحضنة التي هي حالة اخبر ان المعلومات المفصّلة - أعني : حالة حصول الملكة - من دون حصول صورة علمية مطابقة لتلك التفاصيل ، فهي بين الحالين . ولا ريب في أنّها قوّة بالنسبة إلى العقل المحض - أعني : حصول المعلومات مفصّلة متميزة - ، والفعل المحض مرتبة فوقها وكمال أتمّ بالنسبة إليها ، فيلزم ما ذكر من النقض في حقّه - سبحانه / DA 148 / تعالى عن ذلك - .

وأورد على الاحتمال الأوّل من العلم الاجمالي أيضا : بأنّه كيف يكون شيء واحد بسيط - غاية الوحدة والبساطة - صورة علمية لامور مختلفة متكرّرة؟. فأنّه لو صحّ ذلك لا نسلم ما قرّره من أنّ العلم بالشيء يجب ان يكون متّحد الماهية مع ذلك الشيء ، ولذا قالوا : الصورة المعقولة من الشيء عين ماهية هذا الشيء ومتّحدة معه في الحقيقة ، فكيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وأنّها لم يوجد ماهياتها بعد؟! ؛ وهل هذا الأّ تمايز المعدومات؟! . والحاصل أنّ الأشياء لو لم يكن لها نحو وجود وثبوت بوجه ومع ذلك تعقلها الواجب بخصوصياتها ممتازة لا من صورها بل من مجرد علمه بذاته لزم أن يكون العلم بذات بسيطة واحدة علما باشياء متكرّرة مختلفة متباينة لهذه الذات ، ولزم تمايز المعدومات الصرفة ؛ وإن كانت متقرّرة ثابتة في الذات لزم تقرّر الأشياء العينية في ذات الواجب ، فيلزم التركيب ، وأيّ تركيب!! ؛ وان كانت ثابتة في الخارج لزم ثبوت المعدومات. ثمّ لو سلّم جواز كون ذات واحدة بسيطة في غاية الوحدة والبساطة علما بامور مختلفة الذوات متباينة الماهيات فأنّها لا- يمكن أن تكون علما بها بخصوصياتها ، لأنّه لا يمكن أن يكون تلك الأمور معلومة بالذات وإلّا لزم تمايز المعدومات ، غاية الامر أن تكون معلومة بالعرض ، فالمعلوم بالذات ذلك الأمر الواحد البسيط كالعلم بافراد الانسان من مفهومه الكلّي ، وكالعلم بالفروع من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء الحدّ من العلم بالمحدود ، لأنّ الحدّ والمحدود متحدان ذاتا ومتغيّران اعتبارا وليس فيهما تفاوت بنحو الادراك ، والمجمل والمفصّل متفاوتان بنحو الادراك وإن لم يكن تفاوت بينهما لأجل أمر في المدرك. ولئن سلّم ذلك - أي : كون معلومية المفصّل من المجمل كمعلومية اجزاء الحدّ من المحدود في العلم الاجمالي الذي يحصل للانسان ، أعني : في المعقول البسيط الذي يحصل

له - فكيف يسلم كون الذات الإلهية بالنسبة إلى معلوماته كالحَدِّ بالقياس إلى المحدود؟! وإذا كانت تلك المعلومات المفصّلة معلومة بالعرض على النحو المذكور فلا يكون معلومة حقيقة ولا يكون الواجب في الحقيقة بالنسبة إلى خصوصياتها جاهلا - تعالى عن ذلك علواً كبيراً -.

هذا هو الايراد الآخر الذي ذكره ، وهو ممّا يمكن أن يورد على ما اخترناه أيضا. والحقّ أنّه ممكن الدفع فنجيب عنه - إن شاء الله - في موضعه.

قال بعض الأفاضل بعد تقرير العلم الاجمالي على الاحتمال الثاني : فان قلت : قد تقرّر في محلّه أنّ التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الّا - في نحوي الادراك لا - في ذات المدرك ، فلو كان علمه - تعالى - في ذاته علما اجماليا بجميع الموجودات لزم كون ذاته - تعالى - لكونها عين علمه بذاته عين تلك الموجودات أو صورة علمية مطابقة لتلك الموجودات ، وذلك باطل بالضرورة ؛

قلت : لَمّا كان ذاته مبدأ لفيضان جميع الموجودات وكان علمه بذاته - تعالى - مبدأ لعلمه بجميع الموجودات كان علمه بذاته علما اجماليا بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة ، كما يقال للملكة المذكورة علم اجمالي بالعلوم / MA 150 / المفصّلة الحاصلة منها ، وهذا قول بعض المحقّقين : « إنّ عالميته - تعالى - عبارة عن كونه خلاق العلوم برمتها » ؛ انتهى.

وأنت تعلم أنّ جواب هذا الفاضل عن الايراد المذكور راجع إلى ما يقال : أنّ كون علم الواجب بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات قول مجازي لعلاقة كونه مبدأ لها وتمكّنه من العلم بها بأن يوجد لها منكشفة عنده. ويلزم على قوله ان لا يكون عالما بها بالفعل قبل ايجادها ، فيلزم جهله - سبحانه - في مرتبة ذاته - تعالى - عن ذلك علواً كبيراً - . ثم قال الفاضل المذكور : والحاصل أنّ العلم الجمالي صورة علمية واحدة يشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصّلة الحاصلة منها وعلمه - تعالى - هذا باعتبار كونه علما بذاته وكون ذاته علّة لجميع الموجودات تشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كأنّه أمر واحد يشتمل على أمور متكرّرة ؛ وهذا معنى كلام المعلم الثاني : « فهو الكلّ في وحدة ».

وهذا سر لارباب التوحيد لا تحتمله العبارة ولا تقي به الاشارة. ويمكن ان يشار إلى ذلك بانّ وجود المعلول كأنه الشبح لوجود العلة وفيض منه وكأنّ الوجود قد زاد عليه وفاض على غيره، فوجود جميع الموجودات على كثرتها كأنها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة، فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه، فالعلم به علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال. فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات الفائضة منه لكن مبراة عن شوائب الكثرة فهو الكلّ في وحدته؛ انتهى. / DB 148 /

وأنت خير بأنّ هذا الكلام بيان للعلم الاجمالي بالوجه الأول مع أنّه اعتقد في جميع كلماته أنّ العلم الاجمالي للواجب هو الاجمالي بالوجه الثاني.

ثمّ ما ذكره من كون علم الواجب بذاته موجبا للعلم بجميع الموجودات - لكون جميع الموجودات لازمة له مرشحة منه فائضة عنه، فكأنّها مجتمعة فيه بعنوان الوحدة - فهو ممنوع، إلاّ أنّا نقول: أنّها عالم بها تفصيلا لا اجمالا - كما ذكره - للزوم جهله - سبحانه - في مرتبة ذاته بمرتبة اتّم من العلم - أعني: التفصيلي الذي هو التميّز التام والادراك بالخصوصيات -. قال بعض الفضلاء: إذا كان العلم الاجمالي عين ذات الواجب ولم يكن العلم التفصيلي عين ذاته لزم أن لا يكون الواجب - جلّ اسمه - بحيث يحصل له العلم التفصيلي في مرتبة الذات، فيلزم أن لا يعلم الأشياء مفصّلة في مرتبة الذات بل يعلمها مجتمعة في هذه المرتبة؛ وأيضا يلزم أن يحصل له علم بعد ما لم يكن في مرتبة الذات، فيلزم ان يكون فاقد لبعض الكمالات في مرتبة الذات - لأنّ العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود -. وما يتوهم من أنّه يجوز أن لا يكون العلم التفصيلي كمالا يندفع بما ذكرنا: من أنّ العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود، والجهل نقص مطلق. وأيضا ايجاد الاشياء مفصّلة لا يكون إلاّ بعلم سابق على تلك الأشياء، ويجب أن يكون ذلك العلم السابق علما مفصّلا وإلاّ يلزم ايجاد الشيء بعينه بدون العلم بذلك الشيء بعينه، وهو باطل بالبديهة من الفاعل المختار، على ما قال - جلّ ذكره - : (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) . وذلك العلم السابق لا يمكن أن يكون زائدا على ذاته وإلاّ لزم التسلسل، وهو محال،

فيكون علما انكشافيا تفصيليا ؛ انتهى.

وهو جيّد موافق لما ذكرناه ؛ هذا.

ثم انّ العلامة الخفري بعد أن قال : انّ للواجب علمين أحدهما علم كمالى اجمالى وبينه بنقل كلام بهمنيار - كما تقدّم - قال : « وثانيها : علم تفصيلي وهو عين ما أوجده في الخارج والمدرك. ومراتبه أربع :

أحدها : ما يعبر عنه « بالقلم » و « النور » و « العقل » في الشريعة ، و « بالعقل الكلّ » عند الصوفية ، و « بالعقول » عند الحكماء. فالعلم الذي هو أوّل المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب - تعالى - فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة إلى باقي المراتب ؛

وثانيها : ما يعبر عنه في الشريعة « باللوح المحفوظ » ، و « بالنفس الكلّ » عند الصوفية ، و « بالنفوس الفلكية المجردة » عند الحكماء ، فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود ، فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى المرتبتين اللتين هما فوقها ؛

وثالثها : « كتاب المحو والاثبات » ، وهو القوى الجسمانية التي ينتش فيها صور الجزئيات المادية ، وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية. فهذه القوى مع ما فيها من النفوس حاضرة بذواتها عند واجب الوجود - تعالى - ؛

ورابعها : الموجودات الخارجية من الأجرام العلوية والسفلية واحوالهما ، فانّها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة الایجاد. والحاصل : انّ جميع الممكنات - سواء كانت كلیة أو جزئية وسواء كانت صوراً ادراكية أو موجودات عينية - حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الایجاد ، فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار ؛ انتهى.

وقوله : « أحدها ما يعبر عنه بالقلم - ... الى آخره - » التعبير عن مرتبة الاولى في الشريعة بألفاظ ثلاثة ، ووجهه - على ما ذكره أهل التحقيق - انّ تلك الألفاظ الثلاثة عبارات عن معنى واحد ، فانّ الصادر الأوّل باعتبار أنّه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه

« بالعقل » ؛ وباعتبار كونه واسطة في افاضة نفوس صور جميع ما سيوجد / MB 150 / إلى يوم القيامة في الواح النفوس المجردة الفلكية - كما انّ القلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة في أذهاننا على الألواح الصحيفة - عبّر عنه « بالقلم » ؛ وباعتبار انّ تلقى الوحي من حضرة الرّب إنّما يكون باتصال النفس المقدّسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف العالم الربانية لتلك الذات - كما انّ النور ظاهر في ذاته وسبب لظهور سائر الأشياء عند الحسّ - عبّر عنه « بالنور » ، وأضيف الى الذات الشريفة - صلوات الله عليها وعلى سائر الذوات المطهّرة المنشعبة عنها - « ؛ انتهى.

وما ذكره من انّ المرتبة الثانية يعبّر عنها بالنفس الكلّ عند الصوفية ممنوع ، إلاّ انّ هذا التعبير ليس مخصوصا بهم ، بل ذلك التعبير وقع في كلام الحكماء أيضا - كما نقل عن الشيخ أنّه قال في رسالة المبدأ والمعاد : « اشرف الموجودات واولها عقل الكلّ ثمّ نفس الكلّ » - . وقد ذكر أيضا في رسالته الموسومة بالأسئلة والاجوبة أنّه يطلق نفس الكلّ تارة على / DA 149 / النفس المحرّكة للفلك الأعلى التي يسمّى في الشرع عرشا ، وتارة على جملة الانفس المحرّكة للافلاك كلّها كأنّها نفس واحدة ، والافلاك جرم واحد.

ثمّ الظاهر انّ تدريج النفوس المجردة الانسانية في هذه المرتبة ، أو يجعل في مرتبة أخرى ، اذ لا يمكن اندراجها في المرتبة الثانية ، إذ حكم فيها بانتقاش صور الجزئيات المادة وهي لا تنتقش في النفوس المجردة على رأيهم. ويبعد جدّا أن يجعل قواها مرتبة قبل المرتبة الرابعة ولا يدخل انفسها في غير الرابعة.

ثمّ تسمية المرتبة الثالثة بكتاب المحو والاثبات لأنّ الصور المرتسمة فيها لمّا كانت صوراً للجزئيات الكائنة الفاسدة فكما انّ تلك الجزئيات يمحي ويثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها ؛ هذا.

وقال بعض الأعظم : حمل تلك الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني المذكورة أنّما هو بمجرّد التشبّه وهي الرجم (1) بالغيب بلا سند شرعي. والظاهر منها معانٍ آخر وإن امكن حملها عليها - والله يعلم - ؛ انتهى.

ص: 180

ثم ما ذكره الخفري من ان العلم التفصيلي عين ما أوجده في الخارج انما يصحّ على أحد المعاني للعلم ، فان له معان ثلاثة.

أحدها : الاضافة الاشراقية ، وهو المعنى المصدرى الذي يشتق منه علم ويعلم ؛

وثانيها : الحاضر بالذات عند المدرك ، وهو المعلوم حقيقة ؛

وثالثها : ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات. ولا ريب في انّ هذا ليس ما هو عين ما اوجده في الخارج ؛ انما هو المعنى الثاني دون الآخرين. وعلى هذا فالمراد من العلم التفصيلي هو الصورة التي تكون معلولة ومعلومة حقيقة. ولا ريب في انّ هذا ليس بحقيقة العلم ، كيف والعلم انما نفس الانكشاف أو ما هو مناط الانكشاف ومبدئه - وبالجملة ما ينكشف به الشيء - وتغاير الأعيان الخارجية للأول بديهى. ولا يمكن أن يكون أيضا مناطا للانكشاف ، لانّ المنط لانكشاف الأشياء له فيه انما هو ذاته بذاته والأشياء منكشفات لا مناطات للانكشاف ، وإلا لزم افتقاره - سبحانه - في علمه إلى غيره.

والقول بانّه لا - مانع في احتياج الواجب في انكشاف الأشياء له انكشافا تفصيليا إلى غيره - أعنى : ذوات الأشياء - لانه ليس علما كماليا وحينئذ تكون الأشياء مناطات للانكشاف ومبادي له فيصحّ اطلاق العلم عليها ؛

لا يخفى فساد ، لانّ الانكشاف التفصيلي والتميّز التام كمال مطلق للواجب ، فلا يجوز افتقاره فيه إلى غيره.

وعلى هذا يرد على ما ذكره الخفري من التفصيل شيان :

أحدهما : أنّه يلزم بناء على اثبات هذه المراتب لعلمه - تعالى - احتياجه في صفة كماله إلى غيره ؛

وثانيهما : اتصافه بصفة الكمال بعد ما لم يكن ، لانّ في كلّ من المراتب - على ما ذكره - لا تكون المرتبة الأخيرة عنها معلومة له على التفصيل ، بل في كلّ مرتبة تكون تلك المرتبة معلومة على التفصيل ويكون بعدها معلوما له على الاجمال ، فيلزم جهله فيما هو صفة كمال - أعنى : العلم على التفصيل - في كلّ مرتبة بالنسبة الى المراتب المتأخرة عنه. وقال بعض اهل التحقيق : انما احتيج في علمه - تعالى - بالأشياء إلى هذه المراتب لآئه - تعالى - يجب

أن لا ينفك عن العلم بالأشياء في شيء من المراتب في نفس الأمر ، فكما أنه - تعالى - يعلم الأشياء في مرتبة إيجادها العيني بعين تلك الأشياء كذلك يجب أن يعلم الأشياء في جميع المراتب السابقة على إيجادها - وهي مراتب وجودات عللها - . فأولها مرتبة وجوده - تعالى - ، إذ هو علّة العلل ومبدأ المبادي على الإطلاق ، فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الأشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته ؛ وثانيهما : مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي وسائط فيضه ووسائط جوده - تعالى - ، فلها تقدّم بالوجود على الأشياء التي تحتها في نفس الأمر فيجب أن يعلم الأشياء في تلك المرتبة لا وجوداتها العينية ، إذ ليست هي في تلك المرتبة - لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلّة - . ويمتنع انفكاكه - تعالى - عن العلم بالأشياء في تلك المرتبة ، فعلمه - تعالى - بالأشياء في تلك المرتبة عين وجودات تلك العلل . فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له - تعالى - بذواتها وعلم اجمالي / MA 151 / بسائر الأشياء التي هي معلولات لها ، كما أنّ وجوده - تعالى - علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته ؛

وثالثها : مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية - إذ لها تقدّم بالذات على المهيئات الجسمانية - ، فيجب أن يعلم - تعالى - تلك المهيئات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة ، بل بماهياتها المرشمة بافاضة الأول - تعالى - بواسطة علم العقل في الواح تلك النفوس . فما يكون في العقل يصير تفصيلاً في النفوس وهناك يمتاز / DB 149 / المهيئات بعضها عن بعض ؛ ولهذا المعنى عبّروا عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم . فالصور الكلية الحالّة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له - تعالى - بتلك المهيئات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخارج . فهذه هي مراتب علمه الاجمالي .

وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين - أعني - مرتبة قوى الجسمانية ومرتبة موجودات الخارجية - هي مراتب علمه التفصيلي ، فمراتب علمه الاجمالي ثلث ومراتب علمه التفصيلي أربع ، والمجموع خمس ، واحدة اجمالية فقط واثنان تفصيلية فقط واثنان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار آخر ؛ انتهى .

ويرد عليه : أمّا أولاً : فبأنّه لا حاجة في علمه - تعالى - إلى هذه المراتب والألزم

احتياجه - تعالى - في صفة كماله إلى غيره ، واتصافه بالكمال بعد ما لم يكن وإن كان الأمر في الواقع ونفس الأمر كذلك. أي : كلّ موجود ، فهو مع ما يكون فيه من الصور حاضر عنده - تعالى - وظاهر لديه. ومنه يظهر علمه التفصيلي - على التفصيل المذكور - . إلاّ أنّه لا يجب البتّة اثبات تلك المراتب لتصحيح علمه - تعالى - ، بل هو عالم بالجميع على التفصيل - قبل وجود هذه المراتب وبعد وجودها - على نحو واحد من غير لزوم تفاوت بالخفاء والوضوح. على أنّ علمه الكمالي يزعمهم ليس إلاّ علمه الاجمالي ، فأيّ حاجة باعتقادهم إلى اثبات مراتب العلم التفصيلي ، فوجوب عدم انفكاكه - تعالى - عن العلم بالاشياء في جميع المراتب ممنوع ، لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب ؛ بل علمه الاجمالي ثابت في جميع المراتب ، وهو يكفي بزعمهم. اللهم إلاّ - أن يقال : إنّ اثباتهم تلك المراتب ليس لتصحيح علمه ، بل أنّما هو لثبوتها في نفس الأمر ، فإنّهم بعد ما اثبتوا العلم الكمالي الاجمالي - لما اقتضت الأدلّة تحقّق تلك المراتب - لمهم التصريح بثبوتها وبالعالمية - تعالى - بها على النحو المذكور.

وأما ثانيا : فلاّنه لو تمّ ما ذكره لزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه - تعالى - ، ولا وجه للتخصيص بأربع ، إذ الحوادث غير متناهية ويجب علمه - تعالى - بكلّ منها في مرتبة وجود علته ، فيلزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه - تعالى - .

ثمّ ما ذكره من أنّ وجودات تلك العلل علوم تفصيلية له - تعالى - بذواتها وعلم اجمالي بسائر الأشياء كما أنّ وجوده - تعالى - علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته يدلّ على أنّ تلك العلل بمنزلة المجلد لسائر الأشياء وذواتها علوم بالاشياء - كما في الواجب بعينه - ، وهو مبني على كون صفات العقول عيناً لذواتها - كما نسب الى الحكماء - . ولو قيل بزيادتها لكانت صوراً لأشياء المرتسمة فيها علوماً تفصيلية لها لا اجمالية.

ويمكن أن يقال في توجيه كلام من صرّح بأنّ تلك المرتبة علم اجمالي لسائر الاشياء على تقدير زيادة صفات العقول : بأنّ مراده أنّ تلك المرتبة علم تفصيلي بذوات تلك العلل بحضورها بذواتها ، واجمالي بالنسبة إلى باقي الموجودات. لأنّ صور الجميع مكوّنة فيها ، لا لأنّ وجودها علم اجمالي بها وكون تلك المرتبة اجمالية حينئذ بالنسبة إلى المرتبة التي

بعدها مع ارتسام صورها في المرتبة المتقدمة ، لأنّ التفصيل فيها أكثر ؛ هذا.

وقيل : على القول بأنّ للواجب - تعالى - علمين - : اجمالي وتفصيلي - يندفع الاشكالان الموردان على القول بأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

أحدهما : أنّه لَمّا كان وجود العلّة يغيّر وجود المعلول اتجه أنّ حضورها غير حضور معلولها ، فحينئذ ان استلزم حضورها لحضور المعلول فهذا الحضور إمّا بطريق الارتسام في ذات العلّة - فيلزم كون ذاته تعالى محلاً للكثرة وكونه قابلاً وفاعلاً لشيء واحد من جهة واحدة - وهو باطل ؛ أو بطريق قيام المعقولات بذواتها ، فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه ؛ أو بطريق آخر هو قيامها بأمر آخر غير ذات العلّة ، فلا يكون صوراً علمية للعلّة ، لأنّ الصور القائمة بغير الشيء لا تكون علماً لذلك الشيء . ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلّة - كما أنّ الحواسّ آلة لادراك النفس - كان الواجب بذاته محتاجاً في ادراك المعلولات إلى الآلة ، وهو يلزم جهله في مرتبة ذاته ؛ وهو باطل .

وأنت خبير بأنّ هذا الاشكال يرد على أصل علم الواجب - تعالى - وان لم يقل بأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ، إذ لا شكّ أنّه لا بدّ من علمه - تعالى - بالجميع في الازل وذلك لا يمكن أن يكون بحضور أنفسها ، فلا بدّ أن يكون بحضور صورها وذلك / DA 150 / إمّا بطريق الارتسام في ذات / MB 151 / العلّة - ... إلى اخر ما ذكر - . ثمّ وجه اندفاع هذا الاشكال - على ما قيل - : إمّا عن العلم التفصيلي فهو أنّ حضور المعلولات الموجودة في الأعيان بطريق قيامها بذواتها ؛ ولا يلزم المثل الافلاطونية ، لأنّ المثل صور علمية للأشياء لا نفس الأشياء الحاضرة بذواتها عند مبدئها ، وإمّا حضور الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات أو كانت صور المعقولات فبطريق آخر هو قيامها بأمر آخر حاضرة بذواتها عند الواجب - تعالى - ، ولا محذور في ذلك ، فإنّ مناط الاتصاف بالعلم أحد من الأمور الثلاثة :

إمّا العينية ؛

وإمّا القبول ؛

وإمّا الحضور ؛ ولا محذور في احتياج الواجب بالذات - تعالى - إلى معلوله في أمر

آخر غير كمالى كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده - تعالى - ، بل هذه ليس احتياجا لواجب الوجود بالحقيقة ، لان ذلك - أي : قيام تلك الصور بمحالتها - انما هو لأجل كونها محتاجة في الوجود إلى تلك المحالّ وكون وجودها وجودا في شيء وعدم قبولها للوجود بنحو آخر - كالأعراض مثلا - ، فإطلاق لفظ الاحتياج بطريق التسامح.

وتوضيح ذلك : انه كما ان الأشياء العينية يجب حضورها عند الواجب بانحاء وجوداتها المخصوصة بها - ولذا تكون الموجودات العينية القائمة بذواتها حاضرة بجملتها عنده - تعالى - بنحو وجوداتها العينية الذي هو قيامها بذاتها في الاعيان ، وتكون الموجودات العينية القائم بغيرها حاضرة عنده تعالى بنحو وجوداتها العينية الذي هو قيامها بموضوعاتها في الاعيان مع موضوعاتها - فكذلك الأشياء الذهنية - أي : الصور العلمية القائمة بذوات العلماء ، لا بذواتها - يجب أيضا أن تكون حاضرة عنده - تعالى - بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا ادراكية للعلماء ، فوجوب حضور تلك الصور الادراكية ليس لاستتمام علمه - تعالى - بالأشياء المعلومة بتلك الصور للعلماء ، فان تلك الأشياء معلومة له - تعالى - بذواتها ، بل لكون تلك الصور من جملة الأشياء التي يجب تعلّق علمه - تعالى - بجملتها. فاعتبار كون تلك الصور في الحضور الشهودي له قائمة بمحالتها - التي هي ذوات العلماء - ليس لكونه - تعالى - محتاجا في ادراكها إلى تلك المحالّ ليلزم كونها آلة لادراكه - تعالى - ، بل لوجوب تلك الصور بنحو وجودها الذي هو قيامها بمحالتها حاضرة عنده كحضور الأعراض القائمة بالجواهر عنده - تعالى - .

وأما عن العلم الكمالى الاجمالى فهو انّا لا نسلم انّ حضور العلة غير حضور معلولها ، بل يتضمّن حضورها حضوره ؛ وحينئذ انّا أن يمنع أيضا كون وجودها مغايرا لوجود معلولها ويلتزم التضمن فيه أيضا ، أو يمنع كون تغاير الوجودين مستلزما لتغاير الحضورين ، وهو بعيد ؛ أو يلتزم تغاير الحضورين لكن نقول : انّ حضور العلة مستلزم لحضور المعلول اجمالا وإن لم يعلم كيفية حضوره.

وجميع ذلك مبني على الاحتمال الأوّل في العلم الاجمالى ، وعلى الاحتمال الثانى فالجواب ظاهر ؛

ثم لا- يخفى أنه على ما ذهب إليه أهل الحق من كون الواجب - تعالى - عالما بجميع الأشياء قبل إيجادها وبعده بالعلم الحضورى الاشراقى التفصيلى من غير تفاوت في علمه السابق على الأشياء والمقارن معه ، بل كون علمه بجميع الأشياء في جميع الأوقات على نحو واحد يمكن أن يقال : هذا الجواب بعينه عن الاشكال المذكور ، لأن ما يمكن ان يكون مناطا للعلم الاجمالى يمكن أن يكون بعينه مناطا للتفصيلى أيضا - أعني : كون الأشياء لوازم ذاته وانطواء جميعها في ذاته المقدسة - ، فإن مجرد كونها من مفيضات ذاته ومعلولاته المترشحة الفائضة عنه كاف لانكشافها عنده على التفصيل ولا يفتقر إلى وجوداتها العينية للزوم المفسد المذكورة. وحينئذ نقول في الجواب عن الاشكال المذكور إذ أورد على العلم الحضورى على ما اخترناه : ان وجود العلة مغاير لوجود المعلول ، إلا أن حضورها يتضمن حضوره أو يستلزمه نظرا إلى كونه من لوازمه المترشحة عنه ، فاستلزام تغاير الوجودين لتغاير الحضورين على الاطلاق غير ممنوع ، بل إنما يسلم ذلك على تقدير كون علم العلة بالمعلول زائدا على ذاته - كما في علوم الممكنات - ؛ أما إذا كان علم العلة به عين ذاته - كما في علم الواجب تعالى - فلا نسلم ان حضور العلة حينئذ مباين لحضور المعلول مباينة رافعة للتفصيل والاستلزام. وذلك لأن حضور الواجب عند ذاته أقوى في انكشاف معلولاته عنده من حضور معلولاته فيه. وبالجملة كون وجود المعلول غير وجود العلة لا يستلزم أن يكون علم / DB 150 / العلة بمعلولاتها على سبيل الحضور الانكشافى موقوفا على حضور المعلولات ، لأن علم الحضورى بالمعلول يتصور من وجهين :

أحدهما : أن يكون المناط فيه حضور ذات المعلول ؛

وثانيهما : أن يكون المناط فيه حضور ما هو أقوى من حضور المعلول والعلم الحضورى للواجب بالأشياء من الوجه الثانى ، لانه يعلم الأشياء بالإضافة الاشراقية من جهة حضور ما هو أقوى في باب الانكشاف - أعني : ذاته تعالى - فما قيل : من ان مناط الاتصاف بالعلم أحد من الأمور الثلاثة العينية أو القبول أو الحضور ؛ ممنوع ، إلا أن الحضور / MA 152 / أعم من حضور المعلول بنفسه أو حضور ما هو ملزومه ومقتضيه.

فمناط علم الواجب بالأشياء قبل ايجادها هو حضور علمها ، بل الأمر كذا بعد ايجادها أيضا. فمناط العلم الواجب بالأشياء بعد ايجادها ليس هو حضور نفس الأشياء الخارجية وحصول صورها في جوهر عقلي حاضر عنده ، بل الحقّ أنّ مناط علمه المطلق الّذي ليس إلاّ تفصيلا ليس سوى ذاته بذاته. وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ القول بالعلم الاجمالي لا ينفع في دفع هذا الاشكال وغيره من الاشكالات ، فإنّ كلّ ما يمكن أن يقال في دفع الاشكالات الموردة على العلم إذا جعل العلم السابق (1) اجماليا يمكن أن يقال بعينه إذا جعل ذلك العلم تفصيلا ، فهما في ذلك سيان فأبى حاجة إلى القول بالعلم الاجمالي مع استلزامه للمفاسد المذكورة؟!.

فالحقّ - كما قيل - : أنّه لا يصحّ أن يكون الاجمال والتفصيل وصفين لعلمه - سبحانه - ، بل هما وصفان للأشياء باعتبار الشهود العلمي والشهود الخارجي ، فباعتبار الشهود العلمي يكون جميع الأشياء في درجة واحدة بحيث لا يكون لواحد منها تقدّم على الآخر باعتبار العلم بها ، فكان الجميع أمرا واحدا ؛ وباعتبار الوجود الخارجي امور متفاصلة متفاززة ويكون لبعضها تقدّم على الآخر. قال بعض الاعلام : إنّ الواجب - تعالى - في مقام ذاته المقدّسة كلّ الأشياء - كما اشار إليه المعلم الثاني بقوله : « فهو الكلّ في وحدة » ، أي : هو عين الأشياء حالكونه واحدا - ، فحضور ذاته بذاته لذاته نفس حضور الكلّ على وجه أعلى وأشرف ، بمعنى أنّ كلّ فعلية ووجود مستهلك ومندرج في شعاع ذاته ، أي هو محيط بالكلّ احاطة معنوية لا كاحاطة النواة على الشجرة النخلة أو احاطة الظرف على المظروف أو الكلّي للجزئي أو المكان للمتمكّن والزمان للزمانى - تعالى الله عن ذلك - لنقص المحيط في كلّ منها ، بل احاطة كمالية بأن ظهر مع تنزّهه عن الكثرة والامكان ، بل عن كلّ شيء ونقصان في كلّ ، فهو بعلمه لذاته الّذي هو نفس ذاته ونور كلّ شيء وظهوره - كما قال : (الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...) (2) الآية - يعلم الكلّ بذاته. ووجوب المغايرة بين حضور الواجب وحضور الغير إنّما يكون في مقام الكثرة والتفصيل ، لا في مقام الجمع والاجمال ، فإنّ مقام الجمع عين وجود كلّ شيء

ص: 187

1- الاصل : ان يقال.

2- كريمة 35 ، النور.

منزها عن القيود والكثرة ، وهذا نفس انكشاف الأشياء ، فذاته في مقام الاجمال بمنزلة المرآت لمشاهدة الكلّ منها. فهو قبل ايجاد الأشياء وبعدها ومعها يعلم بها نفس ذاته المقدّسة من غير تعيّر وتبدّل فيها.

وهذا علم الله - تعالى - بالحقيقة لا الآذي يسمّى بالعلم التفصيلي ، لأنّ علمه - تعالى - يجب أن يكون كماله ، وغيره لا يكون كماله فعلمه بالكلّ بالحقيقة ليس إلاّ- العلم الاجمالي الآذي هو نفس ذاته. وان تمردّ شيطان الوهم في الانقياد والقبول وقال : « كيف يمكن أن يكون شيء واحد علما للأمر المتكثّر مع أنّ العلم يتكثّر بتكثّر المعلوم »؟! ، فاطرده بشهاب البرهان وقل : أنّه كما كان بوحدته الحقيقيّة متجلّى في الموجودات بترتيب السببي والمسببي من غير لزوم محال فكذلك يكون بعلمه الآذي هو واحد من جميع الجهات وعين ذاته عالما بكلّ شيء. بيانه : انّ كلّ ما هو كمال مطلق للموجود بما هو موجود فهو واجب له - تعالى - بحيشية ذاته ، ولا شكّ في أنّ علمه - تعالى - بالأشياء كلّها قبل وجودها ومع الوجود وبعد الوجود من كمال الموجود بما هو موجود ، فهو واجب له في مرتبة ذاته ؛ انتهى.

وغير خفيّ أنّ ما ذكره من احاطته بالكلّ احاطة معنوية ومن اندراج الكلّ واستهلاكه في ذاته - تعالى - وكون ذاته بمنزلة المرآت لمشاهدة الكلّ مسلّم نظرا إلى كون الجميع لوازم ذاته ، إلاّ أنّ ذلك كما يجوز أن يكون مصحّحا للعلم الاجمالي / DA 151 / بالكلّ يجوز أن يكون مصحّحا للتفصيلي ، فما الباعث لنفي العلم التفصيلي عنه في هذه المرتبة مع كونه كمالا مطلقا للواجب - تعالى شأنه -؟! . فحضور الواجب يستلزم حضور الكلّ تفصيلا في مقام الاجمال والتفصيل معا - أي : في مقام انطواء الأشياء جميعا في ذاته وفي مقام بروزها إلى الخارج ممتازة منفصلة - . وحينئذ فما ذكره القائل المذكور من الفرق بين مقام الاجمال والتفصيل في حضور الواجب لحضور الغير في الأوّل ومغاير له في الثاني غير صحيح.

وثانيهما - أي : ثاني الاشكالين الموردين على القول بأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول - : أنّه لو كان العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول لزم التسلسل أو الانتهاء إلى

علم هو عين ذاته - تعالى - . وجه اللزوم : أنه لو استلزم العلم بالعلّة العلم بالمعلول وكان جميع ايجادات الواجب مسبوقا بالعلم لكان هذا العلم أيضا معلولا- له - تعالى - ، فيلزم سبق علمه - تعالى - به أيضا ؛ ثمّ نقل الكلام إلى هذا العلم فأما يتسلسل أو ينتهي إلى علم لا يكون معلولا- له ، وذلك أنّما يتصوّر بأن يكون عينه - تعالى - إذ كلّ ما هو غيره فهو معلول له - تعالى - ، والتسلسل بديهي البطلان. والانتهاى إلى علم يكون عينه - تعالى - أيضا باطل - لما سبق من أنّ حضور العلة مغاير لحضور معلولها - .

قيل : كون العلم بالعلّة مستلزما للعلم بالمعلول لا- يستلزم سوى كون جميع الايجادات / MB 152 - / أي : الموجودات - بتلك الايجادات معلومة ، لا كونها مسبوقه بالعلم ؛

وأجاب عنه بعض المحقّقين : بأنّه لمّا كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات وكانت العلة في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب أن يكون علمها بمعلولاتها أيضا سابقا على المعلولات ، لتحقق الاستلزام بينهما ؛ انتهى .

وأورد عليه بعض الاعلام : بأنّ استلزام العلم بالعلّة للعلم بالمعلول لا يستلزم أن يكون العلم بالمعلول سابقا عليه إذا كان العلم بالعلّة سابقا. ثمّ قال : فالصواب أن يقال : أنّ هذا بناء على أن يكون مرادهم من تلك المقدّمة أنّ علمه بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول ، وأما لو كان مرادهم أنّ العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول مطلقا فلا يتمّ الملازمة. وغير خفيّ بأنّ مراد القوم من تلك المقدّمة هو أنّ العلم بالعلّة سواء تحقّق قبل ايجاد المعلول أو معه أو بعده مستلزم للعلم بالمعلول ، وما يدلّ على ثبوت تلك المقدّمة يدلّ على هذا التعميم - كما لا يخفى - .

ثمّ انه قيل في دفع هذا الاشكال : أنّه إمّا أن يراد من قولهم : « العلم بالعلّة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول » أنّ ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول ، أو يراد به أنّ العلم بالعلّة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول مطلقا - أي : على تقدير تحقّق العلم بالعلّة قبل الايجاد وعلى تقدير تحقّقه معه - ، أو يراد به أنّ العلم بالعلّة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول حين الايجاد ؛ والشقّ الاول لا يخلو عن احتمالات ثلاثة :

الأوّل : أن يراد من العلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين

وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها ، وللعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة ؛

الثاني : أن يراد منه العلم الاجمالي فقط ؛

الثالث : أن يراد منه العلم التفصيلي فقط.

فعلى الاحتمالين الأولين من الشق الأول لا يلزم من تقدّم العلم بالمعلول على جميع الابداعات محذور ، لأنّ القول بأنّ حضور العلة مغاير لحضور معلولها إنّما يصحّ في العلم التفصيلي ، فلو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم الاجمالي أو المطلق بالمعلول قبل ايجاد المعلول لم يتوقّف هذا العلم على علم آخر - ليلزم التسلسل ، لأنّ هذا العلم ليس مغايرا لعلة بذاتها - ؛

وعلى الاحتمال الثالث - أي : كون العلم بالمعلول هو العلم التفصيلي - يمنع أصل المقدّمة المذكورة - أي : يمنع أنّ العلم بالعلة يستلزم العلم التفصيلي بالمعلول قبل ايجاده - . ومنه يظهر أنّ غرض القوم من المقدّمة هو أنّ العلم بالعلة يستلزم العلم الاجمالي بالمعلول قبل ايجاده ، لا العلم التفصيلي به.

وأنت خبير بأنّه يلزم على هذا أن لا تكون العلة عالما بالعلم التفصيلي بالمعلول قبل ايجاده ، وهو باطل لكونه كاملا مطلقا للموجود.

فالحقّ - كما اشير إليه - أن يقال في الجواب : أنّ علم العلة بذاتها ليس مغايرا للعلم التفصيلي بالمعلول أيضا ، لأنّ مناط العلم ليس إلاّ ذاته ولا يحتاج إلى وجود المعلولات ، والشق الثاني لا يخلو عن احتمالين :

أحدهما : أن يراد بالعلم بالمعلول هو العلم الاجمالي ؛

وثانيهما : أن يراد به / DB 151 / العلم التفصيلي . وعلى الاحتمال الأول لا يلزم أن يكون جميع الابداعات مسبوقة إلاّ بالعلم الاجمالي ، ولا محذور فيه - لما تقدّم من أنّه ليس مغايرا للعلم بالعلة - ؛

وعلى الاحتمال الثاني فعلى التقدير الأول منه نمنع أصل المقدّمة المذكورة ، إذ لا نسلم أنّ العلم بالعلة يستلزم العلم التفصيلي بالمعلول قبل ايجاده - كما مرّ - . وقد عرفت أنّ هذا الجواب غير صحيح وشرنا إلى ما هو الحقّ في الجواب ؛ وعلى التقدير الثاني منه لا يلزم

محذور أصلاً ، إذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه بالمعلول لعلمه بالعلّة على جميع الابداعات. وقد عرفت ما فيه وما هو الحقّ ؛

ثمّ الشقّ الثالث حكمه كحكم الشقّ الثاني ولا فرق إلاّ بأنّه لا يتحقّق في احتمال الثاني التقدير الأوّل الذي كان للاحتمال الثاني للشقّ الثاني.

ثمّ أنت خبير بأنّ احد الشقّين من الثاني والثالث زائد - لرجوعهما إلى واحد - ، فأحدهما زائد. بل التحقيق أنّ مناط الجواب على هذه الشقوق ليس إلاّ أنّ العلم الاجمالي سابق والتفصيلي ليس سابق ، فمطلق التردد والتفصيل بأنّ « المراد هل هو قبل الابداد أو أعمّ ؟ » لا مدخلية له في الجواب. فالأصوب أن يكتفى في الجواب عمّا ذكر من التفصيل في الشقّ الأوّل بأن يقال أوّلاً : إنّ المراد من العلم بالمعلول إمّا العلم المطلق الشامل للاجمالي والتفصيلي ؛ أو أحدهما ، ويجاب على كلّ احتمال بما ذكر.

وعلى ما ذكرناه يكفي في الجواب أن يقال : إنّ العلم بالعلّة ليس مغايراً للعلم بالمعلول مطلقاً ولا يفتقر إلى تردد وتفصيل أصلاً.

وقد وضّح ممّا ذكرناه أنّ القول بالعلم الاجمالي باطل. ومنه يظهر أنّ المذهب السادس كالمذاهب السابقة عليه.

وأما المذهب السابع - أعني : مذهب شيخ الاشراق - فتوضيحه : إنّ علمه - تعالى - بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونه ظاهرة له ، إمّا بذواتها - كالجواهر والاعراض الخارجية - أو بمتعلّقاتها التي هي مواضع الشعور للأشياء المدركة لها ، سواء كانت مستمرة - كالمدبّرات العلوية من العقول والنفوس الفلكية - أو غير مستمرة - كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسّية - . فإنّ حضور تلك الأشياء المدركة - أعني : العقول والنفوس والقوى - عند / MA 153 / الواجب - تعالى - وظهورها لديه يقتضي انكشاف جميع الأشياء المتعلّقة بها المنكشفة لها للواجب - تعالى - أيضاً ، فعلمه - تعالى - عند الشيخ الالهي محض اضافة اشراقية. فواجب الوجود حينئذ مستغن في علمه بالأشياء عن الصورة وله الاشراق التامّ والتسلّط المطلق ، فلا يحجبه شيء عن شيء.

هذا حاصل ما ذهب إليه هذا الشيخ ؛ فإنّه قال بعد ابطال مذهب المشائين : « فاذن

الحق في العلم قاعدة الاشراف ، وهو : ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته ، وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشرافي ، اما بانفسها او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمرة للمدبرات العلوية ، وذلك اضافة عدم الحجاب سلبي . والذي يدل على ان هذا القدر كاف في علمه بها هو ان الابصار لما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فاضافته إلى كل ظاهر له ابصار وادراك له وتعدّد الاضافات العقلية لا يوجب تكثرا في ذاته « ؛ انتهى .

قيل : بيان هذا المذهب ووضوحه يتوقف على أن يبحث الانسان أولا عن علمه بذاته وعلمه بقواه وآلاته ، ثم يرتقى إلى علم ما هو أشدّ تجردا عن النفس الانسانية بذاته وبالاشياء الصادرة عن ذاته ، فيعلم منه ان علم الأول ليس بالصور مطلقا ، بل بالمشاهدة الحضورية ، إذ قد تحقّق أنّ النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها وإلا لم تشر إلى ذاتها « بأنها » ، إذ كلّ صورة زائدة عليها وإن كانت قائمة بها فهي ليست عينها حتّى يشير إليها بأنا . وأيضا لو كان ادراكها لذاتها بصورة لم يكن هذا الادراك على الوجه الجزئي ، إذ كلّ صورة ذهنية وإن تخصّصت بكليات كثيرة لم يخرج عن الكليّة المطابقة للكثيرة . ثم ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها إنّما يكون بنفس هذا الأشياء لا بصور زائدة عليها مرتسمة في النفس ، لأنّ الصور المرتسمة فيها كليّة فيلزم أن تكون النفس محرّكة لبدن كليّ ومستعملة لقوى كليّة ولم يكن لها ادراك بدنها الخاصّ وقواها الخاصّة ، وهو ليس بصحيح ، فأنّه ما من انسان إلا ويدرك بدنه الجزئي / DA 152 / وقواه الجزئية . والنفس يستخدم المتفكّرة في تفصيل الصورة الجزئية وتركيبها حتّى ينتزع الطبائع الكليّة عن الشخصيات الجزئية ويستنبط النتائج من المقدمات . ولا ريب في أنّ المدرك لجميع ذلك هو النفس ، إذ ليس للقوة الجسمانية سبيل إلى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها ، فإنّ وجودها في نفسها هو وجودها لمحلّها لا لنفسها - كما مرّ - ، كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم ينكر آثارها ، فاذا لم يكن للوهم - الذي هو رئيس جميع القوى الجسمانية الحسيّة - سبيل إلى ادراك نفسه وادراك سائر القوى الباطنة على سبيل المشاهدة فكذلك حال سائر القوى الجسمانية بطريق أولى ، فالمدرك

لقوى الخادمة والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات إنّما هي النفس الناطقة بنفس تلك الأمور ، لا بصور اخرى. وذلك لاستقلالها وتجردها وحصول ربط مصحح للعلم بينها وبين تلك الأمور لتسلطها على البدن وقواه ، لكونها مؤثرة فيه بالتحريك والتربية. وكلّما كانت أشدّ تجرّداً وأقوى سلطة على البدن وقواها كان إدراكها أتمّ وحضور قواها عندها أشدّ وظهور الصور الإدراكية لها أقوى ؛ ولو كانت ذات سلطة على غير بدنها كما على بدنها لأدركته أيضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياج إلى ارتسام صورة ذلك الغير فيها وانفعالها عنها ، فإنّ القبول والانفعال نقص كما أنّ القهر كمال. ونحن أنّما احتجنا في ادراك بعض الأشياء - كالسماء والكواكب وغيرها - إلى الصورة لأنّ ذواتها كانت غائبة عنّا فاستحضرنا صورها ، ولو كانت هي حاضرة لنا - كحضور الأبدان - لما احتجنا إلى صورة. وإذا تبين وتحقّق إنّ النفس غير غائبة عن ذاتها وليست قواها والصورة المتمثّلة في قواها محجوبة عنها ظهر أنّ بدنها الخاصّ منكشف لديها لكونها نورا لذاتها ولارتباط تلك الأمور بها وتحقّق نوع علاقة بينها فواجب الوجود لّمّا كان في أعلى مراتب النورية والتجرّد وله اضافة الجاعلية التامة إلى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الأتمّ والجلال الأرفع بالنسبة إلى جميع الأشياء وهذه الاضافة أقوى العلاقات والارتباطات المصححة للعلم - كما مرّ - ، فلا- جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والنفوس والا-جرام وقواها وما يحلّها ويرتسم ، فهو بمجرد اضافة المبدئية والاحاطة الشهودية. فكما أنّ علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالأشياء لا يزيد على حضور ذواته. وجميع الأشياء حاضرة عنده على نحو واحد ، فالعقول القادسة والأجسام الهيولانية متساوية في الحضور عنده والانكشاف لديه بذواتها وأعيانها حضورا عقليا وانكشافا نوريا.

وقد استدلّ عليه الشيخ الالهي - كما تقدّم - في كلامه بأنّ الابصار أنّما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع / MB 153 / عدم الحجاب ، فإنّ من لم تكن الروية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجلدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأنّ الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر ، فيقع به اشراق حضوري للنفس ؛ لا غير. وإذا كفى

مجرد الاشراق وعدم الحجاب في الابصار فيكفي ذلك في العلم أيضا ، فانّ اضافته لكلّ ظاهر ابصار وادراك وعلمه وبصره واحد ، إلا أنّ علمه يرجع إلى بصره ، لا أنّ بصره يرجع إلى علمه كما في غير قاعدة الاشراق ، فأنّه على قاعدة الاشراق يكون العلم عبارة عن الانكشاف وعدم الاحتجاب وهو حقيقة الابصار ، فيرجع العلم إليه ؛ وعلى غير هذه القاعدة يقال : البصر هو العلم بالمبصرات ، فيرجع البصر الى العلم.

ثمّ تعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته ، ف (لا يَعْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ) (1).

ومما يدلّ على صحّة هذا المذهب أنّه قد سبق أنّ كلّ ما هو كمال مطلق للموجود بما هو موجود يجب تحقّقه للواجب - سبحانه - ، وإذا أمكن ثبوت العلم الاشراقي الوجودي لا- بصور ذاته بل بمجرد اضافة خاصّة كانت للنفس فيجب ثبوته لواجب الوجود بطريق أولى وأتمّ ، فيدرك ذاته لا بأمر زائد على ذاته ويعلم مصنوعاته بظهور ذواتها ، وهو العلم الشهودي الاشراقي.

ثمّ إنّ هذه الطريقة في العلم قد ظهرت للشيخ الالهي من بيان المعلّم الأوّل له في بعض الخلسات - كما اشار إليه في التلويحات / 152 DB / حيث قال : « أنّي رأيت المعلّم الاول في بعض خلساتي ، فشكوت إليه من صعوبة مسألة العلم ،

فقال لي : ارجع الى نفسك ينجلي لك! ؛

فقلت : وكيف ذلك؟ ؛

قال : أنّك تدرك نفسك فادراكك لنفسك انما هو بذاتك لا بغير ذاتك حتى تكون اذن قوّة اخرى او ذات اخرى بها تدرك ذاتك - إذ لو كان كذلك يلزم التسلسل - ؛ فاذن تدرك ذاتك باعتبار اثر في ذاتك ، وهذا الاثر ان لم يطابق ذاتك فلا يكون صورتها وحينئذ ما ادركتها ؛

قلت : ولعلّ (2) الأثر صورة ذاتي! ؛

فقال : هذه الصورة هل هي مطلقة أو مخصّصة بصفات أخرى؟ ؛

ص: 194

1- كريمة 3 ، سبأ.

2- الأصل : دليل.

فاخترت الثاني ؛

فقال : كلّ صورة في النفس هي كَلِيّة وإن تركّبت من كَلِيّات كثيرة ، فهي لا يمنع الشركة لنفسها ، وأنت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصور ؛

قلت : لعلّ المدرك في مفهوم « أنا » ؛

فقال : مفهوم « أنا » من حيث هو مفهوم « أنا » لا يمنع وقوع الشركة فيه ، وقد علمت أنّ الجزئي من حيث هو جزئي يمنع وقوع الشركة فيه ، فهو لا يكون كليًا مع أنّ « هذا » و « أنا » و « نحن » و « هو » لها معان كَلِيّة من حيث مفهوماتها المجردة من دون اشارة جزئية ؛

فقلت : فكيف اذن؟ ؛

فقال : فلمّا لم يكن علمك بذاتك غير ذاتك - بل كان عين ذاتك - فأنت تعلم أنّ المدرك لذاتك لا غير ولا تأثير غير مطابق ، فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول.

فقلت : زدني! ؛

فقال : ألسنت تدرك بذلك الذي تتصرّف فيه إدراكا مستمرًا لا تغيب عنه؟ ؛

فقلت : بلى! ؛

فقال : هذا الادراك لا يجوز أن يكون بحصول صورة شخصية في ذاتك - لما تقدّم من استحالته - ؛

فقلت : لعلّ يكون هذا الادراك بأحد صفات كَلِيّة ؛

فقال : ذاتك غير بدنك الخاصّ وأنت بذاتك تعرف بدنا خاصًا جزئيًا وما أحدث من الشعور والصفات لا يمنع لنفسها وقوع الشركة فيها ، فليس ادراكك لها إدراكا لبدنك الذي لا يتصوّر أن يكون مفهومه ثابتا لغيره.

ثمّ قال أما قرأت من كتبنا أنّ النفس يتفكّر باستخدام المتفكّرة وهي تفصّل وتركّب الجزئيات وترتّب الحدود الوسطى ، والمتخيلة لا سبيل لها إلى ادراك الكَلِيّات لأنّها جزئية ، فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركّب مقدّماتها؟! ، وكيف ينتزع الجزئيات من الكَلِيّات؟! ، وفي أيّ شيء يستعمل المفكّرة؟! ، وكيف يأخذ الخيال؟! ، و

ص: 195

ما ذا يفيد تفصيل المتخيلة؟! ، وكيف يستعدّ بالفكر للعلم بالنتيجة؟!.

ثمّ المتخيلة جزئية فكيف يدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في النفس كليّة وأنت عالم بتخيلك ووهمك الشخصين الموجودين ودريت أنّ الوهم ينكرهما.

قلت : فارشدني - جزاك الله عن زمرة العلم خيرا! - ؛

قال : وإذا رأيت أنّها تدرك لا باثر مطابق ولا بصورة فاعلم! : أنّ التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادّة - وإن شئت قلت عدم غيبته عنها - ، وهذا أتمّ ، لأنّه يعلم ادراك الشيء لذاته وغير الشيء لا ينحصر لنفسه ، ولكن لا يغيب عنها. وأمّا النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها ، فبقدر تجرّدها ادركت ذاتها ، وما غاب عنها ، إذ لم يكن لها استحضر عينه - كالسما والارض ونحوهما - فاستحضرت صورته. وأمّا الجزئيات ففي قوى حاضرة لها فاستحضرت ، وأمّا الكليات ففي / MA 154 / ذاتها ، إذ المدركات الكليّة لا ينطبع في الأوهام ، والمدرك هو نفس الصورة لا ما خرج عن تصوّر ، وإن قيل للخارج أنّه مدرك فذلك بقصد ثان ، وذاتها غير غائبة عن ذاتها ولا بدنها جملة ما ولا قوى لبدنها جملة ما وكان الخيال غير غائب عنها. وكذلك الصور الخيالية فتدركها النفس بحضورها لا لتمثلها في ذات النفس ، ولو كان تجرّدها أكثر لكان الادراك بذاتها أكثر وأشدّ ، ولو كان تسلّطها على البدن أشدّ كان حضور قواها وأجزائها أشدّ.

ثمّ قال : اعلم! ؛ إنّ العلم كمال للموجود من حيث هو موجود ولا- يوجب تكثرا ولا- يمتنع. وما يمكن للواجب بالامكان العام يجب أن يكون له بالفعل ، إذ لا يمكن له - تعالى - شيء بالامكان الخاصّ ، إذ ذلك يوجب أن يتحقّق فيه جهة امكانية ، فيلزم التكثر فيه.

ثمّ قال : فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادّة وهو الوجود البحت ، والأشياء حاضرة له على اضافة مبدئيته وسلطنته ، لأنّ الكلّ لازم ذاته ، فلا- يغيب عنه / DA 153 / ذاته ولا- لانزم ذاته. وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادّة هو ادراكه - كما قرّناه في النفس - . ويرجع الحاصل في العلم كلّ إلى عدم غيبته عن المجرد عن المادّة - صورة كانت أو غيرها - ، فالاضافة جائزة في حقّه - تعالى - ، وكذا السلوب ،

ص: 196

ولا تخلّ بوحدانيتها. وتكثر أسمائه بهذا السلوب والاضافات ، ولو كانت لنا على غير بدننا سلطنة - كما على بدننا - لأدركناه كادراك البدن من غير حاجة إلى صورة ، فتعيّن بهذا أنه على كلّ شيء محيط. وادراك اعداد الوجود نفس الحضور له من غير صورة ومثال.

ثم قال لي : كفالك في العلم هذا « (1) ؛ انتهى ما افاده المعلم الأول بأدنى تغيير.

وإنما تعرّضنا لنقل هذا الكلام بطوله مع سبق ذكر ما هو حاصله أيضا تيمّنا بذكر عباراته وزيادة للتوضيح وبعض الفوائد.

وإذا عرفت ذلك فاعلم! ، إنّ الحقّ في كيفية علم الواجب - سبحانه - الله - تعالى - عالم بذاته - تعالى - وجميع الأشياء بالعلم الحضورى الاشراقى التفصيلي قبل ايجاد الاشياء وبعده على نهج واحد ، وحقيقة علمه - تعالى - هو الاضافة الاشراقية التي لا توجب تكثرا ولا تركبا ، فلا فرق بين انكشاف شيء واحد وأشياء متكثرة في عدم لزوم الكثرة في ذاته. ومصحح هذا الانكشاف وموجبه أمّا بالنسبة إلى ذاته الحقّة فتجرّده التامّ مع عينية المعلوم للعالم - كما في علم النفس بذاتها - ؛ وأمّا بالنسبة إلى الأشياء المعلومه له - تعالى - فتجرّده أيضا مع تحقّق علاقة قوية هي علاقة المبدئية بينه - تعالى - وبينها - كما في علم النفس بقواها الجزئية المرتبطة بها نحو ارتباط -.

وهذا المذهب هو الذي ثبت عندنا حقيته واخترناه ، فإضافة المبدئية والفعالية الثابتة له - تعالى - بالنسبة إلى الجميع مصححة لجميع الاضافات - كالعالمية وغيرها - ، وتلك الاضافات متغايرة تغايرا اوجب اختلاف الآثار ، إلا أنّها لا توجب تركبا وتكثرا في ذاته ، كما أنّ واحدة منها مع كثرة متعلقاتها - كانكشاف الأشياء الكثير - لا توجب تكثرا في ذاته - تعالى - . والسرّ أنّ مبدأ جميع تلك الاضافات ذات واحدة بسيطة مجردة هي صرف الوجود ، وهي من لوازم التجرد ، فكلّما كانت أشدّ كان التجرد والبساطة أقوى ، فلا يوجب زيادة أمر في الذات حتّى يلزم التكثّر. فمقتضى الكلّ ليس إلاّ واحد صرف وإن كان حقيقة الانكشاف غير حقيقة اليجاد ، كما أنّ وجود الأشياء عنه - تعالى - غير حضورها بمعنى الانكشاف وإن كان الجميع راجعا إلى واحد.

ص: 197

1- راجع : كتاب التلويحات ، ص 70.

ثم أنت تعلم بما ذكرناه أنّ (1) كلام الشيخ الالهي لا ينافي حمله على ما ذكرناه، ولكن قد نسب إليه في كتب القوم القول بأنّ مناط علمه - تعالى - بالأشياء ليس مجرد ذاته الحقّة، بل نفس وجوداتها أيضا حتّى لو لم يكن شيء لم يكن حاضرا عنده - تعالى - لعدم تعقّل حضور الشيء عند آخر مع كونه معدوما. وعلى هذا يكون علمه بالأشياء مقارنا لوجودها، فلا يكون له - تعالى - علم كمالي لشيء ثابت له - تعالى - في حدّ ذاته، بل يكون ذوات المعقولات صورا علمية له - تعالى - في حدّ ذاته، بل تكون ذوات المعقولات صورا علمية له - تعالى - وعالميته - تعالى - اضافة شهودية. ولا ريب في أنّ وجود الممكنات واطراف الأؤل - تعالى - إليها أنّما يكون بعد مرتبة ذاته - تعالى -، فلا يكون الواجب - تعالى - في مرتبة ذاته عالما بشيء غير ذاته - تعالى - عن ذلك علواً كبيراً. - فان كان الثابت عنده ما ذكرناه / MB 154 من التفصيل المختار عندنا فنعم الوفاق!؛ وإن كان الثابت عنده ما نسب إليه في المشهور - من تحقّق المقارنة بين علمه وبين وجودات الأشياء وعدم تحقّق علمه بها في مرتبة ذاته -، فنحن نخالفه في هذا الجزء، والحقّ عندنا سبق علمه - تعالى - على وجودات الأشياء وتحقّقه في مرتبة ذاته؛ وسنشير إن شاء الله الى ما يحقّق الحضور الانكشافي والظهور الاشراقي للأشياء مع عدم كونها موجودة.

والحقّ أنّ مذهبه هو ما نسب إليه المشهور لدلالة بعض كلماته عليه - كما سنشير الى بعضها -.

ثمّ إنّ الشيخ الالهي ذهب إلى أنّ علم غيره - سبحانه - من المجرّدات أيضا حضوري اشراقي، وقال: انّ / DB 153 / الجواهر العقلية تعرف كلّ واحد منها ذاتها بذاتها وتدرّك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالإضافة الاشراقية من غير احتياج إلى أن يكون فيها صورة وأثر. فارتسام الصور مطلقا - جزئية كانت أو كلية - في العقول الفعّالة والقوى العالية عنده باطل؛ وهذا أيضا من البواعث له على جعل علم الواجب بالأمور المادّية أيضا بالاشراق الحضوري، لعدم جواز ارتسام صورة في مجرد حتّى يلاحظها منه - كما ذهب إليه العلامة الطوسي من جعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناطا لعلم الله

ص: 198

1- الاصل: من.

تعالى بالأشخاص المادية والحوادث الكونية - . ولا ريب في ان ارتسام صور الماديات في الجواهر العقلية لا ينافي القول بالعلم الحضورى الانكشافى بالنسبة إلى الجميع ، فانه يجوز أن تكون صور الماديات مرتسمة في الجواهر العقلية ومع ذلك تكون ذوات الصور منكشفة عنده بالعلم الحضورى ؛ كما ان صورها أيضا كذلك.

ثم شيخ الاشراقى استدلى على عدم جواز ارتسام الصور في الجواهر العقلية بأن انتقاش المجردات بصور ما تحتها إما يحصل مما تحتها ، فيلزم انفعال العالى من السافل ، وهو غير جائز ؛ أو عما فوقها بأن تكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضه في بعض آخر ، فينتهى إلى أن تكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق - تعالى - ، بل إلى أن يتكثر في ذاته - تعالى عنه علوا كبيرا ؛ - انتهى حاصل ما ذكره.

وأنت خير بأن افاضة الصور من بعض المجردات إلى بعض اخر لا يستلزم تحققها في المفيض ، فيجوز أن تحصل الصور المرتسمة في بعض المجردات عما فوقه من دون لزوم حصول الصور في ذاته - سبحانه - .

وبالجملة فالحق في كيفية العلم هو ما ذكرناه ، سواء كان مطابقا لمذهب الشيخ الالهى او خالفه في جزء واحد.

ثم انه أورد على المذهب المختار اشكالات كلها مندفة ؛ فلا بد لنا من ذكرها والاشارة إلى دفعها حتى لا تبقى لأحد شبهة :

منها : ما أورده شيخ الاشراق على نفسه ثم أجاب عنه ، وهو : إننا إذا علمنا شيئا إن لم يحصل فينا منه أثر فحالفنا قبل ذلك العلم وبعده واحد ، وحينئذ لا معنى لادراكنا له ؛ وإن حصل فينا شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك ، فيكون صورة ؛

وحاصل جوابه : ان ذلك إنما هو في العلم الارتسامى ، وأما العلم الحضورى الشهودى فاذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء للمدرك مما لم يكن حاصلًا له قبل ذلك - وهو الاضافة الاشراقية فقط - من غير افتقار إلى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصورية. وتقسيم العلوم في اوائل المنطق إلى التصور والتصديق إنما هو في غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالأشياء التي يكتفي في العلم بها مجرد الاشراق الحضورى ،

فإنها ليست من المدركات التصورية والتصديقية.

ومنها : ما أورده الشيخ الإلهي أيضا وأجاب عنه ، وهو : انّ النظام العجيب الواقع مقتض للعلم السابق ، إذ لو لم يكن مسبوqa بالعلم لم يمكن صدوره عن الباري الحقّ ، وقد امتنع أن يكون على مجرد البخت والاتفاق.

وحاصل جوابه : انّ وقوع النظام الأصحّ الأتمّ عنه - تعالى - بسبب جودة ترتيبه الأسبق الواقع بين المجرّدات العقلية والنسب اللازمة عنها ، فإنّ للعقول كثرة وافرة غير محصورة ، بل هي على وفق تكثّر الأنواع الجسمانية ، فإنّ هذه الأصنام مع هيئاتها اللازمة ونسبها الوصفية ظلال لتلك الأرباب النورية ونسبها المعنوية.

وأنت خبير بأنّ حاصل هذا الايراد انّ النظام الأتمّ إنّما يجب أن يكون مسبوqa بالعلم ويكون صدوره عنه - تعالى - لأجل علمه به ، والعلم السابق لا- يمكن أن يكون حضوريا - لعدم تعقّل حضور الشيء وانكشافه مع كونه / MA 155 / معدوما - ، فيلزم أن يكون حضوريا. وحاصل الجواب المذكور : انّ وقوع النظام العجيب لا يلزم أن يكون مسبوqa بالعلم ولا يجب أن يكون صدوره معلّلا له ، بل صدوره عنه - تعالى - إنّما هو لأجل حسنه وترتيبه الأنيق في الواقع.

وغير خفيّ بأنّ في هذا الجواب الزام كون مناط علمه بالأشياء الممكنة هو نفس حضور تلك الأشياء المناسبة وجودها عن وجوده ومقارنة علمه - تعالى - بالأشياء لوجوداتها وعدم تقدّمه عليها وكون علمه / DA 154 / - تعالى - بها في حال ايجادها ، لا ترتيب ايجادها على علمه بها ، فهذا من الشواهد على ذهابه إلى أنّ مناط علم الله - سبحانه - بالأشياء هو نفس وجوداتها وظهوراتها وعدم ثبوت علم كماله له في مرتبة ذاته. فهذا من كلماته الدالّة على أنّ مذهبه هو ما نسب إليه في المشهور - كما وعدناك مجيئه - . فهذا الجواب على ما اخترناه غير صحيح.

وما صرّح به من كثرة العقول وكونها غير محصورة عددا ممّا استقرّ عليه رأيه وتقرّد به ؛ والمشهور خلافه.

ثمّ على ما اخترناه فالحقّ في الجواب عن الايراد المذكور أن يقال : نحن نسلم انّ هذا

النظام العجيب صادر عن العلم السابق ، إلاّ أنّ العلم السابق لا- يلزم أن يكون صوريا ، بل يجوز أن يكون حضوريا انكشافيا ، فكما أنّ القائلين بالعلم الحسولي يقولون : أنّ تمثّل نظام الخير وارتسام صورته في ذاته - سبحانه - من لوازم ذاته ثمّ يصير هذا التمثل سببا لصدور النظام ، فنحن نقول : إنّ أصل النظام من لوازم ذاته ومن معلولاته اللازم فيضانه وترشحه عنه ، وهذه المعلولية واللازمة سبب لانكشافه عنده وظهوره لديه وإن لم يوجد بعده ، كما أنّ كون ذاته بذاته سبب لانكشاف ذاته عند ذاته ، فإنّ مجرد المعلولية كافّ لانكشاف مع قطع النظر عن الوجود العيني ، فإنّ وجود الشيء في الخارج وحضوره عند المجرّد كما يكون مصحّحا لانكشاف فكذا وجود علته وحضورها عنده يكون مصحّحا له أيضا ، بل هذا أقوى منه في باب الانكشاف. وسيجيء - إن شاء الله - لذلك زيادة بيان.

ومنها : أنّه يلزم على القول بالعلم الحسولي أن لا يكون علمه - تعالى - بالأشياء فعليا ، ولا يكون صدورها عنه بالاختيار.

وأجاب عنه بعض أعظم العرفاء : بأنّ للعلم الفعلي عندهم صورتين :

إحديها : أن يكون سببا للمعلوم بالعرض ومقدّما عليه بالتقدّم الذاتي ، كما إذا اراد البناء أن يبني بيتا فتصوّر أولا صورته وأحدثها في ذهنه ، ثمّ اوجد البيت المطابق للصورة المحدّثة في ذهنه في الخارج ؛

وثانيهما : أن يكون العالم بما هو عالم عدلّة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم - سواء كان أمرا ذهنيا أو عينيا - ، والفاعل بما هو فاعل عالما بالذات بما هو مفعول من حيث هو مفعول كذلك. فكما أنّ العالم في الصورة الأولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة أخرى - بل نفس حصولها عنده في ذهنه نفس معلوميتها له - ، فكذلك العالم في الصورة الثانية يعلم العين الخارجي بإيجاده وعلمه بالصورة العينية الخارجية نفس إيجاده لها. ففي الصورة الأولى العلم بالصورة حسولي فعلي والمعلوم - أعني : الصورة - معلوم بالذات والعلم بالعين الخارجي أيضا فعلي ولكن المعلوم - أعني : هذا العين - معلوم بالعرض ؛ وفي الصورة الثانية العلم بالعين الخارجي حضوريا فعلي و

المعلوم - أي : هذا العين - معلوم بالذات أيضا ، ففي الصورة الاولى الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب زائد على ذاته ، وفي الصورة الثانية يصدر الفعل عن نفس ذاته العالمة بما هو ذات عالمة. وعلى هذا فالأول - تعالى - أوجد المعلول الأول وفي حال ايجاده علمه ، لا أنه - تعالى - علمه فأوجده حتى يلزم تكرر التعقّلات الموجب للتسلسل في الارتسامات - إن كان العلم السابق ارتساميا - ؛ أو في الموجودات الخارجية - إن كان حضوريا - لاقتضاء العلم الحضورى وجود المعلوم في الخارج ، ولا أنه - تعالى - أوجده فعلمه حتى يلزم أن يكون علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم ، بل أوجده عاقلا له ، أي نفس وجوده نفس معقوليته ، فإيجاد المبدأ الاعلى له عين العلم به. وكذلك حال الثواني من المعلومات. فعلمه - تعالى - بالأشياء حضورى فعلى ولا يلزم أن يكون موجبا لأن اقتضاء الشيء للشيء إن كان مع شعور للشيء الأول بالشيء الثاني فهو إرادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعى. ولا فرق بين الإرادة والميل الطبيعى الذي هو الايجاب إلا بأن الأول يقارن الشعور والثاني لا يقارنه.

والحاصل : انّ مقارنة الشعور للفعل الناشئ من ذات الفاعل كافّ في كونه اراديا وبمجرّده يتحقّق الاختيار ولا يلزم السبق الذاتى للشعور على الفعل ، كما لا يلزم السبق الزمانى له عليه - كما يدعيه المتكلّمون - ؛ انتهى.

أقول : وقد تقدّم أنّ للعلم الفعلى / MB 155 / تفسيرين :

احدهما : أنّه ما / DB 154 / كان سببا لوجود المعلوم في الخارج ، وهذا هو الصورة الاولى. ولا يكون العلم المقارن للايجاد على هذا التفسير علما فعليا ؛

وثانيهما : ما يكون نفس الايجاد بأن يكون جهة وجود المعلوم وصدوره عن فاعله بعينها هي جهة حضوره لمدرّكه ، وهذا هو الصورة الثانية. وعلى هذا التفسير يكون العلم المقارن للايجاد - أي : الذي يكون فيه نفس وجود المعلوم نفس معلوميته - علما فعليا. وعلى هذا فلا يرد اشكال من جهة عدم كون علمه فعليا ولزوم كونه انفعاليا ، نظرا إلى هذا الاصطلاح. إلا أنّ القول بمقارنة علمه - تعالى - للايجاد وكون نفس وجود المعلوم نفس معقوليته باطل لما أشير إليه من لزوم عدم كونه - تعالى - عالما في مرتبته و

لزوم جهله - سبحانه - بكلّ ممكن قبل ايجاده ، وهو كفر وزندقة.

وأبضا : نحن نعلم بديهية إنّ المعقولة التي هو الانكشاف مغاير للوجود الخارجي - كما أشير إليه سابقا -.

وعلى ما اخترناه من استلزام فعله - تعالى - بذاته لعلمه بالأشياء قبل وجودها الخارجي علما حضوريا تفصيليا - نظرا إلى أنّ ذاته بمنزلة المحل للأشياء لكون جميعها لوازم ذاته ومعلولاته الفائضة المترشّحة عنه فيضانا ذاتيا ، وجواز كون المعلولية والانطواء في العلة مصحّحا للانكشاف وإن لم يتحقّق الوجود العيني بعد - نقول في الجواب عن ايراد لزوم عدم كون علمه - تعالى - فعليا : لا-ريب في أنّ هذا الانكشاف لوجوب تقدّمه على وجود الأشياء في الخارج وامتناع صدورها عن فاعله الحقّ بدون سبق الانكشاف يكون هذا الانكشاف سببا لوجودها ، فيكون هذا الانكشاف علما فعليا بالتفسير الأوّل ، ولكون جهة هذا الانكشاف الاشراقي هو بعينه جهة وجود المنكشف - أعني : لزوم الأشياء المعلولة لجاعلها وانطوائها في ذاته ، لأنّ كونها لازمة له مترشّحة عنه - هو بعينه كونها منكشفة عنده ظاهرة لديه ، فيكون علما فعليا على التفسير الثاني. وهذا أيضا بناء على ما قالوا من أنّ الصور المعقولة جهة معقوليتها هي بعينها جهة صدورها عن فاعلها ووجودها له ، وعلى ما سبق ممّا من أنّ وجود الصور المعقولة مغاير لمعقوليتها - لأنّ انكشافها لمحلّها غير وجودها فيه ، لكون هذا الوجود وجودا خارجيا نظرا إلى كون المحلّ موجودا في الخارج والوجود الخارجي للشيء غير انكشافه عند آخر - يكون انكشاف الأشياء للواجب قبل وجودها مغايرا للزومها ومعلوليتها له ، وإن ثبت الاستلزام بينهما ، كما هو ثابت بين وجود الصور المعقولة للشيء ومعقوليتها له. والظاهر أنّ قولهم باتّحاد الجهتين أعمّ من الاستلزام ، وحينئذ فلا اشكال.

وبالجملة : على ما اخترناه يكون علمه فعليا على التفسيرين.

ثمّ القول بالعلم الحصولي وإن كانت نفس الصور المعقولة علما فعليا بالنسبة إلى الأعيان الخارجية ولكن تلك الصور أمور زائدة على ذاته معلولة له - تعالى - ، فصدورها عنه - تعالى - يتوقّف على العلم. فان قيل إنّ معقوليتها نفس صدورها وايجادها حتّى كان

علما فعليا بالتفسير الثاني لزم ما ذكره من عدم علمه - تعالى - بتلك الصور في مرتبة ذاته - تعالى - ؛ وإن لم يكن معقوليتها نفس ايجادها بل كانت معقولة بصور معقولة أخرى لزم التسلسل في الصور المعقولة ؛ وأما على ما اخترناه فيكون العلم السابق على الأشياء علما حضوريا فعليا ولكونه مجرد إضافة اشراقية يكون عين ذاته - تعالى - ، ولا يكون شيئا زائدا على ذاته معلولا له - تعالى - حتى يتوقف على العلم السابق.

ثم مع كون العلم سابقا لا مجال لتوهم نفي الاختيار ، لأنه إذا كان الفعل مسبوqa بالعلم فلا ينافي ثبوت الاختيار بأي معنى كان ؛ وأما مع مقارنته له وعدم تقدمه عليه مطلقا فلا يعقل تحقق الاختيار. وما ذكره بعض العرفاء من أنه لا يلزم في الاختيار السابق (1) الذاتي ولا الزماني للشعور والعلم على الفعل فلا يخفى ضعفه.

ومنها : أنه لو كان علم الواجب بجميع الأشياء حضوريا لكانت الماديات من الاشخاص الجسمانية والصور الجرمانية حاضرة بالحضور الانكشافي عنده - سبحانه - ، وهذا ليس بجائز ؛ لوجهين :

أحدهما : انّ المادّي مع مادّيته واختلاطه بالغواشي المادّية وتخصيصه بموضع معين وحدّ خاص واختصاصه بزمان وجوه كيف يكون حاضرا عند المجرد المتقدّس عن العوارض / DA 155 / المذكورة؟! ؛ وقد صرح الشيخ الرئيس في الشفا بعدم جواز ذلك.

وثانيهما : انّ مدار المعقولية والعاقلية / MA 156 / عندهم على التجريد عن المادّة - ولذا قالوا : العلم حضور مجرد عند مجرد قائم بالذات - ، وحينئذ كيف يجوز أن يصير الاشخاص الجسمانية معقولة بأنفسها لا بالصور المنتزعة عن موادّها؟!.

والجواب : أنه كما يجوز أن يكون المادّي معلولا للمجرد فكذا يجوز أن يكون حاضرا عنده منكشفيا لديه بالإضافة الاشراقية نظرا إلى تحقق ربط خاص وعلاقة وجودية بينهما ، فإنّ ذلك لا يستلزم اجتماعهما في مكان أو وضع ؛ وإنما يتحقّق ذلك إذا كان كلّ من المدرك والمدرك أو المؤثر والمتأثر ماديا مكانيا. على أنّ مادّية المادّي وكونه مكانيا وزمانيا ذات وضع أنّما هو بالنظر إلى مادّي آخر لا بالنظر إلى المجرد ؛ وإلى هذا

ص: 204

1- الاصل : الشيء.

أشار بعضهم حيث قال : إنّ الشيء المادّي والزمانى بالنسبة إلى المادي غير مادّي ولا زمانى ؛ يعنى به : أنّ أثر المادّة وأثر الزمان - من المكان والوضع والعينية والخفاء - يرتفع منه بالنسبة إلى المجرّد.

ثمّ كون مدار العاقلية والمعقولة على تجريد الصورة أنّما هو بالنسبة إلى الأشياء التي لم يتحقّق للعقل بالنسبة إليها علاقة وجودية وتسلّط قهري وعدم الحجاب ، فإذا تحقّق ذلك يكفي للعاقلية مجرّد الاضافة الشهودية الاشرافية. وإلى ما ذكرناه مجملًا أشار إليه بعض المحقّقين مفصّلًا حيث قال : فان قلت : ما تقول في المعلولات البعيدة من الأمور المادّية والجزئيات الكائنة الفاسدة؟ ، وكيف يمكن حضوره عنده - تعالى - مع كونها مادّية ومختصّة بأزمته وجوداتها وكونه - تعالى - مجرّدًا ازليا أبديا؟ ؛

قلت : أمّا المادّية فقد عرفت أنّ التجرّد عن المادّة ليس شرطًا لمطلق التعقّل ، بل أنّما هو شرط للتعقّل الارتسامي والحضورى ، ولا امتناع في حضور المادّي عند المجرّد كما أن لا- امتناع في كونه معلولًا له والعلّة واجبة الحصول مع المعلول. إلّا أنّه ليس المراد هو الحصول المكاني الوضعي ، بل المراد الحصول له بنفس الذات - كحصول المعلول عند العلة - . وأمّا في الأمور الكائنة الفاسدة والزمانية ، فنقول : نسبة كافّة الزمانيات إليه - تعالى - نسبة واحدة كنسبة قاطبة الامكانيات ، وليس له - تعالى - بالنسبة إلى شيء من الزمانيات قبلية ذاتية ولا بعدية ولا- مقارنة لعدم اختصاصه - تعالى - بشيء من الأزمنة ، بل وجوده محيط بكلّية الزمان ، كما ليس له بالنسبة إلى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا مفارقة مكانية لعدم اختصاص وجوده - تعالى - بشيء من الأمكنة ، بل هو محيط بكلّية المكان. فالامتداد الزمانى بطوله بالنسبة إليه - تعالى - كان واحدًا كما أنّ الامتداد المكاني بفسحته بالنسبة إليه كنقطة واحدة. ولا يتوهم أنّ فيما ذكرناه التزام عدم كلّ حادث ، فإنّنا لا نقول : إنّ كلّ حادث فهو في الازل موجود حاضر عنده - تعالى - ، بل نقول : إنّ الحادث في وقت وجوده حاضر لديه منكشف عنده مع كونه - تعالى - في الازل. وهذا الذي ذكرت وإن كان منقولًا من الحكماء إلّا أنّهم قالوا : كذلك في الشهود العلمى الّذي هو بحسب الارتسام في ذاته ، أو في شيء آخر - على اختلاف المذهبيين - لا بحسب

الوجود العيني ، وأنا أقول : أنه كذلك بحسب الوجود العيني. ولو تَقَطَّنوا لذلك لاستراحوا من تجشّم التكلّفات في تصحيح علمه - تعالى - بالاشياء. والدليل على أنّهم لم يتفطنوا لذلك أنّ المحقّق الطوسي مع كونه معلّقاً على هذا الكلام من الحكماء وتشديد المبالغة في تقريره (1) وتصحيحه في شرح رسالة العلم ، جعل ادراكه - تعالى - لمعلولاته البعيدة من المادّيات والمعدومات التي من شأنها أن يوجد في وقت بارتسام صورها في معلولاته القريبة ؛ وهذا أوّل دليل على أنّ المقرّر لهذا المطلب أنّما قرّره باعتبار الشهود العلمي الارتسامي ، لا بحسب الوجود العيني. ومما يدلّ على عدم تفطنهم أيضاً لما ذكر قول الشيخ في الشفا حيث قال ما حاصله : ولا تظنّ أنّ الاضافة العقلية إلى الاشياء حين وجودها ، بل يلزم هذا الاضافة إليها وهي بحال معقولة ، ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان أنّما يعقل ما يوجد / MB 156 في كلّ وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان إلى أن يوجد.

ومنها : أنّه لو كان جميع الأشياء حاضرا عند الواجب لزم تناهي عدد الموجودات ، و / DB 155 / اللازم باطل من جانب الأزل عند الحكيم - لا من جانب الأبد عند الكلّ ، لخلود الجنّة والنار وأهلها عند قاطبة الملمين - . بيان الملازمة : أنّ الاوضاع الفلكية وحركاتها بجميعها وأجزاء الزمان بأسرها مترتبة متحقّقة في الوجود بالنظر الى الواجب وان لم تكن مجتمعة إذا قيس بعضها إلى بعض ، فإنّ الامتدادات والأوضاع الآتية من جانب الأبد وإن كان ما يحصل منها في الوجود متناهيّاً إلاّ أنّها لمّا كانت بحيث لا تقف إلى حدّ ومن شأنها الذهاب إلى غير النهاية فالواجب - تعالى - محيط بجميع ما حصل في الوجود وما من شأنه أن يحصل في الوجود إلى غير النهاية - لاستواء نسبة الماضي والمستقبل إليه سبحانه - ، فتكون الجميع حاضرة عنده - سبحانه - ؛ فيجري فيها براهين ابطال التسلسل لترتيبها واجتماعها في الوجود حينئذ ، فيلزم التناهي.

والجواب : أنّ ترتّب الحوادث إنّما هو في ظرف الزمان ، لأنّ حصول الترتّب إنّما هو لأجل العدد وهو أنّما يكون في الزمان ، فما هو متعال عن الزمان والزمانيات - كالواجب

ص: 206

1- الاصل : وتشديد المبالغة وتقريره.

تعالى - لا يتصوّر عدد ولا ترتيب بالنسبة إليه. فالحوادث الغير المتناهية في الطرف الذي مترتب فيه - أعني : الزمان - غير مجتمعة فيه ، وفي الطرف الآذي مجتمعة فيه - أعني : في علم الواجب تعالى - غير مترتبة فيه ، فلا- يلزم التناهي. والحاصل : انّ احاطة الواجب بغير المتناهي لا ضير فيه ولا يجري فيه ادلة ابطال غير المتناهي.

ومنها : الاشكال المشهور الذي استصعبوه ، وهو عمدة الاشكالات الموردة على العلم الحضورى. وهو : انّ حضور الأشياء عند الواجب قبل وجودها لا- معنى له - لأنّه لا يتصوّر حضور المعدومات واحداها حين عدمها في الخارج ، لأنّه لا حقائق لها ثابتة حتّى يمكن انكشافها وحضورها عنده تعالى قبل أزمنة وجودها - ، مع أنّه على القول بالعلم الحضورى يجب أن يكون الواجب - تعالى - عالما بها في الأزل. والاشكال يصير أصعب في علمه الحضورى بالمتنوعات ، لأنّه لا يمكن القول بحضورها عنده - تعالى - مع امتناع وجودها في الخارج.

وقد أجيب عن هذا الاشكال بوجوه :

أولها : ما ظهر من كلام شيخ الاشراق ، وهو : انّ مناط علمه - تعالى - بالأشياء نفس حضور تلك الأشياء المباشرة وجودها عن وجوده ، بمعنى انّ معقوليتها نفس وجودها ، فما لم يتحقّق وجوداتها العينية لم يتعلّق بها العلم ولم يكن منكشفة عند الأوّل - تعالى - . وإلى هذا يشير كلام بعض الأفاضل حيث قال : إنّ علمه - تعالى - عين ذاته بمعنى أنّه بذاته مبدأ للانكشاف التام بالنسبة إلى ما يصحّ أن يكون معلوما ، والمصحّح للمعلومية هو الشئئية في ظرف ما ، فما لم تتحقّق الشئئية لم تتحقّق المعلومية ولا يكون علم بمعنى الانكشاف ولا معلوم ، فالمعدومات الخارجية والحوادث قبل حدوثها إن كان لها ثبوت في المدارك كان ذلك الثبوت مصحّحا للمعلومية كافيّا في تعلّق علمه - تعالى - بها ، وإن لم يكن لها ثبوت فيها بل كانت معدومات مطلقة وليسيات صرفة ، فلا يمكن تعلّق العلم بها. ولا يلزم من ذلك نقص في حقّه - تعالى - ، لأنّ المعدوم المطلق من حيث أنّه معدوم مطلق لا يصحّ للمعلومية ، بل إنّما النقص في المعدوم - كما قالوا في القدرة بالنسبة إلى الممتنع - . ثمّ إذا وجدت الحوادث في الخارج يتعلّق بها علمه - تعالى - ، فعلمه الذي هو

مبدأ الانكشاف وعين ذاته أزلّي وتعلّقاته حادثة.

وأنت تعلم أنّ هذا الجواب يجعل الاشكال أصعب!

أمّا أولاً فلائّه لو كان مناط علمه - تعالى - بالأشياء نفس وجوداتها وظهوراتها ولم يكن له علم كماله بشيء قبل وجوده بل كانت ذوات الأشياء العينية صوراً علمية له وعالميته اضافية اشراقية شهودية لزم أن يكون الواجب الحقّ جاهلاً بالأشياء في مرتبة ذاته. لأنّ وجود الممكنات واطرافه الأوّل - تعالى - إليها بعد مرتبة / MA 157 / ذاته والتزام عدم عالميته بشيء غير ذاته في مرتبة ذاته نقص عظيم وكفر بالله الكريم؛

وأما ثانياً: فلائّه يلزم أن لا يكون صدور الأشياء عنه - تعالى - بالاختيار، لما تقرّر عندهم من أنّ الفاعل بالاختيار يتوقّف فعله على انكشاف المعلول عنده حتّى يمكن تعلّق التأثير به.

فان قيل: إنّ صور الحوادث قبل حدوثها يمكن أن تكون حاصلة في بعض المدارك، فيتعلّق علمه الازلي بها قبل اليجاد بحسب ذلك الثبوت؛

قلت: هذا مع استلزامه / DA 156 / لبعض المفاسد - كما أشير إليه - لا يدفع الاشكال عن علمه - تعالى - بالمعلول الأوّل، فأنّه لا يتقدّمه مدرك حتّى يحصل صورته فيه.

وأيضاً: يشكّل الأمر في تعلّق علم تلك المدارك بالحوادث، فأنّه إذا كان تعلّق العلم بالمعدوم الصرف محالاً لزم أن يكون تعلّق علم تلك المدارك بالحوادث مسبقاً بنحو ثبوت لها؛ فذلك الثبوت إمّا أن يكون في تلك المدارك أيضاً، فننقل الكلام إلى ذلك الثبوت ونقول لكونه علماً يتوقّف على ثبوت آخر... وهكذا، فيلزم التسلسل في الثبوتات المترتبة؛ وإمّا أن يكون في مدرك آخر غير تلك المدارك، فاذا نقلنا الكلام إليه يلزم التسلسل في الثبوتات وفي المدرك أيضاً.

ثمّ الجواب عن لزوم نفي الاختيار - بأنّ مقارنة العلم للفعل كافية لكونه اختيارياً ولا يلزم تقدّمه عليه - لا يخفى ضعفه!

وقال بعضهم: إنّ ذات العلم - يعنى الواجب سبحانه - لمّا كان تامّاً فهو يكفي ليجاد المعلول من غير احتياج إلى تعقّل المعلول قبل اليجاد - كما في الفاعل بالاختيار ممّا - بل

ما يترتب على تصوّر المعلول على الوجه الجزئي قبل اليجاد يترتب على أصل علمه - تعالى - الذي هو عين ذاته - تعالى - ، فذات العلم هاهنا مقدّم على اليجاد دون تعقله.

ولا يخفى ضعف هذا الكلام أيضا!، لانه لو سلّم إنّ ذات العلم الذي هو الواجب من دون انكشاف المعلول عنده يكفي في ايجاد المعلول فمن أين يندفع حديث لزوم جهله - تعالى - بالمعلول في مرتبة ذاته ولزوم نفى اختياره - تعالى - بالنسبة الى ما يصدر عنه - تعالى -؟!؛ ومن البديهيات العقلية أنّ عدم علمه - تعالى - بالمعلول في مرتبة ذاته وصيرورته عالما به إذا وجد نقص في حقه - تعالى - . على أنّه مستلزم للتجدّد والتغيّر في صفة العلم لحدوث الانكشاف بعد ما لم يكن ، بل في ذاته - لكون العلم من الصفات الحقيقية التي هي عين الذات - .

فان قيل : العلم بمعنى الانكشاف اضافة عقلية ولزوم التجدد فيه لا يوجب التجدد في العلم الذي هو عين الذات - أعني : كون الذات بحيث لو وجد شيء منكشف عنده - ، والتجدد والتغيّر في مجرد الاضافة العارضة بعد وجود المعلوم لا منع فيه ؛

قلنا : لو سلّم أنّ تجدد الحضور والانكشاف وإن لم يوجب التجدد في حقيقة العلم الذي هو عين الواجب إلاّ أنّه يوجب تجدد نسب الأوقات واجزاء الزمان بالنسبة إلى الواجب الحقّ مع أنّه - سبحانه - مجرد منزّه عن الزمان والزمانيات ، ونسبته إلى جميع الأوقات والأزمنة واحدة كما أنّ نسبته إلى جميع الأحياز والأمكنة متساوية.

ثمّ إنّ بعض الأعظم قد أتى بكلام طويل لبيان أنّ عدم تقدّم الاضافة الاشرافية على وجودات الأشياء ومقارنتها معها وعدم كون الأشياء منكشفة لديه في مرتبة ذاته لا يوجب أيضا نقض في حقه ؛ فقال : إنّ الواجب - تعالى - لمّا كان مجردا عن المادّة والقوّة غاية التجرد فيكون عقلا وعاقلا ومعقولا ، ولمّا كانت الممكنات بأسرها مستندة إليه - تعالى - بحيث لا يقدر صدور هذه الكثرة عنه في وحدته الحقّة فذاته علة تامّة لجميعها ونسبته إلى جميعها - سواء كانت مفارقات أو مادّيات - نسبة واحدة ايجابية عقلية ، وليست فيه جهة امكانية ، فكلّ شيء وإن كان من الحوادث الزمانية نسبة وجودية إلى ذاته - تعالى - ، وامكانه أنّما هو بالنسبة إلى نفسه وإلى قابل ذاته. وبالجملة ففاعليته و

قيوميته لا تكون في شيء من المراتب بحسب القوّة وكذا علمه بشيء من الأمور التي يمكن وقوعها ليس ظنًا، بل أشدّ العلوم ظهورًا وإشرافًا ، لأنّ اسباب وجود الممكن يرتقى إليه وهو يعرف الممكن بأسبابه التي بها يجب وجوده. وفي كلامهم تنبيهات على ذلك ، قال الشيخ في التعليقات : « الأشياء كلّها عند الاوائل واجبات (1) ليس هناك امكان البتة ، فاذا كان شيء لم يكن في وقت فأنّما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل ، فأنّه كلّما حدث استعداد من المادّة حدثت فيها صورة من هناك - إذ ليس هناك منع وبخل - ، فالأشياء كلّها هناك واجبات / MB 157 / لا تحدث وقتًا ويمتنع وقتًا ولا يكون هناك كما يكون عندنا ».

وإذ عرفت ذلك عرفت أيضًا أنّ الواجب - تعالى - يعلم ذاته بذاته ويعلم ذوات المجعولات العينية بذواتها وبنفس وجوداتها ، وإنّ اضافته القيومية إلى الأشياء هي بعينها اضافته الاشراقية النورية - على ما هو مذهب شيخ الاشراق - ؛ / DB 156 / فاعلم أنّه كما أنّ كماله - تعالى - في ايجاده للأشياء هو كونه من تمامية الوجود وفرط التحصّل على نحو يفيض عنه جميع الموجودات وليس كماله فيه بانتساب الموجودات إليه وافاضته لها - أي : هذا المعنى السلبي ، إذ هي في مرتبة متأخّرة عن مرتبة وجوده وكماله - بل الغاية والكمال في الافاضة منه والايجاد هي نفس ذاته المقدّسة وليس شيء سوى ذاته كماله - سبحانه ، لأنّه غني عما سواه - ، فكذلك كماله في علمه بالأشياء ليس بنفس حضور الأشياء أو صورها عنده حتّى يكون بحيث لو لم تكن ذواتها العينية أو صورها العلمية أو انكشافها الشهودية في مرتبة ذاته بل تكون في مرتبة متأخّرة عن ذاته - كما هي في الواقع - لزم كونه فاقدًا لكمال في مرتبة ذاته واجدا له في مرتبة متأخّرة عنها ويلزم منه استكماله بغيره بعد نقصه في حدّ ذاته - تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا - ؛ بل كماله في العلم أنّ يكون ذاته بذاته منشأً لانكشاف الأشياء بذواتها وكان في العاقليّة إلى غاية يستتبع له انكشاف ذاته بذاته على ذاته انكشاف ذوات الأشياء بذواتها على ذاته ، بناء على أنّ معلولاته من حيث أنّها معلولاته معلولاته وبالعكس بلا تفاوت بالذات أو

ص: 210

1- الاصل : - واجبات.

بالاعتبار ؛ وأتّما التفاوت في مجرّد اللفظ. فإذا كان معقولة ذاته مبدأ لمعقولة سائر الأشياء وانكشافها لديه - كما أنّ وجوده مبدأ لوجودها مرتبطة به منتسبة إليه على الترتيب السببي والمسببي وكان ترتّبها الوجودي الصدوري هو بعينه ترتّبها العقلي الشهودي - كان ذاته - تعالى - علما بجميع الموجودات وكان ذاته أولى بأن يسمّى علما بالموجودات العينية من الصور الحاصلة عنها في الأذهان ، لأنّ معلوميتها بالصور معلومية بالعرض - كما سبق - ، ومعلوميتها بسبب معلومية ذاته بذاته الذي هو مبدأ لوجودها على نعت الانكشاف والظهور لديه ومنشأ لصدورها على وصف الحضور والمنقول بين يديه معلومية بالذات. ولا شكّ في أنّ ما يعلم به الشيء بالذات أولى بأن يسمّى علما بذلك الشيء ممّا يعلم به ذلك الشيء بالعرض ففي علمه بالكلّ كثرة حاصلة بعد الذات والكلّ بكثرتة منكشف له بوحدته ، وبذاته يعلم جميع الموجودات لا بغيره ، فذاته علم بجميع الأشياء ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّ حاصل كلامه أنّ العلم بمعنى انكشاف الأشياء بالفعل ليس كمالا له - تعالى - حتّى يجب تحقّقه في مرتبة ذاته ، فلا مانع من تحقّقه بعد ذاته - أعني : عند وجودات الأشياء - ، والعلم الّذي هو كمال له - تعالى - هو كون ذاته في مرتبة ذاته بحيث ينكشف له المعلومات من غير افتقار إلى شيء آخر بمعنى أنّه متمكّن من ايجادها منكشفة عنده ظاهرا لديه ، فكما أنّ ذاته وعلمه بذاته علّة لعلمه بها بل كما أنّ ذاته عين علمه بذاته فكذا وجودات الأشياء عين علمه - تعالى - بها. وعلى هذا فكما يجب تأخّر وجودات الأشياء عن وجوده - سبحانه - فكذا يجب تأخّر علمه بها عن ذاته ؛ هذا كلامه.

ويرد عليه : إنّ انكشاف الأشياء عنده - تعالى - كمال مطلق للموجود بما هو موجود ، فعدم تحقّقها في مرتبة ذاته نقص في حقّه - كما مرّ -

وأیضا : يلزم تجدد الانكشاف وتغيّره ، وهو وان لم يوجب التجدد والتغير في الذات - لكونه صفة اضافية - إلاّ أنّه - كما تقدّم - يوجب تجدد نسب الأوقات والازمان إلى الله - سبحانه - مع كونه مجرّدا مقدّسا عن الأوقات متعاليا عن الزمان والزمانيات.

وأیضا : قد تقدّم أنّ حقيقة الانكشاف مغاير للوجود الخارجي ، فلا معنى للحكم

بأنّ التعقّل عين الوجود الخارجي. وبذلك يظهر ضعف ما قال بعد ذلك : أنّ عدم كون الوجودات العينية للأشياء وصورها العلمية / 158 MA / وظهوراتها الخارجية له - تعالى - في مرتبة ذاته ووجوده وعدم كونها داخلية في قوام ذاته لا بأس به بل لا يصحّ غير ذلك. لأنّ كل ما هو معقول له فهو معلول له سوى نفس ذاته المقدّسة ، والمعلول كيف يساوي العلّة في مرتبة الوجود أو يتقدّم عليها؟! وكما أنّه لا يلزم من ايجاده - تعالى - للأشياء كون وجودها في مرتبة ذاته بل اللازم كونه بحيث يتبع وجوده و ايجاده وجود الأشياء وصدورها عنه ، فكذلك لا يلزم من عاقلية لها كون صورها العقلية وانكشافاتها في مرتبة ذاته ، بل اللازم في مرتبة ذاته كونه بحيث يلزمه اضافة العالمية وهو / 157 DA / متحقّق ، لأنّ ذاته في مرتبة ذاته بحيث ينكشف له المعلومات ويظهر له ما يصحّ أن يكون معلوما.

ووجه الضعف ما علمت من الفرق بين اليجاد والانكشاف ، فإنّ الأوّل ليس كما لا مطلقا للموجود بخلاف الثاني ؛ واليجاد لا يمكن تحقّقه بدون الوجود الخارجي بخلاف الانكشاف ، وليس هو شيئا زائدا عن ذاته داخلا فيه حتّى يلزم أن يكون غيره - سبحانه - داخلا في قوام ذاته ، بل هو صفة اضافية لازمة للتجرّد مؤكّد له ولا يوجب كونه في مرتبة ذاته تركّبا ولا تكثّرا.

ثمّ غير خفي بأنّ ما ذكره هذا المحقّق من العلم الكمالي هو بعينه العلم الاجمالي على الاحتمال الثاني من دون تفاوت أصلا ، وما ذكره من الاضافة التي هي بعد الذات هو العلم التفصيلي ، فكلامه راجع إلى ما ذكره العلامة الخفري - رحمه الله - بعينه ، فيرد عليه ما أوردناه عليه. وقد تقطّن هو بذلك حيث قال بعد كلامه المذكور : وإذا حقّق الأمر على ما ذكرنا فلا بأس بأن يسمّى ذاته - تعالى - علما إجماليا بجميع الموجودات على ما يوجد من كلامهم من أنّه - تعالى - يعلم الأشياء بعلم واحد اجمالي قياسا على العلم الاجمالي ، والعقل البسيط المذكور في كتاب النفس - أي : الذي يكون مبدأ للمعقولات المفصّلة النفسانية الكثيرة بعد محافظة تقدّسه تعالى عن شوب القوّة ومراعات الفرق بينهما من وجوه الملازمة - أنّما هي باعتبار كون العقل البسيط والعلم الاجمالي مبدأ للمعقولات

الكثيرة التفصيلية مع عدم ايجاده بها ، - كما ظنّه فرفور يوس - ، إلا أنّ العقل البسيط الذي عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعقولتنا المفصلة متجدّدة زمانية واردة علينا شيئاً بعد شيء بعدية على التراخي ، وهناك مرتبة ذاته مجتمعة دهرية والمعقول البسيط هاهنا ليس علّة تامّة ، بل معدّة لهذه التفاصيل والنفس قابلة لها ، بخلاف ما هناك. فعلى هذه الطريقة صور المعقولات عنده على وجه بسيط مقدّس عن شوب القوّة والكثرة. وأشبهه الأمثلة في هذا الباب قول بعض الحكماء : لو كان للأوليات وجود في الاعيان لا في النفس - لأنّها معان مجردة عن المادّة - لكانت نسبتها إلى لوازمها كنسبة الأوّل إلى معلولاته ؛ انتهى.

وغير خفي بأنّه كان المناسب على ما ذكره - من جعل العلم الكمالي هو العلم الاجمالي على الوجه الثاني - أن يمثّل له بالملكة لا بالمعقول البسيط - كما تقدّم من أنّ المعقول البسيط إنّما يناسب الاجمالي على الوجه الأوّل -.

ثمّ ما ذكره من قوله : « فعلى هذه الطريقة صور المعقولات عنده - ... إلى آخره - » يناسب ظاهر العلم الاجمالي على الوجه الأوّل ، لأنّ الاجمالي بمعنى المنشئية للانكشاف والتمكّن عليه لا يستلزم تحقّق صور المعقولات عنده في مرتبة ذاته ؛ فتأمّل.

وثانيهما - أي : ثاني الوجوه للجواب عن الاشكال المشهور الذي ورد على العلم الحضوري - : ما صرّح به بعض الأعظم من العرفاء ، وهو : انّ ذاته - تعالى - في مرتبة ذاته مظهر لجميع صفاته وأسمائه كلّها ، وهي أيضا مجلاة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات من غير حلول ولا- اتحاد - إذ الحلول يقتضي وجود شيئين لكلّ منهما وجود مغاير لوجود صاحبه ، والايجاد يستدعي ثبوت أمرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود إلى كلّ منهما بالذات - ، وهناك ليس كذلك ، بل ذاته بمنزلة مرآة يرى فيها صور الموجودات كلّها وليس وجود المرأة وجود ما يتراءى فيها أصلا. ثمّ صرّح بأنّ ما يظهر في المرأة ويتراءى من الصور ليست هي بعينها الأشخاص الخارجية - كما ذهب إليه الرياضيون القائلون بخروج / DA 158 / الشعاع - ، ولا- هي صور منطبعة فيها - كما اختاره الطبيعيون - ، ولا- هي من موجودات عالم المثالي - كما زعمه الاشراقيون - ، بل الحقّ أنّ

تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشفّ و سطح صيقل على شرائط مخصوصة ، فوجودها في الخارج وجود الحكاية بما هي حكاية ، وهكذا يكون وجود المهيئات والطبائع الكلّية عندنا في الخارج ، فالكلّي الطبيعي - أي : الماهية من حيث هي - موجود بالعرض لأنّه حكاية الوجود وليس معدوما مطلقا - كما عليه المتكلّمون - ، ولا موجودا أصيلا - كما عليه الحكماء - ، بل له وجود كلّي . وإذا كان جميع صور الأشياء مترائية من ذات الواجب - كما يتراءى الصور من المرآة / DB 157 / من غير لزوم تكثّر وتركّب - فمشاهدة الواجب لذاته يقتضي مشاهدته - تعالى - لتلك الصور المترائية .

وأنت خبير بأنّ هذا الوجه لا يناسب أسلوب المباحثة والنظر ، ولا يوافق القواعد العقلية التي لنا إلى دركها سبيل ، فالاعراض عنه حقيق!

وثالثها : ما اختاره جماعة من محقّقي الحكماء والعرفاء ، وهو : أنّه لمّا ثبت استواء نسبة جميع اجزاء الزمان والمكان إليه - سبحانه ، لكونه تعالى مجردا غاية التجرد ومنزّها عن الوقوع في شيء من الأزمنة والأمكنة ومن أن يتجدّد بالنسبة إليه شيء دون شيء - فالأشياء الكلّية والجزئية حاضرة عنده ومنكشفة لديه في الأزل ، لا بمعنى أنّها موجودة في الأزل والأزل ظرفها حتّى يلزم قدم كلّ حادث ، بل بمعنى أنّ كلّ حادث في وقت وجوده حاضر عنده - تعالى - منكشف لديه مع كونه في الأزل ، فهو عالم بجميعها بالعلم الحضوري الانكشافي ، ويرى في الأزل الأشياء في الأبد بانكشاف ذواتها لديه وان كان بعضها بالنسبة إلى بعض غير موجود بعد وغائبا عنه . وليس علمه بشيء من الأشياء بارتسام صورة لا في ذاته ولا في غيره . نعم! ، جميع الصور الإدراكية الحاصلة في المدارك العالية والسافلة - تصورية أو تصديقية صادقة أو كاذبة بل جميع الأوهام والخيالات لكلّ متوهّم ومتخيل - حاضرة عنده - تعالى - مع مداركها التي هي محالّها ومعلومة له - تعالى - بنفس تلك الصور . وليس تلك الصور علما له - تعالى - بما سوى ذوات تلك الصور ، والمعلومات بتلك الصور للمدارك المذكورة معلومة له - تعالى - بنفس ذواتها لا بتلك الصور . والحاصل : أنّ جميع الأشياء الممكنة من المجرّدات والمادّيات بالقياس إلى

ذات الواجب في درجة واحدة لا يتجدد ولا يتصرّم ، بل التجدد والتصرّم والحضور والغيبة إنّما يتحقّق للمسجونين في سجن الزمان ، وأمّا المتعالي عن الزمان والزمانيات والمتقدّس عن المكان والمكانيات فذاته منزّه عن علوق هذه الأمور به ووجوده أعلى من أن يقع في التغيّر والتجدّد ، فنسبة الواجب - تعالى - إلى زمان عدم الحادث عين نسبته إلى زمان وجوده. وما يرى في أجزاء الزمان من التقدّم والتأخّر وما يشاهد بين الحوادث من الاختلاف والتفاوت بالقياس إلى اجزاء الزمان إنّما هو مخصوص بظرف الزمان وما يقع فيه من الزمانيات ؛ وأمّا في الخارج عن ظرف الزمان فلا يتحقّق بالنسبة إليه اختلاف وتجدّد أصلاً. فما يكون موجوداً في وقت من الأوقات يكون حاضراً منكشفاً عند الواجب أزلاً وأبداً ولا يكون عدمه - سواء كان عدماً سابقاً أو لاحقاً - متحقّقاً إلاّ بالنسبة إلى موجود آخر مثله في كونه زمانياً وواقعاً في جزء آخر من الزمان موصوفاً بالقبليّة أو البعديّة الزمانيتين.

ولمّا كان درك هذا المطلب عسراً فلا بأس بأن نذيل ما ذكرناه بتوضيح للمقام ذكره بعض العرفاء الأعلام ؛ قال - قدس سره - : قد ثبت وتبين أنّ الله - سبحانه - عالم بالموجودات كلّها في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال علماً ثابتاً لا يتغيّر بتغيّر المعلوم ولا يتفاوت بحدوث وجودات الأشياء فيما لا يزال بعد فقدانها في الأزل على ما هي عندها. وذلك لأنّه لا ينافي فقدانها في الأزل على ما هي عليه بالفعل علمه - تعالى - بها في الأزل على ما هي عليه بالفعل ، لأنّه إنّما يعلمها في الأزل على ما هي عليه بالفعل بوجوهها التي عنده وبجميع احوالها الثابتة لها في نفس الأمر. ومن جملة احوالها الثابتة لها في نفس الأمر أنّها فيما لا يزال دون أن يكون في الأزل ، وذلك لاحاطته - تعالى - في الأزل بما لا يزال وما فيه ، كاحاطته بالأزل وما فيه ، فاتّه - جلّ وعزّ - محيط بجميع الأزمنة والأمكنة وما فيها من الزمانيات والمكانيات ، كما أنّه محيط بما خرج عنها.

فان قلت : أنّها لم تكن موجودة في الأزل ، فكيف / MA 159 / أحاط بها في الأزل؟ ؛

قلت : أنّها وإن لم تكن موجودة في الأزل لانفسها وبقياس بعضها على أن يكون الأزل ظرفاً لوجوداتها كذلك إلاّ أنّها موجودة فيه للواجب - تعالى - وجوداً جميعاً

وحدانيا غير متغيّر بمعنى أنّ وجوداتها الفائضة إليه الحادثة ثابتة له - سبحانه - في الأزل ، وهذا كما أنّ الموجودات الذهنية موجودة في الخارج إذا فقدت بقيامها بالذهن وإذا / DA 158 / اطلقت من هذا القيد فلا وجود لها إلاّ في الذهن. فالأشياء الموجودة فيما لا يزال إذا قيدت بوجودها لله - سبحانه - كانت موجودة في الأزل ، فيكون كالموجودات الذهنية من حيث أنّها اعيان خارجية لا من حيث أنّها أمور ذهنية. وإذا اطلقت من هذا القيد لا تكون موجودة في الأزل فقط ، بل فيما لا يزال ؛ فيكون كالموجودات الذهنية من حيث أنّها أمور ذهنية فقط ، فالأزل يسع القديم والحادث والأزمنة وما فيها وما خرج عنها. وليس الأزل كالزمان واجزائه محصورا مضيقا يغيب بعضه عن بعض ويتقدّم جزء ويتأخّر ، فإنّ الحصر والضيق والغلبة من خواصّ الزمان والمكان وما يتعلّق بهما ، والأزل عبارة عن الزمان والالزمان السابق على الأزمان سبقا غير زمني وليس بين الله وبين العالم بعد مقدّر لانه إن كان موجودا يكون من العالم وإلاّ لم يكن شيئا ولا ينسب أحدهما إلى الآخر من حيث الزمان بقبلية ولا بعدية ولا معية - لانتهاء الزمان عن الحقّ وعن ابتداء العالم - . فسقط السؤال بمتى عن العالم كما هو ساقط عن وجود الحقّ ، لأنّ متى سؤال عن الزمان ولا- زمان قبل العالم ، فليس إلاّ وجود خالص من العدم وهو وجود الحقّ ، ووجود من العدم وهو وجود العالم ، فالعالم حادث من غير زمان.

وإنّما يتعسّر فهم ذلك على الأ-كثيرين لتوهّمهم الأزل جزء من الزمان يتقدّم سائر الأجزاء وإن لم يسمّوه بالزمان ، فإنّهم اثبتوا له معناه وتوهّموا أنّ الله - سبحانه - موجود فيه ولا موجود فيه سواه ، ثمّ أخذ يوجد الأشياء شيئا فشيئا في أجزاء آخر منه. وهذا توهّم باطل وأمر محال ، فإنّه - سبحانه - ليس في زمان ولا في مكان ، بل هو محيط بهما وبما فيهما وبما معهما وما تقدّمها.

والتحقيق التامّ في ذلك يقتضي نمطا آخر من الكلام لا يسعه العقول المشوبة بالأوهام ، ونشير إلى لمعة منه لمن كان أهله ؛ فنقول :

إنّ نسبة ذاته - سبحانه - إلى مخلوقاته يمتنع أن يختلف بالمعية واللامعية وإلاّ فيكون بالفعل مع بعض وبالقوة مع بعض آخر ، فيتربّب ذاته من جهتي فعل وقوة ويتغيّر صفاته

حسب تغيّر المتجدّات المتعاقبات - تعالى عن ذلك - ، بل نسبة ذاته التي هي فعلية صرفة وغناء محض من جميع ، الوجوه إلى الجميع وان كان من الحوادث الزمانية نسبة واحدة ومعية قيومية ثابتة غير زمانية ولا متغيّرة أصلا ، والكلّ بفنائه يقدر استعداداتها مستغنيات كلّ في محلّه ووقته وعلى حسب طاقته ؛ وأنما فقرها وفقدها ونقصها بالقياس إلى ذواتها وقوابل ذواتها وليس هناك امكان وقوة البتّة ، فالمكان والمكانيات بأسرها بالنسبة إليه - سبحانه - كنقطة واحدة في معية الوجود (وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) (1) والزمان والزمانيات بآزائها وأبائها كان واحدا عنده في ذلك ؛ جفّ القلم بما هو كائن. ما من نسمة كائنه إلّا وهو كائنه عنده. والموجودات كلّها - شهادياتها وغيبياتها - كموجود واحد في الفيضان عنه ؛ (مَا خَلَقْكُمْ وَلَا بَعَثْكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً) (2) وأنما التقدّم والتأخّر والتجدّد والتصرّم والحضور والغيبية في هذه كلها بقياس بعضها إلى بعض ، وفي مدارك المحبوسين في سيطرة الزمان المسجونين في سجن الامكان ، لا غير. وأما قوله - عزّ وجلّ - : (كَلِّلَ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) (3) فهو كما قال بعض أهل العلم : أنّها شئون يديها لا شئون بيتديها. ولعلّ من لم يفهم بعض هذه المعاني يقول : كيف يكون وجود الحادث في الأزل؟ ، أم كيف يكون المتغيّر في نفسه ثابتا عند ربّه أم كيف يكون الأمر المتكثّر المتفرّق وجدانيا جميعا؟ ، أم كيف يكون الأمر الممتدّ - أعني : الزمان - واقعا في غير الممتدّ - أعني : اللازمان - مع التقابل الظاهر بين هذه الأمور؟. فلنمثّل له بمثال حتّى يكسر سورة استبعاده ، فإنّ مثل هذا المعترض لم يتجاوز بعد درجة الحسّ والمحسوس.

قلنا : خذ أمرا ممتدا كحبل أو خشب مختلف الأجزاء في اللون ثمّ ليمرره في محاذات نملة أو نحوها ممّا يضيق حدّته عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد ، فتكون تلك الألوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها يظهر لها شيئا فشيئا واحدا بعد آخر لضيق / MB 159 / نظرها ، ومتساوية في الحضور عند من يراها كلّها دفعة لقوّة احاطة نظره وسعة حدّته ؛ (وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ) (4). فهو - سبحانه - ادرك الأشياء جميعها في الأزل ادراكا

ص: 217

1- كريمة 67 ، الزمر.

2- كريمة 28 ، لقمان.

3- كريمة 29 ، الرحمن.

4- كريمة 76 ، يوسف.

تأماً واحاطة كاملة ، فهو عالم فيه بأن أيّ حادث يوجد في أيّ / DB 158 / زمان من الأزمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده أو قبله من المدّة. ولا- يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بأن كلّ موجود في زمان معيّن لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي تكون قبله أو بعده ، وهو عالم بأن كلّ شخص في أيّ جزء يوجد من المكان وأيّ نسبة تكون بينه وبين ما عداه ممّا يقع في جميع جهاته ، وكم الأبعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم. ولا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب ، لانه - سبحانه - ليس بزمني ولا مكاني ، بل هو بكلّ شيء محيط ازلا وأبدا (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ) (1) ؛ انتهى.

أقول : لا ريب في انّ هذا الوجه - أعني : عدم كونه تعالى زمانيا واستواء نسبة جميع الأوقات والأزمان إليه تعالى وكون نسبته إلى جميع الأمور المتحدة المتعاقبة نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية - ممّا صرّح به سلف الحكماء ، وهو صحيح في نفسه المتعالي عن الزمان والزمانيات والمحيط بهما ؛ لا يكون بالنسبة إلى ذاته وعلمه حال ومضيّ واستقبال ولا غيبة ولا حضور - كما قال بعض العرفاء : ليس عند ربّك صباح ولا مساء - ، كما انّ المتقدّس عن المكان والمكانيات لا يتحقّق له بالنسبة إلى مكان قرب ولا بعد ، بل نسبته إلى الكلّ نسبة واحدة غير متغيرة ولا متجدّدة. وعلى هذا يلزم أن يكون الواجب - سبحانه - في الأزل عالما بالأشياء على ما هي عليه كما يكون عالما بها فيما لا يزال ، ويكون انكشاف جميع الأشياء - من المجرّدات والمادّيات والحوادث الزمانية - في جميع الأوقات عنده على نهج واحد.

فان قيل : هذا الوجه لا يدفع الاشكال المذكور - أعني : عدم تصوّر حضور المعدوم وانكشافه عند الواجب - ، فانّ هذا الاشكال كما يرد على أصل المدّعى - أعني : كون علم الواجب بجميع الأشياء حضوريا سابقا على وجوداتها - يرد على هذا الوجه الذي قيل جوابا عن الاشكال المذكور المورد على المدّعى ؛ إذ لقائل أن يقول : كيف يعقل

ص: 218

استواء نسبة الأشياء إلى الواجب ظهوراً وانكشافاً في حالتي الوجود والعدم وعدم اختلافها بالنسبة إليه أزلاً وأبداً في الغيبة والحضور مع كونها في الأزل معدومة صرفة وفي الأبد موجودة في الخارج؟!؛ وما المصحح لكون الأشياء منكشفة عند الواجب في الأزل مع كونها معدومة فيه؟؛ وكيف يكفي وجوداتها اللايزالية لوجوداتها في الأزل للواجب - سبحانه -؟؛ فإن وجوداتها اللايزالية الخارجية لو اقتضت كونها موجودة في الأزل أيضاً لزم أن يكون موجودة خارجية في مرتبة ذات الواجب؛

قلنا: المراد - كما تقدّم - أنّ كلّ حادث في وقت وجوده منكشف عنده - تعالى - مع كونه في الأزل، لا أنّه موجود في الأزل.

فان قيل: ما مصحح هذا الانكشاف مع كون الحادث معدوماً في الأزل؟؛

قلنا: المصحح هو وجوده الخارجي اللايزالي بملاحظة استواء نسبة جميع الموجودات - أزلية كانت أو أبدية، مجردة كانت أو مادية وجميع الأزمنة والحوادث الواقعة فيها - إلى الواجب - سبحانه -، فالوجود الخارجي بعد تحقّقه في أيّ وقت كان يكون حاضراً عنده - تعالى - في الأزل والأبد على نحو واحد، لأنّ المحيط بالزمان والدهر والمتقدّس عن الوقوع في الامتداد والتغيّر يكون نسبته إلى الأمور المتحقّقة الثابتة في أيّ وعاء كان وفي أيّ جزء من هذا الوعاء كان نسبة واحدة ثابتة مستمرة من الأزل إلى الأبد، واستواء هذا النسبة المقتضى لكون الموجود فيما لا يزال منكشفاً عنده - تعالى - بمقتضى وجود هذا الحادث للواجب - سبحانه - في الأزل وإن لم يكن موجوداً فيه لوقوع النظر عن كون الواجب - سبحانه - بمعنى أنّ وجوده اللايزالي ثابت للواجب في الأزل وإن لم يكن / MA 160 / ثابتاً لنفسه فيه. وهذا أمر جائز يعطى التأمّل صحته ووقوعه. فإنّ في مثال الحبل المذكور لا ريب في أنّ كلاً من الجزء المتحقّق فيه في آخره وجد فيه العلّة التي محاذية بهذا الجزء لا يكون متحقّقاً في أوّله ولا عند حدقة الحبل المحاذية لأوّله ولا متحقّقاً في البعد المنفصل عن ابتداء الحبل، ومع ذلك متحقّق لمن اتسعت حدقته ويرى جميع الحبل وما هو منفصل عنه دفعة فكذا الحال بعينه فيما نحن فيه؛ فإنّ الوجود اللايزالي لكلّ حادث - سواء كان جزء من الزمان / DA 159 / أو أمراً متحقّقاً فيه - لا يكون موجوداً في جزء آخر

من الزمان ولا- في الوعاء المتقدم على الزمان ، ومع ذلك يكون موجودا لمن هو خارج عن الزمان محيط به ويلاحظ الجميع على نهج واحد ويكون الكل موجودا له بوجود جمعي وحداني غير متغير ؛ لا في الشهود العلمى الانكشافي فقط ، بل في الشهود الخارجى أيضا ، لما علمت أنّ الجميع بالنسبة إليه موجود في الخارج فيكون لجميع الأشياء وجود خارجي وحداني جمعي للواجب - تعالى - أزلا وأبدا ووجود خارجي تكثيري تفصيلي لأنفسها.

فان قيل : الحبل لَمَّا كان جميعه موجودا فمن اتسع حدقته يري جميع اجزائه ولو فرض ايجاده تدريجا لم ير جميعه ، بل يري ما يوجد ؛ وحينئذ فالزمان لو كان جميعه موجودا فنحن نسلّم أنّ الواجب يلاحظ جميع اجزائه ملاحظة عقلية على نسبة واحدة ويشاهد الحوادث الواقعة فيه أيضا كذلك ، وأمّا إذا لم يكن موجودا - كما في الأزل - فلا يعقل ظهوره وظهور ما فيه لديه وانكشافهما عنده ؛

قلنا : نحن قد بيّنا أنّه موجود في الأزل للواجب - سبحانه - وإن لم يكن موجودا لنفسه نظرا إلى استواء نسبته - تعالى - إلى جميع الأوعية من الدهر والزمان واجزائه ، وهذا كما أنّ الحبل المذكور أيضا بجميع اجزائه موجود في البعد الذي تحقّق فيه وليس موجودا في البعد المحقّق لمن يراه دفعة ؛ هذا غاية الكلام في تصحيح هذا الوجه.

والحقّ كما قرّزناه أنّه صحيح في نفسه ويمكن أن يصحّح به العلم الحضوري ، إلاّ أنّه لَمَّا كان مناط علمه - تعالى - بالأشياء مجرد ذاته - سبحانه - من غير افتقار إلى نفس وجوداتها فيجب أن يكون للواجب - سبحانه - بالنسبة إلى الأشياء شهود علمي مع قطع النظر عن وجوداتها الخارجية بمعنى أن لا يكون لوجوداتها الخارجية مدخلية في الانكشاف أصلا. ولذا ترى أنّ سلف الحكماء مع تصرّيحهم بالوجه المذكور وقولهم بأنّ نسبة جميع الأوقات والأزمان والحوادث وغيرها من الموجودات إليه - سبحانه - نسبة واحدة لم يصحّحوا العلم الحضوري به ، ولم يعترفوا بأنّ للأشياء شهودا خارجيا ووجودا جمعيًا وحدانيا عينيا للواجب ، بل صرّحوا بأنّ لها شهودا علميا ووجودا جمعيًا وحدانيا ذهنيًا له - سبحانه - فالأصوب في الجواب عن الايراد المذكور هو الوجه الذي نذكره بعد

ونختاره ، وإن كان هذا الوجه أيضا صحيحا في نفسه. بل الحق ان الوجهين متحققان في الواقع ونفس الأمر وكلّ منهما يصلح لأن يصحّح به العلم الحضورى.

ثمّ هذا الوجه ممّا يدلّ على حقيته الاخبار الكثيرة الواردة عن ائمّتنا الراشدين ؛ كقول علي - صلوات الله عليه - : لم يسبق له حال حالا فيكون أولا قبل أن يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل أن يكون باطنا (1).

وكقوله - عليه السلام - : علمه بالأموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين ، وعلمه بما في السموات العلى كعلمه بما في الأرضين السفلى (2).

وكقول الباقر - عليه السلام - : كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما كوّن ، فعلمه بها قبل كونه كعلمه بها بعد كونه (3).

وكقوله - عليه السلام - : ما كان خلوا من الملك قبل انشائه ولا يكون منه خلوا بعد ذهابه (4).

وكقول أبي عبد الله - عليه السلام - : لم يزل الله - جلّ وعزّ - ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور ، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور (5).

وكقول الكاظم - عليه السلام - : لم يزل الله - تعالى - عالما بالأشياء قبل أن يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الأشياء (6).

وكقول الرضا - عليه السلام - : له معنى الربوبية إذ لا مربوب وحقيقة الالهية إذ لا مألوه ومعنى العالم ولا معلوم ومعنى الخالق ولا مخلوق ، وتأويل السمع على المسموع / MB 160 ؛ ليس منذ خلق استحقّ معنى الخالق ولا بإحداثه البرايا استفاد معنى

ص: 221

1- راجع : نهج البلاغة ، الخطبة 65 ص 96.

2- راجع : نهج البلاغة ، الخطبة 163 ص 233.

3- راجع : التوحيد ص 145.

4- راجع : نفس المصدر ، ص 173.

5- راجع : نفس المصدر ، ص 139.

6- راجع : نفس المصدر ، ص 145.

البارئية، كيف ولا تغيّبه « مذ » ولا تدنيه « قد » ولا تحجبه « لعل » ولا توقّته « متى » ولا تشمله « حين » ولا تقاربه « مع » (1).

منها - وهو الذي ذكرنا أنّنا أنّه المختار الاصوب من سابقه - ، وتقريره : أنّه قد ظهر ممّا سبق / DB 159 / أنّ الواجب - سبحانه - بمنزلة مجمل الأشياء بمعنى أنّه لمّا كان علّة لكلّ ومقتضيا تامّا له وكان الأشياء بأسرها لوازم ذاته ورشحات وجوده فكان الجميع منطوية فيه ، وإذا كان الأشياء بجمعها مندمجة منطوية في ذاته بالمعنى المذكور فيكون هو بمنزلة مجمل الأشياء ، وحينئذ إذا علم ذاته علم الأشياء جميعا لا- اجمالا- كما هو مذهب القائلين بالعلم الاجمالي - ، بل تفصيلا - أي : بعلمها بخصوصياتها اللازمة والعارضة واحكامها الكلية والجزئية - ، وتكون عنده ممتازة بجميع تعيّناتها وخصوصياتها واحكامها ، فإنّ كون الكلّ لوازم وجوده ورشحات فيضه وجوده يصلح أن يكون مصحّحا لانكشافه لديه وظهوره بين يديه ، فإنّ ذلك كما يصلح أن يكون مصحّحا لانكشاف الاجمالي يصلح أن يكون مصحّحا لانكشاف التفصيلي من دون تفاوت أصلا ، فأيّ حاجة مع ذلك إلى القول بالعلم الاجمالي مع استلزامه للمفاسد الكثيرة المتقدّمة؟! ؛ وكيف لا يصلح معلولية الكلّ وانطوائه في ذاته - سبحانه - مصحّحا للعلم به تفصيلا مع أنّ حضور العلّة أقوى في باب الانكشاف من حضور المعلوم؟ ؛ (ألا- يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (2). فحضور الواجب - جلّ وعزّ - عند ذاته أقوى في انكشاف الأشياء عنده من حضور الأشياء عنده. فالعلم الحضورى هو حضور عين المعلوم عند العالم أو حضور ما هو أقوى من حضور المعلوم ، والعلم الحضورى بالنسبة إلى الواجب - تعالى - إنّما هو بالاعتبار الثاني - أي : حضور ما هو أقوى من حضور المعلوم ، أعني : حضور ذاته المقدّسة - ؛ فمناط العلم بجميع الأشياء ليس سوى ذاته المقدّسة البسيطة من جميع الجهات. فذاته - تعالى - صورة علمية بجميع المجعولات ولجميعها شهود علمي ووجود جمعي وجداني عقلي في ذاته - سبحانه - ، وحضور ذاته بذاته عند ذاته هو حضور جميع الأشياء ؛ فالكلّ يصدر عنه منكشفاً عنده. وعلمه بالأشياء بعد كونها ، كعلمه بها قبل كونها ولا تفاوت في ذلك

ص: 222

1- راجع : نفس المصدر ، ص 38.

2- كريمة 14 ، الملك.

أصلاً ، لأنّ مناط العلم إذا كان ذاته بذاته بلا مدخلية أمر آخر أصلاً فلا يكون اختلاف في انكشاف الأشياء في حالتها الوجود والعدم ، ولا يكون العلم ببعضها متقدماً على العلم ببعض آخر. فالعلم بالعقل الأول مثلاً ليس مقدّماً على العلم بالعقل الثاني ، لأنّ جميع كمالاته - تعالى - يجب أن يكون في مرتبة واحدة هي مرتبة الذات ، وإلاّ يلزم أن يكون - جلّ وعزّ - فاقدًا لبعض الكمالات في مرتبة من المراتب ، وهو محال. نعم! ، يجوز أن يكون بعض المعلومات مقدّماً على بعض آخر باعتبار الوجود لا باعتبار المعلوماتية ، وإلى هذا أشار بعض الأعلام حيث قال : لمّا كان الواجب - تعالى - عدّة لجميع ما عدا ذاته ومفيداً للوجود كله فيكون عدّة مقتضية لجميع الموجودات ، ولمّا كان عالماً بذاته أتمّ العلوم فيجب أن يعلم أنّ ذاته عدّة لكلّ ومفيداً لوجود الكلّ بوجود الكلّ وإلاّ لم يعلم ذاته أتمّ العلوم ولم يعلم ذاته من جميع الوجوه ؛ ولزم من هذا أن يعلم جميع الموجودات من العلم بذاته. كيف ولو لم يعلم الواجب - تعالى - الأشياء إلى أن يوجد يلزم أن لا يعلم الأشياء من ذاته ، وإذا لم يعلم الأشياء من ذاته علماً تامّاً غاب عنه بعض وجوه العلم بذاته - وهو أنّه من شأنه أن يفرض جميع الأشياء الممكنة -.

وممّا يؤيد أنّ حضور ذاته - تعالى - عند ذاته هو بعينه حضور الأشياء بل أقوى من حضور الأشياء هو أنّ نسبة الأشياء إلى جنابه كنسبة الظلّ إلى ذي الظلّ ، وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية ؛ فالواجب بمنزلة الأصل والأشياء بمنزلة العكس ، ولا ريب في أنّ الأصل أتمّ في شبهة العكس من العكس نفسه في ذلك ، كما يظهر من نسبة الأمر الخارجي إلى ما في المرات منه. وإذا حصل العلم من العكس بشيئه يحصل / MA 161 / من الأصل بطريق أولى ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّ قوله : « نسبة الأشياء إلى جنابه كنسبة الظلّ - .. إلى آخر كلامه - » خارج عن القواعد العقلية ولا يطابق طريقة البحث والنظر ، وليس لنا في اثبات المطلوب حاجة إليه ولا لنا طريق إلى ادراكه ، إلاّ أن يحمل كلامه على ما يرجع إلى ما ذكرناه من أنّ مراده من كون الأشياء أظلالاً وعكوساً : أنّها من لوازمه / DA 160 / - تعالى - المترشّحة عنه الفائضة منه. وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ مناط علمه بذاته هو حضور

ذاته لذاته المجردة من جميع الجهات ، ومناط علمه بمعلولاته هو حضور علتها عند ذاته المجردة البسيطة. ثم لما كان علية - تعالى - للأشياء ثابتة له في مرتبة ذاته فيكون استهلاك الأشياء واندراجها في شعاع ذاته واحاطته بها - إحاطة معنوية - ثابتا له أيضا في مرتبة ذاته ، لأنه معنى المعلولية بعينه ؛ وحينئذ يكون شهوداتها العلمية وظهوراتها الانكشافية أيضا ثابتة له في مرتبة ذاته. وهذا الظهور والانكشاف لكونه إضافة اشراقية لا يوجب تكثرا في ذاته ، وهو - أي : انكشاف الأشياء واشراقها عند ذاته - عين اشراق ذاته لذاته أو لازمه ، نظرا إلى أن ذاته الحقّة كما هو علّة (1) لذوات الأشياء ووجوداتها العينية فكذا اشراقه لذاته علّة لاشراق الأشياء وانكشافها لديه ، وعلى التقديرين لا يلزم تكثّر وتعدّد في ذاته ، لأنّ الاشراق والانكشاف ولو كان بالنسبة إلى غير المتناهي من الأشياء أمر واحد من جميع الجهات بسيط من كلّ الحيات ولا يوجب تركبا ولا تكثرا لأنه ممّا يزداد بازدياد التجرد ، فزيادته من حيث الشدّة أو من حيث زيادة المتعلّق يوجب زيادة الوحدة والبساطة.

ثمّ هذا الانكشاف وإن كان تفصيليا يعلم به الأشياء بتفاصيلها (2) وخصوصياتها إلاّ أنّه لمّا كان أمرا بسيطا وحدانيا علّة ومنشأ لصدور الأشياء المتكثّرة منه - تعالى - فيمكن أن يكون اطلاق العلم الاجمالي عليه في كلام بعض الأكابر من الحكماء - وتصريحهم بأنّ نسبة هذا العلم إلى الممكنات التي هي صور علمية مفصّلة للواجب كنسبة الاجمال إلى التفصيل - مسامحة لم يكن قصدهم منه إلاّ التمثيل والتشبيه ، بأن يكون مرادهم أنّ هذا الانكشاف شأنه العلم الاجمالي في كونه بسيطا وحدانيا غير متكثّر وفي كونه مبدأ للتكثّر. وكذا الحال فيما يقال : إنّ نسبة هذا العلم إلى الممكنات وعلومها التي هي علوم تفصيلية للواجب كنسبة الاكسير إلى الذهب أو كنسبة حروف الهجاء إلى المركّبات أو كنسبة النوى إلى النخلة الباسقة أو كنسبة الوحدة إلى العدد أو البحر إلى الموج وغير ذلك ، فإنّ جميع ذلك تمثيلات وتشبيهات لو كانت مقرّبة من وجه لكانت مبعّدة من وجه آخر.

ص: 224

1- الاصل : علية.

2- الاصل : معانيها.

ومما يدل على ما ذكرناه أنّ العلامة الخفري مع قوله بالعلم الاجمالي - كما نقلنا كلامه - قال في آخر كلامه : وخلاصة ما حصل من الأبحاث المذكورة أنّ علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات وأحكامها كما يعلم به جميع الصور الكليّة ، ولا دخل للزمان فيه ولا يعتبر فيه أصلا . وأمّا العلم التفصيلي الذي بعده فهو عين الموجودات عند المحقّق الطوسي ، ويعبّر عنه عند البعض بتعلّق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية . وهو أنّما يكون باعتبار الزمان وفيه تغيّر ما بحيث لا يوجب نقصا ، فإنّ ذلك التغيّر ليس في العلم بالذات ، بل إنّما يكون في العلوم من حيث هي معلومات ، فالتغيّر بالحقيقة وبالذات أنّما هو في المعلومات ؛ انتهى .

وهذا الكلام كما ترى صريح في أنّ العلم الذي يوصف بالاجمالي يعلم به الاشياء مفصّلة وإنّ علم الواجب - تعالى - منحصر بهذا العلم وهو غير متغيّر أصلا ، وما هو متغيّر ليس بعلم . والعلم الذي يوصف بالتفصيلي هو المعلوم التفصيلي ولذا يكون حادثا متغيّرا وليس علما للواجب - تعالى - . وعلى هذا لا يكون ما هو علمه حقيقة وما هو مناط علمه على قسمين عنده - كما ظهر ذلك من كلامه السابق - إلا أنّ كثيرا من كلماته الأخر أيضا يدلّ على ذلك - أي : على أنّ للواجب علمين - ، فعملّ كلامه لا يخلو عن مسامحة ؛ هذا وأورد على هذا الوجه منه ما أورد على العلم الاجمالي ووجدناك باتّان نجيب عنه هناك ؛ وهو : أنّه كيف يكون لشيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صور علمية مختلفة متكرّرة؟ ، وكيف يكون انكشافه انكشافا لأشياء متكرّرة متباينة الحقائق؟ ، وحديث الانطواء والاندرج ليس المراد منه إلاّ مجرد المعلولية واللازمية ، فكيف يتميز الاشياء بمجرد هذا الانكشاف وأنّها لم توجد ماهياتها بعد؟ ، وهل هذا إلاّ تمايز المعدومات الصرفة؟! .

والجواب / DB 160 - / على ما سبق - : أنّه كما أنّ حضور الشيء عند المجرد القائم بالذات مصحّح لانكشافه عنده فكذا حضور علته عنده مصحّح لذلك ، / MB 161 / كيف لا وهو أقوى في باب الانكشاف من حضور المعلوم بنفسه . وكما أنّ الصورة العلمية المخصوصة بشيء غير ذلك الشيء كذلك المقتضي لخصوصية شيء غير ذلك الشيء ، لأنّ

المقتضي باقتضائه غير ذات المقتضي وصفاته بحيث لا يشاركه غيره ، وكما أنّ الصورة التي بها يتميّز الشيء إذا حصل عند المدرك كان علما به كذلك المقتضي الذي به يتميّز الشيء إذا حصل عند المدرك كان علما ظاهرا به. فاذا كان المقتضى لاشياء كثيرة متباينة الحقائق أمرا واحدا لتمييز باقتضائه كلّ واحد منها ، فذاته - تعالى - لمّا كان علّة مقتضية لجميع الأشياء إمّا بواسطة أو بدونها وهو عالم بذاته علما تاما والعلم التام بالعلّة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول كذلك فجميع الأشياء الممكنة المعلولة له - تعالى - يتعيّن بهذا الاقتضاء ، ولا يغيب عنها. ويتميّز باقتضائه كلّ ذرة من ذرات الوجود ولا يغيب شيء منها عن الشهود العلمي ، فالاشياء في مرتبة ذاته - سبحانه - وإن كانت معدومات صرفة إلاّ أنّه لمّا كانت معلولة لذاته - تعالى - لازمة لوجوده - سبحانه - فهذه المعلولية واللازمية صارت منشأ لامتيازها وانكشافها بخصوصياتها ، ولا ينحصر مصحّح الانكشاف والامتيار العلمي بالوجود الخارجي والامتياز العيني ، فما ليس معلولا ولازما له ولا يقتضيه ذاته - كالممتنعات الصرفة - فلا نمنع عدم تعلق العلم والانكشاف به ، لانه ليس بشيء (وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (1). وأمّا ما هو معلول له ومقتضى لذاته سواء وجد في وقت أو لم يوجد لعلّه راجع إلى نظام الخير ، فيتعلّق به الانكشاف - لما ذكر - .

فما قيل : أنّه كيف يكون ذاته مقتضية للمعدومات والممتنعات وكيف تكون حاضرة متعيّنة مع أنّ التعيّن والحضور لا يمكن بدون الوجود ؛

ففيه - كما عرفت - : أنّ التعيّن بدون الوجود جائز لمصحّح الاقتضاء والعلية. نعم! ، لا يتحقّق التعيّن في الممتنعات لعدم تحقّق مصحّح الاقتضاء ، وأمّا المعدومات فإن كانت داخلّة في المعلولات والمقتضيات فيصحّ بعينها للمصحّح المذكور ؛ وإن لم يوجد فظاهر ، وإلاّ فتكون داخلّة تحت الممتنعات.

ثمّ أنّه أورد على الجواب المذكور : بأنّ العلّة لمّا كانت مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره ، وما لم يحضر الشيء عند المجرد لا يكون مشعورا به بمجرد كون ذلك المجرد مبدأ امتيازه ؛ على أنّ قياس العلّة إلى الصورة وازالة الاستبعاد

ص: 226

بذلك مستبعد جدًّا، إذ الصورة عين ماهية المعلول - على ما هو التحقيق - أو شبح ومثال له - على المذهب المرجوح - ، وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه ، فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق ؛ انتهى.

وجوابه : إنَّ العلة وان كانت مباينة للمعلول في الوجود إلا أنَّ ذلك لا يستلزم المغايرة في الانشكاف والشهود ، سيِّما بمعنى الاستلزام بأن لا يستلزم انكشاف العلة انكشاف المعلول ، مع أنَّه قد تقرّر وثبت أنَّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ، فإنَّ هذه المقدّمة غير مقيّدة بوجود المعلول في الخارج ، بل هي مطلقة ؛ فيكون المراد منها أنَّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بمعلولها ومقتضاها سواء وجد أم لا ؛ على أنَّ الاستلزام ثابت بينهما في الوجود العيني أيضا. فإنَّ الوجود العيني للعلّة مستلزم للوجود العيني للمعلول وسرّ الاستلزام بينهما في الوجود والشهود هو حصول الربط بينهما واقتضائه للعلّة للمعلول. وهذا الربط والاقتضاء وكون المعلول من سنخ العلة ولازمها صارت منشأ لاستلزام حضورها الانكشافي لحضوره الانكشافي ، ولاستلزام وجودها لوجوده ، وهو واضح.

وقد ظهر ممّا تقرّر وتبيّن انّ الواجب - سبحانه - عالم بذاته وبجميع الأشياء - كلّية كانت أو جزئية ، مجردة كانت أو مادّية ، متغيرة كانت أو غير متغيرة ، متشكلة كانت أو غير متشكلة - بعلم حضوري تفصيلي غير متغير وغير زمني. وقد ثبت وتحقّق جميع ذلك بالبراهين القاطعة من الأبحاث السابقة.

ثمَّ انّه خالف في هذا التفصيل جماعة ، وهم فرق :

منهم : من قال : انّه - تعالى - لا يعلم ذاته ؛

ومنهم : من قال : انّه - تعالى - لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته ؛

ومنهم : من قال : انّه - تعالى - لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة ؛

ومنهم : من قال : انّه - تعالى - لا يعلم الحوادث قبل وقوعها.

فلا بدّ لنا من نقل حججهم وردّها حتّى لا تبقى لأحد شبهة في هذه المسألة التي هي تمام الحكمة الحقّة الالهية وأعظم / DA 161 / الأصول المليية والاسلامية.

فبقول :

ص: 227

وأما الفرقة الأولى - وهم الذين قالوا : أنه تعالى لا يعلم نفسه - فشهتهم على ذلك : انّ العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغيرين هما طرفاها بالضرورة ، ونسبة الشيء الى نفسه محال - إذ لا تغاير هناك - .

وأجاب عنه بعضهم بمنع كون العلم نسبة محضّة ، بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ، ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة.

فان / MA 162 / قيل : تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم ، فلا يجوز أن يكونا متّحدين ؛

قلنا : هي نسبة تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى بينها وبين العالم ، وهما ممكنتان ؛ وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة بين الصفة وبين المعلوم اعتبرت بالعرض فيما بين العالم والمعلوم.

وفي هذا الجواب نظر ؛

أما أولاً : فلاّنه على هذا الجواب تكون صفة العلم زائدة على ذاته ، وهو باطل ؛ فإنّ جميع صفاته - تعالى - عين ذاته - سبحانه - سيّما في علمه - تعالى - بذاته ، فإنّه عين ذاته بلا ريب من غير امكان المغايرة.

وأما ثانيا : فلاّن كون الواجب عالما بذاته حين قيام صفة العلم بذاته - تعالى - ليس إلا باعتبار مجموع الذات والصفة ، لبداهة مدخلية كلّ منهما حينئذ في علم الواجب بنفسه ، فيكون هذا المجموع عالما ومعلوما أيضا - لوجوب علم الواجب بذاته - وبالصفة القائمة بذاته فيجب المغايرة بين العالم والمعلوم مع أنّهما متّحدان بالذات ، وهو المجموع.

وأما ثالثا : فلاّن ما ذكر من اقتضاء الصفة الشئيين إن كان المراد أنّه متحقّق في صورة اتّحاد العالم والمعلوم وإنّ النسبتين ممكنتان في هذه الصورة فهو باطل قطعاً ، لأنّ أحد الطرفين في النسبتين المذكورتين هي صفة العلم - على تقدير تحقّق النسبتين - والطرف الآخر في أوّلهما المعلوم وفي أخراهما العالم ، وإذا اتّحدا - أي : العالم والمعلوم - فكيف تحصل النسبتان؟ ، لأنّ مناط تغير النسبتين هو تغاير الطرفين ولو في الجملة ؛ ولو قيل بكفاية التغاير الاعتباري فهو مناط الجواب - على ما نذكره بعد - ، فيلغو باقي الكلام!.

وإن كان المراد به أنه متحقق في صورة تغير العالم والمعلوم وأن النسبتين ممكنتان في هذه الصورة فلا ينفع فيما نحن فيه ، لأن الكلام في صورة اتحاد العالم والمعلوم كما في علمه - تعالى - بذاته.

وأما رابعا : فلأن ما ذكر من أن النسبة بين العالم والمعلوم هي بعينها النسبة بين الصفة والمعلوم اعتبرت بالعرض بين العالم والمعلوم ؛

يرد عليه : أن اعتبار النسبة - سواء كان بالذات أو بالعرض - يقتضي تغير الطرفين في الجملة ، فيستلزم تغير العالم والمعلوم البتة ، فلا يتم هذا الكلام أصلا إلا بالتمسك بحديث كفاية التغير الاعتباري ؛ فيلغو باقي الكلام!

وحينئذ فالحق في الجواب أن يقال : أنه لا ريب في أن العلم - وهو الاضافة الاشرافية - نسبة بين العالم والمعلوم ولكن التغير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة ، والدليل على ذلك هو علم النفس الناطقة بذاتها.

قيل : وإلى هذا الجواب عن الشبهة المذكورة اشار المحقق الطوسي في التجريد بقوله : « والتغير اعتباري » (1) ، أي (2) إن ذات الباري باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة ، وهذا القدر من التغير يكفي لتحقيق النسبة.

وقال بعض المشاهير : إن المراد من هذه العبارة : إن التغير بين العلم والمعلوم والعالم في علم الأول لذاته اعتباري وكذا التغير بين العلم والمعلومات في علمه - تعالى - للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الإدراكية المعلوم بالحضور ، لا المعلومات بالتبع كما في علم الواجب بذات الصورة بسبب حصول الصورة في الجوهر الأول مثلا ، فإن التغير في هذه الصورة بين العلم والمعلوم ذاتي وليس بمجرد الاعتبار ، فهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين اللذين أحدهما : إن العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما ، فلا يصح الحكم بأن الأول - تعالى - عالم بذاته ؛

ص : 229

1- راجع : المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الثالث ؛ كشف المراد ، ص 221.

2- الاصل : - أي .

والجواب : إنّ التغير الاعتراري كافّ في ذلك ، فإنّ معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغير الذاتي ؛

وثانيهما : إنّ العلم الحقيقي أمر يكون سببا لانكشاف المعلوم ، فوجب تحقّق المغايرة بينهما ، فلا يصحّ الحكم بأنّ العلم عين المعلوم كما / DB 161 / حكم به المحقّقون في علم الأوّل - تعالى - بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات ؛

والجواب : إنّ التغير الاعتراري كافّ في ذلك ، فإنّ العلم بالصورة العقلية عينها ، فالصورة العقلية التي هي معلومة بالذات هي عين العلم بها ، فهي من حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة بذاتها علم.

وأیضا : منهم من نفى عنه - تعالى - العلم بالعلم لاستلزام النسبة - ضرورة مغايرة العلم للمعلوم - ، فأشار إلى جوابه أيضا بقوله : « والتغير اعتباري ».

وأما تقرير السؤال بأنّ العلم نسبة والنسبة تقتضي تغير الطرفين ؛ وتقرير الجواب : بأنّ العلم ليس مجرد نسبة بل صفة حقيقية ذات اضافة ، أو : بأنّ التغير الاعتراري يكفي لتحقق النسبة - كما ذكره شارح التجريد (1) - فلا- تناسب ما ذهب إليه المحقّق من أنّ العلم والعالم والمعلوم واحد في العلم الأوّل - تعالى - بذاته - كما صرح به في شرح الرسالة - ؛ انتهى بادنى تفاوت.

وغير خفى أنّ الجواب بكون العلم صفة ذات اضافة لا ريب في عدم مناسبه لما ذهب إليه المحقّق.

وأما الجواب بتسليم كونه مجرد اضافة اشراقية والقول بكفاية التغير / MB 162 / الاعتراري فلا ينافي القول باتحاد العالم والعلم والمعلوم ، لأنّ هذه الاضافة ليست زائدة على الذات ، بل هي عينها ان بنى تصحيح عينية الصفات على أنّ الذات مبدئها ونائب منابها. نعم! ؛ ان بني تصحيحها على أنّ الذات فرد منها وليس سواها اضافة أصلا ، فالأمر كما ذكره ؛ فالكلام حينئذ في أنّ مذهب المحقّق في تصحيح النسبة ما ذا؟! وعلى أيّ تقدير لا ريب في صحّة تقرير السؤال والجواب على ما ذكره هذا القائل. نعم! ؛ ما ذكره من

ص: 230

1- راجع : الشرح الجديد على التجريد ، ص 312.

كون المعلومات بالذات - أعني : الموجودات العينية المعلومة بالحضور والصور الإدراكية - علوماً حقيقية نظراً إلى أنها سبب لانكشاف المعلوم والعلم الحقيقي ما يكون سبباً لانكشاف - كما تقدّم ويأتي أيضاً - ، فهو مبني على ما ذهب إليه هذا القائل من كون المناط في العلم التفصيلي للواجب بالنسبة إلى الأشياء العينية هو نفس وجوداتها وحضوراتها ؛ وقد عرفت أنّ الحقّ أنّ المناط في علمه بالأشياء ليس إلاّ مجرد ذاته المقدّسة.

وأما الفرقة الثانية - وهم الذين قالوا : أنّه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالماً بنفسه - ، فشبهتهم في ذلك : أنّ العلم يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات الخارجية متساوية لها مرتسمة في العالم ، ولا خفاء في أنّ صور الأشياء المختلفة مختلفة ، فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الأحدي من كلّ وجه.

والجواب عنه عند القائلين بالعلم الحضورى : أنّ علمه - تعالى - بالأشياء ليس بارتسام صورها فيه ، بل بحضورها عنده ، وهو أقوى من العلم بارتسام صورها ضرورة أنّ انكشاف الشيء على آخر لأجل حضورها بنفسه عنده أقوى من انكشافه عليه لأجل حضور مثاله عنده ؛ وعند القائلين بالعلم الحضورى أنّ معقولاته صور متباينة متقرّرة في ذاته - تعالى - وذلك لا ينافي وحدته الذاتية.

وقد عرفت أنّ الشيخ لقوله بالعلم الحضورى أجاب عن هذه الشبهة بهذا الجواب في الاشارات نظراً إلى أنّ ارتسام الصور في ذاته لا يوجب تكثّر الجهات فيه عنده حتّى يلزم التركيب المنافي لبساطته ووحدته. والشارح المحقّق ردّ عليه بأنّ ذلك مخالف لقواعدهم من أنّ العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله : « العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته إلى صورة » - ... إلى آخر ما نقلناه سابقاً مع توضيح وتقيح - . وقد عرفت أنّ حاصله : أنّ الانسان قد يدرك ذاته وهو ليس بصورة مغايرة وكذا ادراكه للصور التي يعقل بها الأشياء ليس بصور مغايرة. وليس محلّية الانسان للصورة شرطاً للتعقّل ، بل هو شرط لحصول تلك الصورة وهذا الحصول شرط للتعقّل ، فالمناط في تعقّل الشيء هو حصوله للمدرك بأيّ نحو كان ، فلو حصلت الصورة بوجه آخر غير الحلول حصل التعقّل ولا ريب في أنّ حصول المعلول لعلته في معنى الحضورية أشدّ من حصول

الشيء لقابله - أعني : الصورة لمحلّها - ، فاذن المعلولات للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير أن تحلّ فيه ، فيكون عاقلا لها من غير أن يكون حالة فيه. وإلى هذا المطلب أشار في التجريد بقوله : « ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات / DA 162 / عنده ، لأنّ نسبة الحصول إليه أشدّ من نسبة الصور المعقولة لنا » (1).

ولمّا كان بيان عدم استدعاء العلم صورا مغايرة سهل المأخذ ممكن الدرك بأدنى توجّه لم يلتفت إليه في التجريد. ودفع اشتراط التعقّل بالمحلية بقوله : « لأنّ نسبة الحصول إليه أشدّ - ... الى آخره - ». فإنّ حصول المعلول للعدّة إذا كان في باب الحصول اتمّ من حصول المقبول لقابله ومنشأ العلم ليس إلّا حصول الشيء للعاقل فلا يجب أن يكون محلاً له.

وإنّما توجّه لدفع هذا الاشتراط لأنّ القول به هو منشأ للحكم المردود عنده - أعني : كون علمه تعالى بالاشياء بطريق الارتسام وتقرير صور المعقولات في ذاته تعالى - .

ثمّ أنّه لا يخفى أنّ عبارة التجريد - أعني : « ولا يستدعي العلم - ... الى آخره - » - كما يمكن أن تكون ردّا على من نفى علمه - تعالى - بالغير مع كونه عالما بذاته يمكن أيضا ان يكون ردّا على من التزم أنّ علم الواجب بالغير يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية - أعني : القائلين بالعلم الحسولي ، كالشيخ وغيره - . بل قال بعض المشاهير : إنّ حملته على ردّ من ذهب إلى أنّ علمه بالمعلولات بطريق الحصول وارتسام صورها في ذاته - كما ذهب إليه صاحب الاشارات - أنسب من حملته على ردّ من نفى علمه بالغير بعد تسليمه بأنّه عالم بذاته كما - فعلة الشارح الجديد - ، لأنّ المحقّق في شرح الاشارات خالف صاحبه في هذا الأمر وقال : إنّ علمه بالاشياء بنفس ذواتها من غير ارتسام صورها فيه ، فهذا الحمل أنسب بالنظر إلى ما اختاره في شرح الاشارات.

ثمّ أشدّية نسبة الحصول إلى الفاعل من نسبة الصور المعقولة لنا يحتمل معنيين :

/ MA 163 / أحدهما : أنّ حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الإدراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية أشدّ تأثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية

ص: 232

1- راجع : المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الثالث ؛ كشف المراد ، ص 221.

لعلتها القابلية التي ليس عليتها إلا بمشاركة غيره من المبادي العالية المفيضة للصور ؛

وثانيهما : أنّ حصول المعلومات للفاعل المستقلّ بالافتضاء أشدّ وأولى في كونه حصولاً - لا في الانكشاف - من حصول الشيء لقابله ، وإذا كان في كونه حصولاً أولى نقول : شرط الإدراك ليس إلا وجود الشيء وحصوله للمجرّد القائم بالذات ، وذلك الحصول - الآذي هو الوجود الرباطي - اّما يكون ارتباطه بالمجرّد القائم بالذات ب- « اللام » - كحضور شيء عند هذا المجرّد ، سواء كان الشيء الحاضر هو ذات هذا المجرّد القائم بالذات أو لا ، ويكون ارتباطه به ب- « من » - كصدور شيء منه بأن يكون علّة مفيدة لوجوده - ، أو يكون ارتباطه به ب- « في » - كارتسام الصور الكليّة العقلية في النفس ، وارتسام الصور الخيالية والحسّية في قواها - ، أو يكون ب- « عند » - كالصور الخيالية والحسّية المرتمسة في القوى ، فإنّ تلك الصور مع القوى حاضرة عند النفس - ، وشرط الإدراك اّما هو الحصول للمدرك أو منه أو فيه أو الحضور عنده ولا ينحصر شرطه بحصوله فيه . والظاهر عدم الفرق بين الحصول له والحضور عنده حقيقة - كما لا يخفى - .

وعلى ما ذكر فالفرق بين المعنيين : أنّ الأشدّية على المعنى الأوّل يكون وصفاً للحصول بحال متعلّقه - أي : هذا الحصول تأثيره في الانكشاف أشدّ من تأثير ذلك ، وهذا لا يقتضي كون نفس هذا الحصول أشدّ في كونه حصولاً لغيره من ذلك ، إذ ربما يكون الشيء أضعف من شيء من جهة مع أنّ تأثيره في تحصيل أمر أشدّ من تأثير ذلك القويّ في تحصيل ذلك الأمر لمناسبة خاصّة - ؛ وعلى المعنى الثاني تكون الأشدّية وصفاً للحصول نفسه .

ثمّ الدليل على المعنى الأوّل - أعني : كون حصول المعلول للفاعل أشدّ تأثيراً في الانكشاف من حصول الصور لمحلّها - هو أنّ المعلول الحاصل لعلته يكون حاضراً عندها بذاته وبصورته ، والأشياء التي ترتسم صورها في النفس اّما تكون حاضرة عندها بصورها فقط ، ولا ريب في أنّ الحضور بالذات وبالصورة اّتمّ في الانكشاف من الحضور بالصورة فقط .

وأما الدليل على المعنى الثاني - أعني : كون حصول المعلول للفاعل أولى في كونه

حصولاً من حصول الشيء لقابله - فهو أنّ حصول الأشياء المعلولة للفاعل بالافتضاء والوجوب ، وحصول الصور المعقولة لقابلها بالامكان ، والوجوب أشدّ من الامكان. ولمّا كان الحصول للقابل علماً أو مستلزماً له فيكون الحصول للفاعل علماً أو مستلزماً له بالطريق الاولى ، إذ عرفت أنّ مدار العلم على الحصول ، فكلمّا كان أشدّ كان أولى بأن يكون علماً ، / DB 162 / وقد علم أنّ الحصول بالوجوب أشدّ من الامكان.

وأورد عليه : بأن لزوم كون الحصول للفاعل مستلزماً للعلم من كون الحصول للفاعل مستلزماً له ممنوع ، لأنّ كون الشيء عالماً بالشيء يقتضي وجود ذلك للعالم في الشهود العلمي ، ووجود المعلول في الخارج وإن كان لازماً لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعدّة بحسب هذا النحو من الوجود ، ولا نسلم أنّ هذا الارتباط مصحح للعلم ؛ إذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة ، فلا يجدي تحقق نسبة أخرى وإن كانت أوكد من تلك النسبة. بل لقائل أن يقول : إنّ هذا كما يقال : إنّ نسبة السواد إلى قابله بالامكان وإلى فاعله بالوجوب ، والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد ، فلا بدّ أن تكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق أولى ، وهذا ممّا لا يقول به عاقل!.

والجواب منه - كما قرره بعض المشاهير الأعلام - : أنّه قد مرّ أنّ ما يقتضي العلم بالشيء أنّما هو الحصول للمجرد لا من حيث هو حصول ، بل من حيث هو منشأ الحضور عنده ، وليس لخصوص الوجود العيني والظليّ مدخل في ذلك الافتضاء. ولا- خفاء في أنّ صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا- اشتراك الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء أتمّ وأعلى من اقتضاء قبول القابل للعالم بذاته للصور الإدراكية لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور الإدراكية الحسية لهما. والحاصل : أنّ منشأ العلم ليس إلّا الحصول للمجرد والحضور عنده ، واقتضاء نسبة الفاعلية لهما أتمّ من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق المدبّية لهما.

وأما منشأ اتصاف الشيء بأمثال السواد فأنّما هو القيام بالموصوف ، لا مطلق الحصول سواء ارتبط ب- « في » أو ب- « اللام » أو ب- « من » ؛ بخلاف منشأ العالمية ، فإنّه ليس الحصول المخصوص بالحلول في المجرد ، بل هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده. و

الحاصل : انّ اتصاف الشيء بالسواد وصدق الأسود عليه لا يحصل / MB 163 / بمحض الوجود الربطي - سواء كان الارتباط ب- « في » أو ب- « اللام » أو ب- « من » أو ب- « عند » - ، بل لا بدّ فيه من ارتباط خاصّ هو الارتباط ب- « في » بالقياس إلى محلّ مادّي لا غير.

وهذا لا- يتصوّر إلاّ في قابل السواد لا في فاعله المجردّ ؛ بخلاف العلم ، فإنّ منشأه هو الارتباط بحصول المعلوم للذات المجردة القائمة بذاتها أيّ حصول كان. ولا ريب في أنّ الارتباط الحاصل من حصول المعلوم للعلّة أشدّ من سائر الارتباطات ، فيكون حصول العلم منه أتمّ وأكّد.

ثمّ اعلم! ، أنّه على ما اخترناه ليس الحصول بالفعل للمعلوم في الخارج شرطاً للانكشاف ، بل الربط الحاصل بينه وبين العلّة وكونه بحيث من شأنه أن يحصل منها كافّ لانكشافه عندها في مرتبة ذاتها ، لما عرفت من أنّ المناط في الانكشاف إمّا حضور المعلوم بنفسه عند المدرك ، أو حضور ما هو أقوى منه في باب الانكشاف - أعني : حضور علّته - ، ومناط انكشاف الأشياء عنده - تعالى - هو الثاني - أعني : ذاته بذاته من حيث أنّه علّة ومقتضى لها - . ولمّا كان الاقتضاء ثابتاً له في مرتبة ذاته فيكون الانكشاف ثابتاً له أيضاً في هذه المرتبة ، ولا يتوقّف على سبق صورة خارجية أو عقلية كما لا يتوقّف ايجاده للأشياء وابداعه إيّاها على سبق مادة خارجية ، فإنّ الذات إذا كانت بحيث تصدر عنه الأشياء من غير مادّة نظراً إلى اقتضائه التأمّ لها واندراجها فيه ، فيكون بحيث ينكشف له الأشياء أيضاً لذلك ؛ كما لا يخفى.

ثمّ اعلم! ؛ انّ للعلم ثلاثة معان :

أحدها : المعنى الانتزاعي الاضافي المصدرى الذي اشتقّ منه « علم » و « يعلم » و « عالم » ، وهو الاضافة الاشرافية ؛

وثانيها : ما ينكشف به الشيء ، وهو المعبر عنه عندهم « بالعلم الحقيقي » ؛

وثالثها : ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات.

وإذا علمت ذلك فنقول : على ما اخترناه لا ريب في أنّ العلم بالمعنى الثالث لا يجوز

تحققه في الواجب ، لأنه بمعنى الملكة التي يقتدر بها على استحضار الأشياء. نعم!، لَمَّا كان العلم بهذا المعنى هو العلم الجمالي على الاحتمال الثاني - كما مرّ - فيكون ثابتا له - تعالى - عند القائل به.

وأما الأولان فموجودان فيه - تعالى - ، وكلاهما عين ذاته - سبحانه - ؛

وأما الثاني فلأنّ ذاته بذاته هو الذي ينكشف به الأشياء من غير توقّف على شيء آخر من الصور أو نفس وجودات الأشياء - كما قرّرناه - . فالعلم بهذا المعنى هو عين ذاته المقدّسة من دون تغاير أصلا ، فيتّحد العلم والعالم والمعلوم ؛

وأما الأوّل - وهو الاضافة الاشراقية - فتحققها له - تعالى - ظاهر ، لما ذكرنا مرارا من وجوب وجود / DA 163 / الانكشاف له - تعالى - في مرتبة ذاته. وأما كونها عين ذاته فلأنّ مرادنا من عينية الصفات الانتزاعية الاضافية أن يكون منشأها ومبدأ انتزاعها مجرد الذات ، ولا ريب في أنّ مبدأ انكشاف الأشياء ومنشأها ليس إلاّ ذاته بذاته من دون مدخلية شيء آخر من صورة أو عين خارجية ، فيتّحد العلم والعالم بهذا المعنى أيضا على النحو المذكور.

وبما ذكر يندفع سؤال مشهور ممّا يورد في هذا المقام ، وهو : أنّ صيغة العالم مشتقّ من العلم ، فوجب أن يكون العلم قائما بالعالم ، فلا يصحّ أن يكون عين العالم.

ووجه اندفاعه : أنّ صيغة العالم إنّما يشتقّ من العلم الانتزاعي المصدرى وعينيته للذات إنّما بمعنى كون الذات وحدها منشأ لانتزاعه ومبدأ له ، وقيام المعنى الانتزاعي بالشيء معناه أن ينتزع منه ، ومعلوم أنّ القيام والعينية بهذا المعنى غير متناهيان ، فيمكن اجتماعهما. وأما العلم الحقيقي الذي هو عين العالم بالذات فلا يشتقّ منه شيء ، وإن جعل صفة العالم مأخوذة منه كان اشتقاقه جعليا ، وهو ما لا يقوم مبدأ الاشتقاق بذات المشتقّ بل يكون المشتقّ بمعنى ما ينسب إليه المبدأ - سواء كان عين المبدأ القائم بنفسه ، أو ارتبط المبدأ به (1) - ؛ فالعالم بمعنى ما ينسب إليه العلم الحقيقي - سواء كان عين العلم القائم بنفسه أو ارتبط به - . نظير ذلك ما قيل في صفة الموجود المأخوذ من الوجود الحقيقي.

ص: 236

1- الاصل : المبدئية.

والحاصل : انّ المشتقّ الجعلي هاهنا - أعني : العالم المأخوذ من العلم الحقيقي - امّا أن يكون عين العلم - كما في اطلاق العالم بهذا المعنى على الشيء باعتبار علمه بذاته - ، كاطلاق العالم على الواجب - سبحانه - باعتبار علمه بذاته ، فإنّ العلم الحقيقي والعالم حينئذ متحدان بالذات ولا- يكون عين العلم ، بل يكون العلم مرتبطا به ، كما في اطلاق العالم على الشيء باعتبار قيام العلم - لا بالمعنى المصدرى - بذاته أو بشيء من قواها ، كاطلاق العالم على النفس باعتبار قيام الصورة العلمية بذاتها ، أو باعتبار ارتسامها في شيء من قواها. ومن هذا القبيل اطلاق العالم على الواجب - سبحانه - باعتبار علمه - تعالى - بالأشياء الموجودة الحاضرة عنده - تعالى - عند من يجعل مصحّح الانكشاف ومنشأه نفس وجودات الأشياء ، فإنّ العلم الحقيقي عنده حينئذ هو اشياء العينية وهي ليست عين العالم بل مرتبط به وكذا / MA 164 / الحالّ في علمه - سبحانه - بالغير باعتبار قيام الصور في موجود آخر.

ثمّ جعل العالم باعتبار قيام الصور بذاته جعليا مع أنّ المبدأ حينئذ قائم بالمشتقّ مبني على أنّ (1) المشتقّ الجعلي هو أن لا يقوم بذاته مبدأ الاشتقاق المصدرى - سواء لم يتم به مبدأ الاشتقاق أصلا أو قام به مبدأ اشتقاق لم يكن مصدرىا - ، فاطلاق العالم على الشيء باعتبار قيام الصورة العلمية به أو باعتبار كونه صاحب الملكة الراسخة التي يقتدر بها على استحضر العلوم المفصّلة اشتقاقه جعلي أيضا. وكون اشتقاقه واقعا حقيقيا غير جعلي أمّا ينحصر بصورة كون العلم - بالمعنى المصدرى الانتزاعي - قائما به.

ثمّ جميع ما ذكر إنّما هو على ما اخترناه ، وأمّا على ما ظهر من كلام الشيخ الاشراف وذهب إليه العلامة الطوسي من كون الحصول بالفعل للأشياء شرطا لانكشافها عنده ، وكون المناط في معقولية الأشياء هو نفس وجوداتها ، فلا يكون ذات الواجب هو العلم بالمعنى الثاني - أعني : العلم الحقيقي - ، بل العلم الحقيقي حينئذ هو ذات الأشياء العينية ؛ ولذا قيل : انّ العلم الحقيقي مفسّر عندهم بالحاضر بالذات عند المدرك أو غير الغائب عنه ، أو غير مخفي عنه. وعلى القول بالعلم الحصولي لمّا كان مناط الانكشاف وما ينكشف به

ص: 237

1- الاصل : السبب.

الشيء هو الصورة فيكون العلم الحقيقي هو الصورة الحاصلة التي هي معلومة بالذات ، فعلى القول بالعلم الحضورى - على نحو ما ذكره - يكون العلم الحقيقي الذي هو الحاضر بالذات هو الموجود العيني الذي هو المعلوم بالذات ؛ وعلى القول بالحصولي يكون العلم الحقيقي الذي هو الحاضر بالذات هو الصورة الحاصلة التي هي المعلومة بالذات ، والأمر العيني معلوم بالعرض ؛ ولذا قيل : العلم بهذا المعنى هو الصورة الحاصلة عند المدرك ، بل الشيء الحاضر عنده ، أو غير الغائب عنه.

وهو بهذا المعنى قد يكون جوهرًا - ان كان المعلوم جوهرًا - ؛ وقد يكون مندرجًا في مقولة الكيف أو في أية مقولة كانت بحسب اندراج المعلوم فيها - على اختلاف القولين في تعاريف المقولات - ؛ وقد لا يكون مندرجًا في مقولة أصلاً ، كعلم المبدأ - تعالى - بذاته ، فأنه عين ذاته ، فلا يندرج في مقولة / DB 163 / أصلاً. وذلك لأنّ الجوهر ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع ، ولما كانت ذات واجب الوجود عين الوجود القائم بالذات لا ماهية يعرض لها الوجود لا يكون مندرجًا تحت مقولة. وبالجملة على مذهب الشيخ الالهي والمحقق الطوسي يتحد العلم والمعلوم لا - العلم والعالم ، فيكون علم الواجب بذاته - عين ذاته - لكون المعلوم نفس ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته. وقد صرح بذلك المحقق في شرح الاشارات حيث قال : « قد علمت انّ الأوّل - تعالى - عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلاّ - في اعتبار المعتبرين - على ما مرّ - ، وحكمت بأنّ عقله لذاته عدّة لعقله لمعلوله الأوّل. فاذا حكمت بكون العلتين - أعني : ذاته وعقله لذاته شيئًا واحدًا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضا - أعني : المعلول الأوّل وعقل الأوّل تعالى له - شيئًا واحدًا في الوجود من غير تغاير. وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضًا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك ، فإنّ وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقل الأوّل - تعالى - إياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة - جلّ ذات الأوّل تعالى عن ذلك علواً كبيراً - .

ثمّ لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول صور فيها ولا موجود إلاّ وهو معلول للأوّل الواجب وكان جميع صور الموجودات الكلّية والجزئية - على ما

عليه الوجود - حاصلة فيها كان الأوّل الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور ، لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه. فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرّة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة. فهذا أصل إن حَقَّقْتَهُ وبسطته انكشف لك كيفية احاطته - تعالى - بجميع الأشياء الكلّية والجزئية - إنشاء الله تعالى - ؛ و (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ) (1) ، (2) ؛ انتهى.

وهذه العبارة وان نقلناها سابقا إلاّ أنّنا نقلناها هاهنا أيضا لتوقّف بيان ما نحن بصدده عليه.

فنقول : يرد على ما ذكره - رحمه الله - : أنّ هذا - كما مرّ - يقتضي عدم تحقّق الانكشاف له - تعالى - في مرتبة ذاته مع كونه من الصفات الكمالية ، بل يلزم على هذا أن لا يكون علم عين ذات الواجب أصلا ، لأنّ العلم بالمعنى الثاني ليس إلاّ عين المعلولات - على ما ذكره - ، ومعلوم أنّ ذات الواجب ليس عين معلولاته. وأمّا العلم بالمعنى الأوّل وهو الاضافة فليس عتّا لشيء من المدرك والمدرك. نعم! ، على ما ذكرناه من أنّ المراد من عينية الصفات الاضافية الانتزاعية لشيء هو كون ذات هذا الشيء بذاته من دون مدخلية شيء آخر مبدأ ومصحّحا لها ومنشأ لانتزاعها يكون العلم بالمعنى الاضافي المصدرى - على ما ذكره - عين المعلوم ، لا عين العالم ، لعدم كون ذاته - تعالى - منشأ لانكشاف حينئذ ؛ بل المبدأ والمصحّح عندهم هو / MB 146 / نفس وجودات الأشياء. نعم! ، إن قالوا بالعلم الاجمالي على الاحتمال الثاني يكون ذاته - تعالى - عين العلم بالمعنى الثالث - اعني : ما يقتدر به على استحضر المنكشفات بالذات - ، وقد عرفت أنّ كلام المحقّق الطوسي في شرح رسالة العلم يدلّ على ذلك ، إلاّ أنّك قد عرفت ما يرد على هذا القول.

وبما ذكرناه ظهر أنّ قوله - رحمه الله - : « فاذن وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقّل الأوّل إيّاه » ليس على ما ينبغي ، لأنّ مناط تعقّل الأشياء إذا كان ذاته بذاته فلا يكون

ص: 239

1- كريمة 54 ، المائدة.

2- راجع : شرح الطوسي على الاشارات والتنبيهات ج 3 ص 306.

وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقّل الأوّل - تعالى - إيّاه ، بل يكون ذاته بذاته هو نفس تعقّله للمعلول الأوّل إذا حمل التعقّل على المعنى الأوّل الاضافي وحمل التعقّل على المعقول حتّى يكون المراد أنّ وجود المعلول الأوّل هو نفس المعلول له - تعالى - من دون أن تحلّ صورة منه فيه توجيه بما لا يرضى الخصم ، لأنّ مذهبه - رحمه الله - أنّ ما ينكشف به الأشياء هو نفس تلك الأشياء ويلزمه كون وجود المعلول نفس تعقل الواجب إيّاه. وممّا يرد عليه - رحمه الله - ؛ أنّ قوله : « فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرّة » وقوله : « انكشف لك كيفية احاطته بالأشياء الكلّية والجزئية » يدلّ على أنّ الواجب - سبحانه - عالم بالجزئيات لارتسام صورها في الجواهر العقلية - لتصريحه بأنّ علمه بالأشياء التي غير الجواهر العقلية أنّما هو بارتسام صورها في تلك الجواهر - ، فيلزم كون صور الجزئيات - سواء كانت مجردة أو مادية ، متشكّلة أو غير متشكّلة - مرتسمة في تلك الجواهر ، وهو خلاف ما تقرّر عند الحكماء من امتناع حصول صورة المتشكّل إلا في آلة جزئية متجزّئة جسمانية ؛ فلا بدّ له إمّا القول بالاكْتفاء بالعلم الاجمالي ؛ أو مخالفته للمشهور والتزام حصول صور المتشكّلات في الجواهر العقلية ، وإرادة ما يتناول النفوس أيضا من الجواهر العقلية.

ثمّ لما كان مذهب شيخ الاشراف - على ما / DA 146 / عرفت - هو أنّ علمه - تعالى - بالأشياء بأسرها إنّما هو بحضور ذواتها ، ومذهب المحقّق إنّ العلم بالصادر الأوّل أنّما هو بحضور ذاته وبما عداه من المعلولات البعيدة إنّما هو بارتسام صورها فيه ، فيرد على الأوّل - كما عرفته مرارا - عدم تحقّق علمه بشيء في مرتبة ذاته ؛ وعلى الثاني يرد ذلك مع لزوم افتقار الواجب في العلم بالمعلولات البعيدة الى الصادر الأوّل والى الصور المرتسمة فيه ؛ وأيضا لا يكون صدور الصادر الأوّل عنه بالاختيار لعدم كونه مسبوقا بالعلم حينئذ ومسبوقيته بالعلم الاجمالي بمعنى تمكّنه من العلم به بعد ايجاده لا يفيد ، لأنّ التمكن غير الانكشاف بالفعل الذي يجب تحقّقه في الصدور بالاختيار.

ثمّ الظاهر من كلام المحقّق في شرح رسالة العلم التزام عدم كون العلم سببا للمعلوم وعدم توقّف الصدور بالقدرة والاختيار على مسبوقيته بالعلم ، حيث قال في

مسئلة أن العلم هل يصلح ان يكون مؤثرا كالقدره أم لا : « الایجاد هو اصدار وجود الشيء عن علته ، والعلم - كما سبق بيانه - هو حضور الشيء عنده ، وإذا كان الشيء قد صدر وجوده عن الشيء فقد حضر عنده ، فيكون باعتبار صدوره مقدورا له وباعتبار الحضور عنده معلوما له ، والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدره والتي باعتبارها حضر يسمى بالعلم. والاعتباران عقليان مضافان إلى شيء واحد من جهتين ». ثم قال : « وفرق بين القدره وبين الایجاد والتأثير ، فإن القدره لا يقال إلا عند كون المؤثر بحيث يصح منه التأثير ، والایجاد والتأثير يعم ذلك ويشمل كون الموجد والمؤثر بحيث يجب عنه الایجاد والتأثير. فاذا لوحظ الایجاد من غير اعتبار العلم والإرادة فالأولى أن يوصف بالقدره ، فإن الایجاد عندنا يصح وعند اعتبار العلم والإرادة يجب » (1) ؛ انتهى.

وهذا الكلام - كما ترى - يدل على أن العلم لا يجب أن يكون سابقا على الایجاد ؛ وقد عرفت فساد ذلك.

وبما ذكرناه يظهر ضعف ما ذكره العلامة الخفري في توجيه كلام المحقق حيث قال ما توضيحه : أنه من السؤالات المشهورة أن التحقيق الذي هو مختار المحقق الطوسي يقتضي أن يكون الصادر الأول غير مسبوق بالعلم ، فيلزم أن لا يكون صدوره عنه بالاختيار - لأن الصدور الاختياري متوقف على تقدم القصد المستلزم للعلم - ؛

فيحتاج في دفع هذا الفساد أن يقال : هو - أي : الصادر الأول - من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف ، بل هو محال! ، لاستلزامه كون الشيء علّة لنفسه. والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك. مع أن هذا القول لدفع هذا الفساد أولى مما يقال في دفعه من : أن وجود الصادر الأول في الخارج وإن كان عين العلم بالذات لكنّه يغايره بالاعتبار ، فهو من حيث أنه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج. ووجه الأولوية أن حيثية المعلولية مغايرة لحيثية المعلوماتية مغايرة ظاهرة ، فالقول بتقدم إحدى حيثيتين على الأخرى - كما هو

ص: 241

1- راجع : رسالة شرح مسئلة العلم ، ص 41.

مبنى القول الأول - يكون له وجه. وأمّا حيثية الوجود في الخارج فعلى تحقيق المحقق عين حيثية المعلوماتية ، وليس بينهما مغايرة أصلا. فالقول بتقدّم / MA 165 / إحداهما على الأخرى - كما هو مبنى القول الثاني - لا يكون له وجه . ثمّ قال : « واندفاعه بأن يقال : الصادر الأول إنّما كان مسبوqa بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات » ؛ انتهى.

وعلى هذا التوجيه فيكون المراد من العلم الذي صرّح المحقق في شرح الاشارات بأنّه عين الصادر الأول والتغاير بينهما اعتباري كالتغاير بين ذات العلّة والعلم بنفسها هو العلم التفصيلي الذي هو مع اليجاد دون العلم المتقدّم على اليجاد ، إذ العلم المتقدّم هو الاجمالي. وأنّ قد عرفت فساد القول بالعلم الاجمالي ، سيّما الاجمالي على الاحتمال الثاني الذي قال به الخفري ونسبه الى المحقق أيضا.

ثمّ قال : « والتحقيق أن يقال : إنّ العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة إلى الصادر الأول واجمالي بالنسبة إلى الجميع ؛ أمّا الأول فلأنّ نسبة العالم بذاته المقتضى لخصوصية الشيء إلى الشيء الذي يتميّز به كنسبة الصور الإدراكية المخصوصة للشيء الذي يتميّز بها إليه ؛ وأمّا الثاني فلما مرّ. قال الشيخ في الشفا : واعلم! ، أنّ المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود ، بل بالعكس ؛ كما أنّا نعقل صورة / DB 164 / بنائية بجزء منها ثمّ تكون تلك الصورة المعقولة محرّكة لأعضائنا إلى أن يوجد ، فلا- يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ، ونسبة الكلّ إلى العقل الأول الواجب الوجود - كنسبة البناء إلى الصور البنائية - سواء ؛ هذا. فاعلم ذلك فإنّ الغائب في ظنّ الشاهد الحاضر » ؛ انتهى.

وأنّت خبير بأنّ ما ذكره هنا من أنّ نسبة العالم بذاته المقتضى لخصوصية الشيء إلى الشيء الذي يتميّز به كنسبة الصور الإدراكية إلى ذوات الصور العينية التي يتميّز بها رجوع إلى الحقّ الصراح الذي نحن قرّرناه واخترناه ؛ إلاّ أنّ ذلك - كما علمت - لا تخصيص له بالصادر الأول ، فإنّ الواجب - تعالى - عالم بذاته ومفيض لخصوصيات جميع الأشياء ، فنسبته إلى الأشياء بأسرها كنسبة الصور الإدراكية للأشياء

التي يتميَّز بها إلى تلك الأشياء ، بل نسبة الواجب إلى الأشياء أشدّ في باب التميّز والانكشاف من نسبة الصور إلى ذوات الصور لما عرفت من أنّ حضور العلة أقوى في انكشاف المعلول من حضور نفس المعلول فيه ، فضلا عن صورته. فعلم الواجب بذاته مستلزم للعلم بجميع معلولاته مفصّلة ، ولا تفاوت بالنسبة إلى معلوم دون معلوم. نعم! ، التفاوت أنّما هو في المعلومات بأن يكون بعض منها سببا لبعض آخر ، وليس بالتفاوت فيما بينها بحسب الانكشاف. فما ذكره من أنّ علمه بذاته الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة إلى المصادر الأوّل صحيح ، وأنّ ما ذكره من أنّه علم اجمالي بالنسبة إلى الجميع غير صحيح - لما عرفت من فساده - . وأي فرق في ذلك بين المصادر الأوّل وبين غيره مع اشتراك المصحّح؟! .

فان قيل : المصحّح هو الاقتضاء التامّ والعلية المستقلّة وما هو إلّا الاقتضاء بلا واسطة ، فلمّا كان الواجب علة للمصادر الأوّل بلا واسطة فكان العلم بذاته علما تفصيليا بالنسبة إليه بخلاف سائر المعلولات ، فانها لتوقّفها على غيره - سبحانه - لا يكون الواجب مقتضيا لها بلا واسطة ، فلا يتحقّق الاقتضاء التامّ الذي هو مناط الانكشاف بالنسبة إليها ؛

قلنا : لا ريب في أنّ الواجب - تعالى - علة مستقلّة ومفيض تامّ لجميع الأشياء ، وتخلّل الوسائط في بعضها لنقصان ذاته وجوهره لا ينافي تمامية الاقتضاء. مع أنّ مجرد الاقتضاء مصحّح للانكشاف كما أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ولو توقّف المعلول على غير علته من الشروط والآلات.

ثمّ من الأفاضل من قال في هذا المقام : « إنّ كون ذاته - تعالى - علما تفصيليا بالمصادر الأوّل ليس بمعقول أصلا ، لأنّ المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المفسّر بالحاضر بالذات ، أمّا ذات الشيء الخارجى إن كان العلم حضوريا أو صورة مطابقة له إن كان حصوليا وذاته - تعالى - لا- يمكن أن يكون عين ذات المصادر الأوّل وصورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا به؟ . نعم! ؛ ذاته - تعالى - علم بالمصادر الأوّل وبجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعاني المذكورة - وهو ما يقتدر به على استحضر

المنكشفات بالذات - ، لكنّه هو معنى العلم الاجمالي ولا- اختصاص له بالصادر الأوّل. وقياس ذاته - تعالى - المقتضية لخصوصية الصادر الأوّل إلى الصورة العلمية المتميّزة للشيء المعلوم بها باطل ، لأنّ ذاته - تعالى - مقتضية للتمييز بمعنى أنه موجد للتمييز ومفيد له ، لا بمعنى أنّه ما به التمييز. وفرق بين مفيد الخصوصية وما به الخصوصية. والصورة العلمية متميّزة للشيء بمعنى ما به التميز لا بمعنى مفيد التمييز ، فإنّ مفيد التمييز والتشخيص ليس إلاّ موجد وخالقه. ولو كان لما ذكره في المعلول الأوّل وجه صحيح لأمكن اجراء مثله في جميع الموجودات / MB 165 / بأن يقال : ذاته - تعالى - مع العقل الأوّل علم تفصيلي بالعقل الثاني - لما ذكره بعينه - ، وهو - سبحانه - معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث ، وهكذا إلى جميع الموجودات. وتوهم جماعة من الطلبة ممّا ذكره الخفري في المعلول الأوّل بعينه أنّ ذاته - تعالى - علم تفصيلي بجميع الموجودات لكونه - تعالى - بذاته مقتضيا لكلّ موجود من الموجودات الكلية والجزئية ، ولخصوصيته وتمييزه ، وكان نسبة ذاته - تعالى - إلى كلّ موجود نسبة الصورة العقلية للشيء إليه ؛ وزعموا أنّ هذا معنى كون العلم - الذي هو من جملة صفاته تعالى - عين ذاته. وأنت بما ذكرنا في المعلول الأوّل خبير بأنّ أيّ شناعة في هذا « ؛ انتهى.

وأنت خبير بضعف ما ذكره هذا الفاضل ؛

أمّا أولا : فلأنّ من يقول إنّ / DA 165 / ذات الواجب - تعالى - علم تفصيلي حقيقي بالأشياء يفسّر العلم الحقيقي بالحاضر بالذات ، ولكن الحاضر بالذات عنده أعمّ من ذات الشيء الخارجي ومن علته المقتضية - لأنّ حقيقة العلم الحقيقي هو ما ينكشف به الشيء - ، وإذا كان ذاته - سبحانه - لكونه مقتضيا للأشياء ممّا يكشف به الأشياء فيكون علما حقيقيا بالنسبة إلى الأشياء ، وإذا كان ذاته بذاته علما حقيقيا بالأشياء يكون مستلزما للعلم بمعنى الاضافة الاشراقية بالنسبة إليها أيضا.

وأما ثانيا : فلأنّ ما ذكره من أنّ الواجب مفيد التمييز والصورة ما به التمييز ففيه : إنّ هذا ممنوع ، إلاّ أنّ العلم بمفيد التمييز يستلزم العلم بالتمييز لأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ؛ وهو ظاهر. وبذلك يظهر أنّ ما ذكره الخفري - رحمه الله - في المعلول الأوّل

يجري في جميع الموجودات ولا تخصيص له في المعلول الأول - كما ذكره هذا الفاضل - أيضا. واجرائه في الجميع لا مفسدة فيه ، بل هو الصحيح المطابق للقواعد العقلية والملمية ؛ فما توهمه بعض الطلبة حقّ ولا شناعة فيه!

ثم نقل العلامة الخفري كلام الشيخ متصلا بما ذكره في توجيه كلام المحقق إنّما هو لاستشهاد أنّه لا بدّ من العلم المتقدمّ البتّة ، وإنّ القوم قالوا به ؛ فلا بدّ حينئذ من القول به على وجه يكون صحيحا. ولا يصحّ بوجه إلاّ بأن يكون تفصيليا بالنسبة إلى الصادر الأول وإجماليا بالنسبة إلى غيره. ويمكن أن يكون النقل لمجرد استشهاد أنّ العلم الاجمالي ممّا قال به الشيخ أيضا ، لأنّه صريح بأنّ نسبة الكلّ إلى العقل الأوّل الواجب الوجود كنسبة البناء إلى الصور البنائية ، ولا ريب في أنّ الصورة البنائية صورة واحدة بسيطة. فيكون علما إجماليا بالبناء الخارجي. فكما أنّ البناء في وجوده الخارجي صادر عن تلك الصورة الواحدة المرتسمة في البناء كذلك يصدر من الواجب كلّ شيء فالواجب - تعالى - مبدأ تفصيلات الممكنات ، فهو بذاته مع وحدته مبدأ لتلك التفصيلات ، فعلمه بذاته علم اجمالي بالنسبة إليها بأسرها كالعلم البسيط بالنسبة إلى العلوم المفصّلة مع كونه في غاية التجرّد ونهاية البراءة من القوّة.

وقيل إنّ غرض العلامة من نقل كلام الشيخ الاستشهاد على كلا الأمرين - أعني : كون علمه تعالى بالصادر الأول تفصيليا وبما عداه إجماليا - ؛

أمّا الأوّل : فلأنّ المعنى المعقول إذا لم يؤخذ من الموجود الخارجي وكان من مخترعات النفس العاقلة إيّاه لم يكن اختصاصه وتميّزه بمطابقته للموجود الخارجي ، بل بمحض اقتضاء النفس العاقلة إيّاه ، وكان بما اقتضته النفس بخصوصه علما تفصيليا به سابقا عليه ؛ فكذا الحال في المعلول الأوّل بالنسبة إلى الواجب ؛

وأما الثاني : فلأنّ نسبة الكلّ إليه إذا كانت كنسبة البناء إلى الصورة البنائية فكما أنّ الصورة البنائية علم تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي بجميع جزئيات ما في البناء كذلك ذاته - تعالى - علم تفصيلي بالمعلول الأوّل وعلم اجمالي بجميع ما ارتسم صورته فيه من حقائق الموجودات ؛ انتهى.

والحقّ - كما افاده بعض المحقّقين - : إنّ مراد الشيخ ليس شيئاً ممّا ذكر ، بل مراده إنّ عقله - تعالى - للأشياء بالعلم الحضوري التفصيلي بسبب وجود الأشياء ، يعنى إنّ علمه فعلي بمعنى أنّه يعقل أولاً نظام الخير في الأشياء فيوجدّها على طبقه في الخارج. ويدلّ على ذلك ما قاله متّصلاً بالقول المذكور تعليلاً له : « فأنّه يعقل ذاته وما توجهه ذاته - تعالى - ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكلّ ، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول » (1).

ولو أراد أحد الاستشهاد من كلام الشيخ للعلم الاجمالي فينبغي أن يستشهد بما ذكره قبل قوله المذكور بقوله : « فهو كذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثّر بها في جوهره أو تصوّر في حقيقة ذاته بصورها ، بل تقيض عنه صورها معقولة. وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقلية ، لأنّه يعقل ذاته وأنّه مبدأ كلّ شيء ، فيعقل من ذاته كلّ شيء » (2) ؛ / MA 166 / انتهى . فلأنّ قوله : « فهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة » صريح في كون ذاته علماً إجمالياً بالكلّ .

ثمّ قوله : « فإنّ الغائب المطلوب في طي الشاهد الحاضر » معناه : أنّه يعلم من الصور البنائية بالنسبة إلى البناء ما هو المطلوب من علم واجب الوجود بالنسبة إلى الكلّ الذي هو الغائب .

ثمّ المطلوب إمّا مجرد التقدّم ، أو الإجمال بالنسبة إلى الكلّ ، أو التفصيل بالنسبة إلى البعض والإجمال بالنسبة إلى بعض آخر ، أو الفعلية - كما احتمله بعض الأفاضل حيث قال : معناه إنّ هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد ، / DB 165 / بل الغائب في طي الشاهد ومن جملته ، لأنّه كما أنّ الصورة البنائية التي في ذهن البناء سبب لوجود البناء وعلم فعلي له كذلك علم الغائب وهو الواجب جلّ شأنه بمعلولاته علم فعليّ وسبب بالقياس إلى المعلولات ، وليس انفعالياً . غاية ما في الباب يكون علم الحاضر وهو البناء علماً حصولياً وعلم الغائب وهو الواجب جلّ شأنه ليس حصولياً ، لكن علم الغائب والحاضر لا تفاوت بينهما في كونهما فعليين - .

ص: 246

1- راجع : الشفا / الإلهيات ، ص 363 .

2- راجع : نفس التعليقة السالفة .

ثم قال العلامة الخفري متصلا بما نقلنا عنه : وبذلك التحقيق - أعني : كون العلم الذي عين ذاته تعالى تفصيلا بالنسبة إلى الصادر الأول - يندفع سوالات مشهورة :

أحدها : إن العلم الاجمالي الذي نسبته إلى جميع المعلومات على السواء لا يصح أن يكون منشأ لصدور خصوص الصادر الأول.

ووجه الاندفاع : إن العلم الذي يقتضي الصدور إنما هو العلم التفصيلي وهو إنما يتحقق بالنسبة إلى الصادر الأول فقط.

وأنت خبير بما في هذا الجواب!.

والصحيح في دفع هذا السؤال أن يقال : إن العلم الاجمالي عند القائلين بتقدمه ليس منشأ للصدور وعلته ، وكذا العلم التفصيلي عند من قال بتقدمه ؛ بل المنشأ لصحة الصدور ليس إلا القدرة. وما يقال : « إن العلم الفعلي سبب للايجاد » مبني على لبدئته في القدرة التي هي علة الايجاد.

ثم اقتضاء القدرة لخصوصية المعلول الأول إنما هو بمناسبة ذاته - تعالى - له بخصوصه ، ثم مناسبة ذاته مع المعلول الأول للمعلول الثاني وهكذا على الترتيب.

على أننا لو سلمنا إن العلم المقدم سواء كان حصوليا أو حضوريا أو إجماليا أو تفصيلا علة للصدور فوجه خصوصية الاقتضاء هو ما ذكر ، ولا مدخلية بما ذكره العلامة الخفري ؛ فإنه لا ريب في أن اعتبار العلم الاجمالي ليس لتصحيح الصدور ، بل لبيان إن كماله إنما هو بذاته لا بأمر زائد.

ثم قال : وثانيهما أنه كيف يصح أن يكون أمر واحد علما بالأمر الغير المتناهية!؟.

واندفاعه بأن يقال : إن ذلك حاضر في العلم الاجمالي ، وقد عرفت إن ذلك جائز في العلم التفصيلي أيضا بمعنى إن ذاته - تعالى - ما ينكشف به الأشياء انكشافا تفصيلا ، فهو عين العلم الحقيقي وملزوم للعلم الاضافي بالأشياء على التفصيل على وجه لا يلزم تكثرا في بساطته الحقّة ووحدته الصرفة - على ما علمت مفصلا -.

ثم قال : وثالثها إن القوم قد صرحوا بأن العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف بذاته ، وكلام المحقق الطوسي يدل على أن الموجود المنكشف بذاته هو العلم - لما صرح بأن العلم

لا يجب أن يكون سابقا على اليجاد - ، فيكون الموجودات الخارجية عين العلم ويكون انكشافها معها. ويتحد العلم والمعلوم حينئذ ، فلا تكون الموجودات منكشفة قبل الوجود ، فلا يكون ايجادها ايجاد المنكشف بذاته ، فلا يكون العلم ايجاد المنكشف بذاته عنده ، بل الموجود المنكشف بذاته.

ووجه اندفاعه ظاهر ؛ وهو : انّ مراد المحقق انّ العلم التفصيلي هو الوجود المنكشف والعلم الفعلي - الذي صرّح القوم بتقدمه وعبروا عنه بايجاد المنكشف بذاته - هو العلم الاجمالي ؛ فلا منافاة.

وقيل : وجه الاندفاع انّ ما صرّح به القوم في معنى العلم هو معنى العلم المصدري ، ومراد المحقق هو العلم الحقيقي ؛ فلا منافاة.

وقيل : وجه الاندفاع انّ مراد القوم من ايجاد الموجودات في تعريف العلم هو الموجودات الموجودة ، كما وقع في عباراتهم من أنّ المراد من حصول القدرة في تعريف العلم هو الصورة الحاصلة.

وعلى ما اخترناه وقرّناه لا يخفى جلية الحال في هذا السؤال وهذه الاجوبة.

الفرقة الثالثة - وهم الذين قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتشكّلة والمتغيّرة - فاحتجوا على الأوّل - أعني : عدم علمه بالجزئيات المتشكّلة - : بأن ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية والباري - تعالى - منزّه عنها ؛ وعلى الثاني - أعني : عدم علمه بالجزئيات المتغيّرة - : بأنّه إذا علم مثلا انّ زيدا في الدار في الآن ثم خرج عنها فاما أن يبقى ذلك العلم / MB 166 / بحاله أو يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار ؛ والأوّل يوجب الجهل ، والثاني يوجب التغير في ذاته من صفة إلى أخرى ، وكلاهما نقص يجب تنزيهه - تعالى - عنه.

قيل : هذا الدليل يتناول الجزئيات المتغيّرة سواء كانت مادية - أي : حالة في المادّة - أو غير مادية - أي : غير حالة فيها وإن كان لها نوع تعلّق بها ، كالنفس الناطقة وعلومها - ، وسواء / DA 166 / كانت موجودات عينية أو صوراً ادراكية محسوسة أو معقولة ، لا جراء الدليل المذكور في كلّ منها. بل هذا الدليل يجري في المتغيّرات سواء

كانت جزئية أو صورا ادراكية كلية، فلا يخصّ بالجزئيات.

وأورد عليه : بأنّ مناط اجراء الدليل هو كون الشيء موضوعا للتغير والجزئيات الغير المادية - كالنفوس الناطقة والصور المعقولة من حيث هي معقولة - وكذا الكليات ليست موضوعة للتغير ، لما اشتهر بينهم من أنّ غير الماديات لا يكون إلا ثابتا محضا والمتغيرات لا تكون إلا الماديات.

واجيب عنه : بأنّه لا ريب في أنّ الصور الحالّة الكلية في النفس لا تكون مادية، لأنّ الصور المادية لا تحلّ في المجرّد - كما هو المقرّر المشهور عندهم - ، بل هي إنّما تحلّ في قوى النفس التي هي أيضا مادية. ولكن الصور الكلية الحالّة في النفس لها اعتباران : أحدهما : من حيث أنّها حالة في النفس ، وبهذا الاعتبار تكون جزئية ؛

وثانيهما : أن توجد من حيث هي من غير اعتبار حلولها في النفس. وهي بهذا الاعتبار تكون كلية وكلّيتها ليست إلا بهذا الاعتبار.

وإذا عرفت ذلك فنقول : إنّ الصور الكلية الحالّة في النفس إذا اخذت بالاعتبار الأوّل تكون جزئية غير مادية ، وهو ظاهر ؛ وتكون متغيرة أيضا ، لأنّ حصولها متجدّد للنفس ، لأنّ النفس قد تذهل عنها أو تزول تلك الصورة عنها كما في صورة نسيانها متجدّدا غير مادي يكون متغيّرا ، والدليل المذكور كما يجري في الماديات الجزئية المتغيرة يجري في الجزئيات الغير المادية المتغيرة أيضا ؛ بيان ذلك : إنّ قبل حصول الصورة المعقولة للنفس كان الواجب - تعالى - عالما بأنّه ليس تلك الصورة الحاصلة لها ، فبعد حصولها لا يخلو : إمّا أن يزول ذلك العلم ، أم لا ؛ والأوّل يوجب التغير ، والثاني يوجب الجهل ؛ وكلاهما محال.

وبما ذكر يظهر أنّ ذات النفس أيضا متغيرة ، إذ حصولها للبدن وتعلّقها به متجدّد فيجري فيها الدليل المذكور بعين ما ذكر ، فثبت أنّ الجزئيات الغير المادية - كالنفوس والصور المعقولة والصور الكلية أيضا - متغيرة. فمرادهم من غير الماديات فيما اشتهر بينهم من « أنّ غير الماديات لا يكون إلا ثابتا محضا » هو المجرّد ذاتا وفعلا - أعني : العقول وصفاتها - . وأمّا النفوس فلمّا كانت لها تعلّق بالمادّة فيكون لها ولصفاتها شوب مادية ،

فتكون متغيرة. بل الحقّ أنّ الدليل المذكور يجري في صفات القول أيضا - بناء على حدوث العالم - ؛ بل يجري في كلّ حادث سواء كان ماديا أو مجردا ذاتا أو صفة ، لأنّ موضوع التغير هو كون الشيء حادثا وإن لم يكن ماديا أصلا ، وتقرير الاجزاء كما أوضحناه ؛ انتهى.

والتحقيق أنّ موضوع التغير هو كلّ ما يكون زمانيا يقع تحت الزمان ، وأما المتعالي عن الزمان - كالمجرد الصرف - فلا يكون متغيرا ، ومجرد الحدوث بعد العدم وإن استلزم نوع تغيّر إلاّ أنّه ليس تغيّرا مطلوبا هنا ؛ كما لا يخفى.

وإذ ثبت ذلك فترجع إلى ما يتعلّق بالدليل المذكور ، فنقول : قال العلامة الخفري معترضاً على الدليل المذكور : إنّ زوال ذلك العلم - أي : العلم بأنّ زيدا كان في الدار الآن - إمّا بأن يعلم مثلا أنّ زيدا ليس في الدار في الآن المقدم - أي : الآن الذي كان فيه زيد في الدار - ، أو بأن يعلم أنّه ليس في الدار في شيء من الأزمنة لا بأن يعلم أنّه ليس في الدار على الإطلاق ، لكن المطلقة لا تنافي الوقتية ؛ ولا بأن يعلم أنّه ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار ، فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق الذي كان فيه في الدار. وعلى هذا يلتزم أن لا يكون بقاء ذلك العلم الأوّل موجبا للجهل ، فإنّ العلم في آن خروج زيد في الدار بكونه في الدار في الآن السابق الذي كان فيه مطابق للواقع ولا- يوجب جهلا ، وإذا لم يكن بقاء العلم بكون زيد في الدار في الآن السابق الذي كان فيه في الآن الثاني - أعني : أن الخروج - موجبا للجهل فلا- يلزم تحقّق زوال ذلك العلم في الواجب - تعالى - حتّى يلزم التغيّر في ذاته. فالدليل المذكور لا ينفى العلم بالمتغيرات عن الواجب - تعالى - لان ذلك العلم - أي : العلم بالخروج على الإطلاق أو في الآن الثاني - لا يستلزم الزوال المذكور - أي : الزوال الذي هو بالحقيقة زوال للعلم بكون زيد في الدار في الآن المقدم - ، وهو ما ذكرناه بقولنا : « بأن يعلم مثلا إنّ زيدا ليس في الدار في الآن المقدم أو في شيء من الأزمنة ». وكذلك العلم لا يستلزم عدم البقاء المذكور / MA 167 - أي : عدم بقاء أنّه في الدار في الآن السابق - ، وحينئذ لنا أن نختار في الجواب المذكور أوّل شقّي الترديد - أعني : بقاء العلم السابق - ولا يلزم منه الجهل ، / DB 166 / لانّ العلم

ليس إلا معلومية أمر على وجه يطابق الواقع ، والمعلوم هو كون زيد في آن قبل هذا في الدار ، والامر كذلك في الواقع. ولا يلزم أيضا تغير العلم ، بل اللازم تغير المعلوم فقط.

والحاصل ان نقيض الشيء رفعه ورفع العلم بأن زيدا كان في الآن الفلاني في الدار يتصوّر من وجهين :

أحدهما : أن يزول العلم بكون زيد في الدار في ذلك الآن الفلاني الذي كان العلم أوّلا تعلق بكونه في الدار في ذلك الآن ؛

وثانيهما : أن يعتقد انّ زيدا لم يكن في الدار في شيء من الأزمنة والآتات ، ففي تلك الصورتين يلزم زوال العلم الأوّل ورفعّه. وأمّا إذا اعتقد انّ زيدا كان في الآن الفلاني في الدار وفي آن آخر بعد ذلك الآن أو قبله لم يكن في الدار لم يلزم تناقض ولم يلزم رفع العلم بكون زيد في الدار في الآن الفلاني ، فيمكن ارجاع العلمين - أي : العلم بكون زيد في الدار والعلم بأنّه لم يكن في الدار - إلى تغاير الآتين ؛ فبقاء العلم الأوّل بحاله عند حصول العلم الآخر لا يكون موجبا للجهل. وبذلك يظهر انّ الدليل المذكور لا ينتهض حجة للزوم التغير في ذاته - تعالى - إذا علم الجزئيات المتغيرة.

ثمّ قال الخفري : « ويمكن حمل الدليل المشهور المذكور على هذا التقرير بصرفه عن الظاهر ».

وغير خفي بأنّ بناء الدليل المشهور المذكور أوّلا إنّما على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة إليه - تعالى - أيضا كما هو بالنسبة إلينا - على ما زعمه الجمهور -. ولا ريب حينئذ في لزوم التغير بالنسبة إليه - تعالى - أيضا ، فإنّ توضيح الدليل المذكور حينئذ : أنّه لا شك في أنّ زيدا إذا كان في الدار في الآن كان في الدار في وقت معيّن ونحن نحكم في ذلك الوقت المعيّن الذي هو الآن بالنسبة إلينا بأنّ زيدا في الدار في الآن ، فإذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار وتجدّد علينا وقت آخر هو الآن بالنسبة إلينا فنحن نحكم في ذلك الوقت الآخر - الذي هو الآن حينئذ بالنسبة إلينا - بأنّ زيدا ليس في الدار في الآن ، ولو حكمنا بأنّ في الدار الآن كان ذلك باطلا. وحينئذ فقد زال عنّا الحكم الأوّل - أعني : أنّه في الدار الآن - وحصل الحكم الثاني - أعني : أنّه ليس في الدار الآن -.

وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم الأول بالثاني ، كما لا يخفى. فالحكم الأوّل - أعني : كون زيد في الدار في الآن - زائل عنا البتّة. وبقاء العلم بأنّه كان في الدار في الآن الزائل لا يفيد ، لأنّ هذا العلم ليس العلم الأوّل بل هو علم متجدّد ، فإنّ العلم بأنّ زيدا كان في الدار في الآن الذي انقضى علم آخر تجدد لنا بعد العلم بأنّه كان في الدار في الآن ، والحكم بأنّه كان في الدار في الآن الذي انقضى حكم آخر غير الحكم بأنّه في الدار الآن. والسبب في ذلك هو وقوعنا في الآن أوّلا ثمّ بعد انقضائه وقوعنا في الآن الآخر ثانيا - لكوننا زمانيين - . فلو كان الواجب أيضا مثلنا في ذلك الوقت - كما زعمه الجمهور - كان ذلك الزوال - أعني : زوال الحكم الأوّل - في حقّه - تعالى - أيضا لازما ، فلا ينفع في ذلك كونه عالما بأنّ زيدا في الوقت السابق كان في الدار ، فإنّ ذلك كما عرفت - حكم آخر غير الحكم الزائل ، فالتغيّر لازم البتّة!

وإذا عرفت ذلك فنقول : لا ريب في أنّ تقرير العلامة الخفري منطبق على هذا التقرير ، لأنّه أيضا مبنيّ على توهم التجدد في أجزاء الزمان بالنسبة إليه - تعالى - . ويظهر ذلك الانطباق بأنّ يمثّل للجزئي الغير الحاضر في آن في تقرير الخفري (1) بكون زيد في خارج الدار وللجزئي الحاضر في ذلك الآن بكون زيد في الدار ، ويجعل « البعدية » الاستفادة من قوله : « ثمّ حضر عندنا ذلك الجزئي الأوّل بعد حضور الجزء الثاني » على البعدية الزمانية. وحينئذ يؤول حاصل تقرير الخفري إلى التقرير الذي أوردناه توضيحا للدليل المشهور المذكور أوّلا. وحينئذ فحمل الدليل المشهور على تقرير الخفري لا يحتاج إلى صرفه عن الظاهر / MB 167 - كما ذكره - .

ومما يوضح ما ذكره ما ذكره بعض الأعلام حيث قال : / DA 167 / لا شكّ في أنّ كلاً من الحوادث المتغيّرة له اختصاص بزمان هو ظرف وقوعه ، فإذا فرضنا أنّ اليوم الذي هو وقت تكلمنا هذا ظرف لوجود حادث معيّن فنقول : أنّك إن تأملت وجدت هناك معلومين :

أحدهما : كون هذا الجزء من الزمان ظرفاً لهذا الحادث ، وهو معنى حقيقي لا يتغيّر

ص: 252

1- الاصل : + كيف.

بمضَيِّ الزمان وغيره ، فإنه إذا كان وجود زيد مثلا واقعا في يوم الجمعة يصدق دائما أنّ يوم الجمعة ظرف لوجود زيد. وهذا لا يمكن تغييره وزواله في الواجب - تعالى شأنه - ، بل في غيره أيضا لو كان عالما بالسابق واللاحق إلا بالنسيان وشبهه ، والشبهة لا تتم في ثبوت مثل هذا التغيير وهو الذي ذكره الخفري ونفاه ؛

والثاني : كون هذا الجزء من الزمان هو الحاضر الآن عندنا مع هذا الحادث المخصوص دون الذي قبله وبعده. ولا شك في تغيير هذا المعنى والعلم به في حقنا ، إذ بعد يوم الجمعة التي فرضنا أنه وقت وجود الحادث لا يصدق أنّ الحاضر عندنا الآن هو الحادث المذكور مع يوم الجمعة ، إذ الحاضر الآن هو يوم السبت مثلا مع ما فيه. وكذا الحال قبل يوم الجمعة ، إذ لا يصدق فيه أنّ الحاضر عندنا الآن هو الحادث المذكور مع يوم الجمعة ، إذ الحاضر الآن فيه هو يوم الخميس مثلا- مع ما فيه. ولا ريب في أنّ الغرض في الدليل المشهور المذكور أولا هو اثبات التغيير في المعنى الثاني في حقه - تعالى - لا المعنى الأول. ولا يخفى توجيهه بمثل ما ذكرنا في حقنا بأن يقال : إذا حضر يوم الجمعة مع دخول زيد الدار فيه مثلا عنده - تعالى - يحصل له - تعالى - أيضا العلم بالمعلومات المذكورين - كما عرفت - ، وإذا مضت يوم الجمعة وصارت يوم السبت فلا كلام في أنّ المعنى الأول لا يتغير بالنسبة إليه - تعالى - . وإما المعنى الثاني - وهو : أنّ الآن الحاضر هو يوم الجمعة التي دخل فيه زيد الدار - إن كان العلم به باقيا لزم الجهل - لأنّ الآن الحاضر هو يوم السبت مع ما فيه دون يوم الجمعة - ، وان تغيير بمعنى أن يتجدد له العلم بأنّ الآن هو يوم السبت بعد ما علم بأنّ الآن هو يوم الجمعة لزم التغيير في علمه - سبحانه - ؛ ولا ريب في أنّ غرض المستدلّ بالدليل المذكور هو اثبات التغيير في هذا المعنى حيث قال : « إذا علم مثلا أنّ زيدا في الدار في الآن » ؛ فإنّ غرضه من قوله : « في الآن » هو الاشعار بالمعنى الثاني ، ولذا لم يقل : « إذا علم أنّ زيدا في الدار يوم الجمعة » ، فإنه يوهم إلى المعنى الأول.

ثم لا ريب في أنّ بناء التقرير المجمل الذي ذكره العلامة الخفري على اثبات التغيير في المعنى الثاني ، فما ذكره من أنه يمكن حمل الدليل المذكور عليه بصرفه عن الظاهر محلّ نظر ، لأنّه هو الظاهر من الدليل المشهور ، دون اثبات التغيير في المعنى الأول كما حمل

الخفري عليه أولاً واعترض عليه - كما نقلناه - ؛ هذا.

ثم إنَّ المحقق الدواني قد قرّر الشبهة بوجه آخر ، وحاصله : إنَّ علمه - تعالى - بمعلولاته عين ذاته ، ولا-ريب في أنّه - تعالى - عالم بمعلولاته المتغيّرة - من حيث هي متغيّرة لأنها بهذه الحيثية معلولة له تعالى - ، فإذا علم المتغير من حيث تغييره بأن يتقدّم منه شيء بعد أن كان أو عكس ذلك فإن لم يتغيّر العلم به حصل تغييره ولزم الجهل - لعدم مطابقته للواقع - ، وان تغيّر لزم التغيّر في ذاته - لأنّ العلم عين الذات -.

ولا-ريب في أنّ هذا التقرير أيضا راجع إلى ما ذكر ، يعنى بنائه على اثبات التغيّر في المعنى الثاني ، إذ التغيّر إنّما يقع بالذات في اجزاء الزمان وبواسطتها في الزمانيات. فإذا علم بسلامة زيد في يوم السبت مثلا ثمّ علم في يوم الأحد بانعدام عضو منه فلا ريب في أنّ علمه بسلامة زيد في يوم السبت - لا كون هذا اليوم ظرفا لسلامته - لم يتغيّر بمضيّ يوم السبت ومجيء يوم الأحد مع ما حدث فيه من انعدام عضو من زيد ، لعدم وقوع التغيّر في ظرفية يوم السبت للسلامة ، بل التغيّر بعد مجيء يوم الأحد مع ما حدث فيه إنّما حصل في كون الآن الحاضر عنده هو يوم السبت وكون الحاصل في الآن الحاضر هو سلامة زيد ، لأنّ الآن الحاضر بعد مضيّ يوم السبت هو يوم الأحد وكون الحاصل في الآن حينئذ هو انعدام عضو من زيد ، فحصل التغيّر في علمه أيضا بهذا المعنى - أعني : في كون الآن الحاضر هو يوم السبت وكون الحاضر / MA 168 / فيه هو سلامة زيد - . وقد ظهر ممّا ذكر أنّ مناط الشبهة على جميع التقريرات إنّما هو لزوم التغيّر في علمه - سبحانه - لاجل تعلّقه باجزاء الزمان المتغيرة بالنسبة إليه - تعالى - بالحالية / DB 176 / والمضيّ والاستقبال ، ولأجل تعلّقه بما يقع فيها من الحوادث المتغيّرة وجوداتها واعدامها وسائر أحوالها أيضا لو فرض الاحوال الثلاثة لها نظرا إلى وقوعها في اجزاء الزمان.

ثمّ قد أجيب عن هذه الشبهة بوجه ثلاثة :

أولها : منع لزوم التغيّر فيه - تعالى - ، لأنّ التغيّر - على ما علم - إنّما هو في الاضافات لأنّ العلم اضافة محضنة أو صفة حقيقية ذات اضافة ؛ فعلى الأوّل يتغيّر نفس العلم ؛ وعلى الثاني يتغيّر اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغيّر في صفة موجودة

، بل في مفهوم اعتباري ، وهو جائز. وعلى هذا فالجواب عن شبهة عدم علمه بالجزئيات المتشكلة : ان ادراك المتشكّل إنّما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان الادراك بحصول الصورة ، وأمّا إذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة إلى آلة جسمانية أصلاً.

وأنت خبير بأنّه على ما اخترناه وان كان الجواب عن شبهة عدم علمه - سبحانه - بالجزئيات المتشكّلة صحيحاً لأنّ ذاته - تعالى - بذاته إذا كان منشأً للانكشاف وكان الانكشاف بالحضور دون ارتسام الصور لم يكن حاجة إلى آلة جسمانية أصلاً ؛ نعم ما ذكر في الجواب المذكور من أنّ العلم صفة حقيقية ذات اضافة ممّا يناسب مذهب الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات ؛ فبطالانه ظاهر.

وأما الجواب المذكور عن شبهة لزوم التغيّر في علمه - سبحانه - ، فهو غير تامّ ؛ لأنّ العلم بمعنى الاضافة الاشراقية وان كان ثابتاً له - تعالى - عندنا ووقوع التغيّر في الاضافة لا- يوجب التغيّر في الذات أو في صفة حقيقية لها ، إلاّ- أنّ تغيّر اجزاء الزمان وما يقع فيها من الحوادث بتجدّد حضوراتها وبالحالية والمضيّ والاستقبال يستلزم تجدد نسب الأزمان واجزاء الزمان بالنسبة إليه - تعالى - ويوجب تغيّر نسب الحوادث في الحالات الثلاث بالقياس إليه - تعالى - ، مع أنّه - تعالى - مجرد متعال عن الزمان والزمانيات ونسبته إلى جميع الأوقات والأزمان متساوية كما انّ نسبته إلى جميع الأمكنة والأحياز كذلك.

وقد ظهر مما ذكر انّ ما ذكره المحقّق الطوسي في التجريد في الجواب عن الشبهة المذكورة بقوله : « وتغيّر الاضافات ممكن » (1) ليس بتامّ.

وقال العلامة الخفري : المناسب في الجواب عن هذه الشبهة على التحقيق الذي هو مختار المحقّق أن يقال : انّ العلم عندنا نفس المعلوم ، فالتغير فيه ليس إلاّ التغيّر في المعلومات ولا يلزم منه التغيّر في ذات العالم ، بل إنّما يلزم منه التغيّر في الحضور الذي هو لازم للعلم نظراً إلى أنّ العلم لمّا كان عين المعلوم كان العلم حقيقة هو الأمر الحاضر و

ص: 255

1- راجع : المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الثالث ؛ كشف المراد ، ص 222.

الحضور لازم للحاضر ، فالحضور لازم للعلم وهو الأمر الاضافي . والتغير فيه جائز بالنسبة إلى واجب الوجود - تعالى - كتغير الابداعات ، فانّ كلّ ايجاد من ابداعات الحوادث إنّما كان في وقت ومع كلّ ايجاد انكشاف حضوري مقارن له ؛ وإلى هذا اشار المحقق الطوسي بقوله : « وتغير الاضافات ممكن » .

وغير خفي بأنّ مبنى كلامه على كون العلم الحقيقي هو نفس المعلوم - على ما ظهر من كلام المحقق أيضا - ، وقد عرفت ما فيه ؛ وعلى أنّ التغير في الحضور الذي هو الانكشاف لا بأس به ، وقد عرفت أنّ التغير فيه وإن لم يستلزم التغير في ذاته - تعالى - إلاّ أنّه يستلزم تجدد نسب الأوقات بالنسبة إليه - تعالى - ؛ وهو ليس بصحيح .

وأورد عليه : بأنّ كون العلم نفس المعلوم يقتضي كون العلم زائدا على الذات ، مع أنّ مذهب المحقق الطوسي أنّ العلم عين الذات .

فان قيل : العلم الذي هو عين الذات عنده هو العلم الاجمالي على الاحتمال الثاني - كما تقدّم - ، والذي نفس المعلوم هو العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي ؛

قلت : محال ؛ فما ذكره الخفري في الجواب عن الشبهة المذكورة إنّما يكون جوابا على تقدير كون المراد من العلم الذي هو المذكور في الشبهة العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي الذي هو عين الذات . ولو اريد منه العلم الاجمالي لم يكن هذا الجواب مطابقا ، بل الجواب حينئذ أن يقال : إنّ العلم الاجمالي أمّا على الاحتمال الأوّل فهو معقول واحد بسيط لا تكثّر فيه أصلا ، وليس علما بتفاصيل الأشياء وخصوصياتها حتّى يلزم من تغييرها تغييره ؛ وأمّا على الاحتمال الثاني - أعني : كون مجرد / MB 168 / ذاته تعالى مناطا ومصحّحا للانكشاف وتمكّنه على ايجاد الأشياء منكشفة عنده - فهو عين ذاته - تعالى - ولا تغير ولا تكثّر فيه أصلا ، وإنّما المتغير والمتكثّر هو المعلومات . والاضافة العارضة له / DA 168 / - تعالى - بالنسبة إلى كلّ معلوم معلوم وتغير المعلومات والاضافات لا يستلزم تغير العلم الذي هو عين ذات الواجب ؛ وإلى هذا اشار المحقق

بقوله : « وتغيّر الاضافات ممكن » (1).

ولا يخفى عليك انّ العلم الاجمالي على الاحتمال الأوّل وإن لم يكن فيه تغيّر - نظرا إلى عدم تعلّقه بخصوصيات الأشياء وتفصيلها - إلا أنّك قد عرفت بطلان القول به. والعلم الاجمالي على الاحتمال الثاني وإن كان عين الذات وليس فيه تغيّر ، إلا أنّه لا بدّ معه من القول بثبوت العلم بمعنى الاضافة الاشرافية ، ومع تسليم ثبوت التغيّر فيها يلزم ما ذكرناه سابقا من لزوم تجدد نسب الأوقات والأزمان بالنسبة إليه - تعالى - ؛ هذا.

وأورد بعض الأفاضل على التقرير المناسب الذي أورده الخفري بأنّ هذا لا يدفع الشبهة على التقريرات المذكورة ، إذ بدّل لزوم التغيّر في العلم فيها بلزوم التغيّر في الحكم ؛ على أنّه لا حاجة إلى هذا التبديل ، لأنّ المراد بالعلم هو الحكم. وعدم دفع الشبهة حينئذ لما عرفت من أنّ تغيّر الحكم لازم بسبب وقوع الحاكم تحت الأزمنة. وكون العلم حضوريا لا ينفع في ذلك.

وأیضا نقول : إذا كان شيء من الأشياء منكشفًا بذاته عنده - تعالى - في زمان معيّن بسبب حضور ذاته في ذلك الزمان فإذا انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف ، لأنّ الحضور إنّما كان بسببه وقد زال سواء بقي صورته في المدرك أم لا ، إذ الانكشاف الحضورى أمر وراء العلم الصوري كما أنّ المبصر إذا غاب عن بصرنا يزول عنّا الحالة التي نسمّيها الابصار ، ولا يكفى في ذلك بقاء صورته في خيالنا. ولا شبهة في أنّ الانكشاف المذكور وكذا الابصار حالتان وجوديتان يستلزم زوالهما زوال حالة وجودية عن المبصر وعن المنكشف لديه ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّ ما ذكره أوّلا من أنّ تغيّر الحكم لازم بسبب وقوع الحاكم تحت الأزمنة ممنوع - كما عرفت مرارا - ؛ إلا أنّ غرض الخفري وغيره ممن أجاب عن هذه الشبهة أنّ العلم الذي يلزم فيه التغيّر - سواء كان بمعنى الحكم أم لا - هو أمر اضافي والتغيّر فيه جائز بالنسبة إلى الواجب - سبحانه - ، فكان اللازم أن يدفع هذا الجواب على ما ذكرناه من أنّ التغيّر في الأمر الاضافي وإن كان جائزا إلا أنّه غير جائز -

ص: 257

1- راجع : المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الثالث ؛ كشف المراد ، ص 222.

لاستلزامه تغيير نسب الحوادث والاقوات بالنسبة إليه تعالى -.

واقما ما ذكره ثانيا من زوال الانكشاف بانقضاء الزمان الذي كان المعلوم حاضرا فيه دون ما بعده من الزمان - لأنه لا ريب في زوال الحضور بعد مضي الزمان وانعدام ما فيه - ، ففيه : إن هذا شبهة على علمه بالمعدومات وقد تقدم الجواب عنه ، والكلام هنا في لزوم التغيير في علمه - سواء كان العلم حصوليا أو حضوريا ، وسواء كان المعلوم معدوما أو موجودا - ، فالشبهة الموردة هنا إنما هو شبهة تغيير علمه - تعالى - ، فما ذكره المورد المذكور ثانيا من تحقق زوال الانكشاف على القول بالعلم الحضورى لبداية زوال الحضور بعد مضي الزمان وانعدام ما فيه مبني على توهم تركيب الشبهتين .

نعم! ، الحق أن الجواب الصحيح عن هذه الشبهة - أعني : شبهة تغيير علمه تعالى - هو الجواب المذكور عن كيفية علمه بالمعدومات - كما يأتي مفصلا - ؛ هذا .

وقال بعض الأفاضل : اللائق في الجواب عن الشبهة المذكورة أن يقال : ان علمه - تعالى - لما كان حضوريا غير زائد على الذات فيعلم كون زيد في الدار في الزمان أو الآن ، ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عن الدار بعد الزمان أو الآن الذي كان فيها ، بل يبقى هذا العلم ويعلم أيضا كون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه في الدار من غير لزوم محذور ؛ وتغاير المعلولين بالذات لا يستدعي تغاير العلم إلا بالاعتبار والاضافة ، وهو غير مستحيل . وإليه اشار العلامة الطوسي بقوله : « وتغير الاضافات ممكن » ؛ انتهى .

وفيه : ان القول ببقاء العلم بكون زيد في الدار في زمان مع العلم بخروجه عنها في زمان آخر ان اريد منه إن العلم بظرفية الزمان الأول لدخول زيد في الدار باق مع العلم بظرفية الزمان الثاني لخروجه عنها ، فهذا مسلم ، إلا أننا لا نقول ان التغيير وقع في ظرفية الزمان الأول لدخول زيد في الدار ، بل التغيير - على ما تقدم - إنما هو في كون الزمان الأول مع دخول زيد في الدار الحادث فيه حاضرا في الآن ؛ وإن اريد منه / DB 168 / ان العلم بأن الزمان الأول مع ما حصل فيه - أعني : دخول زيد في الدار - حاضر في الآن باق مع العلم بأن الزمان الثاني مع ما حدث فيه - أعني : خروج زيد عنها - حاضر

ص: 258

في الآن، فهو ممنوع، ووجهه ظاهر مما تقدّم؛ وإذا لم يجتمع هذان العلمان فيلزم التغيّر في علمه - تعالى - . نعم!؛ القول ببقاء هذين العلمين معاً إنما يمكن تصحيحه بأحد الوجهين الآتين اللذين أحدهما مردود عند التحقيق - وهو التزام القول بالعلم الحسولي حتّى تكون / MA 169 / صورة كون زيد في الدار وصورة كونه خارجاً عنها مرتسمتين، إمّا في ذاته تعالى وإمّا في المدارك العالية على اختلاف بين القائلين بالعلم الصوري كما عرفت -، وثانيهما مقبول عندنا - وهو القول بحضور جميع الحوادث دفعة واحدة بلا استمرار وتجددّ عنده تعالى - . وبدون التزام أحد هذين الوجهين لا يمكن تصحيح القول ببقاء العلمين معاً. والفاضل المذكور قد أنكر كلا القولين معاً، أمّا الأول فكما صرّح به في هذا الكلام، وأمّا الثاني فكما صرّح به عند ردّه على المحقّق الدواني في قوله بحضور أجزاء الزمان مع ما فيها عنده - تعالى - حيث قال: « هذا طور وراء طور العقل ووجه البحث فيه ظاهرة، وفيه التزام قدم كلّ حادث »؛ وحينئذ فكيف يمكن له القول ببقاء العلمين معاً!؟.

وثانيها (1) - أي: ثانی الوجوه لدفع الشبهة المذكورة - هو: أنّ علمه - تعالى - إنّما هو بحصول الصور لا بانكشاف الذات، فلا يكون حكمه واقعاً في آن من الآتات بأن يكون الآن ظرفاً للحكم ولا علمه متعلقاً بالحوادث الزمانية من حيث وقوع كلّ منها في زمان خاصّ ووقت معيّن حتّى يلزم التغيّر بتغيّر المعلوم، بل إنّما يعلم الكلّ من حيث اسبابها الكلّية. كما في علم المنجم بالخسوف الجزئي المعيّن إذا كان حاصلًا من قواعد علم النجوم وطريق ضبط الحركات لا من جهة الإحساس، فإنّه لا يتغيّر بحسب تجددّ أزمنة القبل والبعد والمقارنة.

وهذا الوجه عندنا باطل، لما عرفت من بطلان القول بالعلم الحسولي؛ وقد صرّح جماعة بأنّه يلزم على هذا القول عدم علمه - تعالى - بالجزئيات من حيث أنّها جزئيات، بل يكون علمه - تعالى - حينئذ على سبيل الكلّية. وقد نسب ذلك إلى الشيخ وغيره من القائلين بالعلم الصوري، وربما كفّروهم جماعة لذلك؛ وسيجيء تحقيق ذلك في محلّه.

ص: 259

1- الاصل: ثالثها.

وثالثها - وهو الحقّ المختار - : أنّ علمه - تعالى - ليس زمانيا ، فأنّه - تعالى - لتعالیه عن الزمان واحاطته به يكون جميع أجزاء الزمان عنده متساوية ولا يكون بالنسبة إليه قبل وبعد ومقارنة وكان ويكون ؛ قال بعض الفضلاء : قال الحكماء : علمه - تعالى - ليس زمانيا - أي : واقعا في الزمان - كعلم أحدنا بالحوادث المختصّة بأزمنة معيّنة ، فأنّه واقع في زمان مخصوص ، فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله أو بعده كان واقعا في الماضي أو المستقبل . وأمّا علمه - تعالى - فلا اختصاص له بزمان أصلا ، فلا يكون ثمّة حال ولا ماض ولا مستقبل ، فإنّ هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختصّ بجزء منه - إذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا - ، فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده إليه وغير مختصّ بجزء معيّن من أجزائه لا- يتصوّر في حقّه حال ولا- ماض ولا مستقبل ، فاللّه - سبحانه - عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها . لا من حيث أنّ بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل ، بل يعلمها علما شاملا متعاليا منزّها عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا أبد الدهر .

وتوضيحه : انه - تعالى - كما لم يكن مكانيا فكان نسبته إلى جميع الامكنة على السواء - فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط - ، كذلك لمّا لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان مقيسا إليه بالمضيّ والاستقبال والحضور ، بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة على سواء ، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كلّ في وقته ، وليس في علمه كان وكائن وسيكون ، بل هي حاضرة عنده في أوقاتها . فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها ، لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب / DA 169 / أوصافها الثلاثة - إذ لا تحقّق لها بالنسبة إليه تعالى - . ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغيّر أصلا كالعلم بالكلّيات .

قال بعض الفضلاء : وهذا معنى قولهم : أنّه - تعالى - يعلم الجزئيات على وجه كليّ لا- ما توهمه بعضهم من أنّ علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلّق بها من الأحوال ، كيف وما ذهبوا إليه من أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول

ينافي ما توهموه! ؛ انتهى.

ثم اعلم! ، انّ عدم كون علمه - سبحانه - زمانيا وبراءته عن الوقوع في الزمان وكونه عالما بالاشياء جميعا في الأزل على نهج واحد من دون تغير وتجدد إنّما يتصوّر لأحد من أمور أربعة :

الأوّل : أن يكون ذلك لأجل كون علمه صوريا كليًا حاصلًا من الأسباب والعلل المتسلسلة المنتهية إلى الجزئيات المتغيّرة ، فأنّه - سبحانه - إذا علم الجزئيات بصورتها الكلية وطبائعها المجردة من عللها وأسبابها يكون هذا العلم مقدّسا عن الوقوع في الزمان ؛ وعلى هذا لا تكون الأشياء معلومة له - تعالى - بحضوراتها العينية.

ومفاسد هذا الوجه كثيرة - كما عرفت -.

وأنت تعلم انّ هذا الامر هو الوجه الثاني بعينه ، فيكون الوجه الثاني داخلا تحت الوجه الثالث وواحدا من اقسامه.

الثاني : أن يكون لأجل علمه - تعالى - في الأزل بذواتها العينية على التفصيل والجزئية بأن تكون بأنفسها ووجوداتها العينية ثابتة له - تعالى - في الأزل حاضرة منكشفة / MB 169 / عنده فيه بخصوصياتها وإن لم توجد بعد في الخارج ، لما حقّقناه سابقا من أنّه - تعالى - لمّا كان محيطا بالزمان متعاليا عنه وجميع اجزاء الزمان بالنسبة إليه كان واحدا في معية الوجود فيكون الزمان بأسره والزمانيات برمتها موجودة له - تعالى - في الأزل وإن لم تكن موجودة بأنفسها - على ما مرّ مفصّلا -.

الثالث : أن يكون لأجل علمه بذواتها على التفصيل والجزئية لا لكونها حاضرة عنده - تعالى - بوجوداتها العينية ، بل لكونها معلولاته - تعالى - ولوازم ذاته الفائضة المترشّحة عنه - سبحانه - ، فإنّ كونها من مقتضيات ذاته المندرجة فيه - سبحانه - يقتضي انكشافها مفصّلة متخصّصة عنده - تعالى - ، على ما قررناه وذكرنا أنّه أيضا ممّا يتصحّح به العلم الحضوري.

الرابع : أن يكون لأجل علمه - تعالى - بذواتها لكونه من مقتضيات ذاته - تعالى - ، لكن على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل ؛ والعلم الاجمالي على الاحتمال الأوّل

- أعني : بمعنى الانكشاف الاجمالي - لا تعيّر فيه. وعلى هذا الأمر الرابع لا يكون الأشياء معلومة له - تعالى - بخصوصياتها ، ولذلك يكون باطلا.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ علمه - سبحانه - بالأشياء ليس زمانيا وإنّ السبب في ذلك هو الأمر الثاني أو الثالث دون الأوّل والرابع.

فهنا مطلبان :

الأوّل : عدم كون علمه زمانيا ؛

والثاني : كون السبب في ذلك هو ما ذكر. فلا بدّ لنا من تنقيح القول فيهما وردّ ما أورد عليهما. فنقول :

أمّا المطلب الأوّل فوجهه ظاهر ممّا تقدّم ، فإنّ الواجب - سبحانه - لمّا كان محيطا بالزمان والزمانيات متعاليا عنهما فلا معنى لوقوع علمه تحت الزمان ، والكلام الذي نقله بعض الفضلاء عن الحكماء - كما ذكرناه - واف لا يثبت هذا المطلب.

وقد أورد عليها العلامة الخفري بعض الايرادات ، فلا بدّ لنا من ذكرها ودفعها.

فقال : لا شبهة في أنّ علمه - تعالى - بالجزئيات باعتبار وجودها العيني - أعني : حضورها - ، بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمني واقع في الزمان ، فإنّ الحوادث لمّا كانت مختصّة بأزمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصّا بتلك الأزمنة المعينة. ولا يخلو إمّا أن تكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها أو حضورها وانكشافها باعتبار ذلك الوجود علما بها ؛ وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا - أي : واقعا في الزمان - . نعم! ، العلم المتقدم على الایجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه أصلا وهو إمّا اجمالي وهو عين ذات واجب الوجود. ولا يخفى أنّ الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي ولا يصحّ القول بأنّها معلومة بهذا العلم على الوجه الكلّي.

فان قيل : أنّها معلومة على الوجه الكلّي باعتبار هذا العلم ، كما وقع في عبارة بعض الحكماء ، فإنّه يصحّ بأحد التأويلين اللذين أحدهما من المحقّق الطوسي وهو : أنّ مرادهم بالقول بأنّ واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلّي لا جزئي أنّه - تعالى - يعلم الجزئيات

بالكلية، أي: بجمعها بحيث لا يعزب عنه / DB 169 - تعالي - شيء منها لا آئه - تعالي - يعلم بعضها ويعزب عنه بعض آخر - كما هو شأن الممكن -؛ وثانيهما من بعض المتأخرين، وهو: انّ مرادهم آئه - تعالي - يعلم الجزئيات بوجه يشابه الكلّي في آن لا يتغيّر العلم بها. وإّما تفصيلي فلا حاجة إلى شيء من هذين التأويلين، فانّ الجزئيات قبل الایجاد الخارجي إنّما يعلم على الوجه الكلّي، فانّ كلّ شخص من الأشخاص قبل الایجاد يكون معلوما بوجه كلّی منحصر في شخص وفي وقت الایجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة. وغير خفي بأنّ المراد من العلم التفصيلي المتقدّم هنا هو المرتبة الأولى والمرتبة الثانية من مراتب العلم التفصيلي المتقدّمة، فانّ في هاتين المرتبتين لا يحصل إلاّ الصور الكلية - كما تقدّم - . وإنّما خصّصنا العلم التفصيلي بهاتين المرتبتين بقرينة قوله: « فانّ كلّ شخص من الأشخاص يكون قبل الایجاد معلوما بوجه كلّی منحصر في شخص »، فالواجب يعلم الجزئيات بهذا العلم قبل ايجادها على الوجه الكلّي - أي: بصورة غير مانعة من الشركة - باعتبار ارتسام تلك الجزئيات في العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة الانسانية، فانّها وما فيها حاضرة عنده - تعالي - . وليس المراد أنّ العلم التفصيلي المتقدّم على الایجاد بالجزئيات حينئذ منحصر بالوجه الكلّي، بل المراد أنّ هذا العلم - أي: العلم بالوجه الكلّي - أيضا يحصل له وإن تحقّق له - تعالي - العلم بها قبل الایجاد على الوجه الجزئي أيضا - كعلمه بالجزئيات المرتسمة في الآلات الجزئية المادية والخيالات الفلكية، فانّها مع ما فيها أيضا منكشفة عنده تعالي -؛ انتهى ما ذكره بأدنى توضيح.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الاختلال، لأنّ المحيط بالزمان والمتعالي عنه كيف يكون صفاته زمانية - أي: واقعة في الزمان؟! -، فانّ ذلك مخالف للقواعد العقلية والنقلية. فهذا العلامة إن أراد أنّ علم الواجب - تعالي - بمعنى الانكشاف حادث زمني، فهو باطل عقلا وشرعا؛ وإن أراد أنّ العلم بمعنى المعلوم حادث زمني، فلا نزاع في ذلك. وقد عرفت / MA 170 / أنّ مناط علم الواجب بالأشياء - سواء كانت زمانية أو غير زمانية - ليس نفس وجوداتها وحقائقها، وإلاّ لزم أن يكون علمه انفعاليا وحادثا،

وهو باطل ؛ بل مناط علمه بالأشياء هو حضور ذاته عند ذاته وعلمه بذاته ، فالأشياء معلومات لا علوم.

وأبضا قد عرفت ممّا قرّرناه وحققناه أنّ الأشياء قبل ايجادها في الخارج حاضرة له - تعالى - في الأزل ومنكشفة عنده بوجوداتها العينية على التفصيل ولا تفاوت في علمه بها قبل ايجادها وبعده ، فالقول بأنّ العلم قبل اليجاد إمّا اجمالي جزئي أو تفصيلي كلي ، باطل ؛ لاستلزام الأول جهله - سبحانه - بخصوصيات الاشياء فيعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر ، واستلزام الثاني جهله - تعالى - بالجزئيات من حيث أنّها جزئيات ؛ هذا.

وأورد عليه بعض الأفاضل بأنّ كون المعلوم باعتبار الحضور زمانيا لا يوجب كون العلم به زمانيا ؛

وهذا من العجائب! ، ووجهه ظاهر ممّا تقدّم.

وبما ذكرناه يظهر ضعف ما ذكره بعد ذلك بقوله : « أنّ علمه - تعالى - الحادث المتعلّق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان ، فيتصوّر باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالأزمنة - كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل ونحوها - حال وماض ومستقبل - كما وقع في القرآن المجيد - ؛ انتهى.

ووجه الضعف ما عرفت من أنّ علمه - تعالى - لا يكون متعلّقا بالزمان. وأمّا افعاله - تعالى - فهي من حيث استنادها إليه - تعالى - وصفاته الاعتبارية من حيث أنّها صفات له - تعالى - فليست أيضا زمانية ، وإلّا لزم اتصافه - تعالى - بالزمان.

ويمكن أن يقال : أنّها لعدم كونها من الصفات الأزلية الكمالية لا منع في كونها زمانية لعدم استلزام كونها زمانية لاتصافه - تعالى - بالزمان ، فإنّ اليجاد وفعلية التكلم بحدوثها وعدم كونهما من الصفات الكمالية الأزلية لا منع في كونهما ازليتين كما لا منع في حدوثهما. وأمّا مثل العلم الذي يجب ثبوته له - تعالى - في الأزل فلا يمكن كونه زمانيا.

ثمّ أورد على ما تقدّم في الكلام المنقول عن الحكماء لا ثبات أنّ الحال والماضي و

المستقبل صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختصّ بجزء منه - لقولنا: إذ الحال معناه زمان حكمي هذا ... إلى آخره - : بأنه إن أريد بالحكم الحكم القديم لم يناسب هذا إلاّ مذهب الأشعري ، وإن أريد به مطلق الحكم الحادث - أي : أعمّ من أن يكون هذا الحكم الحادث من الواجب أو من العبد - أو أريد به الحكم المطلق الشامل / DA 170 / للحكم القديم والحادث فلا يدلّ على ما هو المطلوب - أعني : كون علمه - تعالى - زمانيا ؛ انتهى بأدنى تغيير.

وتوضيح كلامه - على ما استفاد من كلام بعضهم - : أنه لا شك أنّ المراد من تفسير كلّ واحد من الأوصاف الثلاثة بما ذكر إنّما هو لأجل أن يظهر منه أنّ هذه الأوصاف الثلاثة بهذه التفسيرات لا يمكن أن يثبت له - سبحانه - ، فإذا كان الحال مثلا معناه زمان حكمي هذا فلا يمكن أن يكون ثابتا له - تعالى - ، لأنه لا يكون لحكمه - تعالى - زمان يختصّ به.

فقول : المراد من الحكم إن كان هو الحكم القديم - أي : الذي يسمّى بالكلام النفسي المتعلّق بالكلام اللفظي الحادث - فلا ريب في عدم كونه زمانيا ، لأنّ القديم لا يتعلّق بالزمان. فإذا قلنا : الحال زمان حكمي هذا يكون مختصّا بالحكم الحادث ومنحصرا بالحكم الصادر عن العبد ، فلا يكون لحكمه - تعالى - حال. ولكن هذا لا يناسب إلاّ لمذهب الأشاعرة ، فإنّهم لمّا قالوا بالكلام النفسي كانت الأوامر والنواهي الإلهية عندهم قديمة ، فلا تكون زمانية ، فالحكم الزماني يختصّ بحكم العبد بكونه حادثا. وأمّا المعتزلة فلمّا لم يقولوا بالكلام النفسي - لعدم معقوليته - لم يفرّقوا بين حكم الله وحكم العبد ، فكما أنّ حكم العبد عندهم حادث زماني كذلك حكم الله - تعالى - عندهم حادث زماني. فتفسير الحال بزمان حكمي هذا على أن يخرج منه حكم الله - تعالى - لا يناسب لمذهبهم ، بل إنّما هو يناسب لمذهب الأشاعرة فقط.

وإن كان المراد من الحكم المذكور مطلق الحكم الحادث - سواء كان حكم الواجب أو حكم العبد - أو الحكم المطلق - أي : سواء كان قديما أو حادثا - فلا يدلّ على المطلوب - الذي هو إثبات أن ليس للواجب وعلمه حال وماض ومستقبل - ،

MB 170 / لأنّ الحال مثلا- إذا كان زمان الحكم الحادث أو المطلق الشامل له يكون بالنسبة إليه - تعالى - وعلمه حال بمعنى أنّ له زمان الحكم الحادث. وغير خفي بأنّ كلامه على هذا الحال لا يكون خاليا عن اختلال ، لأنّ مراده من الحكم في قوله : « إن اريد بالحكم الحكم القديم » هو الحكم الواقع في تفسير الحال فقط حتّى يكون المراد أنّ الحال معناه هو زمان الحكم القديم فقط. فيظهر منه تقيض المطلوب ، لأنّه لا يكون لحكم العبد حينئذ زمان أصلا ويختصّ بحكم الواجب ، ولا يناسب هذا مذهب أحد - لا الأشعري ولا غيره - . وإن كان مراده منه الحكم الّذي يراد اثبات عدم تعلّقه بالأوصاف الثلاثة بقوله في الشقّ الآخر وإن كان المراد مطلق الحكم الحادث لا معنى له ، فإنّه لا يذهب أحد إلى القول بعدم تعلّق حكم العبد بالأوصاف الثلاثة.

ويمكن أن يقال : إنّ غرضه أنّ المراد من الحكم في تفسير الحال إن كان هو الحكم القديم فلا يناسب إلّا لمذهب الأشعري من حيث أنّ غيره لم يذهب إلى كون حكمه - تعالى - قديما - وإن كان تخصيص الحكم الزماني بالقديم لم يناسب لمذهب الأشعري أيضا - ، وإن كان المراد منه مطلق الحكم الحادث لزم خلاف المطلوب - أعني : عدم كون علمه زمانيا - ، لأنّه إذا كان حادثا يكون زمانيا البتّة.

وقيل : غرضه أنّ المراد من الحكم الواقع في تفسير الأوّل إن كان هو الحكم القديم فجريان الأوصاف الثلاثة بهذا التفسير لا يتصوّر بالنسبة إليه - تعالى - عند غير الأشعري حتّى يحتاج إلى نفيه - لأنّ أحدا لم يذهب إلى أنّ القديم يمكن تعلّقه بالزمان إلّا الأشعري - فاثبات عدم جريان الأوصاف الثلاثة بعد تخصيص الحكم بالقديم إنّما يناسب مذهب الأشعري ، وعند غيره لا يحتاج إلى الاثبات بداهة ؛ وإن كان المراد منه أعمّ من الحكم القديم والحادث فلا يدلّ على ما هو المطلوب - أعني : عدم جريان الأوصاف الثلاثة بالنسبة إليه تعالى - مطلقا. لجريانها في حكمه - تعالى - الحادث ، أو توهم جريانها بالنسبة إليه - تعالى - مطلقا لعدم تصوّر جريانها في حكمه القديم.

ثمّ الجواب عمّا ذكره : إنّ المراد من الحكم هو الحكم المطلق الشامل للقديم والحادث ، ولا يلزم كون حكمه زمانيا أصلا ؛

أمّا إذا كان قديما ، فظاهر ؛

وأما إذا كان حادثا فلأنّ أفعاله - تعالى - من حيث استناده إليه - تعالى - ليست زمانية ، وكذا صفاته الاعتبارية من حيث أنّها صفات له - تعالى - ، إذ لو كانت زمانية لزم اتصافه بالزمان ، وهو باطل .

على أنّنا نقول : إنّ صفاته - تعالى - التي هي صفات كمالية ازلية غير زمانية ، وأمّا صفاته الفعلية التي ليست من الصفات الكمالية الأزلية - كالايجاد وفعلية التكلم - فلا مانع من كونها زمانية ، لأنّ كونها زمانية لا يوجب اتصافه - تعالى - بالزمان . فالمراد من الحكم إن كان هو العلم بمعنى الانكشاف فهو صفة كمالية ازلية ، فلا يكون / DB 170 / حادثا زمانيا ؛ وإن كان ممّا يجوز كونه حادثا ممّا لا يكون كمالا له - تعالى - فلا يمتنع كونه زمانيا .

ثمّ قال : الصواب أن يقال في تفسير الحال : أنّه زمان فيه وجودي وتكلمي ، والماضي زمان قبل زمان وجودي وتكلمي ، والمستقبل زمان بعد زمان وجودي وتكلمي ؛ انتهى .

والفرض أنّ الحال زمان يختصّ وجودي وتكلمي به وعدم جريانه في حقّه - سبحانه - لعدم اختصاص وجوده - تعالى - به ، لا لعدم اختصاص التكلم به ، فالمراد أنّه ليس زمان يختصّ تكلمه - تعالى - به مع كون وجوده أيضا مخصوصا به ، فلا بدّ من ملاحظتهما معا . وأخذ الوجود والتكلم معا إنّما هو لخروج الواجب بناء على مذهب المعتزلة ، فإنّ التكلم عندهم وإن جاز أن يكون في الحال لكن وجوده - سبحانه - لا يجوز أن يكون زمانيا عندهم - لأنّه قديم مرتفع عن الزمان - ، فإذا أخذ في تعريف الحال أن يكون ظرف الوجود والتكلم معا يخرج الواجب - جلّ شأنه - ولا يكون حكمه حينئذ حاليّا .

وأنت بعد الاحاطة بما ذكرناه لا يخفى عليك جلية الحال فيما ذكره .

ثمّ قال الخفري موردا على قولنا في الكلام المنقول عن الحكماء : « فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان ... إلى آخره » : إن اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود - تعالى - فلا حاجة إلى ذلك التطويل في بيان أنّ الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم ؛

وإن اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب إلاّ مذهب البعض الذين قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ، ولا يناسب مذهب أهل الحقّ من المحقّق الطوسي وغيره ؛ انتهى.

والجواب : إنّ المراد من العلم إمّا ما هو المناط للانكشاف - وهو عين ذاته تعالى - ، أو نفس الانكشاف الذي هو أيضا عين ذاته بالمعنى المتقدّم. والتطويل ليس لبيان أنّ الجزئيات معلومة بهذا العلم ، / MA 171 / بل لبيان معلوميتها به مع عدم كونه زمانيا. ثمّ إنّنا لا نقول بالعلم الزائد مطلقا - لا القديم ولا الحادث - ، وتخصيص الخفري العلم الزائد عند غير الأشاعرة بالعلم القديم مبنيّ على ما زعمه من أنّ العلم الزائد على الذات حادث ، لأنّه حضوري ، فيحدث بحدوث الممكنات ؛ ونسب ذلك أيضا إلى المحقّق الطوسي.

ثمّ القول بالعلم القديم الزائد متناول لمذهب الأشعري - القائل بأنّ العلم صفة زائدة على ذاته ، - ولمذهب الحكماء المشائين - القائلين بالصور الكلّية الحاكية عن الموجودات العينية القائمة بذاته - ، ولمذهب الحكماء - القائلين بالصور القديمة الزائدة على ذاته القائمة بغير ذاته من العقول والنفوس الفلكية - ، بل لمذهب افلاطون - القائل بالصور القديمة القائمة بذاتها - أيضا ، فإنّ هذه المذاهب الاربعة غير مناسبة لما ذهب إليه أهل الحقّ من عدم ازالة غير ذات واجب الوجود وعلمه الذي هو نفس ذاته.

ثمّ قال في تلو قولنا في الكلام المذكور : « فالله - سبحانه وتعالى - عالم بجميع الحوادث الجزئية ... إلى آخره : » لا شبهة في تحقيق هذا العلم لكن لا- ينحصر علمه - تعالى - في ذلك ، بل له علم آخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الأشعري بتعلّق العلم القديم ، وانكار الانكشاف الحادث حين اليجاد العيني كفر! ؛ انتهى.

وغير خفي بأنّ الكفر إنّما هو انكار أصل الانكشاف ، وأمّا انكار الانكشاف الحادث فليس كفرًا ، بل القول به كفر شرعي وعقلي - كما صرّح به جماعة من أهل التحقيق -.

ثمّ قال في تلو قولنا في الكلام المذكور : « لم يتصف الزمان مقيسا إليه - تعالى - بالمضني والاستقبال والحضور - ... إلى آخره » : لا خفاء في أنّ الزمان لم

يتصف بالمضَيِّ ومقابليه مقيسا إلى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية ، وأما الاتصاف بها باعتبار الأحوال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة - كما دلَّ عليه الكتاب العزيز - ؛ انتهى.

وما ذكره من جواز اتصافه - تعالى - بالمضَيِّ واخويه باعتبار الأفعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة ، قد عرفت جلية الحال فيه.

ثمَّ قال في تلوقولنا في الكلام المذكور : « فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له - تعالى - ... إلى آخره » : هذا إنَّما يصحَّ في العلم المقدم على اليجاد العيني لا في العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها العيني ، فإنَّه في هذا العلم يتحقَّق كان وكائن وسيكون ؛ انتهى.

وقد عرفت أنَّ العلم المقدم على اليجاد العيني قد يطلق ويراد به ذاته - تعالى - بذاته من حيث أنَّه مبدأ الانكشاف ومناطه ، وقد يطلق ويراد به نفس الانكشاف وهو العلم بذوات الحادثات / DA 171 / أيضا ، فإنَّ المراد من العلم بذوات الحادثات الذي يتحقَّق فيه كان وسيكون نفس الانكشاف ، فهو باطل لتحقُّقه في مرتبة ذاته ؛ وإنَّ أراد به نفس المعلوم فهو حقٌّ ولا نزاع لأحد فيه.

ثمَّ قال بعد قولنا في الكلام المذكور : « بل هي حاضرة عنده في أوقاتها ... إلى آخره » : لَمَّا كان كلُّ منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المقدم على ذلك ولا في الوقت المؤخَّر عنه كان علمه - تعالى - بذوات الجزئيات الخاصَّة حال كونها ملحوظة مع الوجود العيني واحكامها الواقعة في أزمنتها من حيث دخول الزمان باوصافه الثلاثة فيها. ففي قوله : « ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغيَّر أصلا كالعلم بالكليات » بحث لا خفاء فيه ؛ وهو : أنَّك عرفت أنَّ علمه - تعالى - بالجزئيات العينية إنَّما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الأوصاف الثلاثة ، وكون هذا العلم ثابتا مستمرا غير متغيَّر يستلزم نفي هذه الحيثية ، فلا يكون ثابتا غير متغيَّر ، بل يكون متغيرا بحسب الوجود الخارجي والحضور قطعا. نعم! ، كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصَّة كلِّ في وقته لا تغيَّر فيه ، لكن هذا ليس عبارة عن

العلم الحدوثي الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وإن كان مستلزماً له ، وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور الحادث الزماني ؛ فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عبارتهم ؛ انتهى.

وحاصل كلامه هنا : إن أريد بقولهم : « بل هي حاضرة عنده في أوقاتها ... إلى آخره » عدم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية بالنسبة إليه - تعالى - ، ففيه : أن علمه - تعالى - بها إنما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الأوصاف الثلاثة ، وهو لا محالة يستلزم تغير الحضورات الزمانية ؛ وإن أريد عدم التغير في كونه - تعالى - بحيث يحضر عنده الجزئيات كل في وقته - لا عدم التغير في الحضورات الزمانية - ، ففيه : أن عدم التغير في كونه بحيث يحضر عنده الجزئيات / MB 171 / كل في وقته ليس عدم التغير في علمه بالجزئيات ، إذ الكون المذكور ليس عبارة عن العلم الحدوثي التفصيلي بالجزئيات وإن كان هذا العلم الحدوثي لازماً للعلم الذي لا تغير فيه - أعني : كونه تعالى بحيث يحضر عنده الجزئيات كل في وقته - .

ثم صرح بأن تأويل ما ذكره الحكماء من كون الجزئيات حاضرة عنده - تعالى - كل في وقته ومن عدم التغير بالمعنى الثاني - أي : بكونه تعالى بحيث يحضر عنده كل في وقته من غير تعيّر فيه لا بعدم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية - لا يناسب مقتضى عباراتهم ، فإن هذا التأويل إنما هو بناء على تسليم التغير الحدوثي ، وهم مصرّحون بنفي العلم الحدوثي المتغير ، وعباراتهم صريحة في نفي التغير في الحضورات الحادثة الزمانية. فإنّ تصرّيحهم بنفي التغير في علمه - تعالى - بالجزئيات يقتضي نفي التغير في الحضورات الزمانية ، فليس كلامهم مجملاً حتى يقبل التأويل المذكور ؛ هذا حاصل كلامه.

واندفاعه ظاهر عليك بعد الاحاطة بما تقدّم ، فإنّ علمه - تعالى - بذوات الجزئيات بمعنى الانكشاف لا تغير فيه أصلاً - لما عرفت مراراً - ، وبمعنى المعلوم متغير إلاّ أنّه غير محلّ النزاع. فالحضورات التي صرح بثبوت التغير فيها إن كان مراده منها هو الانكشاف الثابتة للواجب - سبحانه - ، فلا نسلم كونها متغيرة ولا حادثة ولا زمانية ؛ وإن كان مراده منها هو المعلومات الحاضرة ، فكونها متغيرة مسلّم ، إلاّ أنّه غير قادح في

وبذلك ظهر اندفاع ما أورده من البحث الذي لا خفاء فيه على قولهم بكون علمه بالجزئيات ثابتا مستمرا غير متغير.

وظهر أيضا أنّ مراد الحكماء من عدم التغير في علمه - تعالى - بالجزئيات هو عدم التغير في انكشاف جميع الأشياء الزمانية الحادثة عنده ، ولم يقل أحد منهم بثبوت الانكشاف الحادث الزماني له - تعالى - ، ولم يثبت أحد منهم علما حادثا له - تعالى - كما يظهر من كلام هذا العلامة ، فإنّ في كلامه مواضع يدلّ على أنّ للواجب - سبحانه - علمين : أحدهما قديم ثابت ، والاخر حادث متغير. وقد صرّح بذلك في كلامه المتقدم أيضا ، وفساده اظهر من أن يخفى على أحد.

ثمّ قال : وخالصة ما حصل من الأبحاث المذكورة أنّ علم واجب الوجود الإجمالي الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات وأحكامها كما يعلم به جميع الصور الكليّة ولا دخل للزمان فيه ولا تغيّر فيه أصلا - كما لا يخفى - . / DB 171 / وأمّا العلم التفصيلي الذي لا تفصيل بعده هو عين الموجودات العينية عند المحقّق الطوسي ، ويعبر عنه عند البعض بتعلّق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية ، فهو إمّا يكون باعتبار الزمان. وفيه تغيّر ما بحيث لا يوجب نقصا ، فإنّ ذلك التغيّر ليس في العلم بالذات ، بل إمّا يكون في العلوم من حيث هي معلومات. والحاصل : أنّ التغيّر ليس أوّلا وبالذات في العلم التفصيلي ، بل إمّا يكون هذا التغيّر في العلوم باعتبار أنّ تلك العلوم معلومات ، فالتغير بالحقيقة وبالذات إمّا هو في المعلومات وفي العلوم إمّا يكون بالعرض وبتبعية المعلومات ، فهذا التغيّر من لوازم عدم التغيّر في العلم القديم ، لأنّ الواجب - تعالى - يعلم بهذا العلم القديم جميع الجزئيات المتغيّرة على ما هي عليه. وهذا العلم عبارة عن كونه - تعالى - بحيث يصدر عنه جميعها منكشفة عنده وصدور تلك الجزئيات المتغيّرة عنه - تعالى - على وجه كونها متغيرة لازم لهذا العلم الغير المتغير ، وهو المقتضي لحدوث المتغيّرات على الوجه الذي وقعت ، لأنّه اقتضى تغيّر المتغيّرات وتجدها في أوقات وجوداتها المختلفة بحسب المصالح وتأدية الأسباب المؤدّية إليها ، وكان علمه التفصيلي بها

عين وجوداتها المتجددة المستلزمة لتجدد ذلك العلم الذي هو عينها. فهذا التغير من لوازم عدم تغير اقتضاء هذا العلم الغير المتغير ، إذ لو لم يتغير هذا العلم - وذلك لعدم تغير المعلومات - لزم التغير في علمه القديم المقتضي لتغير تلك المعلومات ، إذ ما لم يجر تغير العلم القديم لم يجر تغير مقتضاه ، وهو هذا التغير - أعني : تغير المعلومات - . فلو جاز تغيره لجاز عدم وقوع هذا التغير الواقع . فظهر أنّ هذا التغير واقع لعدم ذلك التغير - أي : امتناع التجدد والتغير في علمه القديم هو المستلزم لتغير علمه بالمتغيرات - ، وهذا أمر غريب! ؛ انتهى كلامه مع توضيحه.

وغير خفي بأنّ القول باستناد التغيرات الحادثة إلى العلم القديم إذا كان اجماليا لا تفصيليا - كما هو زعم هذا العلامة - مشكل جدّا ، إذ لا امتياز في العلم الاجمالي ، فكيف يستند التغيرات والتجددات إليه؟! .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ مذهب العلامة الخفري في العلم هو أنّ للواجب - سبحانه - علمين : أحدهما : العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب - وهو كون الذات بحيث يصدر عنه الجميع معلومة له - ؛ وثانيهما : العلم التفصيلي الذي هو عين وجودات الأشياء . وتطبيق كلامه هنا على هذا المذهب إنّما هو بأنّ يحمل قوله : « يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات » على أنّ المراد منه أنّه يعلم منه خصوصيات MA 172 / الجزئيات عند وجوداتها العينية لا في الأزل ، إذ لو حمل على أنّ مراده أنّه يعلم من ذاته خصوصيات الجزئيات في الأزل لكان اعترافا بتحقيق العلم التفصيلي القديم المتحقق له - تعالى - قبل ايجاد الأشياء ، وهو متحاش عنه - على ما ظهر من كلماته السابقة - . وحينئذ فالمراد من قوله : « ولا دخل للزمان فيه » : أنّه لا دخل للزمان في العلم الاجمالي الذي هو نفس ذاته لا في ما ينشأ ويصدر منه من انكشاف خصوصيات الجزئيات وحضوراتها ، لما صرّح في كلامه السابق من أنّ حضورات الجزئيات العينية متعلّقة بالزمان وللزمان مدخلية فيها .

ثمّ أنّه لا- تصريح في كلماته بأنّ العلم بمعنى الانكشاف هل هو متحقق له - سبحانه - أم لا ؛ وعلى فرض تحقّقه له - تعالى - بأيّ طريق يكون متحقّقا له - أي : هل يكون أزليا

ثابتاً أم حادثاً متغيراً - فإنّ لم يكن قائلاً- بثبوته له - تعالى - أصلاً حتّى يكون العلم عنده منحصرًا بالعلم الاجمالي بمعنى مجرد ذاته وبالعلم التفصيلي بمعنى مجرد وجودات الأشياء فهو كفر وزندقة يدفعه قاطع البرهان ويتبرأ عنه أهل الملل والاديان ؛ وإن كان قائلاً به إلا أنّه قال بحدوثه بحدوث الأشياء العينية التي هي العلوم التفصيلية فهو أيضاً باطل - للزوم جهله وفقده صفة كمالية في مرتبة ذاته - . وهذا هو الظاهر من كلماته بعد ملاحظة السوابق واللواحق والجمع بينهما ، فأنّه قسّم العلم إلى العلم الحقيقي الذي هو الحاضر بالذات أو غير الغائب - وهو المناط للانكشاف والمصحح له ، وجعل وجودات الأشياء هو العلم بهذا المعنى . وهذا هو العلم التفصيلي عنده - ؛ وإلى العلم بالمعنى الاضافي الذي هو الانكشاف ؛ وإلى العلم الاجمالي الذي هو مجرد ذاته - سبحانه - وجعل العلم الاجمالي قديماً غير متغير والعلم بالمعنيين الآخرين حادثاً زمانياً ، إلا أنّه جعل التغير الاضافي وزمانيته تابعا لتغير العلم التفصيلي - كما هو الظاهر من كلامه هنا - . ولو حمل كلامه هنا على أنّ العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته يعلم به خصوصيات الجزئيات في الأزل من غير مدخلة للزمان فيه فيكون رجوعاً إلى الحق الصريح من كون انكشاف الأشياء / DA 172 / مفصّلة عنده قديماً سابقاً على اليجاد وعدم كون هذا الانكشاف زمانياً ، وكون العلم الحقيقي - الذي هو مناط الانكشاف - مجرد ذاته الحقّة دون وجودات الأشياء .

هذا هو الحق الذي اخترناه من كون ذاته مناط الانكشاف التفصيلي ومنشأه وثبوت الانكشاف التفصيلي له - تعالى - في الأزل من غير كونه زمانياً ، وكون الأشياء بجزئياتها وخصوصياتها منكشفة عنده - تعالى - أزلاً وأبداً على نهج واحد من غير تغيير وتجدد .

والحق أنّ حمل كلامه هنا على هذا المعنى لا يناسب أكثر كلماته السابقة ، بل هو خلاف ما اشتهر من مذهبه في العلم ، بل لا يناسب لكلامه هنا أيضاً ؛ لأنّه صرّح هنا بلزوم التغير في العلم التفصيلي الذي لا تفصيل بعده . فان كان مراده من هذا العلم التفصيلي هو مجرد وجودات الأشياء دون الانكشاف فيلزم عدم ثبوت انكشاف تفصيلي له - تعالى - قبل ايجاد الأشياء ؛ وإن كان مراده منه الانكشاف فيلزم كونه زمانياً وحادثاً وإن كان تابعا لتغير المعلومات - كما صرّح به - . وهذا هو الظاهر من كلماته ، و

لهذا أورد عليه بعض الأفاضل بأنّ علمه القديم إنّما يقتضي تجدد المتجدّات فيما بينها لا بالنسبة إليه - تعالى - ، وعلمه التفصيلي إنّما هو عين المتجدّات من حيث انتسابها إليه وحضورها وانكشافها لديه وهي من تلك الحيشة غير متجدّدة أصلاً. فالجزئيات المتجدّدة مع كونها متجدّدة ومتغيرة وكون علمه - تعالى - بها عين وجوداتها المتغيّرة لا يستلزم تغير علمه - تعالى - بها من حيث هو علم بها ؛ هذا.

وأما المطلب الثاني فهو كما عرفت أنّ السبب في عدم تغيّر علمه - سبحانه - أحد الوجهين :

أولهما : كون ذاته علّة لجميع الأشياء ومقتضية لها اقتضاء تاماً ، والعلم بالعلّة يوجب العلم بمعلولاتها مفصّلة على نحو واحد من دون تغيّر وتجدّد.

وثانيهما : كون الأشياء بوجوداتها العينية حاضرة عنده - سبحانه - في الأزل وإن لم يوجد بعد - لاحاطته بالزمان وكون جميع الاجزاء عنده متساوية في الحضور وكون الزمان باسره عنده واحداً في معية الوجود - . وهذان الوجهان كما يصحّحان كون علمه بالمتجدّات ثابتاً غير متغيّر يصحّحان حضور المعدومات عنده - كما مرّ - ، فإنّ ذاته - تعالى - إذا كان علّة تامّة للجزئيات / MB 172 / في الأزل وكان العلم بالعلّة مستلزماً للعلم بالمعلول وكان حضور العلّة أقوى من حضور المعلول في باب انكشاف المعلول أو كانت اجزاء الزمان متساوية بالنسبة إليه وكان محيطاً بجميع متعاليا عنه ولم يكن داخلاً تحت الزمان كان الجميع منكشفاً عنده في الأزل والأبد على نهج واحد ، فالاشياء بأسرها في حال عدمها تكون حاضرة عنده يصحّ علمه بها مع كونها معدومة ولا يتجدّد علمه بها بتجدّدتها وتغيّرها ، فصحّ عدم التغيّر في علمه.

وأما الوجهان الآخران لتصحيح عدم التغيّر في علمه - تعالى ، أعني : كون علمه سبحانه حصولياً صورياً حاصلًا من الأسباب والعلل المؤدّية إلى الجزئيات ، إذ كونه عالماً بالجزئيات قبل ايجادها على سبيل الإجمال والعلم الاجمالي لكونه بسيطاً وحدانياً لا تغيّر ولا تجدد فيه - فقد عرفت فسادهما.

وقد تلخّص ممّا ذكر أنّ في تصحيح عدم التغيّر في ذاته وفي صفاته الحقيقية

والثاني : ما اختاره العلامة الخفري - رحمه الله - من عدم التغيّر في العلم الاجمالي على الاحتمال الثاني - أعني : مجرد ذاته - وتسليم التغيّر في الانكشاف والحضورات الزمانية ونفي البأس عنه ؛

والثالث : القول بأنّ العلم الكمالي منحصر بالعلم الاجمالي بالاحتمال الأول بمعنى أنّ ذاته بمنزلة المجمل للأشياء والعلم بذاته بمنزلة الانكشاف الاجمالي - أي : المعقول البسيط بالنسبة إلى الأشياء - ؛

والرابع : كون علمه - تعالى - حصوليا صوريا ؛

وقد ذهب إلى كلّ من هذه المذاهب جماعة ، ووقع في كلام بعضهم الاشتباه من أنّ مختاره ما ذا من المذاهب المذكورة. وقد نسب القول بنفي العلم بالجزئيات من حيث أنّها جزئيات إلى القائلين بالعلم الحصولي أيضا. فلا بدّ لنا من الإشارة إلى تحقيق الحال في هذه الأمور.

فنقول : ما اخترناه من تصحيح عدم التغيّر في علمه - تعالى - من الوجهين قد اختار كلاّ منهما جماعة ؛ أمّا الوجه الذي هو القول بكون الأشياء حاضرة له - تعالى - بوجوداتها العينية في الأزل وإن لم توجد بعد ، فقد اختاره جماعة من محقّقي المتأخّرين وكلّ من صحّح علمه - تعالى - بالمعدومات بهذا الوجه قد صحّح عدم تغيّر علمه - تعالى - أيضا به. وممّن صرّح بهذا الوجه المحقّق الدواني في بعض كلماته حيث قال : / DB 172 / جميع اجزاء الزمان بما فيها حاضرة عنده - تعالى - دائما. وأمّا الوجه الآخر - أعني : القول بكون انكشاف العلة مستلزما لانكشاف المعلول بخصوصياته - فقد اختاره أيضا جماعة ؛ وإلى هذا الوجه يشير ما ذكره بعض الأفاضل حيث قال : إنّ العلم بالأشخاص الجسمانية من حيث أنّها اشخاص معينة يتصوّر من وجهين :

أحدهما : من جهة الإحساس بألة متجزّئة ، وذلك العلم هو العلم بالاحساس الذي لا يكون إلاّ انفعاليا مستفادا من وجود المعلوم. ويعبر عن ذلك العلم بالعلم الجزئي على

وثانيهما : من جهة الاحاطة بجميع الأسباب والعلل المتسلسلة المنتهية إلى الاشخاص الجسمانية. وهذا العلم يعبر عنه بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم الجزئي على الوجه الكلي ، أما لأنه كتعقل الطبائع الكلية في الثبات على حالة واحدة ، أو لأن المراد من الوجه الكلي هو ان الواجب - تعالى - يعلم الجزئيات بالكلية - أي : بجمعها - بحيث لا يعزب عنه - تعالى - شيء منها ، لا أنه يعلم بعضها ويعزب عنه بعض آخر ، فلا- يتصور في عدم علمه تنقل من معلوم إلى معلوم آخر - كما هو شأن الممكن - . وكما ان القسم الأول لا يكون إلا انفعاليا كذلك القسم الثاني لا- يكون إلا- فعليا ، فالمعلوم في القسم الثاني مرتب على العلم وفي القسم الأول بالعكس ، ولاجل ذلك لا يكون القسم الثاني يتغير بتغير المعلوم ولا يتجدد بتجدده أصلا ، والمتغير والمتجدد والزماني إنما هو المعلوم دون العلم. وهذا هو العلم التام الذي أتم العلوم كلها وأكملها والعلم التام بالعلّة التامة إنما يوجب العلم التام بالمعلول ، لا أنه يوجب الإحساس بالمعلول ، بل الإحساس قد يكون مستحيلا كما بالنظر إلى الواجب - تعالى - ، لأن الإحساس لا يكون إلا بالقوة الهيولانية - كالحواس الجسمانية - وهو نقص على الواجب - تعالى - . وهذان القسمان من العلم وإن كانا نحوين من العلم إلا أنّ المعلوم بهذين العلمين ليس إلا أمرا واحدا بعينه ، فالاشخاص الجسمانية التي نعلمها علما احساسيا جزئيا يعلمها الواجب علما تعقليا من جهة الاحاطة بجميع الأسباب والعلل ، والعلم الاحساسي يكون متغيرا ومتجددا بتغير المعلوم وتجدده بخلاف العلم التعقلي ؛ انتهى .

فان قيل : العلم بالأشياء إذا كان حاصلًا من العلم بعلتها لم يمكن أن يكون الأشياء معلومة بهذا العلم لوجوداتها العينية وعلى الوجه / MA 173 / الجزئي ، لأنّ العلم الحاصل بالمعلول من العلّة إنّما يتصور بأن يعلم أنّ المعلول هذه العلّة يجب أن يكون كذا وكذا من الأوصاف ، وهذه الأوصاف لا تكون إلاّ كلية ، والأوصاف المخصّصة إذا كانت كلية لا تقيد الجزئية وإن بلغت إلى غير النهاية.

والجواب : إنّ العلم بالعلّة إذا كان حصوليا صوريا حاصلًا من المخصّصات

الكلية كان العلم المستفاد منها بعلمته أيضا كذلك ؛ وأما إذا كان العلم بالعلّة حضوريا اشراقيا حاصلًا من حضور ذات العلة عند العاقل كان ذلك علما بلوازمها ومقتضياتها التي هي من سنخ ذاتها على سبيل الحضور والانكشاف أيضا بخصوصياتها المعينة وأوقاتها المخصصة ، فواجب الوجود بالذات لما كانت ذاته حاضرة عند ذاته وكان عالما بذاته بالعلم الحضورى الانكشافى كان جميع لوازمه ومقتضياته التي هي من سنخ ذاته حاضرة منكشفة لديه بخصوصياتها ولوازمها وعوارضها وأوقاتها من دون احتياج إلى ارتسام صورها ، ويعلم أنّ كلاً منها يكون في أيّ وقت موجودا عينيا وفي أيّ زمان يكون معدوما ، فتكون وجوداتها العينية أيضا منكشفة عنده ؛ فلا يعزب عنه شيء من انحاء ما من شأنه المعلوماتية عن علمه - سبحانه - .

على أنّك قد عرفت أنّ الوجه الأوّل - أعني : كون جميع الأشياء بوجوداتها العينية حاضرة عنده سبحانه في الأزل - وإن لم يوجد بعد متحقّق في الواقع ونفس الأمر ، وبه يثبت علمه الحضورى الاشراقى بجميع لوازمه بخصوصياته المعينة ، وتكون الموجودات بأسرها - حاصلها وممكنها وأزليها وأبديها وكائنها وفاسدها ، كليها وجزئها إلى أقصى الوجود - ظاهرة لديه منكشفة بين يديه وإن قطع النظر عن هذا الوجه.

ثمّ كلام المحقّق الطوسى في شرح رسالة العلم ظاهر في أنّ السبب في عدم تغيّر علمه - تعالى - هو ما اخترناه من أحد الوجهين ، فإنّه قال : « إنّ الحكماء الظاهريين قالوا : إنّّه - تعالى - عالم بجميع الجزئيات على الوجه الكلّي لا على الوجه الجزئى ؛ فقيل لهم : لا يمكن أن تنكروا وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيّرة ، وكلّ موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند إلى البارى الذي هو مبدئه وعلته الاولى ، وعندكم أنّ العلم التام بالعلّة / DA 173 / التامة يستلزم العلم بمعلولها وإنّ علم البارى - تعالى - أتمّ العلوم ، فانتم بين أن تعترفوا بعلمه بالجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيّرة وبين أن تقرّوا بانثلام إحدى المقدمات المذكورة ، إذ من الممتنع أن يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام العقلية بعضها - كتعارض

والحاصل : أنه وقع التدافع بين مقدّمتين وصرّحوا بها ؛

إحداهما : أنّ العلم التامّ بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول ؛

وثانيهما : نفي علمه - تعالى - بالجزئيات على النحو الجزئي مع كونه - تعالى - علة لها باعترافهم.

ثمّ ذكر تحقيقا حاصله : أنّ تكثّر الأشياء إمّا أن يكون بحسب حقائقها ؛ وإمّا أن يكون بحسب تعدّدها مع اشتراكها في حقيقة واحدة ، والكثرة المتفكّقة الحقيقية إمّا أن تكون آحادها غير قارّة - أي : لا توجد معا - أو تكون غير قارة توجد معا ؛ والأوّل من هذين القسمين لا يمكن أن يوجد إلّا مع زمان ، والثاني لا يمكن أن يوجد إلّا في مكان أو مع مكان ، فالطبائع المعقولة إذا تحصّلت في اشخاص كثيرة تكون الأسباب الأولى لتعيين اشخاصها وتشخصها هي إمّا الزمان - كما للحركات - أو المكان - كما في الأجسام - أو كلاهما - كما في الأشخاص المتغيّرة المتكثّرة بحسب نوع من الأنواع - ؛ وما لا- يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلّق بهما - أي : بالزمان والمكان - ، ويقبح القول باستناده إليهما. كما إذا قيل : الانسان من حيث الطبيعة الانسانية متى يوجد ، أو اين يوجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أيّ زمان يكون وفي أيّ بلدة يكون ، بل إذا تعين شخص منها كهذا الانسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلّق بهما بسبب تشخصه.

ثمّ أورد كلاما لبيان علمه بالجزئيات من حيث أنّها جزئيات مع عدم لزوم التغيّر في علمنا.

هذا كلامه مع توضيحه.

واعلم! ، أنّه إذا كان المدرك متعلّقا بزمان أو مكان فإنّما يكون الادراك منه بألة جسمانية لا غير ، كالحواس الظاهرة والباطنة فإنّه يدرك المتغيّرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها وبفوت ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان / MB 173 / ويحكم بعدمه ؛ بل نقول : أنّه كان أو يكون وليس الآن. ويدرك المتكثّرات التي يمكن أن يشير

ص: 278

إليها ويحكم عليها بأنّها في أيّ جهة منه وعلى أيّ بعد ومسافة إن بعد عنه. وأمّا المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تامةً فأنّه يكون محيطاً بالكلّ عالماً بأنّ أيّ حادث يوجد في أيّ زمان من الأزمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده أو قبله من المدة، ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك، بل بدّل ما يحكم المدرك الأوّل بأنّ الماضي ليس موجوداً في الحال - أي: ليس الماضي موجوداً في زمان هو ظرف وجودي في حالة الحكم -، إذ الحال هو زمان وجود الحاكم في حال الحكم - يحكم هو بأنّ كلّ موجود في زمان معيّن لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي تكون قبله أو بعده، لأنّ الحاكم إذا لم يكن وجوده مقارناً لزمان من الأزمنة ولا واقعاً فيه لم يصحّ منه الحكم بكون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجوده، لكن يحكم هو بدله بأنّ كلّ موجود في زمان معيّن لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان، فيحكم بأنّ الماضي الذي هو أيضاً من الموجودات في زمان معيّن لا يكون موجوداً في زمان الحال الذي هو زمان بعد ذلك الزمان، وبأنّ المستقبل هو موجود أيضاً في زمان معيّن لا يكون موجوداً في زمان الحال الذي هو زمان قبل ذلك الزمان. ودخول هذا الحكم تحت الحكم الكلّي المذكور أولاً ظاهر إذا كان المراد بالماضي والمستقبل الشيء الذي يمضي زمانه والشيء الذي سيأتي زمانه؛ وأمّا إذا كان المراد بهما نفس الزمانين فالظاهر دخوله تحته وترتبه عليه أيضاً، إذ كلّ منهما زمان لوجود نفسه - كما تقرّر في موضعه -.

قيل: كان الاظهر أن يقول المحقّق: « ويحكم هو بدله بأنّ ما هو موجود في زمان يكون ماضياً بالنسبة إلى زمان آخر بعده ليس موجوداً في ذلك الزمان المسمّى بالحال » ليطابق البدل ما هو بدل منه صريحاً.

ثمّ إنّ المدرك الغير الزماني يدرك في حكمه بأنّ الماضي لا يكون موجوداً في الحال أنّ الماضي إنّما هو ماضٍ بالنسبة إلى موجود واقع بعد ذلك الزمان الماضي، وكذا الأمر في الحال فيحكم / DB 173 / بأنّ ما هو ماضٍ بالنسبة إلى موجود واقع في زمان بعد زمان ذلك الماضي ليس موجوداً في ذلك الزمان البعد الذي هو حال بالنسبة إلى ما هو موجود، فظهر أنّه لا يعزب عن علمه كون الماضي ماضياً بالنسبة إلى ما هو ماضٍ بالقياس إليه و

لا كون الحال حالا بالنسبة إلى ما هو حال بالقياس إليه ولا يكون ما هو ماض غائبا عمّا هو حال.

ثمّ قال : ويكون - أي : المدرك الذي لا يكون كذلك ، أي : لا يكون زمانيا - عالما بأنّ كلّ شخص في أيّ جزء يوجد من المكان وأيّ نسبة تكون بينه وبين ما عداه ممّا يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم ، ولا يحكم على شيء بأنّه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب ، وذلك لان « الآن » عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحكم حالة الحكم وذلك فرع كون الحاكم زمانيا ، و « هناك » اشارة إلى مكان يكون بعيدا عن مكان الحاكم حالة الحكم كما انّ « هاهنا » اشارة إلى مكان قريب لمكان الحاكم ، وكلّ ذلك يقتضي كون الحاكم مكانيا. بل الحكم بأنّ الشيء موجود هناك هو الحكم بأنّه موجود في مكان معروض البعد عن مكان آخر ، وعدم حكمه بأنّه حاضر أو غائب لاستلزام حكمه بالحضور والعينية كون الحكم زمانيا أو مكانيا ، لأنّ المراد بالحضور والغيبه هما الحضور الزمانيان أو المكانيان بالنسبة إلى الحاكم. فظهر انّ الحكم بالموجودية والمعدومية في الآن أو هناك وبالحضور والغيبه لا ينفكّ عن الزمان والمكان ، فلا يكون ثابتا للمدرك الذي كلامنا فيه ، لأنّه ليس بزمني ولا مكاني ، بل نسبة جميع الازمنة والامكنة إليه نسبة واحدة. وإنّما اختصّ بالآن أو بهذا المكان أو ذلك المكان أو بالحضور أو الغيبه وبأنّ هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي أو فوقي من وقع وجوده في زمان معيّن ومكان معيّن ؛ وعلمه - تعالى - بجميع الموجودات اتّم العلوم وأكملها. وهذا هو المعبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلّي ؛ انتهى.

قيل : العلم بالجزئيات بحيث لا يختصّ بالآن أو المكان أو بالحضور أو الغيبه - وامثال ذلك - هو معنى العلم بها على الوجه الكلّي ، فإنّ العلم بالكلّي يكون من هذا القبيل - أعني : غير مختصّ بشيء من الأمور المذكورة -.

وقيل : التعبير عنه بالكلّي لعدم خروج شيء منه - أي : يعلم الجزئيات بالكلية -.

قيل : وإلى هذا الاصطلاح - أي : اصطلاح تغيير العلم بالجزئيات بوجه لا يكون فيه كان وكائن وسيكون بالعلم الجزئي على الوجه الكلّي بمعنى عدم خروج شيء منه -

اشار المحقق في كتاب التجريد بقوله : « ذاته يعلم الجزئيات على وجه كلي » (1)، أي : يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منها.

قال بعض الأفاضل في شرح ما نقلناه من المحقق من الكلام لبيان علمه بالجزئيات من غير لزوم تغيير فيه : اعلم!، أن تعلق شيء بالزمان يكون على وجوه :

أحدها : أن يكون تجدد أوضاع الفلك الراسم بحركته للزمان واقعا بالنسبة إلى ذات هذا الشيء سواء كان حدوثه و/ MA 174 / وجوده مشروطا بقطعة معينة من الزمان أو لا ، وبهذا الوجه يكون جميع الأجسام والجسمانيات ما عدا الفلك الراسم زمانية ؛

وثانيها : أن يكون التجدد الراسم للزمان واقعا في أوضاعه ، وبهذا المعنى يكون الفلك الراسم زمانيا أيضا ؛

وثالثها : أن يكون حدوثه ووجوده متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد أوضاع الفلك الراسم بالقياس إلى ذاته أو لا ، وبهذا الوجه تكون جميع الحوادث - مادية أو مجردة - زمانية. وتعلق الشيء بالمكان إما بأن يكون أوضاع الممكنة وجهاتها واقعا بالنسبة إلى ذاته ، أو بأن يكون وجوده لا بد أن يقع في المكان. ولا يتصور شيء يكون وجوده وحدوثه مشروطا بمكان من الامكنة إلا بالعرض ، فإن المكان من اللوازم المتأخرة من وجود الجسم بخلاف الزمان ، فإنه عدّة معدّة لوجود الحوادث. فجميع الأجسام والجسمانيات - حادثة أو قديمة - تكون مكانية بالمعنيين ؛ بخلاف جسم كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع ، فإنه لا يتصور اختلاف جهات الممكنة والأوضاع بالنسبة إليه ، فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط ، وليس شيء من المجردات حادثة أو قديمة مكانيا بشيء من المعنيين.

إذا عرفت ذلك فاعلم : انّ المدرك الزماني والمكاني إنّما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية لأنّه من حيث هو زماني ومكاني لا يمكن أن يكون إلاّ جسما ، والجسم من حيث هو جسم ليس من شأنه الادراك وإلاّ لكان كلّ جسم مدركا ، بل لا بدّ أن تكون له قوّة من شأنها الادراك وتكون تلك القوّة لا محالة قائمة به ، وهذه القوّة هو المراد بالآلة

ص: 281

1- ما عثرت على هذه العبارة في متن التجريد.

الجسمانية. وإثما يجب / DA 174 / أن يكون المدرك بآلة جسمانية لا يدرك إلا ما هو حاضر في زمانه أو مكانه ، لأن المدرك لمّا كان ذا وضع ومكان وجهة فكذا مدركه لا بدّ أن يكون كذلك ، والزمانيات والكائنات مختلفة في الأمكنة والجهات بحسب القرب والبعد ، والادراك عبارة عن حصول المدرك عند المدرك ، فلا يمكن أن يكون جسم من الأجسام في أيّ مكان كان وفي أيّ جهة وعلى أيّ وضع وفي أيّ زمان حاضرا لجسم آخر كذلك بدون مناسبة خاصّة وقرب مخصوص ووضع معيّن لتحقيق الحضور الذي به يتحقّق الادراك ؛ وذلك ظاهر ؛ وأمّا المدرك إذا لم يكن زمانيا ولا- مكانيا بل متعاليا عن الزمان والمكان لا يكون اختلاف الأوضاع والأمكنة والجهات والأزمنة الواقعة في الزمانيات والكائنات كائنا بالنسبة إليه - تعالى - ، بل يكون كائنا فيما بينها ونسبة بعضها إلى بعض ، فلا يتصوّر لشيء عنها قرب بالنسبة إليه أو بعد ؛ فكل منها حاضر عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه. ولذلك كان مدركاتنا دفعة واحدة ومرة غير مستمرة بلا تقديم وتأخير ويكون قرب بعضها إلى بعض وبعده عنه وكذا تقدّمه عليه وتأخّره عنه أيضا مدركا له ؛ انتهى.

وأنت إذا احطت بكلام هذا المحقّق فلا- أظنك أن تشكّ في أنّ مراده من هذا الكلام هو ما اخترناه وقررناه ؛ فإنّ قوله : « فأنّه يكون محيطا بالكلّ عالما بأنّ أيّ حادث يوجد في أيّ زمان من الأزمنة - ... إلى آخره - » صريح في أنّ هذا العلم ثابت له دائما قبل ايجاد الحوادث وبعده ولا يمكن أن يكون ذلك عنده بالصور ، لأنّه أورد هذا الكلام لتصحيح علمه - تعالى - بالأشياء الجزئية على سبيل الجزئية وردّ ما ذكره الظاهريون من الحكماء من قولهم بعلمه بالجزئيات على سبيل الكلية لا الجزئية ولو كان العلم الصوري مصحّحا لعلمه بالجزئيات من حيث هي جزئيات فالحكماء قائلون به ، فلم يرد عليهم ايراد حتّى يحتاج إلى ذكر هذا من عند نفسه ، بل كان له أن يوجّه قولهم بذلك ولا ينسبهم إلى الظاهرية.

ولا يقال : ما ذكره توجيه لكلامهم! ، لأنّه قال أولا : أنّهم قالوا أنّه عالم بالجزئيات على الوجه الكلّي دون الجزئي ، ومع ذلك ذكروا أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ،

فحصل من ذلك التدافع في كلامهم ، ثم أورد هذا الكلام - الآذي مبناه على العلم الصوري - لتوجيه كلامهم ، فبين أنّ العلم الحسولي يستلزم حضور جميع الأشياء له - تعالى - في الشهود العلمي بحيث لا يخرج عن علمه شيء منها لا كلياً ولا جزئياً ؛ فإنّ العلم الصوري وإن لم يستلزم حضور جميع الأشياء له - تعالى - دائماً في الشهود العيني إلاّ أنّه يستلزم حضور صورها وأمثلتها جميعاً بحيث لا يخرج عن علمه شيء منها ، فتكون جميعها حاضرة عنده في الشهود العلمي. وبعد بيان ذلك صرّح بأنّ غرض الحكماء حينئذ من قولهم : « أنّه عالم بالجزئيات على الوجه الكلي دون الجزئي » : أنّه يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منها.

لأنّ نقول : سوق كلامه يدلّ على أنّ هذا الكلام ممّا لم يقل به الحكماء ، ولذا نسبهم إلى الظاهرية. / MB 174 /

وأيضاً كيف يمكن أن يجعل ما ذكره توجيهاً لمذهب الحسوليين مع أنّ العلم الحسولي الصوري القائم بالمجرد لا يكون إلاّ صورة كلية مجردة؟! ، إذ الصورة الجزئية المادية لا- تقوم إلاّ- بالآلات الجسمانية مع أنّه صرّح في كلامه بأنّه عالم بالجزئيات المادية من حيث أنّها جزئيات ، فلو كان علمه بها صورياً لزم كونه جسمانياً - تعالى عنه علواً كبيراً - ؛ فلا يصحّ ما ذكره إلاّ على القول بالعلم الحسولي ، فإنّ عند من يقول بأنّ علمه - تعالى - بالحضور لا يكون ادراك الجزئيات المادية بالآلات الحسّية بالنسبة إليه - تعالى - ، فيصدق حينئذ إن ادراكها وانكشافها للواجب لا يكون بالآلات الجسمانية ، لأنّه - تعالى - يعلمها منكشفة بعين وجوداتها العينية ، لتعالیه - سبحانه - عن أن يدركها به.

قال بعض المشاهير : كلام هذا المحقّق صحيح في نفسه من أوّله إلى آخره ، وهو يوجب كونه - تعالى - عالماً بالجزئيات بالكلية - أي : جميعها - بحيث لا يعزب عنه - تعالى - شيء منها ، لا انه - تعالى - يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر - كما هو شأن الممكن - . لكن في تأويل كلام الفلاسفة سيّما المتأخّرين إليه بحث من وجهين ؛ كما لا يخفى عند الرجوع إلى كلامهم.

قيل : الوجهان أوّلهما : أنّ الظاهر المتبادر من كلام الحكماء سيّما المتأخّرين أنّ الكلي

هذا هو بالمعنى المصطلح ، لأن قولهم « بوجه / DB 174 / كلي » لا يساعده أن يحمل على الجميع ، لأن مفاد هذا اللفظ ليس إلا أن وجه معلومية الجزئيات وجه كلي تجريدي لا جزئي مادي ، فالحمل على المعنى المذكور بعيد جدًا.

وثانيهما : انّ الحكماء لم يثبتوا العلم بالحضورات الزمانية والجزئيات الجسمانية لاستلزامه التغير في العلم - كما صرّحوا به - ، فكيف يصحّ هذا التوجيه من جانبهم؟!.

وقيل : أولهما : أنّهم لا يجوزون التغير في العلم التفصيلي ؛

وثانيهما : انّ الشيخ صرّح بأنّه لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته عاقلا للمتغيرات مع تغيرها عقلا زمانيا محضا. وهذا الوجه المنقول من كلام الشيخ هو بعينه الوجه الثاني في القول الأول ، وحاصله : انّ تصريحاتهم شاهدة بأنّ علمه - تعالى - بالجزئيات المتغيرة ليس من حيث أنّها متغيرة ومتبدّلة ، وليس علمه - تعالى - متغيرا أصلا ، وهذا الحمل يقتضي خلاف ذلك.

ويمكن أن يقال : أحد الوجهين هو كون العلم الحصري كليا البتة وكثير من كلماتهم مصرّحة بكون علمه - تعالى - بالجزئيات بصور كلية منحصرة كلّ منها في فرد ، فلا يمكن بناء عليه أن يقال بعلمه بالجزئي من حيث هو جزئي ، فإنّه إذا سلّم انّ الحكماء ليسوا قائلين بالعلم الحصري الانكشافي يلزم عليهم نفي علمه بالجزئيات من حيث هي جزئيات وبالوجودات العينية من حيث هي وجودات عينية ، وبذلك يتعلّق التكفير بهم ولا ينفعهم توجيه من قبلهم أصلا ؛

وثانيهما : ما ذكر أولا على القول الأول.

وإذ علمت أنّ كلام هذا المحقّق صريح في انّ العلم ثابتا له دائما - سواء كان قبل ايجاد الحوادث أو بعده - ثبت أنّه لا يمكن أن يكون ذلك عنده بالصور لعدم انطباق كلامه على العلم الصوري ، فيجب أن يكون ذلك عنده بانكشاف ذوات الموجودات منه - تعالى - دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية ، إذ لا تدريج ولا قبلية ولا بعدية لها بالنسبة إليه - تعالى - وإتّما هي فيما بينها - كما مرّ غير مرّة - .

ومعلوم أنّ هذا ليس إلا أحد الوجهين اللذين اخترناهما ويمكن تطبيقه على كلّ

فان قيل : يمكن أن يحمل كلامه على العلم الاجمالي المقدم على ايجاد العين حتى يكون مراده من حضور الأشياء عنده دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية هو الحضور في الشهود العلمي على سبيل الإجمال ، فيكون مذهبه ان الأشياء الزمانية في الشهود العلمي الاجمالي تكون حاضرة دفعة من دون أن يتصف علمه بها بالتغير والآن والمضي والاستقبال ، وفي الشهود العلمي التفصيلي تكون حاضرة على ترتيب وجودها في الخارج ويتصف علمه بها حينئذ بالتغير والقبلية والبعدية ولا بأس به ، لأنه تغير في الاضافة - كما اشار إليه في التجريد بقوله : « وتغير الاضافات ممكن » - (1).

ومما يدل على ذلك ما ذكره في شرح الرسالة بعد كلامه المنقول : « واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور - أي : على وجه الإحساس بالحواس الظاهرة والباطنة - فهو إنما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بألة جسمانية في وقت معين ومكان معين ، وكما أن الباري - تعالى - يقال أنه عالم بالمذوقات والمشمومات والملبوسات ولا يقال أنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزّه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا يتسلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده ، كذا نفي العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه - تعالى - لا يتسلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده ، ولا- يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية ، وإنما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها فقط » (2) ؛ انتهى.

فان قوله : « وإنما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها » يدل على جواز التغير في / MA 175 / الاضافات التي هي الحضورات العينية عنده ، فيكون التغير عنده جائزا في العلم التفصيلي - أعني : في المعلومات المفصلة وفي الانكشافات المتعلقة بها - ، فيكون كلامه راجعا إلى ما اختاره العلامة الخفري - رحمه الله - من عدم التغير في العلم الاجمالي بمعنى ان ذاته مبدأ لجميع الموجودات الكائنة و

ص: 285

1- راجع : المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الثالث ؛ كشف المراد ، ص 222.

2- راجع : شرح رسالة مسألة العلم ، المسألة العاشرة ، ص 40.

الفاصلة كَلِّية كانت أو جزئية ، فيصدر عنه جميعها منكشفة. وهذا المعنى لا تغيّر فيه أصلا ، إذ كون جميع المتغيرات المحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في أوقات كونها موجودة في الأعيان لا يقبل التغيّر ، إنّما التغيّر في العلم التفصيلي - أعني : المعلومات - أو بمعنى حضورها ، وهو تغيّر في النسبة والاضافة لا في الذات ، ولا محذور فيه. وقد ادعى هذا العلامة تطبيق الكلام المنقول من شرح الرسالة على ما اختاره.

قلت : حمل كلامه على / DB 174 / العلم الاجمالي المختار عند الخفري - رحمه الله ، أعني : الاحتمال الثاني - باطل ؛

أمّا أولا- : فلأنّ العلم الاجمالي بهذا المعنى إنّما هو كون الذات أزلا وأبدا بحيث لو أوجد شيئا كليا أو جزئيا متغيرا أو غير متغير لكان منكشفة عنده ، فلا- يكون انكشاف الجميع ثابتا له دفعة أزلا وأبدا ، بل يحدث كلّ انكشاف له في زمان خاصّ. وفي مواضع من الكلام المنقول تصريح بكون انكشاف جميع الأشياء حاصلًا له بالفعل دفعة دائما من دون تغيّر وتجدّد - مثل قوله : « فأنّه يكون محيطا بالكلّ عالما بأنّ أيّ حادث يوجد في أيّ زمان ... إلى آخره ؛ أو قوله يكون عالما بأنّ كلّ شخص يوجد في أيّ مكان ... إلى آخره - ؛ ومع ذلك فكيف يحمل هذا على ذلك؟! وحمل العلم على الكون المذكور ممّا لا يقبله فهم سقيم فضلا عن فهم قويم ، بل حينئذ يصير كلامه مختلّة كما لا يخفى عند التدبّر.

وأما ثانيا : فلأنّ عدم التغيّر في العلم الاجمالي - أعني : الكون المذكور - أمر بديهي وحينئذ فيكون مئونة اثبات كون الزمانيات إليه نسبة واحدة لغوا ، إذ لا يتصوّر لها في الكون المذكور قبلية وبعديّة وتجدّدا وتغيّرا ، وحينئذ فيكون ما ذكره أخيرا من جواز تغير الاضافات اشارة إلى جواز تغيرها من حيث انتسابها إلى الأشياء المعلومة لا من حيث انتسابها إليه - تعالى - ؛ فتأمل.

وربما قد ظهر لك أنّه لا يمكن حمل كلامه على العلم الاجمالي على الاحتمال الأوّل أيضا ، لأنّ في مواضع من كلامه دلالة صريحة على علمه بخصوصيات الأشياء وتعيّباتها. على أنّه لم يعلم من كلام هذا المحقّق في مواضع من كتبه ذهابه إلى القول بالعلم

الاجمالي على الاحتمال الأول ، وإنّما المعلوم في موضع من شرح الرسالة قوله بالعلم الاجمالي على الاحتمال الثاني - كما أشرنا إليه قبل ذلك - . وإذ بطل حمله على شيء من المذكورات من العلم الصوري والاجمالي على الاحتمالين فتعين حملة على أحد الوجهين اللذين اخترناهما ؛ وهو المطلوب .

ثمّ لا يخفى بأنّ الكلام الذي نقلناه من المحقّق يخالف الظاهر من كلماته في سائر المواضع ، فإنّك قد عرفت أنّ مذهبه في شرح الاشارات وفي شرح الرسالة أنّ علمه بالمعلومات القريبة إنّما هو بحضورها عنده وبالمعلولات البعيدة بالصور المرتمسة في المعلولات القريبة ، ولا ريب في عدم تطبيق كلامه المنقول من شرح الرسالة على ذلك . قال بعض الأفاضل : كلام المحقّق في شرح الرسالة مخالف لما علم من مذهبه من أنّ كلّ شيء ممّا مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أيّ وجه كان يكون مثبتاً في جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب المبين ، فإنّه ظاهر في أنّ مذهبه أنّ علمه - تعالى - بجميع الموجودات إنّما هو بالصور الحاصلة في الجوهر العقلي - كما هو مختار تالس الملطي - ، فليس ينطبق على التحقيق الآذي ذكرت على مذهبه . ثمّ قال : وتأويل كلامه في شرح الرسالة بالعلم قبل اليجاد يوجب كون مئونة اثبات نسبة الزمانيات إليه نسبة واحدة لغوا ، لأنّه لا يتصوّر اختلاف نسبة العلم قبل اليجاد . على أنّه يكون علمه قبل اليجاد بالصور وبعده بالحضور - لما علم من مذهبه - . فيلزم كون علمه قبل اليجاد على سبيل الكلّية ، فلا يكون عالماً بالجزئي من حيث هو جزئي . فهذا خلاف ما بصده من ردّ كلام الحكماء في نفهم العلم بالجزئي من حيث هو جزئي . ثمّ قال : ولا ريب في أنّ المحقّق يقول بكون علمه - تعالى - بانكشاف ذوات الموجودات على النحو الواقع عنده - على ما ظهر من كلام شرح الرسالة - بحيث لا ينبغي أن يرتاب في ذلك ، كيف ومخالفته مع الحكماء في نفي علمه - تعالى - بالجزئيات وتشنيعه عليهم في ذلك - لشدّة مبالغته في أن يستند جميع الأزمنة والأمكنة إليه تعالى نسبة واحدة ، فلا يلزم تغيّر في علمه من كونه عالماً بالجزئيات - صريحة في أنّه إنّما خالفهم وشنع عليهم في قولهم بالعلم الصوري الحسولي ونفهم العلم الانكشافي الحضورى ، وهذه مخالفة أخرى وراء المخالفة في

الارتسام في ذاته. والتشنيع في / MB 175 / نفيهم العلم بالجزئي إنما هو في النفي اللازم من العلم الحسولي ، إذ الحكماء مع قولهم بالعلم الحسولي لا ينفون علمه - تعالى - بالجزئيات رأسا ، فلو لم يكن تشنيعهم / DB 175 / لأجل قولهم بالعلم الصوري بل لنفيهم العلم بالجزئيات رأسا لم يكن تشنيعه متوجّها عليهم - لعدم نفيهم ذلك رأسا - ، فاللازم حينئذ أن يؤوّل ما علم من مذهبه من أن علمه بالمادّيات بالصور المرتسمة في جوهر عقلي بأن يقال : مراده من الجوهر العقلي الذي فسّر بالكتاب المبين عبارة عن شخص الانسان الكبير الذي هو العالم الأكبر بجميع اجزائه ، فإنّ مجموع العالم الأكبر من حيث المجموع - كما صرّح به المحقّقون - شخص وحداني صادر عنه - تعالى - بالابداع ، وهو من هذه الحيشية جوهر - وهو ظاهر - ، وعقلي إذ خلق ابداعا بلا مادّة. ولاشتماله على اعيان جميع الموجودات وصورها يكون كتابا ثبت فيه جميع ما صدر عن الباري - تعالى - بواسطة وبدونها من الأزل إلى الأبد ، وتعبير المحقّق عن « الكتاب المبين » قبيل الكلام المذكور « بدفتر الوجود » يؤيد هذا الحمل كما لا يخفى ؛ انتهى.

وأنت خبير ببعده هذا التأويل ، مع أنّه إذا كان المراد بالجوهر العقلي هو العالم الأكبر بجميع اجزائه وكان حينئذ مراد من قال بعلمه بالموجودات بالصور المرتسمة في الجوهر العقلي أنّ علمه بالموجودات إنّما هو بحصولها في العالم الأكبر - أي : بصيرورتها موجودة في الخارج - لزم عدم علمه بالأشياء قبل الابداع ؛ والظاهر أنّ هذا المحقّق لا يقول به. على أنّه قال بأنّ علمه بالمعلولات البعيدة إنّما هو بارتسام صورها في المعلولات القريبة لا في الجوهر العقلي ، ولا ريب في أنّه لا يمكن تأويل المعلولات القريبة بالعالم الأكبر بجميع اجزائه - كما لا يخفى - .

ثمّ قال : والأولى أن يحمل مذهب المحقّق على التفصيل باعتبار المعلولات القريبة - أعني : المجرّدات وغير الزمانيات - والمعلولات البعيدة - أعني : المادّيات والزمانيات - ، كما يشعر به كلامه في شرح رسالة العلم - على ما نقلنا فيما سبق - من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة ؛ وكما يدلّ عليه كلامه في شرح الاشارات - من الفرق بين المعلولات الذاتية وغير الذاتية - حيث قال : « فاذن المعلولات الذاتية للفاعل

العقل لذاته حاصله له من غير أن يحلّ فيه « (1) ، فإنّ المراد من المعلولات الذاتية هي المعلولات القريبة - أعني : المبادي العالية المجردة عن الموادّ - . فيصير حاصل مذهبه على هذا التفصيل كون علمه بالمعلولات القريبة - أعني : المجردات - بحضور ذواتها بأنفسها وبالزمانيات والمادّيات بحصول صورها في المعلولات القريبة مطلقا - أعني : قبل وجوداتها وبعدها - حيث لا يتصوّر هناك - أي : في الصور المرتسمة بين المعلولات القريبة - قبلية وبعديّة . وحينئذ فيكون مراده من كلامه المذكور من شرح الرسالة كون جميع الأزمنة على السوية بالنسبة إليه - تعالى - في علمه بالمعلولات البعيدة - أعني : المادّيات والزمانيات - في الشهود العلمي الارتباطي أو في الوجود العيني . لكن لا بمعنى كون جميعها حاضرة عنده وكون نسبة حضوراتها العينية بالنسبة إليه - تعالى - على السوية من غير قبلية وبعديّة حتّى يرجع إلى ما ذكرنا من كون الأشياء حاضرة له بوجوداتها العينية عنده في الأزل وإن لم يوجد بعد ؛ بل بمعنى أنّه لا يمكن أن يحصل شيء من الزمانيات والمكانيات نسبة حضور معه - تعالى - أصلا . ولا يمكن أن يحمل مذهبه على التفصيل باعتبار قبل الوجود وبعده بأن يكون مراده أنّ علمه بالأشياء قبل أزمنة وجوداتها بالصور الزائدة على ذواتها وعند وجوداتها وبعده بنفس ذواتها ، لأنّه إذا قال بحضور الزمانيات والمادّيات عنده - تعالى - بحسب الوجود العيني بعد كونها موجودة لزمه أن لا يكون فرق بين قبل الوجود وعنده وبعده - بمقتضى الكلام المنقول عن شرح الرسالة - . فلا معنى لكون علمه - تعالى - بها قبل أزمنة وجوداتها بالصور الزائدة على ذواتها وعند وجوداتها بنفس ذواتها مع استواء نسبتها حينئذ إليه من دون قبلية وبعديّة بمقتضى الكلام المذكور ، فإنّ بعد تسليم حضورها مع استواء نسبة أزمنة وجوداتها إذا كانت موجودة يوجب الاعتراف بكونها كذلك قبل الوجود أيضا - بمقتضى الكلام المذكور - .

ثمّ يلزم على مذهبه - بناء على الحمل المذكور - عدم حضور المادّي بوجوده العيني عند الواجب كما ذهب إليه الحكماء من قولهم بعدم حضور المادّي عند المجرد والزمانى عند غير الزمانى ، ولذا / DA 176 / قالوا بالعلم الصوري . وحينئذ فيكون الفرق بين

ص: 289

1- راجع : شرح الطوسي على الاشارات ، ج 3 ص 305 .

مذهبه ومذهبهم في مجرّد أنّهم قالوا بالعلم الصوري في المجرّدات والمادّيات معا وهو قال به في المادّيات فقط. وممّا يؤيد ما ذكرناه أنّ مثل هذا الاضطراب الذي في كلام المحقّق قد وقع في كلام الحكماء أيضا، فإنّ الكلام الذي نقله بعض الفضلاء منهم في هذا المقام - كما ذكرناه - مضمونه بعينه ما ذكره المحقّق في شرح الرسالة، وحاصله كون نسبة جميع الأزمنة بالنسبة إليه على السواء مع كونهم غير قائلين بموجبه، فإنّ موجبه كون جميع الأشياء حاضرة له - تعالى - دفعة، فيكون عالما بذواتها لا بصور زائدة عليها؛ مع أنّهم مصرّحون بخلافه. فمرادهم من ذلك الكلام ما ذكرناه بعينه في توجيه / MA 176 / كلام المحقّق من كون جميع الأزمنة على السوية بالنسبة إليه في الشهود العلمي الارتباطي أو في الوجود العيني، لكن بمعنى أنّه لا- يمكن أن يحصل لشيء من الزمانيات والمكانيات نسبة حضور معه أصلا لا بمعنى حصول الحضور مع استواء النسبة حينئذ للوجه الذي ذكرناه من حضور الموجودات اللايزالية بوجوداتها العينية عند الواجب في الأزل لكونه محيطا بالزمان متعاليا عنه؛ انتهى ما ذكره بعد تنقيحه وتوضيحه -.

وأنت خبير بفساد هذا الحمل، لأنّ ما أورده من التحقيق في شرح الرسالة إنّما هو بعد ردّ كلام الحكماء في قولهم بالعلم الصوري الكلّي وعدم قولهم بعلمه بالجزئيات من حيث أنّها جزئيات؛ ومعلوم أنّهم قالوا بكون جميع الأزمنة على السوية بالنسبة إليه في الشهود العلمي، فلو كان مراده أيضا كذلك فأيّ ردّ تحصل منه لكلامهم؟!، وكيف يتصحّح بذلك علمه - تعالى - بالجزئيات من حيث أنّها جزئيات؟!، فإنّ العلم الحضورى لا يكون إلّا كليّا ولو تحقّق فيه استواء نسبة الزمانيات إليه - تعالى -. وحمله على استواء النسبة في عدم حصول حضور شيء من الزمانيات بالنسبة إليه - تعالى - يخالف الصريح من كثير عباراته المذكورة، فأنّه صرّح بكونه محيطا بالكلّ عالما بأنّ أيّ حادث يوجد في أيّ زمان، وبكونه عالما بأنّ كلّ شخص في أيّ جزء من المكان يوجد؛ ولا ريب في أنّ أمثال تلك العبارات لا يناسب الحمل المذكور. ومن احاط بكلمات هذا الفاضل في هذا المقام في تحقيق كلمات المحقّق الطوسي يجد فيها اختلافا كثيرا، كما أنّ من احاط بكلام المحقّق في مسألة العلم يجد فيه اختلافا، فإنّك قد عرفت أنّ ما نقلناه منه في

شرح الرسالة ظاهر في ما اخترناه وهو خلاف سائر كلماته! ومن كلماته التي لا تخلو عن المسامحة عند المحصّلين ما ذكره في شرح الاشارات بعد قول الشيخ: « فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل » بقوله: « واعلم! ، انّ هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام يعارضها في الظاهر ، وذلك لأنّ الحكم بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن كلياً لم يمكن أن يحكم باحاطة الواجب بالكلّ ، وان كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن يكون عالما به لا محالة. فالقول بأنّه يجوز أن يكون عالما به - لا امتناع كون الواجب موضوعا للتغير - تخصيص لذلك الحكم الكليّ بحكم آخر عارضه في بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم. ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لا امتناع تعارض الاحكام فيها ». ثم قال: « فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال: انّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس ، وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلاّ بالآلات الجسمانية - كالحواسّ وما يجري مجريها من التخيل والتوهّم - ، والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة. أمّا ادراكها على الوجه الكليّ فلا- يمكن أن يدرك إلاّ بالعقل ، والمدرك بهذا الادراك يمكن أن لا يكون موضوعا للتغير؛ فاذن الواجب الأوّل وكلّ ما لا يكون موضوعا للتغير بل كلّ ما هو عاقل يمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الأوّل ، ويجب أن يدركها على الوجه الثاني » (1)؛ انتهى.

ووجه المسامحة هو انّ ما ذكره في الصواب هو عين ما ذكره الشيخ ، فإنّ مراد الشيخ من قوله: « يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا - ... إلى آخره - » ليس إلاّ- نفي الإحساس واثبات علمه بالجزئيات / DB 176 / على سبيل الكليّة ، وهو أيضا نفي عنه الإحساس واثبت له العلم الكليّ؛ فمأخذ الدفع هو التدافع. وحينئذ يرد عليه ما يرد على الشيخ من أنّ الجزئيات المتغيرة من حيث أنّها متغيرة معلولة له - تعالى - و

ص: 291

1- راجع: شرح الطوسي على الاشارات ، ج 3 ص 316.

المفروض انّ العلم بالجزئيات المتغيّرة من حيث أنّها متغيرة منحصر في جهة الإحساس ، وهو ممتنع في حقّه - سبحانه - ؛ فيلزم أن لا يكون القول بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول كلياً ، فلا يتمسّى حينئذ احاطة علم الواجب بجميع الأشياء.

ثمّ انه قد أورد على حديث التعارض : بأنّه لا يتصوّر التعارض بين ما يوجبه المقدّمة القائلة بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول وبين نفي علم الواجب بالجزئيات علماً زمانياً متغيّراً ، فإنّ العلم هناك مطلق وهناك مقيد ، فلا يظهر وجه للزوم التعارض . والحاصل : انّ المقدمة القائلة بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول تفيد العلم بجميع الأشياء - سواء كانت كليّة أو جزئية ، متغيرة أو غير متغيرة - . ونفيهم العلم الزماني المتغيّر عن الواجب لا - ينافي ذلك ، فإنّ المنافي للعلم الزماني المتغير قابل لعلمه - تعالى - بالجزئيات الزمانية المتغيرة . إلاّ أنّه يقول انّ علمه بها بحيث لا يوجب التغير في علمه ؛ إمّا لذهابه إلى أنّ علمه بها على سبيل الكليّة - كما ذهب إليه الشيخ وأمثاله - ؛ وإمّا لذهابه إلى أنّ جميع الجزئيات من حيث هي جزئيات حاضرة عنده - تعالى - باحد الوجهين اللذين ذكرناهما . وعلى هذا فلنا منع ما ذكره المحقّق من ادراك / MB 176 / الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلاّ بالآلات الجسمانية ، لأنّ ادراك الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيرة إمّا يكون بالآلات الجسمانية بالقياس إلينا ، لا بالنظر إلى الواجب - لما ذكرناه من الوجهين - .

وإذ عرفت انّ الكلام المذكور المنقول من شرح الرسالة منطبق على ما اخترناه فهو صحيح في نفسه ولا يرد عليه شيء من اليرادات التي أوردتها عليه بعض أفاضل المحقّقين ، ولا بدّ لنا من نقلها وردّها حتّى يظهر جلية الحال .

فمنها : انّ فيما ذكره اعترافاً بأنّ بعض معلولاته - تعالى ، كالجزئيات المشخّصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية وكالحضور والغيبة - غير معلوم له - تعالى عن ذلك - ، مع أنّ القاعدة المذكورة - أعني : استلزام العلم بالعلّة للعلم بالمعلول - تقتضي معلومية كلّ ما هو معلول له ، وهذا بالحقيقة تسليم اليراد ، أي : ما ذكره المحقّق من قوله : « وكذا نفى العلم بالجزئيات المشخّصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه - تعالى - لا ينسلم

في تنزيهه بالحقيقة « تسليم واعتراف لقول المعترض - وهو : أنه لو كان علمه تعالى بالجزئيات بوجه كلى يلزم عدم علمه بها - .

وأجيب عنه : أنه ليس في كلام المحقق اعتراف بأن بعض معلولاته - تعالى - غير معلوم له - تعالى - ، بل مراده أنّ الجزئيات المشخصة معلومة له - تعالى - بالاطلاع الحضورى لا بالصور ولا بالآلات الجسمانية بأن يكون محتاجة إليها على نحو احتياجنا إليها. وأمّا الحضور والغيبه فهما معلومتان له - تعالى - بالنسبة إلى الممكنات بمعنى أنّ الحضور والغيبه التي تتحققان لبعض الممكنات بالنسبة إلى بعض آخر فهما معلومتان له - تعالى - . وأمّا الحضور والغيبه بالنسبة إليه - تعالى - بأن يكون بعض الأشياء تارة حاضرا عنده - تعالى - وتارة غائبا عنه - تعالى - فمما لا يتصوران في حقه - تعالى - ، إذ المراد بالحضور هنا هو حضور أمر من شأنه الغيبه وكلّ شيء عنده حاضر دائما ولا يغيب عنه قطّ ، فلا يتحقق الحضور بهذا المعنى في حقه - تعالى - كما لا يتحقق الغيبه بأيّ معنى كان في حقه - سبحانه - قطّ .

قيل : ويمكن أن يكون المراد من الحضور المنفي في كلامه هو الحضور في مكان المتكلم أو زمانه - كما يعلم من قوله : « لأنّه ليس بزمانى ولا مكاني » - على أن يكون المراد منه أنه ليس له - تعالى - زمان أو مكان يختصّ به حتّى يقال هو - تعالى - ليس في غيره من الأزمنة. ومعلوم أنّ الحضور بهذا المعنى - أي : كون الشيء حاضرا في مكانه تعالى أو زمانه - لا يتصور في حقه - سبحانه ، لتعالیه عن المكان والزمان المختصّين به - .

وأنت خبير بأنّ هذا القول مبني على عدم استواء نسبة جميع الأزمنة إليه - تعالى - ، بل المنفي عنه إنّما هو الزمان المخصوص به ويمكن أن يكون زمانيا / DA 177 / بمعنى كونه موجودا في جميع الأزمنة .

وأنت تعلم أنّ هذا مخالف لما جوزنا من كونه متعاليا عن المكان والزمان مطلقا وكونه خارجا منها ، فالمراد بقوله : « ليس بزمانى » أنّه لا تعلق له بالزمان أصلا وجميع الأزمنة عنده - تعالى - متساوية في عدم تعلقه بها ، وليس المراد به - كما ظنّ - أنّه ليس له زمان يختصّ هو به ، بل هو موجود في جميعها ، لأنّه إذا كان متعاليا عنه محيطا به

فلا معنى لكونه موجودا في جميعها. فنفي الحضور عن زمانه - سبحانه - لعدم حضور الزمان في حقه أصلا لا لعدم زمان مختص له ، فلا يجوز أن يقال : ليس هو - تعالى - في غيره من الأزمنة لذلك لا لأنه لا يكون في زمان أصلا.

والحاصل أنّ المنفي في قول المحقق إنّما هو ادراك الجزئيات المشخصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية - أي : على وجه يكون به مشارا إليها « بها هنا » و « هناك » - ، وهو كونها مشارا إليها بالإشارة الحسية. ومعلوم أنّ نفي هذا الادراك - لكونه تقصا ، لتعاليه عن الزمان والمكان - لا - يستلزم نفي المعلوماتية بالكلية ، فإنّ انكشافها بالاطلاع الحضورى عنده - تعالى - أتمّ وأقوى من الانكشاف الحاصل من الإحساس بالآلات الجسمانية. وكذا المنفى من الحضور في كلامه إنّما هو حضور أمر من شأنه الغيبية ، ومعلوم أنّ نفي الحضور بهذا المعنى لا يوجب نفي الحضور مطلقا.

ثمّ كما أنّ نفي الادراك على وجه الإشارة الحسية ونفي الحضور بالمعنى المذكور لا - يستلزم نفي المعلوماتية بالاطلاع الحضورى والانكشافي الاشراقى فكذلك لا يستلزم نفي معلوماتية الادراكات الحسية والحضور والغيبية التي تحصل لبعض الممكنات بالنسبة إلى بعض آخر ، فجميع ما يحصل بين الممكنات من الادراكات على وجه الإشارة الحسية وعلى وجه يكون المدركات به مشارا إليها « بها هنا » و « هناك » - وكذا الحضورات والغيبات وغير ذلك من الأوضاع والأحوال التي يتحقق بين الممكنات - معلومة له - تعالى - بالاطلاع الشهودى.

ويمكن أن يقال : إنّ المعارض توهم أنّ المنفى في قول المحقق : « ولا - يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم » : إنّما هو الادراك الذي يتحقق به كون الشيء مشارا إليه بالإشارة الحسية ، وهو كون الشيء مشارا إليه بالنسبة إلى ما هو مثله في كونه زمانيا بمعنى أنّ الادراكات والحضورات المكانية والزمانية التي تقع بين الممكنات لا تكون معلوما له - تعالى - ، لتوقف ذلك أيضا على الآلات الجسمانية.

وحينئذ فالجواب عنه : أنّ التوقف على الآلات الجسمانية إنّما هو إذا حصل الادراك بالاحساس لا إذا حصل / MA 177 / الادراك الاحساسى بالاطلاع الحضورى ؛ والمنفى

هو الأول دون الثاني ، إذ نفيه لا يستلزم نفيه وهو ظاهر.

ومنها : إنّ ما ادّعه من أنّ المدرك لا بألة جسمانية غير زمني ونسبة جميع الأزمنة إليه نسبة واحدة ظاهرة الفساد ، لأنّ نسبة الزمانيات إلى الزمان بالمعية في الوجود - سواء كانت منطبقة أو غير منطبقة - ، والمنطبقة هي الحركة الموجودة في الزمان على سبيل الانطباق لأنّ الزمان مقدار الحركة القطعية ، فالحركة والزمان بينهما انطباق. وغير الحركة القطعية من الأشياء الزمانية موجودة في الزمان ، لكن لا على سبيل الانطباق ، لأنّ الزمان أمر غير قارّ الذات ، فالذي ينطبق عليها يجب أن يكون أيضا غير قارّ الذات وليس شيء من الأشياء الزمانية غير قارّ الذات سوى الحركة ، فلا يكون الموجود في الزمان على سبيل الانطباق سوى الحركة. ولو كان نسبة كلّ زمني إلى الزمان بالانطباق ولم يكف نسبة المعية في الوجود لم يكن الاجسام في زمان ولم يعرض لها التغير زمانيا ، لأنّ نسبتها إلى الزمان ليست إلا بالمعية في الوجود وليست منطبقة عليه.

وإذا كان معية الشيء مع الزمان في الوجود كافيا - لكونه زمانيا - نقول : لا شك أنّ المجرد المدرك لا بألة جسمانية مع أنّه بريء عن التغير يصدق عليه أنّه مع الزمان في الوجود ، ولا خفاء في أنّ نسبة جميع الأزمنة إليه ليست نسبة واحدة ؛ فإنّ اختلاف نسبة الشيء إلى الزمان يكون على جهتين :

أحدهما : اختلاف نسبه إليه باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي ، فإنّه كائن في اليوم لكونه معه في الوجود ، ومعدوم في الماضي لفقدانه فيه ؛

والثاني : اختلاف نسبه إليه ليست اختلاف الزمن ، كالفلك ، فإنّه (1) / DB 177 / كائن في اليوم لكونه معه في الوجود وغير كائن في الغد ، لفقدان الغد. واختلاف نسبة المجرد المذكور إلى اجزاء الزمان من هذا القبيل - أي : من قبيل نسبة الفلك إلى الزمان باعتبار اختلاف الزمان لا- باعتبار اختلاف الفلك ، لأنّ الفلك قديم عندهم - ، فهو - أي : المجرد المذكور - في الزمان الماضي كائن فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما أيضا لا لفقدانه ، لكونه قديما. وحاصل هذا الايراد أنّه لا يشترط في كون الشيء زمانيا إلاّ

ص: 295

1- الاصل : + في.

كونه موجودا معه ، وهذا لا يقتضي أن يكون هذا الشيء منطبقا على الزمان كالتطبيق للحركة وغيرها من الأمور التدريجية عليه بأن يكون كل جزء منه بإزاء جزء منه وإلا يلزم عدم كون الأجسام زمانية لعدم تدرجها بأن يكون لها أول ووسط وآخر - لما بين في موضعه من امتناع وقوع الحركة في مقولة الجوهر - . فإذا تقرر ذلك فليس الزمان وغيره ممّا وقع فيه بالنسبة إليه - تعالى - على السواء ، لأنّ المعية في الوجود مع الزمان يمكن أن يتغيّر بتغير الزمان وما في حكمه لا بتغير الواجب وسائر المجردات. فالواجب مع براءته عن التغيّر يجوز أن ينسب إلى الزمان بالمعية. وحينئذ فلا خفاء في أنّ نسبة جميع الأزمنة إليه ليست نسبة واحدة ، لأنّه يجوز أن ينسب الواجب - تعالى - وغيره من المجردات في كلّ زمان معيّن - كهذا اليوم مثلا - إلى ذلك الزمان المعيّن بكونه معه في الوجود ؛ وظاهر أنّ نسبة جميع الأزمنة بالنسبة إلى هذا اليوم ليست على السواء ، فنسبتها إلى المجرد الذي معه أيضا ليست على السواء.

والجواب عن هذا الايراد أنّه لا ريب في أنّه يصدق في هذا اليوم على المجرد أنّه موجود معه بمعنى أن يكون اليوم ظرفا للصدق ولا يصدق في هذا اليوم أنّ المجرد موجود معه على أن يكون اليوم ظرفا للمجرد حتّى يكون معنى قولنا : « موجود معه » : أنّه كائن فيه. ومعلوم أنّ مجرد الصدق على المجرد في هذا اليوم بأنّه موجود معه على أن يكون هذا اليوم ظرفا للصدق لا للمجرد ولا بجعله زمانيا ، لأنّ حاصله أنّه يصدق في هذا اليوم أنّه موجود ولا ريب في أنّ الصدق على الشيء في زمان بأنّه موجود لا يجعل هذا الشيء منسوباً إلى هذا الزمان ، بل ما يجعله منسوباً إلى الزمان يصدق عليه في زمان أنّه كائن فيه ؛ على أن يكون هذا الزمان ظرفاً له. ولا ريب في أنّه لا يصدق على المجرد ذلك ، إذ لا تعلّق للمجرد بهذا اليوم وبغيره من الأزمان أصلاً ولا نسبة إليه سوى كونه معه في أصل الوجود ، وكما أنّه يصدق في هذا اليوم ان المجرد موجود معه في أصل الوجود كذلك يصدق في هذا اليوم أنّه موجود مع سائر الأزمنة في أصل الوجود ، لأنّ نسبة جميع الأزمنة والأمكنة بالنسبة إليه - تعالى - نسبة واحدة وهو غير مختصّ بشيء منها ، بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه ما يوجد في أحد الأزمنة والأمكنة ، بل جميع الموجودات في

الأزمنة والأمكنة - ذاتها وأزمنتها وأمكنتها وسائر متعلقاتها - حاضرة عنده على نحو واحد من غير اختلاف ، فظهر أنّ عدم كون نسبة الأزمنة إلى هذا اليوم على السواء لا يستلزم عدم كون نسبة بعضها إلى المجرد الموجود معه أيضا على السواء ، وذلك لاختصاص وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم.

بيان ذلك : أنّ نسبة الحادث اليومي إلى اليوم ليست مجرد النسبة في أصل الوجود ، بل لها خصوصية زائدة عليها - وهي كون وجوده حادثا فيه - . ونسبة الفلك إلى اليوم أيضا ليست مجرد المعية في أصل الوجود ولا المعية التي للحادث مع اليوم - أعني : حدوث وجوده فيه - ، لأنّ الفلك مقدّم على اليوم. بل إن كان الفلك هو الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم كونه موضوعا للأوضاع / MB 177 / المخصوصة التي تجددتها كان راسما لهذا اليوم المخصوص ؛ وإن كان غير الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم كون تجدد الأوضاع المخصوصة للفلك الراسم لهذا التجدد المخصوص بهذا اليوم واقعا بالنسبة إليه. ولا ريب في أنّ تينك النسبتين نسبتان زائدتان على المعية في أصل الوجود التي تكون للمجرد بالنسبة إلى اليوم ، وكلّ واحدة عنها غير النسبة التي تكون لأحد الفلكين مع يوم آخر بالتقدم والتأخر اللذين هما من مشخصات أجزاء الزمان ، فنسبة الفلك إلى كلّ يوم غير / DA 178 / نسبته إلى يوم آخر مغايرة بالشخص ، فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة إليه - لكونهما غير قارين - ، بخلاف نسبة المجرد إلى اليوم ، فإنّها مجرد معية في أصل الوجود. فكون الفلك اليوم في اليوم ليس بمجرد معية معه في أصل الوجود ، بل بخصوصية زائدة عليها التي لا يمكن أن تتحقّق في الغد ، فعدم كونه اليوم في الغد إنّما هو لفقدان المعية التي له مع الغد لا لفقدان نفس الغد بحسب النسبة في أصل الوجود ، فإنّ الغد إنّما هو مفقود في اليوم بالقياس إلى ذاته وذات اليوم لا بالقياس إلى معيته مع الفلك في أصل الوجود.

وأما نسبة المجرد إلى اليوم لمّا لم يكن زائدة على المعية في أصل الوجود فكما أنّه يكون اليوم في اليوم - يعنى يكون له معية معه في أصل الوجود - يكون اليوم في الغد أيضا - أي : يكون له معية معه في أصل الوجود - ، وثبوت هذا المعنى - أعني : معية المجرد مع الغد في أصل الوجود - لاجل أنّ النسبة في أصل الوجود من غير خصوصية زائدة لا يمكن أن

يختلف في كونها نسبة كذلك.

والحاصل أنّ القواعد العقلية والنقلية وكلمات أساطين الحكمة متفقة الدلالة على أنّ الواجب - تعالى شأنه - وغيره من المجردات الصرفة متعال عن الزمان ومحيط به ، وليس له ربط ونسبة إليه أصلاً ، وقد تقرّر في الحكمة أنّ نسبة المتغير إلى المتغير « الزمان » ونسبة الثابت إلى المتغير « الدهر » ونسبة الثابت إلى الثابت « السرمد » عند القائلين بأزلية المبدعات وقدمها ؛ وعند القائلين بحدوثها الدهري وعدم ازليتها فنسبة الثابت - أعني : الواجب - إليها أيضاً « الدهر » ، وفي كلامهم تنصيصات بأنّ الشيء ما لم يكن فيه نحو من التغيّر لا يتصوّر له ربط بالزمان. مثلاً الجسم بما هو موجود ليس له ربط بالزمان بل إنّما يتصوّر له ربط به باعتبار الحركة والسكون - الذي هو عدم الحركة عمّا من شأنه الحركة - ، وبالجملة ما لم يقع الشيء في التغيّر لم يكن له ربط بالزمان. والثابتات الصرفة لمّا لم يتصوّر وقوعها في التغيّر فلا يتصوّر لها ربط بالزمان ، ولهذا قال الحكماء : إنّ العقول فوق الزمان والمكان ؛

وكيف لا؟! والعقول فوق الفلك والزمان مؤخّر عن الحركة والحركة متأخّرة عن الفلك ، فيكون الزمان مؤخّراً عن العقول بمراتب ، فيكون العقول فوق الزمان متعالية عنه ، فيكون الواجب - تعالى - المتقدّم على العقول متعالياً عنه بطريق أولى ؛ وبهذا يظهر أنّ كلام المعترض خارج عن قانون الحكمة ؛ هذا.

وقال العلامة الخفري - رحمه الله - في الجواب عن الايراد المذكور : إنّ المراد من قول المحقّق : « نسبة جميع الأزمنة والأمكنة بالنسبة إليه - تعالى - نسبة واحدة مع أنّه - تعالى - غير مختصّ باحد من الأزمنة والأمكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه - تعالى - ما يوجد في أحد الأزمنة والأمكنة بل جميع الموجودات في الأزمنة والأمكنة حاضرة بذواتها عنده - تعالى - كلّ في وقته ومكانه والتغيّر إنّما يكون في المعلومات والعلوم التي هي عينها وفي الحضورات التي هي النسبة بينه - تعالى - وبينها وليعلم أنّ التغيّر في الحضورات إنّما هو باعتبار اختصاص كلّ حضور بزمان معيّن ومكان معيّن وان لم يكن فيها تغيّر باعتبار انها واقعة في الأزمنة والأمكنة كلّ في زمانه ومكانه

فاعلم ذلك « ؛ انتهى ؛ اعلم : أنك قد عرفت أنّ الحقّ أنّه لا تغير في علمه أصلا ولا تغير في الاضافات والحضورات بالنسبة إليه - تعالى - أصلا ، وجميع الأشياء أيضا حاضرة منكشفة لديه أزلا وأبدا - سواء وجدت أو لا - . وليس حضور كلّ منها عنده - تعالى - منحصرًا بالحضور في وقته ؛ وحينئذ نقول : ما ذكره هذا العلامة من تسليم التغيّر في الحضورات والاضافات إن اراد أنّه يحصل التغيّر فيها بالنسبة إليه - تعالى - فهو باطل ؛ وإن اراد أنّ التغيّر فيها ليس بالذات بل بالعرض والتبعية بمعنى أنّه نعلم أنّ هذه الجزئيات المتجدّدة مختلفة النسب والاضافات باختلاف نسبة الباري - تعالى - إليها ليس إلّا بطريق وصف الشيء بحال متعلّقه فهو مسلّم مطابق لما ذكرناه.

وقوله : « حاضرة بذواتها عنده - تعالى - كلّ في وقته ومكانه » الظاهر أنّه اراد بحضور كلّ في وقته أن « يكون في وقته » ظرفا للحضور ، أي : كلّ منها حاضرة في وقته - كما يدلّ عليه قوله بعد ذلك : « وليعلم أنّ التغيّر في الحضورات إنّما هو باعتبار اختصاص كلّ حضور بزمان معين ومكان معيّن » وهذا ليس مذهب التحقيق ولا مراد المحقّق ، لأنّه إذا كان حضور كلّ في وقته لا دائما لم يكن لاستواء نسبة الأزمنة إليه - تعالى - معنى ، بل / MA 178 / الحقّ أنّ كلاً منها / DB 178 / في وقته حاضر عنده - تعالى - أزلا وأبدا لاستواء نسبة جميع الأزمنة إليه - تعالى - ، فالصواب أن يجعل « في وقته » ظرفا « لكلّ » وفائدته أنّ كل شيء مع كونه في وقته حاضر عنده - تعالى - دائما.

قال بعض الأفاضل في توجيه كلام الخفري - رحمه الله - : أنّ غرضه أنّ للأزمنة والأمكنة وما فيها من الحوادث ثلاث حالات :

إحداها : النسبة التي تغير بالقياس إليه - تعالى - ، وهي - أي : الأزمنة بما فيها بهذه النسبة المسماة « بالدهر » - مساوية - أي : لا يكون فيها تغير وتجدّد أصلا ، سواء كانت حضورات المتجدّدت والمتغيّرات باعتبار اختصاص كلّ حضور بزمان معيّن ومكان معيّن أو لا - ، ففي تلك النسبة لكونها دهرية متعالية عن حيطه الزمان لا تغير بوجه من الوجوه

وثانيتهما : النسبة الحاصلة باعتبار اختصاص كل واحد من المتجددات والمتغيرات بزمان معين ومكان معين بالقياس إلى حضور تلك المعلومات والعلوم التي هي عينها بعضها الى بعض.

وثالثها : النسبة الحاصلة باعتبار وقوع تلك المتجددات والمتغيرات باعتبار وقوعها في الأزمنة والأمكنة من حيث أنها واقعة في الأزمنة والأمكنة من غير وقوع كل في وقته الخاص أو مكانه الخاص ، وهذه النسبة أيضا ثابتة غير متغيرة ، وإلى الاولى أشار بقوله : « بل جميع الموجودات في الأمكنة والأزمنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته ومكانه - ؛ وإلى الثانية بقوله : « والتغير إنما يكون في المعلومات والعلوم ... إلى آخره » ؛ وإلى الثالثة بقوله : « وإن لم يكن فيها تغير باعتبار أنها واقعة في الأزمنة والأمكنة ». وما يتراءى من التنافي بين كلام السابق - وهو قوله : « نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة ... إلى آخره » - وبين كلامه اللاحق - وهو قوله : « والتغير إنما يكون في المعلومات والعلوم التي عينها وفي الحضورات التي هي النسبة بينه تعالى وبينها » فإن كلامه الأول صريح في عدم اختلاف نسبة الأشياء بالنسبة إليه والثاني صريح في اختلاف نسبتها إليه تعالى - ؛ مدفوع بأن اختلاف النسبة بالقياس إليه - تعالى - ليس بالذات ، بل بالعرض ، أي : يعلم هو بأن هذه المتجددات مختلفة النسبة ، فاختلاف نسبة الباري - تعالى - ليس إلا بطريق وصف الشيء بحال متعلقه ، فكلامه اللاحق لا ينافي كلامه السابق ، لأن المراد منه عدم اختلافها بالذات - أي : بالقياس إلى ذاته بذاته - ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنه على ما ذكرناه يرد على كلام العلامة الخفري - رحمه الله - أمران :

أحدهما : أنه يظهر من كلامه ان حضور كل شيء عند الواجب إنما هو في وقته - كما دل عليه قوله : « حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته » - ؛

والثاني : قوله بوقوع التغير في الحضورات والنسب بينه - تعالى - وبين الأشياء.

وهذا الفاضل لم يتعرض لتوجيه الأمر الأول وتصحيحه بما ذكرناه من جعل « في وقته » ظرفا « لكل » وإن كان لكنا ، إلا أن الظاهر من كلماته السابقة ان حضور كل

شيء عنده - تعالى - إنما هو في وقت وجوده لا حين عدمه ، فتوجيه هذه العبارة بحيث تدلّ على حضور كل شيء عنده دائماً توجيه لا يرضى به صاحب العبارة.

وأما الأمر الثاني فما ذكره هذا الفاضل في توجيهه من أنّ المراد أنّ التغير إنّما هو في المتجدّات بنسبة بعضها إلى بعض لا بالقياس إلى الواجب إلاّ بالعرض فهو صحيح بنفسه مطابق لما صرّح به أهل التحقيق من أنّ التغير والتجدّد في الاضافات إنّما هو بالنسبة إلى الزمانيات لا بالنسبة إلى الواجب ، إلاّ أنّ الظاهر من كلماته السابقة لهذا العلامة أنّه يلزم تغير الاضافات بالنسبة إليه - تعالى - أيضاً ، وحينئذ فتوجيه كلامه بما ذكر لا يخلوا عن تكلف ؛ وقد ذكرنا أنّ قوله بذلك مخالف للتحقيق ومناف لما ذكره أساطين الفن.

ومما يؤكّد ذلك ما قاله العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراف بقوله : « ومما يجب أن يعلمه ويحقّقه أنّه ليس للحقّ الواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له اضافة واحدة هي مبدأ يصحّح جميع الاضافات - كالرازية والمصوّرية ونحوهما - . ولا سلوب فيه كذلك ، بل له سلب واحد يتبعه جميع السلوب وهو سلب الامكان ، فإنّه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجماد من الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه ؛ وإن كان السلوب يتكثّر على كلّ حال » (1).

والغرض أنّ الاضافات والسلوب المختلفة قد تكون باعتبار حيثيات مختلفة موجودة في ذات المضاف إليه والمسلوب عنه فيحصل التكثر والتركب في ذاتهما ؛ / DA 179 / مثال الأول كاضافة العالمية لزيد ، فإنّه لقيام صورة زائدة مع ذاته بذاته ؛ وكاضافة القادرية له ، فإنّه لقيام قوّة زائدة على ذاته بذاته. ومثال الثاني كسلب الجسمادية عن الانسان ، فإنّه باعتبار حيثية النموّ في الانسان وسلب الشجرية عنه ، فإنّه باعتبار حيثية الحساسية فيه ؛ وكسلب الفرسية عنه ، فإنّه باعتبار حيثية الناطقية فيه. فمثل هذه الاضافات والسلوب يوجب التكثر والتركب في ذات المضاف إليه والمسلوب عنه.

ص: 301

1- راجع : شرح حكمة الاشراف ، ص 313.

MB 178 / مثال الأول اضافة القيومية للواجب - تعالى - ، فأنه يتبعها الاضافات المختلفة من غير لزوم تكثّر في ذاته - تعالى - ، كالعالمية والقادرية والرازقية وغير ذلك - ؛ ومثال الثاني كسلب الامكان عنه - تعالى - ، فأنه يترتب عليه السلوب المختلفة من غير لزوم تكثّر في ذاته - كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية وسلب الافتقار إلى علّة وغير ذلك - . فالاضافات والسلوب في حقّه - تعالى - من قبيل الاضافات والسلوب التي لا توجب التكتّر ولا التغيّر في ذاته - تعالى - .

ومنها - أي : ومن اليرادات الموردة على الكلام المنقول المذكور من المحقّق - : إنّ قوله : « لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك » غير مسلّم ، وكذا قوله : « لا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم » ، إذ قد عرفت أنّ نسبه إلى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه ، فلم لا يجوز أن يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بأنه كان في الماضي أو يكون في المستقبل؟! ، كما أنّنا قد نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان نحكم بأنّ شيئاً موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود دون آخر ، فإنّ الاشارة إلى الآن ليست حسية حتّى يقال ما هو بريء عن الحاسّة لا يصحّ أن يشير إليه .

وأما قوله : « لا يحكم على شيء بأنه موجود هناك أو معدوم » ، فان اراد بلفظة « هناك » الاشارة إلى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فمسلّم ، لأنّه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه . لكننا أيضا لا نحكم على شيء بأنه موجود هناك مشيراً إلى مكان قريباً من مكان المجرد المذكور ، بل نشير إلى مكان قريب من مكاننا ؛

وإن اراد الاشارة إلى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز أن يحكم المجرد مشيراً إلى هذا المكان إشارة عقلية؟! ؛ انتهى .

وأنت خبير بأنّ قوله : « غير مسلّم » خارج عن القانون ، لأنّ المحقّق في صدد منع لزوم المحذور - أعني : التغير في ذاته على تقدير علمه تعالى بالجزئيات المتغيّرة - ، فمنعه غير موجّه .

ثمّ الجواب عن جميع ما ذكره لا- يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرناه ؛ لأنك قد عرفت أنّ نسبة المجرد إلى جميع أجزاء الزماني نسبة واحدة - لكونها معية في أصل الوجود فقط -

، فلا يكون حكمه زمانيا متعلقًا بالآن والماضي والمستقبل ، ولا مكانيا متعلقًا بهنا وهناك وان كان عالما بجميع اجزاء الزمان والحوادث الواقعة فيها والنسب الحاصلة بينها على الوجه المطابق للواقع - كما ذكرناه مفصلاً - . والمانع في عدم تعلق حكمه بالآن وهناك ليس منحصرًا في كون الاشارة حسية حتى إذا جاز الاشارة العقلية ارتفع المانع رأسًا ، لأنّ عدم كونه - تعالى - زمانيا ومكانيا واستواء نسبه إلى جميع اجزائهما مانع من التعلق المذكور أيضا. وجواز اشارة المجرّد إلى هذا الزمان أو هذا المكان لا يثبت التعلق المذكور - كما لا يخفى - .

ثمّ ما ذكره - من : أنّه قد عرفت أنّ نسبة المجرّد إلى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه - قد عرفت فساد ، وعلمت عدم اختلاف نسبه إلى اجزائه باختلاف اجزائه ؛ هذا.

وقد اجاب العلامة الخفري - رحمه الله - بأنّ المراد من قوله : « لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك » : أنّه - تعالى - لا يحكم بالعدم المطلق أو بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلّم ؛ ومن قوله : « لا يحكم على شيء » : بأنّه موجود الآن أو معدوم أنّه لم يحكم على شيء بأنّه موجود في آن وجوده أو معدوم فيه ؛ والمقصود أنّه - تعالى - منزّه عن أن يقال أنّ بعض الأزمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة إلى ذاته - تعالى - ووجوده.

وأما قول المعترض : « وأما قوله : لا يحكم على شيء بأنّه موجود هناك - ... إلى آخره - » ، فدفعه أن يقال : المراد الشقّ الأوّل من الترديد ، ولا محذور فيه ، إذ قوله : « لكننا أيضا لا نحكم على شيء بأنّه موجود هناك - ... إلى آخره - » لا يخلّ بالمقصود ؛ انتهى . / DB 179 /

ولا يخفى أنّ هذا الجواب مبني على تسليم عدم استواء جميع الأزمنة بالنسبة إليه - تعالى - ، وتأويل كلام المحقّق بما لا يوجب ويبعد ارادته عن عبارته. وذلك لأنّه أوّل الحال في كلامه بزمان مخصوص بالمتكلّم بمعنى كون وجود المتكلّم مختصًا به ليس قبله ولا بعده ، فمعنى قول العلامة الخفري - رحمه الله - في تأويل كلام المحقّق : « لا يحكم بالعدم المطلق أو بالعدم في الحال - ... إلى آخره - » : أنّ الواجب - سبحانه - لا يحكم على عدم

شيء أعمّ من أن يكون عدما واقعا في الآن بدون اختصاصه بالمتكلم أو عدما واقعا في الآن باعتبار اختصاص المتكلم به ، لأنّ حكمه لا يكون واقعا في آن مخصوص بالمتكلم. فالمنفيّ في كلام المحقّق هو الحكم الواقع في الآن باعتبار اختصاص المتكلم به بمعنى كون وجوده مختصّا به ليس قبله ولا بعده ، لأنّ وجوده ليس مختصّا بزمان دون زمان ، فيصحّ ذلك النفي عنه ؛ وليس المنفي هو الحكم الواقع في الآن مع قطع النظر عن اختصاص المتكلم به ، فإنّ ذلك جائز بالنسبة إليه - تعالى - . ومعنى قوله : « أنّه يحكم على شيء بأنّه موجود في آن وجوده » : لا يحكم على شيء بأنّه موجود في آن وجوده - سبحانه - بالمعنى المذكور - أي : في الآن المخصوص به - . وعدم هذا الحكم لأنّه لا يكون وجوده مخصوصا بزمان حتّى يكون معدوما في غيره ، بل هو موجود في جميع الأزمنة. ومعنى قوله : « والمقصود انه - تعالى - منزّه عن أن يقال : إنّ بعض الأزمنة - ... إلى آخره - » : أنّه - تعالى - ليس بحيث يوجد بعض الأزمنة قبل وجود الواجب حتّى يكون ماضيا بالنسبة إليه بهذا المعنى - أي : يكون ماضيا بالنسبة إلى تمام مدّة وجوده - ؛ وكذا بعضها لا يوجد بعد وجود الواجب حتّى يكون مستقبلا كذلك ، وكذا لا- يكون الزمان الّذي مع وجود الواجب زمانا مختصّا بوجوده بحيث لا يكون وجوده قبل ذلك الزمان ولا بعده. فتحقق الماضي / MA 179 / والمستقبل والحال بهذا المعنى للواجب باطل ، لأنّ وجوده - تعالى - لا قبل له ولا بعد له ، بل أزلي وأبدي فلا مضى ولا حال ولا مستقبل بهذا المعنى له وإن وجدت هذه الأوصاف الثلاثة له باعتبار تغيرات الزمان. ومقصود المحقّق نفي الثلاثة بالمعنى المذكور عن الواجب لا بالمعنى المنوط بتغير الزمان. هذا هو مراد العلامة الخفري - رحمه الله - في تأويل كلام المحقّق.

وأنت تعلم أنّه لا يطابق الواقع ولا كلامه ؛ لما عرفت من كونه - سبحانه - خارجا عن حيطة الزمان متعاليا عنه ، فلا يتحقّق هذه الأوصاف الثلاثة بالنسبة إليه - تعالى - أصلا - لا باعتبار المعنى المذكور ولا باعتبار تغيّرات الزمان - .

ثمّ ما ذكره الخفري - رحمه الله - أخيرا بقوله : « لكنّا أيضا لا نحكم على شيء بأنّه موجود هناك - ... إلى آخره - لا يخلّ بالمقصود » يرد عليه أنّ المقصود هو أنّه ليس علمه

- تعالى - كعلمنا ، لا مجرد إن وجوده - تعالى - ليس كوجودنا. فهذا الجواب لا يفيد ، بل الجواب ما ظهر ممّا ذكرناه.

ثمّ أنّه من الأفاضل من حمل قول الخفري على أنّ مراده أنّ حكمه - تعالى - لا يتعلّق بعدم شيء بالنسبة إليه - سبحانه - ، بل يتعلّق بعدم بالنسبة إلى الغير بمعنى أنّه يحكم بعدم بعض الحوادث بالنسبة إلى بعض آخر ؛ فقال في تفسير قوله : « لا يحكم بالعدم المطلق أو بالعدم في الحال - ... إلى آخره - » اى : لا يحكم الله - سبحانه - على عدم شيء أعمّ من أن يكون بالنسبة إليه - تعالى - أو بالنسبة إلى الغير بأن يكون بعض الحوادث معدوماً بالقياس إلى شيء من الأمور الزمانية ، لأنّه لا يحكم على النحو الأوّل لأنّه لا يتصوّر عدم المعلول بالنسبة إليه ، بل إنّما يحكم على النحو الثاني.

ولا يخفى بعد هذا الحمل وعدم انطباق أكثر كلماته عليه ؛ فالصواب أنّ مراد الخفري - رحمه الله - هو ما ذكرناه - لتصريحه به في كلماته السابقة أيضاً - ؛ هذا.

ثمّ الظاهر من كلام المحقّق الدواني في بعض تصانيفه في تصحيح عدم التغيّر في علمه - سبحانه - بالجزئيات اختياره العلم الاجمالي وقوله بأنّه لا يلزم تغيّر في العلم الاجمالي بالجزئيات ، فهذا العلم يعلم الجزئيات من حيث هو جزئيات مجتمعة من دون لزوم تغيّر فيه ؛ فإنّه قال بعد نقل شبهة لزوم التغيّر في ذاته - تعالى - أو جهله - سبحانه - في علمه بالجزئيات المتغيّرة ، قلت : أنّه - تعالى - يعلم المتغيّرات على وجه لا يتطرّق إليه تغيّر مع كونه مطابقاً للواقع ، مثلاً - يعلم أنّ الحادث الفلاني يوجد في الآن الفلاني أو الزمان الفلاني ويعدم في الآن أو الزمان الذي بعده. وهكذا في سائر الحوادث ، فإنّه يعلمها بعلم اجمالي هو عين ذاته على وجه لا يتطرّق إليه تبدّل - كما في علمنا الاجمالي بالأمور المترتبة المتعاقبة - . وإنّما يلزم التغيّر فيه / DA 180 / لو كان علمه بسبب حضوره في الآن أو الزمان ، مثل أن تعلم أنّ زيدا قائم الآن وإذا قعد فلا بدّ أن يتغيّر وتعلم أنّه قاعد الآن وإنّ كنت جاهلاً بحاله ، وكان استمرار علمك بقيامه جهلاً مركّباً. وأمّا إذا فرضنا أن تعلم أنّ زيدا في ذلك الآن أو في ذلك البعض من الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم يتعين الزمان والآن بالحضور عندك - بل بالأشياء

المقتضية له ، وهكذا في جميع الأحوال - فلا يلزم منه تغيير وتبدل. ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بالأحوال المترتبة المتعاقبة السابقة ، فإن ذلك العلم لا- يتغير مع أنه ليس فيه كذب ؛ وأخرى بأن يفرض أن أحدا منا أطلع على الأحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على الأسباب المؤدية إليها ، كما في المنجم المطلع على الأوضاع المتعاقبة المترتبة بحيث لم يكن في هذا العلم تغيير أصلا. وهذا مما لا يشتبه على ذي فطنة أصلا ؛ انتهى.

وظاهر كلامه يدل على أنه اختار العلم الاجمالي بالاحتمال الأول ، وبه صحح عدم لزوم التغيير في علمه بالمتجددات المتغيرات - كما يشعر به تمثله بعلمنا بالأمر المترتبة المتعاقبة -.

ثم تمثله بعلم المنجم المطلع على الأوضاع - ... إلى آخره - لا- يدل على اختياره العلم الحصولي في تصحيح عدم التغيير في علمه - تعالى - ، لأن العلم بالشيء من العلم بأسبابه وعمله لا يلزم أن يكون بحصول الصورة ، لما تقدم في كلامنا من أن حضور العلة من أقوى بواعث حضور المعلول وانكشافه من دون احتياج إلى حصول صورته.

ثم أنك لما عرفت بطلان القول بالعلم الاجمالي لا يخفى عليك حقيقة كلام هذا المحقق ؛ هذا.

وبقي الكلام فيما نسب إلى الحكماء القائلين بالعلم الحصولي من فنيهم علمه - سبحانه - بالجزئيات من حيث أنها جزئيات ، ولذلك كفرهم جماعة.

فنقول لتحقيق ذلك : أنه لا ريب في أن العلم الحصولي علم كلي يعلم به الأشياء على سبيل الكلية دون الجزئية ، ولا يعلم به الوجودات العينية للأشياء ، وهذا ظاهر مما تقدم. وقد صرح القائلون بالعلم الحصولي - كالشيخ وأمثاله - بأن الواجب يعلم الأشياء على سبيل الكلية دون الجزئية ، وزعموا أن عدم التغيير في علمه - سبحانه - إنما يتصح بذلك. قال الشيخ في الشفا : لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته عاقلا- للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا محضا ، بل على نحو آخر نبينه ، فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا أنها معدومة وتارة أنها موجودة غير معدومة فتكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين

تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت / MB 179 بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة، ونحن قد بينا في كتب أخرى أنّ كلّ صورة محسوسة وكلّ صورة خيالية فإنها تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة بآلة متجزئة، وكما أنّ اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض؛ وهذا من العجائب التي يحوج تصوورها إلى لطف قريحة (1)؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّ قوله: « إنّما يعقل كلّ شيء على نحو كلي » صريح في أنّ الواجب - تعالى - لا يعلم الجزئيات من حيث أنّها جزئيات، بل إنّما يعلمها بالصور الكلية. وكيف يمكن أن يكون مذهب الشيخ غير ذلك مع أنّه قائل بالعلم الحسولي والعلم الحسولي لا يكون إلاّ بالصور الكلية المجردة؟! وحينئذ فقوله: « ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي - ... إلى آخره - » إشارة إلى أنّه عالم بجميع الجزئيات ولا يخرج شيء شخصي عن علمه إلاّ أنّ علمه بها بوجه كلي، فأنّه إذا علم كلّ جزئي بوجه كلي يصدق أنّ لا يخرج شيء عن علمه. ولا ريب في أنّ القول بعدم علمه بالجزئيات بوجه جزئي نقص في حقه - تعالى -، والداعي لهذا النفي ليس إلاّ - لزوم التغير في حقه، فإنّ الشيخ وأمثاله زعموا أنّه - تعالى - إذا علم الجزئيات من حيث أنّها جزئيات لزم التغير في علمه، لأنّه تعقل حينئذ وجودها / DB 180 تارة وعدمها أخرى ويكون لكلّ واحد من تعقل وجودها وتعقل عدمها صورة عقلية على حدة لا يجتمعان معا في الوجود، فيكون علمه حينئذ متغيراً. فيجب أن يكون علمه بها بالصور الكلية المجردة حتّى لا يتصور فيه تارة وتارة ويمكن بقاء الصورتين معا، فلا يلزم حينئذ تغير في علمه.

ص: 307

1- راجع: الشفا / الالهيات، ص 359. وبين العبارة المنقولة في المتن وما في المصدر اختلاف بين.

وفيه : ان لزوم التغيّر والتحقّق تارة وتارة وعدم بقاء إحدى الصورتين إذا كان علمه بالجزئيات المتغيّرة الزمانية بحضورها وفرض علمه بها بالحضور زمانيا ، فلاّنه يلزم حينئذ التغيّر في العلم ولا يمكن بقاء الصورتين - أي : المعلومين بحضور الذات معا - إذا كانا في الزمانين ، إذ لا- حضور لا-جزء الزمان معا بحسب الزمان. وأمّا إذا كان علمه بها حضوريا متعاليا على الزمان برينا عن الوقوع فيه - كما اخترناه - فنقول حينئذ : لا يلزم التغيّر في علمه ولا تحقّق تارة وتارة ، بل يعقل مرّة واحدة أنّها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك الوقت ، ولا يغيب عنه واحدة من الصورتين أصلا - كما قرّرناه ويّناه غير مرّة -.

ثمّ أنّه يرد على قوله : « وان ادركت بما هي مقارنة للمادة ... إلى قوله : « بآلة متجزّئة » بأنّ مقارنة المادّة وعوارضها إنّما يمنع من التعقّل إذا كان الإدراك بحلول صورة الشيء في المدرك وإذا كان بحضور ذاته له - كما في حضور المعلول عند العلّة - ، فلا يمنع منه أصلا ، فالجزئيات المادّية لَمّا لم تكن مدركة لنا إلّا بحصول صور زائدة فينا ولم يكن حصولها في أنفسنا المجرّدة بل يجب أن يكون في قوانا المادّية المتجزّئة ، فلذلك لم يكن ادراكنا لها تعقّلا ، بل احساسا وتخيلًا. ولكونها حاضرة بذواتها عند جاعلها الحقّ - لكونها معلولات له - فلا حاجة في إدراكه لها إلى حصول صورها فيه - تعالى عن ذلك - ، فيكون ادراكه - تعالى - لها عقلا. ولا حاجة هناك إلى آلة متجزّئة ، فالجزئيات المادّية بما هي جزئية ومادّية شخصية وممتنعة الفرض بين كثيرين معلومة له - تعالى - من غير نقص وحاجة إلى آلة متجزّئة. فظهر أنّ ما ذكره لنفي علمه - تعالى - بالجزئيات المتغيّرة من حيث هي جزئيات إنّما ينفي علمه بها على تقدير كون علمه - تعالى - حصوليا ، وكذا على تقدير كونه حضوريا - زمانيا - كما مرّ - . وأمّا على تقدير كونه حضوريا وبرينا عن الوقوع في الزمان - كما هو الحقّ - فلا يتغيّر أصلا. قال العلامة الخفري - رحمه الله - بعد نقل ما نقلناه من كلام الشيخ : « أقول : يعلم من كلامه المذكور أنّ الموجودات الكائنة الفاسدة لا- تنكشف عند واجب الوجود إلّا بالصور الكلّية الموجودة قبل ايجادها ، ولا تنكشف عنده - تعالى - باعتبار وجودها العيني التي هي متغيرة باعتباره ، ونفي هذا

الانكشاف كفر صريح إنّما نشأ من غطاء على البصيرة ؛ ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك النفي ، فإنّ واجب الوجود - تعالى - مبدأ لجميع الموجودات الكائنة والفاصلة - سواء كانت كلىة أو جزئية - ، فيصدر عنه - تعالى - منكشفة إذا لا مانع عن الانكشاف أصلا ، فإنّ واجب الوجود يعلم بذاته كلّ موجود عيني وكلّ صورة حسية كائن أو عقلية بذاتها حين كونهما موجودين ، ولا يحتاج في ادراكه - تعالى - إلى الآلة. والعجب - كلّ العجب! - أنّ هذا القائل صرّح بأنّ واجب الوجود مبدأ لكلّ وجود وبأن لا يعزب عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بأنّ المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده - تعالى - باعتبار الوجود العيني - تعالى من ذلك علواً كبيراً - ، بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات / MA 180 / والكليات أصلاً - لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظليّ - . قال الله - تعالى - : (وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (1). فإنّ قوله - تعالى - : « ما يعزب عن ربك » إشارة إلى عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني ؛ وقوله - تعالى - : « ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين » إشارة إلى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على اليجاد العيني ، فإنّ جميع المتغيّرات المحسوسات بذواتها واجب الوجود في أوقات كونها موجودة في الأعيان ، والتغير في حضورها إنّما يكون تغيّراً في النسبة والاضافة لا في الذات ؛ ولا محذور فيه - كما أشار إليه المحقّق الطوسي بقوله : « وتغيّر الاضافات / DA 181 / ممكن » - ؛ انتهى .

أقول : ما ذكره من : « أنّه يعلم من كلام الشيخ أنّ الموجودات الكائنة الفاسدة لا تنكشف عنده - تعالى - إلاّ بالصور الكلىة » حق لا ريب فيه ؛ وكذا ما ذكره من « أنّه يظهر من كلامه من أنّها لا تنكشف عنده - سبحانه - باعتبار وجودها العيني » ، لأنّ الجزئيات إذا كانت مدركة بالصور الكلىة المجردة - كما هو عند الشيخ وغيره من القائلين بالعلم الحسولي للواجب تعالى - ، يلزم عدم انكشافها عنده - تعالى - على النحو المتغيّر المتجدّد بحسب وجوداتها الخارجية. بل الظاهر من مذهب القائلين بارتسام

ص: 309

الصورة في ذاته - تعالى - انّ الموجودات مطلقا - سواء الكائنات الفاسدات أو المبدعات الباقيات - بما هي موجودات عينية ليس معلومة له إلاّ بالعرض ، والمعلوم بالذات منها انّما هو صورها الحاصلة في ذاته - تعالى - .

وأما ما ذكره من انّ ذلك كفر ، فيعلم حقيقة الحال فيه .

وأما ما ذكره من : « أنّ واجب الوجود يعلم كلّ موجود عيني وكلّ صورة حسّية وعقلية حين كونهما موجودين » ، فمبني على ما اختاره من أنّ معلومية الأشياء للواجب بالعلم الاشرافي الحضوري إنّما هو عين وجودها ، وقبل ايجادها لا تكون معلومة إلاّ بالعلم الاجمالي بالاحتمال الثاني ، بمعنى أنّ ذات الواجب بحيث يصدر تلك الأشياء عنه منكشفة .

وقد عرفت ضعف هذا المذهب وحقيقة ما اخترناه من كونها منكشفة عنده دائما .

وأما ما ذكره لثبوت التناقض في كلام الشيخ بقوله : « والعجب - كلّ العجب! - انّ هذا القائل - ... إلى آخره - » ، ففيه : انّ مبدئية الواجب لكلّ وجود والقول بعدم عزوب شيء شخصي عنه لا يستلزم ان خصوص العلم الحضوري ولا ينافيان نفي هذا النحو الخاص من العلم ، بل انّما يستلزم ان علما مطلقا وينافيان نفي العلم رأسا ، واين ذلك من نفي الحضور باعتبار الوجود العيني؟! - كما صرّح به - . والحاصل : انّ كونه - تعالى - مبدأ لكلّ وجود وعدم خروج شيء من علمه بنحو خاص - أعني : بنحو كليّ - لا يوجب ان كون جميع الأشياء حاضرة عنده - تعالى - بوجوداتها العينية ، فالتناقض غير لازم من كلام الشيخ وإن كان القول بكون علمه كليّا وعدم الأشياء معلومة عنده بوجوداتها العينية باطلا .

وأما ما ذكره من : « انّ قوله - سبحانه - ولا اصغر ولا اكبر إلاّ في كتاب مبين اشارة بحضورها باعتبار الوجود العلمي المقدم على اليجاد - ... إلى آخره - » اشارة إلى أنّ المراد بالكتاب المبين ذوات المبادي العالية بقيامها بذواتها لا بصور الموجودات .

وأنت خبير بأنّه على ما اخترناه أيضا يمكن أن يكون الكتاب المبين عبارة عن ذلك - أعني : ذوات المبادي العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات - ، فإنّه على ما

اخترناه كما يكون ذوات الأشياء بوجوداتها العينية منكشفة عنده - تعالى - أزلا وأبدا كذلك يكون صورها المرتسمة في أي محلّ كان منكشفة عنده دائما.

وقيل : يمكن أن يكون « الكتاب المبين » على هذا المذهب - أي : على المذهب المختار - عبارة عن لوح الوجود باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة ومرة غير مستمرة عنده - تعالى - ، ويعبر عنه باللوح المحفوظ أيضا. وحينئذ يكون علمه الذي به يرسم تلك النقوش في ذلك الكتاب ولوح العقل الأوّل ارادته - تعالى - المتعلقة بافاضة الوجودات والخيرات على الدوام ؛ ويمكن أن يكون « اللوح المحفوظ » عبارة عمّا ذكرنا ؛ و « الكتاب المبين » عبارة من طومار الزمان وصفحة المادّة الكليّة باعتبار انتقاشها بصور ما في الكون تدريجا كلّ في وقته. وحينئذ يكون « القلم » باعتبار اللوح المحفوظ ما ذكرنا ، وباعتبار الكتاب المبين مجموع العقول.

وأما القضاء والقدر فالأوّل عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الأوّل - أعني : اللوح المحفوظ - ، والثاني عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني ، فالقضاء لا يقبل التغيّر والقدر يقبله.

وأما ما ذكره من : « أنّ التغيّر في حضورها إنّما يكون تغيّرا في النسبة والاضافة - ... إلى آخره - » ، ففيه : ما عرفت من أنّ التغيّر في حضورها إنّما هو فيما بينها ولبعضها بالنسبة إلى بعض لا بالنسبة إليه - تعالى - فان جميعها / MB 180 / حاضرة عنده - تعالى - دفعة واحدة ، ولو كان ذلك التغيّر في الحضور بالنسبة إليه - تعالى - لزم التغيّر فيه / DB 181 / البتة - تعالى عن ذلك علواً كبيرا - .

وإذا عرفت ما ذكرناه تعلم أنّه لا - ريب في أنّ كلام الشيخ - ككلام غيره من القائلين بالعلم الحسولي - صريح في أنّ علمه - سبحانه - بالجزئيات إنّما هو بالصور الكلية وانه - تعالى - لا يعلم الجزئيات بوجه الجزئية. ولو لم يعترفوا به لكان ذلك مخالفا لمذهبهم من العلم الحسولي ، لكونه لازما له.

وبذلك يعلم ضعف قول بعض الأفاضل حيث أورد على العلامة الخفري - رحمه الله - بأنّ كلام الشيخ لا يدلّ على ذلك ، ولا يلزم نفي علمه بالجزئيات من حيث أنّها

جزئيات كونه عالما بوجه كليّ؛ فقال: «اعلم!، انّ قول الشيخ صريح في نفي العلم الزماني المتجدّد لا نفي العلم مطلقا، لأنّه قيّد العلم المنفي بالزماني المحض حيث قال: «عقلا- زمانيا محضا». وقوله: «على نحو آخر» صريح أيضا في أنّ الواجب - تعالى - له علم بالمتغيرات لكن لا بوجه يكون ذلك العلم متغيرا متجدّدا زمانيا؛ لأنّه لم ينحصر العلم بالمتغيرات بكون ذلك العلم متغيرا متجدّدا زمانيا، بل يتصوّر أن يكون العلم بالمتغيرات بوجه لا يكون متغيرا متجدّدا زمانيا. وبالجملّة كلام الشيخ يأبى - كلّ الإباء - عن حمله على نفي العلم بالمتغيرات راسا، وكون المعلوم من المتغيّرات إنّما هو الطبيعة الكليّة وعدم كون الأشياء المتغيّرة المشتملة على الطبيعة معلومة بالذات، بل كون المعلوم بالذات هو الطبيعة. وكانّ من حمل كلام الشيخ على هذا قصر نظره في قوله: «إنّما يعقل كلّ شيء على نحو كليّ»، واغترّه لفظ «الكليّ» ولم ينظر إلى ما وقع بعد تلك العبارة بلا فاصلة، وهو قوله: «ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرّة في السموات ولا في الارض».

ثمّ قسم العلم بالأشخاص الجسمانية من حيث أنّها اشخاص جسمانية إلى قسمين:

أحدهما: العلم الاحساسي الانفعالي المستفاد من وجود المعلوم الحاصل بألة متجزّئة؛

وثانيهما: العلم الحاصل من جهة الاحاطة بجميع العلل والأسباب المسلسلة المنتهية إلى الاشخاص الجسمانية من حيث هي أشخاص جسمانية، وهذا يعبر عنه بالعقل التامّ وبالعلم بالجزئي على الوجه الكليّ إمّا لأنّه كتعقّل الطبائع الكليّة في الثبات أو لأنّه - تعالى - يعلم بهذا العلم بالجزئيات بالكليّة.

ثمّ قال: «وغرض الشيخ من الكلام المذكور ليس إلّا نفي القسم الأوّل عنه - تعالى - واثبات القسم الثاني له - سبحانه، - فإنّ قوله: «بل واجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيء على نحو كليّ» ليس مراده إلّا أنّ الجزئيات المتغيّرة يعلمها الواجب علما تعقليا فعليا ويعلم جميعها معا لا بقياس وفكر وبنقل من معلوم إلى معلوم، بل يعلم جميعها علما تامّا محيطا بالكلّ. وهذا العلم - كما اشير إليه - يعبر عنه بالعقل التامّ الغير الزماني. وينادي على ذلك بأعلى الصوت قوله: «ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه

مثقال ذرة في السموات ولا في الارض». ونعم ما قال الشيخ: « وهذا من العجائب التي يحوج تصوّرها إلى لطف قريحة ».

وجميع ما ذكرناه يستفاد من كلماته في التعليقات حيث قال في موضع منه: تعقّل الأوّل - تعالى - عقل بسيط لذاته وللوازم عنها وللموجودات كلّها - حاصلها وممكنها، أبديتها وكائنها وفاسدها وكليها وجزئها - إلى أقصى الوجود معاً لا بقياس وفكر وتنقل في المعقولات، فأنّه تعقّلها - كلّها - معاً على الترتيب السببي والمسببي. وقال في موضع آخر منه: الأوّل يعرف الشخص وأحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من أسبابه ولوازمه الموحدة له المؤدّية إليه. وهو يعرف كلّ ذلك من ذاته، إذ ذاته سبب الأسباب، فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة. فما نسب إلى الشيخ من أنّه قائل بأنّ علمه بالأشياء بالصور الكلية وأنّ الأشياء غير منكشفة له - تعالى - بوجودها العيني ونفي هذا الانكشاف كفر صريح، اشتباه ناش من عدم فهم كلام الشيخ!، فأنّه لا ريب في أنّ نفي هذا الانكشاف كفر صريح في الشريعة، بل كفر صريح في مذاق العقل وشريعة البرهان أيضاً؛ إلاّ أنّ كلام الشيخ في براءة عمّا نسبوا إليه «؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّ القسم الثاني - الذي حمل كلام الشيخ عليه - هو أحد الوجهين اللذين اخترناهما في تصحيح علمه بالمعدومات وعدم التغيّر في علمه، وهو أنّه - تعالى - لكونه عالماً بذاته وكون ذاته علّة لجميع الأشياء - لكون الأشياء منكشفة عنده تعالى حين وجودها وحين عدمها، لأنّ حضور العلّة في باب انكشاف المعلول أقوى من حضور المعلول بذاته - فيكون الأشياء المعلومة له / DA 182 - / تعالى - بأسرها معلومة له منكشفة عنده، وتكون الجزئيات معلومة له بوجه جزئي.

وأنت خبير بأنّ حمل كلام الشيخ على ذلك مجرد تعسّف لا يقبله طبع قويم وذهن مستقيم!؛ كيف والشيخ قائل بالعلم الحسولي وهذا القسم الذي حمل هذا الفاضل كلام الشيخ عليه ليس إلاّ علماً حضورياً - كما عرفت سابقاً -، فكيف يمكن أن يكون مذهب الشيخ ذلك؟!.

وهذا الفاضل هو الذي اعتقد أنّ الشيخ قائل بالعلم الحضورى، وقد عرفت فساد

ثم لا يخفى على أحد بأن عبارات الشيخ في كلامه المنقول هنا صريحة في كون علمه - تعالى - بالجزئيات علما صوريا كلياً ، وقد صرح بأن علمه بها بوجه كلي. وهذا الفاضل لم يأت في تصحيح ما ادّعه إلا بالاستبعاد والطعن على أجلة الاذكياء الذين حملوا كلام الشيخ على ما هو صريح فيه.

بقي الكلام في أنّ ما ذهب إليه الشيخ وأضرابه من الحصوليين من كون علمه بالجزئيات كلياً وعدم علمه بها بوجه جزئي هل هو موجب للكفر أم لا؟ ، وهل يجوز تكفيرهم حينئذ أم لا؟.

فنقول : أول من حكم بكفر هؤلاء الحكماء القائلين بكونه - تعالى - عالماً بالجزئيات بوجه كلي دون جزئي وعدم انكشافها عنده - تعالى - بوجوداتها العينية الغزالي ، فإنه قال في تهافت الفلاسفة : « أنه يلزم على الحكماء بناء على القول بعدم علمه - تعالى - بالجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة أنّ زيدا مثلا لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من احواله ، لأنه لا يعرف زيدا بعينه / MA 181 / بأنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم يكن ، وإذا لم يعرف زيدا لم يعرف أفعاله وأحواله ، بل لا يعرف كفره واسلامه! ، بل إنّما يعرف انسانا واسلاما مطلقا كلياً لا مخصوصا بالأشخاص . ويلزم على هذا أن لا يعرف محمداً - صلى الله عليه وآله - وأن لا يعرف أنه أرسله بعينه بالنبوة وأنه تحدّى بها وكذلك في كلّ نبي معيّن ، والله - تعالى - إنّما يعلم من الناس من يتحدّى بالنبوة وإنّ صفة أولئك المتحدّين بها كذا ؛ وأما النبيّ بشخصه فلا يعرف بأحواله وصفاته ، فيلزم استبطل الشريعة بالكليّة » (1) ؛ انتهى .

وقد عرفت أنّ العلامة الخفري - رحمه الله - أيضا وافق الغزالي في التكفير .

ثم إنّ جماعة كثيرة من المتأخّرين تشمروا للدفع التكفير عنهم ، فقال بعضهم : أنّه

ص : 314

لا ريب في أنّ ما نقل عن الحكماء ونسب إليهم يفضي إلى أن لا يكون له - تعالى - علم ببعض الأشياء ؛ ولكن مع ذلك لا يجوز تكفيرهم ، لأنّهم مع هذا اعترفوا بأنّه - تعالى - عالم بالكلّيات والجزئيات بحيث لا يعزب عن علمه - تعالى - مثقال ذرّة في الأرضين والسموات ، وما هو من ضروريات الدين ليس إلّا أنّه عالم بجميع الأشياء قاطبة ، لا أنّ علمه - تعالى - على وجه كلّّي أو جزئي. ولهذا لا يكفّر من اعترف بعلمه - تعالى - من المتكلّمين ويقول : أنّ العلم قديم والتعلّق حادث ؛ أو يقول : أنّ علمه - تعالى - إضافة مستدعية لأن يكون لها طرفان ولا يمكن أن يوجد أحد طرفيها في الأزل ، مع أنّ قولهم هذا ملزوم لأن لا يكون الواجب - تعالى - عالما بالحوادث قبل وجودها ، لأنّ العلم ما لم يتعلّق بشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما. وبالجملة إذا كان العلم إضافة مستدعية لوجود طرفيها ولم يكن في الأزل أحد الطرفين لم يكن العلم متحقّقا في الأزل ، فقولهم هذا يفضي إلى نفي العلم ومع ذلك لم يكفّرهم أحدا ؛ انتهى.

وأنت تعلم أنّ أول هذا الجواب لدلالته على تسليم عدم علمه ببعض الأشياء ينافي ما بعده من التصريح بأنّه لا يخرج عن علمه مثقال ذرّة في الأرضين والسموات ، فإن بني الأمر على ما يدلّ عليه أوّله - من خروج بعض الأشياء عن علمه - فلا ريب في كونه كفرا وزندقة ، وإن بني الأمر على ما بعده فيرجع إلى التوجيهات الآتية ؛ وتعلم حقيقة الحال فيها.

ثمّ ما نقل عن بعض المتكلّمين تأييدا لعدم التكفير يمكن للمكفّر أن يقولوا : أنّ هذا البعض من المتكلّمين إن علموا فساد قولهم - وهو افضائه إلى نفي العلم عن الواجب قبل ايجاد الأشياء - ومع ذلك قالوا به فيجوز تكفيرهم أيضا ؛ وإن لم يعلموا ذلك فهو أمر آخر. وعلى هذا فيمكن أن يقال من قبل الحصولين أيضا بأنّهم إن لم يعلموا أنّ القول بعلمه بالجزئيات على وجه كمي يفضي إلى نفي علمه ببعض الأشياء ؛ فلا يجوز تكفيرهم ، وإلّا فيجوز.

ثمّ إن أكثر المتأخّرين الدافعين التكفير عن الحكماء الحصوليين جزموا بأنّه لا يلزم على قولهم عدم معلومية بعض الأشياء له - تعالى - ، فالتكفير لا يتوجّه عليهم ؛ لأنّه إنّما

يَتَّجِه تكفيرهم في ذلك لوقالوا أنّ بعض الأمور ليس معلوما له - تعالى ، كما زعمه المكفّرون - / DB 182 / وليس كذلك.

ثمّ قال بعضهم في ذبّ التكفير : أنّه على ما ذهب إليه الحكماء وإن لم يعلم الواجب الجزئيات الجسمانية - كما نعلمها بحواسنا - إلاّ أنّه يعلم كلّ واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج إلاّ عليه دون ما عداه ، وبهذا القدر يحصل التمييز بين الأشخاص . وكذا يعلم أحوال كلّ شخص وأفعاله على وجه يميز كلاًّ منها عن الآخر ويعلم أوقاتها المعينة ، إلاّ أنّه لما لم يكن بالنسبة إليه - تعالى - ماض وحال ومستقبل لم يعلم أنّ بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل - لتعاليه عن الدخول تحت الأزمنة باعتبار ذاته وصفاته - ، بل يعلم كلاًّ من الأشخاص وأفعالها بحيث يميز كلاًّ منها عن الآخر ؛ وهذا كاف في اجراء احكام الشريعة ؛ انتهى .

وقال بعض آخر : لا- يخفى أنّ كلام الشيخ في الشفا وغيره - من النجات وسائر كتبه - ناد على أنّ الشيخ غير ملتزم بخروج شيء من الجزئيات عن علمه - تعالى - ، بل يقول : إنّ الله - تعالى - يعلم كلّ شيء بصورة كليّة بل بالعلم الكلّي وإن كان المعلوم جزئياً مادّياً ، وأورد كلام الله - تعالى - سنداً لعقيدته - وهو قوله سبحانه : « ولا يعزب عنه مثقال ذرّة في السموات ولا في الارض » - . وذكر بعده كونه من العجائب لأنّه عجب أن يكون العلم مجرداً ومع هذا يكون مطابقاً للمعلوم الجزئي المادّي المتغير . ولكن هذا العجب وغيره من الأمور التي لا يجوز في غيره - تعالى - يجوز في حقّه - تعالى - ، كما أنّ ادراك المسموع والمبصر في الغير لا يتصوّر بدون آلة السمع والبصر وفي حقّه - تعالى - يتصوّر بارجاعهما إلى العلم ، فكذلك يجوز هذا الأمر العجب المذكور في حقّه - تعالى - . فالشيخ غير معترف بخروج شيء من علمه - تعالى - .

فان قيل : يلزم عليه خروج بعض الأشياء عن علمه - بناء على ما ذهبوا إليه - ؛

قلنا : دعوى الالزام مع عدم اعترافه به وحكمه بكونه عجيباً والأمر بتحصيل لطف القريحة في دركه لا يلزم الكفر على الشيخ - سواء تمّ كلامه في هذا الباب أو لا يتمّ - . وينبغي أن يعلم أنّه كما أنّ عند من يقول أنّ علمه - تعالى - بالأشياء يكون بحضورها

بنحو وجودها على ما هي عليه - ومن جملتها الجزئيات المتغيرة وهي حاضرة قبل وجودها على وجه الإجمال ، أي : بالعلم المقدم / MB 181 / على اليجاد ، أعني : بالعلم الذي هو نفس ذاته تعالى - لا على وجه التفصيل ، وعدم انكشافها بوجه التفصيل قبلها لا يكون نقصا للواجب تعالى لعدم كمالية علم التفصيلي له تعالى ، فكذا عند من يقول بحصول عدم ارتسام الجزئيات في ذاته - تعالى - على وجه التغيير والتجدد المستلزم للآلة المتجزئة مع ارتسامها على وجه أعلى وأشرف - أي : الوجه التجردى - لا يوجب نقصا البتة ، فالتكفير عليه غير صواب.

فلو قلت : سبب التكفير على القائلين بالحصول - ومنهم الشيخ - هو أنه يلزم خروج الجزئيات على نحوها المتغير من تأثيره - تعالى - ، والقول به يوجب تعدد الواجب. بيان اللزوم : إنه إذا كانت تلك الصور وسائط وشرائط لوجوداتها وهي لا تعين ولا تخصص تلك الجزئيات فلا يصدر من الواجب ، فيجب انتهائها إلى واجب آخر ؛ وهو كفر صريح.

قلت : كون تلك الصورة مجردة لا يمنع أن تكون واسطة ليجاد الأمور الجزئية المادية وإلا يلزم عدم وصول الوجود من المجرد إليها قط ، والواقع خلافه لصدور المادي - كالفلك - من العقل المجرد فما هو وجه التخصيص هاهنا فهو وجهه هناك. وإذا علمت هذا فيجوز أن تكون تلك الصور التي هي مفاتيح الغيب عندهم وسائط نزول الوجود من الله - تعالى - إلى هذه الجزئيات المتغيرة المتجددة ؛ ومع هذا ليست كمالا له - تعالى - ، بل الكمال هو منشأ تلك الصور وهو كون الواجب بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة من غير صورة أخرى ، وبواسطتها تصدر عنه الأشياء العينية.

هذا نهاية التوجيه من قبل القائلين بالعلم الحسولي.

ولكن المستبان بالبرهان - على ما سبق - : أنّ علمه - تعالى - بالأشياء يجب أن يكون بالحضور - أي : بحضور ذاته لذاته - الذي هو منشأ لكل حضور. بل هو حضور كل شيء ، لأننا نجد أنّ العلم بكل شيء - سواء وجد أم لم يوجد - يكون كمالا للموجود بما هو موجود ، وكل ما هو كمال للموجود بما هو موجود يجب أن يكون ثابتا لله - تعالى -

بحيثة ذاته الكاملة ، فعلمه بكلّ شيء عين ذاته ، فهو في مرتبة ذاته يكون محلاً لحضور كلّ شيء . وهذا هو علمه بالحقيقة لا الأمور المفصّلة الخارجة عن ذاته ، لأنّها ليست كما لاله - تعالى - ؛ وعلمه من الصفات الكمالية ، فيجب كون علمه - تعالى - غير خارج عنه بحسب الحقيقة / DA 183 . وإن قيل لهذه علوم تفصيلية يتعين أن يراد بها أموراً مفصّلة ومظاهر لما هو علم بالحقيقة - أعني : ذاته المقدّسة من كلّ نقصان - ؛ انتهى .

وقال بعض آخر : أنّه لا فرق في تعلّق علمه - تعالى - بين الكلّي والجزئي في أنّ كلاّ منها إنّما هو بصورة كلّية تحتل عند العقل الكثرة ، إلّا أنّ في الأوّل كما أنّه يحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة في الخارج أيضاً ، وفي الثاني يحتمل الكثرة في العقل ولا يصدق على الكثرة في الخارج ، بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر في الخارج في فرد ، فلا يعزب عن علمه شيء من الأشياء في نفس الأمر . وحاصله : أنّه يعلم زيدا مثلاً بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض كلّ واحد من تلك العوارض معلومة بماهية كلّية ، والصورة المعقولة من مجموع تلك العوارض وإن كانت كلّية إلّا أنّها في نفس الأمر منحصرة في شخص هو زيد بعينه . لأنّ ضمّ كلّي إلى كلّي وإن لم ينفذ الشخصية لكن قد يفيد الانحصار في شخص ، وكذا يعلم عمرو بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض أخرى كلّ واحد منها كلّي والمجموع من حيث هو مجموع كلّي أيضاً ، إلّا أنّه منحصر في الواقع في شخص ، وهذا المجموع وإن امكن كونه مشاركا لذلك المجموع في كثير من العوارض إلّا أنّ هذا المجموع من حيث هو مجموع غير ذلك المجموع . من حيث هو مجموع وقس على ذلك كلّ جزئي من جزئيات الجواهر والأعراض ؛ وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله : « ومع ذلك - أي : مع كون علمه بالجزئي على نحو كلّي ، أي : بحسب امكان فرض العقل - لا يعزب عنه شيء شخصي - أي : بحسب نفس الأمر والواقع - .

والحقّ أنّ هذا النحو من العلم بالجزئيات أمر ممكن بحيث لا يفوت منه - تعالى - جزئي من الجزئيات ومثقال ذرّة في الأرض والسموات ، ولا نقص فيه بحسب الكمية - كما زعمه الجمهور وشنعوا عليهم به - ، إلّا أنّه لكونه علماً صورياً حصولياً لا انكشافياً

حضوريا فيه نقص عظيم من حيث الكيفية ؛ انتهى.

وغير خفي بأنّ مآل جميع هذه التوجيهات إلى شيء واحد ، وهو أنّ العلم الحسولي وإن كان نقصا بحسب الكيفية - نظرا إلى أنّ الحضورى أقوى ، لا يجابه انكشاف الأشياء بوجوداتها العينية ؛ بخلاف الحسولي ، لأنّه لا يعلم به إلاّ صور الأشياء - إلاّ أنّه لا يوجب التكفير ، لأنّه لا-نقص فيه بحسب الكمية ، لأنّه لا يخرج عنه شيء من الأشياء ويعلم به جميع الأشياء كليّاتها وجزئياتها ؛ ولا أنّ نحو المعلوماتية فيه - أعني : في الحسولي - أنقص من نحو المعلوماتية من الحضورى الانكشافى. واعتقاد أنّ علمه - تعالى - بوجه أنقص لا يوجب التكفير ، لأنّ ما هو من ضروريات الدين أنّ الواجب يعلم جميع الأشياء ، لا- أنّ علمه على نحو أقوى. وإلى ذلك اشار بعض الموجّهين حيث قال : « إنّما يلزم الكفر لو لزم غروب شيء من الأشياء عنه - تعالى - في نفس الأمر ، وقد علمت أنّه لا يلزم ذلك. وما هو من ضروريات الدين - الذي يلزم من انكاره كفر - / MA 1982 / هو كونه - تعالى - عالما بجميع الأشياء ؛ وأمّا خصوص كيفية نحو من أنحاء العلم فلم يشتهه على أحد عدم كونه من ضروريات الدين. وظاهر أنّ النزاع في كون العلم حضوريا أو حصوليا نزاع في كيفية العلم لا في أصله ، فالغزالي وأمثاله لما توهّموا من ظاهر كلامهم أنّه - تعالى - يعلم الجزئيات على النحو الكليّ وأنّه - تعالى - لا يعلم الجزئيات من حيث هي متغيرة وأنهم قائلون بكونه - تعالى - عالما بطبائع الجزئيات ومفهوماتها الكلية لا لشيء من ذواتها حملهم ذلك على تكفير هؤلاء ، وذلك افتراء عليهم وتوهّم من كلامهم. وأمّا من لم يتوهّم ذلك من كلامهم فلا ينبغي له تكفيرهم بمجرد انكار نحو من أنحاء العلم وكيفية من كفياته ، وإن صحّ تخطّتهم ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّ ما ذكره هؤلاء الأعلام من عدم خروج شيء من علمه لم يأتوا فيه ببيان يظهر منه حقيقة الحال ، ولم يتعرّضوا لدفع ما ذكره المكفّرون لخروج بعض الأشياء عن علمه. فلا بدّ من ذكر ما أورده المكفّرون لخروج بعض الأشياء عن علمه ، ثمّ نقل ما قيل في دفعه ؛ ثمّ تحقيق ما هو الحقّ.

فقول : إنّ من ادّعى أنّه يلزم على القول بالعلم الحسولي خروج بعض الأشياء

عن علمه احتجّ بأنّ تصوّر الماهيّة إنّما يمنع فرض الشركة بواسطة أمر مخصوص منضمّ إليه - وهو المسمّى « بالتشخص » - ، ولمّا لم يدرك ذلك الأمر المخصّص كان المدرك كلياً. وإذا ادرك وقيّد الماهية النوعية صار المدرك جزئياً ، فعلمه - تعالى - بالجزئيات على الوجه الكليّ مبني على عدم علمه بالمخصّص. ويؤكّد ذلك أنّ الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادّية للمجردات ، فيلزم على قولهم نفي علمه - تعالى - بالأشخاص المادّية. قال المحقّق الدواني فيما أضاف على الحواشي القديمة في مبحث / DB 183 / التشخص بعد تقرير مذهب الجماعة القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج : ثمّ إنّ هذا الامر - يعنى : الأمر الذي يسمّونه تشخصاً - في الماديات يكون مادياً لا محالة ، فيلزم أن لا يحصل العلم بها للمبادي العالية. وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء ، لأنّهم ينفون علمه - تعالى - بالجزئيات ؛ انتهى.

وغيره أنّ منشأ لزوم علمه - تعالى - بالشخص أنّما هو مادّيته ، إذ لو لم يكن مادياً لم يلزم على الحكماء عدم عمله - تعالى - به وإن لم يكن له ماهية كليّة ، لأنّه يجوز ادراك المجرّد للمجرّد من حيث هو جزئي ، والاحساس أنّما هو بطريق ادراك الجزئيات المادية. فإذا فرض أنّ هذا الشخص المشخص - بزعم المتأخّرين مجرّد لا - يلزم عدم علمه - تعالى - به على زعم الحكماء. فقولهم : أنّه - تعالى - يعلم الجزئيات على الوجه الكليّ لئلاّ يلزم الاحساس المختصّ عندهم بالجزئيات المادّية ، فلذلك قال الدواني : « إنّ هذا الأمر يكون مادياً » حتّى يلزم على الحكماء عدم علمه - تعالى - به.

ثمّ انه قد اجاب عن الاحتجاج المذكور بعض من متعصبي الفلاسفة - كالمحقّق الدواني وصادر المحقّقين - : بأنّ تحقيق مذهبهم أنّ مناط الكليّة والجزئية بنحو من الادراك لا التفاوت في المدرك ، فهم يثبتون علمه - تعالى - بجميع الأمور الممكنة الموجودة بحيث لا يشدّ عنه شيء عن الأشياء ولا - يعزب عن علمه - تعالى - مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء. ولكن علمه - تعالى - بها بوجه كليّ لا يمنع الشركة ، فكلّ ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له بطريق التعقل . مثلاً إذا علّمت لمخاطبك ما علمته بالحسّ وقلت مثلاً قطرة ماء متقدّرة بالمقدار الكذائي في

الأين الفلاني إلى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصرفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصرفة بها في الحس ، فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع أنّ المتصور واحد. فلا تفاوت بين ادراكنا للجزئيات وادراكه - تعالي - لها ، إلا أنّ ادراكنا بطريق الاحساس وادراكه بطريق التعقل. وكما أنّ كثيرا من الصفات في حقه نقص وان كان ذلك في غيره - تعالي - كما لا ، كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه - تعالي - . فهم لا ينفون علمه - تعالي - بشيء من الأشياء ، بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه - تعالي - جميع المحسوسات والتمخيلات ، ولا يثبتون في الأشخاص المادّية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل. ومن البين أنّه لا يتعلّق بهذا القدر تكفير ، سواء تمّ دليلهم على ذلك أو لا ، وسواء طابق الواقع أو لا ؛ انتهى.

وأورد على هذا الجواب : بأنّ القول بأنّ التفاوت بين الكلّي والجزئي ليس إلاّ بنحو الادراك لا التفاوت في المدرك مخالف لما نصّ عليه الشيخ في الشفا حيث قال : واما طبيعة النوع وحده فما لم يلحقه أمر زائد عليه لا يجوز أن يقع فيه كثرة. ثم قال بعد ذلك : بأنّ قولنا الانسان معناه أنّه حيوان ناطق وقولنا انسان شخصي هو هذه الطبيعة مأخوذة مع عرض يعرض لهذه الطبيعة عند مقارنتها للمادّة ؛ انتهى.

ولا ريب في أنّ قوله : « واما طبيعة النوع وحدة ... إلى آخره » إلى البرهان على أنّه بين الكلّي والجزئي فرقا بحسب المعنى ، لأنّ تكثّر النوع بالأشخاص إنّما يتصور بعد انضمام العوارض المشخّصة إلى ذلك النوع ، وإلاّ يلزم أن يكون احد الشخصين عين الشخص الآخر. مثلا إذا لم يكن بين الانسان وبين زيد تفاوت إلاّ بنحو من الادراك فلم يكن بين زيد وعمرو تفاوت بحسب المعنى أصلا ، فيكون كلّ أمر في زيد ثابتا لعمرو أيضا ثابتا ، وهذا يوجب رفع الاثنية ؛ وهو باطل. فلا بدّ من انضمام العوارض إلى النوع ليحصل تكثّر الاشخاص. فانكشف لذلك أنّ / MB 188 / القول بأنّ مناط الكلّية والجزئية بنحو من الادراك لا التفاوت في المدرك باطل.

ولو استدل عليه بأنّه إذا سئل عن الشخص بما هو لا يقع في الجواب إلاّ النوع

فلا يكون بين الشخص والنوع تفاوت إلا بنحو من الادراك ، نقول في دفعه : انّ المطلوب عن السؤال بما هو تحصيل تمام الماهية المشتركة لا الماهية المختصّة ، ولهذا وضع مطلب آخر للهويات الشخصية وهو « مطلب من » - كما هو مذكور في الشفا والاشارات - ، فكما انّ للنوع « مطلب ما » كذلك للشخص « مطلب من » ؛ هذا.

وقال العلامة الخفري - رحمه الله - في دفع أنّ مناط الكليّة والجزئية بنحو من الادراك لا التفاوت في المدرك ما توضيحه : انّ في تأويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تأملا ، لأنّ حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التأويل أن يكون شخص واحد بوجه والسرّ معلوما لعالمين بحيث يكون عند أحدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه / DA 184 - بواسطة أنّه مدرك بطريق الإحساس كالتخيل - وكلّيا غير مانع من فرضها فيه عند الآخر - بواسطة أنّه مدرك بطريق التعقل - . وهاهنا ثلاثة احتمالات :

أحدها : أن يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحد ، يعنى يكون المعلوم الذي يكون مدركا أولا وبالذات لذينك العالمين كالشيء الخارجي عند من يقول بالعلم الحضورى وكالصورة عند من يقول بالانطباع ، فإنّ الصورة عنده معلومة بالذات والأمر الخارجي معلوم بالعرض وبالواسطة واحدا ولا ريب في أنّ معلومية شيء واحد بعينه أولا وبالذات لعالمين لا يكون إلا بالاطلاع الحضورى فيكون العلمان كلاهما حضوريين إذ في العلم الحضورى لا بدّ من أن يكون المعلوم بالذات أي الصورة الحاصلة لأحدهما غير المعلوم بالذات لآخر لامتناع حصول صورة واحدة بعينها لكل منهما بل لا بدّ من التعدد قطعا وحينئذ لا شبهة في أنّ المعلوم إذا كان مانعا عن فرض الشركة فيه عند أحدهما كان مانعا عنه عند الآخر أيضا ومنعه مكابرة صريحة .

وثانيها : أن يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لأحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه ، والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه . وهذا إنّما يتصوّر على القول بالحصول ، فيكون العلمان كلاهما حصوليين . وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور . بيان الأوّل يعنى ما فيه هو انّ علم كلّ واحد

منهما بصورة مطابقة فلو كانت إحدهما كلية والأخرى جزئية لزم أن تكون الصورة التي هي المعلومة بالذات بالنسبة إلى معلوم شخصي جزئي - أعني : المعلوم بالعرض الذي هو الأمر الخارجي - مانعة وغير مانعة مع أن الأمر الخارجي محكي عنه والصورة حاكية وإذا كان المحكي عنه واحدا يجب عدم تخالف الحاكي أيضا.

وأما بيان الثاني - يعنى : عدم مدخليته لتصحيح المذكور - فهو أن المقصود منه بيان أن نفس هذا الشخص الجزئي بوجه يكون مانعا للشركة ومنكشفا عنده - تعالى - حتى يتصحح بذلك أن علمه - تعالى - بنحو لا يعزب عنه شيء أصلا ولا يلزم التغيير مع أنه على هذا يكون علمه بالصورة المتقدمة على الایجاد الذي لا يستلزم التغيير بزعمهم ، فيلزم أن لا يعزب عنه الأشياء باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغيير. والحاصل : أنه إذا كان كل من العلمين حصوليا يلزم لا- محالة نفي الحضور الانكشافي عنه - تعالى - ؛ والحال أن التكفير إنما يتعلق بذلك ، فيجوز كون واحدة من الصورتين جزئية والأخرى كلية ؛ وعلى تقدير التسليم ليس تصحيح كلامهم من حيث هو متعلق بالتكفير.

قيل : وجه عدم مدخليته لتصحيح المذكور أن الكلام في تصحيح جواز كون أمر واحد بعينه معلوما لأحد من العالمين بالوجه الجزئي وللعالم الآخر بالوجه الكلي ، فيجب أن يكون أمر واحد بعينه معلوما لأحد العالمين بالوجه الجزئي وللعالم الآخر بالوجه الكلي ، فيجب أن يكون أمر واحد بعينه معلوما للعالمين. وفي صورة العلم الحصولي يكون المعلوم بالذات متعددا والمعلوم بالعرض واحدا ، فلم يكن المعلوم بالذات بالقياس إلى العالمين واحدا ، بل يكون المعلوم بالذات لأحدهما غير المعلوم بالذات للآخر ، لأن المعلوم بالذات لأحدهما هو الصورة الجزئية وللآخر هو الصورة الكلية ؛ فلا دخل لهذا الاحتمال في تصحيح التأويل المذكور.

وثالثها : أن يكون الشخص المذكور - أي : الشخص الذي يكون معلوما للعالمين - مع الاختلاف بحسب الكلية والجزئية هو المعلوم بالذات لأحدهما والمعلوم بالعرض للآخر ؛ وعلى هذا الاحتمال يكون أحد العلمين حضوريا والآخر حصوليا. وذلك قسمان في بادي النظر :

أحدهما : أن يكون فرض الشركة بالنسبة إلى من هو معلوم له بالذات وعدم الشركة بالنسبة إلى من هو معلوم له بالعرض حتى يكون المعلوم بالذات مناط الكليّة والمعلوم بالعرض مناط الجزئية ؛

وثانيهما : أن يكون بالعكس من ذلك.

وفي ثانی النظر - أي : بعد التأمل - يظهر بطلان أحد القسمين ، وهو القسم الأوّل ؛ لأنّ المعلوم بالذات هو المعلوم بالعلم الحضوري والمعلوم بالعرض هو المعلوم بالعلم الحصولي ، فإذا كان المعلوماتية بالذات مناط الكليّة والمعلوماتية بالعرض مناط الجزئية لزم أن يكون ذات الشيء المعلوم بالعلم الحضوري مناط الكليّة والصورة الحاصلة منه مناط الجزئية. وهذا باطل ، لظهور امتناع كليّة الشخص المعلوم بالعلم الحضوري من حيث هو كذلك مع جزئية الصورة الحاصلة منه ، لأنّ ذوات / MA 183 / الأشياء جزئيات والكليات ليست إلاّ مفهوماتها وماهياتها / DB 14 / الحاصلة في الاذهان. وأمّا القسم الثاني فهو في حكم الاحتمال الثاني في أنّه لا يصلح لتوجيه كلامهم ؛ لأنّه على هذا القسم يكون علمه - تعالى - بالصورة ، فيعزب عنه الموجودات العينية باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغيّر.

وقيل : القسمان المتصوّران في بادي النظر : أحدهما : كون هذا الشخص معلوما بالذات للواجب وبالعرض لنا ؛ والثاني : كونه على عكس ذلك - أي : كونه للواجب معلوما بالعرض ولنا معلوما بالذات - . وفي ثانی النظر يظهر بطلان أحد القسمين وهو القسم الثاني ، للزوم كون علمه - تعالى - بالشخص المذكور حصوليا وعلمنا به حضوريا ، وهو يستلزم كون انكشافه بالقياس إلينا أتمّ منه بالنسبة إليه - تعالى - . والقسم الأوّل مثل الاحتمال الثاني في البطلان ، لأنّه إذا كان الشخص المذكور معلوما بالذات بالقياس إلى الواجب ومعلوما بالعرض بالقياس إلى غيره لم يتحقّق حينئذ أمر واحد يكون معلوما بالذات بالقياس إلى العالمين ويكون بالقياس إلى أحدهما جزئيا وبالقياس إلى الآخر كليّا ، بل المعلوم بالذات لأحدهما حينئذ يكون غير المعلوم بالذات للآخر ؛ هذا ما ذكره العلامة الخفري - رحمه الله - في هذا المقام بتوضيحه.

وأورد على قوله في الاحتمال الأول : « ولا شبهة في أنّ هذا المعلوم - أي : المعلوم بالعلم الحضورى - إذا كان مانعا عن فرض الشركة فيه عند أحدهما كان مانعا عنه عند الآخر أيضا - : بأنه يجوز تعدّد الحضور بالاعتبار ، فربما يكون للمادّي مثلا حضور عند المادي يكون بحسبه جزئيا عنده مع امتناع هذا الحضور عند المجرّد ، وله حضور آخر عند المجرّد يكون بحسبه كلياً - كما في الصورة - .

وأورد على الاحتمال الثاني الآذي ذكره : بأنه يجوز للقائل بالانطباع أن يختار هذا الاحتمال ويقول : أنّ المعلوم بالذات لواحد من العالمين صورة مجردة كلية وللآخر صورة مادية تخيلية جزئية مع الاتحاد في المعلوم بالعرض - أعني : الجزئي المشخّص - .

وما قيل : من أنّه في هذا الاحتمال أنّ علم كلّ واحد من العالمين بصورة مطابقة والصورة المطابقة لشيء واحد جزئي لا يمكن أن يكون مانعة وغير مانعة ؛

ففيه ؛ أنّ هذا الكلام إنّما يصحّ على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحو من الادراك ؛ وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام .

وأبضا : كون كلّ من الصورتين مطابقة لا ينافي كون إحداهما كلية والأخرى جزئية - لجواز كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً باعتبارين - ، ونفي هذا ليس إلا مجرد استبعاد لا يسمع في المطالب العلمية .

وما قيل في بيان عدم مدخلية هذا الاحتمال لتصحيح التأويل المذكور ؛

فأورد عليه : أنّ المعلوم بالذات - الذي هو الصورة المجردة - نائبة مناب الإحساس والتخيل ، فيتناول اتمّ منها بالنسبة إلى الله - تعالى - .

ولا يخفى ما في هذا الايراد ، فإنّ الإحساس والتخيل يتناولان الجزئية والصورة المجردة الكلية لا يتناولها .

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ ما ذكره العلامة الخفري - رحمه الله - ليس تاماً في دفع أنّ التفاوت ما بين الكلية والجزئية بنحو من الادراك ، لا التفاوت في الدرك ولم يأت بشيء يظهر منه جليلة الحال .

وقد ذكر بعد كلامه المذكور كلمات آخر لتحقيق المقام ، فلا بدّ لنا أن نوردّها ونشير

إلى حقيقة الحال فيها ، ثم نشير إلى ما هو الحق في المقام. فقال - رحمه الله - بعد كلامه المذكور : وفي الجملة لا خفاء في أن الممكنات المتغيرة - التي هي معلومات بذواتها - والحوادث المتغيرة إن كانتا معلومتين بذاتهما للواجب الوجود بالذات لزم التغيير في علمه - تعالى - المتعلق بهما في الشهود العيني ، والفلاسفة يتحاشون عنه ؛ وإن لم يكونا معلومين له - تعالى - إلا بالعرض - أي : بالعلم المقدم على الایجاد - لزم أن يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - ، وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم ؛ انتهى

وأنت خبير بأنه إذا لم يكن تفاوت بين الموجود العيني والمدرك الذهني إلا في نحو الإدراك على ما هو زعم المؤولين لا يلزم عزوب شيء أصلاً ، فالمهم في ردّ كلامهم إنما هو اثبات أن التفاوت بين الكلّية والجزئية ليس بمجرد نحو من الإدراك ، وقد عرفت أن ما ذكره هذا العلامة حينئذ لا يثبت ذلك ليس تاماً.

ثم ما ذكره من أن الممكنات المتغيرة والحوادث المتغيرة إن كانتا معلومتين بذاتيهما / DA 185 / لواجب الوجود بالذات لزم التغيير في علمه ، قد عرفت أنه مبني على ما ذهب إليه هذا العلامة من أن مناط انكشاف الأشياء للواجب هو وجوداتها العينية ، ولذا التزم التغيير في علمه - سبحانه - ، وقال : لا فساد فيه - لأنه تغير في الاضافات - ، وقد نسب ذلك إلى المحقق الطوسي أيضا. وعلى ما اخترناه وقرّناه من أن مناط علمه - سبحانه - ليس هو وجودات الأشياء بل مناط علمه بذاته وتغير ذاته من معلولاته هو علمه بذاته وحضور ذاته / MB 183 / عند ذاته فلا يلزم من انكشاف الأشياء بماهياتها وجزئياتها عنده - تعالى ، بالوجه الذي قرّناه - تغير وتبدل في علمه - سبحانه - وإن لزم التغيير في المعلولات.

نعم! ، لو كان علمه - تعالى - هو نفس وجودات الأشياء المعلومة المتغيرة - كما اختاره هذا العلامة - لزم التغيير في علمه ، بل لزم أن يكون علم الواجب ممكنا لا واجبا ؛ ولزم أيضا أن يكون علمه - تعالى - زائدا على ذاته ، وقد عرفت أن ذلك باطل ، فإن الصفات الكمالية له - تعالى - يجب أن يكون عين ذاته.

ثمّ ما ذكره من أنّه إذا كانت معلومة بالعلم المتقدّم على اليجاد تكون معلومة بالعرض : غرضه إنّ الأشياء إذا كانت معلومة بالعلم الصوري المتقدّم - كما هو مذهب الفلاسفة - يلزم كون الحوادث المتغيّرة الموجودة في الخارج معلومة بالعرض ، لكون المعلوم بالذات حينئذ هو صورها الكلّية. وغير خفيّ بأنّه على ما ذكره هذا العلامة من أنّ مناط الانكشاف بالذات هو وجودات الأشياء ويكون الأشياء معلومة بالذات حين الوجود لا قبله يلزم أن يكون الأشياء معلومة بالعرض أيضا بالعلم المتقدّم على اليجاد وإن كان هذا العلم المتقدّم حضوريا ، لأنّه يكون علما إجماليا - كما صرّح به - ، وأمّا على ما اخترناه من أنّ مناط علمه - تعالى - ليس وجودات الأشياء - بل هي لغو في مناطية الانكشاف - وأنّما مناطه هو ذاته وعلمه بذاته ، فتكون الأشياء معلومة بالذات بالعلم المتقدّم الحضورى التفصيلي ، ويكون علما فعليا مقدّما ، وليس فيه تعيّر وتبدّل ولا يكون له علم انفعالي أصلا.

ثمّ قال العلامة : وأيضا ذلك - أي : عزوب شيء عن علمه - ينافي قولهم من أنّ انكشاف العلّة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها عندها ، فقول هذه الجماعة المؤولين - من أنّه أنّما يتّجه تكفيرهم في ذلك لوقالوا بأنّ بعض الأمور ليس معلوما له تعالى عن ذلك ... إلى آخره - إن كان في العلم المقدم على اليجادات العينية لورد عليهم أنّ كلام المتأخّرين في التكفير ليس إلّا في العلم الذي هو مع اليجادات ، فكون المشخّص بذاته - أعني : المخصّص الذي ينضمّ إلى الماهية ليتشخّص وهو المسمّى « بالتشخص » - متحقّقا في الاشخاص المادّية لا يوجب خروجه عن متعلّقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور ، بل الحاضر بذاته ؛ لما عرفت من أنّ العلم التفصيلي للواجب ليس عبارة عن نفس الحضور بل عبارة عن الحضار بذاته والحضور لازم له ، لما تقدّم من أنّ العلم التفصيلي للواجب هو الموجودات الخارجية. وإذا لم يلزم خروج هذا الشخص عن متعلّق هذا العلم ممّن اعتقد بخروجه يلزم خروج بعض الأمور عن علمه ، ولا ريب في أنّ ما صرّح الفلاسفة في علمه - تعالى - بالجزئيات من امتناع تعلّق علمه بما لا ماهية له كآلية يوجب خروج هذا المشخّص عن علمه ؛ فالقول بأنّ الفلاسفة قائلون بعدم خروج شيء

عن علمه التفصيلي الذي مع الابداعات خلاف مذهبهم. نعم!، ذلك المشخص على تقدير تحققه لا يمكن أن يكون ايجاده مسبقا بالعلم المغاير لذات العلة على اعتقادهم. والحاصل: أنه انما لا يخرج الجزئيات المادية بحضورها الجزئي مع المشخص المتشخص بذاته عن علمه - تعالى - لو اثبت العلم الذي هو مع ابداعات الجزئيات بأن يكون نفس وجوداتها علما، والقائلون بالعلم الحصولي لا يثبتون هذا العلم؛ نعم!، يقولون بالعلم المقدم على الابداد وهو العلم الحصولي في الكلّي المتقدم على ايجاد الموجودات - كلية كانت أو جزئية - ، ويقولون: ان ذلك المشخص على تقدير تحققه لا يمكن أن يكون ايجاده مسبقا بالعلم المغاير لذات العلة على اعتقادهم - أعني: العلم الصوري الكلّي الذي هو زائد على ذاته تعالى - ، لأنّ هذا العلم لكلّيته لا يتناول هذا / DB 185 / المشخص الجزئي. وحينئذ يكون الضمير في اعتقادهم راجعا إلى القائلين بالعلم الحصولي ، ويكون المراد من العلم المغاير هو العلم الصوري الكلّي.

وقيل: يمكن أن يكون هذا الضمير راجعا إلى غيرهم ممن اثبت العلم التفصيلي ، ويكون المراد من العلم المغاير هو العلم الصوري لا العلم التفصيلي. وحاصل كلامه حينئذ: أنه إن كان المراد ان المتغيرات لا يشذ عن علمه - تعالى - بهذا العلم الجزئي المتغير الحاصل مع المعلوم المؤخر بذاته - أعني: العلم الثاني التفصيلي - ، لا الأول الاجمالي ، لأنه هو العلم الذي لا يوجب خروج الجزئي المتغير عن كونه متعلقا به ، بالفلاسفة لا- يثبتونه ولا- يقولون به - للزوم التغير في ذاته - . نعم!، غيرهم يثبتونه ويقولون: ان ذلك المشخص على تقدير وجوده لا- يمكن أن يكون مسبقا بالعلم الذي هو غير العالم الذي هو ذات الواجب - أعني: العلم الصوري الكلّي ، أو العلم التفصيلي - ، لأنه عين الموجودات الخارجية ، فلو تقدم عليها لزم تقدم الشيء على نفسه. وعلى التقديرين لا يفيد ذلك للقائلين بأن مدار العلم بالشيء - الذي هو غير العالم - ارتسام صورته ، لأنه على القول بالعلم التفصيلي لا ارتسام ، فلا علم على القول بلزوم الارتسام ، فيلزم عليهم نفي علمه - تعالى - بالجزئيات المتغيرة من حيث أنها متغيرة.

وأنت خبير بأنّ كلام هذا العلامة هاهنا لا يخلوا عن اختلال في تأدية المرام ، لافتقاره

في الدلالة على مطلوبه على الحملين إلى تقديرات ، وإن كان الحمل الثاني أبعد بكثير!.

ثم أكثر كلماته هاهنا أيضا مبنية على ما ذهب إليه من قوله بالعلم التفصيلي المتغاير لذاته - تعالى - وكونه عين وجودات الأشياء المتغيرة ، وقد عرفت انّ علمه بذاته وبجميع ما يغير ذاته ليس إلا عين ذاته ، وليس له تجدد / MA 184 / وتغير. فما ذكره من أنّ كلام المتأخرين في التكفير ليس إلا في العلم الذي مع اليجاد - وهو الحضورات الزمانية التي لم يتحقق قبل اليجاد - يرد عليه : انّ الحضورات الزمانية إذا لم يتحقق قبل اليجاد ، وقد تحقق بعده. فنقول : لا ريب في أنّ الحضور له والانكشاف عنده حالة وجودية وحقيقية ، فقد تجدد بالنسبة إليه - تعالى - أمر وجودي فكان قد بقي له حالة منتظرة ، وهو محال ؛ وقد عرفت انّ التغير والتجدد في الاضافات بالنسبة إليه - تعالى - ليس بجائز. والحاصل : انّ المتجدد له - تعالى - لو كان علما فقد تجدد له - تعالى - علم ، وهو محال ؛ وإن لم يكن علما لم يلزم من نفيه نفي علمه - تعالى - أصلا ، فلا يصح التكفير.

ثم قال العلامة المذكور بعد كلامه المذكور : وإذا تقدّم هذا ظهر حال قولهم - أي : قول المؤولين - ، فنسبوا إليهم انّهم ينفون علمه - تعالى - بالأشخاص المادية ، فانّهم إن اردوا بذلك العلم المقدم على اليجاد فلم ينسبوا إليهم نفيه ، وإن اريد به العلم الذي هو الحضور المتجدد الزماني صحّ القول بأنّهم نسبوا إليهم نفيه ، وبذلك تعلق كفرهم. وأيضا ظهر حال قولهم : « فهم يثبتون علمه - تعالى - بجميع الأمور الممكنة الموجودة - ... إلى آخره - » ، فأنّه إن اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني - الذي هو باعتبار الوجود العيني - فلم يخف على أحد عند التأمل في كلامهم انّهم لم يثبتوا ، وبذلك تعلق كفرهم ؛ انتهى.

ولا ريب في أنّ الحصولين ينفون علمه - تعالى - بالأشخاص المادية الجزئية من حيث هي جزئيات ، لما عرفت من أنّ العلم الحصولي الصوري ليس إلا كليا. والثابت بالبرهان والمقرّر عند أهل الملل والأديان انّ الأشياء بأسرها - كلية كانت أو جزئية ، مجردة كانت أو مادية - منكشفة عنده بجميع خصوصياتها الثابتة لها من الكلية و

الجزئية وغير ذلك من صفاتها وأحوالها انكشافا دائما مقدّسا عن شوائب التغيّر والتجدّد. وبذلك يظهر فساد ما ذهب إليه الحكماء الحصوليين من القول بالعلم الارتسامي الكلّي؛ وكذا يظهر فساد ما ذكره هذا العلامة بقوله: « وان اريد به العلم الذي هو الحضور المتجدد الزماني » ، وبقوله: « فأنّه إن اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني - ... إلى آخره - » ، فإنّ الحضور المتجدّد والحضور الزماني ليس علما للواجب - تعالى - ، بل الحضور المتجدّد الزماني إنّما هو المعلوم حقيقة وليس للواجب علما / DA 186 / أحدهما زماني متغير والآخر غير زماني غير متغير ، بل علمه علم واحد مقدّس عن الزمان وعن التجدّد والحدثان ويكون ثابتا مستمرا أزلا وأبدا فنفي علمه - تعالى - بمعنى الحضور الزماني المتجدد لا يتعلّق به كفر ، بل الاعتقاد به إنّما كاد أن يكون كفرا!.

ثمّ قال بعد هذا الكلام المنقول: وأيضا ظهر حال قولهم - أي: قول المؤلّين - : فكلّ ما ندركه نحن بطريق الإحساس كالتخيل فهو مدرك له - تعالى - بطريق التعقّل ، فأنّه إن اريد بالتعقّل ما هو اصطلاح الفلاسفة - على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث قال: « المعلوم المجرّد عمّا سواه أو ما يقارنه مقارنة مؤثّرة يسمّى معقولا - والمعلوم بما هو مخالط لغيره يسمّى محسوسا - ورد عليه: أنّ الكلام ليس فيه ، لأنّ الكلام في علمه - سبحانه - بالماديات الجزئية من حيث هي ماديات متجزئة؛

وإن اريد به ادراك المحسوس والتخيل بالحاسة المدركة بل بحضور ذاته وصورته الحسّية والخيالية - كما هو حاضر عند النفوس الناطقة - ورد عليه: أنّ هذا هو الذي نفاه الفلاسفة - لكونه مستلزما للتغير - ، ويتعلّق بذلك النفي كفرهم ؛ انتهى.

وتوضيح كلام بهمنيار: إنّ ما يسمّى « معقولا » على قسمين :

أحدهما: المعلوم المجرّد عمّا سواه ، أي: المعلوم الذي جرّد عن غيره ، يعنى يكون مجردا عمّا يلحقه من العوارض المادّية ؛ وبالجمله يكون مجردا بحثا - مثل العقول المفارقة - ؛

وثانيهما : المعلوم الذي يقارنه ما سواه لكن مقارنة غير مؤثرة - أي : غير موجبة للمادية - ، وأما كالنفس الناطقة فأنّها وإن كانت مقارنة لما سواها إلاّ أنّ مقارنتها ليست له مقارنة موجبة لمادّيتها ، فتكون مجردة ؛ وكالطبيعة الموجودة في الأشخاص ، فإنّها مع مقارنتها بالأمر المادّية يمكن تجرّدها عنها وجعلها معقولة ، فإنّ هذه المقارنة لا تجعلها مادية صرفة بأن لا تبقى لها جهة مجردة ، وهي الطبيعة من حيث هي .

ثمّ ما ذكره هذا العلامة هاهنا قد ظهر حاله ممّا سبق .

ثمّ قال بعد هذا الكلام : وأيضا ظهر حال قولهم - أي : قول المؤرّلين - : « بل ينفون عنه التخيل والإحساس مع اثبات ادراكه - تعالى - لجميع المحسوسات والتمخيلات » ، فإنّه إن اريد باثبات ادراك المحسوسات والتمخيلات ادراكها باعتبار الحضور العيني ، ورد عليهم إنّهم / MB 184 / لم يثبتوا ذلك - كما يعلم من التأمل فيما نقل عن صاحب الشفا ، وفيما قاله في الاشارات وهو قوله : « فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتّى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته انّ تغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس المتعالي عن الزمان والدهر » ؛ وقوله قبل القول المذكور : « ثمّ ربما وقع ذلك الخسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الأوّل احاطة بانه وقع أو لم يقع وان كان معقولا له على النحو الأوّل ، لأنّ هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله » ، وهذا القول كفر صريح - تعالى عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا - . وبهذا وما نظيره - كالقول بقدم العالم - حكم الغزالي بكفر قائله ؛

وإن اريد ادراكها - أي : ادراك المحسوسات والتمخيلات - باعتبار اثبات صورتها الظلية لا باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود العيني ، ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الأوّل - أعني : لزوم عدم علمه بالموجودات من حيث انها موجودات عينية - ، وهذا كفر . وأيضا يظهر حال قولهم : « ولا يثبتون في الأشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتّى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل » ، فإنّ هذا الكلام - سواء كان مطابقا للواقع أو لا - لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله - كما مرّ - ، فإنّ منشأ التكفير ليس إلّا

نفيهم علمه - سبحانه - بالجزئيات المتغيّرة باعتبار وجوداتها العينية ، وهو لازم من كلامهم - سواء أثبتوا في الأشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية أم لا - ؛ انتهى.

وأنت خير بأنّ الشقّ الأول من كلامه هو إرادة اثبات ادراك المحسوسات والتمتخيلات باعتبار الحضور العيني ، وما ورد عليهم هو أنّهم لم يثبتوا ذلك ، فيلزم عليهم عدم علمه بالموجودات العينية من حيث أنّها موجودات عينية ؛ وهذا هو اللازم عليهم أيضا في الشق الثاني ، فالفساد / DB 186 / الوارد على الشقين واحد.

ثمّ ما نسب إلى الشيخ وأمثاله من الفلاسفة من نفيهم ادراكه - تعالى - للمحسوسات والتمتخيلات باعتبار الوجود العيني واستشهد بذلك على ما ذكره الشيخ في الاشارات فقد ردّ عليه بعض الأفاضل وانكر دلالة عبارات الاشارات على ذلك ؛ فلا بدّ لنا من نقل تمام عبارته مع توضيح ما يحتاج إلى الايضاح ، ثمّ نقل ما ذكره بعض الأفاضل ، ثمّ الاشارة إلى ما هو الحقّ.

فنقول : قال الشيخ : « اشارة الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه بتخصيص به ، كالكسوف الجزئي فأنّه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات. وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنّه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده ، بل مثل أن تعقل أنّ كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا ، وهو جزئي ما في مقابلة كذا. ثمّ ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول احاطة بأنّه وقع أو لم يقع وإن كان معقولا له على النحو الأوّل ، لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله ، وذلك الأوّل يكون ثابتاً لدهر كلّ وإن كان علماً بجزئي » (1) ؛ انتهى.

ثمّ قال بعد فصل آخر : « تذييب. فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً - ... إلى آخر ما نقله العلامة الخفري رحمه الله - .

وإذا عرفت تمام كلامه فنقول في إيضاح بعض الفاظه : انّ قوله : « الأشياء الكلية

ص: 332

1- راجع : شرح الطوسي على الاشارات ، ج 3 ص 307.

قد تعقل كما تعقل الكليات « إشارة إلى أنّها قد تدرك من حيث طبائعها المجردة عن المخصّصات والمشخصّصات ، وقيد بقوله : « من حيث يجب بأسبابها » ليكون الإدراك لها على نحو الكلية يقينياً غير ظنيّ ، فإنّ العلم اليقيني بالأشياء ما يحصل من عللها وأسبابها. وقوله : « منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه » معناه : أنّ تلك الأشياء منسوبة إلى مبدأ طبيعة النوعية منحصرة في ذلك الشخص ؛ والمراد : أنّ تلك الأشياء الجزئية إنّما يجب بأسبابها من حيث أنّ تلك الأسباب طبائع أيضاً ، فكما أنّ الأشياء الجزئية تعقل من حيث أنّها طبائع كذلك أسبابها أيضاً تعقل من حيث أنّها طبائع منحصرة في ذلك الشخص. وقوله : « يتخصّص به » معناه يتخصّص تلك الأشياء الجزئية بذلك المبدأ الذي نوعه منحصر في شخصه. وإنّما قال : « منسوبة إلى مبدأ كذلك » ولم يقل : « معلولة له » ، لأنّ الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولاً لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علّة له من حيث هو كذلك. كذا ذكره العلامة الطوسي في شرحه (1)

وقال صاحب المحاكمات : « لو كان الكلام في الجزئيات من حيث أنّها طبائع فمن الجائز استنادها إلى الطبائع ، فمعلوم من ذلك أنّ الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية. والوجه في ذلك أنّه إشارة إلى أنّ العلم بالأسباب الجزئية المعينة غير لازم من العلم بالمسببات الجزئية ، بل العلم بالأسباب المطلقة كاف فيه كما أنّ العلم بالكسوف الجزئي يتوقّف على العلم بكون القمر في عقدة معينة في وقت معيّن ، وكون القمر في تلك / MA 185 / العقدة في ذلك الوقت أمر كليّ وإن انحصر نوعه في شخصه » (2) ؛ انتهى.

إذا عرفت ذلك فاعلم! ، أنّ مراد العلامة الخفري - رحمه الله - أنّ غرض الشيخ من هذه الكلمات بيان أنّ علم الواجب - سبحانه - بالجزئيات إنّما هو بنحو كليّ مقدّس عن التغيّر ويلزمه خروج المشخصّصات والوجودات العينية عن علمه - سبحانه - . وبعض من اعتقد أنّ مذهب الشيخ في علم الواجب هو العلم الحضورى دون الحصولى حمل

ص: 333

1- راجع : نفس التعليقة السالفة.

2- راجع : المحاكمات - المطبوع في ذيل شرح الطوسي على الاشارات - ، ج 3 ص 311.

عبارته المفتوحة بالاشارة على بيان ما يكون لغير الواجب - أعني : العقول والنفوس من قسمي العلم - ، وعبارته المفتوحة بالتذنيب على بيان ان علم الواجب علم غير زماني مقدس عن التغير لكونه حاصلًا من العلل والأسباب لا لكونه حصوليًا كليًا ، فقال في شرح العبارة الاولى : الغرض من هذه الاشارة بيان ان العلم الجزئي المتغير بالقياس إلينا لا بالقياس إلى الواجب يتصور على قسمين :

أحدهما : العلم بالجزئي المتغير بوجه لا- يكون متغيرًا ، وذلك إذا عقل الجزئي بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي ، مثل أن يعقل المنجم اسباب الحوادث المعينة فيحكم ان تلك الحوادث تقع في أزمنة معينة وأنما يعقل المنجم نكتا باسباب / DA 187 / والحوادث بوجه كلي منحصر في فرد ، لأنه يجوز أن يكون بدل كل من تلك الأسباب والحوادث شخص آخر مثله ، فلا يعقل إلا بوجه كلي منحصر في الفرد. وذلك العلم يكون ثابتًا أبد الدهر كله ، ولا يتغير أصلا ؛

وثانيهما : العلم بالجزئي بالوجه الجزئي ، وهذا لا يحصل إلا بالمشاهدة ، ولهذا بعد ما حكم المنجم بأن الحادث الكذائي يكون في الوقت الكذائي يحصل له علم آخر انفعالي حادث جزئي يتغير بتغير المعلوم.

ويؤيد ما ذكرناه - من : أن مراد الشيخ بيان قسمي العلم بالنسبة إلى غير الواجب - ما ذكره بقوله : « واحاطة العقل بها » ، وقوله : « ونعقلها كما نعقل الكليات » . ووجه التأييد ان هاتين العبارتين ظاهرهما هو بيان حال العقل والنفوس في ادراك الجزئيات المتغيرة وبيان ان الواجب لا يعلم الجزئيات المتغيرة إلا بالوجه الكلي دون الجزئي ، وفائدة بيان حال العقل والنفوس هنا في العلم بالجزئيات المتغيرة هي أن تشير إلى انه كما ان العقل له علم غير متغير بالقياس إلى الجزئيات الغير المتغيرة كذلك للواجب علم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات كعلم العقل بها من حيث عدم التغير ، لا مطلقا - أي : لا من حيث الكلية أيضا - ، فان العقل لا يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه جزئي إلا بالآلات الجسمانية ، بخلاف الواجب - تعالى - فانه يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة ، لا بالآلات الجسمانية ، بل من جهة الاحاطة بجميع العلل و

الأسباب - على ما عرفت سابقا - . فقول الشيخ : « ولم يكن عند العاقل الأول احاطة بأنه وقع أو لم يقع » ليس معناه : انّ الواجب ليس له احاطة بأنه وقع أو لم يقع حتّى يلزم الكفر العقلي والشرعي معا ، بل المراد من « العاقل الأول » هو العاقل الذي يعلم الجزئيات المتغيّرة بوجه كلي لا - بوجه جزئي ، وذلك العاقل هو « العقل » أو « النفس » . فالعاقل الأول في عبارة الشيخ عبارة عن العقل أو النفس المدركين للجزئيات المتغيّرة بوجه كلي لا - بوجه جزئي ، لا - انه عبارة عن الواجب - تعالى - أو عن الأعمّ عنه - تعالى - وعن العقل والنفس حتّى يتّجه التكفير .

ثمّ قال في شرح العبارة الثانية المفتوحة بالتذنيب : مقصود الشيخ انّ الواجب - تعالى - لمّا كان محيطا بجميع العلل والأسباب المسلسلة المنتهية إلى الجزئيات المتغيّرة بشخصيتها يكون كلّ واحد من الجزئيات المتغيّرة معلوما له - تعالى - بالوجه الجزئي ، لكن على الوجه المقدّس العالي عن الزمان والدهر ، لأنّ العلم الذي يكون زمانيا يكون علما انفعاليا وعلم الواجب - سبحانه - لا يكون إلاّ فعليا ، فالزمان فيه معلول له - تعالى - ومعلوم له - تعالى - ، فعلم الواجب منزّه عن أن يكون زمانيا . فليس في علمه كان وكائن ويكون ، بل علمه بالأشياء بعد تكوّنها كعلمه بها قبل تكوّنها ؛ ولا يدخل كان وكائن ويكون إلاّ في علوم الممكنات .

وبالجملة ادراك الجزئيات المتغيّرة بالوجه الجزئي يتصوّر من وجهين :

أحدهما : من طرق الحواسّ - كما هو بالنظر إلينا - ؛

وثانيهما : من جهة الاحاطة بجميع الأسباب والعلل المتسلسلة المنتهية إلى تلك الجزئيات . والواجب - تعالى - محيط بالكلّ لان الكلّ معلول له ، فيعلم الجزئيات المتغيّرة على الوجه الجزئي من جهة الاحاطة بجميع الأسباب . وهذا القسم من العلوم يكون أتمّ العلوم وأكملها ، ويكون متعاليا عن الزمان والدهر .

وليس مقصوده أنّه - تعالى - يعلم الجزئيات المتغيّرة بالوجه الكليّ الذي لا يتغيّر ولا يعلمها بالوجه الجزئي المتغير ، والأ يلزم التغيّر في علمه - على (1) ما يتوهّم من ظاهر

ص: 335

1- الاصل : - على .

كلامه - ؛ انتهى.

وقد عرفت أنّ حمل كلام الشيخ على ذلك في غاية التعسف!، وخلاف ما ثبت وتقرّر من قوله بالعلم الحسولي الكلّي، وعباراته في جميع كتبه صريحة في قوله بالعلم الحسولي الكلّي ولا يوجد في كلامه ما يمكن حمله على العلم الحسولي بنحو ما ذكره هذا الفاضل.

ولا ريب في أنّ مراد الشيخ من العبارة الاولى بيان أنّ العلم المطلق بالجزئيات - أعم من علم الواجب أو غيره - على قسمين :

أحدهما : كلّي غير متغير ؛

وثانيهما : جزئي متغير ، ولذا فرّع عليه في العبارة الثانية - بفاء التفريع - بأنّ علم الواجب بالجزئيات من القسم الأوّل - أي : الكلّي الغير المتغير - . ولو كان مراده من العبارة الاولى بيان / MB 185 / علم غير الواجب لم يكن لتفريع العبارة الثانية عليها معنى ، فالشيخ لمّا حكم في العبارة الاولى بأنّ العاقل للجزئي على النحو الكلّي ربما وقع الجزئي / DB 187 / ولم تكن عنده احاطة بأنّه وقع أو لم يقع وحكم في العبارة الثانية بأنّ علم الواجب بالجزئيات يجب أن لا يكون على الوجه الجزئي المتغيّر بل يجب أن يكون على الوجه المقدّس العالى عن الزمان والدهر - يعنى يكون على الوجه الكلّي الغير المتغيّر - فيحصل من مجموع هذين الحكمين : أنّه يجوز أن يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الأوّل - أعني : الواجب - احاطة بأنّه وقع أو لم يقع.

ثمّ إنّ بعضا آخر من الأفاضل قال : أنّه لا- ريب في أنّ غرض الشيخ بيان كلفة علم الواجب بالجزئيات ، وليس غرضه من مجموع هاتين العبارتين إلّا تقسيم مطلق العلم إلى قسمين : كلّي غير متغيّر ، وجزئي متغير ، وجعل علم الواجب بالجزئيات من الأوّل. إلّا أنّ كون علمه بها كلياً متعالياً عن الزمان لا يوجب عدم علمه بالمشخصات الجزئية والوجودات العينية ، نظراً إلى أنّ مناط الكلية والجزئية بنحو الادراك لا التفاوت في المدرك.

وحيثنذ نقول : قوله : « ولم يكن عند العاقل الأوّل احاطة بأنّه وقع أو لم يقع ، أي :

ص : 336

في الآن» ليس المراد به نفي علمه بهذا الوقوع الخاصّ حتّى يلزم عزوب الجزئي عن علمه ويتوجّه الكفر، لأنّ «الآن» ظرف للحكم لا للمحكوم عليه، لأنّ غرض الشيخ ليس إلّا نفي التغيّر عنه - تعالى - وعن علمه - سبحانه -، وما يستلزم التغيّر في الحكم إنّما هو الأوّل - لأنّ حكمه بالوقوع أو عدمه في الآن بأن يكون الآن ظرفاً للحكم يوجب كونه زمانياً -؛ دون الثاني، فإنّ كون الآن ظرفاً للمحكوم عليه وكونه - تعالى - عالماً بأنّ هذا الآن ظرف لهذا المحكوم عليه لا يوجب تغيّراً فيه - سبحانه - . فقول الخفري - رحمه الله - : « وهذا القول كفر صريح » ليس على ما ينبغي، لأنّه إنّما يلزم أن يكون كفراً لو كان نفي الوقوع في الآن على أن يكون الآن ظرفاً للمحكوم به، وليس كذلك : لانهم إنّما قالوا بذلك النفي حذراً عن لزوم التغير، وظاهر أنّه لا يلزم التغير على هذا التقدير - أعني : تقدير كون الآن ظرفاً للمحكوم عليه - ، بل إنّما يلزم التغير على تقدير تعلّق الظرف بالحكم، فهو المنفي .

إذا عرفت ذلك فاعلم! : أنّه لا-ريب في أنّ التأمّل في هاتين العبارتين يفيد أنّ مراد الشيخ منهما ليس إلّا بيان أنّ علم الواجب الأوّل - سبحانه - بالجزئيات كلّها غير متغير مقدّس عن الزمان والدهر، وأمّا كون هذا العلم الكلّي بحيث لا يخرج عنه شيء من المشخصّات والمخصّصات الجزئية والوجودات العينية أو لا يخرج عنه شيء منهما فلا يعلم منهما صريحا - كما في أكثر عبارات القائلين بالحصول - . نعم! ، الظاهر من قوله : « ولم يكن عند العاقل الأوّل احاطة بأنّه وقع أو لم يقع » : أنّه - سبحانه - لا يكون عالماً بأنّ هذا الشيء الخاصّ وقع في الآن أو في الوقت الفلاني أو لم يقع، كما فهمه العلامة الخفري - رحمه الله - وكفّر قائله للزوم خروج بعض الأشياء حينئذ - وهو كون الحادث الفلاني موجوداً في الوقت الفلاني - من علمه - تعالى - . وما نقلنا من القول بكون الآن أو الوقت ظرفاً للحكم دون المحكوم عليه خلاف الظاهر من العبارة، لأنّه على تقدير تعلّق الظرف بالمحكوم عليه دون الحكم يكون المراد إنّ حكم الواجب بالوقوع أو اللاوقوع ليس زمانياً متعلّقاً بهذا الآن أو الوقت الخاصّ وإن كان المحكوم عليه زمانياً متعلّقاً بذلك وكان الواجب عالماً بذلك ؛ ولا ريب في أنّ الظاهر من قوله : « ولم يكن عند العاقل الأوّل

احاطة - ... إلى آخره - « : إن الأول - تعالى - ليس عالما بوقوعه في الآن أو الوقت الفلاني وتعلقه بهما.

وإذا احطت بما ذكرناه هنا وبما قرّناه فيما سبق لا اظنك شاكًا في أنّ مذهب الحصوليين إنّ علم الواجب بالجزئيات كليّ ، وكون ذلك كفرا مبني على أنّه هل يخرج عنه بعض الأمور أم لا . وقد عرفت أنّه قد وقع الخلاف في ذلك بين المتأخّرين ، فجلّهم وجّهوا كلام الحصوليين وقالوا : إنّ مناط الكلّية والجزئية عندهم بنحو من الادراك لا التفاوت في المدرك ؛ وبعضهم قالوا : إنّ ذلك باطل - لظهور التفاوت بين المدرك بالادراك الكلّي والمدرك بالادراك الجزئي - ، ولم يأت شيء من الفريقين بما يظهر منه حقيقة الحال . فالمهمّ هنا بيان ذلك - أي : بيان أنّ مناط الكلّية والجزئية هل بمجرد نحو من الادراك دون التفاوت في المدرك حتّى لا يخرج شيء من الجزئيات المعلومة بالعلم الكلّي أو بالتفاوت في المدرك حتّى يخرج شيء منها - .

ف نقول لتحقيق ذلك : لا ريب في أنّ الجزئي هو الكلّي بانضمام التشخص ؛ فكلّ جزئي إنّ علم أنّه الجزئي يكون معلوما بطبيعته وشخصه ، وإن علم بالنحو الكلّي يكون معلوما بطبيعته دون شخصه ، فلا بدّ لنا من بيان أنّ التشخص هل هو أمر محقّق في الواقع خروجه / 188 DA / مستلزم لخروج أمر عن علمه ، أم لا . فلا بدّ لنا أوّلا أن نذكر أنّ التشخص ما ذا؟ ، ثمّ نشير إلى أنّ خروجه عن العلم هل هو خروج أمر محقّق عن علمه ويلزم منه الكفر ، أم لا؟ .

ف نقول : قد ذهب جماعة إلى أنّ التشخص أمر موجود في الخارج زائد على الماهية ينضمّ إليها وتصير الماهية به جزئية حقيقية وشخصية ، ونسبته إلى الماهية نسبة الفصل إلى الجنس . وذلك الأمر لا ماهية له ككلية ليحتاج الى تشخص آخر ، واشترابه بين التشخصات ليس إلّا مفهوم عرضي . وذهب / MA 186 / جماعة من المحقّقين إلى أنّ التشخص الموجود أمر اعتباري نفس أمر غير زائد في الخارج على الماهية المتشخصّة بمعنى أنّ الجاعل كما يجعل الماهية في الخارج بحيث تصير مبدئا للآثار ومصدرا للاحكام وينتزع منها العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون أن يكون لذلك الانتزاع منشأ

في الخارج سوى ذلك الجعل فكذلك يجعلها في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه ، وينتزع منها العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون أن يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل ؛ ولهذا ذهب بعضهم إلى أن الوجود والتشخص أمر واحد بالذات متغاير بالمفهوم والاعتبار ، وعلى هذا يكون التشخص نحو الوجود المحقق في الخارج ، وما به التشخص لا يكون إلا نفس كون الماهية مرتبطة بجاعلها الحق المشخص بذاته ارتباطا خاصا بها ، كما أن ما به الوجود ليس إلا كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس ذاته كذلك. وأما العوارض المكتنفة بالشخص فليس إلا أمارات للتشخص. وأما المادة والماديات فليست إلا معدة للماهية لقبول الارتباطات المختلفة بالجاعل الحق ، فالشخص ليس إلا الماهية المجعولة المرتبطة بجاعلها على وجه خاص. فالعقل إذا اعتبر الماهية من حيث هي بدون هذا الارتباط الخاص يجوز اشتراكها بين كثيرين بأن يكون لها في الخارج انحاء ارتباطات بالجاعل ، فهي من هذه الحيثية تكون كلية مشتركة بين كثيرين واعتبرت في الخارج مرتبطة بالجاعل بارتباط خاص لا يجوز ذلك الاشتراك ، فهي من هذه الحيثية تكون جزئيا حقيقيا وشخصيا ، فمناطق الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه ، فكل ماهية واقعة في الخارج ومرتبطة بالجاعل بما هي واقعة فيه ليست إلا - جزئيا حقيقيا ممتنعا فرض اشتراكه بين كثيرين - سواء ادركت أو لا - ، ولا يكون كليا إلا إذا ادركت واعتبرت من حيث هي هي.

وإذا علمت ذلك فاعلم! : إن جماعة من المحققين - كالمحقق الدواني و صدر المحققين وأمثالهما - زعموا أن تشنيع المتأخرين على الحكماء في نفيهم علمه - تعالى - بالجزئيات على الوجه الجزئي وإثبات علمه - تعالى - بها على الوجه الكلي مبني على زعم الجماعة الأولى القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج ، لأنه لا شبهة في أن علمه إذا كان على النحو الكلي دون الجزئي لا يخرج عنه التشخص والتشخص إذا كان أمرا زائدا على الماهية في الخارج فيصدق أن بعض الأمور الحقيقية الخارجية خارج عن علمه. قال المحقق الدواني في مبحث التشخص في حواشيه القديمة بعد تقرير مذهب القائلين بزيادة التشخص : ثم إن ذلك الأمر - أعني : الأمر الذي يسمونه تشخصا - في الماديات يكون

مادياً لا محالة ، فيلزم أن لا يحصل العلم بها للمبادي العالية ، وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بأنهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وأنهم لا يعتقدون احاطة علمه - تعالى - بجميع المعلومات - تعالى عن ذلك - . ثم بين أنه ليس في الممكنات تشخيص لا يكون حقيقة نوعه أما منحصرة في فرد أو منتشرة في افراد ولا يوجد ما يسمى تشخيصا يكون بنفس حقيقته جزئيا. ثم قال : ثم ان تلك الحقائق إذا ادركت بالحواس كان صورها الادراكية جزئية وإذا ادركت بالعقل كان صورها كلية ، فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك. وادراك الواجب يتعلق بجميعها على وجه التعقل ، فاذا نـ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. فحاصل كلام / DB 188 / الحكماء نفي التخيل والإحساس عنه - تعالى - واثبات ادراك جميع الموجودات له على نحو التعقل الصرف المقدس عن الشوائب والقصور ؛ انتهى.

وقال صدر المحققين في هذا المبحث : ليس التشخيص الجوهرى مثلا إلا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسعة العرضية ، ولا يدخل فيه أمر زائد على الماهية النوعية. ولذلك إذا سنل عنه « بما هو؟ » يقع النوع في الجواب ، فإن ادراك الشخص المذكور بالحس كان تصوّره مانعا عن فرض الشركة وإن ادرك لا بالحس كان تصوّره غير مانع من فرضها ، وإن كان المدرك واحدا في صورتين. مثلا- إذا علّمت لمخاطبك ما علمته بالحس وقلت مثلا قطرة الماء المتقدّرة بالمقدار الكذائي في الأين الفلاني - إلى غير ذلك - حتّى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فتصوّر للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنه ، مع أنّ المتصور واحد. فظهر أنّ منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسى الذي يخصّصه بحيث يصير جزئيا ، كيف / MB 186 / لا وتصور الشبح البعيد إذا كان بالحس كان مانعا عن فرض الشركة فيه وإن كان أكثر صفاته - بل مهيته أيضا - مجهولة له حينئذ.

وإذا عرفت أنّ تصوّر معنى واحد قد يكون مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب نحوي الادراك فاعلم : أنّ ما ذهب إليه الحكماء من أنّ

علمه - تعالى - بالجزئي على الوجه الكلي اشارة إلى أن علمه - تعالى - بالجزئي على النحو الثاني ؛ ولا يلزم من ذلك أن يخرج عن علمه الشامل مفهوم الجزئي - كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك - ، بل جميع المفهومات - جزئيا كان أو كلياً - معلوم له - تعالى - بجميع الوجوه. غاية الأمر إن علمه بالجزئي لا- يمنع عن فرض الشركة كما لا يمنع المخاطب في المثال المضروب عنه ؛ ولا محذور في ذلك ؛ انتهى.

أقول : حاصل كلام هذين المحققين أن ما يدرك بالعقل يكون كلياً وما يدرك بالحس يكون جزئياً وان كان المدرك في الصورتين واحداً ، فمناط الكلية والجزئية هو الادراك بالعقل أو الحس ولا يعزب عن الادراك العقلي ما يكون مدركاً في الادراك الحسي ، بل المدرك واحد وان كان أحد الادراكين غير مانع عن فرض الاشتراك والآخر مانعاً عنه.

غير خفي بأن هذا الكلام ممّا لا يروي القليل ولا يشفي العليل!

ويرد عليه : أنه لا يشك عاقل في أن أحد الادراكين إذا لم يكن مانعاً عن فرض الشركة والآخر كان مانعاً عنه يلزم البتة أن يتحقق في الادراك الثاني ما لا يتحقق في الادراك الأول حتى يكون ذلك مصححاً ومنشئاً لمانعية الاشتراك. ومجرد اختلاف المدرك بكونه عقلاً في الأول ونفساً في الثاني لا يصحح ذلك ، لا بأن ينكر كون ادراك العقل كلياً وادراك الحس جزئياً. ولكن نقول : مناط الفرق بين الكلية والجزئية لا يمكن أن يكون بالتفاوت في المدرك - بالكسر - بأن يكون كلياً يدركه العقل كان كلياً وكلما يدركه الحس كان جزئياً ، وإلا لم يكن للعقل أن يدرك الجزئيات مع أنه يدركها بالعلم الحضوري الانكشافي - كما لا يخفى - ، فلا بد أن يكون بالتفاوت في المدرك - بالفتح - . والحاصل : إن تحقق المنع عن فرض الشركة في الادراك الجزئي وعدمه في الادراك الكلي لا بد له من مقتض ؛ والمقتضي إما أن يكون من جانب المدرك - بالكسر - أو من جانب المدرك - بالفتح - ؛ والأول باطل - لما ذكر ، ولأن المدرك سواء كان عقلاً أو غيره إذا ادرك الشيء بجميع خصوصياته ومشخصاته وبنحو وجوده الخارجي فمع ذلك لا- معنى لكونه مشتركاً بين كثيرين - ، فيثبت الثاني - أعني : كون المقتضي من جانب المدرك بالفتح - ، و

ما هو إلا إدراك أمر فيه لا يدرك هذا الأمر في الإدراك الكلّي ، وهو التشخيص الذي به يصير الماهية جزئية.

إذا عرفت ذلك فتعلم أنّ الإدراك الكلّي لا يتناول التشخيص ، بل التشخيص يخرج عنه ؛ فلا بدّ من التأمل في أنّ خروج التشخيص هل هو مستلزم للتكفير أم لا؟.

فنبول : الحقّ أنّ التشخيص ليس أمرا زائدا على الماهية في الخارج منضمّا إليها به تصير جزئية ، لأنّ كلّ ما يتصوّر من العوارض المنكشفة بالشخص وغيرها من الخصوصيات لها حقيقة كلىة ولا يوجد / DA 189 / شيء يكون بنفس مفهومه جزئيا ، بل الجزئية (1) أنّما يتحقّق بحصول الشيء في الخارج. فالحقّ أنّ التشخيص إنّما هو نحو الوجود الخارجي للشيء - أعني : نحو الارتباط بالجاعل - ، فمناطق الجزئية التي هي من عوارض المفهوم إنّما هو ادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعي - أعني : الادراك المرتبط بهذا النحو الخاصّ من الارتباط - ، ومناطق الكلىة - التي هي أيضا من عوارض المفهوم - إنّما هو بالادراك لا- بهذا النحو ؛ فالاشياء الموجودة في الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلّها اشخاص. فان ادرك بالعلم الحصولي أو بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجي - كما في الصورة الخيالية - كانت جزئيات ، وإن ادركت بالصورة الغير الحاكية لنحو الارتباط - كأن تكون الصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو وقوعها وارتباطها بالجاعل الحقّ - كانت كليات ؛ فمناطق الجزئية هو ادراك نحو الارتباط - سواء كان بالحسّ أو بغيره - ، ومناطق الكلىة ادراك غير ذلك النحو من الارتباط.

وحينئذ نقول : لا- ريب في أنّه على القول بالعلم الحصولي الكلّي يخرج عنه نحو الوجود الخارجي للأشياء وارتباطها الخاصّة بجاعلها - سواء كانت الأشياء ماديات أو مجردات - إذ الصورة العقلية الكلىة غير حاكية / MA 187 / عن نحو الوقوع الخارجي للأشياء وان كانت مجردة ؛ وحينئذ فلا وجه لتخصيص نفي علم الواجب والمبادي العالية على الوجه الجزئي بالماديات والحوادث الجزئية.

وما قيل : من أنّ النفي مختصّ بالماديات - لأنّ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية

ص: 342

1- الاصل : + بل الجزئية.

عن نحو الوجود الخارجي إنّما هو في المادّيات لا في المجرّدات - ؛ لا يخفى ضعفه.

وإذ ثبت أنّه يخرج عن العلم الحصولي نحو الوجود الخارجي والارتباط نقول : لا ريب في أنّ من علم أنّ العلم الحصولي مستلزم لذلك بأن يعلم أنّ الصورة العقلية الكلّية غير حاكية عن نحو الوجود الخارجي ومع ذلك اعتقد به فيجوز تكفيره ، لأنّه اعتقد حينئذ جهله - سبحانه - بصفة واقعة ثابتة لجميع الأشياء ، لأنّ نحو الوجود الخارجي أمر محقق في نفس الأمر. وإن كان اعتباريا فليس اعتباريا محضاً ، بل اعتباري نفس أمري له منشأ انتزاع في الخارج والواقع ، فخروجه عن علمه خروج أمر واقعي عن علمه. وإن لم يعلم بذلك الاستلزام - بل توهم أنّ الصورة العقلية الكلّية حاكية عن نحو الوقوع الخارجي - فلا يجوز التكفير من هذه الجهة وإن صحّ التخطئة والتشنيع ، لأنّه حينئذ اعتقد ما هو الحقّ وإن أخطأ الطريق.

ثمّ نقول : لا ريب في أنّ الحكماء الحصوليين لم يتنبهوا بالاستلزام المذكور وجزموا بأنّ الصورة العقلية حاكية عن التشخيص ومتناول له - سواء كان التشخيص نحو الوقوع الخارجي أو غيره - ، وفي عبارات الشيخ تصريحات بذلك كتصريحه بأنّه لا يعزب عنه مثقال ذرّة وتصريحه بتعلّقه للموجودات كلّها - حاصلها وممكنها وأزليها وأبديها وكانها وفاسدها وكلّيتها وجزئها - إلى أقصى الوجود ، وتصريحه بأنّه - سبحانه - يعرف الشخص وأحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي ، وأمثال تلك العبارات في كلامه كثيرة ، وحينئذ لا يصحّ التكفير وإن صحّ التخطئة والتشنيع.

ثمّ على ما اخترناه فادراك نحو الوقوع الخارجي إنّما هو بالعلم الحضورى ، فإنّ جميع الجزئيات يمكن أن يدرك بالنحو الجزئي بالعلم الحضورى الاشرافي والممتنع ادراكها بالوجه الجزئي إنّما هو بالعلم الحصولي الكلّي.

فما ذكره المحقّق الدوانى والسيد السند من أنّ الادراك على الوجه الجزئي إنّما هو بالاحساس ظاهر الفساد.

والمثال الّذي أورده السيد السند فالتحقيق فيه : إنّ علمك به إنّما يكون جزئياً ، لادراكك نحو وقوعه في الخارج بسبب الإحساس لا لخصوصية الإحساس وعدم امكان

ادراك القطرة جزئية بنحو آخر غير الإحساس ، إذ لو امكنك الاطلاع الحضورى بها بدون الإحساس لأدركتها جزئية ، ولو أمكنك تعليمك مخاطبك بذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه أيضا جزئيا. وحينئذ يرد على ما تمسك به - من أنّ تصوّر الشبح البعيد إذا كان بالحسّ ... إلى آخره - : أنّ الادراك الذي هو مانع عن فرض / DB 189 / الاشتراك إنّما هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج ، لا بمهيته أو باكثر صفاته ، فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشبح في الخارج - سواء كان بالحسّ أو بالعلم الحضورى - كان جزئيا مانعا عن فرض الاشتراك ، وجهلنا بالماهية وصفاته لا يقدر في كونه ممتنع الاشتراك.

ومما قرّرناه وحققناه من ذهاب الفلاسفة إلى العلم الحسولي ولزوم كونه كلياً وخروج التشخيص عنه ظهر بطلان توجيهين ذكرا من قبل الفلاسفة تاويلا لقولهم بكون علم الواجب بالجزئيات على الوجه الكلي دون الجزئي ؛

أحدهما من المحقّق الطوسي ، وهو : أنّ مرادهم بالقول بأنّ واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي أنّه - تعالى - يعلم الجزئيات بالكليّة - أي : جميعها - بحيث لا يعزب عنه - تعالى - شيء عنها ، لا أنّه - تعالى - يعلم بعضها ويعزب عنه بعض آخر - كما هو شأن الممكن -.

وقد تقدّم ما يرد على هذا التوجيه مفصّلا ونقلنا ما أورد عليه بأنّ في تاويل / MB 187 / كلام الفلاسفة - سيّما المتأخّرين إليه - بحث من وجهين ، وبيننا وجهي البحث بما لا مزيد عليه.

وثانيهما من صاحب المحاكمات وبعض آخر ، وهو : أنّ مرادهم بالقول بأنّ واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا بوجه جزئي : أنّه - تعالى - يعلم الجزئيات بوجه يشابه الكلي في أن لا يتغيّر العلم بها.

ويرد عليه - مضافا على ما أورد على التوجيه الأوّل - : شدّة بعد حمل العبارة عليه ، لأنّ الانتقال من « وجه كلي » أو « الوجه الكلي » إلى « وجه يشابه الكلي » من قبيل الانتقال من اللفظ إلى المعنى لا دلالة له عليه باحدى الدلالات ، وإنّما كان الانتقال ممكنا لو كان العبارة « على الوجه الكلي » أو « على وجه كلي » على سبيل الاضافة دون

وقد تلخّص ممّا ذكرناه أنّ القول بالعلم الحسولي الكليّ باطل ، وكذا القول بالعلم الاجمالي والتفصيلي ؛ وإنّ الحقّ المختار هو أنّ علم الواجب - سبحانه - علم واحد حضوري تفصيلي فعلي غير زماني وغير متغيّر ومتجدّد ومقدم على ايجاد الأشياء يعلم به الأشياء - كليّاتها وجزئياتها - على الوجه الجزئيّ أزلا وأبدا على نهج واحد من غير تغيّر وتجدّد ، وإنّ علمه المتعلّق بالأشياء اضافة اشرافية انكشافية وليس فيه تغيّر بالنسبة إلى ذاته ، ومناطق هذا الانكشاف مجرد ذاته الحقّة ، وليس هذا الانكشاف حادثا بحدوث الأشياء - كما زعمه الخفري - رحمه الله - ونسبه إلى المحقّق الطوسي - ، وإنّ مصحّح انكشاف الأشياء وحضورها بأنفسها عنده قبل وجودها العيني مع توقّفه على الوجود الخارجي هو كونها لوازم ذاته ومقتضيات وجوده مع كونها ثابتة له - تعالى - في الأزل وإن لم يوجد فيه - على ما مرّ مفصلا - . وهو الذي دلّ عليه قواطع البرهان ويشهد به شواهد القرآن ونطقت به الاخبار الواردة عن النبي وآله الكرام - عليهم الصلاة والسلام - ، كما عرفت مفصلا ؛ هذا

وأما الفرقة الرابعة - وهم الذين قالوا أنّ الواجب تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها - ؛ فشبّهتهم في ذلك : أنّه لو علم الواجب الحوادث قبل وقوعها لزم أن تكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا ، والتالي باطل - للتنافي بين الوجود والامكان - .

بيان الملازمة : أنّها ممكنة لكونها حادثة وواجبة لوجوب وجودها بالنظر إلى تعلّق العلم بها وعدم جواز تخلفها عنه - سبحانه - ، فإنّها لو لم تكن واجبة وأمکن أن لا توجد لانقلب علمه - تعالى - جهلا .

والظاهر - كما قيل - : أنّ هذا الدليل لا اختصاص له بالحوادث ، بل لو تمّ لدلّ على أنّه - تعالى - لا يعلم الممكنات مطلقا - سواء كانت قديمة أو حادثة - . ومناطق الدليل استنباط وجوب الأشياء من علمه - تعالى - لو علم ، وإنّه لا يجتمع مع الامكان ، ولا دخل للحدوث في ذلك .

والجواب : بأنّ الوجود الغيري لا ينافي الامكان الذاتي ؛ مشترك .

ثمّ قد أجيب عنه بوجهين :

أولهما : إنّ العلم تابع للمعلوم ، فلا يكون علّة له ومفيدا لوجوبه.

وأورد عليه : بأنّه لا يلزم من كون العلّة تابعا وغير علّة وغير مفيد للوجوب أن لا يكون الحادث واجبا - لجواز استناد وجوبه إلى أمر آخر - ، كيف لا وقد دلّ البيان على وجوبه؟! ، ولا بدّ له من علّة. ونفي العلّة المخصوصة لا يدلّ على نفي العلّة مطلقا.

وحاصله : إنّ المستدلّ جعل علمه - تعالى - واسطة بالنسبة إلى الوجوب لا واسطة للثبوت ، فنفي كون علمه علّة لا يضّرّ المستدلّ ، إذ هو لا يدّعي أنّ علّة وجوبه علمه / DA 190 - تعالى - ، بل جعل علمه دليلا على وجوبه بمعنى أنّ تعلق علمه بحدوث الحادث يدلّ على وجوبه وتحقّق علمه لهذا الوجوب من دون تعيين لهذه العلّة ، ولا يلزم من كون الشيء دليلا كونه علّة ، فنفي العلّة المخصوصة لا يضّرّ المستدلّ. وبهذا اشار بقوله : « ودلّ البيان على وجوبه » ؛ فلا- يتوهم أنّ كلام المورد منع على المنع ، بل مطلوبه أنّ منع المجيب غير مضرّ.

ثمّ البيان الدالّ على وجوبه هو : أنّه لو لم يجب وجود المعلوم على الوجه الواقع في الوجود لزم جهله - تعالى - وانقلاب علمه إلى الجهل ، فيتحقّق بهذا البيان وجوب الحادث - سواء كان علته العلم أم لا - ، فانتفاء الخاصّ لا يوجب انتفاء العامّ.

ويمكن أن يكون البيان الدالّ هو ما تقرّر وبين من أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، فالحوادث الموجودة قد صارت واجبة البتّة.

وقد أورد على الجواب المذكور أيضا : بأنّ العلم الذي يكون تابعا للمعلوم هو العلم الانفعالي ، لأنّ العلم الفعلي لمّا كان سببا للمعلوم فيكون المعلوم تابعا له دون العكس ؛ وأمّا العلم الانفعالي لم يكن سببا للمعلوم / MA 188 بل مسببا عنه ، فيكون تابعا له. مع أنّه قد تقرّر أنّ مناط علم الواجب - سبحانه - بذاته وبجميع الأشياء ليس إلّا ذاته بذاته ، فعلمه فعلي وليس له علم انفعالي ، فالقول بأنّ علمه - تعالى - تابع للمعلوم لا وجه له أصلا ؛ فعلمه بالأشياء ليس إلّا علما فعليا. وعلى هذا فما قيل من أنّ العلم تابع للمعلوم يمكن أن يقال : ليس المراد بالتابعية الانفعال ، بل المراد بها ما ذكره العلامة الطوسي في

بحث الأعراض من التجريد (1) من : أن المراد بالتابعية هو أصالة المعلوم في التوازن والتطابق بمعنى أنه إذا أوجد العلم من حيث أنه حكاية عن المعلوم والمعلوم محكي عنه فيكون المعلوم بهذا الاعتبار أصلا والعلم تابعا له ، لأنّ الحكاية تابعة للمحكي عنه. وهذا المعنى لا ينافي كون العلم سببا في نفس الامر للمعلوم ، لأنّ اعتبار الحكاية غير اعتبار العلية.

ثمّ توهم كون علمه - تعالى - فعليا منافيا للقدرة قد تعلم جوابه من المباحث السابقة.

وقد ظهر بما ذكر انّ الوجه الأول للجواب عن الشبهة المذكورة ليس بصحيح.

وثانيهما : انّ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي ، فالحوادث ممكنة لذواتها وواجبة لغيرها. وإلى هذا الجواب اشار المحقق الطوسي في التجريد بقوله : « ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين » (2). وهذا الجواب هو الصحيح ، وحاصله : انّ التالي المذكور في الشبهة غير باطل ، لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته ، إذ لا تنافي بينهما ، إنّما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان.

ثمّ الغير - الذي هو العلة لوجوب الحوادث - هو العناية والعلم بالأصلح مطلقا عند من يستند (3) جميع الموجودات إليه - سبحانه - ؛ وأمّا عند من قال : انّ افعال العباد ليست معلولة لعلم واجب الوجود - تعالى - وواجبة باقتضائه ففي تعيين علة وجوب الحوادث تفصيل ذكره بعض المشاهير ، وهو أن يقال : الحادث إمّا فعل العبد ، أو لا ؛ ووجوب القسم الثاني إنّما نشأ من علم الواجب بالمصلحة ، ووجوب القسم الأول إنّما نشأ من الأسباب التي من جملتها اختيار الفاعل ؛ فلهذا قال المحقق الطوسي في شرح رسالة العلم : « فالذي ينظر إلى الأسباب الأول ويعلم أنّها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر - وهو غير صحيح مطلقا ، لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته - ،

ص: 347

1- راجع : الفصل الخامس من المقصد الثاني ؛ كشف المراد ، ص 151.

2- المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الثالث ؛ كشف المراد ، ص 222.

3- الاصل : + جميع.

والآذي ينظر إلى السبب القريب ينظر بالاختيار والتفويض - وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا ، لأنّ الفعل لم يحصل باسباب كلّها مقدورة ومرادة له - ، والحقّ ما قال بعضهم : لا جبر ولا تفويض لكنّه أمر بين أمرين « ؛ انتهى .

اعلم! : إنّ المراد « بالأسباب الأول » هي الأسباب التي ما سوى اختيار العبد وما باختياره ، مثلا إذا أراد زيد أن يكتب بالقلم والمداد والقرطاس وما اشبهها ليست من فعل زيد وبقدرته - لأنّه ليس موجدا لشيء من الأجسام - ، بل إنّما هو بفعل زيد وقدرته هو الحركات التي تكون لها مدخلية في وجود الكتابة ؛ فالسبب القريب هو حركات زيد والأسباب البعيدة هي ما عداها . فحاصل كلام المحقّق : إنّ من نظر إلى السبب البعيد الذي ليس بقدره العبد أصلا توهم أنّ العبد مضطرّ في فعله / DB 190 / وليس له دخل أصلا ، ومن نظر إلى السبب القريب توهم أنّ العبد مستقل في فعله . ثمّ حكم بطلان هذين التوجيهين وصرّح بأنّ الحقّ ما روى عن أهل البيت - عليهم السلام - من أنّه لا- جبر ولا- تفويض ولكنّه أمر بين أمرين . فعلى ما ذكره هذا المحقّق يكون « الجبر » عبارة عن كون فعل العبد مخلوقا لله - تعالى - بدون مدخلية العبد فيه أصلا ، و « التفويض » عبارة عن كون العبد مستقلاّ في فعله بلا مدخلية من الله فيه أصلا ، و « الأمر بين الأمرين » هو كون الفعل واقعا بقدره العبد واختياره وكون قدرته واختياره مستندين إلى الله - تعالى - ، فيكون الأسباب البعيدة على الاضطرار والقريبة على الاختيار . فالإنسان ليس بمختار مطلقا ولا بمضطرّ مطلقا . وعلى هذا فيكون مراد المحقّق في / MB 188 / التجريد من قوله : « يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين » : أنّ في غير فعل العبد من الحوادث يكون الوجوب فيه بالنظر إلى العلم بالأصلح والامكان فيه بالنظر إلى ذاته ، وفي فعل العبد فالوجوب فيه بالنظر إلى الأسباب الأول - ومن جملتها إرادة الله وعلمه - والامكان بالنظر إلى الأسباب القريبة - ومن جملتها إرادة العبد - . ويوافق ذلك ما قال بهمنيار : « فان قيل : هل لنا قدرة على الفعل أم لا؟ ، قلنا : إنّ لنا قدرة على الفعل بالقياس إلى الایجاد ، وإما بالقياس إلى الكلّ فليس لنا قدرة إلاّ على المقدور - أي : على ما علم واجب الوجود صدوره منا - ، وهو جرّ الأسباب إلى

وتوضيح كلام بهمينار : انّ لنا قدرة بالقياس إلى كلّ واحد واحد من الآحاد الذي هو في سلسلة الأسباب وله دخل في صدور الفعل إذا اعتبر منفردا وقطع النظر عمّا تقدّمه منها ، لأنّ من جملتها قدرتنا واختيارنا وارادتنا وهي مقدورة لنا. وأمّا بالقياس إلى الكلّ - أعني : مجموع سلسلة الأسباب من وجود القدرة واسبابها القريبة والبعيدة والأسباب التي بها ينبعث اشواقنا - فليس لنا قدرة إلاّ على المقدور الذي علم الله - تعالى - أنّه يصدر عنّا بالقدرة والاختيار وصدور ما علمه - تعالى - صدوره عنّا ، وهو يحصل اسباب الفعل منضمّا إلى اختيارنا له ، فيحصل عنّا الفعل فيجتمع حينئذ فيه الوجوب بالقياس إلى جميع الأسباب التي من جملتها قدرتنا واختيارنا ، والامكان بالنسبة إلى ذات الفعل مع قطع النظر عن اجتماع تلك الأسباب وبالنسبة إلى نفس قدرة القادر من حيث أنّها قدرة من غير انضمام أمر آخر من الأمور المرجّحة لأحد طرفيها على الآخر. والحاصل : انّ قدرة العبد من جملة الأسباب ، فإذا لوحظ الفعل من حيث قدرة العبد بدون ملاحظة جميع الأسباب المتسلسلة المنتهية إلى ذلك الفعل فهو مقدور له ، وإذا لوحظ من حيث حضور جميع الأسباب المتسلسلة المنتهية إلى ذلك الفعل وجب ذلك الفعل حينئذ وليس مقدورا للعبد.

ثمّ تفصيل الكلام في هذا المقام وتحقيق الحقّ في هذا المرام قد تقدّم مع النقض والإبرام.

الفصل الثالث : في اثبات حياته - سبحانه -

إشارة

ص: 351

اتَّفَقَ كافةُ أهلِ الأديانِ وجمهورِ العقلاءِ على أنَّه - تعالى - حيٌّ ، وثبت من الشريعة المقدَّسة اطلاق الحياة عليه - سبحانه - .

ثمَّ الحياة في الحيوان عبارة عن صفة تقتضي الحسَّ والحركة الارادية ، فالحياة بهذا المعنى يتمُّ بادراك - هو الإحساس - وفعل - هو التحريك - منبعثين عن قوتين مختلفتين .

ولا ريب في تنزيهه - سبحانه - عن الحياة بهذا المعنى ، فاختلف العقلاء في معنى الحياة الذي يطلق عليه - سبحانه - .

فقال جمهور المتكلمين : أنَّها صفة توجب صحَّة العلم والقدرة ؛

وقال الحكماء وبعض المعتزلة : أنَّها كونه - تعالى - بحيث يصحُّ أن يعلم ويقدر .

ولا ريب في أنَّ قول المتكلمين لايحابه اثبات صفة زائدة على ذاته باطل ، فالحقُّ ما ذهب إليه الحكماء . وتحقيق مذهبهم هو ما اشار إليه بهمنيار بقوله : « الحيُّ هو الدراك الفعَّال . وهذان الوصفان له - تعالى - بذاته ؛ ومعنى قولي : « بذاته » : إنَّ وجوده - تعالى - هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحياة . وشرح ذلك : هو إنَّ الحيُّ هو أن يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل / DA 191 / والادراك ، وذلك على وجهين :

فأحد الوجهين : أن يكون وجوده حياته ؛

والثاني : أن يكون حياة الشيء معنى زائدا على وجوده ، كحياة الانسان فإنه ما لم ينضمّ إلى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بأنه حيّ ، لأنّه إن كان وجود الجسمية هو حياته لكان كلّ جسم حيّا ، وقد عرفت إنّ إنيته - تعالى - حياته ، فإنّ إنيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحياة « (1) ؛ انتهى .

أقول : لا ريب في أنّ الحياة ما هو مبدأ ومنشأ للأفعال والآثار الصادرة عن الحيّ من العلم والقدرة والحسّ والحركة وغير ذلك. وهذا المعنى في الحيوان صفة زائدة على ذاته ، وأمّا في الواجب - تعالى - فالمبدأ ليس إلاّ ذاته ، لأنّ ذاته بذاته يعلم ويفعل ، فذاته حياته. قال بعض المشاهير : قد مرّ إنّ الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا ، فواجب الوجود لمّا كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته ، وكذلك الحياة الحقيقية فإنّها ما يكون الشيء باعتباره حيّا. ولمّا كان ذات الواجب باعتبار ذاته حيّا كان الحياة عين ذاته ؛ وكذا حال باقي الصفات / MA 189 / الحقيقية من العلم والإرادة وغيرهما ، فإنّهما عين ذاته - تعالى - ولا تغاير بينهما إلاّ بالاعتبار - كما لا يخفى - ؛ انتهى .

وما أشار إليه من معنى عينية الصفات هو المذهب الحقّ - على ما تقدّم في بعض كلماتنا - . وهذه المسألة - أعني : مسألة عينية الصفات - وإن لم يكن هنا موضع بيانها إلاّ أنّ هذا القائل وبعض أخرى لمّا تعرّض لبيانها هنا فلا بأس بأن نتعرّض لها نحن أيضا .

فقول : المذاهب المعروفة في تصحيح عينية الصفات ثلاثة :

الأوّل : ما أشار إليه هذا القائل هنا ، وهو المذهب الحقّ المنصور . وبيانه : إنّ ذاته - تعالى - مصدر جميع الصفات ومحض ذاته بذاته منشأ الجميع ومناطه ومصحّحه ، بل هو فرد لكلّ واحد من الصفات قائم بذاته ، وليس له صفة زائدة على ذاته - كما فينا - ؛ فإنّه - سبحانه - وان وصف بالحياة والعلم والوجود والقدرة والإرادة وامثالها لكن ليس ذلك لأجل اتصافه بها من حيث أنّها معان متميّزة فيه ، بل من حيث أنّه - تعالى - بمحض ذاته البسيطة الواحدة الحقّة التي هي صرف الوجود الخالص البحت منشأ

ص : 353

1- راجع : التحصيل ، ص 579 .

لجميعها بحيث لا يلزم منه تركب وتكثّر، فهو أحدي فرد ذاتا وصفة - كما قال الشيخ في التعليقات: « إنَّ الأوَّل لا يتكثّر لأجل تكثّر صفاته ، لأنَّ كلَّ واحد من صفاته إذا حَقَّقت تكون عين الصفة الأخرى بالقياس إليه ، فتكون قدرته حياته وحياته قدرته وتكونان واحدة ، فهو حيّ من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حيّ ، - وكذلك الحال في سائر صفاته » - (1). قال بعض العرفاء : ومشيته - تعالى - قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات ، إذ لا اختلاف هناك.

ثمَّ صفاته - تعالى - منها حقيقية كمالية - كالجود والقدرة والعلم - ، وهي لا تزيد على ذاته ، بل عين ذاته بمعنى أنّ ذاته من حيث حقيقته مبدأ لا تتزاعها عنه ومصدق لحملها عليه ، ويطلق الحكم بها عليه بلا ملاحظة أمر آخر زائد عليه قائم به أو منتزع عنه ، بل حيثية ذاته - تعالى - هي بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية ، فليس الواجب - سبحانه - بسبب اطلاق تلك الصفات على ذاته ذا معان متميزة يسمّى بهذه الأسماء المختلفة ، بل هو - سبحانه - يستحقّ لاطلاق هذه الأسماء لا بحيثية أخرى وراء احديّة ذاته.

ومنها اضافية محضة - كالمبدئية والمبدعية والخالقية والرازقية وأمثالها - . وهذه الصفات زائدة على ذاته متأخرة عنه وعن ما اضيف بها إليه ، لأنَّ الاضافات لا يمكن أن يكون عين الحقائق المتأصلة ، فكيف يكون عين ما هو أصل الحقائق ومنبع الذوات؟! ولا يخلّ بوحدانيتها كونها زائدة عليه ، فإنَّ الواجب - تعالى - ليس كماله ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية ، بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات. وهو إنّما هو كذلك بنفس ذاته ، فإنَّ كماله ليس إلا بذاته لا غير.

ومنها سلبية محضة - كالقُدوسية والفردية والالزية وغيرها - والاتصاف بها يرجع إلى سلب الاتصاف بصفات النقص. وصفاته الحقيقية لا يتكثّر ولا يتعدّد ولا اختلاف فيها إلا بحسب التسمية ، بل يكون كلّها معنى واحدا وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات ، فإنَّ ذاته بذاته - تعالى - مع كمال فردانيته يستحقّ هذه الاسماء

ص: 354

1- قريب منه يوجد في التعليقات ، ص 181.

لا بحيثية أخرى وراء حيشية ذاته ، كما قال المعلم الثاني : وجود كـلّه وجوب كـلّه علم كـلّه قدرة كـلّه / DB 191 / حياة كـلّه ، لا أنّ شيئاً منه أو جهة منه علم وشيئاً آخر أو جهة منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته المقتضي للاحتياج إلى الاجزاء المنافي لوجوب الوجود ، ولا أنّ شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية ويكون محلاً للأعراض ممكن الاتصاف بها ، بل حيشية ذاته وهو يته البسيطة التي لا تكثر ولا امكان فيه أصلاً هي بعينها حيشية صفاته الحقيقية. نعم! ، في التعبير عنها تغاير وترتب بمحض اعتبار الذهن وملاحظة العقل لا بحسب الخارج. فكما أنّه من حيث هو منشئاً للآثار وجود كـلّه كذلك من حيث هو منشئاً لانكشاف الأشياء علم كـلّه ومن حيث هو منشئاً لصحّة الفعل والترك قدرة كـلّه ومن حيث هو مبدأ لرجحان فعل القائم - أعني : النظام الأكمل والأصلح بحال العالم بل وجوب صدوره عنه - إرادة كـلّه - وقس عليها غيرها - ؛ وجميعها راجعة إلى حيشية وجوده التي هي عين حيشية ذاته.

وأما صفاته الاضافية فهي أيضاً لا يتكثر معناها وان كانت زائدة على ذاته ؛ وكذا صفاته السلبيه ، فإنّ اضافاته إلى الأشياء وان تعددت اساميتها واختلفت لكن كـلّها يرجع إلى معنى واحد واطافة واحدة هي قيوميته الايجابية للأشياء يصحّ جميع الاضافات / MB 189 - / كالرازقية والخالقية والمصورية وغير ذلك - ، وتغايرها بتغاير الأشياء المضاف إليها. وترتبها حسب ترتبها ؛ كترتب مبدئيتها لها ، فمبدئيتها بعينها رازقيته وبالعكس ، وهما بعينهما رحمته ولطفه وبالعكس.

وصفاته الاضافية وإن كانت ذات أسام مختلفة لكـلّها ليست معانى مختلفة وإلا لوجب اختلاف حيشيات في ذاته - تعالى - ، فيتكثر ذاته الأحدية بها - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً - . والتعدّات والتجدّات الواقعة فيها إنّما هي بالقياس إلى الأشياء المتعلقة بها المتعدّدة أو المتجدّدة في أنفسها وقياس بعضها إلى بعض لا بقياسها إلى بارئها القيوم - جلّ ذكره - ؛ كما قيل : « ليس عند ربك صباح ولا مساء » ، أي : نسبة الواجب - تعالى - المتعالى عن وصمة التغيّر إلى جميع الامور المتجددة المتعاقبة نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية.

والحاصل : إنّ اضافته إلى الأشياء اضافة واحدة بحسب المفهوم ، وهي إمّا مترتبة ترتيباً سببياً أو مسببياً على حسب ترتب المعلولات الواقعة في سلسلة اليجاد المنتهية إلى الواجب - سبحانه - التي يقال لها « السلسلة الطولية » ، فلا يوجب تعددها تكثراً في ذاته كما لا يوجب صدور معلولاته الكثيرة المترتبة اختلافاً في وحدته الحقّة. وهذا معنى قولهم : « إنّ نسبة الأوّل إلى الثاني أمّ جميع النسب » ؛ وإمّا متجدّدة حسب تجدد الأشياء الواقعة في سلسلة الاعداد التي يقال لها « السلسلة العرضية » ، فلا يوجب تغيراً في ذاته كما لا يوجب صدور الزمانيات عنه - تعالى - تحوّلاً له عمّا هو عليه في ثباته وبقائه.

وأما صفاته السلبية فهي أيضاً مع تكثّرها وتعددها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الامكان عنه. ومناطه وجوب الوجود ، فوجوب الوجود له - تعالى - يوجب سلب جميع النقائص عنه - تعالى - ، لا أن يكون سلب بعضها لأجل تحقّق معنى آخر فيه ليلزم التركيب إمّا في ذاته أو في صفاته الحقيقية الكمالية كسلب العرضية والجمادية والشجرية والفرسية من الانسان ، فإنّ صدق كلّ منهما لأجل تحقّق معنى واحد من المعاني المتحقّقة فيه ؛ كالجوهرية والنموّ والحياة والنطق ، بخلاف سلب الجمادية عنه المندرجة تحته سلب الحجرية والمدرية وغير ذلك ، إذ جميعها تابعة له. فلا يكون صدقها بيزاء معاني مختلفة في الانسان ، بل بيزاء معنى واحد وهو النموّ. والحاصل : إنّ ذاته بذاته منشأ لجميع صفاته الحقيقية متحقّقة له في مرتبة ذاته وصفاته الاضافية متأخرة ، إلاّ أنّ تأخرها لا يوجب نقصاً ، لأنّ الصفات الاضافية ليست كمالات حقيقية له - تعالى - .

ثمّ إنّ اتصافه - تعالى - بتلك الصفات - سواء كانت حقيقية أو اضافية - لا يوجب تكثراً وتركباً واختلاف جهات وحيثيات فيه - سبحانه - ، لأنّ الصفات الاضافية - كلّها - راجعة إلى اضافة واحدة مصحّحة لجميع الإضافات المختلفة وهي اضافة المبدئية والقيومية ؛ فإنّ معنى القيومية يلزمها الخالقية والرازقية والمصوّرية وغير ذلك ، وكذا السلوب - كلّها - راجعة إلى سلب واحد / DA 192 / مصحّح لجميع السلوب وهو سلب الامكان ، فأنّه يلزمه سلب الجسمية والعرضية وغير ذلك من السلوب ، فكون ذاته - سبحانه - مبدأ وموجداً للأشياء يلزمه جميع الصفات الاضافية

والسلبية متأخرة عن ذاته ، فلا يلزم من هذه الجهة اختلاف حيثيات وتكثّر جهات فيه - سبحانه - .

وأما صفاته الحقيقية وإن كانت موجودة في مرتبة ذاته ومتغايرة بحسب المفهوم إلاّ أنّها ليست معاني متميزة موجودة فيه - تعالى - حتّى يلزم التركب ، فإنّ الانكشاف والحياة والقدرة وغير ذلك من الصفات الحقيقية وإن كانت أموراً نفساً أمرية إلاّ أنّها ليست موجودة فيه - سبحانه - بوجودات متميزة متغايرة حتّى يلزم التركب في ذاته .

فان قلت : لا ريب في أنّ ذات الواجب - تعالى - شيء بسيط واحد من جميع الجهات وهذه الصفات أمور متغايرة مقتضية للائثار المختلفة ، فإنّ حقيقة العلم الّذي هو الانكشاف غير حقيقة القدرة بأيّ معنى أخذ - لأنّ القدرة ببعض معانيها هي ايجاد الأشياء في الخارج وبعض معانيها الآخر هي التمكن من الفعل والترك ، والانكشاف هو ظهور الأشياء عنده ، ولا ريب في أنّ ايجاد حقيقة الشيء في الأعيان غير ظهوره عنده ، ولذا قد يكون شيء ظاهرًا عندنا ولا نتمكن من ايجاده - . وإذا كان الأمر كذلك فنقول : كيف يمكن أن يكون بسيط من جميع الجهات علّة ومنشئاً لأمور متعدّدة مع أنّ المناسبة بين العلّة والمعلول لازمة؟! ، والواحد من حيث هو واحد لا يناسب الكثير من حيث هو كثير!؟ .

قلت : / MA 190 / الواجب الحقّ ليس إلاّ - صرف الوجود المجرد ، ومعلوم أنّ التجرد ليس صفة يوجب التركيب والتكثّر ، بل يوجب البساطة والوحدة ؛ فالوجود الصرف ليس إلاّ واحداً حقّاً . ولا ريب في أنّ هذا الواحد لكونه وجوداً صرفاً يلزمه القيومية الّتي هي بمعنى القيام بذاته ؛ والمقومية للغير ، لأنّ القيوم هو القائم بذاته المقيم لغيره . ووجه الاستلزام ظاهر ، لأنّ بحث الوجود وصرفه يجب أن يكون موجوداً بذاته وموجداً لغيره ، ولولاه لما شتم ماهية من المهيئات رائحة الوجود . ولا ريب في أنّ القيومية المطلقة مع التجرد صفة واحدة يلزمها سائر الصفات الكمالية والاضافية ، لأنّ المجرد القائم بذاته يلزمه انكشاف الأشياء عنده والقائم بذاته يلزمه كونه قديماً أزلياً ، و

المقوم للأشياء يلزمه كونه قادرا - ببعض المعاني - وموجودا وجوادا ورازقا ومصورا - إلى غير ذلك من الصفات الاضافية - ، والمقيم للأشياء العالم بها يلزمه كونه حيا - لأنّ الحيّ هو الفعّال الدرّك ، كما علمت - ، فاللازم لذاته - سبحانه - ليس إلاّ صفة واحدة هي القيومية المطلقة. ولزومها له - سبحانه - من حيث أنّها صفة واحدة بسيطة ولها جهة وحدة لا من حيث أنّها كلية ولها جهة كثرة يندرج لأجلها جميع الصفات تحتها ، فمن حيث إنّ لزومها له - تعالى - من جهة وحدتها وبساطتها لا من جهة كثرتها ومن حيث أنّ كلّ الصفات مندرجة تحتها يتحقّق ما يشترط تحقّقه بين العلة والمعلول - من التكافؤ والمناسبة - . واشتمالها على جهة الكثرة من حيث اندراج كلّ الصفات تحتها لا يوجب رفع المناسبة بين العلة والمعلول وصدور الكثير من الواحد لأنّ ما يرفع المناسبة بين العلة والمعلول إنّما هو إذا كان المعلول كثيرا غير مشتمل على جهة وحدة وصدور من حيث أنّه كثير من الواحد من حيث هو واحد ، وأمّا إذا كان للكثير جهة وحدة ومن هذه الجهة صدر عن الواحد أو كان صدور الكثرة في مراتب فلا منع فيه ، فإنّه لو كان للكثير اشتراك في جهة واحدة يكون التعلّل بينه وبين علته الواحدة البسيطة بهذا الاعتبار ، أو كان صدور الكثير عن الواحد في مراتب لكان الصادر عن الواحد بالحقيقة واحدا ؛ فلا يلزم ارتفاع المناسبة بين العلة والمعلول. فقد ثبت أنّ الوجود الصرف يلزمه جميع الصفات الكمالية من دون لزوم اختلاف جهات وتغاير حيثيات فيه.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه إنّ صفاته - تعالى - سواء كانت حقيقية غير ذات اضافة - كالحياة والأزلية - أو حقيقية ذات اضافة - كالعلم والقدرة - أو اضافة محضة - كالحالقية والمصوّرية وغيرهما - ليس لها مبدأ زائد في ذاته كما هو فينا ، فإنّ لكلّ واحد من هذه الصفات إذا أخذ / DB 192 / بالقياس إلينا يكون له مبدأ عرضي قائم بنفسنا ، فإنّ الانكشاف الحاصل لنا يتوقّف على صورة علمية قائمة بأنفسنا والقدرة بمعنى التمكّن من الفعل والترك يتوقّف على قوّة قائمة بانفسنا - إلى غير ذلك - ؛ والمبدأ لجميع هذه الصفات - التي هي معان ومفهومات - بعضها متحقّق في مرتبة ذاته - تعالى - وبعضها متحقّق بعد ذاته ليس إلاّ ذاته - سبحانه - من دون افتقار إلى صورة وملكة و

قوة زائدة قائمة بذاته - سبحانه - ، واستناد علمه بمعنى الانكشاف الشهودي إلى تجرّده المقتضي لزيادة البساطة والوحدة. واستناد سائر صفاته - تعالى - إلى قيوميته المطلقة المستندة إلى ذاته وعدم كون القيومية معنى زائدا على ذاته قائما به لا يلزم تكثّر ولا اختلاف جهات وحيثيات في ذاته ، وهو معنى عينية صفاته.

ثمّ أنّه على هذا المذهب - كما أشير إليه - يصدق هذه الصفات على ذاته بأن يقال : إنّ ذاته علم وإرادة وقدرة. وبيان ذلك : أنّ كلّ واحد من تلك الصفات يطلق على ثلاثة معان :

أحدها : المعنى الانتزاعي الاضافي المصدرى الذي يشتقّ منه الفعل ؛

وثانيها : ما يحصل به هذا المعنى الاضافي كائنا ما كان ؛

وثالثها : الملكة التي يقتدر بها على استحصال تلك المعاني الاضافية بالفعل.

مثلا العلم بالمعنى الأوّل هو الاضافة الاشرافية الشهودية ؛ وبالمعنى الثاني ما ينكشف به الشيء - وهو العلم الحقيقي - ؛ وبالثالث هو القوة والملكة التي يقتدر بها على استحصال المنكشفات بالذات.

ولا ريب في صدق كلّ صفة بالمعنى الثاني على ذاته - تعالى - ، لأنّ ذاته بذاته هو الذي يتحصّل به كلّ صفة / MB 190 / بالمعنى الأوّل ، فإنّ ما ينكشف به الأشياء ليس إلاّ بحت ذاته وصرف وجوده ، فذاته هو العلم الحقيقي. وكذا الحال في غير العلم من الصفات.

وأما الصفات بالمعنى الأوّل والثالث فلا يجوز صدقها عليه - تعالى - ، لعدم كون ذاته معنى اضافيا أو ملكة يقتدر بها على استحصال شيء ، وإذا كان ذاته ممّا يصدق عليه الصفة بالمعنى الثاني حتّى يكون محلاّ لانتزاع الصفات الاضافية الاعتبارية فلا منع في أن يكون ذاته المقدّسة فردا من كلّ صفة كمالية قائما بنفسه ؛ وقد تقرّر في محلّه أنّه لا يلزم في صدق المشتقّ حقيقة على شيء قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة ، بل لو كان مبدأ الاشتقاق - كالعلم مثلا - قائما بنفسه بحيث يترتب عليه آثار المشتقّ كان أحقّ باسم المشتقّ ممّا قام به المبدأ ، فالله - سبحانه - عالم حقيقة لا بعلم قائم به ، قادر لا بقدره يقوم

به ، مرید لا یارادة یعرضه ، بل هو نفس العلم والقدرة والإرادة ؛ وكذلك سائر الصفات الحقيقية.

ولو نازعنا فی ذلك بعض أهل اللغة لا نبالی به ، إذ الغرض تحقیق المعانی لا تبیین اللفاظ.

وحینئذ یندفع ما أورد بأنه یلزم علی هذا كون حقیقته المقدسة مشاركة للأعراض فی ماهياتها الداخلة تحت المقولات ، أو القول بالاشترك اللفظی ؛ لأن بناء هذا الایراد علی كون كل صفة هی مبدأ ومنشأ للمعانی الاضافیة قوة عرضیة زائدة قائمة بالموصوف - لكون صفة العلم بمعنی ما ینكشف به الشیء صورة علمیة قائمة بالعالم - ؛ وهذا لیس بلازم ، فإنه كما ان مفهوم الوجود المطلق معنی واحد أحد أفرادہ قائم بذاته هو حقیقة الواجب - تعالی - والباقي عارضة بالماهيات الممكنات ، وهو أمر اعتباری عارض للجمیع كذلك یمكن أن یراد أن يكون لكل من هذه المفهومات فرد واحد بسیط هو عین حقیقة الواجب - تعالی - غیر داخلة تحت مقولة ، وسائر أفرادها اعراض داخلة تحت المقولات ولها أجناس وفصول ، وتكون المطلق من كل منهما اعتباریاً عارضاً للجمیع. فكما ان مطلق العلم بمعنی الانكشاف والظهور أمر اعتباری عارضی بالنسبة إلى الصورة الحاصلة بالعالم فكذلك بالنسبة إلى ذاته القائمة بذاته ؛ وكما أن الصورة والقوة العرضیة فینا منشأ ومصحح لانتزاع هذا المطلق - لأجل مناسبة بینهما - فكذا ذاته - سبحانه - منشأ له للمناسبة ؛ وكما ان مطلق العلم بمعنی الانكشاف أمر عرضی وانتزاعه من القوة القائمة بالمدرک لا یصیر موجبا لتרכیب القوة وتكثرتها فكذلك انتزاعها عن ذات الواجب أيضا لا یوجب تركبها وتكثرتها ؛ وكما ان تلك القوة فرد من العلم بمعنی انه یرصد علیها مطلق / DA 193 / العلم ویرحم علیهما فكذلك ذاته - سبحانه - فرد من العلم بهذا المعنی - كالوجود المطلق ووجوده الخاص من دون تفاوت - . وبالجملة علی هذا المذهب لا فرق بین ذاته - سبحانه - والصورة العلمیة القائمة بالمدرک فی منشئتهما ومناطیتهما للانكشاف والظهور ، وفي كون كل منها فردا للعلم ومصداقا له ، فذاته بذاته منشأ للجمیع الصفات الانتزاعیة التي تكثرتها لا یوجب تركبها وتكثرتها فيه وفرد ومصداق لجمیعها ، و

هو معنى العينية. وفي غيره - سبحانه - منشأ تلك الصفات الاضافية لا بد ان يكون قوّة زائدة قائمة به.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل : إنّ العينية بهذا المعنى يرجع إلى نفي الصفات عنه - تعالى - واثبات لوازمها وآثارها له ، فإنّ القول بنفي الصفات عنه - سبحانه ، كما ذهب إليه بعض العرفاء - ليس حقاً عندنا - كما يأتي مفصّلة - . نعم! ، يرجع العينية بهذا المعنى إلى نفي الصفات الحقيقية الزائدة على ذاته - تعالى عنه سبحانه - .

المذهب الثاني في تصحيح عينية الصفات : إنّ ذاته - سبحانه - نائب مناب جميع الصفات بمعنى أنّ ما يترتّب على الصور العلمية الزائدة القائمة بنفوسنا مثلاً من الانكشاف يترتّب ذلك في الواجب على ذاته ، وحقيقة العلم هو تلك الصورة الزائدة القائمة بغيره ، لأنّ العلم صفة والصفة الحقيقية من حقّها أن تكون قائمة بغيره ، فما هو القائم بذاته - أعني : ذاته ، سبحانه - لا يطلق عليه شيء من الصفات ولا يكون فرداً منها بل هو ذات مجهولة الكنه نائب مناب / MA 191 / صفة العلم والقدرة والإرادة وغيرها - أي : يترتّب عليه ما يترتّب على غيرها من المعاني الاضافية ؛ أعني : الانكشاف وصحّة الصدور واللاصدور وغيرهما - .

وعلى هذا فالفرق بين المذهب الأوّل - أعني : القول بكون ذاته فرداً من كلّ صفة - وهذا المذهب : أنّ الذات على هذا المذهب لا يكون فرداً من الصفات ولا - يحمل عليه تلك الصفات حقيقة ، بخلاف المذهب الأوّل وان كانا مشتركين في ان الذات على كلّ منهما منشأاً للمعاني الاضافية ويترتّب عليه من دون افتقار إلى أمر عرضي زائد قائم به .

وغير خفي بأنّ لزوم كلّ صفة بمعنى المناط والمنشأ للصفات الاضافية قائمة بغيرها ممنوع ؛ بل كلّ من الصفات الكمالية بمعانيها الحقيقية يمكن أن يكون قائماً بذاته ، فأنّه كما يطلق العلم على الصورة العلمية القائمة بالنفس - لاقتضائها الانكشاف - فلم لا يطلق على ذات المجرد مع اقتضائه ذلك؟! ؛ فالفرق بينهما في الصدق وعدمه وفي الفردية وعدمها تحكّم!

ولو سلّم أنّ اللغة لا يساعد ذلك فلا يضربنا ، لأنّ الحقائق الخارجية لا مدخل فيه

ثم انك قد عرفت فيما تقدّم بأنه يمكن أن يرجع القول بالنيابة إلى القول بالفرديّة، بأن يقال: المراد من قولهم: «انّ ذاته - تعالى - نائب مناب جميع الصفات» انّ ذاته بالنسبة إليه - سبحانه - بمنزلة ما يقوم بنفسنا من القوى والصور الزائدة العرضية بالنسبة إلينا، فكما انّ الصورة الحاصلة في الذهن فرد من العلم بالمعنى الحقيقي - أي: بمعنى ما يحصل به الانكشاف - والقوّة القائمة بالنفس المصحّحة للفعل والترك فرد من القدرة بالمعنى الحقيقي - أي: بمعنى ما تحصّل به القدرة بالمعنى الاضافي الاعتباري - فكذلك ذاته - سبحانه - فرد للعلم والقدرة بالمعنى المذكور؛ فاطلاق النيابة إنّما هو إذا اعتبر بالنسبة إلينا. ولو لم يحمل القول بالنيابة على ذلك وبني على ما هو الظاهر منه - من أنّ ذاته ليس فردا من الصفات بالمعنى الحقيقي - كان قولنا ظاهر البطلان!، لأنّ المعنى الحقيقي للعلم هو ما ينكشف به الأشياء، فإذا كان ذاته بحيث ينكشف به الأشياء من دون مدخلة شيء آخر فما الباعث حينئذ في عدم كونه فردا من مطلق ما ينكشف به الأشياء؟!، وما السبب في عدم اطلاق هذا العلم بهذا المعنى عليه؟!؛ وقد عرفت انّ اللغة لا مدخلة له في المباحث العقلية، مع انّ منع اللغة للفرديّة وعدم الإطلاق ممنوع - كما لا يخفى على العارف -.

ولا يقال: إنّ المراد من القول بالنيابة انّ ذاته - سبحانه - نائب مناب الصفات بالمعنى الاضافي الاعتباري، إذ لا ريب في أنّ العلم بمعنى الانكشاف مثلا لا يطلق على ذاته - سبحانه - وليس ذاته فردا من الانكشاف، لأنّ ذاته حقيقة خارجية بل هو محقق الحقائق والانكشاف أمر اعتباري وكذا الحال في سائر / DB 193 / فرد من الانكشاف مثلا، لأنّ هذا لا معنى له، فإنّ انكشاف الأشياء لا يمكن أن يكون له فرد قائم بذاته، بل هو يكون ثابتا لشيء البتّة. وأيضا حقيقة الانكشاف ثابتة له - تعالى - كما هو ثابت لغيره - سبحانه -، فلا معنى لكون ذاته نائبا عنه، وكون حقيقته ثابتا لغيره. وأيضا النيابة إنّما تكون في ترتّب الأثر، والأثر إنّما هو الصفات الاضافية - كالانكشاف وغيره -، فإذا كان الانكشاف في غير الواجب أصل العلم وحقيقته وكان

ذاته - سبحانه - نائباً عنه فما يبقى أمر آخر حتّى يترتّب على النائب والمنوب عنه ؛ وقس على الانكشاف غيره من الصفات الاضافية الاعتبارية.

المذهب الثالث في تصحيح عينية الصفات : ما ذهب إليه بعض المتأخّرين ؛ وهو : أنّ الصفة هاهنا بمعنى الخارج المحمول - كالعالم والقادر والمريد - ، وهو عين ذاته - تعالى - بحسب الحمل المواطة.

وتوضيح هذا المذهب - كما قيل - ، أنّ الموجود ما يعبّر عنه بالفارسية ب- « هست » ، وهذا لا يستدعى قيام الوجود به ، وكذا العالم ما يعبّر عنه ب- « دانا » ، والقادر ما يعبّر عنه ب- « توانا » ، وتفسير الموجود بما قام به الوجود والعالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة إنّما هو بمقتضى اللغة. ولما دل البرهان على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به - تعالى - وإنّه موجود عالم قادر علم أنّ قيام المبدأ به غير لازم.

فيقال بعد تمهيد ذلك : أنّ صفة الشيء على قسمين :

أحدهما : ما يقوم به في نفس الأمر - كالعلم بالنسبة / MB 191 / إلى زيد مثلاً - ،

وثانيهما : عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة إليه ، فإنّهما عين زيد في الخارج - لصحّة حملهما عليه مواطة - وزائدان على مهيته. والصفة بالمعنى الأوّل مغاير للموصوف في الواقع وبالثاني عينه فيه. والمراد بقولهم : « إنّ صفاته - تعالى - عين ذاته » : أنّ صفاته - سبحانه - من القسم الثاني لا- الأوّل الزائد على الذات ، وقد عرفت أنّ قيام المبدأ غير لازم ، فصحّ كون الصفات عين الذات من غير تكلف. وبالجملة الصفة التي تكون عين الذات إنّما هي الصفة بمعنى الخارج المحمول على الموصوف مواطة - مثل العالم والقادر وأمثالهما - .

وهذا المذهب في غاية الفساد.

أمّا أوّلاً : فلأنّ امثال العالم والقادر والمريد إنّما يعدّ من الاسماء لا الصفات ؛

وأما ثانياً : فلأنّ كون الصفة بهذا المعنى عين ذاته - سبحانه - لصحّة حملها عليه مواطة مشتركة بين الواجب بالذات والممكن ، وحينئذ فلا معنى للقول بأنّ صفات

الواجب عين ذاته دون غيره - كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة - ، لأنّ الصفة بمعنى الخارج المحمول مواطأة عين في الواجب والممكن بهذا المعنى المذكور بلا تفاوت ؛

وأما ثالثا : فلا تُنكّر لكم لما اعترفتم بأنّ مبدأ اشتقاق كلّ صفة محمولة عليه غير قائم به - تعالى - فيلزمكم الاعتراف بأنّ ذاته - سبحانه - بذاته منشأ ومناط للاكتار والمعاني الاضافية المترتبة على الصفات الزائدة ، فيرجع ما ذكرتم إلى أحد المذهبين الأولين ، إذ لو قلتم بعدم منشئية ذاته - سبحانه - لها لزمكم القول بعدم انكشاف الأشياء له - تعالى - أصلا وبعدم تمكّنه على ايجاد الأشياء وهكذا ، فيلزم نفي جميع الصفات الكمالية وآثارها المترتبة عليها عنه - تعالى - ؛ وهو كفر وزندقة عقلا وشرعا ؛

وأما رابعا : فلا تُنكّر في الخارج المحمول أن لا يكون محمولا ذاتيا للموضوع وإلا لم يكن خارجا ، والمعبر عنه بمفهوم الموجود والعالم والقادر والمريد - وغيرهما من الصفات الكمالية - يكون ذات الواجب - جل شأنه - بمحض ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ، ولا احتياج في ثبوت هذه المفهومات له - تعالى - إلى حيشة تقييدية ولا إلى حيشة تعليلية ، فيكون ثبوتها له - تعالى - ضرورية ذاتية ، فيكون نسبتها إلى ذات الواجب نسبة الذاتي وإذا كانت نسبتها نسبة الذاتي فلا يصحّ القول بكون شيء منها خارجا محمولا ، بل الجميع محمولات ذاتية غير خارجة.

تتميم

ذهب جماعة إلى أنّ كلّ ما يوصف به - تعالى - من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية اعتبارات يحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته - سبحانه - إلى الغير من غير أن يكون موجودة له - سبحانه - في نفس الأمر فالصفات بأسرها منفية عنه - سبحانه - ولا يتصف بشيء منها في الواقع ونفس الأمر ، إذ الاتصاف بشيء منها في نفس الأمر يوجب النقص والتركيب / DA 194 / والتكثّر ، فكمال معرفته نفي الصفات عنه وذلك هو التوحيد المطلق والاخلاص المحقّق الذي هو نهاية العرفان وغاية سعي العارف من كلّ حركة حسّية وعقلية. وما يكون في نفس الأمر من غير تعقل نقص فهو

الوحدة المطلقة المبراة عن كلّ لاحق ؛ وقد أشار إلى ذلك سيدنا أمير المؤمنين - عليه السلام - في بعض خطبه بقوله : « وكمال الاخلاص نفي الصفات عنه » ؛ فليس للواجب - سبحانه - في نفس الأمر صفة ثبوتية ولا سلبية. وجميع ما يوصف به - سبحانه - من الصفات إنّما هو اعتبارات محضة يحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته - سبحانه - إلى غيرها.

والباعث في هذا الوصف - كما وردت به الكتب الالهية والسنن النبوية - أمران :

أحدهما : ليعمّ التوحيد والتنزيه كلّ طبقة من الناس ؛

والثاني : أنّه لمّا كان دأب العقلاء أن يصفوا خالقهم - سبحانه - بما هو أشرف طرفي النقيض - لما تقرّر في عقولهم من أعظميته ومناسبة أشرف الطرفين للأعظمية - كان وصف الله - تعالى - به من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية كلّها كذلك من غير أن تكون تلك الصفات ثابتة له - تعالى - في الواقع. وربما احتجّوا على ذلك بما روي عن الامام الهمام محمّد بن عليّ الباقر - عليه وعلى آبائه السلام - : « هل يسمّى عالما وقادرا إلّا لأنّه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين؟! ؛ وكلّما ميزتموه بأوهامكم في ادقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم ، والباري - تعالى - واهب الحياة ومقدّر الموت. ولعلّ النمل الصغار يتوهّم أنّ لله - تعالى - زبائنين فأنّهما كمالها ويتصوّر أنّ عدمهما نقصان لمن لا يكونان له » ؛ هكذا حال الفضلاء فيما يصفون الله - تعالى - به / MA 192 / فيما احسب وإلى الله المفزع.

أقول : لمّا كان حاصل هذا المذهب على الظاهر أنّه ليس للواجب - سبحانه - شيء من الصفات في الواقع ونفس الأمر ، لذا لم نجعلها معدودا من المذاهب المعروفة لتصحيح عينية الصفات ؛ لأنّ العينية فرع اثبات الصفة وعلى هذا المذهب لا يثبت صفة بوجه ، فهو يوجب التعطيل في حقّه - سبحانه - . وقد أتى ببطلانه شرائع الأنبياء وصرّح بفساده أساطين الحكماء. كيف ولو جوّز العقل أن ينفي عنه العلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات الكمالية لوجب عزل العقل في باب معرفة الله - تعالى - رأسا! ، فلا يمكن أن يثبت له البساطة ، أو يقال أنّه محض الوجود ، أو ليس بجاهل ، أو ليس بمركب ، أو يجب ان يكون على أعلى طرفي النقيض ، أو واجب الوجود ، أو موجد للكلّ

أو غير ذلك ؛ بل ليس له أن يدرك افتراقه عن الممكن وتمييزه عنه ، فإن ذلك فرع التفاوت في الصفة. ولا ريب في أن ذلك مخالف للقواعد العقلية ومناف لما أعطته الشرائع النبوية. ومن وصفه - سبحانه - بالصفات الكمالية الكثيرة وكونها مجرد اعتبار يحدثها العقول من غير ثبوتها له - تعالى - في الواقع لا ينفي التعطيل عنه - سبحانه - في الواقع. والمراد من نفي الصفات في قول أمير المؤمنين - عليه السلام - : « كمال الإخلاص نفي الصفات عنه » (1) : هو نفي الصفات الزائدة عنه ، أو نفي صفات المخلوقين - كما صرح به عليه السلام في آخر الخطبة - ؛ أو نفي الصفات بالنظر إلى الموحد العارف لا بالنظر إلى الواقع بمعنى أن كمال إخلاص العقول البشرية أن يعتبر ذاته - سبحانه - فقط من غير ملاحظة شيء آخر ؛ وهذا إنما يتصور لها عند غرقها في أنوار كبرياء الله ونقص كل ما عداه عنه وتنزيهه عن كل لاحق له وطرحه عن درجه الاعتبار وإن كان ثابتا في الواقع ونفس الأمر ، وهو التوحيد المحقق والإخلاص المطلق المسمى في عرف المجردين ب- « مقام التجلية والنقص والتفريق ».

وأما الكلام المنقول عن الامام أبي جعفر الباقر - عليه السلام - ، فيمكن ان يكون المراد منه : انّ اطلاق العالم والقادر عليه - تعالى - ليس كاطلاقيهما على واحد متّاً ، فإنّ اطلاقهما على واحد متّاً إنما يكون باعتبار قيام مبدأ اشتقاقهما - أعني : العلم والقدرة - به ، واطلاقيهما عليه - تعالى - ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام الشيء به - تعالى - . وإنما اطلقوا لفظ العالم عليه من حيث وجدوا أنّه - تعالى - هو الذي وهب العلم للعلماء وافاضه عليهم ، والمفيد لغيره كمالاً - لا - يمكن أن يكون عارياً عنه ، فحكّمنا عليه - تعالى - / DB 194 / بأنّه عالم لأجل ذلك. وعدم كون الشيء عارياً عن الكمال لا يوجب ان يكون بقيام الكمال به ، بل يمكن أن يكون لكونه عين ذاته ؛ وفي الواجب - تعالى - إنما هو كذلك. وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية. قال بعض المشاهير بعد نقل الحديث المذكور : « هذا كلام حقّ دافع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال : صفاته الحقيقية عين ذاته ، لأنّه نفى كون صفاته مثل صفاتنا الزائدة ، بل

ص: 366

ليس له - تعالى - إلا كونه منشئاً وواهباً لهذه الصفات فلا صفة حقيقية قائمة به ، وإنما هو الذات البحت المنشأ والواهب لهذه الصفات ، وهذا هو المراد من العينية.

وقيل : معنى الحديث أنه لا يفهموا ان الله - تعالى - موصوف بما وصفتموه - من العلم والقدرة والحياة وغير ذلك - بالمعاني التي فهمتموها من تلك الصفات ، لأنّ كلما ميزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق - أي : حادث ممكن - مصنوع مثلكم - أي : في الامكان والحدوث والاحتياج إلى المادة - مردود إليكم (1) - أي : بالحقيقة انتم مرجع هذا المميز - ؛ فلا ينبغي الاعتقاد بأنه - تعالى - موصوف بمثل هذه الأشياء بهذه المعاني التي ميزتموها ، بل حالكم في هذا كحال النمل الصغار. فالعقلاء لَمَّا وجدوا انّ الله - تعالى - واهب العلم والقدرة وقصدوا بوصف خالقهم ما هو الأشرف عندهم وصفوه بهذه الصفات التي كانت أشرف عندهم من الطرف المقابل ، إلا أنّ في نفس الامر لا يوصف - تعالى - بهذه الأشياء ، بل له الطرف الأشرف من جميع الامور وإن لم يفهم أنه بأيّ نحو وما هذا الطرف الأشرف. وعلى هذا يكون الثابت له من الصفات ما هو الأشرف وعلى النحو الذي هو الأشرف في الواقع ونفس الامر ، لا على النحو الذي نفهمه ونتصوره أشرف.

وغير خفي بأنّ هذا القائل إن كان مراده انّ معنى الحديث انّ الواجب كون الواجب - تعالى - على ما هو الأشرف في الواقع ونفس الامر من الصفات وكيفية اتصافه بها وعدمها له أصلاً واثلاً لا نعلم ما هو الأشرف في الواقع مطلقاً ؛

ففيه : أنه إذا لم يكن لنا سبيل إلى / MB 192 / تعقل ما هو الأشرف في الواقع مطلقاً وكان للواجب - تعالى - الطرف الأشرف في الواقع دون غيره لم يكن لنا القطع إلى اثبات شيء من الصفات له وعدم اثباته له وإلى اثبات نحو اتصافه - تعالى - بها ، فيلزم التعطيل المنفي بالعقل والنقل من الحديث المذكور ، مع أنّ هذا القائل صرّح بأنّ مضمون الحديث بالحقيقة نفي هذه الصفات ومؤيد القول بالعينية. على أنه يلزم حينئذ عدم جواز حكمنا بوجوب اتصافه - سبحانه - بالطرف الأشرف في الواقع - لجواز كون

ص: 367

ذلك أيضا نقصا في حقه - ، فإنّ العقل إذا كان معزولا في معرفته بالكلية لم يكن له الحكم بذلك أيضا. وإن كان مراده أنّ معنى الحديث إنّ بعض ما هو الأشرف يمكن لنا تعقله فيجب أن نحكم بثبوته له - تعالى - في الواقع ولكن بعض آخر من الصفات وعدمها أو نحو اتصافه بها ممّا لا يمكن لنا تعقل اشرفيته في الواقع وان حكم عقولنا ظاهرا بالأشرفية ، مثل أنّنا نعلم أنّ هذه الصفات الكمالية المشهورة من الطرف الأشرف له وعدم كونها زائدة بل كونها عينا له أيضا من الطرف الأشرف في الواقع ، إلاّ أنّنا لا نعلم أنّ العينية التي هو الأشرف في الواقع حقيقته ما ذا؟ ، وإنّ كون تلك الصفات على الكمال الأتمّ الذي لا يتصوّر أتمّ وأقوى وأكمل منه كما يليق بجناب قدسه كيف هو؟ ؛

ففيه : أنّ ذلك مسلمّ ونحن نقول به ، إذ المعقول لنا أنّ تلك الصورة الكمالية ثابتة له - تعالى - مع عينيتها له - سبحانه - ، إلاّ أنّ حقيقة تماميتها وكونها فوق التمام - كما يليق بجناب كبريائه - فغير معقولة لنا بكنهها كذاته - سبحانه - ، إلاّ أنّ ذلك لا ينافي علمنا بعينيتها له في الواقع ونفس الأمر.

ويمكن أن يحمل قول القائلين بنفي الصفات عنه - تعالى - على هذا ؛ وحينئذ فيكون صحيحا ؛ فتأمل.

اعلم! ، أنّ المحقّق الطوسي قال في شرح رسالة العلم : « المستند في اثبات حياته - تعالى - أنّ العقلاء قصدوا وصفه - تعالى - بالطرف الأشرف من طرفي / DA 195 / النقيض ، ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا أنّ كلّ ما لا حياة له يمتنع الاتصاف بها وصفوه - تعالى - بالحياة ، لا سيّما وهو أشرف من الموت - الذي هو ضدّها - . ونعم ما قال عالم من أهل بيت النبوة - عليهم السلام - : هل يسمّى عالما وقادرا - ... إلى آخر الحديث الذي نقلناه عن ابي جعفر الباقر عليه السلام - « (1) .

ومراد المحقّق - كما قيل - : أنّ طريق اثبات الحياة وغيرها من الصفات الكمالية للواجب - تعالى - عند العقلاء هو ان ينظروا إلى اشرف طرفي النقيض - أي : الذي هو كمال للموجود بما هو موجود - ، ثمّ اثبتوه له - تعالى - ، فإنّهم يقولون : إنّ الواجب

ص: 368

1- راجع : رسالة شرح مسألة العلم ، المسألة الخامسة عشرة ، ص 43.

- تعالى - ينبغي أن يكون صرف الوجود التام المبرى عن كل قصور ونقصان ، فإنه إذا كان أحد طرفي النقيضين أشرف من الآخر ويكون كمالا- للموجود المطلق من غير لزوم فقر ونقصان لجاز أن يكون للواجب - تعالى - ، وكلما يجوز له - تعالى - بالامكان العام يجب - وإلا يلزم عدم الواجب بهذا الوجه ، وهو مناف للوجوب الذاتي الراجع لجميع انحاء عدم والبطلان عن ذاته - . مثلا ينظرون إلى الوجوب المنقسم إلى الوجوب بالذات وإلى الوجوب بالغير ، وكذا إلى العلم المنقسم إلى العلم التام المحيط بكل شيء من غير مدخلية تأثير الغير فيه وإلى العلم الناقص المستفاد من الغير المفقود بالنظر إلى ذات العالم ، ويحكمون بأن الوجوب الذاتي وكذا العلم الذاتي بالقياس إلى الموجود بما هو موجود لا- يوجبان النقص والعدم وهما ثابتان له - تعالى - ، بخلاف الغيري منهما - فأنهما معدومان مع قطع النظر عن تأثير الغير فيهما ، فلا يصلحان ان يثبتا للواجب سبحانه - .

وبهذا يندفع الايراد عليه بأنه لو كان الأمر كذلك من اثبات اشرف طرفي النقيضين له - تعالى - يلزم اثبات الحس والحركة والذوق وغيرها له - تعالى - ، لأنها أشرف من طرفها المقابل لها ؛

ووجه الاندفاع : انّ هذه ليست من الكمالات للموجود المطلق ، بل للموجود المقيّد المخصّص بالاستعداد لنوع خاص من الموجود الناقص ، وغرض المحقق عن ايراد كلام الامام - عليه السلام ، وهو قوله : « هل يسمّى عالما وقادرا إلاّ لأنه وهب العلم » إلى العلماء إلى آخر ما نقل - : ان العقلاء مكلفون إلى معرفته - تعالى - بالصفات الكمالية على وجه التنزيه عن النقائص والامكان وأن يثبتوا له - تعالى - مثلا العلم التام وكذا القدرة الكاملة الذاتية وكذا الإرادة الذاتية وغيرها من الصفات خارجة عن جنس ما نقله نحن ، لأنّ كلّما حصل في المدرك - بل في عالم الامكان والتقييد - فهو راجع إلينا في كونه ممكنا محتاجا ، فلا يصلح أن / MA 193 / يكون له - تعالى - ، بل ينبغي ان يجعلوها من حيث أنّها مدركة وعنوان للأمر اللائق بجنابه - تعالى - فما ندركه نحن له جهتان : جهة أنّه مدرك لنا ، وهو بهذه الحيشة لا يليق به - تعالى - ، بل هو مثل الزبائيتين المثبتين له - تعالى - بالنسبة إلى النملة المستكملة بهما الحاكمة بنقص من فقد عنهما ؛

وجهة آتة حاكية من الأمر الكمالي المجهول بالكنه ، وهو بهذا الاعتبار يجوز أن يثبت له - تعالى كما اثبتها في محكم كتابه في مواضع عديدة لذاته المقدسة عن كل قصور - .

وأنت تعلم ان حاصل ما ذكره هذا القائل مقصودا للمحقق من كلام الامام - عليه السلام - هو : انا نعلم ان تلك الصفات الكمالية ثابتة له - تعالى - ، إلا ان ثبوتها ليس من جهتها التي فيها نقص وامكان ، بل من جهتها التي ليس فيه ذلك وهو الجهة التي ليست معقولة لنا وإن علمنا اجمالا ان تلك الصفات من جهة غير معقولة لنا ثابتة له - تعالى - في الواقع .

وأنت تعلم ان ذلك راجع إلى ما ذكرناه ، لا إلى التعطيل المنفي .

وقريب منه ما ذكره المحقق الدواني حيث قال بعد نقل كلام الامام - عليه السلام - : هذا الكلام دقيق رشيق أنيق صدر عن مصدر التحقيق ومورد التدقيق ، والسر في ذلك ان التكليف لمعرفة الله إنما هو بحسب الوسع والطاقة ، فانهم كلّفوا بأن يعرفوه بالصفات التي الفوها فيهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم . ولما كان الانسان واجبا لغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا كلّف بأن يعتقد ان تلك الصفات في حقه - تعالى - مع سلب النقائص / DB 195 / الناشئة من انتسابها إلى الانسان بأن يعتقد أنه واجب لذاته لا لغيره عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد لجميع الكائنات - وهكذا في سائر الصفات - ، ولم يكلف باعتقاد صفة فيه - تعالى - لا يوجد مثاله ومناسبة بوجه ، ولو كلّف به ما امكن تعقله بالحقيقة ، وهكذا اخذ معنى قوله - عليه السلام - : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (1) مع الله - تعالى - قال : (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) (2) .

وإذا عرفت معنى عينية الصفات وعلمت جليلة الحال فاعلم! : ان الحياة في الواجب لما كان عبارة عن صحّة العلم والقدرة فهي كسائر صفاته تكون عين ذاته ، بمعنى ان ذاته بذاته منشأ لها . وليست هي أمرا زائدا ممتازا موجودا في ذاته حتى يلزم التركب والتكثّر ، بل هي مفهوم اعتباري تغايرها من سائر الصفات ليس إلا

ص: 370

1- راجع : بحار الانوار ، ج 2 ص 32 .

2- كريمة 91 ، الانعام ؛ وغيرها من الآيات .

بالاعتبار. ونسبتها إلى العلم والقدرة - أعني : صحّة الفعل والترك - كنسبة القدرة إلى الفعل والترك ، بمعنى أنّه كما أنّ صفة القدرة مثلا - أعني : صحّة الفعل والترك - منشأ لهما فكذا صفة الحياة - أعني : صحّة العلم والقدرة - منشأ لهما ، والمنشأ الذي هو حقيقة الكلّ ليس إلا ذاته - سبحانه - .

وأما الحياة في الحيوان فقد عرفت أنّها صفة تقتضي الحسّ والحركة ، وينبغي أن تكون هذه الصفة مغايرة للحسّ والحركة ولقوّة التغذية أيضا. واستدلّ الشيخ في القانون على مغايرتها لهما بأنّ العضو المفلوج حيّ وإلا لتعفنّ وليس فيه الحسّ والحركة الارادية ؛ وعلى مغايرتها لقوّة التغذية بأنّ العضو الزائل حيّ وليس بمتغذّ.

وأورد على الأول : بأنّ العضو المفلوج ليس مسلوب الحسّ بالكليّة ؛

وعلى الثاني : بأنّه يجوز أن تكون قوّة التغذية في العضو الزائل ضعيفة بحيث تكون تغذيتها أقلّ من التحلّل ، فلذلك يظهر الذبول.

وقيل : لو استدلّ على الأول بالعضو المنحدر لكان أتمّ.

وفيه : إنّ ما أورد على العضو المفلوج قائم هنا أيضا ، فانه يمكن أن يقال : إنّ العضو المنحدر ليس مسلوب الحسّ والحركة بالكليّة ، فكلّ واحد منهما فيه غير تمام لا أنّه غير حاصل بالتمام.

وغير خفي بأنّ الإرادين المذكورين موجّهان على طريقة البحث والنظر. والبيان الذي أورده غياث الحكماء - في شرح اثبات الواجب لأبيه - لدفعهما ليس بتمام. إلاّ أنّه قال بعضهم : أنّه يعلم وجود الحياة في العضو المفلوج بدون قوّة الحسّ والحركة بالبداهة أو الحدس. قال صاحب المقاصد : الحقّ ان مغايرة المعنى المسمّى بالحياة للقوّة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية ممّا لا يحتاج إلى بيان ، والغرض أنّ الروح الحيواني هو جسم لطيف بخاري يتكوّن من لطافة الأخلاق وينبعث من التجويف الأيسر في القلب ويسري في البدن بسريان عروق نابذة من القلب يسمّى بالشرائين هي محلّ الروح ، وهذا الروح حامل لقوى الحسّ والحركة والحياة. وقد علم بالحدس أنّ الحياة غير الحسّ والحركة ، لأنّ زوال الحياة مستلزم للنقص وزوال الحسّ والحركة

غير مستلزم له - كما في العضو المفلوج - ، فتحدث من ذلك أنّ هذا الروح من شأنه أن يفيض الحياة على عضو وان لم يفيض عليه الحسّ والحركة. وذلك إمّا بأن يكون من شأنه افاضة الحياة على عضو وان لم ينفذ فيه وتوقّف افاضته للحسّ والحركة بنفوذه فيه ، فالعضو المفلوج لمّا لم ينفذ فيه هذا الروح لم يوجد فيه الحسّ والحركة. إلاّ أنّه لاتصاله بما نفذ فيه هذا الروح افيض عليه الحياة ، ولذا لم ينقص أو بطريق آخر كان / MB 193 / ينفذ في عضو روح ضعيف كان من شأنه افاضة الحياة دون الحسّ والحركة ؛ فتأمل! (1).

ص: 372

1- ما وجدته. وانظر : شرح المقاصد ، ج 4 ص 138.

الفصل الرابع : في اثبات إرادته - سبحانه -

إشارة

ص: 373

اعلم! أنه اتفق أهل المدّة وأرباب الحكمة على أنه - سبحانه - مرید. وقد استدللّ الأشاعرة على وجوب كونه مریدا بأنّ تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض في بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكلّ لا بدّ أن يكون لصفة شأنها التخصيص - لامتناع التخصيص بلا مخصّص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى امرّ منفصل - ؛ وتلك الصفة هي المسمّاة بالإرادة.

وحاصل هذا الاستدلال أنّ ذات الواجب باعتبار القدرة لا يكفي في الایجاد والتأثير، لأنّ الذات باعتبار القدرة يكون نسبه إلى الفعل والترك وكذا إلى الضدّين متساوية - لأنّ القدرة هي صحّة الفعل والترك - . / DA 196 / وكذا مطلق العلم يتعلّق بالطرفين وبالضدّين، فنسبته إلى الطرفين والضدّين على السواء، فالعلم المطلق أيضا لا يمكن أن يكون مخصّصا، فلا بدّ من أمر آخر لتخصيص أحد الطرفين وأحد الضدّين، وذلك الامر الآخر المخصّص لأحد الطرفين هو الإرادة.

ويرد على هذا الاستدلال : إنّ الصفة التي هي الإرادة كما يمكن تعلّقها بأحد الضدّين يمكن تعلّقها بالضدّ الآخر أيضا، فالتعلّق بأحدهما دون الآخر إمّا أن لا يحتاج إلى مخصّص، فيلزم الترجيح بلا مرجّح مع لزوم عدم الاحتياج إلى الإرادة حينئذ رأسا لكفاية القدرة حينئذ في الایجاد والتأثير نظرا إلى مساواة الإرادة لها في استواء نسبتها إلى

الطرفين والضدّين - . فلَمَّا جَوَّزَ تَعَلَّقَ الإرادة بأحد الطرفين والضدّين دون الآخر فليجوز ذلك في القدرة أيضا بلا تفاوت ؛

أو يحتاج إلى مخصّص آخر ، فننقل الكلام إليه ؛ فيلزم التسلسل .

فإن قيل : ذات الإرادة كافية للترجيح ؛

قلنا : قد علم بطلان ذلك فيما سبق . مع أنّه لو صحّ أن يقال ذلك لصحّ أن يقال :

ذات القدرة أيضا كافية للترجيح .

وإن قيل : لا نسلم أنّ نسبة الإرادة إلى الطرفين أو الضدّين على السواء ، لجواز أن يكون أحدهما ممتنعا فلا يتعلق به الإرادة ؛

قلنا : هذا جار في القدرة بعينه من دون تفاوت .

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ مسلك الأشاعرة في اثبات الإرادة باطل ، فالمسلك الصحيح في اثباتها - بعد اجماع المليين والفلاسفة واطباق شرائع الأنبياء - كونها صفة كمال ، فيكون الفاعل بالإرادة اشرف من الفاعل لا بالإرادة . وكونه - سبحانه - خالقا لصاحب الإرادة فيجب أن يكون مريدا ، كما أنّ خالق العلماء يجب أن يكون عالما . قال المحقّق الطوسي في شرح الرسالة : « الإرادة في الحيوان هو شوق إلى حصول المراد أو داع يدعوا إلى تحصيله لما يتخيّل أو يتعقّل من ملائمته . ولمّا كان من دأب العقلاء أن يصفوا بارئهم بما هو أشرف طرفي النقيض وحسبوا أنّ كلّ ما يوجد بإرادة أشرف ممّا يصدر الفعل عنه من غير إرادة وصفوه بالإرادة . وهي اخصّ من العلم ومرتبة فوقه ، لأنّ كلّ ما لا يعلم لا يمكن أن يراد وقد يعلم ما لا يراد » (1) .

وإذا علمت ذلك فاعلم : أنّ الإرادة فينا شوق متأكّد يحصل عقيب داع هو تصوّر الشيء الملائم تصورا علميا أو ظنيا أو تخيليا موجبا لتحريك الاعضاء الآلية لأجل تحصيل ذلك الشيء .

وأما في الواجب - سبحانه - فالأشاعرة على أنّها صفة قديمة زائدة على الذات قائمة متغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات ؛

ص : 375

1- راجع : رسالة شرح مسألة العلم ، المسألة الثانية عشرة ص 41 .

والجبائية على أنها صفة زائدة قائمة بغير محلّ ؛

والكرامية على أنها صفة حادثة قائمة بالذات ؛

وبعضهم على أنها صفة سلبية بمعنى كون الفاعل غير مكره وغير ساء ؛

والكعبي على أنّ إرادته لفعله - تعالى - هو علمه به ، ولفعل غيره هو الأمر ؛

والمحقّق الطوسي وجمع من رؤساء المعتزلة على أنّها هي العلم

الخاصّ بما في وجود المخلوقات من المصالح الراجعة إليهم - أي : العلم بالنعف ، وهو الداعي - ؛

والفلاسفة على أنها هي العلم بنظام الكلّ على الوجه الاتمّ الاكمل.

ثمّ بطلان مذهب الأشاعرة ومن يقربهم من الجبائية والكرامية في غاية الظهور ؛

أمّا أوّلا : فلبطلان كون صفاته - سبحانه - زائدة على ذاته قائمة بها - للزوم التركّب والتكثّر والنقص والافتقار - ؛

وأما ثانيا : فلأنّ الإرادة وإن كانت قديمة عند الأشاعرة إلا أنّ تعلّقها حادث ، ففي تعلّقها بأحد الطرفين أو الضدّين لا بدّ له من مرجّح سوى الإرادة - كما عرفته مرارا - . والأشاعرة قالوا : لا حاجة إلى مرجّح في هذا التعلّق - لأنّ ترجيح الفاعل المختار بلا مرجّح جائز ، أمّا المحالّ الترجّح بلا مرجّح - . وأنت قد عرفت فساد هذا القول ، فإنّ الإرادة وإن كانت كافية لترجيح نفس الفعل لكن تعلّقها به لا مرجّح له ؛ ولذا إن سئل : لم اردت هذا الطرف دون الطرف الآخر لم يحر جوابا / MA 194 / ولم يستطع أن يقول : لأنني أردته! على أنّ الترجّح بلا مرجّح مستلزم للترجيح بلا مرجّح ، لأنّ الترجيح لا ينفكّ عن الترجّح - يقال : رجّحته فترجّح ، فإنّ التفعّل مطاوع فعل - ؛ فاذا كان الأصل - أعني : الترجيح - بلا مرجّح كان المطاوع - أعني : / DB 196 / الترجّح - أيضا كذلك. على أنّ معنى الترجّح بلا مرجّح هو اختيار الفعل لأحد الطرفين مع تساوي نسبته إليهما ، ونحن نقول مع تساوي نسبة الطرفين إلى إرادة الفاعل إذا تعلّق إرادته بأحدهما من غير سبق إرادة اخرى بكون مرجّح لحدوث الإرادة الأولى يكون حدوث هذه الإرادة ترجّحا بلا مرجّح لا ترجيحا بلا مرجّح لأنّ الإرادة شيء من الأشياء موجود من

الموجودات والفرض أنّ حدوثها وعدم حدوثها بالنسبة إلى أحد الطرفين على السواء ولا رجحان على عدم حدوثها ، ومع ذلك إنّها وجدت وحدثت من دون مرجّح من الارادات المتسلسلة إلى غير النهاية. والفاعل من حيث هو فاعل من دون انضمام مرجّح آخر لا يصحّ لأن يكون مرجّحا لحدوث هذه الإرادة ؛ فاذا حدثت مع ذلك لترجّحت وجودها على عدمها من دون رجحان - وهو الترّجّح بلا مرجّح - . فالتحقّق في هذه الصورة ليس إلاّ الترّجّح بلا مرجّح حتّى يتحقّق الاستلزام ، لأنّ رجحان وجود الإرادة على عدمها ناش من قبل نفسها لا من قبل الفاعل ، فيكون ترّجّحا لا ترجيحا.

وقال بعض تابعي الأشعري : إنّ هذا الاستلزام مندفع بالتخصيص .

وهذا القول يحتمل وجهين :

أحدهما : أنّه وإنّ لزم الترّجّح بلا مرجّح في تعلّق الإرادة بأحد طرفي المقدور - لاستواء نسبتها إليه - ، لكن هذا القسم من الترّجّح - أي : الذي في صورة الإرادة - جائز ، فإنّ الترّجّح المحال أنّما هو الترّجّح الذي لا يكون في ضمن الترّجّح بلا مرجّح بالإرادة ؛ وأمّا إذا كان في ضمنه - كما فيما نحن فيه - فهو جائز . والحاصل : إنّ قولنا : إنّ الترّجّح بلا مرجّح أنّما يتحقّق إذا لم يكن هناك فاعل مرجّح بإرادته ، وإذا كان فاعل مرجّح بإرادته فلا يلزم ترّجّح بلا مرجّح أصلا .

وأنت خبير بأنّ كلا الوجهين في غاية السقوط ؛

أمّا الأوّل : فلا أنّ الترّجّح بلا مرجّح باطل مطلقا - سواء كان في ضمن الترّجّح بلا مرجّح أو لا - ، والتخصيص فيه تخصيص في القواعد العقلية ؛

وأمّا الثاني : فلما عرفت من أنّ الترّجّح لا ينفكّ عن الترّجّح ، فاذا فرض تساوي نسبة تعلّق إرادة الفاعل إلى الفعل أو الترك حتّى كان ترجيحه بلا مرجّح لكان الترّجّح المترتب عليه أيضا بلا مرجّح وإن كان الفاعل مختارا ، لأنّ تساوي اختياره في التعلّق بالطرفين من غير تعلّق الإرادة متسلسلة لا إلى نهاية يوجب لزوم الترّجّح بلا مرجّح من غير آخرية لأحدهما .

وقد ظهر بما ذكر أنّه لا ريب في بطلان مذهب الأشاعرة وما يقربه من المذاهب

المذكورة ما عدا المذهبين الاخيرين - أعني : مذهب المحقق الطوسي ورؤساء المعتزلة ومذهب الفلاسفة - ، فلنتكلم في هذين المذهبين.

فنبول : أمآ مذهب المحقق - أعني : القول بكون الإرادة عين الذات ، أعني : العلم بالمصلحة والنفع - فاستدلوا عليه بأنه لا يمكن أن يكون الإرادة أمرا آخر سوى الداعي ، إذ لو كانت أمرا آخر سواه لزم التسلسل ، وإلى هذا اشار المحقق الطوسي في التجريد بقوله : « وليست زائدة على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدمات » (1).

ثم قيل : ان المحقق الطوسي ومن تبعه في كون الإرادة هو الداعي لما ذهبوا إلى أن الداعي هو عين الذات فحاصل الدليل : أن الإرادة - التي هي أمر لا يترجح أحد متعلقى القدرة على الآخر إلا به - ليست زائدة على الذات ، وإلا لزم التسلسل في الإرادة - كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة - ، أو تعدد القدمات - كما التزمه بعض المتكلمين - ، وكلاهما محالان. وحينئذ يندفع ما أورد على هذا الدليل المذكور : بأن لزوم التسلسل أو تعدد القدمات لازم على أي حال إذا كانت الإرادة زائدة على الذات - سواء كانت نفس الداعي أو أمرا آخر / DA 197 / زائدا عليه -. والحاصل : إن الإرادة لو كانت زائدة على الذات يلزم أحد الأمرين من تعدد القدمات أو التسلسل - سواء كانت الإرادة زائدة على الداعي أو لا - ، فلا يثبت بهذا المدعى - وهو عينية الإرادة للداعي - ، إذ لنا أن نسلم عينية الإرادة للذات وعدم عينيتها للداعي. وحينئذ لا يلزم شيء من المحذورين المذكورين ، إذ بعد عينيتها للذات لا مجال ليتصور لزوم التسلسل أو تعدد القدمات وإن كانت غير الداعي.

ووجه الاندفاع : إن الداعي هو عين الذات عند من استدلل بهذا الدليل - أعني :

المحقق وامثاله - ، فمقصودهم من قولهم : إن الإرادة غير زائدة على الداعي أنها غير زائدة على الذات أيضا ، بل هي عين الذات وإلا لزم أحد الأمرين المذكورين من التسلسل أو تعدد القدمات.

وردّ الدفع المذكور بأنه على هذا لا يكون القدرة أيضا زائدة / MB 194 / على الداعي ، فإن الصفات كلّها عين الذات عند المحقق وامثاله ، فلا وجه لحكمهم بأن الإرادة

ص: 378

1- راجع : المسألة الرابعة من الفصل الثاني من المقصد الثالث ؛ كشف المراد ، ص 223.

ليست زائدة على الداعي دون القدرة وباقي الصفات المذكورة. والحاصل: إن الكلام في الصفات المتغايرة بالاعتبار، وهو لا ينافي عينية الكل للذات - تعالى شأنه - ولا يلزم أن يكون البحث عن الصفات وإثباتها ونفيها على مذهب العينية لغوا محضاً، فلا بد للمستدل من إثبات أن الإرادة ليست مغايرة للداعي بالاعتبار أيضاً وليست اعتباراً آخر للذات سوى الداعي.

فحاصل الإيراد المذكور على الدليل المذكور: إن ما ذكر من التسلسل أو تعدد القدماء يلزم على زيادة الإرادة على الذات، فيدل على عينيها للذات دفعا للمفسدة، ولا يلزم منه أن يكون عين الداعي كما لا يلزم من عينية الصفات للذات أن يكون بعضها عين بعض حتى لا يتعد الصفات بالاعتبار أيضاً. والحاصل إن عينية الداعي للذات بحسب الواقع والخارج لو كان منشأ للحكم بأن الإرادة عين الداعي كذلك يوجب الحكم بأنها عين القدرة والتكلم والحياة وغيرها كذلك، لأن جميعها عين الذات في الخارج وإن كانت متغايرة ومغايرة للذات بالاعتبار، فالتخصيص تحكّم!

وإن قيل: المراد إن الداعي عين الذات بحسب الاعتبار أيضاً بمعنى أنه لا تغاير بينهما ولو بحسب الاعتبار، والإرادة أيضاً عين الداعي كذلك - أي: لا تغاير بينهما، لا في الخارج ولا في الاعتبار -.

قلنا: هذا بديهى البطلان!، لأن التغاير الاعتباري بين الذات والداعي وبين الإرادة والداعي ممّا لا يمكن أن ينكره عاقل. على أنه لو صحّ هذا القول لصحّ اجرائه في باقي الصفات بالنسبة إلى الذات وبنسبة بعضها إلى بعض أيضاً، فالتخصيص تحكّم باطل!

وأجيب عن هذا الردّ: بأنّ الداعي كالإرادة عين الذات عند المحقق، فمراده من قوله: إن الإرادة عين الداعي: أنها عين الذات وحينئذ يتمّ الدليل، لأنّ المورد معترف بأنّ الدليل تمام على تقدير اجرائه على عينية الإرادة للذات. للداعي إيماء إلى أنّ علمه - تعالى - بصلاح نظام العالم وبمنافع الغير وترتيب الخير - المسمّى بالداعي - هو نفس الإرادة المرجّحة لأحد طرفي المقدور، وهذا ممّا لا يحتاج إلى دليل. وما ذكر ليس دليلاً

لذلك ، بل هو دليل لعينية الإرادة للذات. وحينئذ لا يرد على المحقق ومن تابعه إنَّ عينية الداعي للذات لو كان موجبا لعينية الإرادة له يلزم عينية جميع الصفات الحقيقية بعضها للبعض - كعينية القدرة للإرادة وعينية السمع للكلام بمعنى التكلم ، الذي هو أيضا عين ذاته وإن كان الكلام بمعنى المؤلف من الحروف والاصوات زائدا على ذاته تعالى - . وخالصة هذا الجواب : إنَّ مراد المحقق وغيره ممَّن استدلل بهذا الدليل على بيان عينية الإرادة للذات لا للداعي حتَّى يرد أنَّ الفساد اللازم من هذا الدليل - أعني : التسلسل وتعدّد القدماء - يلزم على تقدير كون الإرادة زائدة على الذات وإن كانت عينا للداعي ، وإن وقع ذلك بأنَّ الداعي عند المحققين عين الذات ، فالمقصود إنَّ الإرادة عين الذات أيضا.

وردّ عليه حينئذ أنَّ جميع الصفات كذلك ، فتخصيص هذا الحكم بالإرادة تحكّم! . وأمّا إذا كان المراد بيان مجرد عينية الإرادة للذات دون الداعي فلا يرد شيء ممَّا ذكر ، غاية ما في الباب إنّه عبّر عن الذات بالداعي للنكتة المذكورة.

وأنت تعلم أنَّ هذا الجواب ليس / DB 197 / بشيء ، لأنَّ لبيان عينية الصفات للذات - سواء كانت إرادة أو غيرها - مبحثا على حدة ؛ وقد اشار المحقق أيضا بعد ذلك إلى عينية جميع الصفات ، فتخصيص عينية الإرادة حينئذ هنا بالذكر لا وجه له. على أنَّ المحقق وغيره ممَّن استدلل بهذا الدليل مذهبهم أنَّ الإرادة عين الداعي ، فلا بدّ لهم من اقامة برهان على ذلك ، فلو لم يجعل هذا الاستدلال برهانا على ذلك لنفي مذهبهم هذا يكون مجرد دعوى من دون حجة لاثباته.

وما اشار إليه المجيب المذكور من : « أنَّ عينية الإرادة لعلمه - تعالى - بصلاح نظام الخير لا يحتاج إلى دليل لظهوره » في غاية الوهن والضعف! ، لأنّه إن كان مراده من العينية هو العينية الشاملة للعينية بحسب الاعتبار والمفهوم أيضا فبطلانه لا يحتاج إلى بيان ، لأنّا نعلم بديهية أنَّ الإرادة مغايرة بحسب الاعتبار للعلم بالأصلح ؛ وإن كان مراده من العينية هو العينية بحسب الخارج دون الاعتبار فجميع صفات الواجب عين ذاته بهذا المعنى وبعضها عين البعض الآخر كذلك ، فاذا لم يحتج عينية الإرادة منها للداعي لم يحتج عينية الإرادة وغيرها من الصفات للذات أيضا إلى دليل . وممَّا يدلّ على أنَّ حكم المحقق

الطوسي بعينية الإرادة للداعي ليس منشأه هو كون الداعي عين ذاته حتّى يكون أصل غرضه اثبات عينية الإرادة للذات / MA 195 / إته - رحمه الله - قد حكم بعدم زيادة الإرادة على الداعي في الممكنات أيضا ، حيث قال في مبحث الاعراض من التجريد : « ومنها - أي : ومن الكيفيات النفسانية - الإرادة والكرهية ، وهما نوعان من العلم » (1).

وغير خفيّ بأنّ التأويل المذكور لا- يجري في إرادة الممكنات ، لأنّ عينية الصفات للذات عند المحقّق لا يكون إلاّ في الواجب دون الممكنات. وقد ظهر ممّا ذكر أنّ الاستدلال المذكور على كون إرادته - سبحانه - عين علمه بالأصلح غير تامّ. وبذلك يظهر عدم تمامية ما ذهبوا إليه من كون الإرادة في الواجب - تعالى - نفس العلم بالأصلح مع أنّ الظاهر مغايرة الإرادة للعلم بالأصلح ، لأنّ الإرادة مقابل الكراهة ويعبّر عنها بالفارسية ب : « خواستن » ، ومعلوم بالضرورة أنّ هذا المعنى غير العلم بالأصلح بمعنى الظهور والانكشاف وإن كان مبدأهما ومنشأهما ذاتا واحدة هو الواجب - سبحانه - ؛ هذا.

وقيل : يمكن أن يوجّه كلام المحقّق الطوسي - أعني : الاستدلال المذكور - بحيث يكون تماما بأن يقال : إنّ مراده أنّ الإرادة التي قلنا أنّها مخصّصة للايجاد لو كان غير الداعي الذي هو العلم بالنفع لكان غير الذات باعتبار أنّه علم بالنفع ، ولو كان غير الذات باعتبار أنّه علم بالنفع لكان غير الذات مطلقا ، لأنّ الذات من غير اعتبار كونه علما بالنفع لوجود حادث في وقت معيّن بدون ملاحظة أنّ بعض الأوقات اصلح للصدور نسبتة - سبحانه - إلى جميع الأوقات والممكنات على السواء - كما ذكر في أدلّة عموم قدرته تعالى - ، والإرادة لا يكون نسبتها إلى الجميع على السواء ، فلا يكون عين الذات بدون الاعتبار المذكور - أي : اعتبار كونه علما بالنفع - ، بل يكون مغايرا له ؛ فاذا لم يكن عين الذات مع الاعتبار المذكور أيضا - أعني : اعتبار كونه علما بالنفع الذي يسمّى بالداعي - كان مغايرا للذات مطلقا. وحينئذ نقول : إن كانت هذه الإرادة المغايرة للذات قديمة يلزم تعدّد القدماء ؛ وإن كانت حادثّة يلزم التسلسل. والحاصل : إنّ المحقّق و

ص: 381

1- راجع : المسألة الخامسة والعشرون من الفصل الخامس من المقصد الثاني ؛ كشف المراد ، ص 194.

المعتزلة قالوا: لا بدّ لترجيح الفاعل المختار سوى ذاته من أمر مرجّح لوجود الفعل على عدمه في نظره، فهذا المرجّح ليس من طرف الفاعل بل لا بدّ من حصول اختلاف خارجي قطعاً حتّى يختلف نسبة الفاعل إلى الأشياء باختلافه وملاحظته والتعلّق به من طرف الفاعل، فاذا لم يكن كذلك لم يمكن اقدم المختار على الفعل عندهم؛ ويسمون العلم بهذا المرجّح وملاحظته داعياً. وقالوا: هذا العلم هو مخصّص لتعلّق الایجاد بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت باعتبار معلومه المختلف بحسب اختلاف نفسه، ويسمون هذا المخصّص الكذائي بالارادة أيضاً.

واستدلّ المحقّق على أنّ هذا العلم هو المخصّص الكذائي دون شيء آخر بأنّ لو قطعنا النظر عن هذا العلم بالمعلومات المختلفة الذي هو في الواجب - تعالى - عين الذات وكان المخصّص غيره وقد ذكرنا أنّه لا بدّ في المخصّص من اختلاف النسبة حتّى يصلح للتخصيص والذات الأحدي / DA 198 / من غير اعتبار علمه المختلف نسبه باعتبار اختلاف المعلومات لا يختلف نسبه بشيء من الأشياء قطعاً، فيلزم كونه أمراً خارجاً مغايراً للذات؛ فان كان قديماً يلزم تعدّد القدماء؛ وإن كان حادثاً يلزم التسلسل. وعلى هذا لا يرد عليه ما أورد عليه من: أنّه لا دخل لكون الإرادة عين الذات أو غيره في التزام الفسادين، بل أنّما يلزمان من زيادة الإرادة، فان كانت زائدة يلزم الفسادان وإلّا فلا؛ فمن لم يقل بزيادتها فلا - فساد عليه سواء قال بأنّها عين الداعي أو لا. ووجه عدم الورد أنّك قد عرفت أنّ كونها غير الداعي حتّى بالاعتبار يستلزم كونها غير الذات مطلقاً، فيلزم الفسادان. وعلى ما ذكر فما ذكره المحقّق في التجريد بقوله: « وتخصيص بعض الممكنات بالایجاد في وقت يدلّ على إرادته » (1) لا يثبت منه سوى وجود مخصّص يقتضي تخصيص الایجاد بشيء دون شيء ووقت دون وقت، وسمّاه بالارادة. واستدلّ على أنّها نفس العلم بالنتفع، ولم يثبت عنده شيء سوى المخصّص المذكور كميل وعزم حتّى يقال: إنّ غير الداعي أو عينه. والحاصل: إنّ ما ثبت عند المحقّق الطوسي أنّه لا بدّ من وجود أمر للتخصيص وسمّاه بالارادة، واثبت أنّه هو الداعي بالدليل المذكور، ولم يثبت

ص: 382

1- راجع: المسألة الرابعة من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص 223.

عنده أزيد من ذلك حتى ينظر أنه أي شيء هو ، ومن اثبت شيئا آخر زائدا على المخصّص المذكور - كميل وعزم وامثالهما وسماه بالارادة وقال : انها زائدة على الداعي - فلا يضّر المحقق وامثاله ، لأنّ مدّعا انّ المخصّص هو الداعي - لأنّ كلّ ما اثبته أحد هو الداعي - ، وقد ثبت بالدليل المذكور أنّ مناط التخصيص ومنشأه لا يمكن أن يكون سوى العلم المذكور ولم يقصد بالمخصّص سوى ما هو مناطه. ولو قال أحد : إنّه يحصل من هذا المناط شيء آخر سماه بالارادة ، فلا مضايقة معه ؛ إلاّ أنّه لم يثبت ذلك عند المحقق ، بل ما ثبت عنده هو أنّه لا بدّ من وجود مخصّص والمخصّص ليس إلاّ العلم بالنتفع ، ومعلوم أنّ / MB 195 / الإرادة أيضا مخصّصة ، فسّمى العلم بالنتفع إرادة ؛ انتهى.

اقول : غير خفيّ بانّ الإرادة مغايرة بالمفهوم للعلم بالأصلح ، فإنّ ما يفهم من الإرادة هو ما يعبر عنه بالفارسية ب : « خواستن » ، وما يفهم من العلم هو الانكشاف ، وتغاير هذين المعنيين بالاعتبار ممّا لا ريب فيه ، فإنّه يمكن أن يتحقّق العلم بصلاح شيء من دون أن تحقّق إرادته ، فالعلم بالأصلح مقدّم على إرادته ؛ ولهذا يصحّ أن يقال : علم صلاحية وجود الأمر الفلاني ثمّ اراده. فكما أنّ جميع الصفات - من العلم والقدرة والحياة والبقاء - إذا اخذت بمعانيها الاضافية الاعتبارية متغايرة بالمفهوم ومغايرة للذات أيضا وليست متغايرة بحسب الحقيقة والمصدق وجميعها عين الذات بمعنى أنّه ليس لكلّ منها مبدأ عرضي خارجي قائم بالذات بل منشأ الجميع ومصحّحه ومناطه هو الذات فقط من دون افتقار إلى شيء آخر ، فكذلك الإرادة والعلم بالأصلح متغايران بالمفهوم متحدان بحسب الحقيقة والمصدق بمعنى أنّ منشأهما مجرّد الذات بذاته ؛ فالحكم باتحادهما إن كان المراد منه الاتحاد بحسب المفهوم والاعتبار فهو باطل - لما عرفت من أنّ مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم بالأصلح -.

وأما ما استدللّ به القائل المذكور لاتحادهما من : أنّه لو كان غير الداعي - الذي هو العلم بالنتفع - لكان غير الذات باعتبار أنّه علم بالنتفع - ... إلى آخره - ؛

ففيه : إنّه لا ريب في أنّ الإرادة بمعنى الصفة الاضافية مغايرة للذات باعتبار أنّه علم بالنتفع ومغايرة للذات مطلقا أيضا - كباقي الصفات - ؛ وأما الإرادة الحقيقية - أي :

ما هو المبدأ والمنشأ للإرادة الاضافية - فلا ريب في كونها عين الذات - كباقي الصفات أيضا بمعانيها الحقيقية - . فما ذكره من أن الإرادة لو كانت زائدة على الذات مطلقا لزم قدمها أو التسلسل ؛

ففيه : إن الإرادة الحقيقية - أي : ما هو المبدأ والمنشأ - فهو عين العلم بالأصلح بمعناه الحقيقي وعين الذات مطلقا أيضا ، إلا أن جميع الصفات بمعانيها الحقيقية بعضها عين بعض وجميعها عين الذات أيضا . والإرادة بالمعنى الاضافية لا يوجب قدمها فسادا ، لأن قدم الأمر الاعتباري الاضافي لا يوجب قدم أمر خارجي كقدم سائر الصفات الاضافية في الذات باعتبار كونه منشئا لانكشاف علم حقيقي ، وباعتبار كونه منشئا للصدور واللاصدور قدرة حقيقية وباعتبار كونه مرجحا لوجود العالم على عدمه إرادة حقيقية . ومن قال الإرادة نفس العلم بالأصلح يقول الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه علما بالنعف وبالنظام الأعلى هو القدرة ، وباعتبار أنه علم بالنظام الأعلى هو الإرادة / DB 198 / المرجحة . وبذلك يندفع ما يقال : إنه إذا كانت الإرادة المرجحة لأحد طرفي المقدور عين الذات لم تكن القدرة عين الذات ، إذ المعتبر فيها تعلّقها بالطرفين على السواء .

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ القول بأنّ الإرادة نفس العلم بالأصلح - كما هو مذهب المحقّق الطوسي ورؤساء المعتزلة - أو نفس العلم بالنظام الكلّي الجملي - كما نسب إلى الحكماء - ضعيف ، لأنّ الإرادة أنّما هو بعد العلم . واثبات صفة اضاافية هي الإرادة سوى العلم للواجب لا يوجب نقصا فيه ، وإلا لتأتّى ذلك في غيرها من الصفات أيضا . فمطلق العلم هو الانكشاف ، والعلم بالأصلح هو انكشاف هذا الأصلح ، والقدرة هو التمكّن من الفعل أو الترك بالنظر إلى الذات ، والمشية هو القصد أو الميل إلى الفعل أو الترك بحسب المصلحة أو المفسدة بحيث يحتملها جميعا ، والاختيار هو إيثار أحد الطرفين وترجيحه والميل إليه بسبب المصلحة ، والإرادة تعلّق القصد بأحد الطرفين الذين اختاره ومال إليه . فالمشية بعد تعيّن أحد الطرفين يصير اختيارا والاختيار بعد العزم والجزم يصير إرادة ، فالمختار من ينظر في أحد الطرفين ويميل إليه ، والمريد هو

الناظر العازم إلى الطرف الذي مال إليه ، فالاختيار متوسط بين المشية والإرادة ، لأنّ الفاعل يشاء أولاً ثمّ يرجّح أحد الطرفين ثمّ يعزم عليه ؛ فالمشية إذا عزمت تصير إرادة. وإلى هذا يشير ما روي عن أبي الحسن الرضا - عليه السلام أنّه قال : يا يونس تعلم ما المشية؟ ؛

قال : لا ؛

قال : هي الذكر الأول ؛ فتعلم ما الإرادة؟ ، / MA 196 /

قال : لا ؛

قال : هي العزيمة على ما يشاء (1).

ثمّ إن منع إطلاق القصد على مشيته وإرادته - تعالى - فليعبّر عنهما بالرضا أو الابتهاج أو الحثّ أو ما يناسبها ممّا يعبر عنه بالفارسية ب : « خواستن ». على أنّ ما ذهب إليه الفلاسفة من امتناع تحقّق القصد أو الميل أو العزم أو ما يشابهها للواجب - سبحانه - دليلهم على ذلك إنّ الفاعل بالقصد يكون فعله لغرض البتة ، والفاعل بالغرض يكون مستكملاً به أعمّ من أن يكون الغرض عائداً إلى ذاته أو إلى غيره ، لأنّ اتصال النفع إلى الغير إن كان لأجل قصد شوقي يوجب الاستكمال مع أنّه - سبحانه - منزّه عن الاستكمال ، بل هو الجواد الحقّ المطلق وهو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه ولا بطلب قصدي لشيء يعود إليه ، إذ الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لاحسان ومدح وثناء ولا للتخلص عن المذمّة.

ولا ريب في أنّ هذا الايراد - أعني : لزوم تأتّي الغرض - يرد ظاهراً في صورة كون إرادته بنفس العلم بالأصلح ، وما يجاب به عنه هنا يمكن أن يجاب به في صورة كون إرادته القصد أو الميل أو امثالهما.

وسنشير إلى حقيقة الحال في ذلك.

ثمّ إنّ ما نسب إلى الحكماء من أنّ الإرادة عندهم نفس العلم بنظام الخير فالظاهر إنّه خلاف الواقع ، فإنّ الظاهر من كلام الشيخ إنّ إرادته - سبحانه - عندهم ما يعبر عنه

ص: 385

1- راجع : بحار الأنوار ، ج 5 ص 117.

بالفارسية ب : « خواستن » من الرضا أو الابتهاج أو الحب أو العشق أو امثال ذلك ، فأنه قال في رسالته لاثبات المبدأ الأوّل في بيان إرادته - تعالى - : « هذه الموجودات كلّها صادرة من ذاته - تعالى - ومن مقتضى ذاته ، فهي غير منافية له . ولأنّه يعشق ذاته ، فهذه الاشياء كلّها مرادة لأجل ذاته ، فكونها مرادة له ليس لأجل غرض ، بل لأجل ذاته - لأنّها مقتضى ذاته - . فليس يريد هذه الموجودات لأنّها هي ، بل لأجل ذاته ولأنّها مقتضى ذاته . مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذلك الشيء ، ونحن أنّما نريد لأجل الشهوة واللذة لا لأجل ذات الشيء المراد . » ثمّ قال : « فنقول : هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنّه فاعلها وعاملها ، وكلّ ما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكلّ فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده ، فاذن الاشياء كلّها مرادة للواجب - تعالى - وهو المراد الخالي عن الغرض ، لأنّ الغرض في رضاه بصدور تلك الأشياء عنه أنّه مقتضى ذاته المعشوقة ، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته ، فيكون الغاية في فعله ذاته . ومثال هذا إذا أحببت شيئاً لأجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان ، فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته . ومثال الإرادة فينا : أنّا نريد شيئاً فنشأه - لأنّنا محتاجون إليه - ، وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرناه ، ولكنه لا يشاق إليه - لأنّه غني عنه - . فالغرض لا يكون إلاّ مع الشوق ، فأنّه يقال : لم طلبت هذا؟ ؛ فيقال : لأنّه اشتاقه ؛ وحيث لا يكون الشوق لا يكون / DA 199 / الغرض » ؛ انتهى .

وغير خفيّ بأنّ في هذا الكلام مواضع تدلّ على أنّ إرادته - سبحانه - ليست عين علمه بنظام الكلّ ، بل إرادته لشيء هو رضاه - تعالى - أو ابتهاجه به أو جبه له - أو غير ذلك ممّا يناسب امثال تلك الألفاظ - .

وقد ظهر ممّا قرّناه أنّ الداعي للايجاد هو العلم بالأصلح وهو منشأ ومصحّح للإرادة ، وهي غير الداعي بالاعتبار .

ثمّ إن قيل : لمّا كانت الإرادة - سواء كانت نفس الداعي أو غيرها - على ما اخترت عين الذات بمعنى أنّ الذات بذاته كانت منشأ لها كان المرجّح مجرد الذات فلا يمكن صدور

الطرف الآخر عنه - لأن مقتضى الذات ممتنع الانفكاك عنه - فلا يكون الذات قادرا حينئذ - إذ يعتبر في القدرة أن يكون تعلقها بالطرفين على السواء - ؛

قلنا : القدرة عند الحكماء هو التمكّن من فعل العالم مع العلم وإن وجب بالنظر إلى الذات ولم يمكن الترك ، والإرادة عندهم هو عين العلم بالنظام الكلّي - كما نسب إليهم في المشهور - أو غيره بالاعتبار كالرضا والابتهاج ومثلهما - على ما ظهر من كلام الشيخ - ، والقدرة عند المتكلمين هو امكان الفعل والترك بالامكان الذاتي أو الوقوعي . وقد عرفت فيما سبق أنّ الأكثر نسب القول بالقدرة بمعنى امكان الفعل والترك بالنظر إلى الذات إلى الحكماء أيضا ، ولكنّه قد عرفت ما فيه . والإرادة عندهم - أي : عند المتكلمين - إمّا العلم بالأصلح - كما اختاره العلامة الطوسي وبعض رؤساء المعتزلة - أو غيره ممّا يعبر عنه / MB 196 / بالفارسية ب : « خواستن » كالرضا والابتهاج ومثلهما ، فعلى الأول - أعني : على القول بكون القدرة هو التمكّن من ايجاد العالم وإن وجب بالنظر إلى الذات وكون الإرادة عين العلم بالنظام الأصلح ، كما ذهب إليه الحكماء - فلا يرد الشبهة المذكورة أصلا ، لأنّ القدرة بهذا المعنى لا ينافي الإرادة بهذا المعنى مطلقا ، فإنّ حاصل هذا القول : إنّ ذات الواجب بذاته اقتضى تمثّل نظام الخير في ذاته وانكشافه لذاته ، واقتضى هذا التمثّل والانكشاف صدوره عنه - سبحانه - ؛ فهذا الصدور مع العلم هو القدرة ، وهذا العلم هو الإرادة .

وعلى هذا لا- يرد أيضا لزوم تآتي الغرض في فعله ، ولا لزوم التفات العالي إلى السافل . وعلى الثاني - أعني : كون القدرة هو التمكّن من ايجاد العالم مع العلم وكون الإرادة ما يلزم من العلم بنظام الخير من الرضا أو الابتهاج وما شابههما - فالشبهة المذكورة أيضا غير واردة أصلا ، لأنّ الرضا والابتهاج بالفعل لا ينافي القدرة بمعنى التمكّن من الفعل مع وجوبه ، فإنّ القدرة بهذا المعنى لا ينافي الوجوب ، فلا ينافي الإرادة الموجبة أيضا .

نعم! ، يرد حينئذ كون فعله - تعالى - معلّلا بالغرض ، لأنّ الرضا والابتهاج بفعل يكون مشتملا على الغرض البتة إمّا عائدا إلى ذات الفاعل أو إلى غيره ، وعلى

الصورتين يلزم الاستكمال ، ويلزم أيضا التفات العالي إلى السافل ؛ والحكماء لا يقولون به.

والجواب عنه هو ما ظهر من كلام الشيخ في العبارة المنقولة عنه ، وحاصل الجواب : أنّ الممكنات المعلولة له الصادرة عنه لما كانت من لوازم ذاته ورشحات فيضه فرضاه وابتهاجه بها أنّما هو لأجل كونها لوازم ذاته لا لأجل انفسها حتى يلزم استكمالها بها ، فأنّه لما علم ذاته الذي هو أجلّ الأشياء بأجلّ علم يكون مبتهجا بذاته اشدّ الابتهاج ، ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من اجل أنّه يصدر عن ذلك الشيء ؛ فالواجب - تعالى - لا يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها ، بل لأجل أنّها صدرت من ذاته - تعالى - . فالغاية بهذا المعنى في اليجاد نفس ذاته - تعالى - ، وكلّ ما كان فاعليته لشيء على هذا السبيل يكون فاعلا وغاية معا لذلك الشيء . وما قالوا من أنّ العالي لا- يلتفت إلى السافل ولا يريد في فعله وإلاّ لزم أن يكون مستكملا به - لكون وجوده أولى له من عدمه والعدّة لا يستكمل بالمعلول - ، لا- ينافي ذلك ؛ إذ المراد من الإرادة والالتفات المنفيين عن العالي بالقياس إلى السافل هو ما يكون بالذات لا بالعرض ، فلو أحبّ واجب الوجود مفعوله وأراده لأجل كونه أثرا من آثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم أن يكون وجوده له بهجة وخيرا ، بل بهجته أنّما هي بما هو محبوب بالذات - وهو ذاته المتعالية التي كلّ جمال وكمال رشح وفيض من جماله وكماله - . فلا يلزم من حبه - تعالى - وإرادته له استكمالها بغيره ، لأنّ المحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته ، كما أنّك إذا أحببت انسانا فتحبّ آثاره لكان المحبوب لك بالحقيقة ذلك الانسان . قال الشيخ في التعليقات : « ولو أنّ انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثمّ / DB 199 / كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته - الذي هو الكمال - ، فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغاية والغرض » (1) ؛ انتهى .

قيل : ومن هاهنا يظهر حقيقة ما قيل : لو لا العشق ما يوجد سماء ولا أرض ولا بحر

ص: 388

1- راجع : التعليقات ، ص 18 .

ثم إنَّ الحكماء كما قالوا إنَّ الواجب - تعالى - غاية بالمعنى المذكور قالوا إنَّه - تعالى - غاية بمعنى أنَّ جميع الأشياء في حركاتها وأفاعيلها طالبة للتشبه به ، ولكلِّ منها عشق وشوق إليه اراديا كان أو طبيعيا ؛ ولذا حكم الإلهيون بسريان العشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم ؛ وحكم الشيخ في التعليقات بأنَّ القوى الأرضية كالنفوس الفلكية في أنَّ الغاية في أفاعيلها ما فوقها - إذ هي لا يحرك المادّة ليحصل ما تحتها من المزاج وغيره وإن كانت هذه من التوابع اللازمة - ، بل الغاية لفعل كلِّ منها تحصيل الكمال الذي يتصوّر في حقّه واستكمالها بما فوقه وتشبّهه به إلى أن تنتهي سلسلة الاستكاملات والتشبيّهات إلى الغاية الأخيرة والكمال الأقصى - أعني : الواجب سبحانه - . ومن هنا يظهر سرّ كلامهم : لو لا عشق العالي لانطمس السافل .

فان قيل : كيف يكون ذات الواجب باعتبار علمه بنظام الخير غاية وغرضا له - تعالى - في اليجاد عند الحكماء مع أنّهم صرّحوا بأنَّ العلة الغائية ما يقتضي فاعلية الفاعل ، فيلزم أن يكون ذاته - تعالى - علة لذاته! ؛

قلت : / MA 197 / أجابوا عنه : بأنَّ المراد من الاقتضاء والاستلزام مطلق عدم الانفكاك سواء كان مع التغير بين العلة الغائية والفاعلية أم لا ، فاقضاء العلة الغائية هنا - أعني : ذاته تعالى - لفاعليته - سبحانه - بمعنى عدم انفكاك ذاته عن فاعليته وإن لم يتحقّق التغير ولم يقدّم ضرورة ولا برهان على أنَّ الفاعل المختار لشيء والغاية له يجب أن يكونا متغايرين في الحقيقة ، بل ربما يكونان متحدّين في الحقيقة ، فإنَّ الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود - سواء كانت نفس الفاعل أو أعلى منه - . ولو كانت الغاية قائمة بذاتها وكانت بحيث يصدر عنها أمر لكانت فاعلا وغاية معا ، فذات الواجب علة فاعلية من حيث إنّه يفيد وجودات الأشياء وعلة غائية لها من حيث أنّ افادته وجودها لأجل ذاته من حيث علمه بنظام الخير .

فان قيل : الحكماء صرّحوا بأنَّ الغاية متقدّمة على الفعل بحسب المشيئة والتعقل و

متأخّرة عنه بحسب الوجود ، فلو كان الواجب - تعالى - فاعلا وغاية لجميع الأشياء لزم أن يكون متقدّما عليها ومتأخّرا عنها ، فيلزم أن يكون شيء واحد أول الأوائل وآخر الأواخر! ؛

قلت : قد اجابوا عن ذلك بأنّ تأخّر الغاية عن الفعل في الوجود أنّما هو إذا كانت من الأمور الواقعة بحسب الكون دون الأمور المتعالية عنه الواقعة فوقها ، فإنّهم قدّموا المعلول إلى مبدع وكائن وقالوا : الغاية في القسم الأوّل مقارنة ماهية ووجودا مع وجود المعلول وفي القسم الثاني متأخّرة وجودا عنه وإن تقدّمت بالماهية عليه . وأنت تعلم بأنّ الحكم بمقارنة وجود الواجب لوجود معلولاته ظاهر الفساد ؛ ولذا قيل في الجواب عن الايراد المذكور : إنّ الحقّ إنّ الواجب - تعالى - أول الأوائل من جهة ذاته ووجوده وعلّيّته الفاعلية والغائية لجميع ما سواه وآخر الأواخر من جهة كونه غاية بالمعنى الآخر - أعني : غاية قصد الأشياء وتشوّقها إليه وطلب التشبّه به والاستكمال إرادة وطبعا - ، لأنّه الخير المطلق والكمال الحقيقي . فمصحّح الاعتبار الأوّل ذاته بذاته ومصحّح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاته الأولية وشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليشبّه بمبدئها الحقّ بقدر الامكان .

فان قيل : الحكماء مصرّحون بأنّ أفعال الله غير معلّلة بالأغراض ؛

قلت : أنّهم يقولون : إنّ أفعاله - تعالى - منزّهة عن غاية هي غير نفس ذاته - من كرامة أو محمّدة أو لذّة أو إيصال نفع إلى الغير - ، لا عن غاية هي نفس ذاته - سبحانه - ، لأنّ الباعث لهم في ذلك هو لزوم الاستكمال ومعلوم أنّ كون ذاته غاية لفعله لا يوجب الاستكمال .

ثمّ الظاهر من كلام الحكماء إنّ كل فاعل لفعل ليس له غرض حقّ فيما دونه وقصد صادق لأجل معلوله ، لأنّه لو كان للفاعل غرض وقصد في فعله لزم أن يكون مستكملا بهذا المقصود فيكون هذا المقصود أشرف من الفاعل وقصده مع كونه علّة فاعلية له ، وهو باطل . وما يتراءى من قصد بعض الفواعل في أفاعيلهم إلى ما هو

دونهم - كقصد الطبيب في معالجة شخص حصول الصحّة له - فإنّما هي فواعل / DA 200 / بالعرض لا بالذات ، فإنّ المبدأ بالذات لحصول الصحّة هو واهب الكمالات على الموادّ بعد استعدادها ، فالطبيب أنّما هو يهيئ المادّة والمفيد هو الواجب - سبحانه - .

ثمّ إنّ فرض أنّ الفاعل بالذات قصد في فعله ما هو احسن من ذاته ومن قصده فإنّما هو على سبيل الغلط والجفاف.

فان قيل : لو لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد إلى منافعها فكيف صدر منه وجود الممكنات على النحو المشاهد من غاية الاحكام والانتقان ونهاية ما يتصوّر من الحكم والمصالح - على ما يشهد به التأمل في الآيات الآفاقية والأنفسية -؟؛

قلت : الحكماء يجيبون عن ذلك بأنّ الحكم والمصالح التي يشتمل عليها فعله - تعالى - وإن لم تكن مقصودة له - تعالى - لأجل المعلولات ولا لأجل ذاته حتّى تكون مقصودة له بالذات ويكون لفعله علّة غائية خارجة عن ذاته إلا أنّ ذاته - تعالى - لكونه منبع جميع الخيرات والكمالات وملزوما لكلّ ما يكون على افضل انحاء الوجود والانتقان لا يحصل الأشياء منه إلا على أتمّ ما ينبغي وأبلغ ما يتصوّر من الانتقان والاحكام ، فكلّ ما يصدر عنه يصدر على اقصى ما يتصوّر في حقّه من الحكم والمصالح والخيرية والكمال سواء كانت من المصالح الضرورية - كوجود العقل للانسان والنبّي للأمة - أو النسبية - كانبات الشعر على الحاجبين وتقرّير الأخصيين من القدمين - .

وجميع ما ذكر هنا / MB 197 / أنّما هو مبنيّ على قواعد الحكمة لا على ما اعتقدناه . واما على المعنى الثالث - وهو كون القدرة عبارة عن صحّة الصدور واللاصدور بالامكان الذاتي أو الوقوعي وكون الإرادة نفس العلم بالأصلح أو ما يلزم منه من الرضا والابتهاج وأمثال ذلك ممّا يعبر عنه ب : « خواستن » - فالجواب عن الشبهة المذكورة : إنّ منشئية الذات بذاته لارادة طرف الوجود وترجيح وجود العالم على تركه أنّما هو لكون طرف الوجود على نحو ما وجد أكمل وأشرف ووجوب صدور ما هو الأكمل الأشرف عنه - سبحانه - ، لاقتضاء الذات ذلك بحيث لا يتمكّن من الطرف الآخر ، بل لاقتضاء اكملية طرف الوجود ذلك وإن تمكّن الذات عن ايقاع كلّ من الطرفين .

والحاصل إنّ التصرف أنّما هو في جانب المعلول بمعنى أنّ المعلول هو الذي يتعلّق به العلم بالأصلح ويصير مراداً وهذا أنّما هو إيجاد الأشياء على نحو ما وجد ، فذاته - سبحانه - اقتضى مشية وإرادة هما عين ذاته - تعالى - بها يرجّح كلّ ما هو أكمل وأصلح بالنسبة إلى نظام الكلّ من طرفي الفعل - أعني : وجوده وعدمه - ، فإذا صار وجود زيد مثلاً أصلح من عدمه اقتضى ذاته - تعالى - ترجيحه عليه لكونه خيراً وصالحاً لا لخصوصية كونه وجود زيد مثلاً ، ولم يقتض عدمه لكونه شرّاً ومقابلاً لما هو أصلح لا لخصوصية كونه عدم زيد. وكذا إذا صار عدمه أصلح اقتضاه لذلك لا لشيء آخر ، فامتناع صدور عدمه الذي هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود أنّما هو بسبب عارض هو كونه خيراً لا لأمر ذاتي ، فلا ينافي الامكان الذاتي ولا الوقوعي أيضاً لجواز صيرورة ما هو خير وصالح في وقت شرّ وفساداً في وقت آخر. ويظهر من هذا عدم كون شيء من المقدورات خيراً وصالحاً بالذات أو كونه شرّاً وفساداً بالذات ، بل كلّ ما هو خير فأنّما هو خير بالنسبة إلى نظام الكلّ وكلّ ما هو شرّ فأنّما هو شرّ كذلك ، وينحصر الخير بالذات في واجب الوجود بالذات والشرّ بالذات في ممتنع الوجود بالذات ؛ وانكشف أيضاً أنّ مشيئة - تعالى - بالذات أنّما هو لذاته فقط لا لشيء آخر. وإلى الجواب المذكور أشار المحقّق الطوسي في شرح رسالة العلم حيث قال بعد أن صرّح بأنّ صحّة الصدور واللاصدور هي المسمّى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور إلاّ بعد أن يترجّح أحد الجانبين على الآخر والترجّح أنّما هو بالقصد الذي يسمّى بالإرادة أو بالداعي ، وعند القدرة والإرادة يجب الصدور وعند فقد أحدهما أو كليهما يمتنع الصدور.

فان قيل : إذا كان فاعلية الفاعل لفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه ، فلم يكن قادراً على ذلك الفعل إذا اعتبر في القدرة أن يكون تعلّقها بالطرفين سواء ؛

قلت : الملازمة ممنوعة ، فإنّ صدور ذلك الفعل عنه بواسطة أنّه يستعدّ لصدوره عنه دون مقابله - لأنّه أكمل من مقابله - لا بواسطة أنّ ذات الفاعل يستدعي خصوصية

ذلك الفعل حتّى لو كان مقابله اكمل يصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين / DB 200 / ذاته ؛ فليتأمل « انتهى.

قال بعض المشاهير : خلاصة كلام المحقّق إنّ الإرادة متعلّقة في الأزل بوجود الفعل فيما لا يزال من الأوقات المفروضة ، فيكون الإرادة والتعلّق الازليان موجبين بوجود الفعل في وقت معيّن ممّا لا يزال دون الأزل ضرورة أنّ القدرة تؤثر على وفق الإرادة ويكون مرجّح تعلّق الإرادة بوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه أصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث سأل الخيام عنه من مخصّص ايجاد العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله زمان بعد أن سأل الغزالي عنه من مخصّص مقدار الفلك الأعلى ومخصّصات مناطق الافلاك ومخصّصات مقادير حركاتها ؛

واجاب الخيام عنه : بأنّ تلك الامور من مقتضيات النظام الأعلى ؛

فقال الغزالي : وجود العالم في الآن الذي اوجده فيه هو أيضا من مقتضيات النظام الاعلى ؛ انتهى.

والظاهر أنّ مراد الخيام من الزمان في قوله : « وليس قبله زمان » هو الزمان الموجود الذي يصلح كلّ جزء من اجزائه للتخصيص ، لا الاعمّ منه ومن الزمان الموهوم الذي اجزائه كنفسه وهمية ولا يصلح شيء منها للتخصيص ويمكن وقوع اليجاد في كلّ جزء منه حتّى يرد أنّ عدم مطلق الزمان لا- الموجود ولا الموهوم قبل أن اليجاد هو المخصّص ليجاد العالم في آن اليجاد ، لأنّ عدم وقت / MA 198 / أصلا قبله تعيّن اليجاد فيه - كما افاده المحقّق بقوله : « واختصّ الحدوث بوقت إذ لا وقت قبله » (1) - ؛ فلا معنى لجعل الخيام عدم الوقت موجبا لعدم المخصّص. فمراد المحقّق من الوقت مطلق الوقت الشامل للموجود الخارجي وللوهمي ومراد الخيام من الزمان هو الموجود الخارجي ، وغرضه إنّه إذا لم يتحقّق زمان خارجي يصلح اجزائه للتخصيص وتحقّق زمان وهمي لا يصلح اجزائه لذلك ، فما مخصّص اليجاد في الآن الوهمي الذي وجد

ص: 393

1- المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الثاني ؛ كشف المراد ، ص 126.

فان قلت : إذا كان المرجّح في طرف المعلولات بمعنى أنّ أصلحية وجودها على ما وجدت عليه منشئاً لترجيح طرف الوجود من دون وجود مرجّح من طرف الفاعل - كما ذهب إليه المحقّق ورؤساء المعتزلة - يلزم كون أفعاله معلّلة بالاغراض ، لأنّ إيجاد الأشياء على النحو الواقع إن كان لأجل كونه أصلح من دون اقتضاء حتمي من الذات له يلزم أن يكون الغاية في فعله هو كون الفعل حسناً لا لأنّه محسن والمحسن يصدر عنه الحسن البتة ، ومعلوم إنّ هذه الغاية غاية زائدة على ذات الفاعل - إذ من يفعل فعلاً لأجل كونه حسناً يفعل هذا الفعل ليكون محسناً أو ليحسن إلى غيره - ، وعلى التقديرين يلزم الاستكمال ؛

قلت : القائلون بهذا القول - أعني : المحقّق وأمثاله - لا يتحاشون عن اثبات غرض في فعله إذا لم يكن عائداً إلى ذاته ، فإنّهم يقولون : إنّ اتقان هذه الموجودات وإحكامها واشتمالها على غرائب الحكم والمصالح وتضمّنها لعجائب البدائع والمنافع لا ينفكّ عن الاغراض والغايات الراجعة إلى الممكنات ، إلّا أنّ الغايات إذا كانت عائدة إلى الغير لا يستلزم منه الاستكمال ، فإنّ الفاعل يمكن أن يكون تامّاً فوق التمام بحيث لا- يتصوّر اكمل منه ومع ذلك يفعل فعلاً يكون غايته ايصال النفع إلى الغير. ولا يوجب ذلك استكمالاً فيه وإن كان هذا الايصال لأجل قصد شوقي ، لأنّ الاستكمال إنّما يلزم لو كان لهذه الغاية - أعني : ايصال النفع إلى الغير - غاية أخرى راجعة إلى ذاته - كمحمّدة أو التخلّص من مذمة أو صيرورته أحسن أو اكمل ممّا كان - ؛ أمّا إذا لم يكن لهذه الغاية غاية أخرى بل غاية فعله كان مجرد ايصال النفع إلى الغير - حتّى إذا قيل له : لم اخترت ايصال النفع إلى الغير وأيّ فائدة فيه بالنسبة إلى ذلك؟ ؛ فقال : لأنّه ايصال النفع إلى الغير ولا يتفاوت به ذاتي وصفاتي ولا يحصل منه فائدة لي ؛

وان قيل له : لم كنت شائقاً به؟

فقال : لكونه نفعاً للغير وكونه مجرد الصلاح والخير - لم يلزم منه الاستكمال أصلاً. و

لا استبعاد في أن يكون غاية فعل فاعل مجرد ايصال النفع إلى الغير بحيث لا يكون له فيه غرض لذاته أصلا.

هذا غاية ما يمكن أن يقال من قبلهم.

وبما ذكر ظهر أنه لا فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المحقق وأمثاله في حقيقة الإرادة، إذ كلّ منهما قائل بأن الإرادة هو العلم بالأصلح - أو ما يلزمه من الرضا والبهجة وامثالهما ممّا يعبر عنه بالفارسية بـ « خواستن » - ، وأنما الفرق في أنّ / DA 201 / الحكيم يقول : إنّ هذا الأصلح هو مقتضى ذاته ولوازم فيضه وواجب الصدور عنه لا يمكن أن ينفك عنه ، وهذا الاقتضاء الذاتي هو المرجح للصدور ؛ والمحقق والمعتزلة يقولون : إنه ليس واجب الصدور عنه بالنظر إلى ذاته ، بل وجوب الصدور أنّما هو للأصلحية بحال الغير ، وهو المرجح للصدور.

تتميم

اعلم! أنّ الظاهر من اخبار ائمتنا الراشدين - عليهم السلام - كون إرادة الله - سبحانه - حادثة ؛ كما روى عاصم بن حميد عن الصادق - عليه السلام - قال : قلت له : لم يزل الله مريدا؟ ، فقال : إنّ المرید لا يكون إلا لمراد معه ، بل لم يزل الله عالما قادرا ثم أراد (1). ومثله اخبار آخر.

وربما استدلل على حدوثها بقوله - سبحانه - : (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) . وجه الاستدلال : إنّ قوله - سبحانه - : « إذا أراد شيئا - ... إلى آخره - » قضية شرطية لزومية وإلاّ جاز أن يتحقق الإرادة بدون لفظ « كن » وبالعكس ، والثاني باطل بالبديهة ؛ والأول أيضا باطل للحصر المستفاد من كلمة « أنّما » ، فثبت كونه قضية شرطية لزومية وإذا كانت شرطية لزومية يلزم عدم انفكاك قول « كن » عن إرادته - سبحانه - ، ولا ريب أنّ قول « كن » حادث ، فيكون الإرادة أيضا حادثة.

وللدلالة الاخبار والآية على حدوث / MB 198 / الإرادة ذهب بعض مشايخنا

ص: 395

1- راجع : التوحيد ، ص 146.

الامامية إلى أنّها من صفات الفعل - وهي ما يتّصف الواجب تعالى بها وبمقابلاتها ، فإنّ الواجب يتصف بالارادة وبمقابلها كالكرهه ، وكذلك المشية - . والحقّ إنّ المراد من الإرادة في الاخبار والآية هو تعلّقها بالمراد - كما دلّ عليه قول الصادق عليه السلام : « إنّ المرید لا يكون إلاّ المراد معه » - ، ولا ريب في حدوث تعلّقها. وأمّا نفس الإرادة وحقيقتها فلا ريب في كونها صفة ازلية ، كيف ولو كان نفس الإرادة حادثة فان كانت عين العلم بالأصلح لزم كونه - تعالى - فاقدًا للصفة الكمالية في مرتبة ذاته! ، ولزم أيضا التغيّر والتجدّد في صفاته - سبحانه -! ، وكونه محلاً للحوادث!.

فان قيل : على ما اخترتم من أنّ الإرادة غير العلم بالأصلح بل هي لازمة له فتكون موقوفة عليه توقّف المسبّب على السبب - لأنّ تحقّقها إنّما هو بعد العلم بالأصلح - فتكون متأخرة عن العلم والتأخّر ينفي الازلية - لأنّ التقدّم والتأخر من لوازم الغيرية والتعدد المنافيين للازلية - ؛

قلنا : الصفات الأزلية بأسرها منشأها مجرد الذات وهي لازمة له غير منفكّة عنه في حاقّ مرتبته ، وسببية بعضها لبعض إنّما هو بالاعتبار وهو لا ينفي الازلية ، كالعلم والحياة فإنّ العلم يتوقّف على الحياة ، فلو كان مجرد هذا التوقّف منافيا للازلية لما كان العلم صفة أزلية ؛ وهو باطل بالاتّفاق.

الفصل الخامس : في سمعه وبصره بل ادراكه جميع المحسوسات

ص: 397

(الفصل الخامس)

(في سمعه وبصره)

(بل ادراكه جميع المحسوسات)

اعلم! أنّ المعلوم بالضرورة من دين نبينا - صلى الله عليه وآله - إله - تعالى - سميع بصير ، وقد نطق بذلك الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ، وانعقد عليه اجماع الأمة بحيث لم يخرج منه أحد.

وقد اختلفوا في المراد من السمع والبصر ، فذهب بعض أشياخنا الامامية - ومنهم العلامة الطوسي في شرح رسالة العلم - إلى أنّهما نفس العلم بالمسموعات والمبصرات علما حضوريا جزئيا. وإليه ذهب الشيخ ابو الحسن الأشعري ، لكنّه قائل بكونهما زائدين على الذات. فهما عند المحقّق وشركائه من الامامية نفس الذات ، فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو السميع ؛ وعند الأشعري زائدتان على الذات - كما هو الأمر في سائر الصفات عندهم - ، إلا أنّهما غير زائدتين على العلم بل هما نفسه ، فالزيادة على الذات عند الأشعري لكون العلم زائدا كما أنّ العينية عند المحقّق لعينية العلم للذات.

وذهب الفلاسفة النافون لعلمه على الوجه الجزئي المخصوص المثبتون علمه - تعالى - بكلّ شيء على الوجه الكلّي إلى أنّهما نفس العلم بالمسموعات والمبصرات على

ص: 398

الوجه الكلّي ، فيكون الواجب عالما بالمسموعات والمبصرات علما حصوليا كلياً مستفاداً من الاسباب والعلل الكلية كعلمه بسائر الأشياء.

وذهب اكثر المتكلمين إلى أنّهما صفتان زائدتان على العلم مغايرتان له ، وليس هذا مبنيًا على اعتقادهم التجسّم أو مباشرة الأجسام ، بل على اعتقادهم / DB 201 / أنّ الاحساس في حقّه - سبحانه - يحصل بلا آلة - لبراءته عن القصور - ، فإنّهم قالوا :

الاحتياج لنا إلى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري - تعالى - لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا إلاّ بها. فتلك الأشياء التي ندركها نحن بالحواس الظاهرة والباطنة وتلك القوى الجسمانية يدركها الواجب أيضا بهذا الوجه الذي ندركها لكن لا بالآلات المذكورة ، لغنائه - جلّ شأنه - عنها ، وقرنا إليها أنّها هو لأجل نقصاننا.

ثمّ إنّ القائلين بكونهما نفس العلم الحضورى الجزئى احتجّوا بأنّ كونهما زائدين على نفس العلم بالمسموعات على الوجه الجزئى لا يتصوّر إلاّ بأن يكون ادراك المسموعات والمبصرات بالاحساس - إذ غير الاحساس في ادراك المبصرات والمسموعات على الوجه الجزئى ليس إلاّ العلم بهما على الوجه الشهودى الاشرافى - ، وحقيقة الاحساس لا يحصل إلاّ بتأثير الحاسة وهو في حقّه - سبحانه - محال ، وإذا كان هذا محالاً فلا يبقى لادراكهما على الوجه الجزئى معنى آخر سوى العلم بهما على الوجه الحضورى الاشرافى. والحاصل : إنّ السمع والبصر إمّا مجرد الاحساس ، أو العلم بالمحسوسات ؛ وقد علم أنّ مناط الجزئية إمّا الاحساس - وهو لا يحصل إلاّ بتحقيق الآلة وتأثير الحاسة ولا يتصوّر ذلك في الواجب - ، وإمّا الشهود الاشرافى ، فهو لا ينافى التجرد عن المواد والآلات. وقد علم أنّه - تعالى - / 199 / MA / عالم بجميع الجزئيات على جزئيتها وماديتها ومن جملتها المسموعات من الحروف والأصوات والمبصرات من الأجسام والأصوات واللوان ، فثبت منه أنّ الواجب - سبحانه - يعلم الاصوات واللوان علما حضوريا اشرافيا وينكشف لديه انكشافا شهوديا نوريا بنفس ذاته المقدسة التي به يظهر ويتنور جميع الأشياء ، فذاته - تعالى - بهذا الاعتبار سمعه وبصره بلا تأويل. وأمّا عدم وصفه بالشام والذائق مع علمه بالمشمومات والمذوقات علما حضوريا شهوديا على الوجه الجزئى -

كعلمه بالمبصرات والمسموعات من دون تفاوت - فلعدم ورود هذه الألفاظ في الشريعة النبوية لايهامه التجسّم والنقص. قال المحقّق الطوسي في شرح رسالة العلم: « ولما كان السمع والبصر أطف الحواسّ وأشدها مناسبة للعقل عبّر بهما عن العلم، ولأجل ذلك وصفوا البارى - تعالى - بالسميع والبصير دون الشامّ والذائق واللامس وعنوا بهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات » (1).

قيل: وإلى هذا المذهب - أي: كون السميع والبصير وسائر اخواتهما نفس العلم بمتعلقاتها على الوجه الجزئى الحضوري - اشار المحقّق الطوسي في التجريد بقوله: « والنقل دلّ على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الآلات » (2)، لأنّ مراده من هذه العبارة أنّه - تعالى - متّصف شرعا بالادراك - أي: ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتها - ، وإذا ثبت بالشرع أنّه - تعالى - متّصف بالادراك ثبت أنّه - تعالى - عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته، فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما بالوجه الذي ندركه بالحواسّ؛ فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته من دون الاحتياج إلى الآلات، لأنّ العقل يدلّ على استحالة الآلات وبالجملة المراد من الادراك هو نفس العلم بمتعلّقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني. غاية ما في الباب أنّه ورد في الشريعة السميع والبصير بمعنى العلم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما العيني ولم يرد فيها سائر اخواتهما بالمعنى المذكور.

ثمّ تخصيص الادراك الواقع في عبارة المحقّق بالسميع والبصير - كما ارتكبه الشارح الجديد (3) - لا- يناسب عموم عبارة المتن، لأنّ الادراك أعتم من السمع والبصر؛ بل المناسب أن يقال: مراده إنّ السمع يدلّ على أنّه - تعالى - متّصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق، والعقل دلّ على استحالة الآلات، فذاته - تعالى - مدرك جميع المحسوسات. فذاته - سبحانه - بذاته سميع بمعنى أنّه عالم بالمسموعات باعتبار

ص: 400

1- راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، المسألة التاسعة ص 37.

2- راجع: المسألة الخامسة من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص 224.

3- راجع: الشرح الجديد على التجريد، ص 315.

الوجود العيني وبصير بمعنى أنه عالم بالمبصرات ، وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات والمشئومات ومدركات اللامسة. قال سيد المحققين : لا- شك أن السماع والابصار نحوان مخصوصان / DA 202 / من العلم بالمعنى الاعم وإن تخصيصهما إنما هو بانكشاف معلوميهما بوجهين مخصوصين بهما ، وإن السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسمع والابصار. ولما ثبت أن الباري - تعالى - عالم بجميع الأشياء الموجودة بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدرك الحواس بذاته ، فيكون له هذان النحوان من العلم - اللذان هما السماع والابصار - بمنزلة السمع والبصر ؛ فعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف. ولا يلزم تعدد القدماء ، لأن السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار. قال بعض المشاهير بعد نقل هذا الكلام من السيد : هذا كلام حق وهو بعينه ما اختار المحقق الطوسي في شرح الرسالة في ادراك جميع المحسوسات. ولا غبار عليه على ما قرره المحقق من أن الجزئيات على الوجه الجزئي الذي هو مانع من فرض الشركة موجود في الخارج ، وأما على الوجه الذي قرره السيد المذكور في موضع آخر غير ما نقلناه منه هنا من أن منع الشركة إنما نشأ من نحو الادراك الحسي فيكون هذا الكلام منه متغيرا ، إذ يلزم حينئذ أن لا يكون الشيء الجزئي من حيث أنه مانع للشركة مدركا له - تعالى - لعدم امكان ادراك الحسي له - تعالى -. والحاصل : إنه على تقدير كون مناط منع الشركة هو الادراك الحسي الممتنع بالنسبة إليه - تعالى - ، كما قال به السيد - كيف يمكن تصحيح هذين النحوين من العلم - أعني : انكشاف المسموع من حيث أنه مسموع وكذا انكشاف المبصر من حيث أنه مبصر له تعالى -؟! ، وأما على تقدير كون مناط منع الاشتراك هو نفس وجود المدرك الحسي - كما قال به المحقق - فلا اعتبار علمه. وتوضيح ذلك : أن مذهب المحقق إن الجزئية صفة للموجود الخارجي ، / MB 199 / والكلية والجزئية إنما هو بالتفاوت في المدرك - لأن الكلية والجزئية بنحو الادراك لا التفاوت في المدرك - ، ولا يتصف بهما المعلوم ، بل الموصوف بهما إنما هو العلم - كما قال به السيد والمحقق الدواني وأشرنا إلى فساده - ، فالمحقق الطوسي لما كان قائلا بأن الموجود الخارجي متصف بالجزئية والجزئية وصف له وما لم يكن الشيء مشخصا جزئيا

في الخارج لا- يتصف بالجزئية وما لم يكن كلياً غير متشخص فيه لا يتصف بالكلية نظراً إلى أنّ التفاوت بين الجزئية والكلية أنّما هو بالتفاوت في المدرك لا بمجرد التفاوت في نحو الادراك ، فيصح أن يقول : إنّ المسموعات والمبصرات وكذا غيرهما من المحسوسات على الوجه الذي تكون مدركة لنا تكون مدركة للواجب أيضاً للعلم الحضورى الشهودى من دون افتقار إلى الآلات. وأما من قال : إنّ الكلية والجزئية ليسا وصفين للمدرك بل هما وصفان للادراك نظراً إلى كون التفاوت بينهما بنحو الادراك والثابت للواجب هو الادراك على سبيل الكلية - كما اختار السيد السند في توجيه كلام الفلاسفة - فلا يصحّ له أن يقول : إنّ المسموعات والمبصرات وغيرهما على الوجه الذي يدركهما الحواسّ يكون مدركة للواجب - سبحانه - ، لأنّ تلك الأمور مدركة لنا على الوجه الجزئى المانع من فرض الشركة بناء على اصلهم من أنّ الكلية والجزئية وصفان للادراك وأنّ الأشياء مدركة له - تعالى - على الوجه الكلى دون الجزئى - كما صرّح به السيد السند فيما تقدّم في تصحيح كلام الفلاسفة - لم يمكن له أن يقول : إنّ المسموعات والمبصرات معلومة له - تعالى - على الوجه الذي يدركه الحواسّ.

فان قيل : السيد وغيره ممّن قال بذلك قائلون بأنّه لا يعزب عن علمه - سبحانه - مثقال ذرّة في الارض ولا في السماء - كما صرّحوا به ونقلناه من كلام الشيخ أيضاً - ، فالمحسوسات التي ندركها نحن بالحسّ وإن لم يكن جزئية في نفس الأمر بزعمهم لكنهم يقولون إنّها معلومة له - تعالى - على النحو الموجود في الخارج بدون الاحساس على سبيل الكلية ، وهذه المعلومية هو الابصار والسمع ، فهما أيضاً بالنسبة إلى الواجب - تعالى - على الوجه الكلى عندهم إلا أنّ فهمه يحتاج إلى لطف قريحة - كما صرّح به الشيخ - . فمن زعم أنّ الادراك على الوجه الكلى الحسولي لا- يتصوّر بالنسبة إلى الموجود العيني من حيث هو كذلك وحكم بأنّه على القول بالحسولي يخرج العلم بالموجود العيني من حيث هو كذلك - لتوقّفه على العلم الحضورى - ، حكم بكون كلام السيد متغيّراً.

قلت : قد تقدّم إنّ العلم الحسولي / DB 202 / لكونه كلياً يخرج عنه التشخص ولا يعلم به الموجودات العينية من حيث أنّها موجودات عينية ، وحينئذ فمع تسليم كون

علمه - سبحانه - بالمحسوسات من المسموعات والمبصرات وغيرها حصوليا كلياً لا يمكن أن يقال مع ذلك أنّها مدركة له - تعالى - على الوجه الكلي الذي لنا مدرك بالحسّ - لكون المحسوسات لنا مدركة لنا بتشخصاتها ووجوداتها الخارجية - ، فالكلام المنقول من السيد السند هاهنا وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه لا يوافق ما صرّح به فيما قبل من اعتقاده بالعلم الحصولي . نعم! ، يمكن أن يقال : ما صرّح به السيد فيما قبل أنّما هو لتصحيح كلام الحكماء وتوجيهه وذلك لا يستلزم أن يكون موافقاً لهم في الاعتقاد ، بل اعتقاده ما نقلناه منه هنا ، فيكون قائلاً بالعلم الحضورى ؛ هذا.

ثمّ لا يخفى أنّ الكلام المنقول من السيد هاهنا ليس صريحاً في أنّ السمع والبصر عين العلم بالمسموعات والمبصرات ، بل يحتمل كونها زائداً على العلم الحضورى ، فإنّ قوله : « يكون عالماً بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركه الحواسّ بذاته » ظاهر في أنّ ادراكه - تعالى - للمسموعات والمبصرات على الوجه الزائد على وجود العلم الحصولي ، لأنّ ادراك الشيء بالعلم الحضورى ليس مثل ادراك البصر للمبصر المسمّى بالرؤية ، فإنّ الرؤية مشتملة على أمر زائد على العلم الحضورى . وإطلاق السيد لفظ العلم عليه لا ينافي ذلك ، لأنّ كلّ واحد من الاحساسات قسم من العلم ، إلاّ أنّ هذا القسم من العلم غير العلم الحضورى المتعارف بينهم ؛ وسيجيء بيان ذلك مفصّلاً .
/ MA 200 /

وكذا قوله : « ويصدق عليه السمع والبصر بالحقيقة بلا تكلف أيضاً » يدلّ على ما نقلناه - كما لا يخفى - ؛ هذا.

وأما القول بكون السمع والبصر نفس العلم بالمسموعات والمبصرات على الوجه الكلي كما ذهب إليه الحصوليون فيعلم فساده ممّا تقدّم .
وأما القائلون بكونهما صفتين زائدتين على العلم فاحتجّوا على كونهما غير العلم بأنّ إذا علمنا شيئاً كاللون مثلاً علماً تامّاً ثمّ رأيناه فأنّ نجد بين الحالتين فرقاً ضرورياً ، ونعلم بالضرورة أنّ الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم ، فذلك الزائد هو الابصار .
وأجاب عنه بعض المشاهير : بأنّ ذلك الفرق لا يمنع كونه علماً مغايراً لسائر العلوم ،

فإنّ في كلّ من افراد العلوم زيادة خصوصية لا توجد في غيره.

ومن الأفاضل من اجاب عن هذا الاحتجاج : بأنّ هذا الاستدلال إنّما يصحّ لو امكن العلم بمتعلّق الادراك الحسّي بطريق آخر غير الحسّ ، وهو باطل ؛ لأنّ الحسّ لا يتعلّق إلاّ بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل إلى ادراكها من هذه الجهة سوى الحسّ . وحاصله : إنّّه لا يمكن ادراك الأمر المحسوس بغير الاحساس حتّى يصحّ أن يقال : نجد الفرق بين الادراكين ، لأنّ المدرك بالحسّ ليس ممّا يدرك بغير هذا الوجه من الادراك ، فلا يصدق حينئذ تحقّق الادراكين ، فلا يتمّ الدليل المبني على تحقّقهما.

وغير خفيّ بأنّ هذا الجواب يمكن توجيهه بوجهين : الأوّل : إنّّه إنّما ينفع استدلالكم بالفرق بين الحالتين إن امكنت الحالة الثانية - أعني : الرؤية بدون الاحساس - حتّى يتصور ثبوته للواجب - تعالى - ، وهذا باطل ؛ لآته لا سبيل إلى تحصيل الحالة الثانية إلاّ بالحسّ وهو ممتنع في حقّه - سبحانه - .

ويرد على هذا التوجيه : إنّّه يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري.

فان قيل : الاطلاع الحضوري لا يشتمل على أمر زائد على العلم سيّما مع كون مطلق علمه - سبحانه - حضوريا ، فبطل ما ذكره المستدلّ من اشتمال الحالة الثانية على أمر زائد ، وهو يكفي للجواب ؛

قلنا : لو سلّم القول بأنّ الاطلاع الحضوري للمسموعات والمبصرات للواجب القائم مقام الاحساس فينا ليس مغايرا لمطلق علمه ولا يشتمل على أمر زائد فهو جواب آخر عن الاستدلال المذكور ، ولا ينطبق كلام المجيب المذكور عليه . وكذا إن لم يسلم عدم المغايرة وسلم اشتماله على أمر زائد لكنه قيل : إنّّه علم مغاير لسائر العلوم لأنّ في كلّ فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية لا توجد في غيره لانه هو الجواب الّذي نقلناه عن بعض المشاهير . وما ذكره هذا المجيب على هذا التوجيه لا ينطبق عليه ، لانه منع تحقّق أصل الحالة الثانية في الواجب . فاذا قيل : إنّ الحالة الثانية هو الاطلاع الحضوري يدفع جوابه . والتوجيه الثاني إنّّه إنّما يصحّ فرقكم بين الحالتين لو كان الجزئي هو معلوما بعينه

قبل الرؤية حتى يصحّ أن يقال : إنّه لما كان العلم حاصلًا قبل الرؤية فما يزيد عليه بعدها هو الابصار ، لكن لا نسلم إنّه معلوم قبل الرؤية إذ لا- يمكن العلم بالمحسوسات بطريق آخر سوى الحسّ فلا يكون هو معلوماً قبل الرؤية ، فلا يثبت قبل رؤية الجزئي العلم به حتى يثبت شيء زائد حتى يكون هو الابصار.

قيل : على هذا / DA 203 / التقرير للجواب لا- يصحّ ردّه على التقرير الأوّل بأن يقال : يمكن ادراك الجزئي قبل الرؤية بطريق الاطلاع الحضوري ، لأنّ ذكر امكان الاطلاع الحضوري على هذا التقرير لو ارتبط أنّما يكون لتصحيح العلم بالمحسوسات قبل الاحساس بالرؤية مثلاً ، ولا يخفى حينئذ أنّ كون الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد على الحالة الأولى التي هي الاطلاع الحضوري ليس أمراً ضرورياً ، بل يكون ممنوعاً ؛ انتهى.

والظاهر عدم الفرق بين التقريرين في امكان الدفع بالرد المذكور وعدمه ، فكما أنّه على التقرير الأوّل بعد الردّ بإمكان ادراك الواجب المحسوسات بطريق الاطلاع الحضوري - إن جاز أن يقال - فحينئذ لا يثبت شيء زائد على العلم السابق عليه. ويجاب بأنّ هذا جواب آخر غير ما ذكره المجيب ، فيجوز ذلك - أي : ايراد هذا السؤال مع الجواب على التقرير الثاني أيضاً - ، وإن لم يجز ذلك على التقرير الأوّل - لضرورة / MB 200 / المغايرة - فلا يجوز على التقرير الثاني أيضاً.

ثمّ يمكن رد التقرير الثاني بأنّ الفرق بين الحالين لا يتوقف على كون الجزئي هو المعلوم بل يكفي وجدان الفرق بين العلم بشيء ورؤية شيء آخر وإنّ هذه الحالة غير تلك الحالة ، فللمستدلّ أن يقول : اتّنا إذا علمنا شيئاً ورأينا شيئاً آخر فاتّنا نجد بين الحاليتين فرقاً ضرورياً ، فإنّ الحالة الثانية بالنسبة إلى الشيء الثاني يشتمل على أمر زائد على مرتبة العلم ، وهو الابصار. وحينئذ فالجواب عن الاستدلال أن يقبل الفرق ويقال : إنّ الفرق لا يمنع كونهما نوعين من العلم ، لأنّ في كلّ فرد من العلم خصوصية لا توجد في غيره.

أقول : غير خفيّ بأنّ مراد المستدلّ إنّ التفاوت والزيادة حاصل في حقيقة الرؤية المعبر عنه بالفارسية ب : « ديدن » بالنسبة إلى مطلق العلم - سواء كان حصولها أو حضورياً وبالنسبة إلى جميع افرادهما كائنا ما كان - ، لأنّه لا ريب في أنّ لكلّ واحد من

الادراكات الحسّية - أعني : الابصار والسمع والذوق والشّم واللمس - خصوصية لا- توجد في شيء من افراد العلم حصوليا كان أو حضوريا. فإنّ من علم بدنه بالعلم الحضورى من دون أن يراه بالبصرة - كمن يولد أعمى - ثمّ فرض رؤيته له فلا ريب في أنّه يحصل له من الرؤية خصوصية لم تكن حاصلة له من العلم الحضورى ، كيف وكلّ أحد يعلم أنّ الادراك بهذا الوجه الحاصل - أي : ما يعبر عنه بالفارسية ب- « ديدن » - مغاير لأيّ فرد فرض من افراد العلم الحضورى والحصولى ؛ وكذا من علم بالعلم الحضورى بأنّ زيدا مثلا في وقت كذا يتكلّم بكلمات خاصّة من غير استماعه لها ثمّ سمعها فلا ريب أنّه يحصل من الاستماع خصوصية لم تكن حاصلة من العلم بها ، كيف لا- وكلّ عاقل يعلم أنّ هذا الاحساس الخاصّ - المعبر عنه بالفارسية ب- « شنیدن » - مغاير للعلم بالكلمات والأصوات ؛ وقس عليهما الحال في سائر المحسوسات.

وإذا علمت ما ذكر فنقول : ما ذكر في جواب هذا الاستدلال من أنّ الفرق والتفاوت بين العلم والرؤية لا يمنع كونهما نوعين من العلم - فإنّ في كلّ من افراد العلوم زيادة خصوصية لا توجد في غيره - لا يخفى ما فيه من الوهن والفساد! ، لأنّ بناء الاستدلال إنّ هذا المعنى البديهي المعبر عنه ب- « ديدن » مغاير لأيّ فرد فرض من افراد العلم ، فاذا كان الابصار في الواجب - سبحانه - بمعنى العلم - سواء كان حصوليا أو حضوريا - لا يثبت له - تعالى - هذا الأمر البديهي للمغاير لكلّ فرد من العلم سواء كان كلياً حصوليا أو اطلاقاً حضوريا مع أنّ الظواهر دالّة على ثبوت هذا الأمر البديهي له - تعالى - . فالجواب الابصار في الواجب - تعالى - إذا كان بمعنى الاطلاع الحضورى يكون مغايرا لسائر افراد العلوم لا مدخلية له في ردّ الاستدلال أصلا ، لأنّ للمستدلّ أن يقول : مغايرة هذا الاطلاع الحضورى القائم مقام الرؤية في الواجب لسائر افراد العلم غير قادح في دليلي ، لأنّ دليلي : أنّ حقيقة الرؤية مغايرة لهذا الاطلاع الحضورى أيضا لا- من افراد العلم الحضورى ، والرؤية مغايرة لكلّ فرد من افراد العلم الحضورى والحصولى . على أنّ الكلام في علم الواجب - سبحانه - ، فاذا كان الابصار فيه بمعنى اطلّاعه الحضورى بالمبصرات لم يكن هذا مغايرا لسائر علومه ، فإنّ علمه بجميع الأشياء أنّما هو بالاطلاع

الحضورى على نحو واحد. وبالجملة ليس في علومه مغايرة وتفاوت جلاء وخفاء سواء قيل بأنّ علمه حصولي أو حضورى ، لأنّ علمه بالأشياء جميعاً إمّا بحصول صورها في ذاته أو بانكشافها لديه ، وعلى التقديرين يكون علمه بنحو واحد. ولا يوجد في بعض / DB 203 / علومه خصوصية بالظهور والخفاء لا يوجد في غيره وإلاّ لزم النقص والجهل. وعلى هذا فينحصر الجواب عن الاستدلال المذكور بأن يقال : هذه الخصوصية المتحققة في الرؤية والسمع وغيرهما من الاحساسات دون الاطلاع الحضورى ليست صفة كمالية حتّى يكون عدمها نقصاً للواجب ، بل ربما صحّ القول بأنّ وجودها نقص ، وما هو صفة الكمال في مطلق الادراك - أعني : الظهور والجلاء - فهو في العلم الحضورى الذي للواجب أشدّ من الظهور والجلاء الذي في الرؤية والسمع بمعناهما المتعارف.

وبما ذكرناه ظهر أنّه لا بدّ من التأمل في أنّ اثبات هذه الاحساسات على الوجه الجزئي الخاصّ البديهي الذي يعرفه كلّ أحد للواجب - سبحانه - بدون الآلات هل هو نقص أم لا؟! ، وهل الظهور الذي فيها أشدّ من الظهور في مطلق العلم الحضورى أم لا؟!.

فنبول : ذهب جماعة إلى أنّ اثبات الرؤية بهذا المعنى الخاصّ للواجب / MA 201 - سبحانه - بدون الآلة على الوجه الذي ثابت لنا بالآلة ليس فيه نقص واستحالة ، وثبوت هذا الأمر بدون الآلة ليس فيه استبعاد. وممّا يكسر سورة الاستبعاد مشاهدة النفس في الرؤيا اشياء كثيرة رؤيتها لها من دون استعانة بالآلة البصر. ثمّ الابصار بهذا الوجه الخاصّ وإن كان نوعاً من العلم إلاّ أنّه ليس من العلم الحضورى ولا الحضورى بالمعنى المعروف ، بل هو نوع آخر من العلم ربما كان الجلاء والظهور فيه بالنسبة إلى بعض الهيئات وبالنسبة إلى الأشياء المبصرة أشدّ من العلم الحضورى المتعلّق بهذه الأشياء المبصرة ، وحينئذ تقدّم ثبوته للواجب نقصاً للزوم فقد خصوصية الأظهرية الثابتة للابصار عنه - سبحانه - . ولا يوجب ثبوته أيضاً للواجب تكثّر ولا تركّب ولا اختلاف حيثيات وجهات ، لكونها صفة اضافية كسائر الصفات الاضافية. وقس عليه الحال في السمع ، فإنّ نفس استماع الصوت - المعبّر عنه بالفارسية ب : « شنيدن » - غير العلم به ، لأنّ الجلاء والظهور في نفس الاستماع أشدّ من العلم به ، فعدم ثبوته للواجب

يوجب فقدان مرتبة من الظهور عنه - سبحانه - مع أنّ اثباته له بدون الآلة لا يوجب نقصا ولا تكثرا. فمن أرجعهما إلى الاطلاع الحضوري وصرّح بأنّ جميع المبصرات والمسموعات حينئذ مدركة له - تعالى - بالوجه الذي تدركه الحواسّ من دون الاحتياج إلى الآلات إن أراد بهذا الاطلاع الحضوري والادراك بالوجه المدرك للحواسّ هو الرؤية والسمع والمعنى الخاصّ البديهي الذي يعبر عنه ب: « ديدن » وب: « شنيدن » فنعم الوفاق! وهو بعينه مذهب المتكلّمين القائلين بمغايرة السمع والبصر للعلم بالمعنى المعروف وكونهما زائدين عليه؛ وإن أراد منه العلم بالألوان والأصوات من دون تحقّق نفس الرؤية والاستماع له - تعالى - بأن يعلم أنّ الجسم الفلاني اخضر وعلم أنّ الخضرة ما ذا وإنّ زيدا حصل منه في وقت كذا صوت خاصّ وعلم أنّ الصوت ما ذا - كما يحصل لنا أيضا بعينه - من دون حصول نفس الرؤية والاستماع؛

ففيه: إنّ سلب نفس الرؤية والاستماع من الواجب مع كونهما صفتي الكمال وعدم نقص فيهما لا باعث له بعد ثبوتها من الشرع ودلالة الظواهر المتواترة عليهما. نعم!، سائر الاحساسات - أعني: الشّم والذوق واللمس - فهي راجعة إلى الاطلاع الحضوري بمعنى أنّه - سبحانه - عالم بأنّ كلّ واحد من الأشياء المشمومة يتضمّن رائحة كذا وكلّ واحد من المذوقات يتضمّن طعم كذا وكلّ واحد من الملموسات يتضمّن أيّ كيفية من الكيفيات الملموسة من الحضورنة والنعومة وغيرهما، وتعلم أنّ حقيقة كلّ رائحة وكلّ طعم وكلّ كيفية ملموسة ما ذا، وكيف هو. وليس الشّم والذوق واللمس بأنفسها ثابتة له - سبحانه - بأن يحصل له نفس الشّم المعبر عنه ب- « بوئيدن » ونفس الذوق المعبر عنه ب: « چشيدن » ونفس اللمس المعبر عنه ب: « ماليدن »، لأنّ هذه من خواصّ الأجسام واثباتها نقص، فسلبها عن الواجب لا يوجب نفي صفة كمالية عنه، بل اثباتها يوجب اثبات النقص له - تعالى -.

وهذا هو السرّ في إطلاق البصير والسميع عليه - تعالى - في الشريعة دون الشامّ والذائق واللامس. وإلى ما ذكر اشار المحقّق الدواني حيث قال: إنّّه لا يظهر وجه لارجاع هذين الوصفين بخصوصهما - أعني: السمع والبصر - إلى العلم دون سائر الصفات من

القدرة والإرادة والحياة. مع أنّ ظواهر النصوص المشعرة بالمغايرة الذاتية والاحتياج إلى الآلة أنّما هو في حَقِّنا، فإنّ الباري - تعالى - يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته / DA 204 / بناء على ما ذهب إليه جمهور المتكلِّمين من أنّه - تعالى - يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي، فما الباعث حينئذ على تخصيص هذين الإدراكين بالرجوع إلى العلم؟! بل الظاهر أنّهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات، فإنّه يرجع إلى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة أخرى يازائهما - كالذائق والشامّ واللامس - ، فيحكم برجوعه إلى العلم. وليت شعري ما الباعث للشيخ الأشعري على ذلك مع شيئته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص؟!؛ انتهى.

وأورد عليه بعض المشاهير: بأنّه إذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا إلى العلم - كما قرّره هذا القائل - كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا إلى العلم أيضا - كما لا يخفى - ، فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسمع إلى العلم المخصوص ، فإنّ مجرد إطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري - تعالى - لا يكفي في الحكم بأنّهما صفتان مغايرتان للعلم ، فبملاحظة أنّ الابصار و/ MB 201 / السمع فينا ليسا إلا إدراكين متعلّقين بالمبصرات والمسموعات بآلتين مخصصتين يعلم أنّ استعمالهما في الباري - تعالى - بحسب الشرع ليس إلا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته ، فيكونان راجعين إلى العلم ؛ انتهى.

وأورد عليه بأنّ ارجاع غير السمع والبصر من الاحساسات إلى العلم - لكونها من خواصّ الأجسام واستلزامها للنقص - وعدم ورود الشرع باثباتها بخصوصها لا يوجب ارجاع السمع والبصر أيضا إليه مع ورود الشرع باثباتهما بخصوصهما وعدم استلزامهما لنقص مطلقا ، فالفرق بينهما وبين سائر الاحساسات قائم شرعا وعقلا ، فاثبات السمع والبصر بخصوصهما على النحو الخاصّ البديهي الذي يعرفه كلّ أحد للواجب - سبحانه - بدون آلة كأنّه ممّا يجب الاذعان به من حيث الشرع ، ولم تقم دلالة عقلية على امتناعه ، فارجاعهما إلى العلم مع عدم ضرورة عقلية خارج عن صوب الصواب.

وقال بعض المحققين : الظاهر إنّ السمع والبصر حقيقتان في الإدراكين المخصوصين مطلقاً أعمّ من أن يكون حقيقة لهما بألة أو بدونها ، ولو فرضنا كون الحصول بألة معتبراً في معناهما الحقيقي فلا - شكّ أنّ المعنى المذكور - أعني : الإدراك المخصوص بلا آلة - أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي وهو ممكن في حقّه - سبحانه - ، إذ كون الآلة شرطاً في حصوله مطلقاً ممنوع. والتحقق أنّ ذلك الإدراك ثابت له - تعالى - في جميع أنواع المحسوسات وذلك غير العلم الحضورى بها ، إلاّ أنّ السمع ورد في خصوص السمع والبصر لكونهما ألطف الحواسّ وكون الإدراك بهما بلا مباشرة جسم ، فلا حاجة إلى تأويل بخلاف سائر الحواس. وحينئذ فكون السمع والبصر عبارة عن العلم بالمسموعات والمبصرات مطلقاً - كما هو مذهب الأشعرى - ليس بصحيح. وما ذكره المحقق الخفري - رحمه الله - من أنّ المراد بهما هو العلم الحضورى محلّ نظر.

فان قلت : ما الفرق بين العلم الحضورى والاحساس ؟ ؛

قلت : الفرق بينهما مثل الفرق بين العلم الحسولى والحضورى - وهو التفاوت بالشدّة والضعف في الجلاء والخفاء - ، ألا ترى أنّ علم النفس بذاتها علم ضرورى وكذا علمها بالصورة الحاصلة فيها ، ولو فرض أن يتعلّق الرؤية بواحدة منها لم يشكّ العقل في أنّ الانكشاف حينئذ يكون أتمّ ما دام العالم متلبساً بهذه الخصوصية وحاصلاً في هذه النشأة؟! نعم! ، يمكن أن يتبدّل له نشأة وخصوصية اخرى يكون فيها ادراكها العقلي اجلى من الحسنى ، والغرض ثبوت التفاوت بين العلمين.

ثمّ اقول : فرق بين العلم بالمعقولات والمهيات وبين العلم بالجزئيات سيّما المحسوسات ، فإنّ الاحساس بالمعقول لو فرض تحقّقه لم يكن أتمّ من العلم به ، لكن الاحساس في المحسوسات أتمّ من العلم بها. وأيضاً أقول : العلم الحضورى إنّما كان أتمّ من الحسولى لأنّ الأوّل يستلزم انكشاف وجود المعلومات وحقيقتها والثاني انكشاف ماهيتها فقط ، ولا شكّ أنّ الخصوصية في الوجود الحسنى أزيد من الخصوصية في الوجود العقلي ، فإنّ الخصوصية في العقلية إنّما عين ذواتها أو من لوازمها ؛ بخلاف ما في المحسوسات ، فالعلم الحضورى إنّما هو علم بأصل الوجود دون العلم بالخصوصية ،

فأثبت أصل العلم الحضوري لا يغني عن إثبات الاحساس الذي المراد به هو انكشاف الخصوصيات الزائدة على أصل الوجود ؛ انتهى.

هذا ما ذكره في هذا المقام.

وأنت تعلم أنّ العلم الحضوري الذي للواجب بالنسبة إلى جميع الأشياء يكون أشدّ ظهوراً وانجلاءً / DB 204 / من جميع الإدراكات سواء كان علماً كلياً أو جزئياً حضورياً أو احساسياً بالحواسّ الباطنية أو الظاهرية ، فحينئذ علمه الحضوري بالمبصرات والمسموعات يكون الظهور والانجلاء فيه أشدّ من الرؤية والسمع البديهيّين الذين فينا ، ولا يخرج منه شيء من الخصوصيات التي فيهما ، وبالجملة : علمه الحضوري بالمبصرات والمسموعات من الظهور والانجلاء بحيث لا يخرج شيء عن الخصوصيات الثابتة للاحاساسات سوى ما هو نقص من تأثير الحواسّ والانطباع وخروج الشعاع والمباشرة وغير ذلك ، ولا شبهة في أنّ ادراك المحسوسات بخصوصياتها المعينة بدون الآلات والمباشرة والتأثير - وغير ذلك ممّا يعتبر في الاحساسات التي فينا - ليس إلّا علماً حضورياً. فالحقّ أنّ ادراكه - تعالى - للمحسوسات مطلقاً سواء كانت مبصرات أو مسموعات أو مذوقات أو ملموسات أو غير ذلك راجع إلى علمه الحضوري بها. وهذا العلم لا يخرج عنه شيء من الخصوصيات ، والظهور والانجلاء فيه أشدّ من الاحساسات البديهية التي فينا. فما ورد في الشريعة من إطلاق السميع والبصير عليه - تعالى - دون الشامّ والذائق واللامس إنّما هو لكونهما أطف الحواسّ واقربتهما إلى العلم واشعار غيرهما بالملاصقة والمباشرة.

ثمّ الظاهر إنّ مذهب الامامية بأسرهم هو ذلك - أي : كون السمع والبصر راجعين إلى / MA 202 / العلم - . وقيل : الظاهر إنّ مذهب المحقّق الطوسي وغيره من أساطين الامامية هو مذهب المعتزلة دون ما اختاره الأشعري ؛ كما اشار إليه بعض أهل التحقيق بقوله : إنّ ما هو المشهور بين طلبة أصحابنا من كون السمع والبصر العلم بالمسموعات والمبصرات مطلقاً وهو مذهب أصحابنا موضع تأمّل ، سيّما كون ذلك مذهب المحقّق الطوسي ؛ بل الحقّ أنّهما صفتان زائدتان على العلم كما هو مذهب المعتزلة. والدليل على

أنَّ المحقِّق قال بزيادتهما على العلم إنَّه بعد ما بيّن في التجريد أنَّ علمه - تعالى - بجميع الأشياء كَلِيَّة كانت أو جزئية ، مجردة كانت أو محسوسة قال : « والنقل دلٌّ على اتصافه بالإدراك » (1) ، ومعلوم أنَّ الإدراك في عبارته هذه ليس هو المطلق ، المرادف للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات مطلقا ، ولا العلم بالمحسوسات بأيّ طريق كان ، لأنَّ جميع ذلك ممَّا سبق بالأدلة السابقة ؛ بل المراد منه هو الإدراك المتعلِّق بالمحسوس بما هو محسوس - أي : الذي إذا كان صادرا يسمّى احساسا - . وهذا النحو الخاصّ من الإدراك له - تعالى - لم يثبت بما ذكر سابقا من أدلّة العلم ، بل ربما يدعى عدم إمكان اثباته بالدليل العقلي والعلم الحضورى الثابت له - تعالى - بجميع الأشياء وإن كان شبيها بهذا النحو من الإدراك المسمّى عندنا بالاحساس ، إلاّ أنّه ليس احساسا حقيقة ، ولهذا جزم المحقِّق - رحمه الله - بأنّ ثبوت هذا النحو من الإدراك أمّا هو بالسمع . فحصر دليل اثباته على السمع دليل واضح على أنّ المراد به ليس شيئا من معانى العلم المذكورة ، بل المراد به ما هو المسمّى عندنا بالاحساس . فحاصل كلامه : إنّ السمع دلٌّ على أنّ له - تعالى - احساسا ، فإنّ النصوص متظافرة متواترة على كونه - تعالى - سميعا بصيرا والسمع حقيقة ليس إلاّ احساس المسموعات وكذا البصر ليس إلاّ احساس المبصرات ، إلاّ أنّ ذلك الاحساس فينا لا يمكن إلاّ بألّة جسمانية ودلّ العقل على استحالتها عليه - تعالى - ؛ فيجب بمقتضى اثبات الاحساس له - تعالى - وبمقتضى العقل نفي كونه بألّة .

وامّا كلامه المنقول عن شرح الرسالة - أعني قوله : « عبر بهما عن العلم » - ليس المراد به أنّ المراد بهما هو العلم المطلق ، بل مراده من العلم هو الإدراك الاحساسى كما يدلّ عليه آخر كلامه المنقول - أعني قوله : « على النحو الذي يدركه الحواس » - .

أقول : كلام المحقِّق في التجريد وإن أمكن حمله على ما ذكره هذا القائل - أعني : على أنّ المراد بالإدراك في كلامه هو الاحساس - إلاّ أنّ كلامه في شرح الرسالة صريح في إرجاعهما إلى العلم - كما لا يخفى على المتأمل فيه - .

ثمّ لا ريب في أنّه بعد إرجاع السمع والبصر إلى العلم الحضورى يمكن اثباتهما

ص: 412

1- راجع : المسألة الخامسة من الفصل الثاني من المقصد الثالث ؛ كشف المراد ، ص 224 .

بالعقل ، لأنّ كلّ ما يدلّ حينئذ على كونه - تعالى - عالما بالأشياء يدلّ على كونه سميعا بصيرا ؛ ومن جعلهما زائدين على العلم قال : دليلهما منحصر بالسمع . وربما قيل بإمكان اثباتهما حينئذ بالدليل العقلي أيضا ، وهو : إنّ ادراك المحسوسات من حيث أنّها محسوسات بالوجه الاحساسي يدخل فيه بعض خصوصياتها التي يخرج عنها لو لم يدرك بهذا الوجه وادراك العلم بالعلم الحضوري ، ولا ريب في أنّ الادراك على وجه يشمل جميع الخصوصيات أكمل من الوجه الذي خرج منه بعضها . ولما حكم / DA 205 / العقل بأنّ الواجب - سبحانه - علّة لجميع الأشياء بجميع خصوصياتها وإنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فيحكم أنّه يجب أن لا يخرج شيء من الخصوصيات من علمه - سبحانه - ، فيجزم بأنّ الواجب يرى المبصرات بالنحو الاحساسي البديهي بدون آلة ويسمع المسموعات بهذا الوجه أيضا .

وفيه : إنّ الادراك بالعلم الحضوري لا يخرج شيء من الخصوصيات أصلا ، بل الواجب - سبحانه - يعلم المبصرات والمسموعات بجميع خصوصياتها المعينة بالعلم الحضوري ، فلا حاجة إلى الاحساس على النحو الثابت لنا مع اشتماله على النقص - كما يظهر ذلك عند التحقيق والتدبّر - .

وقد استدلّ على السمع والبصر الزائدين أيضا بأنّه - تعالى - حيّ ، وكلّ حيّ يصحّ كونه سميعا بصيرا ، وكلّما يصحّ له - تعالى - من الكمالات ثبت له بالفعل ؛ لأنّ الخلو من صفات الكمال في حقّ من يصحّ اتصافه بها نقص وهو على الله - تعالى - محال .

وأورد عليه : بأنّ هذا الدليل لا بدّ فيه من بيان أنّ الحياة في الغائب أيضا يقتضي صحّة السمع والبصر . وغاية تشبّثهم في ذلك طريق السبر والتقسيم ، فإنّ الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر وإذا صار حيا يتّصف به إن لم تقم به آفة . ثمّ إذا سبرنا صفات الحيّ لم نجد ما يصحّ قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ، ولزم القضاء بمثل ذلك / MB 202 / في حقّ الباري - تعالى - . وأيضا لا سبيل إلى بيان استحالة النقص والآفة على الباري - تعالى - سوى الاجماع المستند حجّيته إلى الأدلّة السمعية ، ولا خفاء

في ثبوت الاجماع وقيام الأدلة السمعية على كونه - تعالى - سميعا بصيرا ، فليعول على الاجماع في هذه المسألة بل على الأدلة السمعية القطعية ابتداء ، لأن الظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع ، إذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا إلى دفعها ؛ وإن اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين ، فذلك العلم الضروري ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء. وحاصل هذا الايراد أن الحياة في الواجب يجوز أن يغير الحياة في الحيوان ، بل الحق تغايرهما ، لأن الحياة في الحيوان ما يصح لاجله الحس والحركة وفي الواجب ما يصح لاجله العلم والقدرة ، فكما أن حياة الحيوان تقتضي الحركة وحياة الواجب لا تقتضيها فكذلك يجوز أن تقتضي السمع والبصر وحياة الواجب لا تقتضيها. نعم! ، من ارجع السمع والبصر إلى العلم - كما اخترناه - يمكن أن يستدل بمثل هذا الدليل بأن يقول : لما كان معنى الحي في الواجب هو الدراك الفعّال كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى أنه - تعالى - مدرك لجميع المسموعات والمبصرات بالعلم الحضورى ، فإن كمال الحياة - لا سيما كونها مع كمال التجرد - تقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات ، ولا خفاء في تحقق كمال الحياة مع كمال التجرد فيه - تعالى - . وبهذا ثبت أنه - تعالى - سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور. وعلى هذا فما قيل : « إن طريق اثبات السمع والبصر ليس إلا بالشرع والعقل لا يدلّ عليه » يكون المراد منه : إن استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في صفاته - تعالى - يكون بالسمع ، واما اثبات معانيها المذكورة - أعني : كونه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات ، بل بجميع المحسوسات - يكون بالعقل أيضا.

وغير خفي أن الايراد المذكور على الاستدلال المذكور لاثبات السمع والبصر بمعناهما الخاصّ البديهي المغاير للعلم الحضورى متّجه ، إذ مجرد الحياة لا يقتضي صحّة ذلك. على أن المحقّق الطوسي قال في نقد المحصل : « إن قولهم الحيّ يصحّ اتصافه بالسمع والبصر ليس بمطّرد ، لأن أكثر الهوامّ والسماك لا سمع له والعقرب والخلد لا بصر لهما والديدان لا سمع لها ولا بصر ، فلو لم يمتنع اتصاف تلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع

ثمّ ما ذكر في الايراد المذكور من أنّه لا سبيل إلى بيان استحالة النقص والآفة على الباري - تعالى - سوى الاجماع ، ففساده ظاهر ؛ إذ لا شك في أنّ صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والآفة على واجب الوجود ، فلا حاجة إلى التمسك بالاجماع في استحالة هذين الأمرين على الباري - تعالى - ؛ هذا.

ثمّ النافي لثبوت السمع والبصر للواجب - سبحانه - رجّح بوجهين :

الأوّل : أنّهما تأثر الحاسّة عن المسموع والمبصر أو مشروطا به كسائر الاحساسات ، وأنّه محال في حقّه - تعالى -

واجاب عنه القائلون بالزيادة : بمنع المقدّمة الأولى ، إذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير فينا كونهما نفس ذلك التأثير أو مشروطين به ، وإن سلّم أنّه كذلك في الشاهد فلا نسلم أنّه في الغائب كذلك ، فإنّ صفاته - تعالى - مخالفة بالحقيقة لصفاتنا ، فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثير ولا مشروطا به.

/ DB 205 / وأنت خبير بأنّ الاظهر هو الجواب الآخر ، وحاصله : إنّ العقل لمّا دلّ على استحالة الآلات في حقّه - سبحانه - ولم يقم دلالة عقلية على وجوب كون الاحساس على النحو الخاصّ مطلقا بالآلة وتأثرها فيحكم بجواز كون الاحساس في الواجب غير منوط بتأثر الآلة. وعلى ما اخترناه من ارجاعهما إلى العلم اندفاع الايراد ظاهر.

وبما قرّناه تعلم جليلة الحال في الجواب الذي ذكره القائلون بالزيادة.

الثاني : إنّ اثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول ؛

وأجاب عنه القائلون بالزيادة : بأنّ كلاّ منهما نفس ذات الواجب وله تعلّقات حادثة كالعلم والقدرة. والحاصل إنّ مصحّحهما ومناطهما ليس إلاّ ثبوتهما له - سبحانه - بمعناهما الاضافي في الأزل مع عدم تحقّق مسموع ومبصر فيه ، كثبوت العلم بالحوادث له

ص: 415

- تعالى - في الأزل مع عدم تحقّق المعلوم فيه - أي : بما يصحّح به هذا يصحّح به ذلك أيضا - ؛ وهو ظاهر.

وعلى ما اخترناه جواب هذا الايراد مع كيفية الحال في الجواب الذي ذكره القائلون بالزيادة ظاهر.

ص: 416

الفصل السادس : في كلامه - سبحانه -

إشارة

ص: 417

قد تواتر عن الأنبياء واطبقت الشرائع كلّها على أنّه / MA 203 - / تعالى - متكلّم ، إذ ما من شريعة إلاّ وفيها أنّه - تعالى - أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا ؛ وكلّ ذلك من اقسام الكلام.

ثمّ لما ثبت صدق الأنبياء بدلالة المعجزات من غير توقّف على اخبار الله - تعالى - عن صدقهم بطريق التكلّم فلا يلزم من اثبات تكلمه - تعالى - بالشرع دور بلا شبهة. وبالجملة لا خلاف لأرباب الملل والاديان في كونه - سبحانه - متكلّمًا ، وأنّما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه. فالحنابله قالوا إنّ كلامه - تعالى - حروف واصوات ، إلاّ انهم قالوا أنّها حادثة قائمة بذاته - تعالى ، نظرا إلى تجويزهم قيام الحوادث بذاته سبحانه - ، وهذا هو المطابق لما نسب إليهم شارح المواقف. وأمّا المذكور في المقاصد وشرحه فهو إنّ مذهب الكرامية إنّ الكلام هو قدرته - تعالى - على التكلّم وهو قديم والمنتظم من الحروف ليس كلامه ، بل هو قوله وهو حادث. قال صاحب المقاصد ما توضيحه : إنّ لما رأيت الكرامية أنّ بعض الشرّ أهون من بعض وإنّ مخالفة الظواهر أشنع من مخالفة الدليل فلم يخالفوا الظواهر - أعني : كون المنتظم من الحروف حادثا - وخالفوا مقتضى الدليل القائم على عدم جواز قيام الحوادث بذاته - تعالى - ،

فقالوا: إنّ المنتظم حادث قائم بذاته - تعالى - وإنّ المنتظم هو قول الله - تعالى - لا كلامه ، فإنّ كلامه قدرته التكلّم وهو قديم وقوله حادث لا محدث ، فإنّ كلّ ماله ابتداء وإن كان مبانئنا للذات فهو محدث بقول « كن » لا بالقدرة فقط ، وإن كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة فقط لا بقول « كن » ، إذ لو كان وقوع كلّ شيء بقول « كن » لزم أن تكون كلمة « كن » واقعة بمثلها ، فيلزم التسلسل. وعلى ما ذكر فالفرق بين الحادث والمحدث عندهم بالقيام بذاته - تعالى - وعدم القيام به ، فإنّ القائم هو الحادث والمباين الغير القائم هو المحدث.

ولا يخفى أنّه كما يأتي إنّ الكلام يطلق على التكلّم ، وعلى ما به التكلّم - أعني :

الكلمات والاصوات - . والتكلّم في الواجب أنّما هو بمعنى قوّة الإلقاء وهو قديم ؛ فما ذهب إليه الكرامية - على قول صاحب المقاصد - من أنّ الكلام بمعنى القدرة على التكلّم أنّما هو بمعنى التكلّم القديم لا بمعنى ما به التكلّم. فهم لم يطلقوا الكلام على ما به التكلّم ، بل اطلقوا عليه القول.

والمعتزلة قالوا كلامه - تعالى - أصوات وحروف وهي حادثة لكنّها ليست قائمة بذاته - تعالى - ، بل خلقها في غيره - تعالى - كجبرئيل أو النبيّ - صلى الله عليه وآله - . ومعنى كونه متكلمًا حينئذ إنّ خلق الكلام في بعض الأجسام على قصد الإلقاء من عنده - تعالى - واعلام الغير ، فاندفع ما قيل من : أنّه لمجرد الخلق لا يلزم التكلّم كما لا يلزم من خلق كلام زيد عند تكلمه - على ما هو مذهب الأشاعرة - تكلمه. ووجه الاندفاع إنّ خلق الواجب - تعالى - كلام زيد عند صدوره عنه ليس بقصد اعلام الغير - أي : ليس هذا بقصد منه سبحانه - ، بل هو مجرد اليجاد.

فان قيل : لا ريب في أنّ زيدا مثلا يقصد من كلامه اعلام الغير ، وعند الأشاعرة كما أنّ ايجاد كلامه من الواجب - تعالى - فكذا ايجاد قصده منه - سبحانه - ، فيصدر من الواجب خلق الكلام بالقصد المذكور ، / DA 206 / فالإيراد غير مندفع!

قلنا : فرق بين ايجاد القصد والاتصاف به ، إذ الواجب - تعالى - عندهم أوجد هذا القصد القائم بالغير حين ايجاد الكلام فيه من دون اتصافه به ، والمعتبر في كون الشيء

متكلّما أن يكون متصفا بهذا القصد.

والأشاعرة قالوا: إنّ كلامه - تعالى - ليس من جنس الأصوات والحروف، بل هو معنى قائم بذاته يسمّى « الكلام النفسي » وهو مدلول الكلام اللفظي المركّب من الأصوات والحروف، وهو قديم.

قال بعض الفضلاء: منشأ الخلاف في ذلك هو أنّ هاهنا قياسين متعارضين:

أحدهما: إنّ كلامه - تعالى - صفة له - تعالى - وكلّ ما هو صفة له - تعالى - فهو قديم، فكلامه قديم؛

وثانيهما: إنّ كلامه - تعالى - مؤلّف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود، وكلّ ما هو كذلك فهو حادث، فكلامه حادث. فاضطّروا إلى / MB 203 / القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقبة النقيضين. فالحنابلة صحّحوا القياس الأوّل ومنعوا كبرى القياس الثاني؛ والكرامية قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأوّل؛ والمعتزلة صحّحوا القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأوّل؛ والأشاعرة صحّحوا القياس الأوّل وقدحوا في صغرى القياس الثاني.

قيل: إنّ الأشاعرة لم يقدحوا في صغرى القياس الثاني إذا اخذوا الكلام الآذي هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظي، وإنّما قدحوا فيها إذا اخذوه بمعنى الكلام النفسي، فهم يصحّحون القياسين المذكورين بأن جعلوا الكلام المذكور في القياس الأوّل بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي. والحاصل: إنّ جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني، وإن جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في صغرى القياس الأوّل، وإن جعل معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا؛ انتهى.

وغير خفيّ بأنّ جواز اخذ الأشاعرة الكلام في صغرى القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي حتّى يصحّحوا القياسين ولم يقدحوا في شيء منهما مبنيّ على أنّ الكلام عندهم على قسمين: نفسي قديم؛ ولفظي حادث، إذ لو كان الكلام عندهم منحصرًا بالنفسي لما امكنهم أن يأخذوا الكلام في صغرى القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي، فلا بدّ لهم

من القدرح فيها البتة.

ثمَّ إنَّه لا بدَّ لها هنا من تحقيق ما هو الحقُّ في كلامه - سبحانه - ، ثمَّ نشير إلى ما توجَّه من الصِّحة والفساد فيما ذكره الطوائف.

فنبول الكلام يطلق على ثلاثة معان :

أحدها : القدرة على احداث الأصوات والحروف في جسم من الأجسام وقوَّة القائها إلى الغير ؛

وثانيها : نفس هذا الاحداث والإلقاء ، وهو المعنى المصدرى. والغالب اختصاصهما باسم التكلِّم دون الكلام سيِّما المعنى الأوَّل ؛

وثالثها : ما به التكلِّم - أي : نفس الأصوات والحروف التي يحصل التكلِّم بها - ، فإنَّ مثل تكلِّمت كلاما بكلام دقيق وقع فيه « كلاما » مفعولا - مطلقا لقولنا : تكلِّمت ، فيكون بمعنى تكلِّما. وقولنا : « بكلام دقيق » بمعنى ما به التكلِّم - أي : الحروف والاصوات - ، فالمعنى : تكلِّمت تكلِّما بمنظم دقيق.

ثمَّ لا ريب في أنَّ تكلِّمه - سبحانه - بالمعنى الأوَّل هو بعينه قدرته - سبحانه - على خلق الاصوات والحروف في بعض الاجسام ، فكونه متكلِّما بهذا المعنى هو كونه قادرا على احداث الكلام في جسم من الأجسام كما أنَّ إطلاق المتكلِّم بهذا المعنى علينا باعتبار قوَّتنا على احداث الكلام في بعض الأجسام التي لنا قدرة على تحريكها - كالهواء وغيره - .

ثمَّ إنَّ هذه القوَّة هي ما يحصل به التكلِّم بالمعنى الثاني ، وهي فينا ملكة قائمة بذواتنا تتمكَّن بها من القاء ما في روعنا إلى الغير ، وفي الواجب - سبحانه - عين ذاته بمعنى أنَّ ذاته بذاته هو منشأ احداث الأصوات والحروف ومناطق ايجادها من دون افتقار إلى صفة زائدة وملكة قائمة ، فيخلقها في أيِّ جسم يريد لافادة ما في قضائه السابق على من يشاء من عباده. وعلى هذا يكون التكلِّم بهذا المعنى عين ذاته - سبحانه - بمعنى أنَّ ذاته بذاته هو منشأ الإلقاء الفعلي كما أنَّ التكلِّم بهذا المعنى فينا عين الملكة القائمة المصحَّحة للقاء الفعلي - أي : احداث الحروف والاصوات في جسم

ص: 421

من الأجسام لإعلام / DB 206 / الغير - . وبما ذكر ظهر أنّ المتكلم من قام به التكلم ، وهو أحد المعنيين الأولين ، لا من قام به الكلام - أي : ما به التكلم ، أعني : الحروف والاصوات - .

ثم لا ريب في أنّ التكلم بالمعنى الأول ثابت للواجب بالعقل لدلالة أدلة عموم القدرة عليه ، وهو قديم ؛ وأمّا التكلم بالمعنى الثاني فهو حادث ، وثبوت بالشرع دون العقل ، إذ لا - طريق للعقل إلى اثبات تحقّق الإلقاء الفعلي عنه - سبحانه - وأمّا عرفنا من الشريعة بالتواتر القطعي النفسي المؤكّد بالمعجزات أنّ الواجب انزل ما انزل من الكتب إلى انبيائه الكرام وأوجد الكلام فيما اوجد لإعلام بعض اصفيائه العظام وبعد ثبوت التكلم بالمعنى الثاني يثبت الكلام بالمعنى الثالث أيضا ، لأنّ التكلم الفعلي لا ينفكّ عمّا به التكلم من الاصوات والحروف ، فهو أيضا حادث.

وبما ذكر ظهر أنّ قول العلامة الطوسي في التجريد : « وعمومية قدرته تدلّ على ثبوت الكلام » (1) إشارة إلى اثبات الكلام بالمعنى الأول ، يعني : أنّ قدرته - تعالى - شاملة لجميع الممكنات ومن جملة الممكنات القاء الكلام بمعنى الحروف والاصوات الدالّ على المعنى المراد إلى الغير لا علامه ، فعموم قدرته يدلّ على الكلام بمعنى قوّة الإلقاء ؛ فالدليل العقلي يدلّ على قوّة الإلقاء . / MA 204 / الثالث من كلام المحقّق أنّما هو هذا المعنى فقط . وأمّا التكلم بمعنى نفس الإلقاء المستلزم لما به التكلم فإنّما ثبت من الشرع ، فبالعقل والشرع يثبت الكلام بمعانيه الثلاثة - أعني : قوّة الإلقاء الثابت بالعقل ، ونفس الإلقاء ، وما به التكلم اللازم لنفس الإلقاء - ، وهما ثابتان بالشرع .

وإذا عرفت ذلك نقول : على المعنى الأول أنّما يصحّ القياس الأول دون الثاني ، لكذب صغراه ، فإنّ التكلم الحقيقي الذي هو قدرة الإلقاء نفس ذات الواجب - كما أشير إليه - فيكون قديما بلا تعدّد القدماء . وعلى المعنى الثاني لا يصحّ شيء من القياسين ؛ أمّا الثاني فللكذب صغراه ؛ وأمّا الأول فلمنع كبراه ، فإنّما يمتنع كون كلّ صفة له قديمة ، فإنّ المسلم إنّ الصفات الحقيقية له - تعالى - قديمة ، وأمّا صفاته الاضافية فليست قديمة ، و

ص : 422

1- راجع : المسألة السادسة من الفصل الثاني من المقصد الثالث ؛ كشف المراد ، ص 224.

الكلام بالمعنى الثاني إنما هو من الصفات الاضافية. وعلى المعنى الثالث انما يصحّ القياس الثاني لا القياس الأول، لكذب الصغرى.

وعلى هذا فلا حاجة إلى القدح في أحد القياسين، لا مكان أن يحمل الكلام في القياس الأول على المعنى الأول وفي القياس الثاني على المعنى الأخرى. فالحق إن التدافع بين ذينك القياسين انما نشأ من فهم عدم اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد، وتوهم جريان الحكم بالمعنى الآخر فيه مع كون اللفظ مشتركاً بين معانٍ ومخالفة حكم كل منهما للآخر.

وإذ ظهر ما هو الحق في كلامه - تعالى - فلنشير إلى ما يرد على المذاهب المذكورة؛ فنقول: أمّا مذهب الحنابلة ففساده أظهر من أن يخفى على أحد!، فإنّ القول بأنّ كلامه - تعالى - منحصر بالحروف والأصوات وهي قائمة بذاته وقديمة والقول بأنّ الجلد والغلاف قديمان ممّا يشمئزّ عنه من له ادنى مسكة!، ولعمري كفى شاهداً في حماقتهم ما نقل عنهم: إنّ الجسم الذي كتب فيه القرآن صار قديماً بعد ما كان حادثاً!!.

ولعدم صدور امثال هذه الهفوات عن انسان أول جماعة كلامهم؛

ف قيل: لعلهم لم يعرفوا معنى القدم والحديث وحسبوا أنّ نسبة الحديث إلى كلامه - تعالى - ولو بمعنى ما به التكلم إهانة؛

وقيل: لعل امتناعهم من إطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لأجل أن لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته؛

وقيل: لما كلفوا بالقول بأنّ كلامه - تعالى - مخلوق ولفظ المخلوق مشترك بين الحادث والمفتري لم يجوزوا إطلاق هذا اللفظ عليه لتلاّ يذهب من لا وقوف له على أنّ مرادهم من المحدث إلى أنّهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفتري، وقالوا: أنّه غير مخلوق - أي: غير مفتري - حتّى الجلد والغلاف فنسبوا إليهم أنّهم قالوا بقدمه. ثمّ انهم التزموا عدم إطلاق المحدث أيضاً عليه لأنهم لو اطلقوا عليه لفظ المحدث والحادث الذي هو أحد معنئ المخلوق لاستلزم جواز إطلاق المخلوق أيضاً، وهو توهم كون القرآن مفتري.

وأنت تعلم بأنّ هذا التأويل يجعل حماقتهم أكثر!، مع أنّه لا معنى لكون الجلد و

وقيل : إنَّ مرادهم بقدم الكلام قدم علم الباري - تعالى - ، ولهذا قالوا بقدم الجلد / DA 207 / والغلاف ، فإنَّ العلم بهما أيضا قديم.

وغير خفيِّ بأنَّ ما ذكره لا يلائم شيئا من هذه التأويلات ؛ بل الأولى الاعراض عن التأويل ، فإنَّه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرّض له انما نشأ من التعصّب المبرّى عنه أهل الحقّ.

وامّا مذهب الكرامية ففيه : أنّه لا- معنى لقيام الاصوات والحروف بذاته - تعالى - ، سواء قالوا بانحصار كلامه فيها - على ما في شرح المواقف - أو قالوا بانّ قوله وكلامه هو قدرته على التكلّم - كما في شرح المقاصد - . نعم! ، الفساد في الأوّل أشدّ ، لأنّه مع لزوم قيام المنتظم بذاته يلزم جعل كلامه منحصرًا به - أي : بما به التكلّم - مع أنّ التكلّم الحقيقي هو القدرة على التكلّم والاضافي هو نفس احداث الحروف والاصوات.

وامّا مذهب المعتزلة فالظاهر ممّا نقلنا عنهم أنّهم قالوا بالكلام بالمعنى الثاني والثالث ويحدوئهما ؛ وأمّا قولهم بالمعنى الثالث فظاهر ممّا نقلنا عنهم ؛ وأمّا قولهم بالمعنى الثاني فلأنّهم قالوا - كما نقلنا عنهم - : إنّ معنى كونه - تعالى - متكلّما : أنّه خلق الكلام في بعض الأجسام ، والظاهر المتبادر من الخلق : الخلق بالفعل ، وهو نفس الاحداث والإلقاء الّذي هو معنى اضافي . وأمّا قولهم يحدوئهما فلتنصريحهم به - كما نقلناه عنهم - . ولا ريب في أنّ القول بهما ويحدوئهما / MB 204 / من دون القيام بذاته - تعالى - وإن كان حقّا نقول به إلاّ أنّه ليس في كلامهم أثر من الكلام بالمعنى الأوّل - أعني : القدرة على الإلقاء - ، فإنّ قولهم : « معنى كونه متكلّما أنّه خلق الكلام - ... إلى آخره - » لا يثبت منه إلاّ التكلّم الاضافي الحادث الّذي هو المعنى الثاني دون التكلّم الحقيقي الّذي هو المعنى الأوّل ، إذ المتبادر من الخلق هو الخلق بالفعل ، وهو ليس من الصفات الحقيقية لكونه حادثا غير ثابت في الأزل . وبالجمله التكلّم المذكور في كلامهم هو المعرّف بأنّه خلق الحروف والاصوات في بعض الأجسام ؛ وهو ليس من الصفات الحقيقية ، لأنّ التكلّم الحقيقي يعرف بأنّه أمر هو مصدر تأليف الكلمات أو القدرة على ذلك التأليف وخلقته ، و

هو نفس ذات واجب الوجود عند المحققين ، فإنه - تعالى - قادر بذاته على تأليف الكلمات. فثبت أنّ التكلم الحقيقي غير مصرّح به في كلامهم لظهور دخوله تحت عموم القدرة ، حتّى لو كانوا قائلين به أيضا - وإن لم يتعرضوا له هاهنا كما هو الظاهر - فيكون مذهبهم في الكلام مطابقا للحقّ وموافقا لما اخترناه ، وإن كان عدم تصريحهم به لعدم اثباتهم آياه ؛ فحصل المخالفة بيننا وبينهم من هذه الجهة. ويرد عليهم أنّه لا وجه لاجراء الكلام الحقيقي عن أقسام الكلام.

ثمّ إننا قد ذكرنا في المباحث السابقة أنّ المعتزلة قدحوا في صغرى القياس الأوّل ، وهذا إنّما يتأتّى إذا حمل الكلام المذكور فيه على المعنى الثالث - أعني : ما به التكلم - ، إذ لو حمل على المعنى الثاني - أعني : التكلم الفعلي الذي هو من الصفات الغير الحقيقية ، أي : ايجاد الكلام بالفعل - ينصرف القدح إلى كبرى القياس الأوّل ، ويندفع القدح عنه بالكلية إن أريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية.

وأما مذهب الأشاعرة - أعني : القول بالكلام النفسي - فيرد عليه : إنّ الكلام النفسي لا يرجع إلى معنى محصّل سوى العلم بمدلولات الألفاظ ومعانيها وعباراتها أو تخيّل الألفاظ ، وتوهم ما يوجد من الكلام - أعني : ما يسمّى بحديث النفس - . والأوّل عين صفة العلم ، والثاني لا يليق بساحة كبريائه - سبحانه - لتقدّسه عن خطرات الأوهام وتخيّل ما يتجدّد من الألفاظ والكلام وسائر ما يتخيّله العوام.

قال بعض المشاهير ما توضيحه : إنّ للكلام معنيين :

أحدهما : التكلم ؛

وثانيهما : ما به التكلم. فالاشاعرة إن ارادوا بقولهم : « كلامه - تعالى - ليس من جنس الاصوات والحروف » : إنّ تكلمه - تعالى - ليس من جنس الاصوات والحروف ، فيرد عليه : إنّ التكلم مطلقا - أي سواء كان من الله تعالى أو من غيره - ليس من جنس الاصوات والحروف ، فلا وجه لتخصيص كلامه - سبحانه - بهذا المعنى بأنّه ليس من هذا الجنس ؛

ويرد عليهم أيضا : أنّه لا معنى حينئذ لقولهم : « أنّ الكلام النفسي مدلول الكلام

لأنّ التكلّم سواء كان بمعنى قوّة الإلقاء أو نفس الإلقاء ليس مدلولاً للحروف والألفاظ. إلاّ أن يصرف عن ظاهره ويقال : إنّ مرادهم من كون التكلّم مدلولاً للكلام اللفظي - أعني : الحروف والاصوات - : أنّه يعرف بسبب الكلام اللفظي أنّ في الشخص صفة التكلّم ، على أن يكون من قبيل دلالة المعلول على العلة لأنّ التكلّم سواء اخذ / DB 207 / صفة حقيقة أو اضافية علة للكلام اللفظي ومبدأ له ، فدلالة الكلام اللفظي عليه من قبيل دلالة المعلول على العلة فيكون المراد من الدلالة الدلالة العقلية دون الوضعية. وهذا صرف عن الظاهر ، لأنّ المتبادر من الدلالة عند الاطلاق الدلالة اللفظية الوضعية ، فإرادة الدلالة العقلية خلاف الظاهر.

ثمّ إذا أريد بالتكلّم التكلّم الحقيقي الذي هو القدرة على تأليف الكلمات أو الانتزاعي الاضافي الذي هو نفس الاحداث وصرف قولهم إنّ مدلول الكلام اللفظي عن ظاهره - كما ذكرناه - ، يصحّ الحكم على رأي الأشاعرة بأنّه قديم ومعنى قائم بذاته ، لأنّهم قائلون بزيادة الصفات على ذاته - تعالى عن ذلك - وإن لم يصحّ القيام عندنا ؛ لأنّ التكلّم الحقيقي عين ذاته والاضافي صفة اعتبارية انتزاعية ؛

وإن ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلّم فلم يصحّ قولهم ، بل هو معنى قائم بذاته - تعالى - ، لأنّ الحروف والاصوات ليست قائمة بذاته - تعالى - إلاّ على القول بأنّ الموجودات في الشهود العلمي قائمة بذاته - تعالى - كما ذهب إليه الحصوليون ، فإنّ علمه - تعالى - بالأشياء إذا كان حصولياً يكون جميع الأشياء قائمة بذاته - تعالى - قياماً علمياً بمعنى أنّ صورها قائمة به - تعالى - / MA 205 / قديمة ، والكلام بمعنى ما به التكلّم أيضاً من جملة الأشياء ، فيكون قائماً به - تعالى - في الشهود العلمي. فما به التكلّم ليس قائماً بالمتكلم إلاّ في الشهود العلمي ؛ يعنى إنّ صور الحروف والألفاظ قائمة به - تعالى - .

ثمّ لو أريد من القيام القيام في الشهود العلمي فمع كونه خلاف الظاهر يرد عليهم أيضاً : أنّ الكلام بهذا المعنى متعدّد باعتبار ذاته كالألفاظ - أي : كما أنّ الألفاظ الموجودة في الخارج متعدّدة كذلك هذه الألفاظ باعتبار الشهود العلمي متعدّدة - ، فلا يصحّ قولهم

: انّ كلامه - تعالى - واحد عندنا وانقسامه إلى الأمر والنهي والخبر والنداء والاستفهام أنّما هو بحسب التعلّق، لأنّ هذا الحكم - أعني : الوحدة والانقسام بحسب التعلّق - أنّما يصحّ في الكلام بمعنى التكلّم الذي هو صفة حقيقية له - تعالى - لا في الكلام بمعنى ما به التكلّم ، إلاّ أنّ يراود به - أي : بالكلام الواحد المنقسم بحسب التعلّق - العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الحقّ ، أو العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته - تعالى - . وحينئذ يرد عليهم : أنّه لا يصحّ الحكم بقيامه بذاته - تعالى - ، لأنّ العلم الاجمالي عين ذاته - تعالى - وإنّه لا يكون مدلولاً للكلام اللفظي إلاّ بالصرف عن الظاهر - كما سبق - .

على أنّه يلزم على هذا التوجيه خلاف ما تقرّر عند الأشاعرة من أنّ كلامه - تعالى - صفة له غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ، فاذا رجع الكلام إلى العلم الاجمالي يلزم كون الكلام عين صفة العلم ، وهو خلاف مذهبهم . وبالجمله الحكم بأنّ الكلام - بمعنى ما به التكلّم - معنى واحد قائم بذاته - تعالى - وهو مدلول الكلام اللفظي المركّب من الحروف بدون رجوعه إلى العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته - تعالى - لا وجه لمعقوليته ، ومع ذلك الرجوع لا يصحّ الحكم بقيامه بذاته - تعالى - ، لأنّ العلم الاجمالي نفس ذاته - تعالى - . نعم ! ، لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على ذاته - تعالى - يصحّ الرجوع المذكور . وحينئذ لا نزاع للمعتزلة معهم إلاّ في زيادته ، ولا ريب في أنّ تلك الزيادة لا يصحّ في العلم بمعنى مناط الانكشاف ، لأنّه عين ذاته - تعالى - ، بل أنّما يصحّ في العلم الانتزاعي الزائد في التعقل - أعني : العلم المصدرى الذي سبق منه علم ويعلم وعالم - ؛ انتهى .

وأنت خبير بأنّ التأويلات المذكورة لكلام الأشاعرة من التعسّفات الباردة وهي لا تلائم ما صرّحوا به ، فإنّهم ذكروا : أنّ الكلام لفظي وهو المؤلّف من الحروف ؛ ونفسي وهو المعنى القائم بالمتكلّم وقالوا هو مدلول الكلام اللفظي - كما قال شاعرهم :

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما *** جعل اللسان على الفؤاد دليلاً (1)

وصرّحوا بأنّ الكلام النفسي مغاير للعلم والإرادة والكرهية وسائر الصفات

ص: 427

1- البيت لأخطل . راجع : شرح المقاصد ، ج 4 ص 150 .

المشهوره ، وهو عبارة عن نسبة أحد طرفي الخبر إلى الآخر القائمة بنفس المتكلم. واستدلوا على كون هذه النسبة القائمة بالمتكلم مغايرة للعلم بأنّ المتكلم قد يخبر عمّا لا- يعلمه ، بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه ؛ وعلى كونها مغايرة للارادة بأنّه قد يأمر الرجل بما لا يريد ، كالمخبر لعبده هل لطعه أم لا ، وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه ، فإنّه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه ؛ وعلى كونها مغايرة للكراهية بأنّه قد / DA 208 / ينهى الرجل عمّا لا يكرهه ، بل يريد في صورتها الاختيار والاعتذار. واستدلوا على قيام تلك النسبة المسماة بالكلام النفسي بالمتكلم بأنّ المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام ولو في محلّ آخر ، للقطع بأنّ موجد الحركة في جسم آخر لا يسمّى متحركا ، وإنّه لا يسمّى من يخلق الاصوات مصوّتا وإنّا إذا سمعنا قائلا يقول : أنا قائم نسّميه المتكلم وإن لم نعلم إنّه الموجد لهذا الكلام ، بل وإن علمنا أنّ موجهه هو الله - سبحانه كما هو رأي الأشاعرة - ، وحينئذ فيجب قيام الكلام بذاته - تعالى - حتّى يكون متكلمًا. ولا- ريب في أنّ الكلام القائم بذات الباري لا يجوز أن يكون هو الحسّي - أعني : المنتظم من الحروف المسموعة - ، لأنّه حادث ضرورة أنّ له ابتداء وانتهاء وأنّ الحرف الثاني لكلّ كلمة مسبق بالأوّل مشروط بانقضائه ، فيكون له أوّل فلا يكون قديما ، والحرف الأوّل أيضا لمّا كان له انقضاء لا يكون قديما - لا متناع طريان العدم على القديم - فالمجموع المركّب منهما أيضا لا يكون قديما. والحادث يمتنع قيامه بذات الباري - تعالى - ، فتعيّن أن يكون هو المعنى الثاني إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام ، وهو الذي يسمّى بالكلام النفسي. فإنّ من يراد صيغة أمر أو نهى أو نداء أو اخبار أو استخبار أو غير ذلك يجعل في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسّمياها بالكلام الحسّي ، فالمعنى الذي يجده من نفسه ويدور في الخارج ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات / MB 205 / ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجب هو الذي نسّميه كلام النفس وحديثها.

ثمّ إنّ المعتزلة المنكرين للكلام النفسي قالوا : إذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلاثة أشياء :

أحدها : العبارة الصادرة عنه ؛

والثاني : علمه بثبوت النسبة أو انتفائها بين طرفي الخبر ؛

والثالث : ثبوت تلك النسبة أو انتفائها في الواقع .

والاخير ان ليسا كلاما حقيقيا بالاتفاق ، فتعين الأول .

وإذا صدر عنه أمر أو نهى فهناك شيان :

أحدهما : لفظ صادر عنه ؛

والثاني : إرادة أو كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به أو بالمنهي عنه .

وليست الإرادة والكراهة أيضا كلاما حقيقيا اتفاقا ، فتعين اللفظ . وقس على ذلك سائر اقسام الكلام . والحاصل : أن مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الأشاعرة كلاما نفسيا ليس أمرا وراء العلم في الخبر ، والإرادة في الأمر ، والكراهة في النهي .

ثم اجابوا عن الدليل الذي ذكره الأشاعرة للمغايرة بين الكلام النفسي والعلم بأنّ المعنى النفسي الذي يدعون أنّه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عمّا لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر - أعني : حصوله في الذهن مطلقا ، أي : سواء كان مع التصديق بنسبته أم لا - . والحاصل : أنّ الأشاعرة إن أرادوا بقولهم : « إنّ النسبة المذكورة المسماة بالكلام النفسي مغايرة للعلم » : أنّها مغايرة للعلم التصديقي ، فهو مسلّم ، إلاّ أنّ ذلك لا يضرنّا ؛ وإن أرادوا به : أنّه مغاير للعلم التصوري أيضا ، فهو ممنوع ، لأنّ هذا المدلول هو حصول الخبر في الذهن ، والعلم ليس إلاّ ذلك .

ثمّ ما ذكروه عن المغايرة بين الكلام النفسي وبين الإرادة والكراهة ففيه : أنّ المغايرة بين المدلول والإرادة والكراهة في صورتها الأمر بما لا يريد والنهي عمّا يريد بل في صورتها الأمر بما يريد والنهي عمّا يريد أيضا مسلّم ، إلاّ أنّ هذا المدلول حاصل في ذهن المتكلم ، والحصول في الذهن مطلقا ليس أمرا وراء العلم بمعنى الادراك المطلق - كما في صورة الخبر عمّا لا يعلمه - ؛ هذا .

والجواب عمّا ذكروه - من أنّ المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام في محلّ آخر - ، ففيه : إنّ لفظ المتكلم إنّما اشتقّ من التكلم ، فمعناه بحسب اللغة إنّما هو ما قام به

التكلم ، فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم ، فإن ما به التكلم باعتبار الوجود العيني إنما قام بالهواء لا بالمتكلم ، بل إنما قام بالمتكلم ايجاد ما به التكلم والقائه إلى المخاطب لا عدم الغير ، وهو - أعني : ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام - هو التكلم. فمراد من قال : « إنَّ المتكلم أوجد الكلام » : إنَّ المتكلم أوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام ، فلا يرد أنه على زعم الأشاعرة موجد كلام العباد - بل كل أفعالهم - هو الله ، فيلزم أن يكون هو - سبحانه - متكلمًا باعتبار خلق كلامهم ، ولا شك أنه لا يطلق عليه - تعالى - المتكلم بهذا الاعتبار ؛ وذلك لأنه ليس خلق / DB 208 / كلام العباد منه - تعالى - لقصد الافادة والاعلام من جانبه - تعالى - مع أن هذا معتبر في إطلاق المتكلم على خالق الكلام.

وما ذكره من أن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركًا ، ففيه : إنَّ المتحرك ما قام به التحرك ، لا ما قام به التحريك ، ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركًا.

والحاصل : أنَّ المتكلم من قام به التكلم الذي هو مبدأ اشتقاق الصيغة ومعناه خلق الكلام ، فلا شك في أنه صادق على موجد الكلام ؛ والمتحرك ما قام به التحرك ، ومعناه الحركة لا خلق الحركة ؛ فقياس المتكلم على المتحرك خطأ وإن كان كلاهما مشتركين في قيام مبدأ اشتقاق الصيغة بالفاعل ، إلا أنَّ مبدأ اشتقاق المتكلم - أي : التكلم - معناه على زعم المعتزلة خلق الكلام في الهواء ومبدأ اشتقاق المتحرك - أي : التحرك - هو الانصاف بالحركة ، وكلا المبدئين قائمان بالفاعل المتصرف بذلك المشتق.

وما ذكره من أنَّ إذا سمعنا قائلًا يقول : أنا قائم نسمة المتكلم وإن قلنا أن موجد هو الله - سبحانه - ، ففيه : إنَّ ايجاد المأخوذ في تعريف التكلم - كما تقدّم - هو الإلقاء على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا أو لا ، ففي الصورة المذكورة الملقى هو المتكلم ، فإنه يقصد الاعلام بإلقاء الكلام وإلا كان موجد الكلام هو الله - سبحانه - . نعم! ، لو اوجد الله الكلام في العباد بقصد الاعلام من جانبه - تعالى كما في الشجرة أو لسان الملك - لكان ذلك كلاما له - تعالى - وكان هو المتكلم دون الشجرة والملك ، وهو مسلم

وبما ذكرناه ظهر ضعف قولهم : إنّ الكلام القائم بذات الباري لا يجوز أن يكون هو الحسيّ ، فتعيّن أن يكون هو المعنى ؛ إذ قد عرفت أنّ الكلام القائم بذات الباري - تعالى - هو بمعنى التكلّم لا بمعنى ما به التكلّم - أعني : الألفاظ الدالّة على المعاني أو معانيها الدالّة على أمور آخر التي هي المقصودة بالذات بإلقاء الألفاظ الدالّة عليها بناء على ما ذهب إليه الغزالي من أنّ هذا هو الكلام بالحقيقة على ما يأتي الإشارة إليه - ، والتكلّم ليس إلاّ إيجاد ما به التكلّم وهذا الإيجاد ليس شيئاً من اللفظ / MA 206 / والمعنى . على أنّ قيام المعنى الذي هو الكلام النفسي عند الأشاعرة بذات الواجب غير جائز ، لأنّ هذا المعنى أيضاً يكون حادثاً فلا يجوز أن يقوم بذاته - تعالى - كما قالوا في الألفاظ بعينه . ولا يصحّ إطلاق القديم عليه ، لأنّ إطلاق الكلام النفسي القديم على معاني الألفاظ الحادثة غير معقول ؛ وهذا هو معنى قول المحقّق الطوسي : « والنفساني غير معقول - ، أي : الكلام النفسي القديم - وهو معاني الألفاظ - غير معقول .

فان قيل : مراد من قال بالكلام النفسي القديم : إنّ العلم الاجمالي بالكلام قديم ؛

قلنا : هذا تأويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحقّق ، فيشمّ منه رائحة النفسانية والتعصّب ؛ ولذا قال بعض الفضلاء : إنّ في قول المحقّق : « والنفساني غير معقول » حيث لم يقل : « وكلام النفسي » أو « النفسي » إيماء تطبيقاً بأنّ إثبات هذا الكلام بارتكاب التمحلّ لا يخلو عن النفسانية والتعصّب!.

ثمّ إنّ المعتزلة تمسّكوا لإثبات أنّ الكلام هو المنتظم من الحروف وأنّ النفسي القديم الذي يدّعيه الأشاعرة ليس كلامه بوجوه لا بدّ لنا من إيرادها وذكر ما يتعلّق بها من الفوائد وما قيل للجواب عن بعضها وتحقيق ما هو الحقّ ، وبيان أنّها هل هي تنتهض حجة لما اخترناه ، أو لا؟ ، وعلى التقدير الثاني هل يكون شيء منها منافياً لشيء ممّا اخترناه ، أم لا؟.

فمنها : أنّه قد علم بالضرورة من دين نبيّنا محمّد - صلى الله عليه وآله - إنّ هذا القرآن هو الكلام المؤلّف المنتظم من الحروف المسموعة المفتوح بالتحميد المختتم

بالاستعانة ، وعليه انعقد اجماع السلف وأكثر الخلف.

ومنها : إن ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم ، وتلك الخواص كونه ذكرا - لقوله تعالى : (وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ) (1) - ؛ عربيا - لقوله - تعالى - : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (2) - ؛ ومنزلا على النبي - صلى الله عليه وآله - بشهادة النص من تلك الآية وأمثالها واجماع الأمة ؛ ومقروء باللسن للاجماع ؛ ومسموعا / DA 209 / بالاذان للاجماع ولقوله - تعالى - : (حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) (3) ؛ ومقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا ؛ ومفصلا إلى السور والآيات - لقوله تعالى : (كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ) (4) - ؛ وقابلا للنسخ ؛ وهو من آيات الحدوث ، لانه إما رفع أو انتهاء وشيء منها لا يتصور في القديم ، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ؛ وواردا عقيب إرادة التكوين - لقوله تعالى : (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (5) ، إذ معناه : انا إذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون ، قوله « كن » أمر وهو قسم من كلامه - تعالى - متأخر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال - لكونه جزء له - ، فيكون حادثا - .

فان قيل : وقوع كلمة « كن » عقيب إرادة تكوين الأشياء على ما يقتضيه كلمة الجزء وإن دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيء حيث وقع في سياق النفي يقتضي قدمها ، إذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة « كن » آخر سابقة وتسلسلت.

وإن جعل هذا الكلام مجازا - كما قال البيضاوي : « إنّه تمثيل لتأثير قدرته في مراده بامر المطاع للمطيع في حصول المأمور من غير امتناع وتوقف وافتقار إلى مزاولة عمل واستعمال آلة قطعاً لمادّة الشبهة وهو قياس قدرة الله على قدرة العبد » (6) - فلا يكون له دلالة على حدوث كلمة كن ؛

ص: 432

1- كريمة 50 ، الأنبياء.

2- كريمة 4 ، يوسف.

3- كريمة 6 ، التوبة.

4- كريمة 1 ، هود.

5- كريمة 40 ، النحل.

6- ما وجدت العبارة في البيضاوي. وانظر : نفس التفسير ، ص 356. ذيل هذه الكريمة.

أحدها : إنّ المراد من الآية أنّه ليس قولنا لشيء من الأشياء عند تكوينه إلاّ هذا القول - أي : قول « كن » - ، وهذا لا يقتضي ثبوت هذا القول لكلّ شيء ، بل غايته أنّه لو قيل فيما يراد تكوينه قول لكان هذا القول - أعني : قول « كن » - ، كما تقول : ما أقول لأحد عند ارشاده إلاّ أن أقول له اعلم! ، فأنّه لا يدلّ على أنّك تقول اعلم لكلّ أحد ترشده ، بل على أنّك لو قلت شيئا لأحد عند ارشاده لكان القول لفظ اعلم. وحينئذ نقول : لا يلزم أن يكون قول « كن » ممّا يلزم أن يقال فيه قول حتّى يكون مسبقا بمثله.

ومنها : إنّ الواقع بكلمة « كن » - كما نقل سابقا عن شرح المقاصد - هو المحدث لا الحادث ، فأنّه واقع بمجرد القدرة ، ولا ريب في أنّ قوله - سبحانه - لا يكون محدثا بل يكون حادثا ، فلا يلزم مسبقته بكلمة « كن » ، فلا يلزم التسلسل.

ومنها : إنّ ظاهر قوله - تعالى - : « إذا اردناه » يدلّ على اختصاصه بالزمانيات ، لأنّ « إذا » للتوقيت ، فلا يكون وقوع / MB 206 / القديم - كصفات الواجب سبحانه إذا كانت زائدة على الذات كما هو مذهب الأشاعرة ، ووقوع الحوادث الغير الزمانية - بأمر « كن » ، ومكتوبا في المصاحف للاجماع. ولا ريب في أنّ المكتوب في المصحف ليس هو الصور والاشكال - كما توهم - ، بل المكتوب أنّما هو اللفظ لأنّ الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية. نعم! ، المثبت في المصحف هو الصور والاشكال.

وأورد عليه صدر المحقّقين : بأنّه لا- يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجائية أن يكون المكتوب لفظا ، فإنّ نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين أنّ النقش ليس فرسا ، بل نقشه المشعر به ، فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به لا نقشه. والحاصل : إنّ اللفظ أنّما هو الحروف المرتبة المنتظمة المسموعة من قبيل الاصوات وما هو مكتوب أنّما هو نقش الألفاظ وصورتها وليس بألفاظ حقيقة ، بل هو دالّ على الالفاظ. وعلى هذا يصحّ أن يقال : اللفظ مكتوب والفرس منقوش بمعنى أنّ اللفظ الّذي هو الحروف المنتظمة المسموعة مصورة - أي : وضع صورته في القرطاس مثلا - ، لأنّ الكتابة أنّما هو تصوير اللفظ والفرس الّذي هو حقيقة خارجية

جعل منقوشا - أي : وضع نقشه في الجدار - ؛ ولا يصحّ أن يقال : المكتوب لفظ والمنقوش فرس ، لأنّ المكتوب أنّما هو الصورة وصورة الشيء ليس حقيقة ذلك الشيء ، وكذا المنقوش أنّما هو النقش ونقش الشيء ليس حقيقة ذلك الشيء.

وغير خفيّ بأنّ هذا الايراد غير وارد ، لأنّ من قال : إنّ الكتابة تصوير اللفظ ، لم يقل : إنّ الصور هو اللفظ حتّى يلزم عليه كون المنقوش هو الفرس ، بل قال : إنّ المصوّر - وهو المكتوب - هو اللفظ - أي : ذو الصورة هو اللفظ - . وعلى هذا يلزم أن يكون المنقوش هو الفرس - أي : ذو النقش هو - ، ولا - فساد في ذلك . فإنّ / DB 209 / ذا الصورة هو اللفظ وذا النقش هو الفرس قطعاً . وبالجمله الكتابة لمّا كانت معناها جعل اللفظ أو غيره ذا صورة ونقش لم يصدق المكتوب حقيقة على النقش والصورة ، إذ الصورة لم يجعل ذا صورة - إذ هي عين الصورة - والنقش لم يجعل ذا نقش - إذ هو عين النقش - وأنّما جعل اللفظ أو المعنى ذا صورة ونقش ، وهذا لا - ريب فيه . فالمكتوب والمصوّر هو اللفظ والحقيقة الخارجية حقيقة دون الصور والنقش . نعم! ، المثبت هو الصور والنقوش حقيقة - كما ذكر أولاً في جواب من توهم أنّ المكتوب هو الصور والاشكال دون الألفاظ - . والفرق بين الكتابة والاشكال ظاهر .

وبما ذكر ظهر أنّ المكتوب هو الألفاظ دون الصور والاشكال ، وايراد صدر المحققين غير وارد .

وقال بعض المشاهير : لا خفاء في أنّه لمّا كان الكتابة هو تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوباً - أي : مصوّراً - لا محالة ، فإنّ كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن اللفظ . والحاصل : إنّ العادة جارية بأنّ يقال : إنّ الألفاظ مكتوبة وأرادوا من هذا القول أنّ الصور الدالّة عليها مكتوبة ، وبمقتضى هذه العادة يقال : إنّ الكتابة تصوير اللفظ وإلّا فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالّة على الألفاظ لا تصوير الألفاظ ؛ ولا يخفى حال نظير الكتابة - كالنتقيش - إذا نسب إلى الفرس ونحوه ؛ انتهى .

وغير خفيّ بأنّ ما ذكره أولاً من قوله : « لا خفاء ... إلى قوله عبارة عن اللفظ » كلام حقّ ؛ توضيحه ما ذكرناه في دفع ايراد صدر المحققين ؛

وأمّا ما ذكره بقوله: « والحاصل أنّ العادة - ... إلى آخره - » رجوع عن الحقّ والتزام لارتكاب المسامحة والتجوّز في القول بأنّ اللفظ مكتوب والمكتوب بالحقيقة هو الصورة ، والعادة تجري بإطلاق المكتوب على اللفظ على خلاف الحقيقة ؛ ولا يخفى فساده ممّا حقّقناه.

ثمّ ما ذكره من أنّ الكتابة تصوير اللفظ ، ففيه : إنّه إن أراد بتصوير الصور اثبات صور الصور فهو اشنع كلّ شنيع! ؛ وإن أراد به : اثبات الصور الدالّة على الألفاظ ، فهو معنى تصوير الألفاظ ، لأنّ معنى تصوير الألفاظ هو اثبات صورها الدالّة عليها.

ثمّ لا يخفى أنّ الدليلين المذكورين للمعتزلة لا يدلّان إلاّ على أنّ القرآن وكلام الله يطلقان على هذا المؤلّف المنتظم المخصوص ؛ وأنّ الصفات والخواصّ المذكورة - أعني : كونه ذكراً عربياً ومنزلاً - ومقروء باللسن ... إلى آخره - إنّما هي صفات وخواصّ لهذا المؤلّف المنتظم ؛ ولا يدلّان على عدم إطلاق كلام الله على قدرة القاء هذا المؤلّف وعلى نفس القائه. والظاهر إنّ المعتزلة أيضاً لم يريدوا منهما اثبات عدم إطلاق القرآن وكلام الله على مدلول هذا المؤلّف الذي هو الكلام النفسي. وأنت خبير بأنّهما لا يدلّان على ذلك / MA 207 / أيضاً ، ولذا اجاب الأشاعرة عن هذا الدليلين بأنّه لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله - تعالى - على هذا المؤلّف الحادث - وهو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين والفقهاء ، وإليه ترجع الخواصّ التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث - ، وأنّما كلامنا في أنّهما يطلقان بطريق الاشتراك على مدلوله الذي هو القديم أيضاً ، وهذان الدليلان لا ينفيان هذا الاطلاق.

واعترض صدر المحققين على هذا الجواب بوجهين :

أحدهما : إنّ المعتزلة اقاموا أدلّة ظاهرة على أنّ القرآن هو الألفاظ المسموعة المؤلّفة من الحروف وحكموا بأنّ ذلك من ضرورة دين نبينا - محمّد صلى الله عليه وآله - ، ومن البين أنّ القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه ، والأشاعرة ما قدحوا في أدلّتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة ، بل سلّموا أنّ القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب أنّ للقرآن معنى آخر لا يجري فيه

القياسان المذكوران ؛ وذلك لا يجدي نفعاً ، لظهور أنّ الاشكال في القرآن بهذا المعنى - أي : بمعنى المؤلف - يجري فيه القياسان ولا يندفع عنه الاشكال بأنّ للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران - كما لا يخفى - ؛ انتهى.

وفيه : إنّ الجواب الذي ذكره الأشاعرة ليس جواباً عن جريان القياسين المتعارضين في كلامه - سبحانه - ، بل هو جواب عن قول المعتزلة : إنّ معنى القرآن وكلام الله - تعالى - منحصر في الألفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين ، فإنّ / DA 210 / الدليلين المذكورين إنّما يدلّان على أنّ القرآن والكلام يطلقان على الألفاظ ، وأما أنّهما لا يطلقان إلاّ عليهما فلا يكون مقتضى الدليلين . فعدم نفع الجواب المذكور إنّما يكون إذا كان محلّ النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في أنّ هذا المؤلف المنتظم هل هو كلام الله أم لا ؟ ؛ والحال إنّ ذلك ليس محلّ النزاع بين الفريقين ، لأنّهما متفقان في أنّ هذا المنتظم من الحروف كلام الله - سبحانه - ؛ والنزاع في أنّ كلام الله - سبحانه - هل هو منحصر في ذلك أو يكون له معنى آخر سوى هذا المؤلف الحادث؟ . فالمعتزلة يقولون بالحصر والأشاعرة يقولون بعدم الحصر والدليلان المذكوران من جانب المعتزلة لا يفيدان الحصر المذكور ، بل يفيدان كون هذا المؤلف الحادث كلام الله ، والأشاعرة غير متنازعين في ذلك ؛ فجوابهم بأنّ هذين الدليلين لا يفيدان الحصر يدفع قول المعتزلة ويثبت به مدّعاهم .

ثمّ قول السيد المحقّق في الاعتراض : « ومن البين أنّ القياسين المتعارضين المذكورين جريان فيه - أي : في المؤلف المنتظم من الحروف - » ، إن أراد به أنّ القياسين المذكورين جريان فيه لا على سبيل التعارض ، ففيه : إنّ الجاري فيه حينئذ ليس إلاّ القياس الثاني ، ولذا قد تقدّم أنّهم - أي : المعتزلة - قد حووا في صغرى القياس الأوّل نظراً إلى كون كلامه - سبحانه - منحصراً عندهم بالمؤلف الحادث ؛ وإن أراد أنّهما جريان فيه على سبيل التعارض فهو ممنوع ، إلاّ أنّهما جريان على سبيل التعارض في المعنى الآخر الذي اثبتته الأشاعرة أيضاً . وبالجملة تخصيص كلامه - سبحانه - بمعنى المؤلف الحادث بجريان القياسين فيه لا وجه له أصلاً .

وثانيها : إنّ مدلول الكلام اللفظي أنّما هو مسمّيات الأسماء من العبارات وهي ليست صوراً ذهنية - كما ذهب إليه الحكماء - ، لأنّ المتكلّمين ينكرون الوجود الذهني ، فهي من أعيان الموجودات كالسما والارض ؛ ومن البين أنّ بعض الأعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ، ولا يظهر لقيام أعيان الموجودات بذاته - تعالى - ولا لقيامها بغيره وجه وجيه ؛ انتهى.

وحاصله ابطال الكلام النفسي بأنّه عند الأشاعرة مدلول الكلام اللفظي وهو مسمّيات الأسماء والألفاظ ، والمسمّيات لما لم تكن موجودات ذهنية لانكار المتكلّمين الوجود الذهني فهي من الموجودات الخارجية ، ولا معنى لقيام الموجود الخارجي بذاته - سبحانه - ، فقول الأشاعرة بقيام الكلام النفسي بذاته - تعالى - لمّا كان راجعاً إلى قيام موجود خارجي بذاته - تعالى - فهو بين البطلان.

ويمكن أن يقال بعنوان العلاوة : لو جوّز كون المسمّيات التي هي الكلام النفسي من الموجودات الذهنية لكانت راجعة إلى العلم ، فلا يكون شيئاً وراء العلم مع أنّ الأشاعرة قالوا بمغايرتها للعلم.

ثمّ لا يخفى إنّ هذا الوجه دليل على حدة لابطال الكلام النفسي ، ولا مدخلية له لتصحيح الدليلين المنقولين من المعتزلة لحصر كلامه - سبحانه - في اللفظي ، ولا ينتهض إيراداً على الجواب الذي ذكره الأشاعرة منهما ، لأنّ حاصل جوابهم عنهما أنّهما يدلّان على إطلاق كلام الله - سبحانه - على هذا المؤلّف المخصوص ولا يفيدان حصر كلامه فيه ، إقامة دليل على حدة على انحصار كلامه فيه وبطلان الكلام النفسي لا يجعل الدليلين المذكورين تامين.

والجواب المذكور ساقط ، وهو ظاهر.

وبما ذكرناه يظهر / MB 207 / أنّ ما ذكره بعض الأفاضل بأنّه يمكن تميم الدليلين بحيث يفيدان الحصر - بأن يقال : لمّا ثبت بهما أنّ هذا المنتظم من الحروف كلام الله ولم يقم دليل عقلي ولا نقلي على وجود أمر آخر هو الكلام النفسي ولا على كونه كلام الله سبحانه ، فيلزم الحصر - ليس على ما ينبغي ، لأنّ ضميمه قولنا : « ولم يقم دليل عقلي -

... إلى آخره - « يخرج الدليلين عن حقيقتهما ويصيرهما دليلين آخرين. وكذا مثل هذه الضميمة ، إذ إقامة دليل على مجرد بطلان الكلام النفسي يكفي لمطلوب المعتزلة وإن لم يتعرضوا لاطلاق كلام الله على هذا المؤلف الحادث ، لأنّ الأشاعرة موافقون لهم في هذا الاطلاق ، فلا حاجة إلى بيانه وإثباته ؛ هذا.

ثم إنّ بعض المشاهير أجاب عن ثاني وجهي اعتراض السيد المحقق بأنّ المتكلمين / DB 210 / وإن انكروا الوجود الذهني لكنّهم قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني ، فمستويات الأسماء والعبارات مندرجة عندهم في الأعيان الثابتة ، فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته - تعالى - على نحو قيام العلم بالأعيان الثابتة بذاته - تعالى - ، فقله : « فهو من أعيان الموجودات كالسما والارض » وهم. نعم ؛ يرد عليه : أنّ مدلول الكلام اللفظي أمور متعدّدة ، فكيف يصحّ القول بأنّه أمر واحد في الأزل ومتعلّق فيما لا يزال بالأمور المتعدّدة - كما قالوا في تصحيح مذهبهم كما مرّ وسيأتي - ؟! ، فيحتاج إلى رجوعه إلى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته. أو يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام - أي : القوّة على تأليف الكلمات - ، فإنّ ذاته - تعالى - بذاته قادر على تأليف الكلمات والقائنها ، وحينئذ يرجع الكلام النفسي إلى التكلّم الحقيقي الذي هو عين الذات ويصير النزاع لفظيا ، لأنّ النزاع المعنوي بين الأشاعرة والمعتزلة في أنّه هل يكون للواجب - جل شأنه - صفة حقيقة غير العلم والقدرة هي الكلام النفسي أم لا ؟ ؛ فالأشاعرة قالوا بأنّ الكلام النفسي صفة حقيقية له - تعالى - غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية ؛ والمعتزلة ينازعونهم في ذلك ، فاذا يلزم على الأشاعرة ارجاع الكلام النفسي إلى العلم والقدرة ، فلا يبقى إلّا النزاع في إطلاق لفظ الكلام النفسي على العلم والقدرة ، وهذا كلام لفظي ؛ انتهى بأدنى توضيح.

ويرد على ما ذكره أولا- : « إنّ المتكلمين اثبتوا الثبوت - ... إلى آخره - » : بأنّ الذين اثبتوا الثبوت هم المعتزلة ، والأشاعرة غير قائلين بالثبوت ، فلا يصحّ هذا الجواب من قبل الأشاعرة ، فيبقى اعتراض السيد واردا عليهم ؛

وما ذكره اخيرا - من امكان تاويل الكلام النفسي إلى العلم الاجمالي أو التكلّم

تذنيب

قد ظهر ممّا قرّرناه أنّ الكلّ متّفقون على إطلاق القرآن وكلام الله على هذا المؤلّف المنتظم من الحروف ، وقد اتّفق الكلّ أيضا على أنّ إطلاق هذين اللفظين عليه ليس لمجرّد أنّه دالّ على كلامه القديم - أي : الكلام النفسي عند الأشاعرة وقوّة الإلقاء عند غيرهم - حتّى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله - تعالى - لكان هذا الاطلاق بحاله ، بل لأنّ له اختصاصا آخر به - تعالى - وهو أنّه اخترعه بأن اوجد أوّلا الاشكال في اللوح المحفوظ - لقوله - تعالى - : (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) (1) - ، والأصوات في لسان الملك - لقوله - تعالى : (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ) (2) - .

وقد اختلف القوم في أنّهما هل هما اسمان لهذا المؤلّف بشرط قيامه بأوّل لسان اخترعه فيه أو اسمان له من حيث هو من دون اعتبار المحلّ ؛ ف قيل بالأوّل - أي : أنّهما اسمان لهذا المؤلّف المخصوص القائم بأوّل لسان اخترعه الله تعالى فيه حتّى أنّ ما يقرأه كلّ أحد من سواه بلسانه يكون مثله ، لا- عينه - ؛ وقيل بالثاني - أعني : أنّهما اسمان له لا من حيث تعيّن المحلّ - ، فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري - أيّ قارئ كان - نفسه لا مثله . وهذا الحكم في كلّ شعر وكتاب ينسب إلى مؤلّفه .

وهذا هو الأصحّ ؛ ويدل عليه قوله - تعالى - : (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) (3) .

فان قيل : إذا أريد بكلام الله - تعالى - المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحلّ فكلّ أحد ممّا يسمع كلام الله - تعالى - ، فما وجه اختصاص موسى - عليه السلام - ؟ ؛

ص : 439

1- كريمة 22 ، البروج .

2- كريمة 40 ، الحاقّة .

3- كريمة 6 ، التوبة .

قلنا قد ذكر القوم لهذا الاختصاص وجوها ، فلندكرها ونشير إلى ما هو الحق.

منها : ما ذكره الغزالي ، وهو : إنه كان يسمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة ذاته - تعالى - بلا كيف وكم . وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات ، لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون إلا بطريق خرق العادة.

أقول : مراده من كلامه الأزلي إن كان هو الكلام النفسي فقد عرفت عدم معقوليته فضلا عن أزليته ؛ وإن كان هو القدرة / MA 208 / على إيجاد ما به التكلم أو نفس إيجاده فلا معنى لسماعه. قال بعض المشاهير : لا حاجة إلى التقييد بقوله : « الأزلي » ، بل لا معنى له إلا باعتبار أن المسموع له - تعالى - نوع من الثبوت في الأزل على الوجه الاجمالي الآدي / DA 211 / ذهب إليه بعض المتكلمين ، أو باعتبار أن اللوالب - سبحانه - علما ازليا هو عين ذاته - تعالى - . فيكون معنى قوله : « كلامه الأزلي » : الكلام الأزلي الآدي كان العلم به ازليا ، فيكون « الأزلي » وصفا « للكلام » بحال متعلقة والحاصل : أن المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم ، وهو ليس ازليا ؛ وإن كان المراد منه المعنى المقصود بإلقاء اللفظ - على ما يأتي من أنه الكلام بالحقيقة عند الغزالي لأنه بهذا المعنى أيضا لا يعقل أزليته إلا بأحد من التأويلين المذكورين الجارين في الكلام اللفظي الآدي يلزمه الحرف والصوت ، بل في جميع الموجودات - . فلا حاجة إلى ذكر الأزلي في هذا الجواب ، لأنه لا يفيد تخصيص الكلام المذكور بالمعنوي الآدي هو مراد الغزالي ، فلا يكون محتاجا إليه ؛ انتهى بادنى توضيح.

وأنت خبير بأن عدم الاحتياج إليه ظاهر على مذهب اهل الحق القائلين بأنه لا يعقل أزلية الكلام المعنوي إلا بأحد التأويلين ؛ وأما على زعم الأشاعرة القائلين بأن الكلام المعنوي صفة أزلية للوالب سوى العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات بلا تأويل فقيد الأزلية مخصوص بالمعنوي وفائدته اخراج اللفظي ، وكأنه منظور الغزالي ؛ فلا بحث إلا على أصلهم.

ثم القول بتحقيق نوع من الثبوت للحوادث في الأزل بين الفساد ، مع أن الغزالي

من الأشاعرة وهم لم يثبتوا الثبوت ، بل المعتزلة اثبتوه. وما ذكره من جعل الأزلي وصفا لمتعلق الكلام - أعني : العلم به - فحاصله أنّ كلامه الذي نفسه حادث والعلم به قديم سمعه بلا صوت وحرف ، وهذا وإن لم يكن فيه فساد إلاّ أنّه خلاف ظاهر قول الغزالي. وإذا لم يكن لأزلية الكلام المسموع معنى ينبغي التأمل في أنّه إذا قطع النظر عن ازليته - بل قيل : بكونه حادثا - هل يجوز أن يكون مسموعا بلا حرف وصوت كما ذكره الغزالي أم لا؟.

فنقول : قال بعض المشاهير لبيان ذلك : إنّ الكلام الذي هو مسموع بلا صوت ولا حرف باعتبار الوجود العيني - أي : ما ليس له صوت ولا حرف في الوجود العيني أعني : عالم الملك وإن كان له صوت وحرف في عالم المثال أو عالم العقل - له معنيان :

أحدهما : اللفظ الدالّ على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على نحو ما يسمع في المنام ، لا العقلي على نحو الالهام العقلي ؛

وثانيهما : المعنى الذي هو مقصود بالذات بإلقاء اللفظ الدالّ عليه ، وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي. نظير هذا ما قال من أنّ حقيقة الحمد هي اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدالّ عليها أم لا ؛ فإنّ اللفظ الدالّ عليها بالحقيقة هو الحمد باعتبار الدلالة عليها ، وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا. فعلى هذا إنّما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار أنّه دالّ على ما هو المراد بالذات بإلقاء اللفظ بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ يكون كلاما ، والقائه يكون تكلّما ؛ فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلّم. فعلى الأوّل يكون المراد من سماع موسى - عليه السلام - كلامه بلا صوت وحرف : أنّه - عليه السلام - سمع الألفاظ المثالية البرزخية التي ليست لها صوت وحرف في العين وإن كان لها صوت وحرف في عالم المثال ؛ وعلى الثاني يكون المراد منه : أنّه القى على روعه المعاني المقصودة من دون توسط لفظ أصلا ؛ واطلق على هذا الإلقاء التكلّم وعلى المعاني المتلقاة الكلام لما ذكر مفصّلا. ومراد الغزالي هو الثاني.

وأنت خبير بأنّه لا مانع شرعا وعقلا من تحقّق أحد المعنيين المذكورين ، لأنّ تحقّق

كلّ منهما في الواقع ونفس الأمر ممّا لا موجب لانكاره؛ أمّا الأوّل فكما يسمع في المنام أو بالالهام العقلي؛ وأمّا الثاني فكما في كلّ معنى يلقي إلى النفس، إلّا أنّ الثاني راجع إلى العلم وليس كلاما بحسب اللغة والعرف، والأوّل وإن امكن منع كونه كلاما أيضا إلا أنّ الظاهر تحقّق العرف الخاصّ على اطلاق الكلام عليه.

فان قيل: مطلق الكلام هل هو عند الغزالي مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الآذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني؟، أو مشترك معنوي بينهما؟، أو مجاز في الثاني؟

قلنا: الظاهر / DB 211 / من مذاقه أنّ اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلّم على اللفظي وعلى الآذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي، فإنّ معناه ما يبنى عن الواقع أو يسفر عن الطلب ونحوه، سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة - كمعان الألفاظ - أو بواسطة - كالالفاظ الدالّة على المعاني المنبئة عن الواقع، كالقضايا العقلية أو المشعرة عن الطلب / MB 208 / أو التحسّر أو التمني كالانشائيات -، وعلى هذا يطلق الكلام بالاشتراك المعنوي على ثلاثة اقسام:

أحدها: الكلام اللفظي الآذي هو في عالم الحسّ، وعلى هذا لا يكون إلاّ بالحرف والصوت؛

وثانيها: الكلام اللفظي، لكن باعتبار عالم المثال؛

وثالثها: مجرد المعنى المقصود، وهو الآذي لا- يكون من جنس الحروف والأصوات مطلقا. وهذان الأخيران بلا صوت وحرف في عالم الحسّ وإن كان الثاني بالصوت والحرف في عالم المثال. فما ذكرناه سابقا من أنّ المعنى المقصود بالقاء الألفاظ هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي المراد منه أنّه أقوى الفردين وإن كان الفرد الاضعف - أعني: اللفظي - أيضا كلاما بالحقيقة. ومن نظر إلى أنّ معاني الألفاظ هي المنبئة عن الواقع أو المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بأنّ استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها بالمجاز وإن اشتهر فيه؛ ولهذا قال الشاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وأنّما *** جعل اللسان على الفؤاد دليلاً(1)

ومنهم من ذهب إلى عكس ذلك - كالمعتزلة - ، فالنزاع ليس إلّا في أنّ اطلاق الكلام على معاني الألفاظ هل هو بطريق المجاز - كما هو رأي المعتزلة - ، أو بالحقيقة بأن يكون قسماً من الكلام - كما هو مختار الغزالي - ، أو بأن يكون استعماله في اللفظ بالمجاز المشهور - كما هو رأي بعض - ؛ وقد عرفت ما هو الحق .

فان قيل : هل المتحقق لموسى - عليه السلام - سماع الكلام بلا صوت وحرف بالمعنى الأول؟ ، أو بالمعنى الثاني؟ ، أو بكلا المعنيين؟ ، وهل بينهما تلازم من الطرفين من أحدهما أم لا؟ ؛

قلت : قد ذكر بعض المشاهير أنّه تحقّق لموسى - عليه السلام - كلا - السماعين ، فإنّهما يتحقّقان معاً ما دام الملقى إليه متعلّقاً بعالمي الملك والمثال ؛ وأمّا إذا لم يتحقّق للملقى إليه تعلق بأحدهما فإنّما يتحقّق له سماع الكلام بالمعنى الثاني ، وهذا هو مقام يتمناه العارفون ؛ انتهى .

اقول : إنّ المعنى الأوّل - كما عرفت - هو اللفظ الدالّ على المعنى المراد باعتبار الوجود المثالي أو العقلي ، والمعنى الثاني هو المعنى الملقى . وحينئذ نقول : إنّ المعنى الملقى الّذي هو الكلام بالمعنى الثاني إن كان مشروطاً بتجرّده عن الألفاظ المثالية والعقلية فلا يمكن اجتماع السماعين بالنسبة إلى معنى واحد في وقت واحد بأن يكون هذا المعنى في وقت واحد مسموعاً في ضمن الألفاظ المثالية ومجرّداً عنها معاً - لاشتراط الأوّل بوجود الألفاظ المثالية والثاني بعدمها - ، وحينئذ فلا يثبت بين المعنيين تلازم أصلاً . وعلى هذا فما حكم هذا القائل بتحقيق السماعين معاً لموسى - عليه السلام - منظور فيه ، إلّا أن يقال : ليس غرضه من تحقّقهما له تحقّقهما له بالنسبة إلى معنى واحد في وقت واحد بأن يكون معنى واحد في وقت واحد مسموعاً له بالألفاظ المثالية وبدونها ، بل غرضه تحقّقهما له بالنسبة إلى معانٍ متعددة بأن يكون بعض المعاني مسموعاً له في ضمن الألفاظ المثالية أو العقلية وبعضها مسموعاً له مجرداً عنها وإن لم يكن مشروطاً بتجرّده عنها ، بل

ص : 443

1- البيت لأخطل . راجع : شرح المقاصد ، ج 4 ص 150 .

كان المراد منه هو المعنى الآذي هو مقصود بإلقاء اللفظ الدالّ عليه - سواء كان مجردا عن الألفاظ المثالية أو العقلية أو في ضمنها - ؛
وحيث أن يكون الكلام بالمعنى الثاني أعمّ من الكلام بالمعنى الأوّل. فكلمّا تحقّق الأوّل تحقّق الثاني ، لأنّ المراد بالأوّل ليس مجرد الألفاظ
المثالية أو العقلية من دون اشتغالها على معنى ، بل هي الألفاظ المثالية المتضمّنة لمعنى البتة ، وعلى هذا يثبت التلازم بينهما من أحد
الطرفين عكسا دون الطرف الآخر. فإذا تحقّق الخاصّ - أعني : الكلام بالمعنى الأوّل - يثبت في ضمنه الكلام بالمعنى الثاني ويمكن أن
يتحقّق الكلام بالمعنى الثاني ، فلا يتحقّق الكلام بالمعنى الأوّل. وحيث أن ذكره القائل المذكور من تحقّق كلا السماعين لموسى - عليه
السلام - الظاهر أنّه لم يرد منه تحقّق السماع / DA 212 / بالمعنى الثاني في ضمن السماع بالمعنى الأوّل ، لأنّ هذا تحقّق أحد السماعين
والاستماعين بالمعنى الأوّل المشتمل على المعنى الثاني الآذي هو كالجنس ، وعلى الألفاظ المثالية التي هي كالفصل. ولا يصحّ أن يعبّر
عن تحقّق الخاصّ المشتمل على العام وعلى الفعل المميز بتحقّق الخاصّ والعامّ معا ، بل أراد منه تحقّق السماع بالمعنى الأوّل بالنسبة
إلى المعنى وتحقّق السماع بالمعنى الثاني لا في ضمن الألفاظ المثالية ، بل مجردا عنها بالنسبة إلى معنى آخر.

ثمّ الظاهر اشتراط السماع بالمعنى الثاني بالتجرّد من الألفاظ المثالية ، لأنّ هذا السماع فوق السماع بالمعنى الأوّل ، ولذا حكم القائل
المذكور بأنّه إنّما يتحقّق للمتخلّقين - أي : إنّ تحقّقه مقصور عليهم ولا- يتحقّق لغيرهم - ، وحكم بأنّه ممّا يتمنّاه العارفون. فالمراد من
تحقّقهما معا لموسى - عليه السلام - تحقّقهما له بالنسبة إلى معان متعدّدة في أوقات متعدّدة ، ويكون تحقّق السماع بالمعنى الأوّل له في
وقت كان متعلّقا بعالم الملك أو المثال بعدد تحقّق السماع بالمعنى الثاني بعد انخلاءه منهما.

فان قيل : كيف يصحّ السماع بدون الحرف والصوت؟ ؛

قلنا : قد اجاب عنه بعض المشاهير : بأنّ / MA 209 / المراد بالسماع ليس إلاّ الاطّلاع الحضورى الخاصّ لمن ألقى إليه الكلام بالمعنى
المذكور - أي : ما ينبئ عن الواقع ، وهو الآذي يتعلّق بالتكلّم الآذي هو القائه - . وحاصله : انّ سماع الكلام بدون

الصوت والحرف يتصوّر بأنّ السماع لا يكون إلاّ الاطّلاع الحضوري الخاصّ ، ويجوز أن يحصل لمن ألقى إليه الكلام - بالمعنى المذكور - الاطّلاع الحضوري على الكلام الذي هو قائم بالمتكلّم.

وأورد عليه : بأنّ هذا راجع إلى العلم الحضوري ، والعلم الذي يحصل بالسماع إنّما هو علم خاصّ يحصل بحصول صورة المسموع في السامعة - على ما بيّن في موضعه - ؛ إلاّ أن يقال : إنّه يجوز أن يحدث الواجب - جلّ شأنه - صورة المسموع في السامعة بدون أن يحصل الصوت أوّلا- في الهواء ثمّ يتموّج إلى أن يصل إلى السامعة - على ما هو المتعارف في السماع - . والحقّ أن يقال : أنّ السماع بلا حرف وصوت حسّين إمّا أن يكون بالحروف والأصوات البرزخية ، فهو كما يكون في المنام ؛ أو بالحروف والأصوات العقلية ، فهو كما يكون في الالهامات العقلية ؛ فكما أنّ السماع بالأصوات والحروف الحسّية نوع خاصّ من السماع لا يمكن انكاره لاحساسه ، فكذا السماع بالحروف والأصوات البرزخية والعقلية نوع خاصّ من السماع لا يمكن انكاره لادراكه بالقوى البرزخية والقوة العقلية ؛ وأمّا السماع بدون حرف وصوت أصلا فهو راجع إلى الاطّلاع الحضوري الخاصّ.

فان قيل : ما الدليل على أنّ موسى - عليه السلام - سمع الكلام بلا صوت وحرف؟ ؛

قلنا : الدليل على ذلك - على ما ذكره بعض المشاهير - : إنّه لم يسمع كلّ ما سمع موسى - عليه السلام - كلّ من له أذن حسّاسة على تقدير كونه قريبا منه.

فان قيل : عدم سماع الغير لا يدلّ على أنّ كلامه - تعالى - مع موسى - عليه السلام - بدون الحرف والصوت ، لأنّه يجوز أن يتحقّق كلامه المسموع لموسى - عليه السلام - بالآذان أيضا بايجاده له إيّاه في الهواء المجاور لصماخه - أي : يكون الكلام المذكور بالحروف والأصوات الموجودة منه تعالى في الهواء المجاور لصماخه عليه السلام - ، لغرض استماعه دون غيره ؛

قلنا : على تقدير هذا التحقّق اختصّ السماع بجهة مخصوصة ، لأنّ ما قام بالهواء فله وضع حقيقي ، فلا يسمع إلاّ من جهة مخصوصة مع أنّه قد نقل أنّ موسى - عليه السلام - سمع من جميع الجهات ، أي : سمع على نحو سبّة إلى جميع الجهات على السوية ، لا أنّه سمع

في الجهات حقيقة، لأنّ سماع موسى - عليه السلام - على ما هو الفرض راجع إلى تعقّل إجمالي ولا- يتصوّر في المعنى كونه في الجهات.

وربما يورد عليه : بأنّه لو اوجد الألفاظ في صماخ موسى - عليه السلام - لا يمكن أن يكون نسبته إلى جميع الجهات على السوية ، لأنّه لم يجيء من جهة خاصّة بل إنّما يوجد هناك ، ولو فرض استماعه من جميع الجهات حقيقة فيجوز أن يوجد الله الكلام في الهواء المحيطة بموسى - عليه السلام - من جميع الجهات لا من جهة واحدة حتّى يلزم خلاف النقل. على أنّه يرد على أصل الدليل بأنّه يجوز أن يحدث / DB 212 / الله - تعالى - في سمع من كان قريبا من موسى - عليه السلام - مانعا يمنعه عن السماع.

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ ما ذكر دليلا لسماع موسى - عليه السلام - بلا صوت وحرف ليس تامّا ؛ ومنه يظهر عدم الوجه المنقول من الغزالي لاختصاصه - عليه السلام - بكونه كليما.

وقال بعض الفضلاء : الدليل على سماع موسى بلا صوت وحرف هو أنّه يمكن السماع بلا صوت وحرف بأن يحدث الواجب - تعالى - صورة المسموع في السامعة بدون أن يحصل الصوت أوّلا في الهواء ثمّ تموّج إلى أن يصل إلى الصماخ - على ما هو المتعارف في السماع - . ونظير هذا في الرؤية أنّ المتعارف في الرؤية أنّه يشترط فيها مقابلة المرئي وعدم القرب والبعد / MB 209 / المفترطين وغير ذلك من الشرائط ، ومع ذلك ذكر أنّه يجوز أن يحصل صورة المرئي في الحسّ المشترك بدون مقابلة المرئي في الخارج وبدون تأدية البصر إلى الحسّ المشترك - كما هو المتعارف - . لكن هذا بطريق خرق العادة ، فيكون معجزة ، فلا- يكون إلاّ للانباء - على ما حقّقه الشيخ في إلهيات الشفا - .

وأنت خبير بأنّ امكان السمع بلا صوت وحرف على المنهج المذكور لا يفيد القطع بأنّ سماع موسى - عليه السلام - كان بهذا النحو ، غاية ما في الباب أنّه يفيد جواز السماع بدون حرف وصوت ، ولا كلام فيه ؛ إنّما الكلام في كون سماع موسى - عليه السلام - كذلك.

ثمّ ما ذكره عن الغزالي في الوجه المنقول عنه من تشبيه السماع بلا صوت وحرف

برؤية ذاته - سبحانه - في الآخرة بلا كمّ وكيف ، ففيه : أنه لا يمكن رؤية ذاته - سبحانه على ما بيّن بالأدلة القاطعة - . والمراد من الرؤية التي وردت في الظواهر محمولة على العلم اليقيني . وما ذكره من أنّ السماع بلا صوت مبني على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكلّ موجود حتّى الذات والصفات يدلّ على أنّ المراد بالسماع بلا صوت وحرف هو الاطّلاع الحضوري ، لأنّ السماع والرؤية اللذان يجوز تعلّقهما بكلّ موجود هما قسمان من الاطّلاع الحضوري ، ولذا يصحّ تعلّقهما بغير المحسوسات .

فان قيل : السماع إذا كان بمعنى حصول الاطّلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقي إليه ، فلا يكون لخرق العادة مدخل فيه ، فلا معنى لما يقال في هذا المقام أنّ هذا بطريق خرق العادة ؛

قلت : قال بعض المشاهير في جواب ذلك : إنّ ما هو خرق العادة هاهنا أن يطّلع المخاطب على المعاني التي هي الملقاة من المتكلّم بدون الاطّلاع على الألفاظ الدالّة أوّلاً ثمّ يطّلع على الألفاظ لا من جهة مخصوصة ، فإنّ العادة جارية بأن يطّلع المخاطب على المعاني بعد الاطّلاع على الألفاظ الدالّة عليها في جهة مخصوصة . والحاصل : إنّ التكلّم في الانسان إنّما يتعلّق بالألفاظ أوّلاً وإن كان المقصود الأصلي منه القاء المعاني ، فيسمع الملقى إليه الكلام الألفاظ أوّلاً ثمّ يحصل له الكلام الذي بلا صوت قائم بالهواء ، وأمّا التكلّم بالنسبة إلى الله في الوحي فإنّه هو القاء المعاني أوّلاً ثمّ القاء الألفاظ باعتبار الوجود الكلّي المثالي أو بلسان الملك المنزل . وجاز أن يحصل أحياناً بلسان النبيّ القاء الألفاظ بتبعية القاء المعاني بإجادهما في الهواء . وذلك الجواز هو عقلي ، فمتعلّقات تكلمّ الباري - تعالى - على عكس متعلّقات تكلمّ الانسان غالباً . وأمّا الإلهام الإلهي - وهو الذي يسمّى الألفاظ المتعلقة به « الحديث القدسي » - فهو القاء المعاني بالقلب دون القاء الألفاظ الدالّة عليها ؛ انتهى .

اقول : تحقيق الكلام في هذا المقام بحيث يكون تفصيلاً لهذا الكلام ويظهر به جليلة الحال - فيما سبق ممّا نقلناه عن الغزالي وغيره - هو : أنّ حصول العلم للانسان إنّما يتصوّر على انحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون بطريق الفكر والنظر ، ويسمى « اكتسابا » و « استبصارا » ، وهو طريق النظّار من العلماء ؛

الثاني : أن يكون بطريق التهجّم واللقاء من حيث لا يدري من دون أن يطّلع على السبب المفيد له ، ويسمى « حدسا » و « الهاما » و « نفثا في الروع » ؛

والثالث : أن يكون بطريق التهجّم واللقاء مع الاطّلاع على السبب المفيد له - وهو الملك الملهم للحقائق من قبل الله - ، ويسمى « وحيا » ، وهو طريق الأنبياء.

ثمّ كيفية الوحي على طريق الحكماء هي أنّ نفس النبيّ لكمال قوّته النظرية وشدّة نوريتها وقوّة حدسها شديدة التشبّه بالروح الاعظم ، فتتصل به متى أراد من غير تعمّل وتفكّر ويفيض عليه ما شاء من العلوم من غير / DA 213 / توسط تعليم بشري ، ولذلك يمكن أن يحصل له في أقصر زمان من العلوم / MA 210 / ما لا يحصل لغيره في أزمنة متطالية وينتهي بقوة حدسه إلى آخر المعقولات في أسرع أوان ويدرك امورا يقصر عن ادراكها سائر آحاد الناس . وقوّته المتخيّلة مع كونها في غاية القوّة في نهاية الانقياد والاطاعة لنفسه القدسية بحيث لو اتصلت بالروح الأعظم وارتسمت بصور المعقولات انجذبت المتخيّلة إليها بحيث كلّ صورة انتقشت في النفس على سبيل التجرد والكلية انتقشت مثال وشبح منها في المتخيّلة على سبيل التمثّل والجزئية ، فتحاكي القوّة المتخيّلة جميع مدركات القوّة العقلية ؛ فان كانت مدركاتها ذاتا مجردة حاكتها بصور اشخاص يكون أفضل افراد المحسوسات الجوهرية في غاية الحسن والصفاء ونهاية البهجة والبهاء ، وإن كانت معاني مجردة وأحكاما كلية حاكتها بصور اللفظ المفردة محفوظة في غاية الفصاحة والبلاغة وارتسام المتخيّلة بالصور المذكورة على غاية القوّة والظهور يؤدّيها إلى الحسّ المشترك بحيث يصير صور الدّواب المجردة مدركة بحسّ البصر وصور الالفاظ مدركة بحسب السمع فيشاهد أنّ شخصا في غاية الحسن والبهاء يلقي كلاما في نهاية البلاغة والفصاحة . ولما كان افاضة الروح الأعظم ما يفيض من العلوم والأحكام باذن الله - سبحانه - فيكون الشخص المرئي ملكا كريما نازلا من الله ، والفاظه المسموعة كلاما صادرا من عنده - سبحانه - ؛ فكما أنّ في المادّيات يرى الشخص

المادّي في الخارج أولاً ثم يصير متخيلاً ثم يصير معقولاً ففي المجرّدات على عكس ذلك - أي : يعقل ذات المجرّد أولاً ثم يتخيّل ثم يصير مرئياً - . وكما أنّ المادّي بعد صيرورته معقولاً لا يكون قائماً بذاته - بل يكون قائماً بالنفس العاقلة - فكذلك المجرّد بعد صيرورته محسوساً لا يكون قائماً بذاته - بل يكون قائماً بالحسّ المشترك - ، فالملك المنزل ينزل أولاً على قلب النبيّ - أعني : نفسه الناطقة القدسية - ثم على خياله ثم يدرك بحسّه الظاهر .

وكذلك الحال في كلامه - سبحانه - ، فأنّه يلقي المعاني أولاً على قلب النبيّ ثمّ تصير متخيّلة ثمّ تصير الفاظاً مسموعة بالسمع الظاهر ؛ وكلام المخلوق بعكس ذلك ، فأنّه يسمع الألفاظ أولاً بالسمع الظاهر ثمّ تصير متخيّلة ثمّ تصير معانيها معلومة للنفس . وإلى ما ذكرنا يشير ما ذكره الحكماء في القوّة المتخيّلة حيث قالوا : « ومما يتعلّق بهذه القوّة مشاهدة الوحي للأنبياء - عليهم السلام - في اليقظة ، فإنّهم لقوّة انفسهم وانجذابهم إلى الملكوت وقدرتهم على قوّة الوهم والخيال يحصل لهم في اليقظة ما يحصل لغيرهم في المنام من ادراك الأمور الغيبية ، فيدركون الشيء بحاله أو بمثاله ويتمثّل لهم شبح حامل الوحي من جبرائيل - عليه السلام - أو غيره من الملائكة المقربّين ، فيشاهدونه ويتمثّل لهم ما يدركونه من المعاني ، فيسمعون منه خطاباً بالفاظ مسموعة مقروءة ، وهذه نبوّة مختصّة بالقوّة المتخيّلة ؛ وهاهنا نبوات أخرى متعلّقة بالقوّة العقلية » ؛ انتهى .

إذا عرفت ذلك فاعلم ! : أنّ المراد من المعنى الثاني الذي ذكره الغزالي لسماع الكلام بلا صوت وحرف - أعني : المعنى الذي هو المقصود بالذات بإلقاء اللفظ الدالّ عليه هو الوحي على ما هو الظاهر - ففيه : أنّ الوحي حاصل لجميع الرسل ، فلا وجه لتخصيص موسى - عليه السلام - بكونه كليماً لله لقضية الطور والشجرة ؛ اللهمّ إلاّ أن يقال : كلّ رسول كليماً لله إلاّ أنّه اطّرد لوجه التسمية وشيوعها .

وهو كما ترى ! . مع أنّ المعنى الثاني - على ما ذكره - هو مجرّد القاء المعاني في الروع من دون حرف وصوت أصلاً ، وهو الذي ذكرنا أنّه يسمّى بالالهام ؛ والوحي - على ما ذكره الحكماء - لا ينفكّ عن اللفظ والصوت . وإن كان المراد منه مجرّد ما نفهمه من ظاهره - أعني : القاء المعاني من دون حصول شروط الوحي فيه وكان الوحي عنده

هو المعنى الأول - ، ففيه : أنه لا وجه حينئذ لكون المعنى الثاني أعلى مرتبة من المعنى الأول - كما حكم به بعض المشاهير - ، لأنه لا ريب في أن الوحي على مراتب ، فسماع الكلام للبشر ومجرد القاء المعانى / MB 210 / في الروح - أعني : الإلهام - يحصل لأكثر الناس ، فلا وجه لكونه خرقا للعادة.

وثانيها - أي : ثانی وجوه تخصيص / DB 213 / موسى عليه السلام بكونه كلیم الله - : أنه - عليه السلام - سمع الكلام بصوت وحرف من جميع الجهات على خلاف العادة.

وأورد عليه : بأنه إذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الأعيان ، لأن الصوت باعتبار الوجود العيني إنما يقوم بالهواء ، فله وضع حقيقي لا محالة ، فلا يسمع إلا من جهة مخصوصة. فعند التأمل يرجع هذا الجواب إلى الجواب الأول ، لأن الصوت يكون معتبرا فيه باعتبار الوجود الظلي المثالي - كما في الجواب الأول - . فحاصل الجواب الأول : إن المسموع كان بلا صوت وحرف موجودين في الأعيان ، ولذا يسمع من جميع الجهات ؛ وحاصل الجواب الثاني : إن المسموع إنما يسمع من جميع الجهات ، وهذا المسموع لا يصح أن يكون بالصوت الموجود في الأعيان - كما لا يخفى - . فهذا المسموع إن حكم عليه بأنه صوت فأنما يصح إن أريد بالصوت ما هو المسموع في المنام من الأصوات ، فإنه إنما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي ، فمحصل الجوابين واحد لا تغاير إلا بالاعتبار والعبارة.

نعم! ، لو حمل الجواب الأول على أن المراد منه أن المسموع بلا صوت وحرف مطلقا - أي سواء اعتبر وجودهما العيني أو المثالي - كان مغايرا للجواب الثاني ؛ وحينئذ يكون حاصل الجواب الأول : أن المسموع إنما هو المعاني الملقاة بدون الألفاظ العينية وبدون وجودها المثالي ، وحاصل الجواب الثاني : أن المسموع هو الألفاظ باعتبار وجودها المثالي ؛ انتهى.

وفيه : أنه يجوز أن يتحقق الصوت في الهواء المحيط بموسى - عليه السلام - ، فيكون له باعتبار الوجود العيني وضع حقيقي بالنسبة إلى جميع الجهات ، فيسمع حينئذ من جميع الجهات على خلاف العادة. وحينئذ لا يرجع هذا الجواب إلى الجواب الأول ،

لأنّ السماع من جميع الجهات غير مأخوذ في الجواب الأوّل ومأخوذ في الجواب الثاني ؛ ولا حاجة إلى حمل الجواب الثاني على أنّ المسموع هو الألفاظ باعتبار وجودها المثالي ، إذ الظاهر أنّه اعتبر فيه الصوت الخارجي ولا ضير فيه ، ويتصوّر سماعها باعتبار وجودها العيني من جميع الجوانب - كما قرناه - .

والحاصل : إنّ الهواء محيط بالسامع من جميع الجهات ، فربما أوجد الله - تعالى - الصوت في جميع الهواء المحيط فسمعه من جميع الجهات ، وتحقّق وضع حقيقي للهواء لا ينافي ذلك . نعم! لو لم يكن الهواء في بعض الجهات كان كذلك ، وما سمعنا من جهة خاصّة مع أنّ الهواء محيط بنا في جميع الجهات لأنّه لا يحدث منشأ الصوت إلّا من جهة خاصّة ، فاذا لم يختصّ المنشأ في جهة خاصة بأن أوجدها الله - تعالى - في كلّ الهواء المحيط به - عليه السلام - دفعة بنسبة واحدة لا يلزم الاختصاص بجهة خاصّة ؛ هذا .

واعلم! ، أنّه يمكن في حقّنا أيضا سماع الصوت من جميع الجهات بأن يفرض أنّ شخصا من الأشخاص احاط بجميع جوانبه اشخاص ينادونه دفعة ، فإنّه يسمع من جميع الجوانب في آن واحد ؛ فكما يجوز ذلك في حقّنا يجوز ذلك في حقّ نبيّ الله - عليه السلام - بطريق الأولى . غاية ما في الباب أن يكون موسى - عليه السلام - سمع من جميع الجهات كلام الله - تعالى - ونحن نسمع كلام المخلوق كذلك .

وثالثها : أنّ موسى - عليه السلام - سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا ؛ وحاصله : أنّه - تعالى - اكرم موسى - عليه السلام - فافهمه كلامه بصوت تولّى بخلقه من غير كسب لأحد من خلقه . وعلى هذا الوجه يكون المسموع هو الألفاظ الموجودة في الأعيان بإيجاده - تعالى - بدون كسب المخلوق .

وأورد عليه : أمّا أولا بانّ هذا ليس موافقا للنقل المذكور - أي : ما نقل من أنّه عليه السلام سمع من جميع الجهات - ؛

وأما ثانيا : فلاّ أنّه يلزم على هذا الجواب أن يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة أو الطور ، وليس كذلك ؛ لأنّ الوحي على الأنبياء - عليهم السلام - لا يسمعه غيرهم من / MA 211 / الحاضرين . وأيضا ملقي الكلام إلى جميع الأنبياء هو الله

- سبحانه - فما وجه تخصيص موسى - عليه السلام - بكونه كليم الله من بينهم؟.

ودفع ذلك : بأنّ القائه - سبحانه - الكلام إلى جميع الأنبياء بتوسط الملائكة من جبرئيل أو غيره ، واللقاء بدون / DA 214 / توسط الملك إنّما هو اللقاء الذي حصل لموسى - عليه السلام - في الطور.

ويمكن دفع الايراد الثاني بأنّه يجوز أن يخلق الله - تعالى - الكلام في هواء خاص له خصوصية وضع بالنسبة إلى موسى - عليه السلام - دون غيره ؛

وبأنّه يجوز أن يوجد الله - تعالى - مانعا في سمع من هو قريب منه ؛

وبأنّه ربما أوجد الله - تعالى - الصوت لموسى - عليه السلام - في الهواء الذي في صماخه ، فلا يلزم سماع غيره.

ثمّ الايراد الثاني يرد على الجواب الثاني أيضا لو اعتبر فيه الوجود الخارجي للصوت والحرف ، ودفعه بمثل ما ذكر في دفعه من الجواب الثالث كأن يقال : إنّ - تعالى - أوجد الصوت في الهواء المجاور لصماخه ، وكونه من جميع الجهات باعتبار أنّ نسبته إلى جميع الجهات على السواء ؛ هذا.

والصحيح في الجواب أن يجمع بين الوجهين الأخرين بأن يقال : إنّ - عليه السلام - سمع الكلام بصوت وحرف خارجين من جميع الجهات وكان ملقي الكلام هو الله - سبحانه - من غير كسب لأحد من خلقه ، فنحن وإن سمعنا كلام الله - سبحانه - لكن لا نسمعه من الله - تعالى - بخلاف ما سمعه موسى - عليه السلام - ، فأنّه يسمع من الله - تعالى ، أي : يكون ملقي الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام هو الله تعالى - ، فهذان الوجهان - أعني : السماع من جميع الجهات وكون الملقى هو الله تعالى - هما الباعثان لاختصاص موسى بكونه كليم الله - تعالى - .

وربما يجمع في الجواب بين الوجوه الثلاثة ، وهو أيضا لا يخلوا عن قوّة ؛ بأن يقال : إنّ - عليه السلام - سمع الكلام من جميع الجهات لا بألفاظ موجودة في الخارج بل بألفاظ مثالية ، وكان ملقيها هو الله - سبحانه - من دون توسط أحد من خلقه ، وتحققه

باعتبار الوجود الخارجي - الذي هو التحقق في الهواء - ليس شرطا للوحى قبل

ظهوره في لسان الأنبياء - عليهم السلام - وإيجاده - تعالى - إيّاها فيه. والحاصل: أنّ إيجاد الله - تعالى - الألفاظ في لسان النبي - عليه السلام - ليس شرطاً لوجود الوحي، بل شرطاً لظهور الوحي؛ وذلك الظهور بالنسبة إلى الغير لا بالنسبة إلى الذي يوحى إليه كموسى - عليه السلام - . نعم!؛ يمكن أن يقال بجواز مقارنة تحقّق الألفاظ للوحي بمجرد الاحتمال العقلي.

وإذ ثبت أنّ القرآن وكلام الله اسمان لهذا المؤلّف المخصوص لا من حيث تعيين المحلّ - ولذلك يكون واحداً بالنوع - فحينئذ ما يقال: أنّ المكتوب في كلّ مصحف والمقروء بكلّ لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية؛ وما يقال: إنّ حكاية عن كلام الله - تعالى - ومماثل له وأنّما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية.

ثمّ الاختراع في لسان الملك إمّا أن يكون في عالم الملك، أو عالم المثال، أو عالم الملكوت - أي: عالم التجرد الصرف -؛ وعلى الأخيرين يكون استعمال اللسان على سبيل التشبيه والمجاز. وربما قيل: تحقّق اللسان على الحقيقة في عالم المثال، وهو اللسان اللطيف المثالي - كما في المنام - . وجميع الأقسام الثلاثة واقع على ظاهر كلام أهل الشريعة.

وأما الحكماء وبعض المتكلّمين فهم القائلون بالقسمين الأخيرين - أعني: الاختراع في عالم المثال والاختراع في عالم الملكوت - ولا يقولون بوقوع اختراع كلام الله في عالم الملك وإن كان المقروء بالألسن بحسب وجوده في عالم الملك بعد اختراعه من عند الله - تعالى - في عالمي التجرد والمثال كلام الله - تعالى - عندهم، فالكلام المنزل أولاً - لا - يكون بالصوت القائم بالهواء ضرورة أنّ الانزال في الملكوت مقدّم على الانزال في عالم المثال المقدم على الانزال الملكي.

ثمّ وجود الألفاظ في عالم الملكوت أنّما هو وجود ظلّي عقلي كما أنّ وجودها في عالم المثال وجود ظلّي مثالي. والوجود / MB 211 /
الظلّي هو الوجود الذي يسمّى الاشراقيون ما في عالم الملك مثلاً بالنسبة إليه، فإنّهم يسمّون الموجودات الخارجية في

عالم الملك « مثالا » بالنسبة إلى تلك الموجودات باعتبار وجودها الظلي ؛ هذا.

وقال بعض المشاهير : إنّ الكلام اللفظي له أربعة اعتبارات بكلّ اعتبار منها يحكم عليه بأنّ له نحواً من الوجود - وإن كان بالمجاز في بعض الاعترافات - :

أحدها : اعتبار أنّه قائم بالهواء ، وبهذا الاعتبار موجود في الأعيان / DB 214 / وليس لاجزائه قرار في الوجود ؛

وثانيها : اعتبار تحقّقها في العالم اللطيف الذي يسمّى بعالم المثال ، ويكون له في هذا العالم حدوث بالتدرّج وبقاء بجميع اجزائه. وأمّا أنّه يمكن أن يكون له حدوث في هذا العالم دفعة - كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمعة من وضع الخاتم المنقوش عليها - فهو محتمل عند العقل ، وادّعى البعض وقوعه ؛

وثالثها : اعتبار اندراجه في العلم في عالم المجرّدات ، وتحقّقه في هذا العالم دفعي حدوثاً مع البقاء ؛

ورابعها : اعتبار اندراجه في العلم السابق على الممكنات - أعني : العلم الإجمالي الذي هو عين ذات الواجب - . وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ، ولا يكون مخلوقاً ، ويكون سائر الممكنات شريكاً له في ذلك الاندراج. فجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الأزلي الذي هو عين الذات عند المحقّقين تكون متعلّقات لهذا العالم متّصّفة بالمعلومية بهذا العلم. ومن جملة متعلّقات هذا العلم الكلام اللفظي العيني ، فيكون معلوماً بالعلم الإجمالي كسائر الأشياء. وله صفة أخرى غير المعلومية وهي كونه متعلّقاً بالتكلم الأزلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات. ولما كان عند المحقّقين ما وجد في الذهن موافقاً لما يوجد في الخارج في الحقيقة كان الألفاظ الموجودة في الخارج موافقةً لماهيةً للألفاظ الموجودة في الأذهان والمجرّدات ، ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كلّ منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة.

وهذا هو المنشأ لما اختاره الشهرستاني في تصحيح كلام الأشعري من أنّ الكلام النفسي عبارة عن الألفاظ الدالّة باعتبار وجودها في الذهن لكن لا يصحّ الحكم بأنّه

قديم إلا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين ذات الواجب - تعالى - ، فيكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته - تعالى - قديماً. ولا نزاع للمعتزلة في ذلك ، بل نزاعهم أنّما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديماً باعتبار ذاته ، لا باعتبار العلم الإجمالي الذي هو عين ذات الواجب ؛ انتهى.

أقول : أنّك قد عرفت فيما سبق اطلاق القول بالعلم الإجمالي ، فيكون الاطلاق الرابع للكلام اللفظي عندنا باعتبار اندراجه في العلم التفصيلي الذي هو عين ذاته بالمعنى المذكور.

ثمّ العلم بالكلام اللفظي - أي : الألفاظ الدالّة على معانيها المخصوصة - يتناول العلم بنفس الألفاظ الدالّة والعلم بمعانيها ، فما اختاره الشهرستاني في تصحيح كلام الأشعري من أنّ الكلام النفسي عبارة عن الألفاظ الدالّة باعتبار وجودها في الذهن ليس شيئاً وراء العلم بنفس الألفاظ ، إذ ليس الألفاظ الدالّة باعتبار وجودها في الذهن إلا العلم بها.

ثمّ من حيث أنّها معلومة للواجب - سبحانه - يكون العلم بها قديماً ، ومن حيث أنّها معلومة لغيره - تعالى - يكون العلم بها غير قديم ، وهو ما قيل في المشهور من : أنّ الكلام النفسي إنّما هو معاني الألفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي حاكية عن الأمور الخارجة - وذلك في الأخبار - ، ومن حيث هي مقتضية للطلب - وذلك في الأمر والنهي - بأن يكون معاني الألفاظ بحيث يمكن أن يفهم من الفاظها الدالّة عليها طلب الفعل أو الترك أو من حيث هي مشعرة للتغيير ونحوه ليس شيئاً وراء العلم بمعاني الالفاظ ، إذ معاني الألفاظ الموجودة في الاذهان ليس إلا العلم بها ؛ فهذا العلم قديم إن كان من الواجب - تعالى - وحادث إن كان من غيره.

فان قيل : كلّ واحد من الألفاظ ومعانيها الموجودة في الاذهان إذا اخذت من حيث هي يكون غير العلم بها وإن لم ينفك بوصف الموجودية في الاذهان من العلم بها ، إلا أنّ أحدها / MA 212 / من حيث هي ممكن ؛ فالكلام النفسي على توجيه الشهرستاني هي الالفاظ من حيث هي ، وعلى توجيه المشهور هي المعاني من حيث هي. وعلى هذا

فيكون الكلام النفسي - أعني : نفس الألفاظ أو المعاني - غير العلم بها ، ولذا قالوا لا يصحّ / DA 215 / الحكم على الكلام النفسي بهذين التوجيهين بأنّه قديم باعتبار ذاته. نعم! ، يصحّ الحكم على العلم به - أي : العلم المقدمّ الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى - بأنّه قديم.

قلنا : أنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسي هو الألفاظ أو المعاني الموجودة في الأذهان ، فقيدها الموجودة في الأذهان معتبر في تعريف الكلام النفسي عندهم. ولا ريب في أنّ بعد اعتبار هذا القيد لا يكون الكلام النفسي إلاّ العلم بالألفاظ أو معانيها ، كيف ولو لم يؤخذ هذا القيد داخلا في التعريف لم يبق معنى محصّلا للكلام النفسي؟! ، إذ القول بأنّ الكلام النفسي هو الألفاظ أو المعاني من دون وجودها في الذهن غير معقول. ومع اعتبار هذا القيد وإن تحقّق معنى معقول إلاّ أنّه ليس شيئا سوى العلم ؛ والمعتزلة أيضا قائلون به مع أنّ النزاع بينهم وبين الأشاعرة مشهور وتتبع كلام الأشاعرة يعطي الجزم بأنّ الكلام النفسي عندهم غير العلم ، بل قد صرّحوا بذلك - كما نقلناه سابقا -. وقد عرفت أيضا أنّ الكلام النفسي عندهم غير الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية وغير زائد على ذات الواجب - تعالى - ، لأنّ التكلّم الحقيقي كما عرفت - عبارة عن قوّة القاء الكلام اللفظي وإيجاده ، فيكون فردا من القدرة.

ومعلوم أنّ الأشاعرة لا يجعلون الكلام النفسي فردا من القدرة وبذلك يظهر ضعف ما ذكره بعض المشاهير حيث قال : وظنّي إنّ من حكم بأنّ الكلام النفسي قديم أنّما أراد به معنى التكلّم الحقيقي الذي هو أمر مغاير للعلم والقدرة وغير زائد على الذات ، فإنّ ذاته - تعالى - يقتضي القاء الكلام إلى الغير ، فالمتكلّم الحقيقي هو عبارة عن ذاته - تعالى - من حيث أنّه يقتضي القاء الكلام اللفظي أو المعنوي إلى من يصحّ أن يكون مخاطبا ، وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من باقي الصفات الحقيقية بالاعتبار ؛ انتهى.

ووجه الضعف أمّا أولا : فلما عرفت من أنّ كلام الأشعري - على ما نقل عنهم - لا يمكن حمله على ذلك وإن كان ذلك في نفسه صحيحا ؛ كيف ولو كان مراد الأشاعرة ذلك لم يكن لأحد إيراد عليهم وارتفع النزاع بين الفريقين! ؛

وأما ثانيا : فلما اشير إليه من أنّ التكلم الحقيقي فرد من القدرة ، فالحكم على الاطلاق بأنه غير القدرة محلّ نظر ؛ هذا.

وقيل : إنّ من قال إنّ كلام الله - سبحانه - ليس قائما بلسان أو قلب ولا حالاً في مصحف أو لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ، ومنعوا من القول بحلول كلامه - تعالى - في لسان أو قلب أو مصحف وإن كان المراد هو اللفظي رعاية للتأديب واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي ؛ على أنّ اطلاق اسم المدلول على الدالّ وكذا اجراء الصفات الدالّ على المدلول شائع ذائع ، مثل : سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي ، فاطلاق اسم كلّ من الكلام الحقيقي واللفظي على الآخر واجراء صفاته على الآخر لا بأس به ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّ القائل بهذا القول إن كان هو الأشعري فلا ريب في أنّ مراده من الكلام الذي ليس قائما بلسان أو قلب هو الكلام النفسي ، لا الحقيقي - على ما يظهر من تتبع كلماتهم -.

وقال بعض المشاهير بعد نقل هذا الكلام قد عرفت أنّ الكلام : الحقيقي الأزلي أنّما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي أو معناه إلى المخاطب ، أو بمعنى العلم بما يتكلم به - أي : العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى - ، فحينئذ يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي : الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم ، وحينئذ يكون وصف الكلام بالازلي وصفا بحال متعلّقه - وهو العلم به - . ولا يخفى عليك أنّ المعنى الأول - أي : / MB 212 / التكلم الحقيقي الذي يكون ازيا حقيقية - كاف في الاعتذار المذكور ، فلا حاجة فيه إلى اعتبار المعنى الثاني - أعني : كونه بمعنى العلم بما يتكلم به - ، لأنّ فيه ارتكاب تمحلّ في الوصف بالازلية. لكن قوله : « على أنّ اطلاق اسم المدلول - ... إلى آخره - » لا يلائم إلاّ المعنى الثاني ، لأنّ في المعنى الأول الذي هو التكلم الحقيقي ليس دالاً ولا مدلولاً إلاّ بالتأويل ؛ انتهى.

وقد عرفت أنّ ارجاع كلام الأشاعرة / DB 215 / إلى التكلم الحقيقي أو العلم بالكلام اللفظي تعسّف كلماتهم تأبى عن الحمل على ذلك.

الثالث من أدلة المعتزلة على أنّ كلامه - سبحانه - ليس أزليا : إنّ كلامه - تعالى - لو كان أزليا لزم الكذب في إخباره ، لأنّ الإخبار بطريق الماضي كثير في كلام الله - تعالى - ، مثل : (إِنَّا أَرْسَلْنَا) و (قَالَ مُوسَى) و (فَعَصَى فِرْعَوْنُ) إلى غير ذلك ؛ وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الأزلي ، فتعيّن الكذب ، وهو محال على الله - تعالى - .

وغير خفيّ بأنّ هذا الدليل يثبت الكلام اللفظي وحدوثه ولا ينافي ثبوت الكلام بمعنى نفس الالقاء ، لأنّه أيضا حادث ؛ ولا ثبوت الكلام الحقيقي الذي هو عين الذات ، لأنّه ليس مدلولاً للكلام اللفظي حتّى يلزم من حدوثه حدوثه.

وبذلك يظهر أنّ هذا الدليل يدلّ على بطلان الكلام النفسي القديم الذي قال به الأشاعرة ، لأنّهم إن حملوا الاخبار المذكورة التي وقعت بطريق الماضي في كلامه - سبحانه - على الكلام النفسي لزم حدوثه - لما ذكر ؛ وإن حملوها على الكلام اللفظي بأن يقولوا إنّ المتصف بالماضي وغيره أنّما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم أو قالوا إنّ كلامه - تعالى - في الأزل لا يتصف بشيء من الماضي والحال والاستقبال - لعدم الزمان - وأنّما يتّصف بها فيما لا يزال بحسب التعلّقات وحدوث الأزمنة والأوقات ؛ وبالجمله اتصافه بتلك الاوصاف ليس إلّا - باعتبار تعلّقه بالكلام اللفظي فيما لا يزال ؛ ففيه : إنّ تصحيح هذا الأمر - أعني : براءة كلامه تعالى في الأزل من الاوصاف المذكورة وعدم اتصاف المدلول بهما - غير جائز ، لوجوب التطابق بينهما.

وقال بعض المشاهير من جانب الأشاعرة : إنّ ما قالوا من أنّ كلامه الأزلي لا يتّصف بالماضي واخويه مرادهم منه كلامه بمعنى التكلّم الحقيقي - أعني : القدرة على ايجاد الكلام اللفظي - أو العلم بمدلول الكلام اللفظي ، وهما ليسا مدلولين للكلام اللفظي ، والمتصف بالماضي ومقابليه هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة ، وبتبعية اتصافه باحدها يتّصف اللفظ الحادث به ، فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة. وبالجمله لا شبهة في أنّه لا معنى للمعنى القديم غير التكلّم الحقيقي الذي هو عين الذات أو

العلم الإجمالي ومدلول الألفاظ وباللغات ، فوجب حمل كلامهم على أحدهما ، وهما ليسا مدلولين للكلام اللفظي . وما قالوا : إن أزلية الأزلي مدلول الكلام اللفظي إنما هو الأزلي التأويلي - أي : أزلي القدرة أو العلم - ، فالمدلول الذي هو أزلي ليس أزليته إلا باعتبار القدرة أو العلم الذي هو غير زائد على ذاته ، فوصف المدلول بالأزلي إنما هو وصف بحال المتعلق - كما مرّ غير مرّة - .

ثمّ الظاهر أنّ مرادهم من مدلول الكلام اللفظي الذي يكون العلم أو القدرة به أزليا إنما هو المدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم ، وحينئذ فيكون الكلام الأزلي الواقع في كلامهم بمعنى التكلم الأزلي الذي هو غير زائد على ذاته - تعالى - ، وحينئذ فلا إشكال ؛ انتهى .

وحاصل ما ذكره : إنّ المراد بالكلام الأزلي هو الكلام بمعنى التكلم الحقيقي حقيقة أو العلم الإجمالي بمدلول الكلام اللفظي ، وهما ليسا مدلولين للكلام اللفظي بالحقيقة كما أنّ المدلول الحقيقي للكلام اللفظي ليس أزليا بالحقيقة لأنّ مدلوله بالحقيقة إنما هو المعقول المفهوم منه . و/ MA 213 / هذا المعنى المعقول منه هو الموصوف بالمضى وغيره أولا وبالذات ، واتصاف اللفظ بهما إنما هو بتبعية اتصافه بهما ، فيكون مدلول اللفظ الذي هو حادث حادثا لا محالة ثمّ يوصف هذا المدلول بالأزلية تجوزا ، كما أنّ كلّ واحد من التكلم الحقيقي والعلم بوصف المدلولية كذلك ؛

بيان الأوّل : إنّ المدلول الحقيقي يوصف بالأزلية باعتبار القدرة أو العلم الذي هو غير زائد على ذاته ، فيقال : هذا المدلول الذي هو الكلام النفسي حقيقة أزلية القدرة المتعلقة به أو أزلي العلم / DA 216 / المتعلق به ، فوصف المدلول بالأزلي إنما هو وصف بحال متعلقه ؛

وبيان الثاني : إنّّه قد يقال : إنّ المتكلم الحقيقي مدلول الكلام اللفظي ، وغرضهم من مدلوليته بالنسبة إليه أنّه فائض عنه وناش منه ووجود المعلول دال على وجود العلّة ، فهذه الدلالة ليست من قبيل الدلالة اللفظية الوضعية ، بل من قبيل الدلالة العقلية . وقد يقال : العلم المتعلق بمدلول الكلام اللفظي مدلول له . وغرضهم من مدلوليته أنّ صدور

الكلام اللفظي على هذا التأليف العجيب والنظم الغريب يدلّ على سبق العلم الكمالي وثبوته له - تعالى - ، فيكون هو أيضا مدلولاً له بالدلالة العقلية لا الوضعية. وبالجملة لما لم يكن للقول بالمعنى القديم الزائد على ذاته معنى أصلاً - للزوم تعدّد الواجب - وجب حمل المعنى القديم على العلم الإجمالي المتعلّق بمدلول الألفاظ وبالالفاظ ، فحينئذ يجب حمل المدلول الواقع في كلماتهم - من أنّ مدلول الألفاظ قديم ازلي غير قائم بلسان وغير حالّ في محلّ - على المدلول الالتزامي ، وهو التكلّم ، فإنّ الكلام اللفظي يدلّ على وجوده ، فيكون منشأ لما هو مدلول اللفظ بالمطابقة ، فالدلالة عليه بطريق الالتزام. وهو ازلي من غير ريب ، لأنّه عين ذاته المقدّسة ، وهو التكلّم الحقيقي أو العلم الإجمالي المتعلّق بالكلام اللفظي - كما مرّ - .

وأنت خبير بأنّ كون التكلّم الحقيقي - أعني : القدرة على الكلام اللفظي - أو العلم به ازلياً وان كان صحيحاً في نفسه إلا أنّ حمل كلام الأشاعرة على أحدهما تعسف بارد ؛ فإنّهم مصرّحون بأنّ الكلام النفسي الّذي هو مدلول الكلام اللفظي قديم ، فيرد عليهم : إنّ مدلول الحادث حادث. وما ذكره من التأويلات - مع كونها تأويلات بعيدة - لا يناسب الاطلاقات اللغوية والعرفية ، وتأبى كلام الأشاعرة عنها.

الرابع : إنّ كلامه يشتمل على أمر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك ، فلو كان ازلياً لزم الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب ، وكلّ ذلك سفيه وعبث لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم!

وأجاب عنه عبد الله بن سعيد الأشعري : بأنّ كلامه - تعالى - في الأزل ليس بأمر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك ، وإنّما تصير أحد الاقسام فيما لا يزال.

وفيه : إنّ وجود الجنس من غير أن يكون أحد الأنواع غير معقول ، وإنّ التغيير على القديم محال.

وما قيل : إنّ المراد أنّه امر واحد يعرض له التنوّع بحسب التعلّقات الحادثة من غير أن يتغيّر هو في نفسه ؛ لا يخفى ضعفه.

وقال بعض المشاهير : إنّ جواب عبد الله بن سعيد صريح في أنّ المراد بالكلام

الازلي هو ما به التكلم ، فانّ كلامه لا يصحّ إلاّ باعتبار هذين المعنيين ، وكونه امرا واحدا يعرض له التعلّقات الحادثة انّما يصحّ أيضا لو كان المراد به أحد المعنيين. وحينئذ فحاصل كلام الأشعري : انّ الواجب الوجود بذاته متكلم في الأزل ولا يحتاج في تكلمه إلى أمر زائد على ذاته - تعالى - ، فذاته - تعالى - من حيث يقتضي القاء الكلام إلى المخاطب تكلم ولا يحتاج الواجب في تكلمه إلى أمر زائد على ذاته من لسان أو غيره ، وكذلك لا يحتاج في العلم الإجمالي إلى ما به التكلم الذي هو الكلام اللفظي واحضاره ، ولا إلى صورة خيالية أو غيرها ، فينحصر له - تعالى - ، فانّ ذاته كاف في احضار ما به التكلم وانكشافه. فذاته - تعالى - علم اجمالي بما تكلم - تعالى - به ، فذاته كاف في التكلم واحضار ما به التكلم. فما به التكلم له نحو من الوجود باعتبار / MB 213 / اندراجه في المعلومات بالعلم الذي هو غير زائد على الذات ، فهو كسائر المعلومات مندرج في علمه الكمالي ، فانّ للانسان تكلما وما به التكلم - وهو الصورة الخيالية للالفاظ أو الصورة المثالية لمعاني الألفاظ - ؛ وفي التكلم يحتاج إلى اللسان وفي ما به التكلم إلى الخيال أو ما في حكمه - كالحس المشترك والحافظة وغيرهما من القوى الجزئية للنفس - . واما ذات الواجب - تعالى - فلا يحتاج في التكلم إلى الغير ، فهو بذاته متكلم ، فتكلمه - تعالى - غير زائد على ذاته ولا- يحتاج أيضا إلى امر زائد على الذات فيما به التكلم. فنسبة ذاته - تعالى - إلى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية للالفاظ فينا في تلك الالفاظ التي هي ما به التكلم ، فكما أنّ الصورة الخيالية باعتبار وجودها في النشأة الخيالية علم بما به التكلم من غير احتياج إلى صورة اخرى في انكشافه فكذلك نفس ذاته - تعالى - علم بما به التكلم من غير احتياج / DB 216 / إلى تلك الصورة وغيرها ، بل ذاته - تعالى - منشئا لانكشاف الألفاظ ومعانيها. فذاته - تعالى - بمنزلة هذه الصورة في الانكشاف ، بل لا نسبة بينهما ، فذاته - تعالى - من حيث أنّه منشئا لانكشاف الالفاظ ومعانيها سبب لأن يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الإجمالي ووحدة باعتبار لو تأملت يرجع ذلك الوجود وتلك الوحدة إلى العلم الإجمالي بها. ولأجل أنّ الالفاظ والمعاني مندرجان في العلم الإجمالي وهما بهذا الاعتبار واحد والكلام النفسي راجع إلى

العلم الإجمالي. قيل : الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى ، لأنه عين العلم الإجمالي الذي هو شامل لهما. فيكون كلام الله هو الكلام النفسي باعتبار أنه مثبت في صقع الربوبية في مكن الغيب بنحو من الثبوت العلمي على نحو العلم الإجمالي ، لأنّ الكلام النفسي الراجع إلى العلم الإجمالي لَمَّا كان شاملاً للفظ والمعنى ؛ وهما عبارتان عن الكلام اللفظي ، لأنه المؤلف المخصوص الدالّ على المعاني المخصوصة. ويكون كلام الله - تعالى ، أي : كلامه اللفظي - هو كلامه النفسي ، باعتبار اندراجه في العلم الإجمالي الذي هو الكلام النفسي وهو معنى ثبوته في صقع الربوبية. وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به في عالم الممكنات والشهادة. وهذا مأخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الأشعري.

وبالجمله ليس للمعتزلة نزاع في تحقّق المعاني المذكورة - أعني : اقتضاء اللقاء والقوّة عليه والعلم بالالفاظ ومعانيها - ، بل نزاعهم ليس إلاّ في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه الإجمالي بمعنى ما به التكلم بالحقيقة ؛ أي : نزاعهم في أنّ الكلام بهذا المعنى - أي : معنى ما به التكلم باعتبار اندراجه في العلم الإجمالي - هل يطلق عليه الكلام المذكور حقيقة أم لا يكون حقيقة غير العلم الإجمالي ؟ ، وتسميته بالكلام اللفظي نوع من التجوّز وليس إلاّ باعتبار أنّ متعلّقه كلام بهذا المعنى حقيقة وهم محقّقون في ذلك ؟. وغاية توجيه الأشعري أن يقال : لذات الواجب - تعالى - تكلم أزلي غير زائد على ذاته وللتكلم الأزلي ما به يتعلّق ذلك التكلم في الأزل وهو الكلام الأزلي وكفى في تحقيق التكلم الأزلي علمه - تعالى - الأزلي بما يتكلم به ، فالعلم الأزلي بما يتكلم به هو ما يتعلّق به التكلم الأزلي ، ولا نعني بالكلام النفسي إلاّ ما يتعلّق به التكلم.

وتوضيح هذا التوجيه في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه الإجمالي هو أنّ لذات الواجب تكلماً أزلياً غير زائد على ذاته - سبحانه - ، وهذا التكلم هو الكلام الأزلي لا اطلاق الكلام على هذا المعنى أيضاً حقيقة ، وكونه - تعالى - متكلماً في الأزل أي يقتضي أن يوجد الكلام - الذي هو بمعنى ما يتكلم به - في الأزل ، بل يكفي في تحقّقه كونه بحيث يمكن أن يصدر عنه ما يتكلم به على وفق العلم الإجمالي الأزلي السابق عليه المتعلّق بهذا الكلام ، فالكلام النفسي الذي هو العلم الإجمالي المتعلّق بما به التكلم هو الكلام بمعنى ما به

التكلم باعتبار الوجود العلمي الاجمالي. فهذا العلم الآذي هو نفس ما يتكلم به بوجه الاندراج باعتبار كونه متعلق التكلم الازلي كلام بمعنى ما به التكلم حقيقة، لأنّ لا نعني بالكلام الآذي بهذا المعنى إلاّ أن يكون متعلق الكلام الازلي.

وفي هذا التوجيه تمحل!، فإنّ التكلم الازلي الآذي هو عين الذات لا يتعلق بالعلم الازلي حتّى يصحّ كون متعلق التكلم الازلي ازليا، بل أنّما يتعلق بشيء هو معلوم بالعلم الازلي، وذلك هو ما به التكلم، وهو حادث / MA 214 / والعلم به ازلي. فيكون المعلوم كلاما لا نفس العلم، والازلي هو نفس العلم لا المعلوم، فلا يتحقّق الكلام الازلي. ونهاية تأويل الكلام الأشعري أن يقال: حَقّق في الانسان التكلم وما به التكلم وهذه الألفاظ الموجودة في الأعيان وعلّم بتلك الألفاظ، وهو - أي: المعلوم بتلك الألفاظ - الكلام النفسي، فالكلام النفسي عنده ما يتعلّق به التكلم بمعلومه. ولأجل أنّ العلم بما يتكلم به في الانسان كلام نفسي اطلق الأشعري الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الآذي هو متعلق التكلم. وحاصل هذا التوجيه والتأويل تسليم أنّ تعلّق التكلم أنّما هو بالمعلوم. لكن اطلاق الكلام على العلم باعتبار تعلّق التكلم بمعلومه، فكما أنّه تحقّق في الانسان ثلاثة أمور منها الكلام / DA 217 / النفسي - وهو العلم بالكلام اللفظي - فكذا في حقّه - تعالى - أيضا؛ فاطلاق الكلام النفسي على العلم بما يتكلم به الآذي يتعلّق به التكلم اطلاق حقيقي والعلم ازلي، فالكلام باعتبار هذا الاطلاق ازلي. وهذا الاطلاق أيضا ممّا لا يرتضيه المعتزلة. وأيضا على تقدير صحّته أنّما يصحّ في العلم الآذي هو عين المعلوم لا العلم الإجمالي المذكور؛ وتوضيح ذلك: أنّ اطلاق الكلام على العلم - سواء طابق المقصود أم لم يطابق - ممّا لا يرتضيه المعتزلة، لأنّ العلم هو المنشأ للانكشاف والكلام ليس كذلك. وعلى تقدير الارتضاء لا يطابق المقصود من اطلاق الكلام - بمعنى ما به التكلم - على العلم إلاّ أن يراد بالعلم العلم التفصيلي الزائد على الذات الآذي يمكن أن يكون نفس الكلام بمعنى ما به التكلم، لا العلم الإجمالي المبين له.

والغرض من هذا التطويل أنّ كلامه بلا- تأويل بأحد من المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصحّ أصلا؛ انتهى ما ذكره بتوضيح.

وليس ملخّص كلامه إلا أنّ مراد الأشاعرة من الكلام النفسي هو العلم الإجمالي وإنّ اطلاقه عليه صحيح ، إمّا بالتوجيه الذي ذكره أولاً أو بالتأويل الذي ذكره أخيراً.

وهما مع بعدهما ومخالفتهما للاطلاقات العرفية واللغوية ممّا يأتى عنه كلام الأشاعرة ، فإنّ ظاهر كلامهم عدم كون الكلام النفسي - الذي قالوا - به هو التكلّم الحقيقي أو العلم الّذي هما غير زاندين على الذات ، فإنّهم قالوا بزيادة الكلام النفسي والكلام الأزلي ؛ كيف وجميع الصفات عندهم زائدة على ذاته - سبحانه -؟!.

والحاصل أنّه فرق بين أن يقال : مرادهم ذلك ، وبين أن يقال : المعقول ذلك ؛ والمسلم هو الثاني دون الأول. ولقد احسن أخيراً حيث صرّح بعدم صحّة كلام الأشاعرة بدون التأويل ، ويظهر أنّ هذا التأويل صدر عن غيرهم لا عنهم ؛ هذا.

وقد اجيب عن الدليل المذكور للمعتزلة - أعني : الدليل الرابع - : بأنّ السفه والعبث أنّما يلزم لو خوطب المعدوم وأمر في عدمه ، وأمّا على تقدير وجوده بأن يكون طلباً للفعل ممّن سيكون - كما في طلب الرجل تعلّم ولده الذي أخبر صادق أنّه سيولد - وكما في خطاب النبيّ - صلى الله عليه وآله - بأوامره ونواهيه كلّ مكلف يولد إلى يوم القيمة أو اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بالاجماع أو القياس بعيد جدّاً.

وأورد عليه : بأنّ طلب الرجل تعلّم ولده ليس طلباً حقيقة ، بل هو العزم على الطلب وتخيّله ، وهو ممكن وليس نفسه ؛ وأمّا نفس الطلب فلا شكّ في كونه سفها ؛ بل قيل : هو غير ممكن ، لأنّ وجود الطلب بدون من يطلب منه محال.

قيل : وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردّد في أنّ معناه إنّ المعدوم مأمور في الأزل بأن يتمثّل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود أو المعدوم ليس بمأمور في الأزل ، لكنّ لما استمرّ الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً.

قال بعض المشاهير : التحقيق أنّ ذاته - تعالى - بحيث يقتضي التكليف والأمر بعد ايجاد المكلفين ، فمن نظر إلى أنّ ذاته - تعالى - بذاته يقتضي التكليف وأنّ ذاته منشأً للتكليف حكم بأنّ المعدوم مأمور في الأزل بمعنى أنّ منشأ الأمر تحقّق في الأزل ، ومن

نظر إلى استمرار الأمر الأزلي - وهو منشأ الأمر إلى زمان وجود المأمور به وأنه بعد وجوده يصير مأمورا بالفعل - حكم بأن المعدوم ليس مأمورا به في / MB 214 / الأزل ؛ انتهى.

وحاصله التوجيه لكل واحد من المتخصصين بارتكاب التجوّز ، وهو : إنّ من قال : الأمر في الأزل يتعلّق بالمعدوم ، فبناء كلامه على أنّ منشأ الأمر - وهو ذاته تعالى الأزلي - موجود في الأزل ، فكان الأمر المتعلّق بالمعدوم موجودا ؛ ومن قال بعدم تعلّق الأمر في الأزل بالمعدوم - بل يستمرّ إلى زمان وجوده ؛ وبعده يتعلّق به مراده - إنّ منشأ الأمر وهو ذات الله - تعالى - بسرمدية مستمرّ ، فكان امره مستمرّا.

وأورد عليه : بأنّ استمرار الأمر الأزلي لا دخل له في الحكم بأنّ المعدوم / DB 217 / ليس بمأمور ، فيكفي أن يقال : ومن نظر إلى أنّ المعدوم بعد وجوده يصير مأمورا بالفعل حكم بأنّ المعدوم ليس بمأمور ، فإنّ استمرار الأمر الأزلي إن لم يكن مضرّا بهذا الحكم لا يكون نافعا له.

وأجيب عنه : بأنّ المراد إنّه وإن استمرّ الأمر الأزلي بمعنى منشأ الأمر عند هذا الناظر إلّا أنّ الأمر لا يصير بالفعل عنده إلّا بعد الوجود.

أقول : في جواز تعلّق خطاب المشافهة بالمعدومين اختلاف مشهور بين علماء الأصول ؛ والحقّ - على ما بيّناه في كتبنا الأصولية - جواز ذلك ؛ لكن لا على سبيل الحقيقة ، بل على سبيل المجاز إن تعلّق بالمعدومين فقط ، أو التغليب أو مجاز المشارفة إن تعلّق بالمعدومين والموجودين معا. وبذلك يظهر أنّ ما قيل : إنّ خطاب الحاضرين يكون قصدا والغائبين والمعدومين يكون ضمنا وتبعاً أنّما يجري فيما يكون متعلّق الخطاب الموجودين والمعدومين معا.

وقد ظهر ممّا ذكر - من صحّة تعلّق خطاب المشافهة بالمعدومين تجوّزا - أنّ الدليل المذكور غير تامّ ، لأنّه مبنيّ على ما ذكر من كون الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهّي والاخبار بلا سامع والنداء بلا مخاطب.

الخامس : إنّ الأمر لو كان ازليا لكان ابديا ، لأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، فيبقى

التكليف في دار الجزاء ؛ وهو باطل اجماعا.

السادس : إنّ الكلام لو كان ازليا لاستمرّ ازلا وابدأ - لما ذكر آنفا ، - فلم يختصّ مكالمة موسى - عليه السلام - بالطور ؛ وهو باطل اجماعا.

السابع : إنّ القديم يستوي نسبه إلى جميع ما يصحّ تعلّقه به - كما في العلم - ، فيتعلّق الأمر والنهي بكلّ فعل حتّى يكون المأمور منهيا وبالعكس ؛ واللازم باطل قطعاً. وهذا الوجه منهم الزامي على الأشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحّة تعلّق الأمر بما يتعلّق به النهي وبالعكس.

وأجيب عن هذه الأدلّة الثلاثة : أنّ الكلام وإن كان ازليا لكن تعلّقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بإرادة من الله - تعالى - واختيار ، فيتعلّق الأمر بصلاة زيد بعد بلوغه وينقطع عند موته ، ويتعلّق الكلام بموسى - عليه السلام - في الطور.

وأورد على الخامس أيضا : بأنّ ابدية الأمر لا يقتضي بقاء التكليف ، لأنّ وجود الأمر - بل كلّ خطاب دائما - لا يقتضي إلّا حصول مفاده ومقتضاه دائما ، وليس مفاد الأمر الاتيان بالفعل في كلّ وقت حتّى إذا حصل مفاده لزوم حصول التكليف في دار الجزاء ، بل مفاده الاتيان بالفعل في دار الدنيا وهو باق دائما ، والتكليف به واقع دائما حتّى يصدق أنّ المكلف مأمور في العقبى بالاتيان بالفعل في دار الدنيا. وهذا ما قالوا : إنّ صدق المطلقة دائمي ، نظيره لو قال أحد مخاطبا لزيد : افعل كذا في اليوم الجمعة المخصوصة مثلا وفرضنا صدور هذا الكلام منه دائما قبل هذا اليوم وبعده لا يقتضي إلّا اتيان زيد بالفعل المذكور في يوم الجمعة المخصوصة دون فعله دائما ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّه لو كان للكلام النفسي القديم معنى محصّل لم يكن هذه الأدلّة الثلاثة صالحة لإبطاله ، لما ذكر من الجواب والايراد. فالعمدة في ابطاله ما تقدّم من أنّه ليس له معنى محصّل سوى الكلام الحقيقي أو العلم الكمالي ، وهو غير متنازع فيه.

ثمّ لا ريب في أنّ غرض المعتزلة من هذه الأدلّة ابطال الكلام اللفظي الأزلي دون التكلّم الحقيقي ، فهي غير دالة على عدم اعتقادهم بالتكلّم الحقيقي ؛ هذا.

وقال بعض المشاهير : جميع هذه الأدلّة إنّما تنتهض في الكلام اللفظي باعتبار

وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه مدلولاً له بالعقل ، وجميع الأجوبة مبنية على أنّ الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو أمر واحد غير زائد على ذاته - تعالى - ، أو العلم الاجمالي / MA 215 / بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام في وقته لا الالتقاء بالفعل في الأزل وإن كان الاقتضاء ازلياً ، وهو - أي : العلم الإجمالي - أمر واحد غير زائد على ذاته عند المحققين ؛ انتهى.

وأنت بعد الاحاطة بما تقدّم تعلم حقيّة هذا الكلام ؛ هذا.

وبقى لنا من هذا المبحث أن نذكر كلاماً أورده صاحب المواقف في تحقيق كلام / DA 215 / الله النفسي ونشير إلى حقيقة الحال فيه. وحاصل ما أورده هو : أنّ اللفظ يطلق تارة على مدلول اللفظ ، وأخرى على الأمر القائم بالغير. فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه أنّ مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده ، وأما العبارات فاتّما يسمّى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقة. حتّى صرّحوا بأنّ اللفظ حادث على مذهبه أيضاً ، لكنّها ليست كلامه - تعالى - حقيقة. ومذهب الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة - كعدم تكفير من أنكر كلاميّة ما بين دفتي المصحف مع أنّه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة ؛ وكعدم المعارضة والتحدّي بكلام الله تعالى الحقيقي ؛ وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية - ؛ فوجب حمل كلام الشيخ على أنّه أراد المعنى الثاني. فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله - تعالى - وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور ، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ، إذ هي من أفعال البشر. وعلى هذا يكون الفرق بين الملفوظ والتلفّظ وبين المكتوب والكتابة وبين المقروء والقراءة وبين المحفوظ والحفظ بالقدم والحدوث.

وما يقال من : أنّ الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فيكون حادثة فلا يمكن أن يكون الأمر الشامل لها وللمعنى جميعاً قديماً مع أنّ الكلام اللفظي النفسي عند الشيخ الأشعري قديم ؛ فجوابه : إنّ ذلك الترتيب إنّما هو في اللفظ بسبب عدم مساعدة الآلة ، فالتلفّظ

حادث ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ - جمعاً بين الأدلة - . وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا إلا - أنه بعد التأمل يعرف حقيقته . وقد قال بعض الفضلاء : هذا المحمل لكلام الشيخ ممّا اختاره الشهرستاني في كتابه المسمّى بنهاية الاقدام ؛ ولا شبهة في أنه اقرب إلى الاحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة ؛ انتهى كلام صاحب المواقف .

قال بعض المشاهير : الظاهر إنّ فهم الاصحاب إنّ مراد الشيخ هو مدلول اللفظ وحده ليس من مجرد قوله : « إنّ الكلام هو المعنى النفسي » ، بل الظاهر أنّ باعث فهمهم هو ذلك مع ضميمة أخرى لم ينقل هنا ، إذ لو كان باعث فهمهم مجرد ما ذكره امكن أن يحمل كلامه بأن مراده بالكلام النفسي هو المعنى النفسي - على ما هو الكلام بمعنى التكلم ، أي : كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام إلى المخاطبين - ؛ وحينئذ يصحّ كلامه بلا تأويله إلى ما ذكره صاحب المواقف ؛ انتهى .

وأنت خبير بأنّ هذا الكلام بطوله لا طائل تحته! ، فأنك قد عرفت أنّ الكلام النفسي الذي قال به الشيخ الأشعري لا يمكن حمله على التكلم الحقيقي ، فإنّ المتبادر من مجرد الكلام النفسي هو مدلول اللفظ وفهم قدرة ايجاد الكلام اللفظي منه خلاف الظاهر ، ففهم الاصحاب منه ذلك في موضعه ، مع قطع النظر عن سائر أقاويله الصريحة في أنّ مراده منه ذلك دون التكلم الحقيقي .

فالحق أنّ ما فهم اصحاب الشيخ الأشعري من كلامه والتأويل الذي / MB 215 / ذكره صاحب المواقف لكلامه كلاهما باطلان! ؛

أمّا الأوّل فقد عرفت وجه فساده مفصّلاً ، ونزيدك هنا ونقول : لا ريب في أنّ مدلول اللفظ لا يمكن أن يكون قديماً لأنّه مثل اللفظ في الحدوث ؛ قال بعض المشاهير : كون المدلول قديماً إنّما يصحّ أن لو كان المراد بمدلول الألفاظ المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالتكلم - كما مرّ - ؛ وأمّا المدلول المطابقي فلا خفاء في أن لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التأويل إلى العلم ، فإنّ اللفظ - مثل : « قال فرعون » - والمدلول المطابقي سيان في الحدوث ، وفي العلم بهما قديم .

ويرد على ما ذكره من قولهم: « فإما العبارات فإتّما يسمّى كلاما مجازا »: أنّ المتبادر المشهور في استعمال الكلام أنّما هو العبارات والألفاظ الدالّة عليه، وهو علامة كونه حقيقة فيها. ولهذا قال المحقّق الطوسي في شرح رسالة العلم: « الأصل في الكلام هو المؤلّف من الحروف / DB 218 / المسموعة الدالّة بالوضع على ما قصد دلّته عليه ليحصل التفاهم بين أشخاص النوع، ووجوده لا يتحصّل إلاّ بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المؤلّف، وبعينه الحروف المرتّب بعضها على بعض بحسب الوجود العلمي حتّى يمكن تأليف الكلام باعتبار الوجود العيني على وفق ترتيب الذهني، فبعض الناس - كالمنطقيين - يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن، وبعضهم يطلقون على ذلك العلم. والمتكلّمون يصفونه - تعالى - بالكلام لورود الشريعة بذلك، إذ لولاه لما يتوهم العوامّ الوحي؛ فمنهم من قال: إنّهُ هو العلم؛ ومنهم من قال: إنّهُ زائد على العلم قديم غير مؤلّف ولا مسموع؛ ومنهم من قال: زائد محدث أو قديم مؤلّف ليس بمسموع، لكن يطابق المسموع، ومنهم من قال: إنّهُ مؤلّف مسموع. والذين يقولون إنّهُ مع ذلك قديم لا يتفكّرون في معنى قولهم « (1) »؛ انتهى.

وقد اشار بقوله: « الأصل في الكلام هو المؤلّف » إلى أنّهُ أيّ معنى عن المعاني المغايرة لهذا المعنى إذا استعمل فيه الكلام والكلمات كان ذلك على سبيل المجاز - كمعاني الألفاظ، والموجودات العينية، والعلم بالألفاظ، كما ورد في حقّ عيسى عليه السلام: (وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرِيَمَ) (2) عليها السلام؛ وقال تعالى: (- إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ) (3)؛ وقال امير المؤمنين عليه السلام: « أنا كلام الله الناطق » (4)؛ وكما قيل: ان بسائط الموجودات حروف ومركباتها كلمات - . قال بعض المشاهير: فان قيل: يمكن اثبات اللفظية بالقياس - كما هو المشهور -، فيمكن به اثبات أنّ الكلام موضوع لما يعمّ الألفاظ والمعاني، فانّ كلامية الألفاظ الموضوعية أنّما يكون لأجل كونه حكاية عن الواقع

ص: 469

1- راجع: شرح رسالة مسألة العلم، المسألة السابعة عشرة ص 43.

2- كريمة 171، النساء.

3- كريمة 10، فاطر.

4- راجع: بحار الأنوار، ج 82 ص 199.

- كما في الاخبار - أو مشعرا للطلب ونحوه - كما في الانشائيات - ، وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الألفاظ ؛ وبذلك يعلم أنّ كلاً من الألفاظ الموضوعية ومعانيها كلام. وأيضا الكلام الذي ينقسم إلى الخبر والأمر والنهي وأمثالها انما يكون بالحقيقة معاني الألفاظ الموضوعية ، فإنّ الخبر ما يحتمل الصدق والكذب ، والأمر ما يقتضي الطلب ، والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات ؛ وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني.

وأيضا إذا قيل في الأمر بالقيام مثلا بالعربي أو بلغة أخرى لا يختلف الأمر بالحقيقة وإن اختلفت العبارات ، وهذا هو الباعث للحكم بأنّ القديم بالحقيقة هو معاني الألفاظ المؤلفة الموضوعية ؛

قلنا : على كلّ من التقديرين المذكورين - أي : كون الكلام هو اللفظ فقط ، أو اللفظ والمعنى - لا يصحّ الحكم على الكلام بأنّه صفة لذات / MA 216 / الحقّ وقديم إلاّ - بتأويله إلى العلم الإجمالي به - كما اختاره الطائفة التي أشار إليها المحقّق الطوسي في الكلام المنقول عنه بقوله : « ومنهم من قال بأنّه هو العلم » - ، أو إلى العلم به مع ضميمته اقتضاء الذات لا لقائه إلى المخاطبين - كما ذهب إليه الطائفة التي أشار إليها بقوله : « ومنهم من قال بأنّه زائد على العلم قديم غير مؤلّف ولا مسموع » - . واما القول بأنّه مؤلّف قديم ليس بمسموع وزائد على العلم ، فلا - يصحّ الحكم عليه بأنّه صفة لذات الحقّ ، لأنّه إذا كان الكلام مؤلّفا فلا بدّ له من تمييز بعض الأجزاء عن بعض وترتيب فيما بينهما ، وهذا لا يتصوّر إلاّ باعتبار الوجود العيني أو الوجود الارتسامي في شيء موجود في الخارج ، فلا يكون صفة لذات الحقّ إلاّ على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم. وكان معنى زيادته على العلم أنّ له ضميمته قصد القائه إلى المخاطبين. وقوله - أي : قول المحقّق - : « ومنهم من قال إنّ مؤلّف مسموع » إشارة إلى ما اختاره من مذهب المعتزلة. وقوله : « والذين يقولون ... إلى آخره » إشارة إلى مذهب الحنابلة. وقوله : « ولا يتفكّرون في معنى قولهم » إشارة إلى أنّهم لا يفهموا معنى الحدوث والقدم ؛ انتهى.

وغير خفيّ بأنّ ما ذكره - في جواب السؤال المذكور من أنّ الكلام سواء كان هو اللفظ

أو المعنى لا يمكن أن يكون صفة لذات الحق - وإن كان حقًا إلا أن الأصوب في الجواب عنه منع صحّة اثبات اللغة بالقياس - كما هو مقرّر عند أهل التحقيق من علماء الأصول -.

ثمّ ما ذكر في السؤال لبيان اطلاق الكلام حقيقة على المعاني - بأنّ الحكاية عن الواقع والإشعار للطلب أنّما يوجدان بالذات في المعاني - ، ففيه منع ظاهر ؛ لأنّ الاشعار / DA 219 / بالذات أنّما يكون في الألفاظ ، فإنّ التفهيم والتفهم أنّما يحصلان بالألفاظ ، فاذا كان طريق فهم المعاني منحصرًا بالألفاظ فالمفسّر للطلب والحكاية ليس إلاّ الألفاظ.

وما ذكر من : « أنّ الكلام الّذي ينقسم إلى الخبر والأمر والنهي وأمثالها أنّما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ - إلى قوله أنّما هو من عوارض المعاني » ، فيه : أنّما لا- نسلم أنّ معاني الألفاظ ينقسم إلى الخبر والانشاء ، بل الألفاظ ينقسم إليها. ومعنى قولهم : « الخبر ما يحتمل الصدق والكذب » : إنّ الخبر لفظ معناه يحتمل الصدق والكذب ، لأنّ كلمة « ما » في « ما يحتمل » عبارة عن اللفظ ، ومعناه : الخبر لفظ يحتمل معناه الصدق والكذب ؛ وكذا الأمر لفظ معناه يقتضي الطلب. ونظير ذلك كثير ، مثل ما يقال : إنّ الاسم ما دلّ على معنى في نفسه ، بلفظ ما وإن كانت عامّة بحسب الظاهر لكن العموم ليس بمراد ، بل المراد الخاصّ - وهو اللفظ - . وبالجمله الخبر والانشاء لا يكون حقيقة صفة لشيء غير اللفظ. وما قيل من : « أنّه إذا قيل في الأمر بالقيام - ... إلى قوله - : لا يختلف الأمر بالحقيقة وإن اختلفت العبارات » ، ففيه : إنّما يتمّ ذلك إذا لم يكن لخصوصية لفظ دون لفظ دخل في الأمر بالقيام ، والأمر ليس كذلك ، فأنّه وضع في اللغة العربية لفظ خاصّ للأمر بالقيام ولا يصحّ الأمر بدون غيره من الألفاظ العربية ؛ وكذا في التركي وغيره من اللغات لفظ خاصّ للأمر بالقيام ولا يصحّ غيره ، فلخصوصية لفظ كلّ طائفة دخل في الأمر بالقيام ، ولا يحصل الغرض بدون ذلك اللفظ حتّى يؤدّي بغيره ، لاختلاف الأمر بالحقيقة ؛ هذا.

ومما يرد على ما فهم اصحاب الأشعري من كلامه المفاصد التي اشار إليها صاحب المواقف ، وقد تقدّم بعضها وقد عرفت أنّه قد اجاب عنها بعضهم بأنّه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله - تعالى - بالاشتراك اللفظي على هذا المؤلّف الحادث ، و

إنّما يقول الأشعري أنّهما يطلقان على معنى آخر هو الكلام النفسي ، فلا يلزم شيء من المفاسد المذكورة من لزوم عدم المعارضة والتحدّي وعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله حقيقة وعدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف ، / MB 216 / فإنّ من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف أنّما يكفّر لو اعتقد أنّه ليس كلام الله - تعالى - بمعنى أنّه من مخترعات البشر ، أمّا إذا اعتقد أنّه ليس كلام الله - تعالى - بمعنى أنّه ليس صفة قائمة بذاته - تعالى - بل هو دالّ على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله - تعالى - ومخترعاته - بأن أوجده في لسان الملك أو في لسان النبي - صلى الله عليه وآله - أو أوجد نقوشا دالّة عليه في اللوح المحفوظ - فليس من الكفر في شيء ؛ بل هو مذهب أكثر الأشاعرة ، فلا ينبغي أن يتوهّم كونه كفرا.

وأورد بعض المشاهير على هذا الجواب : بأنّ الكلام عند الخصم - أعني : المعتزلة - حقيقة في الأصوات والحروف ، والاشتراك اللفظي الذي ادّعه المجيب غير مسلّم عند الخصم. وأيضا كلّ واحد من معنيي الكلام - اللذين التزمهما المجيب - حادث باعتبار الوجود الخارجي وإن كان قديما باعتبار اندراجه في علم الواجب ، فلا يمكن أن يكون المدلول الذي هو الكلام أيضا عند الأشعري قديما صفة لذات الحقّ. ومراد صاحب المواقف من المفسدة الأخيرة أنّه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله - تعالى - حقيقة لا بالمجاز - أي : أوجده الله تعالى حقيقة لا مجازا - ، وينبغي أن يكفّر من ينكره على الإطلاق وإن لم يحكم بكفره مع التأويل الذي ذكره المجيب. وعلى ما فهم أصحاب الأشعري من أنّ إطلاق الكلام على العبارات والألفاظ مجازا يلزم عدم كفر من ينكره مطلقا ، لأنّه يفهم من ظاهر كلامهم حينئذ أنّ ما بين دفتي المصحف ليس من مخلوقات الواجب وموجدا لله - تعالى - حقيقة ، بل ما هو من موجوداته ومخلوقاته - تعالى - حقيقة هو المعاني ، فيلزم عدم كفر المنكر المطلق مع أنّ من انكره كافر مطلقا - أي : سواء كان إطلاق الكلام على ما بين الدفتين حقيقة أو مجازا - .

والحاصل : أنّ اعتراض صاحب المواقف على / DB 119 / من فهم كلام الأشعري مجازية الكلام اللفظي بأنّه مخالف لضروري الدين ، ويلزم عدم تكفير المنكر المطلق مع

أنه ينبغي تكفيره ، وليس مراده أنه لا يمكن تأويل كلام الأشعري بغير ما ذكره نفسه كتأويل المجيب حتى لا يكون انكار من ينكره كفرا ، لأنه لا ينكره مطلقا. ولا يستلزم ذلك عدم تكفير من ينكره مطلقا ، فإنه على تقدير الاشتراك اللفظي أيضا من ينكر كلامية ما بين دفتي المصحف فهو كافر. نعم! ، من ينكر كلامه بمعنى أنه صفة قائمة بذاته لا يكون كافرا. والملخص ان صاحب المواقف لا ينكر تأويل المجيب لكلام الأشعري بطريق الاشتراك اللفظي الذي لا يستلزم عدم تكفير المنكر المطلق ، ويسلم أنه على تقدير الاشتراك اللفظي لا فساد في عدم التكفير بالمعنى الذي ذكره المجيب ، وإنما اعتراضه على من قال بالمجاز المستلزم لعدم تكفير المنكر المطلق.

ثم على تقدير الاشتراك اللفظي إنما يلزم عدم تكفير من ينكر الكلامية بمعنى كونه صفة قائمة بذاته - تعالى - ؛ هذا.

والظاهر أن الأشاعرة قائلون بكون الكلام اللفظي كلاما حقيقة وإنما يدعون وجود الكلام بمعنى آخر ، فالتكفير المترتب على انكار ما بين دفتي المصحف كلاما غير لازم عليهم.

فان قلت : إن أريد من ما بين دفتي المصحف النقوش الدالة على الألفاظ التي هي كلام الله فظاهر أن هذه النقوش ليست كلام الله حقيقة ، فلا وجه لتكفير من ينكر كونه كلام الله حقيقة ؛ وإن أريد منه مدلول تلك النقوش - أعني : الألفاظ - ، فلا ريب في كونها كلام الله حقيقة إلا أنها ليست ما بين دفتي المصحف حقيقة ، فلا وجه للقول بأن ما بين دفتي المصحف كلام الله حقيقة ، لأن ما بين دفتي المصحف حقيقة هي النقوش واطلاق كلام الله عليها مجاز من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال ؛

قلنا : إن تلك النقوش وإن لم تكن كلام الله حقيقة لكن أجرى عليها شرعا احكام كلام الله - تعالى - ، ولهذا لا يجوز مس تلك النقوش بدون الطهارة ، فكأنها كلام الله - تعالى - حقيقة شرعا ؛ فالتكفير المترتب على انكار كونها كلام الله - تعالى - شرعي لا عقلي.

وأما الثاني - أعني : ما ذهب إليه صاحب المواقف في توجيه كلام الشيخ

الأشعري من أنّ الكلام النفسي شامل للفظ والمعنى معا وإنّ ترتيب الحروف أنّما هو في اللفظ دون الملفوظ / MA 217 / حتّى يكون التلّفظ حادثا دون الملفوظ وإنّ الترتيب فينا أنّما هو لقصور الآلة - ، فيدلّ على بطلانه : أنّ ذلك أمر خارج عن طور العقل ، وما ذلك إلاّ مثل أن يقال : يمكن أن تكون حركة تكون اجزائها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدّم على البعض ، وأنّما يتعاقب اجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة الآلة. وإذا كان عدم الترتب في الملفوظ باطلا لزم كونه حادثا ويكون المعنى أيضا حادثا ، فلا يمكن أن يكون ما هو شامل لهما قديما صفة لذات الحقّ.

وأجاب عنه بعض المشاهير : بأنّ ذلك أنّما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي ، وأمّا باعتبار الوجود العلمي أو العقلي أو الظليّ أو المثالي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل : إنّ كلام الله بمعنى التكلّم على أقسام ستّة :

أحدها : التكلّم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته - تعالى - وكونه - تعالى - باعتبار ذاته بحيث يقتضي الأمر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار إلى المخاطبين ؛ وهو الذي يسمّى ب- « الخطاب القديم » ؛

وثانيهما : هو التكلّم الذي بينه وبين المجرّد القدسي ، وهو القاء الواجب - تعالى - ما يحكم ويوجد إلى العلم الإجمالي بالقلم الأعلى ؛

وثالثها : التكلّم الذي هو القاء الواجب - تعالى - ما يحكم ويوجد بواسطة القلم إلى اللوح المحفوظ ، وكتابته فيه ما يحكم ويوجد ؛

ورابعها : التكلّم النفسي الذي هو القاء الواجب - تعالى - إلى النفوس المجردة الاحكام والاخبار ؛

وخامسها : التكلّم المثالي الذي هو القاء الألفاظ المثالية الدالّة على المعاني المقصودة إلى النفوس الإنسانية في عالم المثال ؛

وسادسها : التكلّم الذي هو القاء الألفاظ الدالّة على المعاني المقصودة إلى النفوس الإنسانية في عالم الملك ، ويزاء كلّ تكلّم كلام لائق بمعنى ما به التكلّم.

وحاصل هذا الجواب إنّ الترتب في الألفاظ أنّما يكون باعتبار الوجود الخارجي

لا باعتبار الوجود العقلي أيضا، فمراد صاحب المواقف أنّ الألفاظ ليس فيها ترتيب باعتبار الوجود العقلي. / DA 220

ولا يخفى ما في هذا الجواب!، فأنّه وإن كان في نفسه حقًا إلاّ أنّه لا يمكن حمل كلام صاحب المواقف عليه، لأنّ قوله: « وترتّب الحروف والألفاظ أنّما هو فينا لعدم مساعدة الآلة » يأبى عن هذا التوجيه، لأنّ عدم الترتّب في الألفاظ باعتبار الوجود العقلي ليس مختصًا بالواجب - تعالى -، بل فينا أيضا كذلك؛ فلا وجه حينئذ لقوله: « أنّما هو فينا لعدم مساعدة الآلة ». فلا بدّ من الحمل على الوجود الخارجي حتّى يتصوّر في بادى الرأي أنّ ترتّب الحروف والألفاظ باعتبار الوجود الخارجي أنّما هو فينا لعدم مساعدة الآلة؛ وحينئذ يتوجّه عليه الايراد المذكور.

وأورد المحقّق الدواني على توجيه صاحب المواقف أيضا بأنّه كيف يتصوّر أن تكون الصفة القائمة بذاته - تعالى - والأصوات القائمة بنا متّحدة الحقيقة حتّى يصحّ أن يقال: إنّ تلك الاصوات قائمة بذاته - تعالى - من غير ترتّب فينا، وترتّب لقصور الآلة.

وهذا الايراد يمكن تقريره على وجهين:

أحدهما: إنّ باعتبار تلك الأصوات متّحدة مع صفته - تعالى -، فينبغي أن لا يكون منتظمة مؤلّفة وباعتبار أنّها اصوات ينبغي أن تكون مترتّبة منتظمة، فكيف يجتمع هذان الأمران؟!؛

وثانيهما: إنّ لا يجوز اتحاد صفة الله - تعالى - مع الحقيقة الممكنة حتّى يقال: إنّ حقيقة الأصوات باعتبار أنّها صفة للواجب - تعالى - لا تكون مع ترتيب، وباعتبار أنّها مع الممكنات تكون مرتبة. على أنّه إذا كان / MB 217 / الشيء متّحد الحقيقة يجب أن لا يختلف بحسب الحقيقة، فيجوز أن لا- يختلف تلك الاصوات في الترتيب وعدمه، لأنّه لو جاز هذا لجاز أن لا يكون الحركة في محلّ تدريجية الوجود وفي محلّ آخر غير تدريجية الوجود؛ وهذا ليس إلاّ السفسطة الصريحة!

فان قيل: يجوز هذا باعتبار الوجودين - أعني: الذهني والخارجي -؛

قلنا: كون الحروف والاصوات صفة للواجب - تعالى - يقتضي كونها من

الموجودات الخارجية ، ومع اتحاد حقيقتها للموجودات الخارجية الحاصلة في الألسن المرتبة بعضها على بعض يقتضي القول بكونها مرتبة في الواجب أيضا ؛ هذا خلف!

ثم أجاب بعض المشاهير عن إيراد المحقق : بأن صاحب المواقف لم يصرح بأن الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له - تعالى - ليرد الإيراد المذكور ، بل صرح بقيام الأمر الشامل للفظ والمعنى بذاته - تعالى - ، وأراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته - تعالى ، على ما ذهب إليه الشيخ - ؛ بل أراد به اندراجه في علمه القديم ليتناول المذهبيين في العلم - أعني : كون العلم القديم هو العلم الإجمالي أو الصور القائمة بذاته تعالى أيضا ، كما ذهب الشيخ والفارابي - ؛ انتهى.

وفيه : إن صاحب المواقف صرح بأن الكلام النفسي عند الشيخ الأشعري مجموع اللفظ والمعنى ويكون ذلك المجموع قائما بذاته - تعالى - ، وظاهر أن ما هو قائم بذاته - تعالى - صفة له - تعالى - ، فالتصريح بالقيام في حكم التصريح بكونه صفة. ويدل على ذلك قوله : « وترتيب الحروف والألفاظ إنما هو فينا لعدم مساعدة الآلة » ، لأن هذا صريح في أن الألفاظ قائمة به - تعالى - بدون الترتيب.

وما ذكره من أن مراد صاحب المواقف أن هذا الأمر الشامل للفظ والمعنى مندرج في علمه القديم ، ففيه : إنه حينئذ يرجع الكلام النفسي إلى العلم ، وليس هو مذهب الأشاعرة. فلو كان مراد الأشاعرة من الكلام النفسي هو العلم لا تقع المخالفة بينهم وبين المعتزلة - كما أشير إليه مرارا -.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما صرح به هذا القائل بعد ذلك أيضا بأن المراد بالقيام - الذي ذكره صاحب المواقف - هو الاندراج في علم الله المقدم على اليجاد.

ثم هذا القائل قال بعد هذا الكلام : فان قيل : يمكن أن يقال : المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته - تعالى - كما ذهب إليه بعض الحكماء من أن الصور العلمية قائمة بذاته - تعالى - بدون تأثير ذاته - تعالى - منه وإكماله - تعالى - به ؛

قلت : هذا إنما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته - تعالى - وصفاته ، ولم يقل به الأشعري. ويمكن أن يقال : الأشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية وإنما في

غيرها ، فهو قائل به. ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به ؛ والظاهر أن يكون الأشعري قائلا بذلك القيام.

فان قيل : هذا مناف لقول الأشعري من أن الكلام النفسي أمر واحد يتكثّر متعلّقاته - كما هو المشهور - ؛

قلت : قد مرّ غير مرّة / DB 200 / من أن هذا الحكم أنّما يستقيم في الكلام بمعنى المتكلّم أو في العلم الإجمالي بالكلام ، فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم الإجمالي ؛ انتهى.

وغير خفيّ بأنّ المشهور أنّ الأشاعرة قائلون بزيادة الصفات الكمالية ومثبتون للقدماء السبعة ، ومن ثمّ كفّروهم المعتزلة حيث قالوا : أنّ النصراني أنّما كفروا لما أثبتوا مع ذاته - تعالى - صفات ثلاثة قديمة يسمّوها اقانيم - هي : العلم والوجود والحياة - ، فكيف لا يكفّر من أثبت مع ذاته - تعالى - صفات سبعا أو أكثر؟.

والأشاعرة اجابوا عن ذلك - بعد تسليم زيادة الصفات - : بأنّ النصراني أنّما كفّروا لأنّهم اثبتوها ذوات لا صفات - وإن تحاشوا عن التسمية بالذوات وسمّوها صفات - ، فإنهم قالوا بانتقال اقنوم العلم إلى المسيح والمنتقل لا يكون إلاّ ذاتا ، واثبات المتعدد - أعني : الذوات القديمة - هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة. وعلى ما ذكر من أنّ الأشاعرة قائلون بزيادة الصفات فمرادهم من قولهم : « أنّ صفاته - تعالى - لا هو ولا غيره » : أنّ صفاته - سبحانه - ليست عين ذاته - تعالى - ولا غيرا مبائنا منفصلا ، بل تكون صفاته قائمة / 218 MA / بذاته. وبذلك يظهر أنّ الأشاعرة قائلون بالمغايرة والقيام كما صرّح به هذا القائل أخيرا ، إلاّ أنّ جواز القيام والمغايرة عند الأشاعرة لا يصحّ كون الكلام النفسي صورة علمية قائمة بذاته - تعالى - ، لما عرفت مرارا من أنّ كلماتهم صريحة في مغايرة الكلام النفسي للعلم. على أنّ العلم عند الأشاعرة ليس بحصول صور الأشياء في ذاته - تعالى ، كما يقول به بعض الفلاسفة - ، بل العلم عندهم صفة واحدة قائمة بذاته - تعالى - لها اضافات وتعلّقات إلى المعلومات ، كما أنّ القدرة عندهم صفة واحدة قائمة بذاته - تعالى - لها تعلّقات إلى المقدورات ، فبعد

ارجاع الكلام النفسي إلى العلم لا يكون قيامه عندهم كقيام الصور العلمية بذاته وحصولها فيه - تعالى - ؛ هذا. وما اشار إليه أخيرا من استقامة ارجاع الكلام النفسي الذي هو أمر واحد ويتكثّر متعلّقاته إلى التكلّم الحقيقي أو العلم الإجمالي ، قد عرفت حقيقة الحال فيه مرارا ؛ فلا نطيل الكلام باعادته.

ثم إنّ المحقّق الدواني بعد ما ردّ توجيه صاحب المواقف قال : إنّ في هذا المقام - أي : في تحقيق كلام الأشعري - كلام يقتضي تمهيد مقدّمة ؛ وهي : أنّ صفة التكلّم فينا عبارة عن قوّة تأليف الكلام ، وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مترتّبة لنا في الخيال. وبعد تمهيد هذه المقدمة أقول : إنّ صفة الكلام القائمة بذاته - تعالى - صفة هي مصدر تأليف الكلمات وإنّ كلامه - تعالى - هي الكلمات التي مؤلّفة له - تعالى - بذاته في علمه القديم بغير واسطة ، وهذا الكلام خطاب متوجّه إلى مخاطب مقدّر وامتيازه عن العلم ظاهر ، فإنّ كلام غيره - تعالى - معلوم له وليس كلامه - كما أنّ كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا - ، فقد تحقّق العلم بدون صفة الكلام تخلف الكلام ، فلم يلزم تحقّق الكلام في أيّ موضع تحقّق العلم.

وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب إليه الحكماء من أنّ كلامه - تعالى - علمه ؛ ولا ما ذهب إليه الحنابلة ومن يحدوا حدوهم من أنّ كلامه - تعالى - حروف وأصوات يقومان بذاته وأنها قديمة ؛ وليس مثل كلام صاحب المواقف من أنّ كلامه الأصوات والحروف الموجودة أو ما يشمل الحروف والأصوات والمعاني معا ، ولا ما هو المشهور من الأشعري من أنّ كلامه - تعالى - أنّما هو المعنى المقابل للفظ ، بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الأشعري - كما يظهر بالتأمّل الصادق - .

ولمّا كان علمه - تعالى - واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه أيضا واحدا مشتتملا على اقسامه من الكتب والصحف واللغات المختلفة والاختبارات والانشائيات ، ولمّا كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجّها إلى المخاطب المقدّر لا مخاطب موجود في الأزل ، فيكون المضيّ والحضور والاستقبال فيه بالنسبة إلى الزمان المقدّر للمخاطب المقدّر ، فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة

فان قلت : قد اُطرد العرف على أنّ من انشأ كلاماً بكتابة يسمّى متكلماً وينسب إليه ذلك الكلام بأنّه قوله وكلامه - كما / DA 221 / يقال : قال : الشافعي كذا وكذا ، و: ابو حنيفة كذا - ؛ وانّما ينسب إليهم هذه الأقوال بأنّهم كتبوه ، فلم لا يجوز أن يكون كلام الله - تعالى - من هذا القبيل - كما يقول المعتزلة - ؟ ، فيكون نسبته إليه - تعالى - بسبب أنّه كتب في الألواح المحفوظة أو أوجده في لسان الملك أو الرسول.

قلت : أمّا أولاً فلاّن من لم يقدر على تأليف الكلمات في النفس لا يسمّى متكلماً وإن أوجد النقوش ، وكذلك من علم أنّه ليس له قصد إلى تلك الألفاظ والحروف لا يسمّى متكلماً ، ونسبة القول إلى من كتب شيئاً من الكلام بسبب اعتقاد أنّه دالّ على كلامه النفسي حتّى لو علم أنّه ليس له الكلام النفسي لم يسمّ متكلماً أصلاً ، كما لو فرضنا أنّه صدر هذه النقوش عن غير الانسان ؛

وأما ثانياً : فلاّن النصوص السمعية دالّة على اثبات صفة الكلام له - تعالى - ، وظواهر تلك النصوص أنّها صفة مغايرة لسائر الصفات - كالعلم والقدرة والإرادة - ، والقول بما قاله المعتزلة يؤدّي إلى أن لا يكون الكلام صفة أخرى بل راجعة إلى القدرة على خلق الكلمات في محالّها ، والتجاوز عن الظاهر من غير ضرورة مستنكر! . على أنّه لا يمكن الدلالة على نفي الكلام النفسي ، ولو نفوه لزم القدح في كونه متكلماً بالمعنى العرفي . وبعد ثبوت الكلام النفسي يتمّ ما ذكرناه / MB 219 / من تحقيق مذهب الأشعري من غير خلل ؛ انتهى.

قال بعض المشاهير : وأنت إذا تأملت فيهما علمت أنّهما راجعان إلى مذهب من قال : « إنّ كلامه - تعالى - القديم هو العلم الإجمالي بالكلام مع ضميمته التوجّه إلى المخاطب المقدر - كما مرّ الإشارة إليه - » ؛ وأنت قد عرفت أنّ كلام صاحب المواقف ليس راجعاً إلى العلم الإجمالي.

وأما كلام هذا المحقّق فظاهره أنّ صفة التكلّم له - تعالى - عبارة عن قوّة الالتقاء والقدرة على تأليف الكلمات ، وهذا هو التكلّم الحقيقي وهو حقّ نقول به - كما مرّ

الإشارة إليه - . وكلامه - تعالى - هي الكلمات المؤلفة الموجودة في علمه القديم من حيث كونها خطاباً إلى مخاطب مقدر ، وهذا هو الكلام النفسي عنده. ومعلوم أنّ هذا راجع إلى العلم ، لأنّ الكلمات الموجودة في علمه القديم هو العلم بالكلمات ، وقد تقدّم أنّ بعضهم وجّه الكلام النفسي بمثل ذلك ، وأشرنا إلى أنّه راجع إلى العلم وهو خلاف ما يفهم من كلمات الأشاعرة ، لأنّه يرفع النزاع بينهم وبين المعتزلة مع أنّ الخلاف بينهم مشهور والردّ والجرح فيما بينهم في كتبهم مسطور.

ثمّ إنّّه اعترض على الكلام المنقول من المحقّق الدواني بوجوه :

منها : إنّ قوله : « إنّ صفة التكلّم فينا عبارة عن قوّة تأليف الكلام - ... إلى آخره - » يستلزم أن يكون صفة التكلّم راجعاً إلى صفة القدرة ، لأنّ قوّة التأليف هي القدرة عليه بمعنى أنّه قسم خاصّ من القدرة لا أنّه عين القدرة المطلقة حتّى يتوجّه عليه أنّه ليس عين القدرة المطلقة ، لأنّها قد تحقّق بدون الكلام ؛ ولا نزاع للمعتزلة في ثبوت صفة التكلّم بهذا المعنى . على أنّنا بحثنا في الكلام اللفظي لا في التكلّم ولا في الكلمات المترتبة في الخيال ، لأنّ وجودها في الخيال وجود علمي ، فيكون راجعاً إلى العلم . والقول بأنّ الأشياء تحصل بانفسها في الذهن لا باشباحها لا ينفع في هذا المقام ، لأنّ اللازم من حصول الأشياء بانفسها في الذهن هو حصول حقيقة الأشياء وماهياتها لا اشخاصها ، لأنّ الشخص الذهني غير الشخص الخارجي - على ما تقرّر في موضعه - ؛ فالذي حصل في الذهن حقيقة الكلام اللفظي لا فرد الكلام اللفظي . وبالجملة لا نسلم أنّ الألفاظ المترتبة في الخيال هي فرد من الكلام اللفظي . ولهذا لو كان شخص ربّ في خياله الفاظاً دالة على المعاني بالوضع ولم يتلفظ بها في الخارج صحّ أن يقال : إنّّه لم يتكلّم ولم يأت بكلام .

ومنها : إنّ قوله : « صفة الكلام القائمة بذاته - تعالى - صفة هي مصدر تأليف الكلمات » محصّله يرجع إلى قدرة تأليف الكلمات ، ولا نزاع للمعتزلة في ذلك ، فلا يكون كلامه - تعالى - صفة أخرى غير العلم والقدرة وسائر الصفات - على ما هو مذهب الأشاعرة - ، فلا يصلح هذا أن يكون وجهاً لكلامهم .

ومنها : إنَّ قوله : « وكلامه - تعالى - هي الكلمات التي هي مؤلفة له - تعالى - بذاته في علمه القديم بغير واسطة » / DB 221 / إنَّ أراد أنَّ تلك الكلمات لها وجود علمي في ذاته - تعالى - سواء كان العلم عين الذات أم لا - ، فهو حقٌّ لا نزاع للمعتزلة في ذلك ، لأنَّ جميع الأشياء - سواء كانت الفاظا أو غير الفاظ - معلومة له - تعالى - في الأزل ، لكن الألفاظ والكلمات المترتبة باعتبار وجودها العلمي ليست فردا من الكلام اللفظي ، ولهذا لو تخيّل واحد متّا كلمات مرتبة مدّة مديدة ولم يتلفظ بها في الخارج يصحّ أن يقال في حقّه : أنّه لم يتكلّم في تلك المدّة.

وإنَّ أراد أنَّ تلك الكلمات المترتبة تصدر عنه في الخارج بسبب علمه القديم والقدرة القديمة ، فهو أيضا حقٌّ لا نزاع للمعتزلة فيه.

وأیضا الكلام هو ما يكون من جنس الحروف والاصوات ، فالآذي في علمه القديم إن كان من جنسهما يلزم قدم غيره - سبحانه - ، وهو باطل ؛ ومع ذلك يلزم جواز اشتراك الواجب والممكن في صفة من الصفات باعتبار الجنس أو النوع ، وهي الكلام - لأنَّ كلام الممكن أيضا من جنس الأصوات والحروف - .

وإن لم يكن ما في علمه القديم من جنس الأصوات والحروف ومع ذلك كان فردا من الكلام اللفظي لزم جواز أن يكون لطبيعة واحدة فردان : أحدهما فيه تعاقب وتدریج - كالكلام اللفظي الموجود في الخارج - ، والآخر ليس فيه / MA 219 / تدریج وتعاقب - كالكلام اللفظي الذي في علمه القديم ، على ما هو الفرض - .

فاذا جاز ذلك فنقول : فليتجه أن يكون لطبيعة الحركة فردان : أحدهما أن لا يكون أجزائها مجتمعة ، والآخر أن يكون أجزائها مجتمعة ، وهو بديهی البطلان - على ما ذكره هذا المحقق في شرح العقائد - . ويظهر أن الكلام اللفظي إذا حصل في الذهن لا يكون فردا من الكلام اللفظي ، بل يكون فردا من العلم .

فان قلت : مذهب التحقيق إنَّ علم الواجب - سبحانه - بالأشياء حضوري ، ومن جملة الأشياء الكلمات المركبة من الأصوات والحروف ، فتكون جميع الكلمات حاضرة بأنفسها عند الواجب - سبحانه - ، وهذه الكلمات الحاضرة بانفسها عند الواجب يجوز

أن تكون هي الكلام النفسي ؛ وبذلك يتّضح الكلام النفسي الذي قال به الأشعري ؛

قلت : الكلمات المعلومة للواجب بالعلم الحضورى الحاضرة بانفسها عنده لها اعتباران :

أحدهما : من حيث أنّه موجودات خارجية ، ولا ريب في أنّها من هذه الحيشية أمور مترتبة متعاقبة الاجزاء ، فتكون حادثة ولا يمكن أن تكون صفة لذات الحق ؛

وثانيهما : من حيث أنّها منكشفة للواجب ، وانكشافها ليس سوى العلم ، فلا يتحقّق شيء زائد على العلم يكون هو الكلام النفسي .

ومنها : إنّ قوله : « وهذا الكلام الأزلي خطاب متوجّه إلى مخاطب مقدّر » ، فيه : إنّ الذي هو ازلي ليس إلاّ العلم والقدرة ، لا الكلام حتّى يصحّ أن يكون خطابا متوجّها إلى مخاطب مقدّر ، لأنّ الخطاب فرع الكلام .

ومنها : إنّ قوله : « وامتيازه عن العلم ظاهر - ... إلى آخره - » لا يفيد مطلوبه ، لأنّ غاية ما يلزم منه إنّ كلامه - تعالى - ليس عين طبيعة علمه ، لأنّ علمه يتحقّق في موضع ولا يتحقّق كلامه فيه ، ولا نزاع للمعتزلة في ذلك ، لأنّ ما ذكرناه - من أنّ الكلام النفسي على ما وجّهه راجع إلى العلم - لم نرد منه إنّه عين العلم المطلق ، بل مرادنا منه أنّه فرد منه ، فيكون الكلام النفسي قسما من العلم وأخصّ منه ، فتحقّق العلم في موضع بدون تحقّق الكلام النفسي فيه لا يدلّ على أنّه ليس فردا منه .

وأبضا يتوجّه عليه نقض أورده بعض الأفاضل ، وهو : أنّه لو تمّ ما ذكره يصحّ أن يقال : إنّ علمنا قد يتعلّق بغير أحوالنا وهو معلوم لنا وليس أحوالنا ، فلا يكون علمنا باحوالنا من باب علمنا ، وهو كما ترى ! .

وأبضا : علمنا المتعلّق ببناء في قصدنا أن نبنيه غير علمنا ببناء زيد مثلا ، فلا يكون الأوّل منهما علما بالبناء بل صفة أخرى ، إذ لنا أن نبنى بهذا العلم هذا البناء وليس لنا أن نبنيه بالعلم بالآخر ؛ فلا يكون مبدأ أحدهما هو مبدأ الآخر .

فالحقّ أنّ هاهنا علمين : أحدهما : علمنا بكلامنا ؛ وثانيهما : علمنا بكلام غيرنا . والأوّل منهما علم فعلي يمكن أن يوجد به كلامنا في الخارج وليس الثاني منهما كذلك ، و

لا يلزم منه أن يكون الأول منهما أصواتا مركّبة ليكون هناك كلام. ولذا صحّ أن يقال: أتّي قصدت أن اذكر كلاما ولم اذكره؛ كيف ولو كان ما ربّناه في علمنا كلاما لكفر أحد منّا اذا تخيّل في ذهنه كفرا!!.

ومنها: إنّ قوله: « وهذا الذي ذكرناه ليس / DA 222 / ما ذهب إليه الحكماء »، فيه: إنّ من ادّعى من الحكماء أنّ كلامه - تعالى - راجع إلى علمه مراده: أنّ كلامه فرد من العلم وقسم خاصّ منه، وقد عرفت أنّ ما جعله هذا المحقّق كلاما نفسيا - أعني: الالفاظ الموجودة في العلم القديم - ليس إلاّ قسما خاصّا من العلم وفردا منه، فما ذكره عين ما ذكره الحكماء.

ومنها: إنّ قوله: « ولما كان علمه - تعالى - واحدا محيطا - ... إلى آخره - »، يرد عليه: أنّه لا يلزم من شمول العلم لجميع المعلومات شمول كلامه لجميع اقسام الكلام من اللغات المختلفة والابخارات والإنشاءات، وكيف يتصوّر أن يكون كلام واحد عربيا وعبريا وسريانيا وفارسيا وتركيا!! وبالجملة لا يتصوّر أن يكون ما هو كلام لذات واحدة بدون ارجاعه إلى العلم كلاما واحدا شاملا لجميع اقسام الكلام. نعم! طبيعة الكلام من حيث هي شاملة لجميع اقسام الكلام ومنقسمة إليها، وليست طبيعة الكلام قائمة بالهواء، بل ما هو الكلام / 219 MB / حقيقة هو القائم بالهواء وهو فرد لطبيعة الكلام.

ومنها: إنّ قوله: « فلأنّ النصوص السمعية دالّة على اثبات صفة الكلام وظواهر تلك النصوص أنّها صفة مغايرة لسائر الصفات »، يرد عليه: أنّه إن أريد أنّ ظواهر النصوص دالّة على أنّها مغايرة بالذات فهو ممنوع؛ وإن أريد: أنّها دالّة على المغايرة في الجملة فهو ممنوع، والمغايرة في الجملة حاصلة فيما نحن فيه. والحاصل: أنّه ورد في الشرع أنّ صفات الواجب بعضها مغاير للبعض بالذات - كالعلم والقدرة -، وبعضها ليس كذلك - كالمعطي والرازق، فإنّ الرازق أخصّ من المعطي، ومثل ذلك كثير -، فلم لا يجوز أن يكون الخالق والمتكلّم مثل المعطي والرازق بأن يكون الخالق أعمّ من المتكلّم؟ - لأنّ المتكلّم هو الخالق الخاصّ - . وفائدة ورود المتكلّم بعد ورود الخالق - على ما ذكره المحقّق الطوسي في شرح الرسالة - هي أنّه لو لا ورود الشرع بكونه - تعالى -

متكلّمًا لتوهّم العوام أنّ القرآن ليس كلام الله - تعالى - بأن يكون معنى القرآن من الله - تعالى - ولفظه من الرسول - صلى الله عليه وآله - ، لأنّه يجوز أن يكون معنى كونه - تعالى - خالق كلّ شيء أنّه خالق كلّ شيء اعمّ من أن يكون بواسطة أو غيرها ، فيتوهّم أنّ خلق الكلام بواسطة النبيّ - صلى الله عليه وآله - ؛ فورد الشرع بأنّ الله خالق الكلام اللفظي كالنبيّ - صلى الله عليه وآله - وغيره من افراد الانسان. غاية ما في الباب أنّ غيره - تعالى - محتاج إلى الآلة المخصوصة بخلافه - سبحانه - ، كما ان الله - تعالى - سميع وبصير من دون الاحتياج إلى الآلة المخصوصة.

ومنها : إنّ قوله : « ولو بقوّة لزم القدح في كونه متكلّمًا » ، يرد عليه : أنّ هذا إنّما يرد لو نفوا كونه - تعالى - موجدا للأصوات والحروف الدالّة على المعنى بالوضع ، وهم لا ينفون ذلك ، بل يبالغون في اثباته! ، وأنّما ينفون الكلام النفسي الذي اثبتته الأشاعرة لقيام البرهان على بطلانه ؛ ولا يلزم من هذا النفي القدح في اثبات ما هو الكلام حقيقة ، بل هو نصرة في اثباته ؛ هذا.

وقال العلامة النيشابوري في تفسيره : إنّ لا برهان على أنّ كلّ صوت يقوم بجسم ولا على أنّ كلّ حرف فأنّما يقدر عليه ذو جارحة ، بل لعلّ ذلك في الشاهد فقط. فالكمال القديم كمال قديم ناطق وسميع وبصير ولا آلة ولا جارحة ، كما أنّه ادراك وعلم من غير قوى وعضو. ومن لم يدركه كما ينبغي فلا يلو منّ إلا نفسه ، فإنّ كلامه كتابه وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه عدل ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّ هذا الكلام إنّما يصحّ على قول من قال : أنّ اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني والوجود العيني ، فإنّه على هذا القول يصحّ أن لا يكون الحروف قائمة بالجسم. وأيضا قوله : « فالكلام القديم إلى آخره - » ، إنّّه يصحّ لو حمل الكلام على المعنى المصدرى - أي : كون الذات بحيث تحصل منه القاء الكلام بمعنى ما به التكلّم إلى المخاطب - ، أو حمل على ما يتكلّم به ؛ وحكمه عليه بالقدم باعتبار اندراجه في العلم القديم.

قال بعض المشاهير : وليعلم أنّ مرجع تحقيق صاحب المواقف والمحقّق الدواني و

العلامة النيشابوري ومن قال إن تكلمه بالقرآن - الآذي هو عبارة عن كتابته على اللوح المحفوظ - راجع إلى العلم وإن علمه - تعالى - بالأشياء على الوجه الآذي عليه في الوجود بمنزلة نقش الأشياء وكتابته / DB 222 / على لوح الوجود، واحد؛ وجميع هذه التحقيقات الأربعة بناها على أن المراد من الكلام النفسي هو العلم. وتقيحها يحتاج إلى مقدر، وهي: أن الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم أم لا؟ - كما حكم به المحقق الطوسي حيث قال في شرح رسالة العلم في بيان المسألة الثامنة عشر: « وهي إله تعالى يصح وصفه بأنه متكلم أزل أم لا؟، والقائلون بقدوم الكلام يحكمون بصحة وقوعه والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه » (1) -؛ انتهى كلام المحقق.

فقول: إن أرادوا بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة، أي: القاء الكلام إلى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب فيكون الشيء ذا كلام تعلق به قدرة القائه القائمة بذلك الشيء أي كان المراد بكون الشيء متكلمًا ثبوت الكلام الآذي تعلق به قدرة اللقاء له وإن لم يوجد المخاطب كان التكلم واتصافه - تعالى - بالكلام / MA 220 / حينئذ نافعًا لثبوت الكلام له - تعالى -، فإن تحقق الكلام له في الأزل مع قطع النظر عن المخاطب بان يثبت له الكلام القديم بأحد المعاني المذكورة لتوجيه كلام الأشعري كان اتصافه - تعالى - في الأزل، وثبت له التكلم في الأزل، وإن كان كلامه حادثًا ولم يثبت له الكلام القديم كان الاتصاف به حادثًا؛ وإن أرادوا به قدرة القائه الكلام إلى المخاطب على تقدير وجوده مع إرادة اللقاء لم يكن اتصافه - تعالى - به في الأزل مستلزمًا لتحقيق الكلام، كما أن إرادة إيجاد الكلام في الأزل لا يستلزم وجود الكلام فيه، لجواز أن يكون الوجود الأزلي ممتنعًا على غيره - تعالى - . والحق أن التكلم الكمالي هو المعنى الأخير وهو مستلزم للعلم بالكلام، فيتحقق كلام الأشعري أن الكلام القديم الآذي هو ضروري في اتصافه - تعالى - بالتكلم في الأزل إنما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على أنه حقيقة عند اطلاق الكلام، بمعنى أن المتبادر من الكلام إنما هو الكلام اللفظي، واطلاق الكلام على غيره مجاز، والعلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على أن الكلام حقيقة في معنى الكلام

ص: 485

اللفظي أو العلم بما هو أعمّ منهما بناء على أنّه حقيقة فيما يعمّ اللفظ والمعنى - على ما مرّ - . ويجب أن يحمل على العلم الإجمالي ليصحّ وصفه بالقدم والوحدة - كما هو مذهب الأشعري - . وبالجملة صحّة التحقيقات الأربعة المذكورة في تصحيح مذهب الأشعري - أعني : تحقيق صاحب المواقف وتحقيق المحقّق الدواني والعلامة النيسابوري ومن قال إنّ تكلمه بالقرآن عبارة عن كتابته - ... إلى آخره - « انما يكون باعتبار رجوعها إلى أنّ الكلام القديم هو العلم الإجمالي الذي تحقّقه بمنزلة تحقّقه - كما لا يخفى - ، والمحقّق الطوسي لا ينكر ذلك التأويل ، بل كلامه ليس إلّا في عدم الاحتياج إليه .

فان قيل : كيف يقول المحقّق لا احتياج إلى التأويل المذكور مع أنّ الاحتياج إليه حاصل لوجهين : أحدهما : كون التكلم صفة كمالية ، وثانيهما : العبارات الواقعة في الشريعة - مثل قوله تعالى : (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) (1) ؛ ومثل قوله تعالى : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (2) - فإنّ تلك الآيتين تدلّان على أنّ القرآن الذي هو كلام الله - تعالى - انزل من العلم إلى العين ، فالمندرج في العلم الإجمالي القديم هو القرآن الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج . وهذا خلاصة التحقيقات الأربعة المذكورة ، فإنّ الاختلاف فيها إنّما هي في العبارة .

قلت : لا شيء من هذين الباعثين - أعني : كون التكلم صفة كمالية والعبارات الواقعة في الشريعة - بوثيق عند المعتزلة والمحقّق الطوسي ؛

أمّا الأول : فلاّتهم يمنعون كون التكلم الذي لا بدّ له ممّا به التكلم صفة كمالية قديمة حتّى يحتاج إلى اثبات شيء أزلي يطلق عليه الكلام ، لأنّ مثل هذا التكلم - أعني : التكلم بالفعل - صفة اعتبارية لا صفة كمالية ، لأنّها حادثّة والحادث لا يصحّ أن يكون صفة كمالية له - تعالى - ، بل التكلم الكمالي عندهم قدرة القاء الكلام على تقدير وجود المخاطب وإرادة القائه . ولا يخفى أنّه لا يستلزم وجود هذا المعنى في الأزل ثبوت شيء هو ما به التكلم في الأزل ، لأنّه راجع إلى القدرة ؛

وأمّا الثاني - أعني : العبارات الواقعة في الشريعة - فلاّ أنّ المراد : أنّ القرآن المجيد

ص: 486

1- كريمة 22 ، البروج .

2- كريمة 4 ، يوسف .

صورته في اللوح المحفوظ وذلك لا يقتضي اطلاق اسم القرآن المجيد على الصورة المثبتة في اللوح / DA 223 / المحفوظ ، بل على ذي الصورة. ويمكن أن يقال : اطلق اسم القرآن المجيد على ما في اللوح المحفوظ - أعني : علمه القديم - على سبيل التجوّز ، فإنّ اطلاق اسماء الأشياء على تلك الأشياء إذا كانت موجودة في الازدهان شائع وإن لم يكن على سبيل الحقيقة. وقس على هذه الآية أمثالها ؛ انتهى ما ذكره بعض المشاهير بالتوضيح وذكر مقدّماته المطلوبة.

وحاصله ليس إلّا ارجاع الكلام النفسي إلى العلم الإجمالي بالكلام اللفظي وتأويل التحقيقات الأربعة إليه. وأنت قد عرفت مرارا أنّ هذا تعسف فاسد وتكلف بارد! ، فإنّ مراد الأشاعرة من الكلام النفسي ليس العلم الإجمالي ؛ كيف ولو كان مرادهم ذلك لارتفع النزاع بينهم وبين المعتزلة مع أنّ التنّازع بينهم ممّا لا يمكن / MB 220 / انكاره!؟.

ثمّ إنّ لا ريب في أنّ الواجب - سبحانه - عالم في الأزل بجميع الألفاظ والحروف والكلمات والعبارات التي توجد منه - سبحانه - ومن غيره لا بالعلم الإجمالي - لبطلانه عندنا ، كما عرفت - ، بل بالعلم التفصيلي الاشراقي - على ما مرّ مفصّلاً - . إلّا أنّ هذا العلم ليس صفة تكلمه - تعالى - ، بل صفة تكلمه التي هي من الصفات الازلية الكمالية هي قدرته على الالتقاء عند إرادته صفة تكلمه التي هي من صفاته الاضافية هي نفس الالتقاء الفعلي وكلامه هو الكلمات والألفاظ الصادرة عنه - سبحانه - بهاتين الصفتين. وبين تلك الكلمات والألفاظ ترتّب وتدرّج ، بل هي قائمة بالهواء أو جسم آخر إن كان صدورها عنه في عالم الشهادة ، ويمكن عدم الترتّب والقيام بجسم إن كان صدورها عنه في عالم التجرد أو المثال ؛ فتأمل!.

قد اتفق أهل الأديان على أنّ الكذب في كلامه - تعالى - محال ؛ وقد استدللّ المعتزلة على ذلك بوجهين والأشاعرة بوجه.

أما الوجهان اللذان استدللّ بهما المعتزلة :

فأولهما هو : أنّ الكذب في الكلام قبيح ، نظرا إلى أنّ الكلام الذي يتّصف بالصدق والكذب عند المعتزلة من قبيل الأفعال دون الصفات ، لأنّ الكلام عندهم إمّا بمعنى

التكلم الحقيقي - أعني : كون المتكلم على وجه يمكن منه القاء الكلام اللفظي إلى من يريد تفهيمه - ، أو بمعنى ما به التكلم - أعني : الألفاظ المنتظمة الدالّة على المعاني المقصودة - ، أو بمعنى الكلام المصدرى وهو التكلم بالفعل ، وهو خلق الألفاظ الدالّة على المعاني المقصودة. ومعلوم أنّ التكلم الحقيقي الذي هو من الصفات لا يتّصف بالصدق والكذب ، فالمتصف بالكذب أولا وبالذات هو الكلام اللفظي - أعني : الألفاظ الدالّة على المعاني المقصودة - وثانيا وبالتبع هو التكلم بالفعل - الذي هو خلق الألفاظ - ، فإنّ اتصافه بالكذب بتبعية اتصاف الكلام اللفظي به. ولا ريب في أنّ الكذب في تكلمه - تعالى - الفعلي - وإن كان بالتبع - قبيح. ومع قطع النظر عن اتصاف التكلم الفعلي بالكذب نقول : لا ريب في أنّ اتصاف الكلام اللفظي به وخلق الألفاظ

الدالّة على المعاني الكاذبة قبيح ، واللّه - سبحانه - لا يفعل القبيح اصلا ، اي : لا يجوز أن يفعله وإن كان مشتملا على حسن ، كالكذب النافع. فاندفع ما قيل من : أنّ الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا ، وذلك بأنّ الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وإن كان له حسن بوجه ما.

قيل : يتراءى منه المنافاة لما قيل في دفع الشبهة الثنوية من : « أنّه يجوز أن يفعل الواجب - سبحانه - ما كان خيريته غالبية على شرّيته ، وليس ذلك قبيحا » ؛

وأجيب عنه : بأنّه لا شيء من الكذب بحيث يكون حسنه غالبا على قبحه.

وهو كما ترى!.

وتقرير الاشكال في المقام : إنّ ما وجه عدم صدور الكذب المشتمل على الحسن - كنفع الغير - عنه مع أنّ الكلام له معان ثلاثة :

أحدها : ما به التكلّم ، وهو الألفاظ الدالّة على المعاني ؛

وثانيها : خلق الألفاظ الدالّة على المعاني

وثالثها : التكلّم الحقيقي - أعني : كون الذات بحيث يقتضي لقاء الكلام إلى من يريد - ، / DB 223 / والمتّصف بالصدق والكذب أنّما هو الكلام بالمعنى الأوّل والثاني دون الكلام بالمعنى الثالث. ولا ريب في أنّ الكلام بالمعنيين الأولين من قبيل أفعاله - سبحانه - دون صفاته ، وما هو من صفاته أنّما هو الكلام بالمعنى الثالث.

ثمّ الممتنع كون صفاته - تعالى - مشتملة على القبح دون افعاله ، إذ لم يثبت عدم جواز اشتغال بعض أفعاله وبعض ما يترتّب على ايجاده على قبح ما ، بل هو واقع! - كما في الشيطان والسموم المهلكة والاشخاص الشريرة وغيرها - ؛ فأنّه لا نزاع في أنّ الشرور والقبايح واقعة في عالم الوجود ، غاية ما في الباب أنّهما مستندان إلى الأشياء الصادرة عنه - تعالى - بالذات وإليه - سبحانه - بالعرض - على ما تقرّر في موضعه - ، فيجوز أن يصدر عنه - سبحانه - الكذب المشتمل على حسن ما ويكون مستندا إلى الألفاظ الدالّة على المعاني التي هي صادرة عنه - تعالى - بالذات وإلى اليجاد الذي هو فعله - سبحانه - بالعرض.

ص: 491

وأجاب بعض الأفاضل عن هذا الاشكال : بأنه لو صدر هذا القسم من الكلام - أعني : الكذب المشتمل على النفع - عنه - تعالى - فلا يخلو من أنه - تعالى - إما أن لا يقدر ايصال هذا النفع المترتب عليه بوجه آخر إلى الغير من حيث هو فاعل ، فيلزم عجزه المنافي لقدرته الكاملة ؛ أو لا يعلم وجهها آخر حتّى يتمكّن به من ايصال / MA 222 / النفع إلى الغير ، وهذا أيضا ظاهر البطلان. ولا يمكن وصول هذا النفع إلى الغير بدون هذا الكذب بالنظر إلى هذا القابل واستحقاقه ، لا بالنظر إلى الفاعل ، لأنّ استحقاق القابل أيضا ممّا له مدخل في جلب المنفعة له ، وهذا أيضا باطل ، أمّا أولا فلأنّ القبح لا يورث النفع اللائق للمكلف - وهو الارتقاء من حضيض الطبيعة إلى ذروة الكمال اللائق للنشأة الأخرى - ، فان القبيح كالمسمّ المنافي لصحة النشأة الباقية. فكيف يصير سببا لحصولها ومبنى الشريعة الترغيب والتحريض على تحصيلها؟!؛

وأما ثانيا : فلأنّ صدور الكلام الكاذب عنه - تعالى - المشتمل على الحسن - أعني : النفع للغير - يوجب صدور الشرّ الكثير المشتمل على الخير بوجه بالذات من الخير المحض المبرّى عن كلّ نقص وآفة ؛ وهذا باطل ، لاستلزامه جهة النقيصة في ذاته - تعالى - .

وغير خفيّ أنّه يمكن المناقشة في مواضع من هذا الجواب.

وقريب من الشقّ الأوّل من هذا الجواب ما ذكره بعض الفضلاء من أنّ من كان قادرا وحكيما على الاطلاق بحيث يكون جميع الموجودات تحت قدرته يحكم العقل بديهية بأنّ ايجاد الكلام الكاذب منه قبيح وإن كان ذلك الكلام الكاذب مشتملا على حسن ؛ نعم! ، الكلام الكاذب الذي يكون مشتملا على حسن لا يكون قبيحا في بعض الأوقات بالنسبة إلى من لم تكن قدرته مشوبة بالعجز أصلا ولا يكون قادرا عالما حكيما على الاطلاق ، فالعقل يحكم بأنّ الكذب في كلامه قبيح وإن كان مشتملا على حسن.

والأصوب في الجواب عن الاشكال المذكور أن يقال : الفرق متحقّق بين ايجاد الألفاظ الدالّة على المعاني الكاذبة وبين ايجاد الشيطان ومثله من الموجودات المشتملة على الشرور والقبائح ، فإنّ المحرق مثلا يكون محمولا على النار حقيقة وعلى فاعل النار

بالمجاز وبالعرض ، وكذا الشرير يحمل على الشيطان حقيقة وبالذات وعلى فاعله وموجده بالعرض وبالمجاز ؛ وأما الكلام الكاذب فكما يحمل عليه الكاذب بالذات وبالْحَقِيقَةُ فكذلك يحمل على ملقي الكلام وموجده أيضا من دون تفاوت ، لأنَّ حمل الكاذب والصادق على المتكلم حقيقي وذاتي وليس مجازيا عرضيا ، لأنَّ الصادق معناه بالفارسية : « راست گو در قول خود » ، والكاذب معناه بالفارسية : « دروغ گو در قول خود » ، فلو جاز ايجاده - تعالى - كلاما كاذبا يلزم جواز حمل الكاذب عليه - تعالى - حقيقة وبالذات ، فيلزم النقص في صفة - تعالى - ؛ وهو محال ، لأنَّ ما يحمل عليه - تعالى - حقيقة وبالذات يجب أن يكون كمالا على الاطلاق بحيث لا يكون فيه نقص بوجه من الوجوه. وبالجملة العقل السليم حاكم بأنَّ الكذب والتلبس واطهار ما هو خلاف الواقع ونفس / DA 224 / الأمر نقص وقبيح يجب تقديسه - تعالى - عنه.

ولا ريب في أنَّ هذا الدليل بناء على المذهب الحق من ثبوت حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها تام صحيح لا خدشة عليه.

وثانيهما : أنَّ الكذب ينافي مصلحة العالم ، لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلام الله - تعالى - ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والأولى ، وفي ذلك فوات مصالح لا يحصى ، والأصلح واجب عليه - تعالى - عندهم ، فلا يجوز اخلاله به.

قال بعض الأفاضل : كذبه - سبحانه - أو جواز كذبه مع اطلاع العباد عيه ينافي مصلحة العالم ويرتفع الثقة معه ، أمّا لو وقع الكذب في الواقع أو جاز ولم يقع ولكن يحفظ الحال - تعالى - بحيث لا يطلع عليه أحد لا يلزم خلاف المصلحة وارتفاع الثقة ولا ينافي وجوب الأصلح عليه - تعالى - ؛

وغير خفيِّ بأنَّه لو جاز الكذب عليه - تعالى - يعرف العقلاء ذلك كليا وإن لم يطلعوا عليه بخصوص القضايا الخارجية ؛ وبه يحصل ارتفاع الثقة ومنافاة مصلحة العالم. وأمّا الوجوه التي استدللَّ الأشاعرة بها على استحالة الكذب عليه - تعالى - :

فمنها : إنَّ الكذب نقص ، والنقص على الله - تعالى - محال اجماعا ؛

وأبضا : لو صدر عنه الكذب لزم أن نكون نحن أكمل منه - تعالى - في بعض الأوقات - أعني : وقت صدقنا وكذبه سبحانه - .

ثم استحالة النقص على الواجب - سبحانه - يدلّ عليه العقل أيضا ، وليس طريق اثباته مجرد الاجماع ، وبذلك يندفع ما قيل : إنّ اثبات حجّية الاجماع موقوف على صدق الرسول الموقوف على صدقه - تعالى - ، فاثبات صدقه - تعالى - بالاجماع دور ؛ / MB 222 / هذا .

وقيل : وهذا الوجه من وجوه الأشاعرة - أعني : لزوم النقص على تقدير الكذب في كلامه ، تعالى - أنّما يدلّ على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته - تعالى - ، إذ لو وقع الكذب فيه لزم نقصان صفته - تعالى - مع كمال صفتنا ، ولا يدلّ على صدقه - تعالى - في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالّا على معنى مقصود منه ، لأنّه على تقدير وقوع الكذب في الكلام اللفظي الذي يخلقه أنّما يلزم النقص في فعله - تعالى - والنقص في فعله ليس لنقص في صفاته الكمالية الذي يقول الأشعري باستحالته على الله - سبحانه - ، بل هو القبح العقلي بعينه ، إذ لا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه إلاّ بمجرد العبارة ؛ فرجع هذا الوجه للأشاعرة إلى الوجه الأوّل للمعتزلة . مع أنّ الأشاعرة لا يقولون بالقبح العقلي ، فلا يمكنهم التمسك بلزوم النقص في افعاله - تعالى - في دفع الكذب عن كلامه اللفظي مع أنّ الأهمّ بيان صدقه - تعالى - في الكلام اللفظي ، إذ أمر التكليف للعباد أنّما يفهم منه لا من النفسي .

وإدعى بعض الأعلام استلزام كذب الكلام اللفظي لكذب النفسي حيث قال : مرجع الصدق والكذب أنّما هو المعنى دون اللفظ ، ولّمّا كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا إلى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته - تعالى - .

واعترض عليه : بأنّ القاء الكلام اللفظي إلى آخر وإيجاده على ثلاثة أقسام :

أحدها : إيجاده بدون قصد القاء المعنى المقصود منه ؛

وثانيها : إيجاده مع الاعتقاد بمدلوله ؛

ص : 494

وثالثها : ايجاده بدون الاعتقاد بمدلوله.

ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات إلا في الصورة الثالثة لا في صورتين الأوليين ، لأنه إذا اعتقد المتكلم مدلول كلامه اللفظي الذي القاه إلى المخاطب وكان اللفظي الدال كاذبا لزم كون المتكلم معتقدا لخلاف الواقع ، وأمّا إذا لم يقصد المتكلم القاء المعنى أو قصد ولم يعتقد مدلوله فلا يلزم من كذبه اعتقاد المتكلم لخلاف الواقع ، فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الأجسام.

وأنت خبير بأن الصورة الأولى لا يتصوّر بالنسبة إلى جنابه - سبحانه - ، لأنه - تعالى - عالم بجميع الأشياء بحيث لا يعزب عن علمه شيء أصلا.

قيل : والصورة الثانية أيضا مندفة بأن كلّ كلام لفظي فله مدلول ، فان كان مدلوله / DB 224 / مطابقا للواقع كان صادقا - سواء كان المتكلم يعتقد بمدلوله أم لا ، وسواء كان يعتقد بنقيضه أم لا - ؛ وبالجمله لا دخل لاعتقاد المتكلم في صدقه وكذبه ؛ وإن لم يكن مدلوله مطابقا للواقع كان كاذبا - سواء كان المتكلم يعتقد بمدلوله أم لا ، وسواء كان يعتقد بنقيضه أم لا - . ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي فذلك المدلول إن كان مطابقا للواقع كان الدال عليه صادقا ، وإن لم يكن مطابقا للواقع كان الدال عليه كاذبا ، فلا يتصوّر أن ينفك صدق / MA 223 / أحدهما عن صدق الآخر وكذب أحدهما عن كذب الآخر ، لأن صدق الكلام اللفظي وكذبه تابع لصدق الكلام النفسي وكذبه ؛ انتهى.

وفيه : إن كلاً من صدق الكلام اللفظي وكذبه وإن كان منوطا بمطابقته للواقع وعدمه ولم تكن لاعتقاد المتكلم وعدمه مدخلية في ذلك - على ما هو الحق - إلا أنّ المتكلم إذا لم يعتقد مدلول هذا الكلام اللفظي وكان غير مطابق للواقع لم يكن المتكلم معتقدا لما هو خلاف الواقع ، فلا يلزم نقص في صفته وإن كان هذا الكلام كاذبا ؛ بخلاف ما لو اعتقد مدلوله وكان كاذبا ، فأنه يلزم حينئذ اعتقاده بخلاف الواقع ، فيلزم النقص في صفته . فالواجب - سبحانه - إذا صدر منه كلام لفظي كاذب علم خلافه ولم يتعلّق

علمه بمدلوله لم يلزم من كذبه نقص في صفته - سبحانه - . ولذا اعرض بعضهم عن هذا الوجه - لاندفاع الصورة الثانية - وقال لبيان عدم تصوّرها بالنسبة إليه - تعالى - بأنّ ايجاد الكلام اللفظي مع قصد الالتقاء بدون الاعتقاد بمدلوله - كما في صورة الامتحان - ، ولا يعدّ ذلك سفها. وقد ثبت ممّا ذكر أنّ الصورة الأولى لا تتصوّر بالنسبة إلى جنبه - تعالى - ، والصورة الثانية يتصوّر بالقياس إليه - تعالى - ولا يلزم فيها من كذب الكلام اللفظي كذب الكلام النفسي ، فلزوم كذب النفسي من كذب اللفظي منحصر بالصورة الثالثة ؛ إلاّ أنّه مع ذلك نقول : لا يلزم نقص في صفة كمالية ، لأنّ مدلول الكلام اللفظي المطابق ليس صفة لذاته - تعالى - ، كالكلام اللفظي ولا أمرا واحدا ، بل إنّما يكون الصفة القائمة بذاته هو التكلّم الحقيقي الذي هو القدرة على الالتقاء أو العلم بالكلام ومدلوله. ولا يخفى أنّه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي وكذب مدلوله اللّذين هما من الأفعال النقص في قدرته على الالتقاء وعلمه بالكلام اللّذين هما من الصفات ، اذ لا يلزم من القدرة على ايجاد الخبر الكاذب الملقى أو العلم التّصوّري بمضمونه نقص في الادراك.

وأنت بعد ما عرفت من أنّ الكلام النفسي الّذي هو مدلول الكلام اللفظي ليس له معنى محصّل وما هو الثابت الواجب في الواقع ونفس الامر ليس إلاّ التكلّم الحقيقي الواقع إلى قدرة خاصّة أو العلم بالكلام ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي كذب فيهما تعلم أنّه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي إلاّ نقص في فعله - سبحانه - ، ولا يلزم منه نقص في صفة من صفاته الكمالية. إلاّ أنّ العقل السليم حاكم بأنّ مجرد القاء الكلام الكاذب وإن كان صفة اعتبارية نقص وهو - سبحانه - منزّه عنه.

وعلى هذا فالفرق بين هذا الدليل والوجه الأوّل للمعتزلة : إنّ بناء الوجه الأوّل على لزوم القبح العقلي وبناء هذا الدليل على لزوم النقص في الصفة الاعتبارية ، فيمكن للأشعري الاستدلال بهذا الدليل وإن لم يمكنه الاستدلال بالقبح العقلي.

وأنت بعد التأمّل تعلم أنّهما راجعان إلى أمر واحد ، والتفريق بينهما مشكل ، لأنّه مع قطع النظر عن الحسن والقبح العقليين لا نعلم أنّ الكذب قبيح حتّى يكون القائه نقصا.

فان قيل : النقص في الصفة الاعتبارية ممّا لا فساد فيه ، ألا ترى أنّ ايجاد الأعمى والأصمّ والأشّل وغيرهم من المخلوقات الناقصة ايجاد ناقص متحقّق؟!.

قلنا : التحقيق إنّ النقص لا يدخل في صفة من صفاته - سبحانه - أصلا - سواء كانت حقيقية أو اعتبارية - ، ولا في فعل من أفعاله مطلقا ؛ قال المعلّم الثاني : « الأوّل - تعالى - تامّ القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع أفعاله لا يدخل في أفعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور. والافات والعاهات الطبيعية أنّما هي تابعة لضرورات اختلاف المهيّات والاستعدادات بحسب الكمال والنقصان ولعجز المادّة من / DA 225 / قبول النظام التامّ » ؛ انتهى.

فليس في الايجاد نقص وقصور أصلا ، بل النقص والقصور أنّما هو من جهة القابل ولا قصور من جانب الفاعل أصلا ، ولا بخل في جوده مطلقا.

وقال صاحب التحصيل ما حاصله : إنّ هذا القصور قد لا يكون لعلّة ، إذ من البين أنّه ليس للماهيات الممكنة في ذاتها ولا في كونها ممكنة سبب ولا في حاجتها إلى علّة لوجودها سبب ولا يكون المتضادّين متمنعين في الوجود ولا يكون كلّ كائن فاسد علّة ولا لقصور الممكن عن الوجود الواجبي ونقصانه عن رتبته علّة ولا لكون النار محرقة وكون المحترق في قبوله الاحراق علّة ، إذ كلّ ذلك من مقوّمات المهيّات وطبائع الامور أو من لوازمها. ولهذا نظائر ، مثل كون إحدى غايات بعض الموجودات مضرة ببعض الموجودات ومفسدة له ، كما أنّ غاية القوّة الغضبية مضرة بالعقل وإن كانت خيرا بحسب القوّة الغضبية. فهذه نقصانات ليس لأجل علل معدّة مرتبة ، فإنّ نقصان الأرض عن رتبة ، الواجب لذاته اكثر من نقصان الشمس عن رتبته وليس هذه لعلّة معدّة ، بل لاختلاف المهيّات في ذاتها. فلو كان النقصان في جميع المهيّات منشأ لها لكانت المهيّات واحدة ، وكما أنّ ماهية الانواع متفاوتة في ذلك كذلك مهيّات الاشخاص التي تحت الانواع.

ثمّ النقصان قد تكون من / MB 223 / المعدّات الموجبة لنقصان الاستعدادات العارضة للموادّ ، لكن يجب انتهائها إلى حركة واحدة دورية أزلية أبدية يكون التغيّر والتبدل ذاتيا لها لئلا يلزم الدور أو التسلسل ، وهي ملزومة أن تكون للموادّ استعدادات

متعاقبة يكون كل واحد منها عدّة ذاتية لما هو معها من المعدّات وعدّة عرضية لما يوجد بعدها فلا يلزم من حدوث الحوادث علل غير متناهية ؛ انتهى.

وعلى هذا فكلّ ما يصدر عنه - تعالى - يصدر على وجه لا يتصوّر أكمل ممّا هو واقع ، وإلّا لكان صدور ما هو أنقص منه - تعالى - ملزوما لترجيح المرجوح على الراجح. فالواجب - سبحانه - أظهر بنور فيضه وجود كلّ ما هو قابل لفيضانه ، فالكّل من الله بحسب الوجود كما يشير إليه قوله - تعالى - : (قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) .

وأما النقائص الواقعة في عالم الوجود فليست إلّا من قصور ذاتيّ غير معلّل ومن قصور غير ذاتي معلّل - كما مرّ مفصّلا في كلام بهمنيار - . وقد اشير إلى ذلك في قوله - سبحانه - : (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ) (1). والسّر في ذلك - على ما مرّ - أنّ الخير هو الوجود والشرّ هو العدم ، والوجود لا يكون إلّا فائضا من جنبه - تعالى - والعدم أنّما هو مقتضى الفطرة الامكانية ، فكلّ خير وكمال أنّما هو من الله وكلّ شرّ ونقص فهو من طبيعة الممكن لا منه - سبحانه - .

وإذا عرفت ذلك نقول : لا-ريب في أنّه إذا صدر الكلام الكاذب منه - سبحانه - يكون هذا الكذب نقصا مستندا إليه - تعالى - لا إلى الماهية القابلة ، فيجب تنزيهه - سبحانه - عنه.

ومنها : أنّه - سبحانه - لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما - إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى ، فيلزم أن يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب وإلّا لجاز زوال ذلك الكذب ، وهو محال - فإنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه - ؛ واللازم - وهو امتناع الصدق عليه تعالى - باطل ، فانا نعلم بالضرورة إنّ من علم شيئا امكنه أن يخبر عنه على ما هو عليه.

وأنت خبير بأنّ هذا الوجه أنّما يدلّ على كون الكلام النفسي صادقا دون اللفظي ، مع أنّ الأهمّ بيان صدق اللفظي دون النفسي.

وربما أجيّب عن ذلك بما قيل في الوجه الأوّل من أنّ مرجع الصدق والكذب أنّما

ص: 498

هو المعنى دون اللفظ ، فكذب الكلام اللفظي راجع إلى كذب الكلام النفسي - كما ذكر في الوجه الأول - ، وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي أيضا قديم ، وحينئذ يلزم ما ذكر من المحذور في الكلام اللفظي أيضا ، فثبت منه عدم وقوع الكذب فيه .

وردّ بعضهم هذا الجواب : بأنّ الأشاعرة لمّا جوّزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فان جوّزوا حدوث صفة اللفظي - أعني : حدوث كذبه - كان أولى وبقبول العقل أخرى ، وإذا كان كذبا حادثا عندهم فلا يجري هذا الدليل فيه . / DB 225 /

وقال بعض المشاهير : إنّ هذا الوجه كالوجه الأوّل في اجراء الجواب المذكور ، وتفصيل اجرائه في هذا الوجه أن يقال : إذا كان مرجع الصدق والكذب هو المعنى دون اللفظ وكان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي فلا يتصوّر كذب الكلام اللفظي بدون كذب الكلام النفسي ، فكذب الكلام اللفظي أنّما يكون بكذب الكلام النفسي ؛ فلو كذب الكلام اللفظي كذب الكلام النفسي ؛ وكذبه أنّما يكون قديما بما ذكر .

أقول : إن كان مراده إنّ القدم في الكذب منحصر في الكلام النفسي - لأنّه إذا كان الكلام اللفظي حادثا ومدلوله قديما يجوز أن يكون كذب أحدهما قديما وكذب الآخر حادثا ، فالملازمة وعدم الانفكاك أنّما يكون بين أصل كذب الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين وصف الكذابين أيضا ، أعني : القدم والحدوث لجواز أن يكون كذب أحدهما قديما وكذب الآخر حادثا - ، ففيه : أنّ كذب الكلام اللفظي لو كان حادثا يجري هذا الوجه في ابطال كذبه ووجوب صدقه ؛

وإن كان مراده أنّ كذب اللفظي ككذب النفسي قديم ، ففيه : إنّّه لا يتصوّر كون أصل الكلام اللفظي حادثا وكون صفته - أعني : كذبه - قديما ، وهو ظاهر بديهي . فظهر أنّ جريان الجواب المذكور في هذا الوجه باطل ، ومنه يظهر عدم دلالة هذا الوجه على بطلان كذب الكلام اللفظي .

فان قيل : على ما ذكرت يكون كذب الكلام اللفظي حادثا وتجويز حدوثه لا يمكن أن يتحقّق بدون كذب الكلام النفسي - بناء على الجواب المذكور - ، فيلزم منه تجويز كذب الكلام النفسي وهو باطل بالدليل المذكور - أعني : الوجه الثاني للأشاعرة - ،

MA 224 / فيجب أن يدفع الجواب المذكور بما نقلناه عن بعض المشاهير في الوجه الأوّل من أنّ القاء الكلام اللفظي إلى آخر وإيجاده على ثلاثة اقسام، ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي إلا في القسم الثالث دون القسمين الأوّلين؛

قلت: تجويز حدوث كذب الكلام اللفظي أنّما هو بعد تسليم وقوع الكذب فيه، ونحن بيّنا عدم جواز كذب كلام الله اللفظي بلزوم القبح العقلي والنقص في فعله لولاه، وهما باطلان عندنا؛

وأيضاً قد عرفت أنّ الكلام النفسي ليس له معنى معقول ولا يرجع إلى معنى محصّل، اللهم إلا أن يرجع إلى التكلّم الحقيقي أو العلم وإن لم يكن مطابقاً لقول الأشعري ولا معنى لوقوع الكذب فيهما، فاذا لم يدلّ هذا الوجه على بطلان كذب اللفظي أيضاً يثبت سقوطه بالكلية.

ثمّ ما ذكره بعض المشاهير في رفع الجواب المذكور قد عرفت حاله.

هذا؛ مع أنّه يرد على ما ذكر في الوجه المذكور - من أنّه مع قدم الكذب يمتنع الصدق وإلاّ جاز زوال الكذب - : بأنّ لا نسلم أنّه بالصدق يزول الكذب. وتفصيل ذلك: أنّه إن أريد بزوال الكذب: زوال مدلول اللفظ الكاذب بعد حصول معنى صادق أو زوال اللفظ الكاذب بعد حصول لفظ صادق فهو ممنوع، لأنّه لا تنافي بين قيام المعنى الصادق والكاذب كليهما بذات واحدة - كما في أنفسنا حين اخبارنا بما علمنا أنّه مخالف للواقع -، أنّما المحال اعتقادهما معاً، فيجوز أن يصدر خبر واحد عن شخص واحد مرتين في إحداهما كان مدلوله صادقا وفي الأخرى كان مدلوله كاذبا وكلاهما كانا قائمين بهذا الشخص الواحد؛ وكذا حال اللفظ الصادق والكاذب، فإنّه باللفظ الصادق لا يزول اللفظ الكاذب. والحاصل: إنّ الكلام النفسي ليس أمراً واحداً قائماً بذاته - تعالى - عندهم حتّى يمتنع أن يكون صادقا وكاذبا، بل المشهور عندهم أنّ الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي ومدلول الكلام اللفظي يتعدّد بتعدّد الكلام اللفظي، وإذا كان الكلام اللفظي أمورا متعدّدة فيجوز أن يكون بعضها صادقا وبعضها كاذبا، فما هو صادق يكون صادقا ابداً وما هو كاذب يكون كاذبا ابداً؛

وإن أريد : أنه يزول الاعتقاد بالكاذب فإنه يدلّ على امتناع اعتقاده - تعالى - وتصديقه بالكاذب ، ولا ريب في أنّ عدم الاعتقاد بالكاذب قد كان حاصلًا قبل حصول الصادق أيضا ولم يكن قبله اعتقاد به / DA 226 / حتّى يزول بالصادق ، ولا شبهة في أنّ امتناع الاعتقاد بالكاذب لا يستلزم امتناع الكاذب بدون الاعتقاد - بل مع علمه بأنّه خلاف الواقع - ، فعلى هذا الشقّ يلزم قدم كذب مدلول اللفظ ، لأنّه إذا كان المدلول قديما وجاز كذبه ولم يلزم من حصول الصدق زواله يكون الكذب قديما البتة. ولا يلزم منه زوال قديم أصلا ، بل يلزم أن يقوم به - تعالى - الصادق والكاذب - أي : مدلول اللفظين أو اللفظان - مع اعتقاده باحدهما وعدم اعتقاده بالآخر ازلا وابدًا. فلا يدلّ هذا الدليل على امتناع كذب مدلول اللفظ ولا اللفظ بالنسبة إليه - تعالى - نظرا إلى عدم اعتقاده بالكذب ، بل امتناع اعتقاده. وكذا الدليل الذي قبله ، فإنّ اعتقاد الكذب نقص لا قيام مدلول كاذب به - تعالى - بطريق التصوّر أو غيره. نعم! ، يتمّ الدليل الآتي قبله بما ذكرناه من أنّ صدور الألفاظ الكاذبة منه - تعالى - قبيح ؛ هذا.

وقيل : لو تمّ هذا الدليل لدلّ على امتناع صدقه - تعالى - أيضا بأن يقال : إنّه - تعالى - لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما ، فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ، لكننا نعلم ضرورة أنّ من علم شيئا امكن أن يخبر عنه لا على ما هو عليه ، فيلزم أن لا يتّصف بالصدق أصلا ؛ انتهى.

وفيه : اتّا لا نسلم أنّ الواجب - تعالى - لو علم شيئا امكن أن يخبر عنه لا على ما هو عليه ، فهل الكلام إلاّ فيه؟! فيجوز أن يكون الاخبار لا على ما هو عليه محالا بالقياس إليه - تعالى - لاستلزامه النقص.

فان قيل : الاستدلال بامتناع الاخبار لا على ما هو عليه بايجابه النقص رجوع إلى الوجه الأوّل ؛

قلنا : هذا الاستدلال هنا جعل سندا للمنع وفي الوجه الأوّل كان عين الدليل.

ومنها : اجماع الأنبياء - عليهم السلام - والعلماء على صدقه - سبحانه - وعدم وقوع الكذب في كلامه ، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقّف على ثبوت

كلام الله - سبحانه - فضلا عن صدقه. وقد صرح اتباع / MB 224 / الأشعري بأن هذا الدليل هو المعتمد ، لبراءته عن المناقشات ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا.

وغير خفيّ بأنّه بعد بطلان الكلام النفسي وعدم وقوعه في كلام الأنبياء والحكماء وأساطين العلم لا معنى لتناول اجماعهم لصدقه ، وأما اجماعهم على صدق كلامه الذي يجري فيه الصدق والكذب - أعني : كلامه اللفظي - فلا ريب في تحقّقه.

إلاّ أنّه أورد عليه : بأنّ ما ثبت بدلالة المعجزات - لو سلّم دلالتها على تقدير شرعية الحسن والقبح العقليين دون عقلية ، على ما هو رأي الأشعري - أنّها هو صدقهم بمعنى أنّ ما قالوا كلامه - تعالى - ومن جانبه - سبحانه - لا من عند أنفسهم ، وأما أنّه حقّ مطابق للواقع فيتوقّف العلم به على العلم بأنّ الكذب محال على الله - تعالى - ؛ فحينئذ نقول : اثبات صدق كلام الله - تعالى - بالاجماع موقوف على حجّية الاجماع وحجّية الاجماع موقوف على العلم بصدق قول النبيّ - صلى الله عليه وآله - في الواقع « إنّ لا تجتمع أمّته على الخطاء » ، والعلم بصدق قول النبيّ - صلى الله عليه وآله - بمعنى كونه من جانب الله وإن لم يتوقّف على شيء سوى المعجزة ، إلاّ أنّ العلم بصدق قوله في الواقع - أي : مطابقته للواقع ، بمعنى أنّ هذا القول الذي من جانب الله مطابق للواقع - يتوقّف على العلم بصدق كلامه - تعالى - ، لأنّ المعجزة أنّما تدلّ على أنّ هذا القول من قبل الله - تعالى - لا من عند نفس النبيّ - صلى الله عليه وآله - ولا يدلّ على أنّه مطابق للواقع ، فلا- يظهر بالمعجزة إلاّ أنّه كلام الله - تعالى - لا أنّه مطابق للواقع ؛ فلو كان كلام الله صادقا كان هذا صادقا في الواقع ، وإلاّ فلا. فظهر أنّ حجّية الاجماع يتوقّف على صدقه - تعالى - ، فاثبات الصدق به دور.

وأیضا : إذا جاز كذبه - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لا يلزم من تصديقه - تعالى - للنبيّ في نبوّته باظهار المعجزة ثبوته في الواقع ، لأنّه بمنزلة قوله : « هذا صادق في نبوّته » ، وإذا جاز كذبه جاز كذب هذا التصديق ولم يصحّ منه شيء على قاعدتهم ، فلم يثبت نبوّته عادة ، وإذا لم يثبت نبوّته لم يثبت حجّية الإجماع.

والقول بأن المعجزة تدلّ عادة على مطابقة كلام النبيّ - صلى الله عليه وآله - للواقع ظاهر الفساد ، بل لو سلّم فإنّما / DB 226 / تدلّ على أنّ كلامه - تعالى - من جانب الله ، وأمّا صدقه في الواقع فلا يتمّ بدون الحسن والقبح العقليين .

على أنّه إذا جوّز العقل امثال تلك الاحتمالات المذكورة لم يثبت نبوّة نبيّ أصلا ، فكيف يثبت نبوّة نبيّ بدلالة المعجزة عادة؟! - إذ ثبوت شيء بالعادة فرع العلم بتكرار الوقوع - . فظهر أنّ اثبات صدقه - تعالى - باجماع الأنبياء والعلماء أنّما يصحّ على رأي أهل الحقّ من قولهم بالحسن والقبح العقليين ، لا على رأي الأشاعرة المنكرين له .

ومنه يظهر أنّه وإن صحّ عند الاستدلال على صدقه بالاجماع ولزوم النقص في فعله إلا أنّه يتوقّف على التمسك بالحسن والقبح العقليين والقول بانتفاء القبح عنه - تعالى - ، فالعمدة في اثبات صدقه انتفاء القبح عنه - تعالى - ، كما اشار إليه العلامة الطوسي في التجريد بقوله : « وانتفاء القبح يدلّ على صدقه » (1).

ص: 503

1- راجع : المسألة السادسة من الفصل الثاني من المقصد الثالث ؛ كشف المراد ، ص 225 .

اعلم!، أن البقاء والدوام نفس السرمدية ومرادفاتهما - أعني : الأزلية والقدم والدوام - إلا ، أن ما يدلّ على ثبوته للواجب وعينيته لذاته - تعالى - يدلّ على ثبوتها له وعينيتها لذاته ، وبالعكس . ولذا ترى بعض الأقوام يستدلّون على اثبات البقاء واثبات عينيته لذاته - تعالى - بالدلائل التي يستدلّ بها الآخرون على اثبات السرمدية ومرادفاتهما واثبات عينيتها لذاته - سبحانه - ، فإنّ الدلائل الدالة على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة على عدم زيادة السرمدية ومرادفاتهما وبالعكس . والأكثر اختاروا السرمدية أو أحد مرادفاتهما في التعرّض ، لأنّ اثبات الأخصّ واثبات عدم زيادته مستلزمان لاثبات الأعمّ - أعني : البقاء وعدم زيادته - .

ثمّ لا يخفى إنّ ثبوت هذا المطلب في غاية الوضوح ؛ والبرهان عليه : إنّ حقيقة واجب الوجود ما يمتنع عليه العدم ، وكلّ ما يمتنع عدمه يكون وجوده باقيا أزلا وأبدا .

ثمّ إنّ الأشاعرة ذهبوا إلى أنّ البقاء صفة زائدة على الذات حتّى يكون الصفات ثمانية ؛

وذهب الحكماء والمحقّقون من الكلاميين إلى أنّه ليس صفة زائدة ، بل هو عين

وذهب الكعبي واتباعه إلى ثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عن الواجب - تعالى - .

واحتجّ / MA 225 / الأشاعرة على الزيادة بأنّ الواجب باق بالضرورة ، فلا بدّ أن يقوم به معنى هو البقاء - كما في العالم والقادر ، لأنّ البقاء ليس من السلوب والاضافات - ، وهو ظاهر ، وليس أيضا عبارة عن الوجود ، بل زائد عليه إذ الوجود يتحقّق دونه - كما في آن الحدوث - ؛

وفيه : إنّ كون الواجب باقيا لا يتوقّف على أن يكون البقاء امرا زائدا قائما بذاته - سبحانه - ، بل كونه عين ذاته بأحد المعنيين المذكورين - أعني : كون الواجب فردا من مفهوم البقاء قائما بذاته سبحانه أو كونه نائبا منابه بأن يكون ذاته تعالى مصحّحا لانتزاع مفهوم البقاء عنه من دون احتياج إلى صفة زائدة - يكفي لتصحيح كونه باقيا ، - كما في سائر صفاته الكمالية - .

وتفصيل القول في عينية الصفات قد مرّ بما لا مزيد عليه ، فذات الواجب الذي هو صرف الوجود عين البقاء بالمعنى المذكور وإن كان مفهوم البقاء زائدا عليه في العقل .

قال بعض المشاهير : كلّ من السرمدية والبقاء أمر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب باعتبار ذاته ، فقيامه ليس إلاّ على نحو قيام الأمور الانتزاعية - أي : كون الذات بحيث ينتزع عنه - ، فزيادته على الذات ليست إلاّ في التعقّل ، لا في الخارج . والحاصل : إنّ الأشعري إن أراد أنّ صدق « الباقي » و « السرمدي » على الله - تعالى - يستلزم قيام مبدأ بالاشتقاق الحقيقي - أعني : الصفة الكمالية من البقاء والسرمدية ، أعني : منشأ الانتزاع - بالمعنى المصدرية منهما فلا نسلم هذا الاستلزام ؛ وإن أراد أنّ صدقهما عليه - تعالى - يقتضي كونه بحيث يمكن انتزاعهما من ذاته المقدّسة بمعنى أنّهما انتزاعيان قائمان به زائدان عليه في التعقّل نسلم ، ولكن لا يفيد المطلوب - أعني : كون معناه الحقيقي وهو الصفة الكمالية منهما له تعالى قائما به في الخارج - . واما زيادته على الوجود فبالاعتبار لاشتماله على معنى زائد على الوجود - بناء على أنّ معناه الموجودية على نعت / DA 227 / الاستمرار - ؛ فنفي الزيادة إن كان المراد منه نفي الزيادة

على الذات فالمقصود منه نفي الزيادة في الخارج ، وإنّ ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدى وبقى لا بانضمام أمر إليه في الخارج ؛ وإن كان المراد منه نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان المقصود منه نفي الزيادة بالذات بمعنى أنّه ليس ذات البقاء زائدا على ذات الوجود وإن كان زائدا عليه بحسب الاعتبار ، فهذان المعنيان الانتزاعيان - أعني : البقاء والسرمدية - لا يكونان زائدين على الوجود الانتزاعي بحسب تحقّقه وبالذات ، بل زيادتهما عليه بمجرد اعتبار اشتماله على معنى زائد عليه ، لأنّه نفس الموجودية على نعت الاستمرار بناء على أنّ معناه الموجودية على نعت الاستمرار ؛ انتهى مع التوضيح وادنى تغيير.

وما ذكرناه من : أنّ المراد من نفي الزيادة على الذات هو نفي الزيادة في الخارج ، فيه : إنّ مجرد نفي الزيادة في الخارج ليس معنى لعينيته ، لأنّ كثيرا من الصفات العرضية للأشياء ليست زائدة عليها في الخارج - كالوجود والتقدّم والتأخّر بالنسبة إلى الممكنات - مع أنّها ليست عينها ، بل المراد بالعينية نفي الزيادة الخارجية مع كون الذات بذاته مصحّحا للانتزاع ؛ والظاهر إنّ هذا مسامحة في العبارة ، والمراد واضح.

ثمّ ما ذكر في دليل الأشاعرة من أنّ البقاء غير الوجود - لتحقّق الوجود دونه ، كما في آن الحدوث - نقص بالحدوث ، فإنّه غير الوجود لتحقّق الوجود بعد الحدوث. وتوضيح هذا النقص أن يقال : لو تمّ دليلكم على زيادة البقاء على الوجود لدلّ على زيادة الحدوث على الوجود أيضا ، لأنّ الحادث يكون له الحدوث في آن الحدوث وبعد آن الحدوث يكون الوجود دون الحدوث ، فبعد آن الحدوث يتحقّق الوجود بدون الحدوث ، فيكون الحدوث غير الوجود - كالبقاء - والحال أنّ الحدوث عندهم عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم وليس زائدا عليه عندهم.

وقال بعضهم في حل هذا النقص : إنّ البقاء وجود مخصوص - لأنّه وجود مستمرّ - كما أنّ الحدوث أيضا كذلك ، لأنّه وجود بعد العدم عندهم ذا عين الوجود - أعني : الوجود المطلق - ، وعلى هذا فزيادة كلّ منهما على الوجود لوجود صلاحية فيه دون الوجود.

وقال بعض المشاهير في حلّه : إنّ الحدوث صفة للوجود - بناء على أنّه عبارة عن

مسبوقية الوجود بالعدم - . وغرضه من هذا أنّ النقص إنّما يتوجّه لو سلّم وفرض أنّ الحدوث عبارة عن الوجود وليس كذلك ، بل هو صفة للوجود بناء على أنّه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم - كما أنّ البقاء صفة للوجود بناء على أنّه عبارة عن استمراره - ، وعلى هذا فكون الحدوث زائداً على الوجود كالبقاء لكن صفة له - أي : صفة زائدة على الوجود بالحقيقة - لا أنّه نفسه ومغايرته له بمجرد الاعتبار ، لأنّه هو المسبوقية العارضة للوجود. وذلك كما أنّ زيادة البقاء على الوجود أيضاً بحسب الحقيقة والذات بناء على أنّ البقاء هو استمرار عارض للوجود لا الوجود على نعت الاستمرار ؛ والفرق بينهما ظاهر.

والحاصل : إنّ البقاء غير الوجود لكن صفة له وليس المراد إنّّه زائد على الوجود بحيث يكون أمراً غير مربوط بالوجود حتّى لا يكون صفة للوجود أيضاً ، فيردّ النقض بالحدوث بأنّه يلزم على الدليل المذكور كونه زائداً على الوجود بالمعنى المذكور - أي : كونه مغايراً اجنبياً للوجود - ، وهو ظاهر البطلان ؛ بل المراد بزيادة البقاء على الوجود كونه مغايراً له بأنّه صفة له لا أزيد من ذلك. ولا فساد في جريان هذا في الحدوث أيضاً إذ هو أيضاً ، صفة للوجود كالبقاء ، فلا يتخلّف الدليل في نفس الأمر في الحدوث ولا نقض على الدليل.

ثمّ الظاهر من كلام السيد الشريف في شرح المواقف إنّ هذا النقض الزامي على الشيخ الأشعري بناء على أنّه قال بعدم زيادة الحدوث على الوجود ؛ وحينئذ لا يفيدان الحلان المذكوران ، إلاّ أنّ يقال : مراد الشيخ الأشعري من عدم الزيادة ليس هو العينية ، بل غرضه منه عدم كون الحدوث / DB 227 / شيئاً مغايراً اجنبياً للوجود ، وحينئذ يفيد الحملان ، لأنّ الحدوث إذا كان وجوداً خاصّاً أو صفة للوجود لا يكون اجنبياً للوجود ، فاذا كان البقاء أيضاً كذلك يكون حكمهما واحداً ، فلا نقض. إلاّ أنّ حمل ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من عدم الزيادة على عدم المغايرة والاجنبية دون العينية خلاف الظاهر - كما لا يخفى - .

وربما يدفع النقض المذكور بمنع كون الوجود متحقّقاً في الزمان الثاني بدون

الحدوث ، لأنّ الوجود في الزمان الثاني أيضا يصدق عليه أنّه مسبق بالعدم ، وهو معنى الحدوث.

قد حمل بعضهم الحمل الذي نقلناه عن بعض المشاهير على ذلك ، وهو تعسف! ، والصحيح إنّ مقصوده ما قرّناه.

وهذا الدفع يرد عليه : إنّ الحدوث عند الشيخ الأشعري هو الخروج من العدم إلى الوجود ، وهو غير متحقّق في الوجود في الزمان الثاني ؛ هذا.

وأنت بعد ما عرفت من كون الواجب صرف الوجود وعينية وجوده لذاته وعينية البقاء لذاته بالمعنى المذكور تعلم سقوط الدليل الذي ذكره الأشاعرة على زيادة البقاء للوجود ، ومنه يظهر حال النقض والحلّ الذي ذكره ؛ هذا.

واستدلّ القائلون بالعينية عليها بوجوه :

الأوّل : إنّ المعقول من البقاء استمرار الوجود ، ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث اتسابه إلى الزمان الثاني.

وأورد عليه بعض المشاهير : بأنّ هذا الدليل إنّ تمّ لم يدلّ إلاّ على عدم الزيادة على الوجود ، لا على الذات - كما هو المطلوب - .

لا يقال : لمّا كان الوجود عينا لذات واجب الوجود - تعالى - ولم تكن السرمدية والبقاء زائدتين على الوجود لم تكونا زائدتين على الذات ؛

لأنّنا نقول : البقاء أنّما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير للذات ، فباعتبار الدليل المذكور يكون كلّ من السرمدية والبقاء / 225 MB / عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمرّ ، فلم تكونا زائدتين على الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات في التعقّل. نعم! ، لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتّم ذلك الدليل ؛ انتهى.

وحاصل ما ذكره في جواب « لا يقال » : إنّّه يجوز أن يكون البقاء عين الوجود الانتزاعي الذي لا يكون عين الذات كالوجود الانتزاعي ؛

وفيه : إنّ مراد المستدلّ عدم زيادتهما بحسب معنييهما الحقيقيّين اللذين هما من

الصفات الذاتية الحقيقية ، ولا شكّ أنّهما بهذا الاعتبار نفس الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته. والحاصل : إنّ معنى عينية الصفات ليس أنّ مفهوم الوجود والعلم والقدرة وغيرها عين الذات ، بل المراد أنّ ما يعبر عنه بتلك المفهومات - أعني : ما هو مبدأ هذه المفهومات ومصحّحها ومنشأ انتزاعها - يكون عين الذات ، فالوجود الانتزاعي وإن كان زائداً على الذات لكن ما هو مبدأ الوجود الانتزاعي ومنشأها ، يكون عين الذات ، فإذا كان البقاء عين الوجود الانتزاعي يكون حاله كحاله في أنّ مفهومه أمر اعتباري منشأ ليس صفة زائدة قائمة بالذات ، بل منشأ مجرد الذات بمعنى أنّ الذات فرد من هذا المفهوم أو نائب مناب الصفة القائمة بالذات المصحّحة لانتزاع هذا المفهوم ، وعلى هذا فيرجع هذا الدليل إلى ما قيل في المشهور في بيان عينية الصفات.

قال بعض الأفاضل : إنّ حمل « الباقي » و « السرمدي » على الواجب - جلّ شأنه - من قبيل حمل الذاتيات ، لأنّ ذاته - تعالى - بذاته يكون مصداق حمل الباقي والسرمدي ؛ وقد عرفت فيما سبق أنّ القول بأنّ الصفات الكمالية عين له - تعالى - ليس المراد منه أنّ مفهوم عالم وقادر مثلاً - عين ذاته - تعالى ، لأنّ المفهومات زائدة على ذاته تعالى - ، بل المراد منه أنّ المعبر عنه بهذا المفهوم يكون عين ذاته ، فمفهوم الباقي والسرمدي ومفهوم البقاء والسرمدية أيضاً زائدة على ذاته - تعالى - ، لكن المعبر عنه بهذا المفهوم عين ذاته - تعالى - ، انتهى.

ويمكن أن يقال : قد أشار بعض المشاهير إلى حمل الدليل المذكور على ما ذكرناه بقوله : « نعم! ، لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج ... » ؛ إلّا أنّنا قد أشرنا إلى أنّ ذلك مسامحة ؛ والمراد واضح.

الثاني : إنّ الواجب لو كان باقياً بالبقاء الذي هو ليس / DA 228 / نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته ، لأنّ ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته - ضرورة أنّ ما بالذات لا يزول أبداً - وإذا فسّر البقاء بصفة يعلّل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المحال أظهر ، لأنّه يؤول إلى أنّ الواجب موجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته.

واعترض عليه : بأنّ اللازم ليس إلّا افتقار صفة إلى صفة أخرى نشأت من

الذات ، ولا امتناع فيه ، كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة.

ورد بأن افتقار الوجود إلى أمر سوى الذات ينفي الوجود بالذات ؛ وهو بديهي.

قيل : وعلى هذا يعود هذا الوجه الثاني إلى الوجه الأول ، إذ لا بد في اتمامه من أن البقاء وجود خاص ، فباقي المقدمات مستدرك.

وفيه : انّ الكلام في أنّه لا يصلح أن يكون البقاء صفة يعلّل بها الوجود ، وبناء هذا الاستدلال على ذلك ، إذ حاصل الاستدلال انّ كون الوجود معللاً بغير الذات ينفي وجوب الوجود سواء كان لذلك الغير صفة من صفات الذات أو لا ؛ وظاهر أنّ هذا البيان لا يحتاج إلى اخذ كون البقاء وجوداً خاصاً ، لأنّه لو لم يكن البقاء وجوداً خاصاً أيضاً لتّم هذا البيان ، لأنّ بناء هذا البيان على أنّه لا يصحّ أن يكون لوجود الواجب علّة سوى الذات ، فظهر الفرق بين الوجهين.

الثالث : إنّ الذات لو كان باقياً بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء إلى الذات لزم الدور - لتوقف ثبوت كلّ في الزمان الثاني على الآخر - ؛ وإن افتقر الذات إلى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات ، هذا خلف ؛ وإن لم يفتقر أحدهما إلى الآخر - بل اتفق تحقّقهما معا - لزم تعدّد الواجب ، لأنّ كلاً من الذات والبقاء يكون مستغنياً عمّا سواه ، إذ لو افتقر الباقي إلى شيء آخر لافتقر إلى الذات ضرورة افتقار الكلّ إليه ، والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعاً ؛ هذا.

مع أنّ ما فرض من عدم افتقار البقاء إلى الذات محال ، لأنّ افتقار الصفة إلى الذات ضروري.

الرابع : إنّ البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل.

فان قيل : هو باق بالبقاء من نفسه لا زائد عليه حتّى يتسلسل ؛

قلنا : فحينئذ يجوز أن يكون البارئ - تعالى - باقياً ببقاء هو نفسه.

اعلم! ، أنّ الدليل الثاني والثالث يدلّان على أنّ عدم زيادة البقاء أنّما هو من خواصّ الواجب ، وأنّ وجوب الوجود يدلّ على نفي الزيادة ، فهذان الدليلان يمكن

اجرائهما في نفي زيادة كل صفة من صفاته - سبحانه - . واما الدليل الأول والرابع فيدلان على أن البقاء من حيث هو بقاء لا يمكن أن يكون زائدا ، وأن هذه الصفة من شأنها عدم الزيادة ، فمقتضاها إن البقاء في الممكنات أيضا غير زائدة على ذاتها. / MB 226 /

ثم هذه الأدلة وإن صرح فيها بعدم زيادة البقاء إلا أنها يجري في عدم زيادة السرمدية ومرادفاتها من دون تفاوت أصلا ، وقد اشرنا إلى ذلك في أول المبحث.

وقال بعضهم : اثبات عينية البقاء مستلزم لاثبات عينية السرمدية وبالعكس وإن قطع النظر عن اشتراك الأدلة. أما الأول - أعني : استلزام ثبوت عينية البقاء لثبوت عينية السرمدية - فلأن البقاء لما كان أعم من السرمدية - نظرا إلى أن البقاء هو الموجودة المستمرة ، سواء كانت دائمة أو في قطعة من الزمان - والسرمدية هي الموجودة ازلا وابدا فكما ان نفي العام مستلزم لنفي الخاص فكذلك نفي زيادة العام على شيء يستلزم نفي زيادة الخاص عليه ، فمن نفي زيادة البقاء على ذاته - تعالى - يعلم نفي زيادة السرمدية عليها.

واما الثاني - أعني : استلزام عينية السرمدية لعينية البقاء - لأن عينية الخاص مع اشتماله على زيادة لشيء يستلزم عينية العام له.

ويرد على الأول : إنه قد يكون معنى عينيا لشيء غير زائد عليه ، والخاص الذي هو فرد منه من حيث أنه خاص يكون زائدا عليه ، كالحیوان الناطق فإنه غير زائد على النوع الطبيعي - أعني : الانسان - وفرده - كزيد المحفوف بالشخص زائد على حقيقة الانسان ، لأن التشخص الذي داخل في حقيقة زيد من عوارض حقيقة الانسان ، فمجرد / DB 228 / بيان نفي زيادة البقاء لكونه عامًا لا يوجب عدم زيادة السرمدية التي هي اخص منه.

ويرد على الثاني : منع الاستلزام.

فان قيل : العام إذا كان ذاتيا للخاص وثبت أن الخاص لا يكون زائدا على شيء معين وجب أن يكون عام ذلك الخاص أيضا غير زائد على ذلك الشيء ؛

ص : 513

قلنا : هذا أنّما يتمّ إذا ثبت أنّ البقاء ذاتي للسرمدية وجزء له ، وهو في محلّ المنع . وأيضا إذا كانت السرمدية عينا للواجب وجب أن لا تكون مركّبة ، بل وجب أن تكون حقيقتها حقيقة بسيطة بحيث لا- يكون تكثرا فيها أصلا ، فلا- يمكن أن يكون البقاء جزء وذاتيا له - لاستلزامه التركيب - .

وبما ذكرناه يظهر أنّ المناط في استلزام عينية كلّ من البقاء والسرمدية لعينية الآخر هو جريان الدلائل المذكورة فيهما معا .

ثمّ إنّ بعد دلالة الأدلّة المذكورة على عدم زيادة السرمدية والبقاء يثبت عينيتهما بالمعنى المذكور - أي : يكون الذات الذي هو صرف الوجود بذاته منشئا لانتزاع مفهوميهما - . وحقيقتهما هي عين الذات في الخارج والذهن وإن كان مفهوماهما الاعتباري الانتزاعي زائدا على الذات الذي هو عين حقيقتهما .

وقال بعض المشاهير : إن أريد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا - أي : في كلّ من طرفي الذهن والخارج - اتّجه عليه أنّ الدلائل المذكورة لا يدلّ عليه ، بل أنّما يدلّ على عدم زيادته في الخارج ، فالمتّجه أنّ المراد بعدم الزيادة هو عدم الزيادة في الخارج ؛ انتهى .

وقد عرفت بما ذكرناه ما فيه من التسامح والاختلال! . ونزيدك بيانا بما ذكره بعض الأفاضل رادّا عليه حيث قال : وفيه إنّ ما ذهب إليه الأ-كثرون هو أنّ البقاء عين الذات - كالوجود والعلم والقدرة - ، ومعنى عينية الصفات في الواجب - تعالى - على ما ذكر هو أنّ الله - سبحانه - باعتبار ذاته مصداق حمل موجود وعالم وبقا وغيرها ، بل مصداق حمل وجود وعلم وبقاء - بناء على أنّه تعالى نفس الوجود والعلم والبقاء - وليس المراد أنّه - تعالى - نفس مفهوم العلم والعالم والوجود والموجود ، لأنّ جميع المفهومات عرضية بالقياس إليه - سبحانه - ، بل إنّ ما يعبرّ عنه بالوجود أو العلم وغيرهما من الصفات هو ذات الواجب - سبحانه - . وكذا الحال في الانسان بالقياس إلى زيد مثلا ، لأنّ الانسان الذي يكون ذاتيا لزيد ليس هو مفهوم الانسان ، بل الذاتي له أنّما هو المعبرّ عنه بمفهوم الانسان وهو النوع الطبيعي الموجود في الخارج بوجود

الأشخاص الخارجية ، فالذي يكون ذاتيا لشيء ولا يكون زائدا بالقياس إليه يكون ذاتيا له في الخارج والذهن معا ؛ ولا معنى لكون الذاتي ذاتيا في ظرف دون ظرف ، لأنّ الذاتية والعرضية أنّما يكون في نفس الأمر لا باعتبار ظرف الذهن أو الخارج.

وإذا علمت ذلك نقول : إنّ ما ذكره بقوله : « اتّجه عليه أنّ الدلائل المذكورة - ... إلى آخره - » غير متوجّه ، لأنّ الدلائل المذكورة دلّت على عينية البقاء ، وإذا كان البقاء عينا يكون ذاتيا لا عرضيا ، فلا يكون زائدا أصلا لا في الخارج ولا في الذهن ، وقد ذكر هذا القائل في مبحث نفي / MA 227 / الشريك إنّ الوجود الحقيقي والوجود الانتزاعي - أي : ما يعبر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعي والوجود الانتزاعي - عين له - تعالى - في الذهن والخارج جميعا. والغرض إنّ ما هو عين له أنّما هو المعبر عنه بمفهوم الوجود والبقاء وغيرهما من الصفات الكمالية ، وذلك المعبر عنه يكون عينا له في الخارج والذهن جميعا ؛ وأمّا المفهوم فهو ليس بعين ، بل زائد مطلقا. ومعنى كونه عينا في الذهن أنّه لو جاز حصوله في الذهن لما جاز انفكاكه عنه في الذهن أيضا.

حجّة الكعبي واتباعه : إنّ البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل ، وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا. واعتبر الحكم بكون الكلّ اعظم من جزئه ، فأنّه لا- يمكن أن يقال : إنّّه واقع في زمان أو في جميع الأزمنة كما لا- يقال إنّّه واقع في مكان أو في جميع الأمكنة. وإذا كان الحكم التصديقي كذلك فما يتوقّف عليه الحكم أولى بأن يكون كذلك ؛ وعلة الزمان لا يكون زمانيا ، فكيف مبدأ الكلّ؟ ؛ فاذن الواجب - سبحانه - لا يتّصف بالبقاء وأنّما اتصافه به نوع من التشبيه بالزمانيات.

وأجيب عنه : بأنّ البقاء إذا كان / DA 229 / حقيقة في الزمانيات فيلزم أن يكون اطلاق « الباقي » عليه مجازا ، والحال أنّ الباقي من اسمائه الحسنی. فالأولى أن يقال : البقاء على قسمين : أحدهما بقاء زمني ؛ والآخر بقاء حقّ ؛ والأوّل - تعالى - باق بالبقاء بالمعنى الثاني دون الأوّل.

أقول : قد عرفت فيما سبق أنّ الواجب - سبحانه - متعال عن الزمان ومحيط به وليس وجوده - الذي هو عين ذاته - زمانيا ، فلا يكون وجوده في الزمان حتّى يكون

بقائه بمعنى وقوعه في الزمان المستمر. كيف ولو كان بقائه بهذا المعنى لزم أن لا يكون بقائه دائما حتى يكون سرمديا ازليا - لأنّ الزمان حادث - ؛ إلا أن يعمّم الزمان بحيث يشمل الزمان الموهوم. وقد عرفت بطلانه. فالسرمدية والبقاء بمعنى ثبوت وجوده في الوعاء اللاتق به - أعني : السرمد - ، ومعنى الامتداد فيه يظهر لنا بتصوير أنه لو وقع في الزمان لكان له امتداد. وتوضيح ذلك يظهر لمن تدبّر فيما ذكرناه في بحث الحدوث الدهري.

والظاهر أنّ المراد من البقاء الحقّ الذي تقدّم في الجواب هو هذا المعنى ، ولا ريب في أنّ البقاء حقيقة في هذا المعنى في عرف الشريعة والعقلاء وإن لم يكن حقيقة فيه عند اللغويين - نظرا إلى عدم تعقلهم لذلك - .

ص: 516

الباب الثاني : في صفاته السليبة

اشارة

ص: 517

(الباب الثاني)

(في صفاته السلبية)

اعلم، أنّ الصفات التي تسلب عنه - سبحانه - هي الصفات التي ثبوتها له - تعالى شأنه - يوجب تركباً أو احتياجاً أو نقصاً - كثبوت التركيب بآي وجه كان والشريك في وجوب الوجود والجوهرية والعرضية والتحيز والحلول والجهة وحلول الحوادث - . ونفي كلّ منها راجع إلى تجرّده وتنزيهه عمّا لا يليق بساحة كبريائه .

ونحن نبين نفي ما يجب أن يبين نفيه منه في فصول .

ص: 518

الفصل الأول : في نفي التركيب عنه - تعالى -

إشارة

ص: 519

(في نفي التركيب عنه - تعالى -)

اعلم! ، أنّ التركيب والكثرة المنفيين عنه - سبحانه - إمّا تركيب وكثرة مع الذات - وهو الكثرة التي يتصوّر باعتبار الذات والوجود أو الذات والعكس - ؛

أو كثرة بعد الذات - وهو الكثرة التي يتصوّر باعتبار الانقسام إلى الذات والصفات الكمالية - ؛

أو كثرة قبل الذات - وهي الكثرة التي تكون باعتبار ترّكّب الذات والماهية من الأجزاء - ، وهذا على قسمين :

أحدهما : التركيب من الأجزاء العقلية الذهنية - كالجنس والفصل - ؛

وثانيهما : من الأجزاء الخارجية ، سواء كانت اجزاء مقدارية متشابهة أو غير متشابهة ، أو اجزاء غير مقدارية - كالمادّة والصورة - .

ثمّ إنّ تجرّده - سبحانه - عن هذه التركيبات يسمّى بالأحدية كما أنّ تفرّده عن الشريك في وجوب الوجود يسمّى بالواحدية ، لأنّ الأحدية أنّما هو معنى عدم الانقسام إلى الأجزاء - سواء كانت اجزاء من قبل الذات أو معه أو بعده - ؛ والواحدية هو عدم الانقسام إلى الأجزاء والجزئيات .

والمفهوم من كلام الشيخ في الاشارات إنّ الاحدية هي عدم قبول القسمة إلى

الأجزاء والجزئيات والصفات القائمة بذاته وعدم التحليل إلى الماهية والوجود ؛ وعلى هذا يكون الأحادية أخص من الواحدية ؛ وعلى ما ذكرناه أولاً يكونان متباينين .

وبالجمله لَمَّا كان نفي التركيب متصوّراً على أقسام ثلاثة فهنا ثلاثة أبحاث.

البحث الأول : في عدم تركيبه من الماهية والوجود واثبات أن كلاً من وجوده وتعيّنه عين ذاته

إشارة

أمّا الأول فهو المعبر عنه بتوحيده في أصل وجوده ، والمراد إنّ ذاته المقدّسة كما أنّها حقيقة موجودة بمحض ذاته من غير حاجة إلى علّة توجدها كذلك هي موجودة بخالصة حقيقته من / MB 227 / غير حاجة إلى صفة ولا حيثية ولا اعتبار زائد على صريح ذاته وبحت حقيقته ، بخلاف الممكنات الموجودة بوجود زائد على ماهياتها ؛ وبالجمله لأنّه صرف الوجود ومحض الموجود من غير ثبوت غير الوجودية وممازجة سواه معه .

والدليل عليه : أنّ غير الوجود ليس إلّا الماهية الفاقدة في مرتبة ذاته ، وتقرّرها للفعلية وفقد الفعلية والوجود في أيّ مرتبة كانت ينافي كون الشيء واجباً ، لتطرّق العدم حينئذ فيه .

وبتقرير آخر : لو كان له ذات وماهية غير الوجود وكان كونها موجودة بوجود أو اعتبار - وبالجمله بمعنى غير محض / DB 229 / ذاته - لكانت تلك الماهية في نفسها معدومة ، ولا تكون موجودة إلّا بعد العدم ، فكانت ممكنة لا واجبة .

وأيضاً : لو كان الوجود زائداً على ذاته لكان اتصاف الذات به محتاجاً إلى علّة ، والعلّة لا يمكن أن تكون نفس الماهية - لأنّ الماهية مع قطع النظر عن وجودها ليست موجودة ، فضلاً عن أن تكون موجدة - ، ولا - غيرها - وإلّا لزم كونها ممكنة ، لأنّ المحتاج في سيرورته موجوداً إلى الغير ممكن - . ولا يرفع ذلك فرض كون الوجود لازماً لتلك الماهية ، بخلاف مهيئات الممكنات ، فإنّ الوجود عرض مفارق لها كما زعمه المتكلّمون وبه يفرّقون بين الواجب والممكن . وذلك لأنّ هذا الوجود الزائد لا يخلوا إنّهُ إمّا بنفس

مفهومه ومعناه واجب التحقيق والثبوت من غير حاجة إلى ماهية ولا-فاعل ولا-شيء أصلا ، فهو اذن واجب الوجود لا- تلك الماهية المحتاجة في تحققها إلى غيرها - أعني : ذلك الوجود - ، أو إنّه أيضا محتاج إلى فاعل يفعله وماهية تحمله ، ففاعله اذن لا يجوز أن يكون تلك الماهية التي هي قابلة له ، لا امتناع كون الفاعل والقابل شيئا واحدا - كما علم فيما سبق - ؛ ولأنّ تلك الماهية بنفسها معدومة ، فكيف تكون موجدة لما لا تكون موجودة إلاّ به؟! فبقى أن تكون فاعله شيئا ثالثا ، فكانت الماهية موجودة بفاعل ومستفيدة للوجود من غيرها ، فلا تكون هذه الماهية واجبة بذاتها ولا الوجود لازما لها. فقد بين أنّ واجب الوجود عين مهيته وأن لا ماهية له سوى الوجود وإنه محض الوجود وصرف الموجود ، ولا- يدخل في ذاته وهويته غير ذلك ؛ بخلاف الممكن ، فإنّ مهيته غير الوجود ، بل الوجود زائد على ذاته يوصف به ويفاض عليه من علّة خارجة.

ثمّ هذا المطلب - أعني : كون الواجب صرف الوجود وعدم زيادة وجوده على ذاته - ممّا صرّح به جميع أساطين الحكمة والعرفان ، والمحقّقون من أهل الكلام. واستدلّوا عليه بالبرهان الذي نقلناه وبغيره من البراهين القاطعة ، فلنذكر كلمات بعضهم تقوية وتأييدا لنلّا يبقى شبهة لطالبي الحقّ واليقين ، فإنّ هذا المطلب ممّا يبتنى عليه مسائل مهمّة وفوائد جمّة من جملتها سلب جميع النقائص عنه - سبحانه - ، فإنّ بعد ثبوت كونه صرف الوجود ومحض الموجود يثبت تجرّده وتنزّهه عن جميع الصفات السلبية والنقائص الامكانية - ممّا أشير إليه من التركّب والجسمية والشركة في وجوب الوجود والجهة والحدّ وحلول الحوادث - ، وما لم يشر إليه من الرذائل والنقائص. فذكر كلمات المشاهير الأعلام وأساطين الحكمة والكلام مهمّ في هذا المقام ، لأنّ وفاق أجلّة الفنّ على مسئلة واجتماعهم على تمامية دليله ممّا يقوي الاعتماد ويطمئنّ به النفس.

فنتقول : قال بعض الأفاضل : إنّ واجب الوجود يجب أن يكون عين الوجود ، لأنّه لو لم يكن عين الوجود لم يكن الوجود في مرتبة ذاته وما لم يكن في مرتبة ذات الشيء فثبوته له لا يكون إلاّ من علّة ، فلا بدّ لثبوت الوجود له من علّة ؛ فتلك العلّة إمّا ذاته ، فهو باطل ، لأنّ الشيء ما لم يكن محفوظا بالوجود لم يتصوّر أن يكون علّة لشيء ما من

الأشياء ؛ أو غير ذاته ، فيلزم أن يكون ما فرض أنه واجب بالذات غير واجب بالذات ، فاذن يلزم أن يكون نفس الوجود. فلا يكون هناك ماهية ووجود ، بل نفس الوجود فقط ؛ انتهى.

واستدلّاه قريبا ممّا ذكرناه.

وقال شيخ الإشراق في التلويحات : إنّ الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته فماهيته إن امتنع وجودها لعينه لا يصير شيء منها موجودا ، وإن لم يمتنع وصار شيء منها موجودا فهو كلّ له جزئيات أخرى معقولة غير ممتعة لذاتها ولماهياتها إلا لمانع ، بل ممكنة إلى غير النهاية وقد علمت أنّ كلّ كلي وقع بعض جزئياته بقي الامكان في جزئيات أخرى معقولة بعد. وإذا كان هذا الواقع واجبا وله ماهية وراء الوجود فاذا أخذت هذه الماهية كلية أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها ، إذ لو امتنع الوجود لجزئيات معقولة غير واقعة بماهياتها لكان ما فرض واجبا ممتنع الوجود باعتبار مهيته ، لأنّ اقتضاء الماهية لا يختلف بالنسبة إلى أفرادها ، وهو محال. غاية ما في الباب أن تمتنع تلك الجزئيات المعقولة بسبب غير نفس الماهية ، فتكون ممكنة في أنفسها. وإذا كانت جزئيات الماهية / DA 230 / وراء ما وقع ممكنات باعتبار ماهيتها ولم تكن واجبة لكان الواجب أيضا باعتبار مهيته ممكنا ، لأنّه إذا كان / MA 228 / بعض أفراد مهيته ممكنا باعتبار مهيته كانت الأفراد الأخر أيضا كذلك - لما عرفت من عدم اختلاف الماهية بالنسبة إلى أفرادها - . وكون الواجب باعتبار مهيته ممكنا محال ؛ فاذن إن كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود ؛ وهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم (1) ؛ انتهى بادنى توضيح.

وحاصله : أنّه لو كان للواجب ماهية ووجود لكان مهيته كلية - لأنّ الماهية من حيث أنّها ماهية تكون كلية - ، فاذا كان فرد منها - أعني : الواجب - موجودا في الخارج لكان أفراد آخر معقولة لم تقع ممكنة أو واجبة ، إذ امتناعها يوجب امتناع الواجب أيضا لعدم اختلاف اقتضاء الماهية بالنسبة إلى أفرادها ، وامكانها يوجب امكان الواجب أيضا

ص: 523

1- راجع : التلويحات ، ص 34.

لما ذكر ، ووجوبها يوجب وقوع افراد غير متناهية ، وهو باطل . والحق إن هذا البرهان تام لا يرد عليه شيء .

واعترض عليه بوجهين ، فلنذكرهما ونشير إلى دفعهما :

أحدهما : إنّه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمرا موجودا إلى موجود معروض له هو الماهية ويكون ذلك المعروض جزئيا شخصا لا كلياً؟ .

وهو مدفوع بأن بناء البرهان الذي أورده الشيخ الإلهي على أنّ تشخّص الشيء نحو وجوده - كما هو التحقيق عند أساطين الحكمة كالمعلمين وغيرهما - ، فكلّ ما يفصله الذهن إلى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العارض الذي هو الوجود كلياً بالضرورة ، وكلّ كلي نفس تصوّره لا - يأتى عن أن يكون له جزئيات غير متناهية إلاّ لمانع خارجي ، فاذن لمّا كان الوجود والامتناع والامكان من لوازم الماهية فلو كان ما فرض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كلياً له جزئيات بحسب العقل ، فتلك الجزئيات إمّا أن تكون جميعها ممتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها ، أو ممكنة لذاتها ؛ لا سبيل إلى الأوّل وإلاّ لما تحقّق شيء منها مع أنّ الكلام على فرض تحقّق فرد واجب منها ، فلا يمتنع شيء منها لماهيتها ، فان امتنع شيء منها ممّا لم يوجد لم يكن ذلك لماهيتها المشتركة بل لأمر آخر ؛ ولا سبيل أيضا إلى الثاني وإلاّ لوقع الكلّ ، وهو محال ؛ ولا إلى الثالث وإلاّ لكان هذا الواقع أيضا ممكنا مع أنّه واجب ، هذا خلف . فاذن إن كان في الوجود واجب بالذات فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين ، فهو الوجود الصرف .

وثانيهما : بأنّ القول بأنّ الواجب لو كان له ماهية كلية لكان لها عند العقل جزئيات غير متناهية ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون لماهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن أن يتعدّى عنها في الواقع وإن جاز في التوهّم التعديّ عليها ؛ وحينئذ نقول : غاية ما يلزم من كون الماهية الكلية للواجب أن يكون لها افراد متعدّدة متناهية واجبة ، وبطلان ذلك لم يثبت بعد ، والرجوع إلى أدلّة نفي الشريك في وجوب الوجود يوجب عدم فائدة في هذا الدليل .

ثمّ لو سلّم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف ، وبطلان اللازم حينئذ أيضا ممنوع ، لجواز أن تكون ماهية كلية لها افراد واجبة غير متناهية بهذا المعنى . ولو سلّم عدم التناهي بالمعنى الآخر أيضا ، فغاية ما يلزم منه أن تكون الواجبات غير متناهية .

ولقائل أن يمنع بطلان ذلك محتجًا بأنّ دلائل بطلان التسلسل لو تمّت لدلت على امتناع ترتيب أمور غير متناهية موجودة معا ، ولزوم الترتيب بين الأفراد الواجبة غير مبين .

والجواب عن الأوّل : إنّ كلّ ماهية بالنظر إلى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي أصلا ، فاذا قطع النظر عن الأمور الخارجة عن نفس ماهيتها لا يأتى عند العقل عن أن يكون لها افراد غير متناهية ، فيكون الأفراد الغير المتناهية ممكنة بالنظر إلى ماهيتها ، فيكون الواجب أيضا ممكنا - لما ذكر - .

والجواب عن الثاني والثالث : إنّ الكلام هنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات حتّى قيل : إنّ بطلانه في اللايقفي وفي الأمور / 228 MB / الموجودة الغير المترتبة منظور فيه وإن كان البطلان في الثاني عندنا ثابتا - كما بيّناه في المقدمات - ، بل الكلام في أنّه إذا كانت للواجب - تعالى - ماهية كلية يمكن أن تعرض لها جزئيات غير واقعة وإن / DB 230 / فرض وقوع جزئيات غير متناهية لها أو الماهية لما لم تكن من حيث هي إلا - هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفس حقيقتها فلا تأبى بالنظر إلى ذاتها عن أن يكون لها افراد غير واقعة .

ولمّا كان كلّ من الوجوب والامتناع والامكان من لوازم الماهية فاذا وجب فرد كلّ ماهية كلية كان جميع افراد تلك الماهية واجبة ، وإن امتنع فرد منها كان جميع افرادها ممتنعة ، وإن امكن الجميع فنقول : تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لا يجوز أن تكون واجبة لذاتها وإلاّ لما عدمت ، بل كانت واقعة ؛ ولا ممتنعة وإلاّ لكان هذا الواقع أيضا ممتنعا مع أنّنا نتكلّم بعد اثبات الواجب لذاته ؛ ولا ممكنة وإلاّ لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته ، هذا خلف ؛ فثبت أنّ الواجب - سبحانه - لو كانت له ماهية كلية لزم خلوه عن الموادّ الثلاث ، وهو محال ؛ هذا .

وقال بعض أعاضم العرفاء في اثبات المطلوب : كلّ ماهية يعرض لها الوجود ففي

اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للحكم عليها بالوجود يحتاج إلى فاعل يجعله كذا ، لأنّ كلّ عرضي معلّل أمّا بمهيمته المعروضة له أو بامر خارج عنها وقد علم من قبل امتناع تأثير الشيء في وجود نفسه من جهة أنّ العلة يجب أن تكون مقدّمة على المعلول بالوجود ، وتقدّم الماهية على وجودها بالوجود غير معقول بخلاف تقدّمها على صفاتها اللازمة سوى الوجود ، فلا محالة تحتاج تلك الماهية في وجودها إلى أمر خارج عنها ، وكلّ ما يحتاج في وجوده إلى أمر آخر فهو ممكن الوجود ، فلو كان الواجب ذا ماهية لزم كونه ممكن الوجود ؛ هذا خلف ، فواجب الوجود لا ماهية له سوى الانية.

وهذه الحجّة أيضا قريبة ممّا ذكرناه أولا . ويقرب منها أيضا ما ذكره بعض آخر من الأذكياء ، وهو : أنّ وجود الواجب لو كان زائدا على ذاته لكانت معلولا للذات لا معلولا للغير - وإلا لزم احتياج الواجب إلى الغير ، وهو باطل - ، وإذا كان معلولا للذات لزم كون الذات مقدّما على الوجود بالوجود - لأنّ تقدّم العلة بالوجود على المعلول بديهي عقلي - ، فنقول : هذا الوجود المقدّم إن كان عين الوجود المتأخّر لزم الدور ؛ وإن كان غيره ننقل الكلام إلى هذا الوجود المقدّم واتصاف الذات به ، فيلزم ، التسلسل وهو باطل ؛ هذا.

والشيخ الرئيس بيّن في الشفا في هذا المقام أولا عدم كون وجوب الوجود جزء من ماهية الواجب وحقيقته حتّى تكون ماهية الواجب مركّبة من وجوب الوجود وشيء آخر ويحصل له كثرة قبل الذات من حيث تركّب حقيقته من وجوب الوجود وشيء آخر ، لأنّ الكثرة قبل الذات أمّا يتصوّر باعتبار تركّب الماهية سواء كان من وجوب الوجود وشيء آخر أو من جنس وفصل أو غيرهما ؛ ثمّ بين المطلوب الذي نحن بصدده - أعني : نفي التركيب مع الذات الذي هو عينية الوجود لماهيته وعدم كون وجوده زائدا على ذاته - ، فقال في بيان الأوّل : إنّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركّب حتّى يكون هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجبة الوجود ، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها - أعني : جزئها الذي يصدق عليه أنّه معنى غير حقيقة المركّب - ، لأنّ حقيقة الجزء غير حقيقة الكلّ الذي هو المركّب

و

ذلك المعنى الذي هو الجزء هو وجوب الوجود ، فلو فرضنا أن تلك الماهية هو الانسان ووجوب الوجود جزئه لصدق أن الانسان غير واجب الوجود ، فحينئذ نقول : لا يخلوا إما أن يكون لقولنا : « وجوب الوجود هناك » حقيقة أو لا يكون ، ومحال أن لا تكون لهذا المعنى - أعني : وجوب الوجود - حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة - بل هو يؤكد الحقيقة ويصححها - ، وإن كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية نظرا إلى أنها جزء من تلك الماهية المركبة فان كان ذلك الوجوب من الوجود - أي : كان ذلك وجوب الوجود - الذي هو يؤكد الوجود - يلزم أن يتعلّق بتلك الماهية ولا يجب بدونها - أي : كان من لوازمه أن يتعلّق بتلك الماهية وبدون تعلّقه بها لم يكن هذا الوجود المتأكد واجبا - لزم أن لا يكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود / MA 229 / واجبا ، أي : لم يكن الواجب بالذات واجبا باعتبار ذاته ، بل باعتبار أمر آخر صار سببا لوجوبه - أعني : الماهية المركبة التي هي غيره - ، لأن المفروض أنه بدون التعلّق بها لا يكون واجبا ، فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد لشيء ليس هو ؛ / DA 231 / وهذا خلف ، لأنّ الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا ، فبقي أن يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك الماهية عارضة لذات واجب الوجود المتحقّق القوام بنفسه إن كان يمكن عدم العروض . والغرض أنّ واجب الوجود يكون متحقّق القوام بنفسه ولا يحتاج في قوامه إلى تلك الماهية ، فان كانت تلك الماهية بحيث يمكن عدم عروضها ولحوقها بالنسبة إلى واجب الوجود بالذات فيصدق أنّ واجب الوجود بالذات يكون متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون تعلّقه بتلك الماهية ومن دون كون تلك الماهية عارضة أولا لهذا الواجب الوجود المتحقّق القوام بنفسه ؛ وإن لم يكن عدم عروض تلك الماهية وعدم لحوقها له فلا يضرنا ، لأنّ كلّ معلول يكون متعلّقا بعلة التامة وعارضا لها لاحقا به ، وأما المحال تعلّق العلة بالمعلول وعروضها له وتحقّق قوامها منه ، فاللازم حينئذ كون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود متحقّق القوام بنفسه من دون احتياج إلى الماهية وإن كان قوام الماهية متحققا بها ولاحقا بالنظر إليها ، وحينئذ فواجب الوجود

المشار إليه بالعقل يتحقق واجبا وإن لم يكن تلك الماهية ، لأنّ لحقوقها به وعروضها له إن لم يكن عدم العروض أنّما يصحّ معلولية تلك الماهية له لا عليتها له ، والمعلول من حيث هو لا مدخلية له في تحقّق قوام العلة ، فاذن ليست تلك الماهية المركّبة التي فرضت أنّها ماهية لواجب الوجود بالذات ماهية للشيء المشار إليه بالعقل إنّّه واجب الوجود بالذات ، بل الواجب بالذات أمر آخر وتلك الماهية ماهية شيء آخر لا حقة به إن لم يمكن عدم اللحق وقد فرض ماهية لواجب الوجود بالذات ، وهو خلاف الفرض. ففرض تركيب الواجب من الماهية ووجوب الوجود بالذات باطل ، فلا ماهية لواجب الوجود غير أنّه واجب الوجود ؛ انتهى بتوضيحه.

وإلى هنا تمّ مطلوبه الأوّل - أعني : كون وجوب الوجود جزء من مهيته سبحانه -.

ثمّ شرع في بيان المطلوب الثاني وهو الذي نحن بصدد بيانه - أعني : عدم زيادة وجوده على مهيته - ، فإنّ ثبوت المطلوب الأوّل لا يستلزم ثبوته ، لجواز أن لا يكون وجوب الوجود جزء من مهيته - تعالى - ولكنّه يكون صفة زائدة على مهيته عارضة أو لازمة ، فقال متّصلا بما نقلناه : « وهذه - أي : ماهية الواجب التي ليس شيئا وراءه أنّه واجب الوجود - هي الإنيّة ، يعنى إنّ مهيته عين وجوده ومعناه إنّ الإنيّة والوجود لو صار للماهية حتّى تكون الإنيّة التي هي الوجود زائدا على الماهية ، فلا يخلوا إمّا أن يلزمها لذاتها أو لشيء آخر ، ومحال أن يكون لذات الماهية لأنّ التابع لا يتبع إلاّ موجودا ، فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها ، وهذا محال. فنقول : إنّ كلّ ماله ماهية غير الانية فهو معلول ، وذلك لأنك علمت أنّ الانية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الأمر المقوم - أي : لا يكون الوجود جزء ذاتيا مقوّمًا للماهية ، بل يكون زائدا عليها - فيكون من اللوازم ، ولا محالة إمّا أن يلزم الماهية لآنها لتلك الماهية ؛ وإمّا أن يكون لزومها آياه بسبب شيء ، ومعنى قولنا : « للزوم اتباع الوجود وأن يتبع موجودا لا معدوما » ، أي : معنى اللزوم اتباع وجود الشيء لشيء آخر واتباع وجود الشيء لا يكون إلاّ لشيء موجود ، فإن كانت الانية تتبع الماهية و

يلزمها بنفسها فيكون الانية قد بقيت في وجودها موجودا، فكان متبوعة - أعني : الماهية موجودا بالذات قبله - ، فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها ؛ هذا خلف. فبقي أن يكون الوجود فيها عن علة، فكلّ ذي ماهية هو معلول وسائر الأشياء غير الواجب فلها مهيئات ، فتلك المهيئات هي التي بانفسها ممكنة الوجود ، وأتمّما يعرض لها وجود من خارج ، فالأول لا ماهية له وذوات المهيئات يفيض عليها الوجود منه ، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه - أي : هو مجرد الوجود الذي لا يكون فيه شائبة عدم وقوة - ، ولا الاوصاف الزائدة على ذاته - أعني : الصفات الكمالية الزائدة - ثمّ سائر الأشياء التي هي مهيئات فانها ممكنة توجد به ، فهي لا تخلوا عن العدم والقوة ، لأنّ جميعها باعتبار ذواتها / DB 231 / داخلة تحت معنى ما بالقوة.

وهذا البرهان أيضا قريب ممّا ذكرناه أولا ، إذ حاصله أنّ وجود الواجب إذا كان زائدا على ذاته فلا يكون الوجود / MB 229 / أمرا ذاتيا له ، فثبوته له لا يكون إلاّ من علة ، فتلك العلة لا تخلو : إمّا تكون ذات الواجب ومهيته ، فهو باطل - لأنّه إذا فرض أنّ أمرا يكون علة لا مر آخر فتلك العلة ما لم تكن محفوفة بالوجود يمتنع أن يتبع لها أمر آخر ، لأنّ تابعية شيء لا يتصوّر إلاّ لشيء موجود - ؛ أو يكون أمرا سوى الواجب بالذات ، فيلزم أن يكون ما فرض أنّه واجب الوجود بالذات ممكن الوجود بالذات ؛ هذا خلف.

قال بعض الأفاضل : إنّ وجود العلة وإن لم تكن علة لمعلول تلك العلة لكن يكون وجود تلك العلة متقدّما على معلول تلك العلة ، لأنّ الشيء ما لم يثبت له الوجود لا يصحّ أن يتبع لها أمر آخر وإذا لم يجز أن يكون شيء علة للآخر ما لم يكن محفوفًا بالوجود ، فاذا فرض أنّ واجب الوجود بالذات علة لوجوده فلا بدّ أن يكون علة بالوجود لوجوده فذلك الوجود الذي هو العلة إمّا أن يكون عين الوجود الذي هو معلول فيلزم تقدّم الشيء على نفسه ؛ أو غيره ، فننقل الكلام إليه ؛ فإمّا أن يذهب إلى غير النهاية ، وهو باطل - لبطلان التسلسل ، وللزوم كون شيء واحد هو جزئي حقيقي موجودا بوجودات متعدّدة ؛

وأيضاً : من قال أنّ الواجب بالذات عدّة لوجوده يلزم عليه أن يكون الشيء موجداً وخالقاً لنفسه ، لأنّ كلّ مفيض للوجود وعدّته موجد وخالق ؛

وأيضاً : إذا فرض أنّ الواجب ذاته عدّة لوجوده يكون الذات باعتبار ذاته عدّة للوجود ، وإذا كان باعتبار ذاته عدّة للوجود ويكون الذات باعتبار ذاته منشأً للأثار فيلزم أن يكون الذات عين الوجود - لأنّ الوجود ليس إلّا ما هو منشأً الأثار - ، فإذا كان الذات منشأً الأثار يكون معنى الوجود ، فيلزم الكرّ إلى ما منه الفرّ ؛ انتهى .

وبما ذكرنا ظهر أنّ عينية وجود الواجب لذاته وعدم زيادته على مهيته ممّا أدلّته قاطعة تامّة ، وآراء اجلّة الفن عليه متطابقة .

فان قيل : الحجّة التي ذكرتها وما هو في معناها ويقرب منه معارضة بالماهيات الامكانية ، لأنّها قابلة للوجود متصفة به والقابل للشيء المتصف به يجب أن يكون متقدّمًا عليه بالوجود ، فيلزم تقدّم الماهية الممكنة بالوجود على الوجود ، وهو باطل ؛ فما يقال هنا في الجواب فهو الجواب عن لزوم تقدّم الواجب بالوجود على الوجود لو كان زائداً على ذاته ؛

قلنا : الماهية القابلة للوجود لا- يلزم تقدّمها على ذلك الوجود بالوجود ، بل يمتنع ذلك لأنّها لا تتجرّد عن الوجود إلّا في نحو من انحاء ملاحظة العقل لا بأن يكون في تلك الملاحظة منفكّة عن الوجود ، لأنّ تلك الملاحظة أيضاً نحو وجود عقلي كما أنّ الكون في الخارج وجود خارجي ، بل بأنّ العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم . والسرّ في عدم تجرّدها عن الوجود إنّ اتّصاف الماهية بالوجود أمر عقلي وليس كاتصاف الجسم بالبياض الذي يمتاز بحسب الموصوف والصفة ، فإنّ الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمّى بالوجود وجود آخر حتّى يمتنع اجتماع القابل والمقبول ، بل الماهية إذا كانت فكونها بعينها هو وجودها ، ففي الخارج ليس شيء هو الماهية وشيء آخر هو الوجود ، بل وجودها ليس إلّا ظهورها من العدم إلى الأعيان وصيرورتها منشأً للأثار الخارجية . واطهار المعدوم في الأعيان وجعله بالحمل البسيط ليس من قبيل اتصاف شيء بشيء

آخر حتّى يتوقّف على قابل ومقبول - كما أنّ قول الخطّ وجعله لا- يتوقف على ذلك - ، فحقيقة اتصاف المهيئات بالوجود لا يتحقّق إلاّ بمعدومية المهيئات قبل صيرورتها موجودة ، فقابل الوجود لا يلزم تقدّمه بالوجود على الوجود. وأمّا قابل الوجود وقابل غير الوجود من الأوصاف فيجب تقدّمها بالوجود على الوجود والأوصاف. فقد ظهر أنّ ما يقال : « إنّ الماهية قابلة للوجود » فالمراد أنّها قابلة له عند وجودها في العقل فقط ، وفي الخارج ليس قابل ومقبول ؛ فالماهية مع / MA 230 / قطع النظر عن وجودها ليست فاعلة لشيء ولا منشأ لأثر أصلا.

وما قيل : « إنّ لوازم الماهية مستندة إلى الماهية من حيث هي من دون مدخلية وجود الماهية » ، فمعناه : إنّ وجود الماهية لا دخل له في لازم الماهية ، لا أنّ الماهية حال كونها منفكّة عن الوجود وعارية عنه تكون علّة تلازمها ، بل وجود / DA 232 / الماهية يكون مع العلة - أعني : الماهية بالقياس إلى لازمها - . والحاصل : أنّ المراد أنّ الماهية بعد وجودها علّة للازمها ، فمع قطع النظر عن وجودها ليس لها علّة وتأثير أصلا ؛ هذا.

واعلم! ، أنّه ليس معنى عينية وجود الواجب لذاته إنّ لمطلق الوجود الانتزاعي البديهي المعلوم لكلّ أحد حصولا بنفسه في الخارج وهو الواجب ؛ وكذا ليس معنى زيادة وجود الممكن على ذاته أنّ له عروضاً انضمامياً لماهيات الممكنات وقياماً حقيقياً بها في الأعيان ، إذ الوجود المطلق الذي ليس إلّا مفهوماً اعتبارياً لا يصلح أن يكون عين ماهية موجودة في الخارج أو غيرها قائماً بها فيه ، بل المراد بعينته في الواجب أنّ الواجب ذاته بذاته منشأ انتزاع الوجود المطلق الاعتباري ومناطه - أي : هو بحيث إذا حصل في الذهن ينتزع العقل منه هذا المفهوم البديهي الاعتباري ، لا بملاحظة حيثية أخرى أيّ حيثية كانت انضمامية أو ارتباطية - ؛ ومعنى زيادته في الممكن أنّ ذاته من حيث هي ليست بحيث إذا حصلت في الذهن ينتزع منها العقل الوجود المطلق الاعتباري ، أو ماهية الممكن من حيث هي لا يلزمها الوجود ، بل انتزاع الوجود منها يتوقّف على ملاحظة حيثية أخرى سوى نفس ذاته ومهيته - وهي كون الماهية منتسبة

إلى موجبها التام صادرة عنه - . وبالجملة وجود المطلق لكونه انتزاعيا لا بد له من منشأ الانتزاع فكل ذات منشأ انتزاع هذا الوجود منه نفس ذاته فالوجود عين ذاته - كما في الواجب - ، وكل ذات منشأ انتزاعه منه غير ذاته فوجوده زائد على ذاته - كما في الممكن .

وتحقيق الكلام في هذا المقام : انما قلنا : إن الواجب - سبحانه - صرف الوجود في الخارج ، ولا ريب في أن المراد منه ليس أنه صرف الوجود العام البديهي ، لأنه ليس إلا المفهوم والمفهوم من حيث هو لا يكون عين حقيقة خارجية ، فالمراد : إنه - سبحانه - صرف الوجود الحقيقي الذي موجود بنفسه في الخارج وقائم بذاته وهو محقق الحقائق ومذوت الذوات ومفيض جميع الموجودات الامكانية بحيث يفيض على كل ذي حق حقه .

ثم إن حقيقة الوجود الحقيقي الذي هو عين الواجب ليس معلوما لنا بالكنه ، فحكمنا عليه - سبحانه - بأنه صرف الوجود الحقيقي وخالص الوجود وبخته مبني على أن مرادنا من صرف الوجود هو الحقيقة الحقّة البسيطة الصرفة القائمة بنفسها التي ذاتها بذاتها من دون ملاحظة ذات آخر وحيثية أخرى منشأ الآثار الخارجية ومناطق انتزاع الوجود المطلق ، ولما كان ذات الواجب - سبحانه - في غاية البساطة والتجرد وكان بذاتها من دون ملاحظة شيء آخر وحيثية أخرى منشأ للآثار الخارجية ومناطق ومصححا لانتزاع الوجود المطلق عنه حكمنا بأنه صرف الوجود وبخته ، وأنه عين الوجود الحقيقي الذي لولاه ما شم غيره رائحة الوجود وفائحة الظهور .

ثم اعلم! ، أن ذات الشيء إن اعتبرت من حيث أنها موجودة في الخارج سميت « حقيقة » ، وإن اعتبرت من حيث وجودها في الذهن سميت « ماهية » ، فالحقيقة هي الماهية باعتبار وجودها في الخارج كما ان الماهية هي الحقيقة باعتبار وجودها في الذهن ؛ فالماهية تكون منتزعة عن الحقيقة . مثلا الانسان بالطبع الموجود في الخارج يسمى « حقيقة الانسان » ، وما ينتزع منه العقل من المفهوم الكلي يسمى « ماهية الانسان » . وعلى هذا فالوجود الحقيقي الذي هو عين الواجب في الخارج يسمى حقيقة وما ينتزع

منه العقل يسمّى ماهية ، فماهيات الأشياء منتزعة عن حقائقها.

ثمّ ما يحصل في الذهن من الماهية لا يمكن أن يكون مع الوجود الخارجي وإلاّ كان الذهن خارجيا ، بل ما يحصل في الذهن ليس إلاّ المنتزع من الوجود الخارجي.

ثمّ الموجود لما كانت مركّبة من الماهية والوجود فالعقل يحلّلها إلى شيئين : حقيقة ، ووجود خارجي ، وما ينتزع من حقائقها فهو الماهيات ، وما ينتزع من وجوداتها الخاصّة الخارجية فهو الوجود الاعتباري الانتزاعي ؛ وأمّا الواجب فلمّا كان وجوده عين حقيقته ولم يكن له حقيقة سوى الوجود فما ينتزع منه لا يكون ماهية ، بل المنتزع / DB 232 / هو الوجود الاعتباري الانتزاعي ، ولهذا صرّح المحقّقون بنفي الماهية عنه - سبحانه - . وما هو القائم مقام الماهية في الواجب ليس إلاّ مفهوم الوجود ، إذ كما أنّ الماهيات تنتزع / MB 230 / من حقائق الممكنات من غير اعتبار أمر خارج كذلك مفهوم الوجود ينتزع من صرف الوجود الذي هو عين ذات الواجب بلا ملاحظة أمر آخر ، فالماهية في الواجب - أي : ما ينتزع من ذاته - ليس إلاّ مفهوم الوجود المنتزع ، إذ لو انتزع منه - سبحانه - سوى هذا المفهوم مفهوم آخر هو الماهية لزم أن ينتزع من واحد بسيط بنفسه من دون اعتبار حيثية أخرى مفهومان مختلفان ، وهو باطل ، فماهية الواجب عين وجوده في الذهن - وهو الوجود الاعتباري المنتزع - ، كما أنّ وجوده الحقيقي - أي : ما هو منشأ انتزاع الوجود الاعتباري - عين حقيقته في الخارج . وهذا هو ما صرّح به المحقّقون من أنّه كما أنّ الوجود الحقيقي للواجب عين حقيقته في الخارج فكذلك الوجود المنتزع عنه عين مهيبته في الذهن ، فالماهية بالحقيقة منفية عنه - سبحانه - . ولذا صرّح الحكماء بأنّ الواجب ليس له كنه ، لأنّ المراد من « الكنه » هو الماهية من دون الوجود ، ولو كان المراد من الكنه هو الوجود الخارجي وكان مرادهم من نفي الكنه عنه حينئذ إنّ كنهه لا يمكن أن يصير معقولا - لأنّ الوجود الخارجي من حيث هو وجود خارجي لا يحصل في الذهن - ، ورد عليه : إنّ نفي تعقل الكنه بهذا المعنى لا يختصّ بالواجب ، لأنّ كلّ موجود خارجي من حيث أنّه موجود في الخارج لا يمكن أن يحصل في الذهن .

قد ظهر من البراهين التي ذكرناها لاثبات عينية الوجود وكون ذاته - تعالى - صرف الوجود أنه يلزم أن يكون بحث الوجود متحققا في الخارج وقائما بذاته وهو الواجب - سبحانه - ، وبهذا الطريق يحصل برهان على اثبات الواجب - سبحانه - هو اوثق البراهين. بيانه : إنه لو لم يكن صرف الوجود موجودا وكان جميع الموجودات زائدة على المهيئات لكانت المهيئات في اتصافها بها والوجودات في حصولها لها محتاجة إلى العلة ، والعلّة لا يمكن أن تكون نفس المهيئات - لأنّ الشيء لا يمكن أن يفيض وجوده بنفسه - ، فتعيّن أن يكون غيرها ؛ والغير إن كان ما هو وجوده زائد على مهيته فننقل الكلام إليه ، فيلزم التسلسل ، وهو باطل ، فيلزم أن يكون صرف الوجود موجودا حتّى ينتهي إليه سلسلة الوجودات الامكانية. وقريب من هذا الطريق ما قيل في اثباته - سبحانه - : إنّ الموجود إمّا متعلّق بغيره بوجه من الوجوه ، أو غير متعلّق بشيء أصلا ، والمتعلّق بغيره إمّا يكون تعلّقه من حيث امكانه ؛ أو من حيث كونه ذا ماهية ؛ أو من حيث كونه موجودا بعد العدم. أمّا الأوّل - أعني : الامكان - فهو أمر اعتباري سلبي ، لأنّ مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية ، فلا يوجب تعلّقا بغيره ولا يكون متعلّقا بما سواه كما لا يكون معلولا لعلّة مبينة للمعلول أصلا - لكونه من لوازم المهيئات الامكانية كما أنّ الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة - ؛ وأمّا الثاني - أعني : الماهية - فهي ليست سببا للحاجة إلى العلة ولا هي أيضا مجعولة متعلّقة بالجاعل ولا موجودة إلاّ بالعرض وبتبعية الوجودات ؛ وأمّا الثالث - أعني : كونه موجودا بعد العدم - إذا حللناه يحصل أمور ثلاثة : عدم سابق ؛ ووجود ؛ وكون هذا الوجود بعد ذلك العدم السابق. والعدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح أن يتعلّق بشيء ، وكون الوجود بعد العدم من اللوازم الضرورية للموجود بعد كونه معدوما ، فلا يكون متعلّقا بالغير - لأنّ لوازم الشيء لذاته غير مجعولة - ، فالمتعلّق بالغير في الموجود الذي تعلّق بغيره هو أصل وجوده لا مهيته ، ولا شيء آخر ؛ والوجود المتعلّق بالغير المقوم به

يستدعي أن يكون مقومة له وما يفيضه وجودا أيضا - إذ غير الوجود لا يتصور أن يكون مقوما للوجود وموجدا له - ؛ فان كان ذلك المقوم الموجد قائما بنفسه فهو المطلوب ؛ وإن كان قائما بغيره فننقل الكلام إلى ذلك المقوم وهكذا إلى أن يتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى موجود قائم بذاته غير متعلق بغيره. والأولان باطلان ، فتعيّن الثالث ، فلا بدّ من الانتهاء إلى وجود / DA 233 / غير متعلق بشيء أصلا ، وهو صرف الوجود وبخته. وهو الواجب - سبحانه - ، وما سواه رشحات فيضه وجوده ؛ هذا.

وإما كون تعينه وتشخصه عين ذاته - سبحانه - فقد ظهر ممّا ذكرناه ، لأنّ تشخصه لو كان زائدا على ذاته فان كان هو في كونه موجودا متعيّنا مشخصا مفتقرا إلى هذا الزائد كان ممكنا ، وإن كان موجودا متعيّنا بدونه كان اعتباره باطلا. وأيضا : التشخص إمّا نحو الوجود - كما هو مذهب التحقيق - ، أو الخصوصية والأعراض المنصّمة إلى الكلّي التي تجعله جزئيا بحيث لا يصدق على كثيرين ، وهذه الخصوصية مثل الكمّ والكيف والوضع المعينين وغير ذلك. فعلى الأوّل - أعني : كون التشخص نحو الوجود - فالعينية ظاهرة ، لأنّ نحو الوجود ليس زائدا على الوجود الذي هو عين الذات ؛ وعلى الثاني - أعني : كون التشخص / MA 231 / عبارة عن العوارض المنصّمة - نقول : لا ريب في أنّ ضمّ تلك العوارض والخصوصيات إلى الماهية الكلّية محتاج إلى عدّة ، ولا يمكن أن يكون تلك العلة غير الواجب تعالى - للزوم احتياجه تعالى إلى غيره - ؛ ولا يمكن أن يكون ذات الواجب أيضا - لأنّ الشيء لا يكون عدّة ما لم يكن موجودا ولا يكون موجودا ما لم يكن متشخصا - ؛ اقول : وكذلك لا يكون متشخصا ما لم يكن موجودا على ما قيل : « الشيء ما لم يوجد لم يتشخص ». فلو كان الواجب علة لتشخص ذاته فيجب أن يكون متشخصا حتّى يكون علة تشخصه لنفسه ، فالشخص المقدم إن كان عين الشخص المعلول لزم تقدّم الشيء على نفسه. وإن كان غيره فنقل الكلام إليه حتّى يلزم التسلسل ، وهو باطل ، فيجب أن يكون تشخصه - سبحانه - بنفس ذاته.

وقد ظهر من هذا أنّ ذات الواجب لا يمكن أن يكون ماهية كلّية - أي : ماهية تكون معروضة للتشخص - كما أنّه لا يمكن أن يكون ماهية معروضة للوجود ، فالوجود و

التشخيص كلاهما في الواجب عين الذات.

ثم اعلم!، أنّ الماهية المعروضة للوجود تكون كـليّة كماهية الانسان المعروضة لوجوده، وتكون جزئية كماهية زيد المعروضة لوجوده؛ وأمّا الماهية المعروضة للتشخيص فلا تكون إلاّ كـليّة، فإنّ الماهية المعروضة لتشخيص الانسان والمعروضة لتشخيص زيد ماهية واحدة كـليّة، لأنّ تشخيص زيد هو بعينه تشخيص الانسان أيضا، ومعرض التشخيصين واحد. وأمّا معرض وجودهما ليس واحدا وإن كان وجود زيد هو بعينه وجود الانسان أيضا، لأنّ وجود زيد من حيث أنّه وجود زيد معروضه مجموع ماهية الانسان مع التشخيص، ومن حيث أنّه وجود انسان معروضه ماهية الانسان بدون التشخيص.

البحث الثاني : في نفي التركيب الذي يتصور باعتبار الانقسام إلى الذات والصفات عنه - سبحانه ، أعني : اثبات عينية صفاته الكمالية لذاته وعدم زيادتها عليه -

ونحن قد بيّنا فيما تقدّم ما هو الحقّ في معنى عينية الصفات وقرّرنا ذلك مفصّلا ومشروحا، فهاهنا نكتفي بذكر بعض البراهين الدالّة على نفي زيادة صفاته على ذاته - تعالى - . والبراهين على ذلك كثيرة :

فمنها : إنّ وجوب الوجود يدلّ على نفي الصفات الزائدة كما أنّه يدلّ على نفي التركيب مطلقا، لأنّ الصفات الزائدة إن كانت واجبة لذاتها لزم تعدّد الواجب، وهو باطل؛ وإن كانت ممكنة لذاتها فالموجب لها إن كان ذات الواجب لزم أن يكون الواحد قابلا وفاعلا، وهو باطل - على ما مرّ -؛ وإن كان غيره لزم افتقار الواجب إلى غيره.

ومنها : إنّ صفاته - سبحانه - لو كانت زائدة على ذاته قائمة بها لكانت متأخّرة بالذات عن الذات - سواء كانت مستندة إليه سبحانه أو إلى غيره - ، فذات الواجب

يكون في مرتبة الذات المتقدمة على الصفات خالية عن الصفات الكمالية ، وهو يوجب النقص والتركيب. أمّا لزوم النقص فلأنّ خلوه في مرتبة الذات عن الصفات الكمالية نقص لا محالة ، فيكون في مرتبة ذاته مشتملا على النقص ؛ وأمّا لزوم التركيب فلاّنه - تعالى - في مرتبة ذاته المقدّمة التي لم توجد فيه الصفات تكون له - تعالى - قوّة الاتصاف بها ، فتكون هذه المرتبة ظرفا لامكان تلك الصفات وتكون هذه الصفات ممكنة له - سبحانه - ، فيلزم أن يكون الواجب - تعالى - في مرتبة الذات مشتملا على جهة امكانية ، فيلزم أن يكون مركبا من جهتي الوجوب والامكان ، لأنّ الوجوب والامكان لا يمكن أن يتحققا من جهة واحدة ؛ ولا ريب في بطلان تركبه - تعالى - من جهتين / DB 233 / الوجوب والامكان ، لأنّ واجب الوجوب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

ومنها : أنّه لو كان له - تعالى - صفات زائدة على ذاته لكان محتاجا إليها في صدور الآثار ، والاحتياج إلى الصفة التي هي غير الذات في صدور الآثار نقص ؛ ولو قطع النظر عن لزوم النقص نقول : لا- ريب في أنّ الوجود المستغني في صدور الآثار عن الصفات أكمل من الوجود المحتاج فيه إليها - كالوجودات الناقصة الامكانية التي تحتاج في صدور كلّ نوع من الآثار إلى صفة - ، ولا ريب في أنّ وجود الواجب أكمل انحاء الوجودات وأجمل انحاء الموجودات مستغن عن الصفة في صدور الآثار ، فيجب أن يكون وجود الواجب مستغنيا عنها فيه.

ومنها : إنّ صفاته - سبحانه - كالعلم والقدرة والإرادة لو كانت زائدة على ذاته لكانت معلولة للواجب - سبحانه - ؛ فصدورها من الذات إمّا بواسطة تلك الصفات بعينها ؛ أو بواسطة غيرها من / MB 231 / نوع تلك الصفات ؛ أو بلا واسطة صفات أصلا ، والأول يوجب تقدّم الشيء على نفسه ، والثاني يوجب التسلسل ، والثالث يوجب كونه - تعالى - فاعلا موجبا بالنسبة إلى ايجاد تلك الصفات ، والايجاب بهذا المعنى - أي : صدور الفعل بدون العلم والقدرة والإرادة عنه ، سبحانه - باطل باجماع العقلاء.

ومنها : إنّ صفاته - تعالى - لو كانت زائدة على ذاته فأمّا أن تكون حادثة ، أو

قديمة ؛ والأول يوجب كون ذاته - سبحانه - محلاً للحوادث ؛ والثاني يوجب تعدد القدماء.

ثم الأشاعرة القائلون بزيادة الصفات أوردوا على القائلين بالعينية بأنه يلزم عليكم نفي الصفات رأساً - إذ لا فرق بين عينية الصفات وعدمها - ، فيلزم خلوّ الواجب عن الصفات الكمالية ، وهو نقص.

والجواب : إنه يلزم الخلوّ عن الصفات إذا انتفى آثارها ، وأما مع ترتب آثارها فلا يلزم نقص أصلاً ، إذ لا ريب في أنّ ترتيب آثار الصفة على مجرد الذات من دون احتياج إلى الصفة أكمل من الترتيب مع وجود الصفة الزائدة. على أنّ القائلين بالعينية لا يقولون بعدم الصفة مصداقاً ومفهوماً ، بل يثبتون مفهوم الصفة ويقولون : إنّ مصداقه مجرد الذات الحقّة البسيطة ؛ ولا يشترطون في تحقّق مفهوم الصفة مصداقاً مغايراً للذات ، بل يقولون : إنّ المصداق أعظم من أن يكون مغايراً للذات - كما فينا - أو عين الذات - كما في الواجب - .

البحث الثالث : في نفي التركيب والكثرة قبل الذات عنه - سبحانه ، أعني : تركيبه سبحانه من اجزاء خارجية أو عقلية -

وهو المعبر عنه بتوحيده - تعالى - في ذاته.

اعلم! أنّ الأدلّة على ذلك كثيرة بعضها يدلّ على نفي التركيب من الأجزاء مطلقاً ، سواء كانت اجزاء وجودية خارجية مقدارية متشابهة أو غير متشابهة ، أو غير مقدارية - كالمادّة والصورة الخارجيتين - أو اجزاء وجودية عقلية بشرط اللائية - كالمادّة والصورة الذهنيّتين - أو اجزاء عقلية حدّية حملية لا بشرطية - كالجنس والفصل - . وبعضها يدلّ على خصوص نفي تركّبه من اجزاء خارجية أو نفي اجزاء عقلية وإن كان ما دلّ على نفي تركّبه من الأجزاء العقلية دالاً على نفي تركّبه من الأجزاء

الخارجية أيضا - كما سنشير إليه - . ونحن نذكر أولا ما يدل على نفي تركّبه من الاجزاء مطلقا ثم نذكر ما يدل على نفي خصوص كل من الاجزاء الخارجية أو العقلية ؛ فنقول : يدل على الأول - أعني : نفي تركّبه من الاجزاء مطلقا - وجوه :

منها : إنّ كلّ مركّب من اجزاء خارجية - بأيّ نحو كان - أو اجزاء عقلية فاجزائه لا محالة متقدّمة عليه وهو متأخّر عنها بالذات ، فذاته إنّما صارت موجودة بعد ما كانت معدومة في مرتبة وجود اجزائها ؛ أمّا إن كانت الأجزاء خارجية فظاهر ، وأمّا إن كانت عقلية فلأنّ كونه موجودا لا يصحّ إلاّ وقد تحصّلت ذاته وتمت بعد تحصيل اجزائه ، ولا ريب في أنّ الموجود بعد العدم ممكن ، فيلزم أن يكون الواجب ممكنا ؛ وهو باطل.

ومنها : إنّّه - تعالى - لو كان مركّبا لكانت اجزائه متقدّمة عليه بالطبع ، وكان وجوده موقوفا على وجود اجزائه لا محالة - سواء كانت اجزاء خارجية كاجزاء البيت والسرير والمركبات العنصرية و اجزاء العناصر من الهولوى والصورة او اجزائها المتشابهة ، أو اجزاء ذهنية كالجنس والفصل - . والتوقّف / DA 234 / في الأجزاء الخارجية ظاهر ، وأمّا الأجزاء الذهنية وإن لم يكن كلّ واحد منها موجودا بوجود على حدة في الخارج - بل في الذهن فقط ، لأنّ الأجزاء الذهنية هي الأجزاء التي إذا حصلت الماهية في العقل يحللها إليها ولم يكن شيء منها موجودا في الخارج بوجود على حدة ، فيكون وجود الأجزاء ذهنيا ووجود المركّب من حيث أنّه مركّب أيضا ذهنيا ، ولا يحصل تركيب في الخارج مع أنّ التوقّف على الأجزاء الذي يحصل منه الاحتياج المنافي للوجوب إنّما هو التوقّف على الأجزاء الموجودة في الخارج ، لأنّ التقسيم إلى الموادّ الثلاث إنّما هو بحسب الوجود الخارجى - ، إلاّ أنّه لا شبهة في أنّ الأجزاء الذهنية لها وجود وهي نفس أمرى لا وجود ذهني اختراعى ، ووجود النفس الأمرى راجع إلى الوجود الخارجى ، فلو تركّب الواجب - سبحانه - من الأجزاء العقلية لتوقّف / 232 MA / وجوده في نفس الأمر على وجود الأجزاء النفس الامرية ، فتوقّف المركّب على الاجزاء - سواء كانت خارجية أو عقلية - لازم. وإذا كان متوقّفا عليها يكون مفتقرا إليها ، والمفتقر إلى الغير وإن كان ذلك الغير جزء لها لا يكون واجب الوجود ، بل

ممكنا ؛ فكلّ مركّب لا يكون واجب الوجود ، فواجب الوجود يمتنع أن يكون مركّباً.

وفرق هذا الدليل عن سابقه أنّما هو بلزوم الامكان فيه من طريق الاحتياج إلى الغير وفي السابق بموجوديته بعد العدم ، وإن كان الاحتياج إلى الغير والموجودية بعد العدم متلازمين ؛ فمآل الدليلين واحد.

ومنها : أنّه لو كان الواجب مركّباً من الأجزاء فأمّا أن يكون كلّ واحد من تلك الأجزاء واجب الوجود ، أو ممكن الوجود ، أو يكون بعضها واجب الوجود وبعضها ممكن الوجود. والأوّل باطل ، لأنّ كلّ حقيقة تألّف من الأجزاء تألّفًا طبيعيًا - نوعيًا كان أو جنسيًا ، لا اعتباريًا ولا مصنوعيًا ، لا بدّ أن يكون بين اجزائه علاقة لزومية وارتباط طبيعي ، إذ لا يتصوّر تركّب حقيقة نوعية أو جنسية من أمور متباينة مستغنية بعضها عن بعض بحسب الوجود - وقد تبين ذلك في العلم الإلهي - ، فالأجزاء الخارجية للطبائع النوعية سواء كانت الاجزاء المادّية لها - كاجزاء الماء والنار وغيرهما ، أو الهيولى والصورة لها - والأجزاء العقلية لها كاجناسها وفصولها لا بدّ أن تكون بينهما علاقة لزومية وارتباط ايجابي وحينئذ لو تركّب الواجب - سبحانه - من الأجزاء لزم أن تكون هذه الأجزاء متلازمة ، إذ يكون تركّبه تركّبًا طبيعيًا حقيقيًا لا مصنوعيًا أو اعتباريًا ؛ إذ الأوّل بديهي البطلان - لافتقاره إلى صانع - ؛ والثاني يرجع إلى تعدّد واجب الوجود وتحقّق العلاقة اللزومية بين الواجبات باطل - إذ يلزم افتقار كلّ واجب إلى الآخر - ؛ والاخيران - أعني : كون جميع الأجزاء ممكنة أو بعضها ممكنا وبعضها واجبا - أيضا باطلان ، للزوم احتياج الواجب في قوام ذاته وتحقّق حقيقته إلى الممكن ولزوم تقدّم الممكن على الواجب بحسب الذات ، وهو محال.

ومنها : أنّا قد بيّنا أنّ الواجب - سبحانه - صرف الوجود ، وصرف الوجود لا يمكن أن يكون مركّباً من الاجزاء الخارجية والذهنية ، لأنّه لو كان له اجزاء لكانت تلك الأجزاء غيرها - لأنّ الشيء نفسه لا يكون جزء نفسه - ، فتلك الأجزاء التي هي غير صرف الوجود واجزاء له لا بدّ أن تكون مقدّمة بالوجود في الخارج أو في العقل - على ما هي اجزاء له ، أعني : صرف الوجود - ، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه ؛ وهو

ومنها : إنّ الواجب صرف الوجود - كما بيّناه - ، فلو تركّب من الاجزاء فاجزائه إن كانت غير الوجود خرج الواجب عن كونه صرف الوجود ؛ وإن كان كلّ واحد منها أيضا صرف الوجود لزم التعدّد والتكثّر في صرف الوجود ، مع أنّا نبين في بيان نقي الشريك في وجوب الوجود عنه - سبحانه - إنّ صرف الوجود لا يتعدّد - لا بالانفراد والاستقلال ولا بالتركيب - . وأيضا نحن بيّنا إنّ صرف الوجود هو القائم بذاته والمنشأ للآثار الخارجية ولانتزاع مفهوم الوجود بنفسه من غير احتياج إلى شيء آخر ، فلو كان اجزائه أيضا صرف الوجود فإن كان كلّ واحد منها أيضا قائما بنفسه منشئا للآثار وانتزع مفهوم الوجود بنفسه فلا معنى لتركبها والتيامها ؛ أمّا أولا فلأنّ كونه / DB 234 / جزء وكونه قائما بذاته لا- يجتمعان ؛ وأمّا ثانيا فلأنّ التركيب يكون حينئذ لغوا غير مرتّب عليه شيء وإن لم يكن كلّ منها كذلك ولم يكن صرف الوجود ، وقد فرضناه صرف الوجود ، هذا خلف ؛ هذا.

وقد استدللّ الشيخ في النجاة على المطلوب - أعني : بطلان تركّب الواجب بالذات من الأجزاء مطلقا - بما حاصله : إنّ الواجب لذاته لا جزء له وإلاّ لا يمكن الواجب لذاته ، لكن التالي باطل ؛ فكذا مقدّمه. أمّا بطلان التالي فهو ظاهر ؛ وأمّا الملازمة فلأنّ كلّ ما هذا شأنه وصفته كان ذات جزء منه ومفهومه ليس هو ذات الجزء الآخر ومفهومه ولا ذات المجتمع ومفهومه ؛ وحينئذ إمّا أن يصلح لكلّ واحد من اجزائه مثلا وجود منفرد ولا يصحّ للمجتمع ولا لبعضها الآخر وجود دونها ، فما لا يصحّ له هذا من المجتمع والاجزاء لا يكون واجب الوجود لذاته ، / MB 232 / بل الواجب هو الذي يصحّ له ذلك ؛ وإن كان لا يصحّ لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وكان وجود كلّ واحد متعلّقا بالآخر وليس واحد أقدم بالذات فليس شيء منها بواجب. على أنّ الأجزاء بالذات أقدم من الكلّ. وليس يمكننا أن نقول : إنّ الكلّ أقدم بالذات من الأجزاء ، فهو إمّا أن يكون متأخرا ، وأمّا يكون مقارنا ؛ فالأول باطل - لأنّ ما فرض أنّه واجب بالذات لا يكون شيء أقرب منه إلى الوجود - ؛ والثاني

أيضاً باطل ، لأنّ العقل يحكم بأنّ الجزء الحقيقي والكلّ لا يكونان في مرتبة واحدة ؛ هذا.

وأما ما يدلّ على خصوص أنّ الواجب - سبحانه - ليس له اجزاء مقدارية فهو أنّه لا ريب في تشابه الجزء المقداري وكلّه في الحقيقة النوعية - كما قرّره الحكماء في ردّ مذهب ديمقراطيس - . وحينئذ نقول : لو كان للواجب جزء مقداري فهو إمّا ممكن - فيلزم أن يخالف الجزء المقداري كلّه في الحقيقة ، وهو خلاف ما قرّروه - ؛ وإمّا واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل ، بل بالقوة - لأنّ الأجزاء المقدارية ليست موجودة بالفعل بل اجزاء تحليلية بالقوة - ، وهو - أعني : كون الواجب بالقوة - بديهى البطلان .

ويقرب من هذا الاستدلال ما استدلّ به بعض الأفاضل حيث قال : إنّ الواجب لذاته لمّا كان هو الوجود المتأكّد فان كان له اجزاء مقدارية تحليلية فجزؤه المقداري التحليلي إمّا وجود متأكّد أو أمر آخر ، وعلى الأوّل يلزم كون ذلك الجزء واجبا لذاته - بناء على ما سبق من أنّ الوجود المتأكّد يكون واجبا لذاته - ؛ وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته - لأنّ ما عدا الوجود المتأكّد لا يكون واجبا - ، فيلزم أن يخالف الجزء المقداري كلّه في الحقيقة ، مع أنّه قد تقرّر عندهم أنّ الجزء التحليلي لا يخالف الكلّ في الحقيقة . قال بهمنيار في التحصيل : اعلم! أنّ الماء والخمر مثلا لا يصلح أن يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة ، فإنّ الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع ، والحكماء ردّوا مذهب ديمقراطيس بأنّ الأجزاء الفرضية لتلك الأجسام يشارك الكلّ في الحقيقة ويشارك باقي الأجزاء فيها ، فكون الجزء ممكنا مع كون الكلّ واجبا باطل - بناء على ما قرّروه - .

فان قيل : توافق الأجزاء المقدارية للكلّ في الحقيقة ممنوع ، ولم لا يجوز أن تكون الحقائق المتباينة لها اتصال واحد؟! ، ونظير ذلك ما ذكره المشاءون من أنّ ما فيه الحركة إذا كان كيفاً فهناك كيفية بسيطة متصلة صالحة لأنّ ينقسم إلى كيفيات مختلفة الحقيقة ، وبالجملة العقل لا ينقبض في بادي الرأي من أن يكون للأجسام المختلفة الحقيقة اتصال واحد ، ولا بدّ لنفي ذلك من بيان .

قلنا : قد أشرنا فيما سبق أنّ كلّ حقيقة نوعية أو جنسية لا بدّ أن يكون بين أجزائها علاقة لزومية وارتباط ايجابي وإلاّ لم يتصوّر تركّبها من تلك الأجزاء وحصول التآليف بينها ، ولا ريب في أنّ الأمور المتباينة المتفاصلة المستغنية بعضها عن بعض لا يتصوّر بينها علاقة لزومية ، وهذا مع بداهته وحكم الفطرة السليمة عليه قد تبين في العلم الإلهي بوجوه برهاني.

ثمّ الحقّ إنّ الأجزاء المقدارية التحليلية وإن لم تكن أجزاء موجودة بالفعل إلاّ أنّه لا ريب في أنّها أجزاء نفس أمرية واقعية ، كيف وقد بينّا أنّ الأجزاء العقلية أجزاء واقعية نفس امرية ، فكيف لا تكون الأجزاء المقدارية كذلك؟! ، / DA 235 / فلو تركّب الواجب منها لزم افتقاره إلى غيرها ؛ ولزم تقدّم غير الواجب عليه بالوجود.

وبذلك يظهر تمامية ما استدللّ به المعلم الثاني في الفصوص على نفي تركّبه - سبحانه - من أجزاء القوام حيث قال : إنّ وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام - مقداريا كان أو معنويا - وإلاّ لكان كلّ جزء منه إمّا واجب الوجود - فيكثر واجب الوجود - ، وإمّا غير واجب الوجود وهو أقدم بالذات من الجملة ، فيكون الجملة ابعده من الوجود (1) ؛ انتهى.

ومراده من الشقّ الثاني إنّ كلّ ما هو جزء الشيء يجب أن يكون متقدّما بالوجود على ما هو جزء له ، فاذا فرض أنّ غير الواجب يكون جزء له فلا بدّ أن يكون ذلك الغير متقدّما عليه بالوجود ويكون أقرب إلى الوجود بالقياس إلى الواجب مع كون ذلك الغير ممكنا ، فيلزم أن يكون الممكن متقدّما على الواجب بالذات / MA 233 / بالوجود ؛ وهو باطل.

وأبضا إذا فرض أنّ الشيء يكون واجب الوجود فلا- معنى لكون شيء آخر اقرب منه إلى الوجود ، لأنّه ليس شيء أقرب إلى الوجود من الواجب بالذات ، لأنّ نسبة الوجود إلى الواجب بالذات نسبة الذاتي - بناء على عينية الوجود في الواجب بالذات - ، ونسبة الوجود إلى الممكن بالذات نسبة العرض الخارج عن الذات المعلّل لغير الذات ،

ص: 543

1- راجع : فصوص الحكم ، الفصل 9 ؛ نصوص الحكم ، ص 46.

فيكون وجود الممكن بالذات أمرا غريبا مستفادا من الغير.

والوجه في تماميته ما ذكره المعلم الثاني : إنّ الأجزاء المقدارية كما عرفت اجزاء واقعية نفس أمرية ، فلو تركّب الواجب منها يلزم ما ذكره من الفساد.

والعجب أنّ المحقق الدواني بعد نقل هذا الاستدلال من الفارابي قال : وهذا كلام مظلم! ، لأنّ الأجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدّم على الشيء ، لأنّ ذلك الشيء بسيط لا يسبقه وجود تلك الأجزاء ، فتلك الأجزاء اجزاء وهمية له ، فلا يلزم تقدّمها عليه بحسب الوجود الخارجي ؛ انتهى.

ودفعه ما ذكرناه من أنّ الأجزاء التحليلية اجزاء نفس أمرية واقعية ، فتقدّمها على الكلّ بديهي . على أنّك قد عرفت أنّ الأجزاء الفرضية لتلك الأجسام يشارك الكلّ في الحقيقة ويشارك باقي الاجزاء فيها ، فيصحّ عليها من الافتراق والاتصال ما يصحّ على غيرها من الأجزاء الموجودة بالفعل ، فحينئذ ما يتصوّر أن يكون له جزء تحليلي يلزم أن يكون له جزء خارجي ، فيكون الواجب لذاته مفتقرا إلى الجزء الخارجي . وحينئذ نعود ونقول : إنّ ذلك الجزء إن كان وجودا متأكّدا كان واجبا لذاته ، فيكون موجودا بالفعل لا جزء تحليليا ، مع أنّه يلزم تعدّد الواجب بالذات ؛ وإن كان غير الوجود المتأكّد يكون ممكنا لذاته ، فتغاير الكلّ بالحقيقة ويكون جزء خارجيا أيضا لا تحليليا ، مع أنّه يلزم منه تركّب الواجب من الممكن .

ثمّ إنّّه قد أجب عن إيراد المحقق الدواني أيضا : بأنّ ذات الجزء التحليلي مقدّم على البسيط بمعنى أنّ العقل إذا قاس الكلّ وذلك الجزء إلى الوجود يحكم بتقدّم ذات الجزء عليه ، وذلك لا ينافي تأخّر وصف الجزئية عنه ، فذات الجزء مقدّم ووصف الجزئية متأخّر .

وهذا الجواب عند التأمل أيضا صحيح لا غبار عليه ، لأنّه لا ريب في تقدّم ذات الجزء على الكلّ ، وهو كاف للزوم الفساد .

وما قيل في دفعه ظاهر الضعف!

وحاصل الدفع : إنّ ذات الجزء التحليلي أمر ينتزع العقل بمعونة الوهم من

المتصل ؛ فان أريد بالذات هذا المعنى فهو ليس متقدّما على المتصل في الوجود الخارجي ؛ وإن أريد به مأخذ هذا الجزء وما انتزع هو منه فذلك هو المتصل نفسه ، فلا يتقدّم على نفسه. وبالجملة إنّ المتصل الواحد ما لم ينفصل إلى الأجزاء لم تكن هناك إلا ذات واحدة لا ذوات متعدّدة ، وإذا انفصل إلى الأجزاء فقد انعدمت الذات الواحدة وحدثت ذوات متعدّدة ، فلم يتحقّق ذات واحدة مشتملة على الذوات المتعدّدة ؛ انتهى.

ووجه الضعف : إنّ ذات الجزء المقداري له تحقّق في الواقع ونفس الأمر مع قطع النظر عن انتزاع الوهم ، فله تقدّم بحسب الواقع ونفس الأمر.

ثمّ إنّّه لمّا ثبت أنّ الواجب ليس له اجزاء مقدارية يظهر منه أنّه - سبحانه - ليس جسما ولا جسمانيا - لعدم انفكاك الجسم عن الأجزاء المقدارية -.

ثمّ / DB 235 / لمّا كان تجرّد الباري - سبحانه - عن الجسمية ركنا عظيما في باب التوحيد وإثباته من أهمّ المطالب الإلهية ، نظرا إلى مخالفة بعض الطباعية - خذلهم الله ، حيث ذهبوا إلى قدم الافلاك والعناصر وكونها موجودة بذاتها ومؤثرات فيما بعدها من الموجودات واجبة بانفسها من دون احتياج إلى مؤثّر - ، فلا بدّ لنا من اقامة بعض آخر من البراهين على عدم كون الواجب جسمانيا - تقوية للاعتقاد وازالة للشبهات الوهمية -.

فنقول : من البراهين على ذلك إنّ الجسم مركّب من الأجزاء المقدارية ومن الهيولى والصورة ، وتلك الأجزاء متقدّمة عليه بالوجود وهو مفتقر في تحقّقه إليها ، فلو كان الواجب جسما لكان غيره متقدّما عليه بالوجود وكان محتاجا إلى الغير ؛ وهو باطل ؛ ولا يجوز أن يكون جسمانيا - أعني : قوّة لجسم أو صورة له - لتوقّف وجوده على الجسم. والقول بأنّه ليس كلّ قوّة أو صورة لجسم عرضا قائما به - إذ / 233 MB / من القوى والصور ما لا يكون عرضا ولا قائما بالجسم من حيث ذاته ولا محتاجا إليه من كلّ وجه ، فيجوز أن يكون ذات الصورة أمرا مقوّما للجسم مقدّما عليه ، ثمّ يتوقّف في أفعاله ولوازمه وتعييناته على ذلك الجسم - ، ففيه : إنّ توقّف الصورة في أفعالها ولوازمها على الجسم يكفي لنفي كونها واجبة ، إذ الاحتياج بأيّ وجه كان ينافي وجوب الوجود.

على أنّه لا ريب في أنّ الصورة بنفسها من دون انضمامها إلى الهيولى لا يمكن أن تكون

موجودة، فهي في تحقّقها في الخارج ووجودها في الأعيان محتاجة إلى الغير، وقد صرّحوا بأنّ الصورة محتاجة في وجودها إلى المادّة والاحتياج ينافي وجوب الوجود، فلا يمكن أن تكون الصورة واجبة الوجود. وكذا لا يمكن أن تكون الهيولى واجبة الوجود، إذ المادّة إنّما هي محض القوّة ولا يمكن أن يكون شيء في الواجب بالقوّة، إذ لو وجد في الواجب ماهية القوّة لكانت ممكنة الحصول له وإلاّ لم يكن معنى لكونها بالقوّة، فيكون للواجب قوة واستعداد بالنسبة إلى هذا الأمر الذي له بالقوة مع أنّه - سبحانه - موجود بالفعل، فيكون مشتملا على القوّة والفعل معا، وكلّ مشتمل على القوّة والفعل يكون مركّبا، فيكون الواجب مركّبا؛ وهو باطل - كما تقدّم -.

وأیضا: لو كان للواجب شيء ممكننا فان لم يكن حصوله متوقفا على شيء خارج عن الذات بل كان متوقفا على مجرد الذات لم يجز أن يكون ذلك الشيء بالقوّة - لأنّ الذات موجودة بالفعل وهو علّة مستقلّة له، ووجود العلّة مستلزم لوجود المعلول -؛ وإن كان متوقفا على أمر آخر سوى الذات لزم احتياجه إلى الغير؛ وهو باطل.

ومنها: إنّ تأثير كلّ جسم في غيره إنّما هو بمشاركة الوضع ولا يتصوّر وضع بالنسبة إلى ما لم يوجد - ولذا حكموا بأنّ الجسم لا يوجد جسما آخر -، فلو كان الواجب جسما لم يقدر على ايجاد شيء أصلا، فلزم أن لا يكون غيره موجودا - لعدم تصوّر وضع له بالقياس إلى غيره ممّا لم يوجد من المجرّدات والمادّيات -.

ومنها: إنّ كلّ جسم مركّب من المادّة والصورة وكلّ مركّب من المادّة والصورة مفتقر إلى فاعل من خارج عن ذاته، لأنّ الجزء المادّي في ذاته أمر مبهم لا يتحصّل إلاّ بالصورة، والجزء الصوري لو كان فاعلا لمادّته مستغنية به في وجودها عن فاعل آخر ولم يكن قيامه بمادّة بل كلّ ذي مادّة كما يفتقر إلى تلك المادّة في وجوده وكذا يفتقر إلى المادّة في فعله وإيجاده، لأنّ الايجاد متقوم بالوجود، فالمفتقر إلى شيء في الوجود يلزمه أن يفتقر إليه في الايجاد أيضا، فلا يمكن أن تكون الصورة فاعلة للمادّة، فلو كان الواجب - تعالى - جسما يلزم افتقاره إلى خالق آخر في وجوده وفي صنعه جميعا، واللازم باطل، فكذا الملزوم؛ هذا.

وأما ما يدلّ على خصوص أنّ الواجب ليس له اجزاء عقلية فوجوه :

منها : إنّ احتياج الجنس إلى الفصل ليس في مفهومه من حيث هو هو - كما هو مقرّر عندهم - ، بل في أن يوجد ويحصل بالفعل ، فإنّ الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات العقلية ، فلو كان للواجب جنس وفصل فجنسه إمّا يكون مفهومًا غير الوجود / DA 236 / المتأكّد - فيكون واجب الوجود ذا ماهية ، وقد تقدّم أنّه ليس له ماهية سوى الوجود - ؛ وإمّا عين الوجود المتأكّد - فلا يحتاج في أن يوجد إلى فصل ، فيكون ما فرضناه فصلا غير فصل ، وكذا ما فرضناه جنسا غير جنس - . وإذا انتفت عنه - سبحانه - الأجزاء العقلية يلزم منه انتفاء الأجزاء العينية - كالمادّة والصورة الخارجيتين - ، إذ كلّ بسيط في التصوّر بسيط في الخارج دون العكس . فجميع ما يدلّ على انتفاء الاجزاء العقلية عنه - سبحانه - يدلّ على انتفاء الأجزاء الخارجية عنه - تعالى - أيضا .

ومنها : إنّ لو كان للواجب اجزاء عقلية فلا يخلوا : إمّا أن يكون جميعها أو بعض منها محض حقيقة الوجود ، أو لا يكون شيء منها كذلك ، وعلى التقادير يمتنع الحمل ، وهو خلاف الفرض .

ومنها : إنّ الواجب لو كان له اجزاء عقلية من الجنس والفصل لكان حقيقة نوعية ، وإذا كان حقيقة نوعية احتاج في وجوده الخارجي إلى تشخيص زائد على حقيقته - سواء كان محصورا في فرد كالعقل أو الشمس أو لا- ، إذ الماهية النوعية لكونها كلية لا يمكن أن يكون التشخيص عين ذاتها - . وإذا كان تشخيصه زائدا على ذاته نقول : إنّ التشخيص أنّما هو سبب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقريره ، وكما أنّ النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي - بل في كونه محصّلا / MA 237 / بالفعل - فكذلك الشخص لا يحتاج إلى التشخيص في كونه متصلا بالمعنى الذي هو النوع ، بل يحتاج إليه في كونه متصفا بالوجود .

ثمّ إنّّه لمّا ثبت أنّ واجب الوجود مهيته عين وجوده فكلّ ما كان مقوّمًا لوجوده يكون مقوّمًا لسنخ حقيقته ، فلو كان حقيقته متشخصّة بتشخيص زائد على ذاته لكان

التشخيص محتاجا إليه في تحقق المعنى النوعي وتقويمه ، وهو باطل - كما أشير إليه - ، فيجب أن يكون الواجب بالذات متشخصا بنفس حقيقته لا- بأمر زائد عليه - أي : يكون حقيقته عبارة عن تشخيصه ، كما أنه عبارة عن نفس وجوده ، بل الوجود والتشخيص أمر واحد فيه سبحانه ، كما أشير إليه قبل ذلك - ؛ وحينئذ فالواجب - سبحانه - هو الوجود البحت فلا يكون نوعا مركبا من الجنس والفصل ولا جنسا ولا- يوصف بأنه كلي وجزئي - أي : شخص لطبيعة مرسلة - ، بل هو متميز بذاته منفصل بنفسه عن سائر الموجودات لا بامر فصلي أو عرضي ؛ وإذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له وإذ لا حد له فلا علة له .

وأما ما يدل على أن الواجب - سبحانه - ليس من الأجزاء العقلية - أعني : الجنس والفصل - فهو أن الأجزاء العقلية أجزاء تحليلية غير مستقلة في الوجود ، وعدم الاستقلال في الوجود ينافي وجوب الوجود. وأيضا لا يمكن أن يكون الواجب جنسا ، لأن الجنس جزء الذات لا تمامه ، فلا بد له من جزء آخر يكون فصلا له ، فيلزم التركيب ؛ وهو باطل .

ص: 548

الفصل الثاني : في نفي الشريك عنه - سبحانه -

إشارة

ص: 549

(في نفي الشريك عنه - سبحانه -)

وهو توخّده في وجوب وجوده.

والبراهين على هذا المطلب الأسنى أكثر من أن يحصى ، ونحن نكتفي هنا بذكر عدّة براهين هي أقوى البراهين وأتمّها.

فمنها : إنّه قد ثبت أنّ الواجب - سبحانه - صرف الوجود ومحض الموجود ولا تعدّد في صرف الشيء ومحوضته ، وهذا بديهي حدسي كشفي ، قال الشيخ الإلهي في التلويحات : « صرف الوجود الذي لا يتمّ منه كلّ ما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو ، إذ لا ميز في صرف شيء » (1).

وتوضيح ذلك : إنّ الواجب يجب أن يكون لمحوضة الوجود موجودا من غير ثبوت غير الوجود وممازجته معه ، لأنّ غير الوجود ليس إلاّ الماهية الفاقدة في مرتبة تقرّرها للفعلية ، وفقد الفعلية والوجود في أيّ مرتبة كانت ينافي كون الشيء واجبا - لتطرّق العدم حينئذ فيه - ، فلو كان الواجب متعدّدا فلا يوجد - لمحوضة الوجود ، لأنّ التعدّد والامتياز بعد زوال الجهة المشتركة الساذجة إلى مقام التعدّد والغيرية - . و

ص: 550

التالي - أعني : عدم كون الواجب موجودا يعرضه الوجود - باطل ، فكذا المقدم - أعني : تعدد الواجب - .

وإلى ما ذكرناه أشار بعض المشاهير حيث قال : صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرة وتعدده ، فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود ؛ وهو المطلوب ، إذ لا نعى بوحدة واجب الوجود إلا كونه موجودا بدون الكثرة ، ولهذا قيل : إن الوحدة في واجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي / DB 236 / الكثرة من لوازم الوحدة ؛ انتهى .

والمراد من قوله : « ولهذا قيل : إن الوحدة في واجب الوجود - ... إلى آخره - » الاستشهاد بكلام القوم على أن الواجب بمحض ذاته موجود من دون تصوّر الكثرة فيه . ولاقتضائه نفي الكثرة يكون واحدا ، فإنه - تعالى شأنه - لما كان موجودا بمحوضة الوجود والاطلاق من غير أن يكون له ماهية أو ارتباط بالسبب فهو بنفس ذاته بحيث ينتزع منه نفي الكثرة ، وهو مستلزم للوحدة ، فالوحدة في الواجب من لوازم نفي الكثرة ، فإنه ما لم يتحقق سلب جميع وجوه الكثرة واقسامها لم يتحقق الوحدة الصرفة الحقة ، فالوحدة الصرفة الحقة من لوازم سلب الكثرة . وأما الممكن لما لم يكن موجودا بصرافة الوجود وإطلاقه بل بالماهية المشخصة المرتبطة بالجاعل التام فهو بحسب مهيته يحتمل الكثرة ، لأن له جنسا وفصلا ولكن بحسب الجاعل يكون واحدا موجودا ، فوحده ليست من لوازم نفي الكثرة ، بل نفي الكثرة من لوازم وحدته الحاصلة من الجاعل .

ثم اعترض على هذا الدليل بأنه إنما يتم لو كان معنى عينية الوجود في الواجب كونه عين معنى الوجود - لأن عين الوجود ومحضه لا يتكثر - ، و / MB 234 / أما على التحقيق الصحيح في معنى العينية من كون الواجب لمحض ذاته موجودا فلا يتم ذلك الدليل ، لورود الشبهة بأنه ربما كان ذاتان أو أكثر كذا - أي : كون الجميع لمحض ذاته موجودا - ؛ انتهى .

وفيه : اتأينا بالبراهين القاطعة أن الواجب صرف الوجود وعينه ، فالاعتراض

ومنها: إنّه لا يمكن تعدّد الواجب بالذات، إذ حقيقته محض الوجود من حيث هو وجود وكلّ شيء حقيقته محض الوجود يكون متشخصاً بنفس حقيقته، إذ لا يمكن أن يكون تشخص حقيقته الوجود بشيء آخر، وإلاّ لزم الاحتياج المنافي للوجود.

ومنها: إنّ الواجب - كما علم - صرف الوجود ومحض الموجود، ولا يتصوّر في محوضة المعنى الواحد التعدّد - لتساوي محض الشيء بالنسبة إلى مراتب الأعداد التي فوق الواحد - . والحاصل: إنّ الواجب - سبحانه - يجب أن يكون موجوداً بمحوضة الوجود في الخارج، ونسبة محض الشيء إلى المراتب الكثيرة التي فوق الواحد في أن يوجد متساوية، فلو كان الواجب متعدّداً فوجوده في مرتبة من مراتب الأعداد التي فوق الواحد دون سائر المراتب يوجب الترجيح بلا مرجح.

والفرق بين هذا الدليل والذي قبله: إنّه أخذ في هذا الدليل تساوي مراتب الأعداد إلى الواحد الصرف وجعل ذلك برهاناً على عدم التعدّد في محوضة المعنى الواحد؛ وفي الدليل السابق لم يؤخذ ذلك، بل ثبت عدم التعدّد في صرف الوجود من طريق آخر - كما ذكرناه - .

وإلى هذا الدليل أشار بعض المشاهير حيث قال: حقيقة وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب أن يكون لصرافته ومحوضته موجوداً، ولا يتصوّر في محوضة المعنى الواحد التعدّد - لتساوي مراتب الأعداد فوق الواحد -؛ فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضة الوجود، ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك أو نظير؛ انتهى.

وقوله: « وحدته عبارة - ... إلى آخره - » إشارة إلى دفع ما ربما يقال: إنّه يلزم على هذا الدليل أن يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضية للوحدة، وهذا غير موافق للتحقيق، لأنّ المذهب الحقّ أنّ وحدة الواجب - تعالى - ووجوده وسائر صفاته الكمالية عين ذاته وليس ذات الواجب شيئاً مغايراً مقتضياً لوحده، ووجوده وسائر صفاته الكمالية؛

وحاصل الدفع : إنَّ المراد من اقتضاء الوحدة هو أنَّه موجود بلا شريك ، لا أنَّه يقتضي الوحدة أو غيرها.

واعترض على هذا الدليل : باحتمال وجود صرف الوجود في جميع المراتب بأن يكون وجود محوضة المعنى في جميع مراتب الاعداد التي فوق الواحد معنى يكون الواجب غير متناهي الافراد ، وعدم التناهي هنا لا يمكن ابطاله بأدلة بطلان التسلسل - لعدم وقوع الترتيب بين الافراد -.

والجواب عنه : أمَّا أولاً إنَّ وجود محوضة المعنى الواحد في جميع المراتب يوجب الترجيح بلا مرجح أيضا ، لأنَّ وقوعه في جميع المراتب مع امكان وجوده في سائر المراتب التي فوق الواحد تحكّم بحت وترجيح من غير مرجح ؛

وامَّا ثانيا : إنَّا بيننا بطلان عدم التناهي في الأمور الموجودة وإن لم يقع الترتيب بينها ؛ هذا.

والأكثر جعلوا هذا البرهان / DA 237 / برهانين مستقلين ، فانَّهم جعلوا ما ذكر أولاً من عدم تصوّر التعدّد في محوضة المعنى الواحد برهاناً وجعلوا ما ذكروا ثانياً - أعني : تساوي نسبه إلى المراتب التي فوق الواحد - برهاناً آخر. بيان الأوّل : انّه قد ثبت أنَّ واجب الوجود يجب أن يكون صرف وجوب الوجود ، يعنى يكون واجب الوجود عين وجوب الوجود فقط لا- وجوب الوجود مع أمر آخر ، فاذا كان الواجب صرف وجوب الوجود فلم يتصوّر التعدّد ، لأنَّ كلّ معنى من المعاني باعتبار صرافته ومرتبة محوضته لا يتصوّر فيه تكثّر أصلا ، ولا خصوصية لهذا الحكم بوجوب الوجود ، فانَّ الانسان أيضا باعتبار صرافته ومحوضته لا يتصوّر فيه تكثّر ، فاذا كان الأمر كذلك فلا يتصوّر تعدّد الواجب. وبهذا القدر يتمّ البرهان ولا يحتاج إلى ضمّ شيء آخر. وهذا البرهان قريب من سابقه.

وبيان الثاني : إنَّ الحقائق إمّا مادّية يكون لها امكان استعدادي ؛ أو مجردة ، والحقائق المجردة يجب أن يكون كلّ منها منحصر في الفرد - لأنَّ مراتب الاعداد فوق الواحد متساوية بالنسبة إليه - ، فثبوت بعض من تلك المراتب دون بعض آخر ترجيح

بلا مرجّح بخلاف الحقائق المادّية - أي : الحقائق التي لها امكان استعدادي ، فأنّه لمّا كان لها امكان استعدادي يجوز أن يثبت لها بعض تلك المراتب دون بعض آخر منها بواسطة الامكان الاستعدادي ، فلا يلزم ترجيح بلا مرجّح - ؛ ووجوب الوجود بالذات من الحقائق التي ليس لها امكان استعدادي ، فمن ثبوت بعض مراتب الاعداد فوق الواحد له دون بعض يلزم الترجيح.

وقد ذكر ذلك الشيخ في مواقع من الشفا لاثبات انّ الطبائع التي ليس لها امكان استعدادي يجب أن يكون منحصرة في الفرد ؛ وإلى هذا البرهان أشار بعض المشاهير حيث قال : ومن براهين / MA 235 / التوحيد إنّ الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الوجود أمّا أن يمتنع تعدّده أو لا ؛ فعلى الأوّل يلزم المطلوب ؛ وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجّح ، لأنّ نسبة جميع الاعداد إليه واحدة ، فترجيح الاثنى أو عدد آخر على باقي الاعداد ترجيح بلا مرجّح ، وهو محال ؛ فبقى الأوّل الذي هو مستلزم للمطلوب.

ومنها : إنّ وجوب الوجود الذي هو تأكّد الوجود ومحض حقيقة الوجود وهو الواجب - سبحانه - إمّا أن يقتضي الوحدة ؛ أو يقتضي التعدّد ؛ أو لا يقتضي شيئاً منهما ؛ فعلى الأوّل يلزم المطلوب - إذ حقيقة وجوب الوجود إذا اقتضى وحدة لم يكن مشتركاً وكان واحداً محضاً - ، وعلى الثاني يلزم تحقّق الكثير بلا واحد ، لأنّ صرف الوجود حينئذ ليس مقتضاه الوحدة بل مقتضاه الكثرة ، فكلّ ما صدر عنه يكون كثيراً لا واحداً ، لأنّه مخصّص للكثرة. وأيضا كلّ فرد من تلك الحقيقة المقتضية للكثرة يكون مشتملاً على تلك الطبيعة ، والمفروض أنّها علّة تامّة للكثرة ، فيكون حكم الفرد والطبيعة واحداً ، فكيف يتصوّر وجود الواحد؟. قال المعلم الثاني : المعنى الوجداني لا يتكثّر بذاته وإلا لم يوجد الكثرة أيضاً ، لأنّ الكثرة مركّبة من الآحاد ، فإذا فرضنا أنّ المعنى الواحد يتكثّر بذاته فقد ابطنا الكثرة ؛ انتهى.

وبالجملة الكثرة لا يجوز أن يكون من لوازم حقيقة واحدة بمعنى أنّ الحقيقة الواحدة تصير متكثّرة بذاتها بلا مدخلة أمر آخر وانضمام شيء آخر إليها. وعلى الثالث يلزم الاحتياج إلى الممكن الذي لا اقتضاء له أصلاً ، لأنّ أحدهما - أعني :

الوحدة والتعدّد - واقع قطعاً، فلا بدّ له من مقتض، فلو لم يكن مقتضيه نفس حقيقة الوجود - على ما هو الفرض - لكان مقتضيه غيره من الممكنات، فلزم الاحتياج إلى الممكن، وهو باطل. وأيضا لا- خفاء في أنّ ذلك الاحتياج - أي احتياج تحقّق الوحدة أو التعدّد إلى الممكن - يعود إلى اقتضاء حقيقة بعض الوجود - أي: إلى اقتضاء وجوب الوجود -، لأنّ اقتضاء الممكن إلى الشيء ينجرّ إلى اقتضاء حقيقة الواجب - أي: يؤوّل إلى أنّ حقيقة الوجوب يقتضي التعدّد أو الوحدة - لوجوب انتهاء سلسلة الامكانيات إليه / DB 237 - / تعالي -، فرجع حينئذ الأمر إلى اقتضاء حقيقة الوجود الوحدة أو التعدّد، والأوّل يستلزم المطلوب، والثاني يوجب تحقّق الكثير بما هو واحد، وهو باطل - كما مرّ -.

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ كون غير الوجود المحض - أعني: الممكن - مقتضيا لأحدهما - أعني: التعدّد والوحدة - باطل بوجهين:

أحدهما: إنّ الممكن لا اقتضاء له أصلا؛

وثانيهما: إنّتهى اقتضاء الممكن إلى اقتضاء حقيقة الوجود. وإذا بطل هذا الشقّ - أعني: الشقّ الثالث - بقي الشقّ الأوّلان - أعني: اقتضاء حقيقة الوجود الوحدة أو التعدّد -، والأوّل يستلزم المطلوب والثاني باطل للزوم تحقّق الكثير بلا واحد.

ثمّ إنّته اعترض على هذا الدليل أمّا أوّلا: فبأنّه إن أراد بحقيقة الوجود الذي يقتضي الوحدة أو التعدّد الوجود الخاصّ الذي ثبت كونه عين الواجب نختار إنّته يقتضي الوحدة ولا يثبت به الوحدة التي هي المطلوب، لجواز أن يكون الوجود الخاصّ لكلّ من المتعدّد مغايرا بالذات للوجود الخاصّ للآخر ويكون عين كلّ منها ومقتضيا للوحدة، وهو واحد، إذ كلّ منهما واحد وما ثبت اشتراكه معني أنّما هو الوجود المطلق لا- الخاصّ؛ وإن أراد بحقيقة الوجود الوجود المطلق نختار الشقّ الثالث - أعني: عدم اقتضائه لأحدهما - . وما ذكر من أنّه يلزم حينئذ الاحتياج إلى الممكن، فهو ممنوع، إذ الوجود المطلق زائد على ذات الواجب، فجاز أن يكون مقتضى تعدّد هذا الوجود الزائد

أو وحدته هو ذات الواجب المغاير بالذات لذات الواجب الآخر - تعالى عن ذلك - ؛

وأما ثانيا : فبأنا نختار الشق الثاني - أي : إن حقيقة الوجود يقتضي التعدد - ، وما ذكر من أنه يلزم حينئذ تحقق الكثير بلا واحد فهو ممنوع ، لجواز أن يكون مقتضيا لتعدد مخصوص لكونه اثنين أو ثلاثا مثلا - أي : مقتضيا لأن يكون نوعا منحصرافا في ثلاثة أفراد أو اثنين مثلا - ، فيكون مقتضيا لأن يكون كل فرد من افراده موجودا مع فرد آخر منه أو / MB 235 / مع اثنين آخرين ، ولا محذور فيه ؛ انتهى.

والجواب عن الاعتراض الأول : إن المراد بحقيقة الوجود الذي ورد فيه بأنه يقتضي الوحدة أو التعدد هو صرف الوجود البحت الموجود في الخارج المتحقق في الأعيان ، وهو الوجود الواجب الخاص الذي هو عين ذاته دون المطلق الاعتباري الزائد على الذات. وما ذكر من أنه يجوز أن يكون وجود الخاص متعددا ويكون كل من الوجود الخاص مغايرا بالذات للوجود الخاص الآخر ويكون كل وجود خاص واجبا وعينا للذات ومقتضيا لوحدة نفسه ، ففيه : إن الوجود الخاص الواجب إنما هو بحت الوجود الخاص - كما تقدم بيانه - ، وبحت الوجود ومحضه لا يتعدّد بنفسه حتى يكون فردا منه مغايرا بالذات للفرد الآخر منه - لكونه حقيقة واحدة ومعنى واحدا - ؛ وحينئذ فإما أن يقتضي الوحدة ، فيلزم المطلوب ؛ أو التعدد ، فيلزم الفساد المذكور.

والجواب عن الاعتراض الثاني : أنه إذا اقتضى الوجود المحض التعدد فلا معنى لتحقق فرد واحد منه ، وإذا لم يتحقق الواحد لم يتحقق الكثير.

ومن تأمل يعرف ما في هذا الاعتراض من الاختلال والاشتباه.

ومنها : إن حقيقة وجوب الوجود - أعني : محض الوجود - إما أن يكون مقتضيا لأن يكون عين الذات الموجود المتعين ، أو يكون شرط وجوب الوجود أن يكون متحققا في الموجود المتعين ، وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين ، ولا يمكن أن لا يكون مقتضيا لأن يكون عين وجود متعين ولا مشروطا بتحقيقه فيه ، لأن المعنى الواحد والحقيقة الصرفة البسيطة لاثبات المختلفات ، فيجب أن يكون مقتضيا لعينية المتعين أو مشروطا بتحقيقه فيه وإن كان لغيره مدخل في تحقيقه فيه وذلك الغير ممكن

لا محالة ، وليس للممكن اقتضاء باعتبار ذاته ، فيعود هذا القسم أيضا إلى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود ، فحقيقته يقتضي الوحدة ونفي التشريك.

ومنها : إن حقيقة الوجود المحض لا يمكن أن لا يقتضي عدم كثرة الافراد ، وإلا لكان لغيره مدخل في ذلك الاقتضاء ، لأن الوحدة ما حصل فيه قطعا - وإلا لم يحصل الفرد أصلا - ، فعدم الكثرة حاصل في فردة البتة. فاذا لم يقتضيه الوجود المحض كان / DA 238 / للغير مدخل في اقتضاء عدم الكثرة المذكورة ، وغير محض الوجود يحتاج في التحقق إلى الوجود ، فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة إلى اقتضاء الوجود ، فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له ؛ وهو المطلوب.

والفرق بين هذا الدليل والدليل السابق عليه باعتبار تفاوت طريق عود مدخلية الغير إلى الاقتضاء المذكور ، فإنه في السابق باعتبار الامكان وفي هذا باعتبار الوجود.

فان قيل : قد أخذ في هذا الدليل عدم كثرة الافراد مسلما ، ثم بين بأن مقتضيه يجب أن يكون حقيقة الوجود لا غيره - للزوم الفساد المذكور - ، مع أن الخصم لا يسلم عدم كثرة الافراد ، فلا وجه لتسليمه وطلب علته! ؛

قلنا : هذا البرهان مبني على بطلان أمرين قد علم من الأدلة السابقة ؛ أحدهما : كون حقيقة الوجود المحض مقتضية للكثرة ؛ وثانيهما : عدم كونها مقتضية رأسا لا للكثرة ولا للوحدة ، فبقي احتمال ثالث وهو أن حقيقة الوجود المحض هل هي مقتضية لعدم كثرة الافراد بذاتها أو لا-؟ ، بل عدم كثرة الأفراد ثابت لها باقتضاء غيرها وبسبب غيرها لا باقتضاء ذاتها. واستدل على ابطال اقتضاء الغير بأنه لو اقتضى الغير لكان اقتضائه راجعا إلى اقتضاء حقيقة الوجود المحض ، فتعين الأول - وهو أن يكون المقتضي لعدم كثرة الافراد هو حقيقة الوجود المحض - ؛ هذا.

وقال بعض المشاهير : جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاد حقيقة الوجود - أي : الوجود الحقيقي الذي باعتباره يتحقق الموجودات - ، وهو الذي يعبر عنه بوجود الوجود ؛ وتلك الوحدة بديهية حدسية. وهذا أظهر من الشمس

عندي ، فإنّ الوجود الحقيقي الذي باعتباره تكون الموجودات متحقّقة هو شمس عالم العقول والنفوس ، بل نور السموات والارض ؛ وهو في غاية الظهور وبه ظهور كلّ شيء وادراك كلّ ذي ادراك ، وكذلك وحدته بحسب الحقيقة ظاهر عند كلّ من له وجدان صحيح ؛ انتهى.

وقال بعض أعظم العرفاء : إنّ البراهين الدالّة على وحدة الواجب عندي كثيرة ، لكنّ تميم جميعها متوقّف على أنّ حقيقة واجب الوجود بالذات هو الوجود البحت القائم بذاته وأنّ ما يعرضه الوجوب بالتبع فهو في / MA 236 / حدّ ذاته ممكن ووجوبه - كوجوده - أنّما يستفاد من الغير ، فلا يكون واجبا. وهذه المقدّمة ممّا انساق إليه البرهان وصرّح به في كتب الفن - كالشفاء وغيره -.

وستعلم أنّ بعض براهين اثبات التوحيد لا يتوقّف على تسليم كون الوجود واحدا.

ثمّ لا يخفى إنّ البراهين المذكورة تامّة على اثبات وحدة الواجب. ولا يرد على تلك البراهين شبهة ابن كمونة أصلا ، لأنّ حاصل هذه الشبهة : إنّ معنى واجب الوجود ومعنى كون الوجود عين الذات هو أن يكون الذات بمحض الذات من دون اعتبار شيء خارج معها منشئا لانتزاع الوجود منها ، والحكم بأنّها موجودة بخلاف الممكن ، فأنّه ما لم يعتبر معه علته لم يصحّ ذلك. وليس معنى وجوب الوجود وعينية الوجود أن يكون الوجود متحقّقا في الخارج ويكون عين الذات ، ولا أن يكون مفهوم الوجود الذي لا يحصل إلاّ في الذهن عين الحقيقة الخارجية ، وأنكم تجوّزون أن يكون مفهوم الوجود مشتركا بينه - تعالى - وبين غيره وأن يكون معنى واحد لازما لحقائق مختلفة ، فحينئذ لم لا يجوز أن يكون حقيقتان مختلفتان بتمام الماهية ويكون كلّ واحدة منهما بذاتها منشئا لانتزاع الوجود منها ويكون وجوب الوجود عرضيا لازما مشتركا بينهما ومنتزعا من ذات كلّ واحدة منها بنفس ذاتها - كمفهوم نفس الوجود - ولا يتحقّق بينهما ما به اشتراك ذاتي حتّى يلزم التركيب في ذاتهما من جنس وفصل أو احتياجهما في التشخيص إلى أمر خارج عن ذاتهما. ولا ريب في أنّ مبنى هذه الشبهة على كون

وجوب الوجود أمرا عرضيا وعدم كون الذات صرف الوجود، ومبنى البراهين المذكورة على أنّ وجوب الوجود هو يؤكد الوجود وكون الواجب صرف الوجود ومحضه وخالص الموجود وبحته وعدم جواز التعدّد في محوذة الشيء؛ وحينئذ لا مدخلة لهذه الشبهة بالنسبة إلى البراهين المذكورة أصلا، ولا ورود لها عليها مطلقا.

وقال بعض أعظم العرفاء: وبما ذكرناه - من كون الواجب صرف الوجود القائم بذاته - يندفع ما يتكذب به أذهان الأكثرين بما قيل: لم لا يجوز أن تكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية البسيطة يكون كل منهما واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مخترعا منهما مقولا عليهما قولاً عرضياً؟ إذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لكل منهما أو لأحدهما إما معلولا لذات / DB 238 / المعروف، فيلزم تقدّمه بالوجود على نفسه، وهذا محال؛ أو معلولا لغيره، فاستحالته أظهر. بل نقول: لو نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المعلوم بوجه من الوجوه بديهية أو بالنظر إلى أنّ حقيقته وما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحقّ والوجود المطلق الذي لا يشعر به عموم ولا خصوص ولا تعداد كلّ ما وجوده هذا الوجود فرضنا لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضا هذا الوجود مباينة وتغاير أصلا، فلا يكون اثنان، بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد؛ كما اشار إليه صاحب التلويحات بقوله: «صرف الوجود الذي لا اتمّ منه كلّما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء» (1)، فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدلّ على وحدته كما اشير إليه في الكتاب الإلهي بقوله - تعالى - : (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) (2).

ثمّ إنّه يأتي بيان ورود هذه الشبهة على بعض البراهين الآتية وحلّها بوجه آخر.

ومنها: الدليل المشهور من الحكماء، وتقديره: أنّه لو كان واجب الوجود اثنين لكان معنى وجوب الوجود - وهو معنى واحد بالضرورة - مشتركا بينهما، فيلزم اعتبار جهة ما به الامتياز، لأنّ حصول الاثنينية بدون ما به الامتياز محال؛ ولا ريب في أنّ ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، فيلزم التركيب، وهو محال.

ص: 559

1- راجع: التلويحات، ص 35.

2- كريمة 18، آل عمران.

وأورد على هذا الدليل الشبهة الكمونية المشهورة بافتخار الشياطين ؛ وقد عرفت أنّ إثبات التوحيد ممكن من البراهين المتقدمة التي لا يتوهم ورود هذه الشبهة عليها. وأما دفعها عن هذا الدليل المشهور فهو : إنّ وجوب الوجود لو كان عرضيا لكان عروضه لهما محتاجا إلى علّة ، فعلته إن كانت ذات الواجبين من دون اتصافهما بوجوب الوجود لزم أن يكون غير واجب الوجود علّة لوجوب الوجود ، وهو باطل ؛ وإن كانت ذاتهما / MB 236 / مع اعتبار وجوب الوجود فان كان وجوب الوجود الذي هو العلّة عين وجوب الوجود الذي هو المعلول لزم تقدّم الشيء على نفسه ، وإن كان غيره ننقل الكلام إليه ، فيلزم التسلسل.

فان قيل : الوجود العام المنتزع من الواجب عرضي ، فيلزم من عرضيته أحد المفاصد المذكورة ؛

قلنا : الوجود الانتزاعي ليس ممّا يتوقّف عليه العلّة ، لأنّ العلّة أتما هو الوجود الخاصّ وهو الوجود الواجب ، فيمكن أن يكون علّة لانتزاع هذا المفهوم ، فتقدّم الواجب عليه أتما هو بالوجود الخاصّ ووجوب الوجود - لأنّه يتحقّق حقيقة واجب الوجود مع قطع النظر عنه - .

وقيل في الجواب عن الشبهة المذكورة : إنّ وجوب الوجود إن لم يكن هو نفسه ذاتيا لهما جنسا أو نوعا حتّى يلزم التركب بل كان عرضا عاما منتزعا عنهما نقول : هذا العرض إمّا واجب ، أو ممكن ؛ والأول باطل ، إذ العرض محتاج إلى المحلّ والمحتاج لا يمكن أن يكون واجب الوجود ؛ والثاني - أعني : كون هذا العرض ممكنا - أيضا باطل ، لأنّ علته إن كانت أحدهما فقط دون الآخر لكان معلولا لواجب ودونه ، وإن كانا هما علّة له فان كانت العلّة مستندة إلى أمر مشترك ذاتي لزم التركب ، وإن لم تكن مستندة إليه - بل كانت مستندة إلى ذاتيهما المتخالفين - لزم اشتراك معنى واحد بين حقائق مختلفة من دون أن يكون تبعا لأمر مشترك ذاتي ، وهو باطل ؛ لأنّ المختلفين من حيث أنّهما مختلفان من دون جهة الاشتراك لا يناسبان معنى واحدا حتّى يكونا علّتين له ، فيلزم توارد علّتين مختلفتين على معلول واحد شخصي ، ويلزم ارتفاع المناسبة بين العلّة و

المعلول. فنمنع اشتراك معنى واحد بين حقائق مختلفة إلاّ تبعاً لمشترك ذاتي بينهما ؛ وهذا ما يقال : « انّ ما به الاشتراك العرضي تابع ومستند إلى ما به الاشتراك الذاتي ».

وإن شئت بيانا أوضح من ذلك فنقول : قد عرفت أنّ حقيقة الوجود - أعني : ما هو منشأ انتزاع الوجود العامّ - كما هو عين ذات الواجب في الخارج فكذلك ماهية الواجب عين مفهوم وجوده في الذهن ، ومفهوم وجوب الوجود معنى واحد غير مختلف ، فلو كان هذا المفهوم منتزعا من حقيقتين مختلفتين لزم أن يكون لحقيقتين مختلفين ماهية واحدة غير مختلفة وهو محال ، إذ حقيقته - كما عرفت - ليست إلاّ الماهية باعتبار وجودها في الخارج ، بل الحقيقة ليست في الحقيقة إلاّ / DA 239 / منشأ انتزاع الماهية ، فلو كان مفهوم واجب الوجود معنى واحد غير مختلف منتزعا من حقيقتين مختلفتين لزم أن يكون معنى واحد غير مختلف تمام ماهية حقيقتين مختلفتين ، وبطلانه من أجل البديهيات ؛ هذا.

وما قاله جماعة في جواب الشبهة المذكورة على الدليل المذكور يرد عليه اشكال قوي ، وهو : أنّه إذا كان ما به الاشتراك العرضي تابعا لما به الاشتراك يلزم أن لا يكون مفهوم الوجود عين الوجود العامّ المنتزعا مشتركا معنويا بين الواجب والممكنات ، لأنّه إذا كان مشتركا معنويا بينهما يلزم أن يكون مستندا إلى ما به الاشتراك ذاتي بينهما - بناء على المقدّمة المذكورة - ، فيلزم الترّكّب في الواجب - سبحانه - . ولأجل ذلك ذهب جماعة إلى القول بالاشتراك اللفظي ؛ وفساد هذا القول أظهر من أن يخفى على أحد.

وأكثر المقدّمة المذكورة وقالوا : لا مانع من انتزاع أمر وحداني من أمور متخالفة بأنفسها ؛

وأجابوا عن الشبهة الكمونية بما ذكرناه سابقا من أنّ وجوب الوجود ليس عرضيا ، إذ وجود الواجب - سبحانه - عين ذاته والوجوب ليس إلاّ تأكّد الوجود - أي : كون الشيء موجودا في حدّ ذاته من غير افتقار إلى شيء - ، فهو أيضا عين الذات ؛ وإذا كان عين الذات فلا يمكن أن يكون عرضيا. والحقّ إنّ وجوب الوجود ليس عرضيا وهو تأكّد الوجود - أي : صرف الوجود ومحضه - ، فلا يمكن أن يكون متعدّدا - كما

تقدّم - ، فجواب الأ-كثّر مطابق للواقع ونفس الأ-مر. والتزام كون وجوب الوجود عرضيا خلاف التحقيق ، إلا- أنّ التحقيق إنّ المقدمة المذكورة لا يمكن انكارها ، إذ لو لم يكن ما به الاشتراك العرضي مستندا إلى ما به الاشتراك الذاتي لزم ارتفاع المناسبة بين العلة والمعلول وجواز صدور الواحد الشخصي عن العلل المتخالفة ؛ وهو بعيد عن الحق والصواب.

وربما يجاب عن الاشكال المذكور الوارد على انتزاع مفهوم الوجود مع كونه واحدا عن الواجب والممكن بأنّ هذا الوجود المنتزع وإن كان مشتركا معنويا إلاّ أنّه مقول على افراده بالتشكيك ، فالوجود المنتزع من الوجود الخاصّ الواجبي القائم بذاته الغير المحتاج إلى عدّة أقوى وأشدّ من المنتزع عن الوجودات الخاصّة الامكانية القائمة بالواجب المحتاجة إليه ، فإنّ الوجود الخاصّ / MA 237 / الواجبي الذي هو صرف الوجود القائم بذاته وإن كان مخالفا لنفسه للوجودات الامكانية المعلولة له إلاّ أنّ الوجودات الامكانية بعد صدورها يكون منشئا للآثار الخارجية ولانتزاع مفهوم الوجود عنها كالوجود الواجبي ، إلاّ أنّ منشئية الآثار وانتزاع مفهوم الوجود التي للوجود الحقّ القائم بذاته ممتازة عن منشئية الآثار وانتزاع الوجود العامّ التي للوجودات المعلولة الامكانية بالكمال والنقص والشدّة والضعف ، وإن كان الآثار بالحقيقة صادرة عنهما ومفهوم الوجود بالحقيقة منتزعا عنهما وكان صدور الآثار ومفهوم الوجود مشتركين معنويين إلاّ أنّ الآثار الصادرة والواردة المنتزعة من الوجود الخاصّ الواجبي مغاير بالكمال والتامة عن الآثار الصادرة والوجود المنتزعة عن الوجودات الخاصة الامكانية. والاختلاف بالكمال أو النقص لا يخالف الاشتراك المعنوي ، وصدور الأمر الواحداني العامّ الاعتباري الذي كان افراده الذهنية الاعتبارية مختلفة بالكمال عن الأشياء المخالفة بأنفسها لا مانع فيه ، لأنّه حينئذ لا يوجب ارتفاع المناسبة بين العلة والمعلول ، فإنّ الفرد الصادر عن كلّ منها مغاير بالكمال أو النقص عن الفرد الآخر.

ولا يخفى عدم تمامية هذا الجواب ، لأنّ مفهوم الوجود الذي هو مقول بالتشكيك وإن كان بالنسبة إلى افراد مختلفة بالكمال والنقص إلاّ أنّ كلّ مقول بالتشكيك يكون

افراده الممتازة بالكمال والنقص مشتركة في أمر ذاتي ، فيكون افراد الوجود العامّ الذهنية مشتركة في أمر ذاتي. وإذا كان مشتركا في أمر ذاتي فيجب أن يستند ذلك الأمر المشترك - لعرضيته بالنسبة إلى الوجود الواجبي والوجودات الامكانية - إلى أمر مشترك ذاتي بينهما ، وعلى هذا فيلزم أن يكون الامتياز بين الوجود الخاصّ للواجب والوجودات / DB 239 / الخاصة الممكنة بنفس الكمال والنقص مع اشتراكهما في أمر ذاتي مشترك. وحينئذ إن كان نفس الكمالية والنقص شيئا على حدة أو كان بينهما ما به الامتياز يلزم التركب في وجود الواجب ، وإن لم يتحقق ما به الامتياز أصلا لزم اتحاد وجود الواجب والممكن.

ويمكن أن يقال : لا مانع من اشتراك الوجود الخاصّ الواجبي مع الوجودات الخاصة الامكانية مع امتياز الوجود الواجبي بالكمال الذي هو فوق التمام ، فإنّ الوجودات تترتب وتتصاعد كمالا- إلى أن ينتهي إلى ما هو أكمل ولا يتصور أكمل منه ويكون فوق التمام ، وهو الوجود الصرف القائم بنفسه والامتياز بنفس الكمالية والنقصان مع الاشتراك في ذاتي لا يوجب تركبا ولا نقصا ولا اتحاد وجود الواجب مع وجود الممكنات ، لأنّ الأكملية التامة والأتمية الكاملة المترتبة على محو الوجود والقيام بالذات من دون افتقار إلى علّة خارجة كافية للامتياز التامّ وحصول الاثنية ، فلا- يتحقق اتحاد بوجه ؛ وحينئذ فيجوز أن يكون مفهوم الوجود منتزعا عن وجود الواجب والممكنات ومشاركا معنويا بين الجميع مع امتياز افراده الذهنية بالكمال والنقص كالوجودات الخاصة بعينها من دون فرق.

والاظهر أن يقال في الجواب : إنّ المفهوم الواحد لا يجوز أن ينتزع من الامور المتخالفة المتباينة بانفسها إذا لم تكن تلك الامور مشتملة على أمر واحد مشترك أو لم تكن تلك الامور مرتبطة ومنتسبة إلى واحد حقيقي ، والوجود العامّ وإن كان معنى واحدا منتزعا عن الأشياء المتخالفة بانفسها - أعني : الواجب والوجودات الخاصة الامكانية المتخالفة بانفسها - إلا أنّ جميعها لَمَّا كانت مرتبطة منتسبة إلى الواجب معلولة له ومترشحة عنه فلا مانع من انتزاعه مع وحدته عن الواجب وعن الوجودات المترشحة

عنه الفائضة منه وإن كانت متخالفة بانفسها ؛ فتأمل .

ومنها : إنّه لو كان واجب الوجود ماهية نوعية متحقّقة في ضمن اثنين وإن كان وجوب الوجود تمام ماهية الفردين وكان امتيازهما بعوارض مشخّصة فلا ريب في أنّ تلك العوارض المشخّصة لا يمكن أن تكون واجبة لأنّ العارض محتاج إلى المعروف والاحتياج ينافي الوجوب ، فتعيّن أن تكون ممكنة ، والممكن محتاج إلى العدّة وعلّته إن كانت ذات الفردين - والمفروض إنّ ذات الفردين واحدة هي وجوب الوجود وأتّما امتيازهما بعوارض - لزّم. / MB 237 / أن يكون العارض في الفردين واحدا ، فلا يتحقّق الاثنينية ، وإن كانت علّته خارجة عن ذات الفردين لزّم عدم تعيّن الفردين في حدّ ذاتهما مع قطع النظر عن الأمر الخارج ، فلا يكون الفردان مع قطع النظر عن الغير موجودين ، فلا يكونان واجبي الوجود ، فلو كانت ماهية الواجب متكرّرة الافراد بالعوارض المعلولة لغير الذات لزّم أن لا يكون الواجب موجودا في حدّ ذاته.

ويمكن أن يورد الشبهة الكمونية على هذا الدليل أيضا ، فيجاب أيضا بما تقدّم.

ومنها : إنّه لا يمكن تعدّد الواجب وإلاّ فالتعين الّذي به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبية أو معلّلا بها أو بلازمها فلا تعدّد ، وإن كان معلّلا - بأمر منفصل عن الذات - فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه إلى أمر منفصل ، لأنّ الاحتياج في التعيّن يقتضي الاحتياج في الوجود ، إذ الشيء ما لم يتعيّن لم يوجد - .

واعترض عليه : بأنّ هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه ، فإنّ الماهية الواجبة أريد بها في أوّل شقي التريد مفهومها ، وفي الآخر ما صدقت هي عليه ، ليستقيم الكلام ، فإنّ قوله : « إن كان نفس الماهية الواجبية فلا تعدّد » ، إن أريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم ، فأنّه يجوز أن يوجد واجبان تعيّن كلّ واحد منهما نفس ذاته بلا - محذور ؛ وكذا قوله : « وإن كان معلّلا بأمر منفصل عن الواجب فلا - وجوب بالذات » ؛ وإن أريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم ، فأنّه يجوز أن يكون تعيّن كلّ واجب معلّلا بأمر منفصل عن مفهوم الواجب - أعني : ذات الواجب - بلا محذور .

لا- يقال : الانفصال بين ذات الواجب ومفهومه فلا يمكن أن يقال : إن الأمر المنفصل عن مفهوم الواجب هو ذات الواجب ، إذ / DA 240
/ الظاهر أن المراد من الأمر المنفصل هو أن لا يكون بينهما اتصال ويمكن الافتراق بينهما ، وليس المفهوم بالنسب إلى الذات كذلك ؛ لأننا
نقول : فحينئذ يتحقق شقّ خامس في الجواب نختاره ، وهو أن يكون التعيّن معللاً بذات الواجب. والحاصل : أنّنا لا نقول حينئذ : أنّ ذات
الواجب أمر منفصل عن المفهوم ، بل نقول : أنّكم قلتم : أنّ التعيّن إمّا نفس الماهية الواجبة ، أو معللاً بها ، أو بلازمها ، أو بأمر منفصل عن
مفهوم الذات. ويرد على كلّ واحدة منها مفسدة. وأنا أقول : بقي قسم خامس هو أن يكون التعلّل معللاً بذات الواجب ، وهذا على تقدير أن
يكون المراد من الواجب المفهوم ، فإنّ ذات الواجب هو ما صدق عليه لا المفهوم ، فيكون قسماً خامساً. وحاصل هذا الاعتراض : إنّ لكلّ
من وجوب الوجود والموجود والموجود مفهومًا ومصداقًا ، والكلام أنّما هو في المصداق لا في المفهوم ، لأنّ من قال : إنّ وجوب الوجود
والوجود والموجود عين ذاته - سبحانه - ليس مراده أنّ مفهوم هذه الأمور عين له - تعالى - ؛ مع أنّ ما ذكر في الدليل المذكور - من أنّ ما
به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبة ... إلى آخره - أنّما يستقيم في المفهوم ، إذ لو أريد بالماهية الواجبة المصداق لورد أنّه يجوز أن
يكون واجبان تعيّن كلّ منهما عين ذاته ووجوب الوجود عرضي لهما ؛ وهذا الاعتراض هي الشبهة الكمونية.

وأجاب بعض المشاهير من هذا الاعتراض : بأنّ المراد بالماهية الواجبة في الدليل حقيقة محض الوجود ، فإنّ الوجوب هو تأكّد الوجود.
وذلك لأنّه قد سبق أنّ الوجود الحقيقي ليس زائداً على حقيقة الواجب ، لا في التعقّل ولا في الخارج. وأيضاً : قد مرّ الشبهات على أنّ
الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على أنّ الوجود الحقيقي واحد - على ما مرّ تفصيله - . والحاصل : أنّ الوجود الحقيقي الذي
هو أمر واحد وعين حقيقة الواجب لا يخلوا عن الاقسام الاربعة المذكورة التي رابعها محال بالبديهة ، والأقسام الباقية مستلزّمة للمطلوب ،
لأنّ التعيّن الذي به الامتياز إذا كان عين محض الوجود الذي هو حقيقة الواجب أو معللاً بها أو بلازمها كان الواجب واحداً ولم يتصوّر

التعدّد. وبالجملة: إنّ مراد القوم بالماهية الواجبة ليس مفهوم الوجود الانتزاعي الذي هو أمر عرضي غير موجود في الخارج، بل المراد منها حقيقة محض الوجود بلا ممازجة شيء من الأمور الخارجة عن حقيقة الوجود من الماهية والكمّ والكيف والوضع وغيرها، فإنّ الوجوب هو تأكّد الوجود، فيكون نفس حقيقة الوجود المبرّى عن كلّ مداخل، وإلّا يلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود. وإذا كان الوجوب نفس حقيقة الوجود الذي هو غير زائد على ذات الواجب - تعالى - لا في العقل ولا في الخارج فيجب أن يكون حقيقة الواجب وماهيتها نفس ذاته - تعالى - لا أمراً عرضياً انتزاعياً - كما فهمه المعترض وبنى الاعتراض عليه بقوله بافتخار الشياطين / MA 238.

وبما ذكر يندفع ما فهمه، ووجه الاندفاع: إنّه قد مرّ أنّ الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته إنّما هو الوجود الحقيقي الذي تصوّره بالوجه الممكن بديهي، وقد مرّ أنّ الحكم بكونه واحداً بديهي حدسي يتحدّس بوحده بملاحظة الموجودات وما توجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي، فإنّ الموجودات كلّها بحيث يمكن انتزاع مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي منها، والموجودات الممكنة لا يمكن أن يكون منشأ الانتزاع إلاّ بسبب مدخلة الوجود الحقيقي الذي غير محتاج في كونه منشأ الانتزاع هذا المفهوم إلى أمر آخر من فاعل أو قابل أو ارتباط بشيء من الأشياء، وعلى هذا فمراد المستدلّ من قوله: الماهية الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد مرّ الإشارة إلى وحدته وإلى كونه عين حقيقة الواجب، وهو لا يخلو عن الأقسام الأربعة التي رابعها باطل بالبدية والثلاثة الباقية مستلزمة للمطلوب.

وقال بعض الأفاضل في بيان التحدّس من الموجودات بالوجود الحقيقي ووحده: إنّ مفهوم الوجود المنتزاع من الموجودات لمّا كان مشتركاً معنوياً بين الموجودات فيكون مفهوم الوجود معنى واحداً مشتركاً بين الموجودات، والمفهوم الواحد لا يجوز أن يكون بإزائه / 240 DB / معان مختلفة، لأنّه لا يكون المفهوم الواحد إلاّ بإزاء معنى واحد، لأنّ العقل يحكم بديهياً بأنّ الأمور المتخالفة المتباينة من حيث أنّها متخالفة متباينة وباعتبار محض ذواتها المتباينة لا يكون منشأ ومبدأ ومستلزماً لحصول معنى واحد بعينه منها

في العقل ، بل المفهوم الواحد لا- يمكن أن ينتزع من المخالفات إلا إذا كانت مشتملة على أمر واحد يكون مشتركا بينها أو تكون تلك الأمور المتخالفة منتسبة ومرتبطة إلى أمر واحد أو أمور متشابهة. ثم إن الوجودات الامكانية التي ينتزع منها مفهوم الوجود متخالفة بانفسها ، فليس بينها أمر مشترك ، فيجب أن يكون منتسبة ومرتبطة إلى واحد قائم بذاته ، وهو الوجود الحقيقي الذي هو عين الواجب - تعالى - .

فان قيل : الامكان والشئية وكذا سائر الأمور العامة يكون انتزاعها من الحقائق المتباينة التي ليس بينها قدر مشترك مثل الجوهر والعرض ؛

قلت : الامكان والشئية من المعقولات الثانية. وبيان انتزاع المعقولات الثانية عن الحقائق المتباينة من أدق مسائل الحكمة ؛ وقد بينا ذلك في بعض الحواشي.

ويمكن أن يقال : إن الوجود وكذا الموجود لما كان مشتركا معنويا فيكون معنى واحدا منتزعا من الموجودات ولا يصح أن يكون خصوصية شيء من الممكنات لها مدخل في انتزاع هذا المفهوم وإلا لما صح انتزاعه من غيرها ، وإذا لم يكن لشيء من الخصوصيات مدخل فلا بد أن يكون ما يبايع ذلك المعنى أمرا آخر خارجا عن الموجودات الممكنة واحدا ، لأنه لا يجوز استناد أمر واحد إلى أمور متكثرة ؛ لأنه إذا فرض أن أمرا واحدا يكون مستندا إلى أمرين فنقول : لا- يخلوا من أن يكون خصوصية شيء من ذينك الأمرين لها مدخل في ذلك الأمر المستند أو لا ، فان كان لها مدخل فكيف يتصور وجود ذلك الأمر المستند بدونها؟! وإن لم يكن لشيء من الخصوصيتين مدخل فلا يكون شيء منهما علّة لذلك الأمر المستند ، بل العلّة هي القدر المشترك بينهما ، فاذا لم يكن بينهما قدر مشترك فيجب أن يكون هذا المعنى مستندا إلى أمر خارج عنها ، ويكون هذا المعنى منتزعا من الموجودات المتخالفة الممكنة لأجل انتسابها وارتباطها إلى ذلك الأمر الخارج - وهو الوجود الحقيقي القائم بذاته - ، فثبت من انتزاع مفهوم الوجود من الموجودات وجود حقيقة الوجود ووحدته ؛ هذا.

وقال بعض الأفاضل في توجيه الدليل المذكور : إن غرض المستدل هو أن المعبر عنه بمفهوم وجوب الوجود معنى واحد - بناء على نفي الاشتراك اللفظي - ، فذلك المعنى

الواحد لا يخلوا من أن يكون حقيقة شخصية مشخّصة بذاتها ويكون تشخّصها عينها ، أو يكون حقيقة كَلّية يكون لها افراد وتشخّصات زائدة ؛ فعلى الأوّل يمتنع التعدّد ؛ وعلى الثاني فلا يخلوا إمّا أن يكون طبيعة نوعية أو جنسية ، أو لا هذا ولا ذلك ، بل تكون طبيعة عرضية. فعلى تقدير كونها طبيعة نوعية أو جنسية يكون لها تشخّص زائد وتعيّن زائد ، فذلك التعيّن الذي به امتاز أحد الفردين عن الآخر لا يخلوا من أن تكون معلّلة بتلك الطبيعة أو بلازمها ، فلا تعدّد ، لأنّ اقتضاء الطبيعة أو لازمها ليس إلّا واحدا ، وإن كان معلّلا بأمر منفصل فلا وجوب بالذات ، وعلى تقدير كونها طبيعة عرضية يلزم أن لا يكون الواجب بالذات واجبا في مرتبة الذات.

فان قيل : للمعتز أن يقول إنّ طبيعة وجوب الوجود طبيعة نوعية أو جنسية ويكون لها افراد متعينة ويكون تعيّن كلّ فرد نفس ذات ذلك الفرد وزائدا بالنظر إلى الطبيعة الكَلّية ، فلا يلزم المحذور أصلا ،

قلت : بناء على ذلك الفرض يكون كلّ فرد منها له ماهية كَلّية وكلّ شيء يكون له ماهية كلية وتعيّن يكون تعيّنه عارضا بالنسبة إلى تلك الطبيعة الكَلّية ، فلا بدّ له من عدّة ، وتلك العدّة لا يجوز أن تكون ذات ذلك الفرد المتعيّن ، لأنّ الشيء لا يجوز أن يكون عدّة لتعينه وتشخّصه ، فبقي أن تكون العدّة إمّا الطبيعة المعروضة لذلك التعيّن أو أمر آخر ؛ فعلى الأوّل يلزم الانحصار ؛ وعلى الثاني يلزم أن لا يكون ما فرض / MB 238 / واجبا بالذات واجبا بالذات. وبالجملة الشيء الذي له ماهية كَلّية وتعيّن وتشخّص لا يجوز أن يكون تعينه نفس ذاته ، بل المتعيّن يكون جزء له ولا يصحّ أن يكون الشيء عدّة لجزئه.

وأنت خبير بأنّ هذا التوجيه وإن كان صحيحا في نفسه / DA 241 / إلا أنّ الدليل المذكور غير منطبق عليه ظاهرا ، فالصحيح في توجيهه ما نقلناه عن بعض المشاهير.

ثمّ إنّه يرد على ما ذكره المعتز أخيرا بقوله : « لا- يقال : لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه ، لأنّا نقول : فحينئذ بتحقيق شقّ الخامس نختاره في الجواب - ... إلى آخره » : إن أريد بالواجب في التردد الوجوب الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصوّر

قسم خامس ، لأنه لا يتصوّر انفصال أصلا بين الذات وبين مفهوم الواجب المراد هنا - وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود - ، كيف والبرهان قد حكم بأن فرد الواجب لا- يكون إلا- صرف طبيعة الواجب ، لا أنّ هناك طبيعة الواجب أولا ثم يلحق بها العوارض الخارجة عن تلك الطبيعة ويحصل الفرد؟! ، والقسم الخامس أنّما يتصوّر إذا أريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقّل ؛ مع أنّ المستدلّ لم يرد ذلك ، بل أراد منه - أي : من الواجب - ما يعبر عنه بالمفهوم الانتزاعي - وهو عين الذات - ، فلا يتصوّر انفصال بينه وبين الذات ، فلا يتصوّر قسم خامس .

ومنها : إنّه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكلّ منهما تعيّن ضرورة ، وحينئذ إنّما أن يكون بين الوجوب والتعيّن لزوم أو لا ، فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعيّن ، وهو محال - لأنّ كلّ موجود متعيّن - ، أو جواز التعيّن بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا ، بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يتعين بلا وجوب ؛ وإن كان بين التعيّن والوجوب لزوم ، فان كان الوجوب بالتعيين لزم تقدّم الوجوب على نفسه ضرورة تقدّم العلة على المعلول بالوجود والوجوب. بيان ذلك : أنّه إذا كان الوجوب بالتعيين يكون الوجوب معلولا للتعيّن والتعيين عدّة له ، والعقل يحكم بتقدّم العلة على المعلول بحسب الوجوب - لأنّ العلة يجب أولا ثمّ يجب المعلول بها - ، ولا فرق في ذلك بين كون العلة والمعلول موجودين في الخارج أو في نفس الأمر. غاية ما في الباب إنّه لو كان المعلول موجودا في الخارج يكون تقدّم العلة على المعلول بالوجوب بحسب وجوده الخارجي ولو كان موجودا في نفس الأمر دون الخارج يكون تقدّم العلة على المعلول بحسب ذلك النحو من الوجود لا- الوجود الخارجي أيضا. وبالجملة : إذا كان التعيّن متقدّما بالوجود على الوجوب نظرا إلى علته له فالوجوب المتقدّم إن كان عين الوجوب المتأخّر يلزم تقدّم الشيء على نفسه وإن كان غيره فننقل الكلام إليه ونقول : لا يخلو من أن يكون بينهما لزوم أم لا- ... إلى آخر الكلام - وهكذا ، فيلزم التسلسل ، فان التعيّن بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض - وهو تعدّد الواجب - ، لأنّ تعيّن المعلول لازم غير متخلّف ، فلا يوجد الواجب بدونه. قيل : لمّا

كان المراد من التعيين الذي وقع الترديدان بينه وبين الوجوب لزوماً أم لا هو / MA 239 / التعيين المتعين لا تعين ما فلا ريب في أنه لو كان مستنداً إلى الوجوب لزم نفي الكثير ، لأنه لو كان التعيين مستنداً إلى الوجوب لكان الوجوب لا يتحقق بدون ذلك التعيين فلا يتحقق فرد آخر للوجوب غير ذلك الفرد ، لأنه لو تحقق فرد آخر يلزم اجتماع ذلك التعيين بعينه في الفرد الآخر فيلزم كون الشخص الواحد شخصين ، وهو محال ؛ ولو كان المراد من التعيين في دليل المستدل تعيناً ما لا التعيين المعين لم يلزم من استناده إلى الوجوب نفي التكثر ، لأن كون تعين ما مستنداً إلى الوجوب لا- يوجب نفي التكثر ، لأنه لا- مانع من وجود واجبين يكون وجوب أحدهما مقتضياً لتعين ما ووجوب الآخر مقتضياً لتعين آخر - وسيجيء لذلك زيادة بيان - ؛ وإن كان التعيين والوجوب لأمر منفصل لم يكن الواجب واجباً بالذات - لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين ، بل في أحدهما إلى أمر منفصل ، وهو ظاهر - .

ثم إنه قد اعترض على هذا الدليل بوجه لا بد لنا من ذكرها والاشارة إلى دفعها :

أولها : إن قول المستدل : « لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب » ، فيه : إن تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب إنما هو على تقدير كون المعلول موجوداً خارجياً ، والمعلول هنا ليس كذلك ، لما سبق من أن الوجوب من الأمور الاعتبارية انتهى .

والجواب عنه : أما أولاً فيما تقدم من أنه لا فرق في لزوم تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب بين كون العلة والمعلول موجودين في الخارج / DB 241 / ونفس الأمر ، غاية ما في الباب إن العلة والمعلول لو كانا موجودين في نفس الأمر يكون تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب بحسب نفس الأمر ، ولا ريب في أن الوجوب لو كان من الأمور الاعتبارية يكون من الاعتبارات النفس الامرية - فيكون الفساد المذكور - أعني : تقدم الشيء على نفسه - ، أو التسلسل .

وأما ثانياً : فبان خلاصة الدليل المذكور إنه على تقدير تعدد الواجب أما أن يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود المتأكد الذي يكون

الواجب به موجودا والتعین الذي يتشخص به الواجب الواحد لزوم أم لا-؛ وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتأكد والتعین عن الآخر ولزم جواز تحقق التعین بدون وجوب الوجود، وهذا مستلزم لكون الواجب ممكنا، وعلى الأول يلزم أحد من الأقسام المذكورة التي بعضها مستلزم للمطلوب وبعضها محال.

وعلى هذا يندفع الاعتراض المذكور، لأن المراد بوجوب الوجود إذا كان هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي تحقق الواجب باختياره فلا تبقى شبهة في تحقيقه في الخارج - لكونه عين حقيقة الواجب، كما مر سابقا -.

وثانيها: إن الوجوب الموقوف مغاير للوجوب الموقوف عليه، لأن أحدهما وجوب الذات والآخر وجوب التعین؛ وحاصله: أنه لا يلزم من تقدم وجوب التعین على وجوب الذات تقدم الشيء على نفسه، لأن هاهنا وجوبين: أحدهما: وجوب التعین؛ والآخر: وجوب الذات، فالمتقدم هو وجوب التعین والمتأخر هو وجوب الذات، فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه.

والجواب عنه: أما أولا: فبأنه لو نقل الكلام إلى وجوب التعین - كما ذكرنا - لزم تقدم الشيء على نفسه، أو التسلسل؛

وأما ثانيا: فبأن وجوب الذات ليس إلا وجوب مجرد الذات - إذ بدون الوجود الحقيقي يتحقق انعدام الذات -، فيلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعین علة لوجوب الوجود. والحاصل إن وجوب الذات ليس إلا عين وجوب وجود الذات - لأن معنى وجوب الذات هو أن وجودها واجب بالذات، لأنه بدون وجوب وجود الذات يتحقق انعدام الذات -، ووجوب وجود الذات عبارة عن الوجود المتأكد الذي هو الوجود الحقيقي، فوجود وجوب الذات هو الوجود الحقيقي وكونه معلولا يستلزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة.

وثالثها: إن قوله: «إما أن يكون بين الوجوب والتعین لزوم، أو لا» إن اراد بالتعین الواحد المعین من التعینين اللذين للواجبين، نختار أنه لا لزوم بينه وبين الوجوب؛

قوله : « إن جاز انفكاكهما لزم جواز وجود الوجوب بدون التعيين » ؛

قلنا : ممنوع ، وإنما يلزم لو لم يكن هناك تعيين آخر ؛

وإن أراد بالتعيين أحد التعيينين المذكورين لا على التعيين فقوله : « إن كان التعيين بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب » ممنوع.

قوله : « لأن التعيين المعلول لازم غير متخلف » ؛ قلنا : مسلم ، لكن لزوم أحد التعيينين لا على التعيين لا ينافي التعدد ؛ انتهى.

وأجاب عنه بعض المشاهير : بأن المراد هو الشق الأول - وهو أن يراد بالتعيين الواحد المعين من التعيين - ، ولا خفاء في أنه إذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الآخر ، فجاز انفكاك التعيين ، وهو باطل - للزوم تحقق التعيين بدون الوجوب وهو يستلزم الامكان - ؛ وذلك يكفي في اتمام الدليل.

ولعلّ اللزوم اشتمه بالتلازم عند المعترض ولا حاجة إلى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور ، بل اعتبار اللزوم كاف.

وحاصل هذا الجواب : إن الاستدلال المذكور ليس مبنياً على وجوب تحقق التلازم بين الوجوب والتعيين - أي : ليس مبنياً على أنه لا يجوز وجود التعيين بدون الوجوب ولا وجود الوجوب بدون التعيين - حتى يرد ما أورد عليه المعترض ، لأنه إذا جاز الانفكاك بين الوجوب والتعيين المعين لا - يلزم جواز وجود الواجب بدون التعيين لوجود تعيين آخر ، بل الاستدلال إنما هو مبني على وجوب اللزوم بين الوجوب والتعيين المعين ؛ ولا ريب في أنه لو لم يكن بين الوجوب والتعيين لزوم فيصح وجود أحدهما بدون الآخر فيجوز وجود التعيين بدون الوجوب ، وهو يستلزم امكان ما فرض أنه واجب ، فيلزم أن يكون بينهما لزوم. وعلى فرض نفي اللزوم يعلم جواز وجود التعيين بدون الوجوب للتسلسل ، وهو يكفي للزوم الفساد المثبت للمطلوب. / DA 242 / فلا - يحتاج إلى التعرض - لجواز تحقق الوجوب / MB 239 / بدون التعيين - حتى يرد عليه : بأن جواز تعقله بدون تعيين لا يستلزم جواز تحققه بدون التعيين مطلقاً - لوجود تعيين آخر - . ثم السر في عدم ورود الإيراد المذكور في الصورة الأولى ووروده في الصورة الثانية

إنّ التعيّن لما كان اثنين فاذا أخذنا واحدا معينا منهما وقلنا بجواز انفكاكه عن وجوب الوجود - أي : وجوده بذاته - لزم إمكان الواجب ، فمن مجرد جواز انفكاك التعيّن عن الوجوب يلزم المطلوب ؛ وأمّا وجوب الوجود فلمّا كان أمرا واحدا كليّا مشتركا بين الواجبين فاذا جاز انفكاكه عن أحد التعيّنين - أي : وجوده بدون - فيمكن أن يكون متعينا بتعين آخر ؛ فلا يلزم الفساد المذكور - أعني : وجود الشيء بدون التعيّن - .

وتوضيح المقام : إنّ التلازم نسبة بين شيئين موجبة لاستصحاب أحدهما الآخر ، ومقتضى هذا الاستصحاب إمّا كون أحد الشيين المتلازمين علّة للآخر ، أو كونهما معلولين لثالث ؛ وإذا كان التلازم عبارة عن شبه بين شيئين يستصحب أحدهما الآخر فأحدهما لا على التعيين أيضا لآزم ، فنفي التلازم إمّا يعلم بجواز انفكاك كلّ منهما عن الآخر بأن يجوز وجود كلّ منهما بدون الآخر ، ولا يكفي في نفيه جواز انفكاك واحد معين منهما عن الآخر بدون العكس - أي : يجوز وجود هذا الواحد المعين بدون الآخر بأن يكون هذا الواحد لازما وعمّ ، بخلاف العكس بأن لا يجوز وجود الآخر لكونه ملزوما بدون اللازم المذكور - ، فاذا كان بين الواجب والتعيين المعين تلازم ولا يعلم أيّهما ملزوم وأيّهما لازم فنفيه إمّا يعلم بجواز انفكاك كلّ منهما عن الآخر ، ولا يكفي مجرد جواز انفكاك أحدهما عن الآخر . وحينئذ كما أنّه لا بدّ في فرض نفيه من القول بأنّه يجوز انفكاك التعيّن عن الوجوب لا بدّ أيضا من القول بأنّه يجوز انفكاك الوجوب عن التعيّن . وحينئذ - إذا بيّن فساد ذلك بأنّه مستلزم لجواز وجود الواجب بدون التعيّن ثبت منه التلازم بينهما - يرد عليه الإيراد المذكور .

وأما اللزوم فلمّا كان عبارة عن تحقّق المصاحبة بين شيئين بايّ نحو كان ، فنفيه إمّا يعلم بارتقاعها بالكليّة ، وهو إمّا يعلم بجواز انفكاك كلّ منهما عن الآخر ، فاذا كان بين وجوب الوجود والتعيّن المعين لزوم فنفيه إمّا يعلم إذا علم جواز انفكاك كلّ منهما عن الآخر ، فاذا فرض نفيه يعلم منه جواز انفكاك التعيّن عن الوجوب البتة . وبذلك يتمّ المطلوب ؛ ولا يحتاج إلى التعرّض لجواز انفكاك الوجوب عن التعيّن حتّى يرد عليه الإيراد المذكور ، وإن كان هذا الجواز أيضا حاصلًا ؛ هذا .

وقيل : إنَّ المعترض لم يشتبه عنده اللزوم بالتلازم ، لأنَّ المستدلَّ أخذ في دليله جواز تحقُّق التعيّن بدون الوجوب ، وكذا جواز تحقُّق الوجوب بدون التعيّن ، وبحث المعترض أنّما هو على دليل المستدلِّ وما ذكره المجيب دليل آخر ، لأنَّه أسقط المقدّمة التي هي مناط البحث - أعني : جواز تحقُّق الوجوب بدون التعيّن - . وقول المستدلِّ : « وإن كان بين التعيّن والوجوب لزوم فإن كان الوجوب بالتعيّن لزم كذا وإن كان التعيّن بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم كذا » صريح في أنّ المستدلَّ أخذ اللزوم بمعنى التلازم .

وغير خفيّ بأنّه لمّا كان الدليل المذكور ممّا يمكن تصحيحه بحيث يندفع عنه الاعتراض المذكور بنحو ما ذكره المجيب فلا ضير لو كان قصور في التقرير الذي ذكره المستدلِّ ، فإنَّ أصل الدليل حينئذ يكون تامّاً ناهضاً باثبات المطلوب .

ثمّ لا يخفى بأن الفرق بين اللزوم والتلازم بنحو ما مرّ ليس كلياً ، لأنَّه في الغالب يستعملان بمعنى واحد ؛ هذا .

وقال المجيب المذكور : نعم يرد على الدليل المذكور إنّه لا - حاجة في تميمه إلى اثبات محالية جواز الوجوب بدون التعيّن بالدليل المذكور ، وهو قوله : لأنَّ كلّ موجود متعيّن ؛ بل يمكن اثبات محالية ذلك الجواز بأن يقال : لمّا جاز تحقُّق الوجوب بدون المعين فلا بدّ من عدّة لمقارنته له ، فأمّا أن تكون تلك العدّة هي ذلك المعين ، فلزم المحذور المذكور - وهو تقدّم الوجوب على نفسه ، ضرورة / 242 DB / تقدّم العدّة على المعلول بالوجوب والوجود - ، وإمّا أن تكون تلك العدّة أمراً منفصلاً لزم إمكان الواجب ، فعلى هذا التقدير يمكن اعتبار كلّ من اللزوم والتلازم بين الوجوب والتعيّن المعين بما ذكر بأن يقال : يجب أن يكون بينهما لزوم ، لأنَّه لو لم يكن بينهما لزوم لزم جواز وجود أحدهما بدون الآخر ، فلا بدّ من عدّة لمقارنة أحدهما للآخر ، فأمّا أن تكون تلك العدّة - ... إلى آخره - ؛ وأن يقال : يجب أن يكون بينهما تلازم وإلا يلزم جواز وجود كلّ منهما بدون الآخر ، فلا بدّ من عدّة لمقارنة كلّ منهما للآخر ، وتلك العدّة إمّا أن تكون - ... إلى آخر - ؛ فعلى هذا التقدير لا يرد الايراد المذكور ، أي : لا يمكن أن يقال : إن أريد بالتعيّن واحد معين من التعيّنين نختار إنّه لا لزوم بينه وبين الوجوب ولا يلزم جواز وجود الوجوب

بدون التعيين لوجود تعيين آخر هناك ، لأنه لا ريب في مقارنة تعيين معين للوجوب ، فلا بدّ من عدّة لمقارنته له ، وتلك العلة أمّا نفس ذلك التعيين - فيلزم المحذور المذكور - ، أو أمر منفصل - فيلزم إمكان الواجب - ؛ هذا.

ولا خفاء في توجيه نظير الايراد الذي أورد على الدليل السابق - أعني : الشبهة الكمونية - على هذا الدليل أيضا بأن يقال : إن أريد بالتعيين التعيين الخاصّ فهو لا يكون بالوجوب ، بل يكون بالذات ولا ينفكّ عن الذات أصلا ؛ وإن أريد به تعيين ما فهو لطبيعة الوجوب ولا ينفكّ عنهما ؛ وحينئذ لا يتمّ الدليل لجواز أن يكون في الوجود واجبان بالذات يكون كنههما مجهولين ويكون المعين والخاصّ / MB 240 / لكلّ منهما بذاته ومطلق التعيين لطبيعة الوجوب. ودفعه ما مرّ من أنّ المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود المنزه عن الماهية ، وإنّ اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي حدسي.

قيل : ويمكن دفعه بوجه آخر ، وهو : إنّه لو تعدّد الواجب بالذات فلا بدّ أن يكون هناك لكلّ واحد منهما وجوب وتعيين ، لأنّ الوجوب معنى واحد - بناء على ثبوت الاشتراك المعنوي - ولا يتصوّر في معنى واحد تكثّر إلاّ بانضمام أمر إليه ، فلا بدّ من انضمام التعيين إلى الوجوب ليحصل بانضمام كلّ تعيين فرد من الواجب ، فالمتعين يكون جزء للفرد الواجب ، فلا يكون التعيين مستندا إلى الفرد - أعني : الذات - ، وإلاّ يلزم كون الشيء علة لجزئه ؛ وهو باطل.

وبهذا يظهر بطلان ما ذكره المعترض المذكور بقوله : « فأنّه يجوز أن يكون تعيين كلّ واجب معلّلا بأمر منفصل عن مفهوم الواجب - أعني : ذات الواجب - ». ووجه البطلان إنّه : إذا كان تعيين ذات الواجب معلّلا بذات الواجب يلزم أن يكون الشخص علة لتشخصه ، وذلك باطل ؛ لأنّ كلّ تشخص إمّا أن يكون عين الشخص - كما في الواجب بالذات - أو جزئه - كما في الممكن - ، وعلى أيّ تقدير لا يصحّ كون الشخص علة لتشخصه. وأيضا نقول : إنّ المنضمّ إلى الوجوب يكون أمرا خارجيا عن الوجوب والأمر الخارج عن الوجوب إمّا ممكن أو ممتنع ، والممتنع لا يجوز أن يكون جزء لموجود خارجي ، فبقي أن يكون ممكنا ، فيلزم أن يكون الواجب مركّبا من الواجب والممكن ،

فلا- يكون ما فرض أنّه واجب بالذات واجبا بتمامه ، بل ببعضه ؛ فالواجب بالذات هو ذلك البعض لا المركّب ، فلا يلزم تكثّر الواجب بالذات ؛ انتهى.

وأنت خبير بأنّه إذا كان في الوجود واجبان تعيّن كلّ منهما بذاته ، بمعنى أن يكون تعيّن كلّ منهما عين ذاته كما نقول نحن ذلك في الواجب لا يلزم أن يكون الشخص علّة لتشخصه ، لأنّ تشخصه حينئذ ليس إلّا ذاته ، فالصحيح في الجواب ما ذكر أولا.

ومنها : برهان أورده بعض الأركياء ، وهو يتوقّف على تمهيد مقدّمتين :

الأولى : إنّ الوجود وكذا الوجوب من المشتركات المعنوية دون اللفظية - كما ثبت في محلّه - ؛

والثانية : إنّ كلّاً منهما عين في الواجب - سبحانه - وليس شيء منهما زائدا عليه - كما قرّرناه -.

وبعد تمهيد هاتين المقدّمتين نقول : لو كان في الوجود واجبان بالذات لكان وجوب الوجود مشتركا معنويا بينهما لا لفظيا - لما عرفت - ، فلا يخلوا إمّا أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا ، والثاني باطل - للزوم الاحتياج إلى حيشة تقييدية أو تعليلية ، والبرهان الدالّ على عينية الصفات دلّ على أنّه سبحانه لا يحتاج في حمل واجب أو عالم أو قادر وغيرها من الصفات الكمالية عليه تعالى إلى حيشة تقييدية أو تعليلية ، بل ذاته تعالى بذاته مصداق حمل تلك المحمولات. وبالجمله قد حكم البرهان بأنّ نسبة تلك الصفات / DA 243 / الكمالية إلى ذاته تعالى كنسبة الانسانية إلى الانسان من حيث عدم الاحتياج إلى حيشة تقييدية أو تعليلية - ، فبقي أن يكون وجوب الوجود قدرا مشتركا ذاتيا ؛ فحينئذ إمّا أن يكون جنسا أو نوعا أو فصلا ، والأوّل - أعني : كونه جنسا - باطل ، لأنّه لو كان جنسا لكان حقيقته ووجوب الوجود مبهمه في مرتبة الذات ولا يكون متعينة في مرتبته بذاتها ، فلا بدّ لها من التعيّن ومن رافع لابهامها ، والرافع لابهامها هو الفصل ، والفصل خارج عن حقيقة الجنس ، فيلزم أن يكون ما يرفع الابهام عن حقيقة وجوب الوجود خارجا عنها ، والخارج عن حقيقة وجوب الوجود ممكن أو ممتنع ، والممتنع لا يصلح لذلك - وهو ظاهر - ، فبقي أن يكون ممكنا ، وهو ظاهر البطلان!.

والثاني - أعني : كونه نوعا - أيضا باطل ، لأنه لو كان نوعا لكان له تشخص خارج عنه ، والخارج عن حقيقة وجوب الوجود إما ممكن أو ممتنع ، وشيء منهما لا يصلح أن يكون الامتياز ، فيكون كلّ منهما مركبا من حقيقة وجوب الوجود ومن غيرها فيلزم أن لا يكون فصلا - لأنّ الفصل يكون مميزا اذا كان ما بين الواجبين مشترك ذاتي - ، فيكون كلّ منهما مركبا من حقيقة وجوب الوجود ومن غيرها ، فيلزم أن لا يكون ما فرض واجبا بالذات بتمامه ، بل ببعضه ، فيلزم خلاف الفرض . وهذه المفسدة آتية على تقدير كون حقيقة وجوب الوجود جنسا أو نوعا أيضا ، لأنها إذا كانت جنسا أو نوعا لكان فردها النوعي أو الشخصي مركبا من الجنس وغيره ، أو من النوع وغيره ، وذلك الغير يكون ممكنا لا ممتنعا ، فيلزم أن لا يكون الواجب واجبا بتمامه ، بل ببعضه ؛ فظهر أنّ مفهوم وجوب الوجود يجب أن يكون بإزاء الذات والهوية جميعا والمفهوم الذي بإزاء ذات الشيء وهويته جميعا يمتنع أن يتصوّر له فردان فضلا عن جواز وقوعهما - وإلاّ لزم أن يكون الشخص كلّيا - . ونعم ما قيل : إنّه كما أنّ تعدّد الواجب بالذات ممتنع كذلك تصوّر التعدّد في وجوب الوجود ممتنع .

ثمّ لا يخفى بأنّه بعد اثبات أنّ وجوب الوجود لا يمكن أن يكون عرضيا بين الواجبين بل لو اشترك بينهما لكان ذاتيا يمكن أن يقال في تميم البرهان : إنّه يلزم حينئذ التركيب لاحتياجهما إلى ما به الامتياز ، إلاّ أنّ هذا طريق آخر سوى ما نقلناه عن بعض الأذكياء .

ومنها : ما ذكره الشيخ في الشفا ، وهو : إنّ وجوب الوجود إذا كان صفة لشيء وموجودا له فأمّا أن يعيّن وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء ، فلا يوجد في غيره ؛ وإمّا أن يكون كونه صفة لهذا الشيء المعيّن معلّلا بأمر غير وجوب الوجود ، فيكون ممكنا . ثمّ قال : وبعبارة أخرى نقول : إنّ كون الواحد واجب الوجود وكونه هو إمّا أن يكون واحدا ، فيكون كلّ ما هو واجب الوجود ، فهو هذا الواحد بعينه ولا يكون غيره واجبا ، لأنّه لمّا كان وجوب الوجود بمعنى واحدا فاذا كان التعيّن والهوية عند ذلك المعنى فلا يتصوّر أن يكون لذلك المعنى شخصان وإلاّ يلزم أن يكون

الشخص الواحد شخصين ؛ وإن كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه إما أن يكون أمراً لذاته من حيث هو واجب الوجود أو لعلّة وسبب غيره ، فإن كان لذاته - أي : لأثّه / MA 241 / واجب الوجود - فيكون كلّ ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه ، فلا- يكون غيره واجب الوجود ؛ وإن كان بسبب وموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود فيكون لكون واجب الوجود هذا بعينه سبب ، فيكون هذا ممكناً معلولاً ، وقد فرضناه فرداً لواجب الوجود بالذات.

وقريب ، من هذا الدليل ما ذكره أيضاً في الشفا بأنّ الواحد بما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه ، أمّا مقصور عليه لذات ذلك المعنى لا لعلّة ، فإن كانت حقيقة الواجب الوجود لأجل نفسها هي هذا المعين استحالة أن يكون تلك الحقيقة ليست هذا ، فلا يمكن أن يوجد / DB 243 / لغيره ؛ وإن كان تحقّق هذه الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاتها بل عن غيرها فيكون وجود الخاصّ له مستفاداً من غيره ، فلا يكون واجب الوجود هذا خلف ؛ فاذن حقيقة واجب الوجود واحد فقط. وكيف يكون الماهية المجردة - أي الماهية الصرفة - بلا لحوق أمر آخر إليه للذاتين والشئان أمّا يكون اثنين أمّا بسبب المعنى - أي : بسبب نفس الماهية وأصل المعنى - أو بسبب الخاصّ للمعنى ، فالوضع للعرض أو العلة للمعلول ؛ وإمّا بسبب الوضع والمكان ؛ أو بسبب الوقت والزمان ، وبالجمله لعلّة من العلل ؛ لأنّ كلّ اثنين لا يختلفان بالمعنى فأمّا يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارنة له ، وكلّ ما ليس له وجود إلاّ وجود معين ولا يتعلّق بسبب خارج أو حالة خارجية فيما ذا يخالف مثله؟.

ومنها : ما ذكره الشيخ أيضاً في الشفا بقوله : وبالجمله إنّ الفصول وما يجري مجريها لا يتحقّق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه - أي : ليس متمماً وداخلاً في معناه - ، بل إنّما كانت علة لتقديم الحقيقة موجودة والوجود امر خارج عن حقيقة المعنى الجنسي في غير الواجب ، فإنّ الناطق ليس شرطاً يتعلّق به الحيوان في أنّ له معنى الحيوان وحقيقته ، بل في أن يكون موجوداً معيناً ، وإذا كان المعنى العامّ - أي : الذي فرض أنّه جنس - وما يوجب التعيين فصله أو نوع وما يوجب التعيين بشخصه نفس

واجب الوجود وكان الفصل يحتاج إليه في أن يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس لأنه يحصل به الوجود الذي هو نفس الجنس على الفرض المذكور ، فيلزم أن يكون للفصل دخل في أصل حقيقة الجنس . والحاصل : أنّ حقيقة واجب الوجود هو الوجود ، فاذا فرض أنه جنس والفصل لتقويم الحقيقة الموجودة فيدخل الفصل في حقيقة الجنس وهو خلاف سائر الفصول بالنسبة إلى الأجناس . والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلي في جميع هذا أظهر - أي : حال ما يوجب الاختلاف والتعدد في الماهية غير الفصل ممّا ذكر من الموضوع والزمان والمكان وغيرها اظهر في جميع ما ذكرنا من الاحكام من أنه لا بدّ أن لا يكون لهذه الأمور دخل في أصل المعنى الجنسي أو النوعي - . وإذا كان هذه الأمور موجبة لتعيين الواجب يلزم أن يكون لها دخل في أصل المعنى العام بناء على أنه هو الوجود ولهذه الأمور دخل في الوجود قطعاً . وإلى هذا الدليل اشار بهمنيار في التحصيل حيث قال : اعلم! أنّ كلّ معنى عامّ فامّا أن يتحصّل بالفصل أو بالعرض ، والفصل والعرض لا يفيدان ماهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس بالفعل ، والعرض لا يفيد ماهية النوع بل يفيد قوام وجودها . وحيث ماهية الجنس أو النوع عين الوجود وفرض دخول فصل أو عرض عليه لزم أن يكون الفصل يفيد ماهية الجنس والعرض يفيد ماهية النوع ، فالموجود الذي لا سبب له إن فرض له جنس وفصل أو ماهية نوعية والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع يلزم أن يكون ما لا - علّة له معلولا - ؛ فتبين من هذا أنّ الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي مهيته إنّه لا يتكثّر بالفصول والعوارض ، فلا شركة لواجب الوجود بالذات .

وقريب من هذا الدليل ما ذكره أيضا في الشفا : بأنّ الواحد بما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه ، أمّا مقصور عليه لذات ذلك المعنى لا لعلّة ، فان كانت حقيقة الواجب الوجود لأجل نفسها هي هذا المعين استحال أن يكون تلك الحقيقة ليست هذا ، فلا يمكن أن يوجد / DB 243 / لغيره ؛ وإن كان تحقّق هذه الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاتها بل عن غيرها فيكون وجود الخاصّ له مستفادا من

غيره ، فلا يكون واجب الوجود ، هذا خلف ؛ فاذن حقيقة واجب الوجود واحد فقط. وكيف يكون الماهية المجردة - أي : الماهية الصرفة - بلا لحوق أمر آخر إليه للذاتين والشينان إنما يكون اثنين أما بسبب المعنى - أي : بسبب نفس الماهية وأصل المعنى - أو بسبب الخاص للمعنى ، فالوضع للعرض أو العلة للمعلول ؛ وإما بسبب الوضع والمكان ؛ أو بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعدة من العلل ، لأن كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فإثما يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارنة له ، وكل ما ليس له وجود إلا وجود معين ولا يتعلق بسبب خارج أو حالة خارجية فيما ذا يخالف مثله؟ ؛ فاذن لا يكون لله مشارك في معناه ، فالأول لا ند له.

ومنها : ما ذكره الشيخ أيضا في الشفا بقوله : وبالجملة إنّ الفصول وما يجري مجريها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه - أي : ليس متمما وداخلا في معناه - ، بل إنما كانت علة لتقديم الحقيقة موجودة والوجود امر خارج عن حقيقة المعنى الجنسي في غير الواجب ، فإنّ الناطق ليس شرطا يتعلّق به الحيوان في أنّ له معنى الحيوان وحقيقته ، بل في أن يكون موجودا معينا ، وإذا كان المعنى العام - أي : الذي فرض أنّه جنس - وما يوجب التعيين فصله أو نوع وما يوجب التعيين بشخصه نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج إليه في أن يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس ، لأنّه يحصل به الوجود الذي هو نفس الجنس على الفرض المذكور ، فيلزم أن يكون للفصل دخل في أصل حقيقة الجنس. والحاصل : أنّ حقيقة واجب الوجود هو الوجود ، فاذا فرض أنّه جنس والفصل لتقويم الحقيقة الموجودة فيدخل الفصل في حقيقة الجنس ، وهو خلاف سائر الفصول بالنسبة إلى الاجناس ، والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلي في جميع هذا اظهر - أي : حال ما يوجب الاختلاف والتعدد في الماهية غير الفصل ممّا ذكر من الموضوع والزمان والمكان وغيرها اظهر في جميع ما ذكرنا من الأحكام ، من أنّه لا بدّ أن لا يكون لهذه الأمور دخل في أصل المعنى الجنسي أو النوعي - ، وإذا كان هذه الأمور موجبة لتعيين الواجب يلزم أن يكون لها دخل في أصل المعنى العام بناء على أنّه هو الوجود ولهذه الأمور دخل في الوجود قطعا. وإلى هذا الدليل اشار بهمنيار في التحصيل حيث قال : اعلم! ، أنّ كلّ

معنى عامّ فأمّا أن يتحصّل بالفصل أو بالعرض ، والفصل والعرض لا يفيدان ماهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس أمرا بالفعل ، والعرض لا يفيد ماهية النوع بل يفيد قوام وجودها ، وحيث ماهية الجنس أو النوع عين الوجود وفرض دخول فصل أو عرض عليه لزم أن يكون الفصل يفيد ماهية الجنس والعرض يفيد ماهية النوع ، فالموجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل أو ماهية نوعية والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع يلزم أن يكون ما لا عدّة له معلولا ، فتبيّن من هذا أنّ الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي ماهيته انيته لا يتكثّر بالفصول والعوارض ، فلا شركة لواجب الوجود بالذات.

ومنها : ما ذكره الشيخ أيضا في إلهيات الشفا بقوله : إنّ واجب الوجود بذاته لا يصحّ أن يكون فيه كثرة ؛ ولنورد ما مرّ على وجه مختصر ، وهو : أنّه إن كان واجب الوجود يقتضي لذاته ولأنّه واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه أن يكون مثلا « آ » لم يصحّ أن يكون غير « آ » ، فلا يكون واجب الوجود بذاته إلا « آ » ؛ وإن كان بسبب ما صار « آ » كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره.

والظاهر إلى هذا الدليل المختصر اشار بهمنيار بقوله : « فالموجود الذي لا سبب له لا يصحّ أن يتكثّر ، لأنّه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ».

ومنها : إنّ لو تعدّد الواجب لكان كلّ واحد منهما بحيث / MB 241 / يمكن انتزاع مفهوم واجب الوجود منه ، وهذا المفهوم وإن كان عرضيا لذات الواجب - سبحانه - ولكن لا ريب في أنّه ليس مصحّح عروضه إلا ذاته المقدّسة - كسائر العوارض بالنسبة إلى معروضاتها - ، فهو من الأعراض اللازمة لذاته - تعالى - الحاكية عن حاقّ ذاته - كالانسانية العرضية المنتزعة عن نفس / DA 244 / حقيقة الانسان ، لأنّ ايجاد الجاعل بالجعل البسيط نفس حقيقة ما هو الانسان بحسب الواقع كافيا في انتزاع الانسانية المصدرية - . وكون كلّ واحد من الواجبين بهذا الوجه - أعني : كونه بنفس ذاته من غير مدخلية الغير وتأثيره فيه - منشئا لانتزاع هذا المفهوم يقتضي اشتراكهما في أمر حقيقي يكون منتزعا منه لهذا المفهوم ، وإلا يلزم كون انتزاعه من أحدهما بمجرد

الانتزاع والحال أنه ليس كذلك - لانهما متساويان في كونهما منشأين لانتزاع مفهوم وجوب الوجود في نفس الأمر - .

وتوضيحه : انّ الانسانية المصدرية الحاكية عن كون الشيء انسانا في الواقع من زيد وعمرو مثلا لو لم يكن بسبب تحقّق الجهة الجامعة الذاتية لهما لكان ينبغي أن يكون نسبة هذا المعنى المصدرية الانتزاعي إليهما عند العقل كنسبته إلى ما هو فرد للانسان وما لا يكون فردا منه - كزيد والحجر - ، وبطلان التالي مستلزم لبطلان المقدّم ، فيجب تحقّق جهة الجامعة بينهما بحسب نفس الحقيقة والطبيعة التي بها يكون الشيء في الواقع انسانا ، فظهر منها أنّ احد الواجبين لو كان بنفس ذاته من غير مدخلية تأثير الغير فيه مصداقا لمفهوم الوجوب الانتزاعي ؛ ولا شك أنّه يجب أن يكون له محكى عنه بحسب نفس الأمر - إلاّ - يلزم انتزاعه بمجرد اختراع العقل - كانتزاع الانسانية من الجدار - ؛ وهو باطل . فان لم يكن الواجب الآخر أيضا بهذا الوجه - أعني : كونه مصداقا بنفس ذاته بهذا المفهوم - لم يكن واجبا ، هذا خلف ؛ وإن كان ولم يشترك مع الآخر في جهة جامعة ذاتية بينهما لزم أن يكون انتزاع هذا المفهوم بينهما كانتزاع مفهوم الانسانية الحاكية عن حقيقة الانسان والفرسية الحاكية عن حقيقة الفرس من الفرس بأن يكون للوجوب الانتزاعي معنيين في الواجب على الاشتراك اللفظي وهذا باطل ، لأنّ الوجوب الانتزاعي الذي هو يؤكّد الوجود الانتزاعي ليس مشتركا لفظيا ، بل مفهوما . فظهر من هذا التحقيق إنّ تعدد الواجبين يستلزم اشتراكهما في أمر ذاتي بينهما وجهة الامتياز فيهما ، فلا يخلوا حينئذ من أن يكون هذا الأمر المائز بينهما نفس جهة الاشتراك أو لازمها أو معلول لازمها ، فيلزم رفع التعدّد المفروض ؛ هذا خلف ؛ أو بسبب أمر آخر غير الواجب - تعالى - ، فيلزم الاحتياج المنافي للوجوب ؛ فثبت أنّ الواجب واحد لا شريك له ، وهو المنفرد في السلطنة وانفاذ نور الوجود وبسطه في هياكل المهيئات .

ومنها : ما ذكره بعض أعظم العرفاء ، وهو : إنّ الواجب لما كان منتهى سلسلة الحاجات والتعلّقات فليس متوقفا على شيء ، فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه ، فذاته واجب الوجود من جميع الجهات كما أنّه واجب الوجود بالذات ،

فليست فيه جهة امكانية، أو امتناعية وإلا لزم التركيب الموجب للامكان، وذلك محال. وإذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها أن كل وجود وكل كمال لوجود يجب أن يكون حاصلًا لذاته - تعالي - فائضا عنه مترشحا من لدنه على غيره، وهما - أي: الوجود وكل كمال الوجود - عين ذاته - تعالي - فلو كان في الوجود واجب غيره فيكون لا محالة منفصل الذات عنه - لاستحالة أن تكون بين الواجبين علاقة ذاتية موجبة لتعلق أحدهما بالآخر، وإلا لزم معلولية أحدهما أو كليهما وهو خلاف الفرض -، فلكل منهما إذا مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر ولا منبعثا منه فائضا عنه، فيكون كل منهما عاريا لكمال وجودي، فذات كل منهما لا يكون محض حيشة الفعل والوجود، بل يكون ذاته بحسب ذاته مصداقا لحصول شيء وفقدان شيء آخر كلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود، فلا يكون ذاته وجودا محضا ولا واحدا حقيقيا والتركيب ينافي الوجود الذاتي، فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط العلية وكمال التحصيل جامعا لجميع النشئات الوجودية؛ فلا - مكافى له في الوجود ولا - ند ولا - شبيه له، بل ذاته من / MA 242 / تمام الفعلية بحيث يكون مستند جميع الكمالات ومنع كل الخيرات، فيكون بهذا المعنى تاما وفوق التمام.

ومنها: برهان أورده بعض أعظم العرفاء أيضا وهو يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي: أنك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل - كالجاء الصوري للجسم من حيث / DB 244 / هو جسم - وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل - وذلك كالهولي للجسم، فأنها متصفة بكونها متصلة، لأنها ليست نفس المتصل -، فكذا قد تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو واجب الوجود، وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود، بل له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجب الوجود، ففي اتصافها به يحتاج إلى عروضة لها وإلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها، وبنفس الجعل يتصف به - على اختلاف القولين -، فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبذلك الجعل لكانت واجبة الوجود. وكل ما كان كذلك لا يكون واجب الوجود لذاته، فكل واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته.

وأما ما قال بعضهم من : « أن ماهية الأول - تعالى - أعلى من واجب الوجود ، بل هي ماهية للاسم لها وإذا عقلت يلزمها في التعقل أنها واجبة الوجود » ، فيجب أن يؤول بأن معنى قوله : « أعلى من وجوب الوجود ويلزمها في العقل وجوب الوجود » هو أنه لا يمكن أن يتصور وجوب الوجود إلا مع تركيب ، فيكون للوجود مفهوم وللجوب مفهوم آخر . وأما الوجود الذي وجوبه تأكده وكمالته وهو بسيط فلا يمكن تعقله ولا اسم له يدل عليه على ما يليق بكمالته وبساطته . وهذا التركيب المأخوذ بحسب مفهوم اللفظ إنما هو لازم من لوازمه . فقد ثبت وتحقق أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بحسب الحقيقة - أي : حقيقة الوجود المتحقق - ؛ وثبت أيضا أن مطلق الوجود شيء واحد بحسب المفهوم .

وإذا ثبت هذه المقدمة نقول : لو تعدد الواجب بالذات فكان اثنين مثلا - تعالى عن ذلك - ، فلا يخلوا إما أن يتحدا في الحقيقة ، أو لا ؛ فعلى الأول علّة اختلافهما يكون أمرا غير الوجود المتأكد وغير حقيقتهما ، فيلزم امكانهما جميعا أو امكان واحد منهما ؛ وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما جميعا أو لأحدهما ، وقد ثبت أن واجب الوجود لا حقيقة له سوى نفس الوجود .

ومنها : إنه لو تعدد الواجب لأمكن أن يكون أثر أحدهما بعينه أثرا للآخر لاتفاقهما في وجوب الوجود الذي هو معنى واحد وهو عين كلّ منهما ، وهو المناط في التأثير في كلّ ما هو ممكن . وحينئذ استناد كلّ أثر إلى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح ، وصدوره عنهما جميعا يوجب صدور أمر واحد بالشخص عن متعدّد ، وكلاهما محال ؛ فتعدّد الواجب محال .

ومنها : إنه لا يمكن أن يكون في الوجود واجبان بالذات ، إذ لو كان الواجب اثنين لكان الوجود حينئذ نفس الماهية لهما وكان لازم النوع متفقا بينهما ، والعارض الغريب محتاج إلى مخصّص خارجي . ولا يصحّ أن يخصّص كلّ واحد منهما نفسه بشيء وإلا لتقدّم تخصيصه على تخصّصه ؛ ولا أن يخصّص كلّ منهما الآخر بشيء فيتقدّم تخصيص كلّ واحد منهما للآخر على تخصّصه - أي : تخصّص هذا المخصّص - ، فيتقدّم تعيينه على تعيين نفسه ؛ وهو محال .

ومنها: برهان أورده بعض الأعظم وهو يتوقف على تمهيد مقدّمة، هي: أنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن أيّة حيثية كانت لا يمكن أن تكون حقائق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي أصلا، وظنّي أنّ كلّ سليم الفطرة يحكم بأنّ الأمور المتخالفة من حيث كونه متخالفة بلا حيثية جامعة لا تكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به. نعم!، يجوز ذلك إذا كانت الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة - كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخّصة -، أو كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك - كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتغالها عليها -، أو في عرضي - كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة / MB 242 / اتصافهما معا بالبياض -؛ أو كانت تلك الامور المتباينة منتسبة إلى أمر واحد - كالحكم على مقولة الممكنات بالوجود من حيث اتسابها إلى الوجود الحقّ - تعالى -، أو كانت متّقة في أمر سلبي كالحكم عليها بالامكان لأجل كونها مسلوبة عنها ضرورة الوجود واقما ما سوى تلك الوجوه المذكورة فلا يتصوّر فيها ذلك ضرورة.

وبعد تمهيد هذه المقدّمة نقول: لو تعدّد مفهوم الواجب بالذات لكان كلّ واحد منهما من حيث ذاته بذاته ممّا ينتزع مفهوم الوجود والوجوب عنه ويحكم بالموجودية / DA 245 / والواجبية عليه، فلا بدّ أن يتحقّق بينهما أمر مشترك ذاتي - سواء كان عين حقيقتهما أو جزء منهما -؛ وكلّ واحد منهما باطل.

وهذا قريب من البرهان المشهور، ولكنّه قد قرّر بوجه لا ترد عليه الشبهة الكمونية.

وقد قرّره بعض المحقّقين بوجه أوضح؛ وحاصله: إنّ الواجب لو كان متعدّدا فتجب لها جهة جامعة ذاتية حتّى يستند إليها معنى العرضي المشترك بينهما - أعني: الوجوب - وإلا يلزم توارد العلتين المستقلّتين على معلول واحد، وهو باطل عند التحقيق. والاشترك في الجهة الجامعة الذاتية يستلزم الجهة المميزة - أعني: التعيّن - وما يجري مجراه - أعني: الفصول - إن كان المشترك فيه جنسا. فبعد تحقّق الجهة المشتركة والمميزة يلزم

الترکب المنافي للوجوب - لوجود احتیاج کلّ مرکب إلى اجزائه - ، فالواجب لا يمكن أن يحتاج في تحقّقه وتقوّمه إلى الغير .

وأیضا : المحتاج من حيث هو محتاج معدوم في مرتبة المحتاج إليه ، والواجب - تعالی - ما انسد جميع انحاء العدم عنه .

وأیضا : لا- يخلوا إمّا أن يكون ما به الامتياز من لوازم ما به الاشتراك - فيلزم اشتراك الجهة المميزة ، أي : كونها مشتركة فيها - فلا يكون المميز ممیّزا ، هذا خلف ؛ أو مستندا إلى أمر منفصل - فيلزم احتیاج الواجب بالذات إلى الغير في الوجود - ، فيكون الواجب بالذات واجبا بالغير ؛ هذا خلف .

وأورد عليه : بانه يجري في صورة وحدة الواجب أيضا ، لأنّ اشتراكه مع الممكن في الشیئية يوجب وجود جهة جامعة ذاتية بينهما بعين ما ذكرتم ، فلا نسلم !.

والجواب بأنّ الشیئية والوجود المشتركين من الأمور الانتزاعية فلا يحتاج إلى سبب حتّى يحتاج في الاستناد إلى أمر ذاتي بخلاف وجوب الوجود فانه أمر محقق في الخارج لأنه محقق الحقيقة ومحصل الموجود ومحقق الشيء أحقّ بالتحقيق ؛ لا يجدي نفعا ولا ينقلع به مادة الاشكال ، لأنّ ما يجب تحقّقه وتأصله فهو الوجوب الخاصّ لكلّ واحد من الواجبين لا العامّ الانتزاعي المشترك بينهما .

وأیضا : محالية توارد العلّتين على المعلول الواحد انما هي بالقياس إلى الواحد الشخصي لا النوعي ، لأنّ الواحد بالوحدة العمومية كثيرة بحسب الواقع ، فبازاء تعدّد العلة يتحقّق تعدّد المعلول ، فجاز على تقدير تعدّد الواجب استناد الوجوب العرضي إلى المتعدّد من الواجبين من غير استناده إلى أمر ذاتي مشترك بينهما .

أقول : الاشكال الوارد على انتزاع وجود العامّ من الواجب والممكنات قد تقدّم الجواب عنه ؛

وأما انتزاع الخصوصيات الثابتة - من الشیئية وغيرها - من الحقائق المتباينة فقد تقرّر جوازه في كتب الحكمة ، وهو من أدقّ مسائلها .

ومنها : برهان التمانع . وتقريره : إنّه لو كان الواجب اثنين فان أراد أحدهما وجود

ممکن فالآخر إمّا أن يقدر على إرادة عدمه أو لا ؛ فان لم يقدر على ذلك لزم عجزه - لأنّ عدمه ممکن في حدّ ذاته - ؛ وإن كان قادراً على إرادة عدمه فيفرض أنّه أراد ذلك ، وحينئذ فيحصل التخالّف بينهما في اختيار وجود الممكن وعدمه ، وحينئذ إمّا أن يحصل مرادهما معا ، أو لا يحصل مراد شيء منهما ، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر ؛ والأوّل مستلزم لاجتماع النقيضين ؛ والثاني موجب لارتقاعهما ، مع عجز الواجبين ؛ والثالث مقتض لعجز أحدهما. والأمر الثلاثة باطلة ؛ فتعدّد الآلهة مستلزم لامكان التخالّف ، وامكان التخالّف مستلزم لامكان أحد المحالات الثلاثة.

واعترض عليه المحقّق الدواني : بأنّه لقائل أن يقول : إنّنا نختار أنّه مع إرادة أحدهما وجود ممکن لا يقدر الآخر على إرادة عدمه ولا يلزم عجزه ، لأنّ العجز عبارة عن عدم القدرة على الشيء ، واستحالة تعلق الإرادة بشيء / MA 243 / لا يستلزم انتفاء القدرة.

فان قيل : يلزم العجز من الإرادة لكون الطرف الآخر - أعني : طرف العدم - ممكناً في حدّ ذاته ، والمفروض أنّ الواجب الآخر لا يقدر على إرادة هذا الطرف ؛

قلنا : هذا الطرف وإن كان ممكناً بالذات إلاّ أنّه صار ممتنعاً بسبب إرادة أحد الواجبين الطرف المقابل - أعني : طرف الوجود في فرضنا - ، وامتناع تعلق الإرادة بشيء ممتنع بالغير لا يستلزم العجز ، فأنّه يستحيل أن يتعلّق إرادة الباري - سبحانه - بوجود شيء بشرط عدمه ، مع أنّه لا يلزم عجز من ذلك.

ثمّ قرّر هذا البرهان بوجه لا يرد عليه هذه الخدشة ، / DB 254 / وحاصل ما قرّره : إنّ إمّا أن يكون في قدرة أحدهما وإرادته ضعف ، أم لا ؛ فان كان ضعف في قدرة أحدهما لزم نقصه ؛ وإن لم يكن ضعف في قدرة أحدهما وإرادته فيمكن أن تتعلّق إرادة أحدهما بطرف من طرفي الممكن وإرادة الآخر بالطرف الآخر في آن واحد من غير تقدّم لإرادة أحدهما ؛ وحينئذ إمّا أن يحصل مرادهما ، أو لا يحصل مراد شيء منهما ، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر ؛ والأوّل مستلزم لاجتماع النقيضين ؛ والثاني مستلزم لارتقاعهما ؛ والثالث موجب لعجز أحدهما ، مع لزوم الترجيح بلا مرجّح - لأنّ المفروض عدم النقصان والضعف في قدرة كلّ منهما -.

ويمكن أن يقرّر هذا البرهان بوجهين آخرين :

أحدهما : إنّه لَمّا كان كلّ منهما قادرا على جميع الممكنات فإن لم يكن تعلق إرادة أحدهما بأحد الطرفين مانعا من تعلق إرادة الآخر بالطرف الآخر لكان تعلق إرادة الآخر بالطرف الآخر ممكنا ، فيلزم أحد المحالات الثلاثة ؛ وإن كان مانعا لزم الترجيح بلا مرجح ، إذ ليس إرادة أحدهما بمنع إرادة الآخر أولى من العكس.

وثانيهما : إنّه لا- يخلو إمّا أن يكون كلّ منهما قادرا على جميع الممكنات ، أو لا ؛ والثاني باطل ، فتعين الأوّل ، وحينئذ يلزم أن لا يوجد ممكن أصلا ، إذ لو وجد ممكن من الممكنات لزم الترجيح بلا مرجح ، أو توارد علّتين مستقلّتين على معلول واحد ، أو عجزهما. بيان الملازمة : إنّ الممكن الذي يصير موجودا إمّا أن يصير موجودا من أحدهما ، أو من كليهما ، أو لا يكون موجودا بشيء منهما ، والأوّل يوجب الترجيح بلا مرجح - لأنّ نسبة الممكنات إليهما على السواء ، فصيرورته موجودا من أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح - ، وعلى الثاني يلزم توارد علّتين مستقلّتين على معلول واحد ، وعلى الثالث يلزم عجزهما ، لعدم استقلال كلّ منهما باليجاد.

وقد اشير إلى هذا البرهان - أعني : برهان التمانع - في الكتاب الالهي بقوله - سبحانه - : (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (1). قال بعض العرفاء : البرهان المستفاد من هذه الآية أقوى البراهين وأتمّها ، وبيان ذلك : إنّ لفظ الجلالة موضوع في الجاهلية والاسلام لصانع العالم المستجمع لجميع الصفات الكمالية والسّمات الجلالية الجمالية المنفرد بايجاد كلّ فرد فرد من الممكنات الكليّة والجزئية العالم بجميع الكليات والجزئيات بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ؛ ويدلّ على ذلك قوله - سبحانه - : (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) (2) ، وعلى هذا فلو كان الآلهة متعدّدة لكان كلّ واحد منها بهذه الصفة - وإلّا لم يكن إلها - ، فيكون تأثير كلّ واحد منها في كلّ فرد من اجزاء النظام الجملي بحيث لو لم يكن غيره من الآلهة موجودا لكان العالم على ما هو عليه منتظما من غير افتقاره في جزء

ص: 588

1- كريمة 22 ، الأنبياء.

2- كريمة 25 ، لقمان.

من اجزائه إلى شيء ، وكان التدبير تماما ؛ وعلى هذا نقول : لو كان الإله اثنين مثلا لكان كل واحد منهما كافيا في التأثير في جميع الحقائق الوجودية مستقلاً بإيجاد هذا النظام الكلي على ما هو عليه من غير افتقار إلى الآخر ، وحينئذ لو كان للواحد الحق والغني المطلق الذي هو كاف في ايجاد عالم الامكان ومستقل في التأثير في كل فرد من أفراد العالم شريك في الالهية لكان مثله في جميع الكمالات والاستقلال في التأثير في كل فرد من اجزاء العالم ؛ وحينئذ إن أوجد الثاني من كل فرد من افراد العالم ما أوجد الأول بعينه لزم أن يكون كل شخص من أشخاص العالم شخصين وكل شيء من اجزائه شيئين ، ولزوم الفساد منه ظاهر ؛ وإن اوجد من كل شيء ازيد مما أوجده الأول - أعني : القدر الذي يقتضيه مرتبة هذا الشيء واستحقاق وجوده - لكان فساده أظهر ، لأن ايجاد الشيء / MB 243 / ازيد على قدر وسعه مفسد له كما أن ايجاده انقص من ما تقتضيه مرتبته مضيق له ؛ وإن كان تأثير الثاني على خلاف تأثير الأول ، ولا ريب في أن تأثير الأول هو الایجاد واعطاء الوجود ، فيكون تأثير الثاني الاعدام والابقاء على العدم ، وفساده أوضح من فساد الأولين .

تحقيق : مشتمل على تقسيم يظهر منه نفي الشركة عنه - سبحانه - في أي مفهوم كان

اعلم! ، أن الوحدة قد تكون ذات الواحد بما هو واحد - وهي الوحدة الحقة والبساطة الصرفة - ؛ وقد تكون غيرها ، وهي أنما تكون بحسب شركة ما إما في المحمول أو في الموضوع ؛ والأولى تنقسم إلى الوحدة / DA 246 / النوعية كما تقول : زيد وعمرو واحد ، أي : محمولها واحد وهو الانسان ، فهما موضوع شيء واحد ، ويسمى هذه الوحدة - أي : الاتحاد في الموضوع - « مماثلة » ؛ وإلى الوحدة الجنسية ويسمى « مجانسة » ؛ والوحدة الكيفية ويسمى « مشابهة » ؛ والوحدة الكمية ويسمى :

« المساواة » ؛ والوحدة الوضعية ويسمى « مطابقة » ؛ والوحدة الاضافية ويسمى « مناسبة » ؛ والثانية - أعني : الوحدة في الموضوع - كما تقول الحلو والأبيض واحد ، أي : هما محمولاً شيء واحد وموضوعهما واحد هو السكر مثلاً .

ثم لا ريب في أن شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه ، وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل ، فالأحق بالوحدة الحقيقية - أي : الوحدة الحقّة الصرفة التي هي ذات الواحد بما هو واحد - موجد الكلّ وقيوم العالم ، فهو لا ينقسم أصلاً لا في الكمّ ولا في الحدّ لا بالقوّة ولا بالفعل ، ولا ينفصل وجوده عن مهيته . وسائر الأشياء يستفيد الوحدة منه ، إذ له الوحدة بالذات لسائر الأشياء الوحدة بالغير ؛ بل هو الوحدة فقط ووحدة سائر الأشياء بالارتباط إلى وحدته الحقّة . فواجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة الغير الحقيقية ، فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة ، فاذا لا جنس له فلا مجانس له ، وإذ لا نوع له فلا مشاكل له ، ولا يوصف بكيف فيشابهه ولا بكم فيساوي ولا بوضع فيطابق ، واضافته إلى الأشياء ليس إلا قيوميته الايجابية لها التي لا توجد في غيره - تعالى - ، فلا يناسبه شيء أصلاً .

تذنيب

اعلم!، أن للقوم في اثبات التوحيد مسلكين :

أحدهما : اثبات وحدة الواجب بالذات ، ووحدة إله من دون التقييد بالعالم ؛

وثانيهما : اثبات وحدة إله العالم .

وجميع البراهين المتقدّمة أنّما دلّت على اثبات وحدة الواجب بالذات ولا يثبت منه وحدة إله العالم ، إذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب كون الإله المؤثّر في العالم واحداً ، فلا بدّ لنا من اثبات وحدة الإله الخالق للعالم .

فنقول : القوم استدلّوا على ذلك بوحدة العالم ؛ وتقرير هذا الاستدلال : إنّ اجزاء العالم يرتبط بعضها ببعض وينتفع بعضها من بعض بحيث لا ينظم حال بعض بدون آخر - كما في اعضاء حيوان واحد - فإنّ من لاحظ العالم بجميع اجزائه يجد أنّ فيما بين اجزائه

افتقارا بحيث يكون جميعها في سلسلة واحدة - ولهذا قال بعضهم : « إن مجموع العالم بمنزلة حيوان واحد و اجزائه بمنزلة اعضائه » - وإذا كان أجزاء العالم مرتبًا بعضها ببعض على الوصف الحقيقي والنظم الحكمي بحيث كانت جميع اجزائه في سلسلة النظام كثيرة الفوائد والمصالح لدلت على أن مبدعها واحد محض وصانعها فرد صرف. وكما أن كون أعضاء شخص واحد من الانسان مؤتلفة تأليفا طبيعيا مرتبطة بعضها ببعض منتفعة بعضها عن بعض في رباط واحد وإن وجد كل واحد ممتازا عن غيره بحيث الطبيعة يدل على أن مدبرها وممسكها عن الانحلال قوة واحدة ومبدأ واحد فكذلك الحال في اجسام العالم وقواها حال كونها مع انفصال بعضها عن بعض وتقرّد كل منها بطبيعة خاصّة وفعل خاصّ يمتاز به عن غيره مرتبطة منتظمة في رباط واحد مؤتلفة اثتلافا طبيعيا يدل على أن مبدعها ومدبرها وممسكها عن أن ينقسم واحد حقيقي، إذ لو كان في العالم خالقان لتمييز صنع كل واحد منهما عن صنع غيره، فكان ينقطع الارتباط ويختل النظام - كما دل عليه قوله سبحانه : (لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (1) - ، ولما كان العالم واقعا على هذا الانتظام ، بل كان فيه خلل وفساد - كما دل عليه قوله - تعالى - : / MA 244 / (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (2) - ، وبالجملة كون جملة العالم مع تفنّن حركاتها وتخالف اشكالها وتغيّر آثارها المتولدة من تأثير الالباء العلوية في الأمهات السفلية مؤسّسة على الاختلاف الطبيعي والرصف الحكمي دالة بوحدتها الطبيعية الاجتماعية على الوحدة الحقّة الحقيقية.

ومما يدل على وحدة إله العالم إنه قد ثبت أن واجب الوجود بذاته واحد لا شريك له في الوجود الذاتي - بل في حقيقة الوجود - ، وكلّ موجود سواه ممكن بذاته وبه صار واجبا وموجودا ، فمن وجوب استناد كلّ الموجودات / DB 246 / وارتقائها إليه - تعالى - يلزم أن يكون وجودات الأشياء كلّها من واحد هو الواجب الوجود بذاته ؛ بل نقول : قد تحقّق أن الواجب بذاته هو الوجود الحقيقي والموجود في حدّ ذاته وغيره ليس موجودا في نفسها وإنّما يكون موجوديته باعتبار انتسابه إليه - تعالى - ، وإنّ

ص: 591

1- كريمة 91 ، المؤمنون.

2- كريمة 22 ، الأنبياء.

التأثير والايجاد حقيقة انما هو افادة الفاعل نفس ذات المعلول متعلقة ومرتبطة بنفسه بحيث يصير بارتباطها به مبدأ لانتزاع الوجود عنها ومصداقا لحمل الموجود عليها - إذ الشيء ما لم يكن وجودا وموجودا في نفس حقيقته لا يصير شيء آخر لأجل ارتباطه به موجودا - .
وبذلك ثبت أن التأثير والايجاد الحقيقي والفاعلية الحقيقية يختصّ بواجب الوجود بالذات ، كما أن الوجود الحقيقي يختصّ به - تعالى - ،
وهو واحد - كما بيّناه بالبراهين القاطعة - ، فلا مؤثر في الوجود إلا الله .

(في نفي الجوهرية عنه - سبحانه -)

اعلم، أن عدم كونه - تعالى - جوهرًا على قواعد الحكماء ظاهر، لأنّ الجوهر عندهم ماهية إذا وجدت في الخارج كائن لا في موضوع.

وأيضًا: الجوهر عندهم جنس لما تحته، ولما ثبت أنّ الواجب صرف الوجود وأنّ وجوده عين ذاته وليس له ماهية سوى الوجود وأنّه ليس جنسًا يثبت منه عدم كونه جوهرًا.

وأما المتكلمون فلمّا لم يعتبروا الماهية في حدّ الجوهر وقالوا: إنّهُ موجود لا في موضوع سواء كانت له ماهية أم لا، فلا يقبح عقلا عندهم إطلاق الجوهر عليه - سبحانه -؛ إلاّ أنّهم قالوا: إنّ أسماء الله - سبحانه - توفيقية ولم يطلق في الشريعة « الجوهر » على الله - سبحانه -، فإطلاقه عليه - سبحانه - ممتنع شرعا.

(الفصل الرابع) : (في اثبات عدم كونه محلاً للحوادث)

ص: 595

(في اثبات عدم كونه محلاً للحوادث)

اعلم، أن كافة العقلاء اتفقوا على أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحدوث - أي : الموجود بعد العدم - ؛ وخالف في ذلك الكرامية حيث قالوا بحلول الكلام فيه - سبحانه - ، وهو حادث.

ويدل على نفي محلّيته للحوادث وجوه :

منها : إن الاتصاف بالحدوث الذي يتصف به - سبحانه - إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا ، وقد خلا عنه - سبحانه - قبل حدوثه ؛ وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به ، لأن كل ما لم يتصف به يلزم أن يكون من صفات الكمال.

واعترض عليه : بمنع كون الخلو عن صفة الكمال نقصا على الإطلاق ، لأن لزوم النقص مسلّم إذا لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال ، وذلك بأن يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده لا إلى نهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق ؛ فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر ، بل لاستمرار كمالات غير متناهية ، فلا يكون نقصا.

والجواب عنه : إنّه يلزم حينئذ أن لا يخلوا ذات الواجب عن الحوادث دائما ،

فيلزم إمّا حدوث الواجب أو ازلية بعض الحوادث ، ومنع ذلك مكابرة صرفة.

ومنها : إنّه قد ثبت فيما تقدّم أنّ الواجب - سبحانه - متعال عن الزمان والزمانيات - لاحاطته بهما وارتفاعه عنهما - ، فلا تتغيّر فيه أصلا ، ولو كان بمجرد معنى الانتقال من حال إلى حال لا-بمعنى التغيّر في الواجبية أو التأثير والانفعال عن الغير ، لأنّ مطلق التغيّر من لوازم الزمان فلا يتّصف به إلاّ الزمانيات ، والباري - سبحانه - / MB 244 / متقدّس عنه محيط به. ولا ريب في كون الاتصاف بالحوادث تغيّرا وكونه من صفات الزمانيات ، فالواجب الحقّ والقيوم المطلق متعال عنه.

فان قيل : إنّه - سبحانه - صار موجودا وخالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بأنّه وجد بعد أن كان عالما بأنّه سيوجد ، فقد حدث فيه الخالقية وصفة العلم ؛ وكذا أنّه - تعالى - متكلمّ سميع بصير ولا يتصوّر هذه الأمور إلاّ بوجود المخاطب والمسموع والمبصر ، وهي حادثة توجب حدوث هذه الصفات ؛

قلنا : قد بيّنا في كيفية علمه - سبحانه - بالأشياء المتغيرة بأنّها على وجه لا يلزم التغيّر فيه أصلا ، ولا ريب في أنّ السمع والبصر أيضا راجعان إلى العلم ؛ وأمّا الخالقية والتكلمّ فالخلق والتكلمّ اللذان هما عين ذاته - أعني : القدرة على ايجاد الأشياء بالفعل وعلى ايجاد الكلام اللفظي - فلا-تغير ولا-حدوث فيهما أصلا ؛ وأمّا الخلق بمعنى ايجاد الفعلي والتكلمّ بمعنى ايجاد الكلام بالفعل فليسا من الصفات القائمة بذاته ، بل هما من الاضافات المحضّة والتغيّر فيهما جائز. وبالجملة التغيّر والحدوث اللذان يتوهّمان في بعض الصفات إنّما هو تغير في الاضافة بالنسبة إلى الأشياء ، والحدوث إنّما هو تعلق تلك الصفات ، والتغيّر والتجدّد والحدوث في التعلّقات والاضافات لا منع فيه ، لأنّه يلزم منه محلّيته - تعالى - لحدوث ، وهو / DA 247 / باطل.

وبعد ما ثبت أنّ الواجب - سبحانه - صرف الوجود ومحض الوجود وليس فيه نقص وافتقار وإنّه ليس جسما وجسمانيا يثبت منه نفي التحيّر والحلول والاتحاد والألم واللذّة المزاجية عنه - سبحانه - .

وبذلك يتمّ مباحث الصفات السلبية ، وهو آخر ما أردنا إيراده في هذا الكتاب.

والحمد لله على تأييده على الإتمام والصلاة والسلام على سيّد الأنام وعلى عترته أمناء الإسلام. وقد وقع اتمامه في أوّل يوم من شهر الربيع الأوّل من شهور سنة 1193 - ثلاث وتسعين ومائة بعد الألف - من الهجرة المباركة النبوية وقد كان ذلك عند تراكم الهموم والأحزان وتفاسم الغموم والأشجان وفرط الملل وضيق البال من هجوم المصائب والمحن وتواتر النوائب والفتن من ابتلائنا أولاً في بلدة كاشان - حماها الله عن طوارق الحدثان - بالزلازل الهائلة المفزعة والزحفات المزعزعة المزعجة وانهدام جميع الأبنية والمساكن وجلّ البيوت والمواطن وهلاك كثير من الأصدقاء والأحباب وذهاب غير واحد من الأحبّة والأصحاب ، ثمّ ابتلائنا بالأمراض الشديدة الغريبة والأسقام الوبائية العجيبة بعد ارتحالنا - لعدم السكنى وغيره من اختلال الأمور - إلى بعض القرى ، واحتراق فؤادي بذهاب بعض أولادي الذي تقرّ به عيني في ظلمات الأحزان والهموم وتسكن إليه قلبي عند اضطرابه من هجوم الأشجان والغموم ، ثمّ وقوعنا في الداهية العظمى والفتنة الكبرى - أعني : موت السلطان - ووقوع الاضطراب والوحشة بين أهل إيران. فاحمد الله على السراء والضراء وفي الشدة والرخاء على العافية والبلاء ، ونسأله أن يكون ذلك آخر الرزايا والمصائب لي وخاتمة البلايا والنوائب بي ، وأن يصلح جميع أمور المسلمين بمحمّد وآله سادات الخلق أجمعين.

قد تمّ تسويد هذا الكتاب المستطاب المسمّى ب- « جامع الأفكار وناقد الأنظار » بعون الله الملك الوهاب وبنصرة رسوله الذي أوتي له فصل الخطاب - صلوات الله عليه وعلى آله إلى يوم الحساب - من مصنّفات أستاذي بل استاد الكلّ في الكلّ أفضل

أعظم المدققين وأكمل أفاخم المحققين الفائق على الأوائل والأواخر في الأولين والآخرين الوحيد في عصره والفريد في دهره جامع المعقول والمنقول حاوي الفروع والأصول الجامع بين مرتبتي العلم والعمل الحافظ نفسه الشريف من الخطأ والزلل خاتم الحكماء والمجتهدين في أوانه وزبدة الفضلاء المتبحرين في زمانه محمد مهدي أيده الله وأبقاه ومن حلاوة التوفيق لا أخلاه وأدام الله ظلّه على رءوس المتعممين بمنهجه منهج الرشاد إلى يوم التناد بمحمد وآله الهادين إلى سبيل السداد.

ولعمري إن هذا الكتاب أحسن ما كتب من الكتب والمصنّفات وأنفس ما جمع من الزبر والمؤلّفات ، لا يعرف قدره إلا من أيّد من عند الله ولا ينتفع به إلا من هو أوتي من فضل الله ؛ وقد جمع في هذا الكتاب جواهر عزيزة وفرائد نفيسة ، لم يجمع إلى الآن في كتاب ولا رسالة ، فالمدح الذي املا المصنّفون كتبهم منه بهذا الكتاب أوجب وحفظه عن الجاهلين المتفلسفين المتحصّلين أولى وأنسب ، وينبغي منعه عن الأغبياء من الطلاب لئلا يكون كحصى الدّر في أعناق الكلاب. فاستمع أيّها الطالب المنصف هو المقال ليوزع عنك ما قيل أو يقال. سوّده بيمنه الخاسرة الخاطئة الفانية المفتاق إلى رحمته الشاملة الكاملة من النسخة التي كانت بخطّه - زيد احترامه - أقلّ تلامذته الفقير إلى الله الهادي ابن الحاج طالب محمد الطاهر آبادي - أصلح الله حاله في الأولى والآخرة - مع تشتت البال وتفرّق الحال في اليوم الثلاثاء السابع عشر من شهر محرّم الحرام من شهر سنة 1194 الهجرية - أربع وتسعين ومائة بعد الألف من الهجرة النبوية ، على هاجرها ألف سلام وصلاة وتحية - . والمرجوّ من الناظرين أن يدعوا له ولي ولوالدينا بصالح الدعاء.

كتاب فيه ما فيه! ، بديع في معانيه! *** إذا عاينت ما فيه رأيت النور يحويه!

1 - فهرس آيات القرآن الكريم

2 - فهرس الأحاديث

3 - فهرس الأعلام

4 - فهرس أسماء الفرق والجماعات

5 - فهرس أسماء الكتب

6 - فهرس الأشعار

ص: 601

1 - فهرس آيات القرآن الكريم

صدر القطعة المستشهد بها / رقم السورة / رقم الآية / الصحيفة

إنّ في خلق السموات 2 164 4 : (2)

يعلم ما بين ايديهم 2 255 218 : (2)

شهد الله أنّه 3 18 559 : (2)

قل كلّ من عند الله 4 78 497 : (2)

وكلمته ألقاها إلى 4 171 469 : (2)

ما أصابك من حسنة 4 79 498 : (2)

ذلك فضل الله 5 54 239 : (2)

والله بكل شيء عليم 5 97 226 : (2)

وما قدروا الله حقّ 6 91 370 : (2)

لا إله إلا هو 6 102 311 : (2)

إنّ ربّكم الله 7 54 214 : (1)

قل لا أملك لنفسي 7 188 331 : (1)

ليهلك من هلك عن 8 42 325 : (1)

حتّى يسمع كلام الله 9 6 432 : (2)

كتاب أحكمت آياته 11 1 432 : (2)

إنّا أنزلناه قرآنا 12 4 486

يمحو الله ما يشاء 13 39 361 : (1)

وما أرسلنا من رسول 14 4 195 : (1)

إنّما قولنا لشيء 16 40 432 : (2)

الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ 20 50 329 : (1)

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ 21 22 591

لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ 21 23 245

وَهَذَا ذِكْرُ مُبَارَكٍ 21 50 432 : (2)

لِذَهَبٍ كُلِّ إِلَهٍ بِمَا 23 91 591 : (2)

وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ 31 25 588 : (2)

كُلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ 31 28 217 : (2)

لَا يَعْزِبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ 34 3 309

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ 35 3 311 : (1)

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ 35 10 469 : (1)

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ 37 180 359 : (1)

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ 39 62 311 : (1)

وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ 39 67 217 : (1)

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ 41 12 214 : (1)

مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ 55 29 217 : (1)

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ 67 14 222 : (1)

بَلْ هُوَ قَرَّانٌ مُجِيدٌ 85 22 486

2 - فهرس الأحاديث

اللَّهُ أَكْرَمُ مَنْ أَنْ يَكْلَفَ النَّاسَ مَا لَا يَطِيقُونَ الصَّادِقُ - ع - 386 : (1)

اللَّهُمَّ أَنْتَ كَلَّفْتَنِي مِنْ نَفْسِي مَا أَنْتَ أَمْلِكُ بِهِ مِنِّي. أَحَدُهُمْ - ع - 330 : (1)

اللَّهُمَّ وَمَنْ الضَّعْفُ خَلَقْتَنَا وَعَلَى الْوَهْنِ نَشَأْتَنَا. السَّجَّادُ - ع - 330 : (1)

أنا كلام الله الناطق. عليّ - ع - 469: (2)

إنا لا نملك مع الله شيئاً ولا نملك إلا ما ملكنا. عليّ - ع - 330: (1)

إن الله ابتدع الأشياء على غير مثال كان قبله. الباقر - ع - 149: (2)

ص: 604

إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانَ وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ. أَبُو إِبْرَاهِيمَ - ع - 205 : (1)

إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِزَمَانَ وَمَكَانٍ وَلَا حَرَكَةٍ وَانْتِقَالَ. أَبُو إِبْرَاهِيمَ - ع - 205 : (1)

إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ زَمَانَ. أَبُو إِبْرَاهِيمَ - ع - 205 : (1)

إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ. الصَّادِقُ - ع - 395 : (2)

عَلِمَهُ بِالْأَمْوَاتِ الْمَاضِينَ كَعَلِمَهُ بِالْأَحْيَاءِ الْبَاقِينَ. عَلِيٌّ - ع - 221 : (2)

الْقُدْرِيَّةُ مَجْهُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ. النَّبِيُّ - ص - 475 : (1)

كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ غَيْرُهُ وَلَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا كَوَّنَ. الْبَاقِرُ - ع - 221 : (2)

كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ. النَّبِيُّ - ع - 194 : (1) 208 : (1) 239 : (1)

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا. مَعْدُودُ فِي الْقُدْسِيَّاتِ 197 : (1)

لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ. عَنْ أَحَدِهِمْ - ع - 318/348

لَا يَكُونُ الْعَبْدُ فَاعِلًا وَلَا مَتَحَرِّكًا إِلَّا وَالْإِسْتِطَاعَةَ مَعَهُ ... الصَّادِقُ - ع - 385 : (1)

لَا يَكُونُ مِنَ الْعَبْدِ قَبْضٌ وَلَا بَسْطٌ إِلَّا بِاسْتِطَاعَةٍ ... الصَّادِقُ - ع - 385 : (1)

لَمْ يَزَلْ اللَّهُ عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ كَعَلِمَهُ ... الْكَاسِمُ - ع - 221 : (2)

لَمْ يَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَيَكُونُ أَوْلًا قَبْلَ. عَلِيٌّ - ع - 221 : (2)

لَوْ كَانَ الدِّينَ بِالثَّرِيَا لَتَنَاوَلَهُ رِجَالٌ مِنْ فَارِسٍ. النَّبِيُّ - ص - 475 : (1)

لَهُ مَعْنَى الرَّبُوبِيَّةِ إِذْ لَا مَرْبُوبَ وَحَقِيقَةَ الْإِلَهِيَّةِ إِذْ لَا مَأْلُوهَ. الرِّضَا - ع - 221 : (1)

مَا كَانَ خَلُوهَا مِنَ الْمَلِكِ قَبْلَ انْشِائِهِ وَلَا يَكُونُ ... الْبَاقِرُ - ع - 221 : (2)

مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ مِنْ شَيْءٍ أَوْ فِي شَيْءٍ ... الصَّادِقُ - ع - 205 : (1)

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. غَيْرُ مَنْسُوبٍ 370 : (2)

وَكَمَالِ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيِ الصِّفَاتِ عَنْهُ. عَلِيٌّ - ع - 365 : (2)

هَلْ يَسْمَى عَالِمًا وَقَادِرًا إِلَّا لِأَنَّهُ وَهَبَ الْعِلْمَ لِلْعُلَمَاءِ ... الْبَاقِرُ - ع - 365 : (2)

ابراهيم - ع - 136 : (1)

ابن سينا 97/96/95/93/85/74/41/31/30/25/13 : (1)

298 / 253 / 243 / 238 / 236 / 173 / 172 / 166 / 111 / 108 / 106 / 100 / 441 / 437 / 392 / 367 / 332 / 309 / 302

128 / 127 / 126 / 125 / 124 / 120 / 75 / 74 / 73 / 62 / 59 / 31 / 4 : (2)

180 / 171 / 169 / 168 / 163 / 162 / 161 / 156 / 154 / 133 / 131 / 130 / 292 / 291 / 284 / 259 / 246 / 245 / 242

232 / 210 / 206 / 204 / 317 / 316 / 314 / 313 / 312 / 311 / 310 / 309 / 308 / 307 / 306 / 441 / 437 / 392 / 367

331 / 386 / 371 / 354 / 343 / 337 / 336 / 335 / 334 / 333 / 332 / 310 / 309 / 578 / 577 / 554 / 541 / 526 / 520 / 446

402 / 389 / 388 / 387 / 581 / 580

ابن كمونه 558 : (2)

أبو ابراهيم - ع - 205 : (1)

أبو البركات البغدادي 305 / 303 : (1)

أبو جهل 320 / 319 : (1)

أبو حنيفة 479 : (2)

أبو هاشم - (الجبائي)

أبو هذيل العلاف 358 : (1)

أرسطو 302 / 184 / 182 / 181 : (1)

197 / 194 / 165 / 51 : (2)

أستاذنا - الخواجهوني

الأشعري 328 / 318 / 314 / 271 / 265 / 264 / 263 / 258 / 256 / 158 : (1) 397 / 382 / 380 / 377 / 371 / 370 / 367

357 / 337 / 455 / 454 / 411 / 410 / 409 / 398 / 268 / 266 / 265 : (2)

486 / 485 / 482 / 486 / 485 / 482 / 482 / 479 / 478 / 477 / 476 / 473 / 472 / 71 / 468

456 / 457 / 462 / 463 / 494 / 496 / 500 / 502 / 507 / 509 / 520

أفلاطون (1) : 181 / 182 / 184 / 302

(2) : 130 / 133 / 268

الإمام_الرازي

أمير المؤمنين - ع - علي - ع -

انكسيماليس الملطي (2) : 113 / 153 / 171

أوميرس (2) : 29

أهرمن (1) : 455 / 473 / 472

بارع المحققين_ الطوسي

الباقر - ع - (1) : 210 (2) : 149 / 221 / 365 / 366 / 368

البصري (1) : 385 / 386

بعض أئمتنا (1) : 318

بعض أصحابنا القميين (1) : 209

بعض أعاضم العرفاء 583 / 582 / 559 / 558 / 525 / 201 :

بعض الأعاضم (2) : 35 / 97 / 148 / 155 / 180 / 209 / 213 / 585

بعض الأعلام (1) : 38 / 174 / 229 / 258 / 331 / 381 / 429 / 437 (2) : 58 / 187 / 494

بعض الأفاضل (1) : 35 / 74 / 79 / 80 / 88 / 89 / 104 / 159 / 166 / 209 (2) : 292 / 341 / 347 / 356 / 389 / 395 / 406 / 411

(2) : 91 / 98 / 177 / 207 / 246 / 258 / 275 / 287 / 311 / 437 / 482 425 / 471 243 / 276 / 277 / 288 /

492 / 493 / 511 / 514 / 522 / 529 / 542

بعض أفاضل المتأخرين (1) : 84

ص: 607

بعض الحكماء 61 / 117 / 181 (1) :

(2) : 3 / 224

بعض العرفاء 136 / 439 (1) : 165 / 204 / 215 / 218 / 354 / 361 / 588 (2) :

بعض العقلاء 77 (2) :

بعض الفضلاء 6 / 178 / 260 / 262 / 431 / 446 / 492 (2) :

بعض المتأخرين 119 (1) : 363 (2) :

بعض المتكلمين 378 / 440 (2) :

بعض المحدّثين من أصحابنا 119 (1) :

بعض المحقّقين 2 / 6 / 131 / 141 / 157 / 177 / 205 / 246 / 410 (2) :

بعض المشاهير 441 / 443 / 444 / 445 / 447 / 450 / 454 (2) : 65 / 68 / 103 / 155 / 229 / 232 / 347 / 353 / 366 / 393
/ 557 / 572 457 / 458 / 460 / 464 / 466 / 468 / 469 / 472 / 474 / 476 / 479 / 484 401 / 403 / 434 / 438 / 440 /
487 / 499 / 500 / 551 / 552 / 554

بعض الناهجين منهج الحكماء 202 (1) :

بعض أهل التحقيق 130 / 165 / 181 / 411 (2) :

بعض تابعي الأشعري 377 (2) :

بعض قدماء الفلاسفة 109 (2) :

بعض مشايخنا الامامية 395 (2) :

البلخي – الكعبي

بوذرجمهر 475 (1) :

بهمنيار 35 / 37 / 39 / 42 / 43 / 47 / 55 / 65 67 / 68 (1) : 82 / 235 / 301 / 307 / 308 / 311 / 331 / 332 / 404 / 407
/ 579 / 580 / 581 133 / 154 / 158 / 160 / 162 / 164 / 167 / 168 / 169 / 170 / 171 / 179 (2) : 29 / 31 / 32 / 33
330 / 348 / 349 / 352 / 479 / 542

البضاوي 432 : (2)

ثقة الاسلام _ الكليني - رض -

ص: 608

تالس الملطي 287 / 172 / 113 : (2)

جاماسب 475 : (1)

الجبائي 358 : (1)

جبرائيل 419 : (1)

449 / 452 : (2)

جهم بن صفوان 318 : (1)

الحاتم 159 : (1)

الخفري 297 / 69 / 66 : (1) 242 / 241 / 225 / 212 / 181 / 179 / 173 / 172 / 160 / 159 / 158 : (2) 268 / 267 / 263 /
285 / 286 / 298 / 300 / 303 / 304 / 305 / 308 / 311 / 314 244 / 247 / 250 / 251 / 252 / 253 / 255 / 257 / 262
324 / 325 / 326 / 327 / 329 / 331 / 332 / 333 / 337 / 345 / 410 271 / 272

الخليل - ع - ابراهيم - ع

الخواجويي 211 / 210 : (1)

الخوارزمي - الزمخشري

الخيام 393 : (2)

الداماد 224 / 219 / 210 / 201 / 184 / 180 / 178 / 90 / 70 / 69 / 66 : (1) 313 / 308 / 285 / 238 / 160 83 / 82 : (2)

الدواني 298 : (1) 408 / 401 / 370 / 343 / 329 / 320 / 305 / 275 / 259 / 254 / 4 : (2) 587 / 544 / 486 / 484 / 483
475 / 476 / 478 / 479 / 480 / 481

ذيمقراطيس 184 / 24 / 29 / 13 : (1) 542 : (2)

رئيسهم (: رئيس الفلاسفة) - ابن سينا

الرازي (: قطب الدين الرازي) - صاحب المحاكمات

الرازي 248 : (1) 367 / 328 / 304 / 272 / 257

60 / 62 / 100 : (2)

الرسول - ع - محمّد - ع -

الرضا - ع - 210 : (1)

(2) : 221 / 385

الزمخشري 272 : (1)

سابور بن أردشير بن بابك 454 : (1)

سلمان - رض - 319 / 320 : (1)

سقراط 181 / 184 : (1)

السمائي 66 / 69 : (1)

السهروردي 173 / 298 / 303 : (1)

(2) : 8 / 70 / 120 / 139 / 155 / 171 / 191 / 193 / 198 / 199 / 207 / 210

237 / 238 / 240 / 524 / 550 / 559

سيّد الحكماء _ الداماد

السيّد الداماد _ الداماد

السيّد السندي _ صدر المحققين

السيّد الشريف 418 / 509 : (2)

سيّد المحققين _ صدر المحققين

شارح التلويحات _ ابن كمونه

الشارح الجديد 297 : (1)

(2) : 230 / 232 / 400

الشارح المحقق _ الطوسي

شارح المقاصد 372 : (1)

الشافعي 7 / 479 : (2)

الشهرزوري 129 : (2)

الشهرستاني 455 : (1)

(2) : 113 / 454 / 455 / 462 / 468

الشيخ _ ابن سينا

شيخ الاشراف _ السهروردي

الشيخ الأشعري _ الأشعري

ص: 610

الشيخ الإلهي _ السهرورد

الشيخان (: أبو نصر والرئيس) 46 / 31 / 4 : (2)

الشيرازي 69 / 67 : (1)

(2) : 301

الشیطان 473 / 470 / 455 : (1)

(2) : 491 / 492 / 493

صاحب الاشارات _ ابن سينا

صاحب الاشراف _ السهروردي

صاحب التحصيل _ بهمنيار

صاحب التلويحات _ السهروردي

صاحب المحاكمات 286 / 238 : (1)

(2) : 333

صاحب المقاصد 419 / 371 : (2)

صاحب الملل والنحل _ الشهرستاني

صاحب المواقف 475 / 474 / 473 / 472 / 471 / 468 / 467 / 110 / 109 : (2)

486 / 484 / 479 / 478 / 477 / 476

الصادق - ع - 386 / 385 / 205 : (1)

(2) : 395 / 396

صدر المحققين 365 / 261 : (1)

(2) : 239 / 320 / 343 / 401 / 402 / 403 / 433 / 434 / 435 / 435

الصدوق - رض - 205 / 385 : (1)

الطبرسي - رض - 199 : (1)

الطوسي / 251 / 264 / 297 / 303 / 326 / 330 / 336 (1) : 44 / 97 / 100 / 153 / 158 / 159 / 198 / 229 / 230 / 236 /

/ 476 / 478 339 / 343 / 348 / 358 / 361 / 362 / 365 / 367 / 368 / 371 / 384 / 394 238 / 240 / 241 / 243 / 250

(2) : 27 / 65 / 86 / 90 / 91 / 92 / 93 / 103 / 110 / 118 / 125 / 128 / 129 432 / 438 / 439 / 448 / 453

ص: 611

/ 287 / 289 / 299 / 238 / 241 / 242 / 247 132 / 155 / 168 / 172 / 173 / 198 / 206 / 225 / 229 / 230 / 231 / 237
/ 377 / 378 / 255 / 256 / 258 / 262 / 290 / 291 / 292 / 293 / 294 / 302 / 303 / 304 268 / 271 / 277 / 281 / 284
/ 382 / 384 / 387 / 392 / 393 / 394 / 398 / 400 / 401 / 309 / 326 / 333 / 344 / 345 / 347 / 348 / 368 / 370 / 375
411 / 412 / 414 / 422 / 431 / 469 / 470 / 483 / 485 / 486 / 503 379 / 380 / 381

عاصم بن حميد (: من رواة سيّدنا الصادق - ع -) : 395 (2)

عبد الجبار المعتزلي 159 : (1)

علاف _ أبو هذيل العلاف

العلامة الشهرزوري _ الشهرزوري

العلامة الشيرازي _ الشيرازي

العلامة النيسابوري _ النيسابوري

علي - ع - 60 / 206 / 210 : (1)

103 / 221 / 365 / 366 / 469 : (2)

عيسى - ع - 454 : (1)

469 / 477 : (2)

عين القضاة الهمداني 141 : (1)

الغزالي 141 : (1)

144 / 309 / 314 / 319 / 331 / 431 / 440 / 441 / 442 / 443 / 446 : (2)

447 / 449

غياث المدققين _ غياث الحكماء

غياث الحكماء 195 / 196 / 261 : (1)

106 / 371 : (2)

الفارابي 41 / 100 / 181 / 232 / 298 / 437 : (1)

(2) : 4 / 42 / 43 / 55 / 60 / 77 / 130 / 135 / 156 / 159 / 161 / 162 / 163

164 / 167 / 171 / 177 / 187 / 355 / 497 / 543 / 544 / 554

الفاضل اللاهيجي _ اللاهيجي

فرعون 468 : (2)

ص: 612

فرفوروريوس / 213 / 131 : (2)

فيثاغورس 6 : (1)

قطب الدين الرازي _ صاحب المحاكمات

الكاظم - ع - 221 : (2)

كبير الفلاسفة _ فارابي

الكعبي 158 / 252 / 358 / 475 / 476 : (1)

507 / 515 : (2)

الكليني - رض - 205 / 360 / 385 / 386 : (1)

اللاهيجي 67 / 69 : (1)

ماني 454 / 475 : (1)

المحقق الدواني _ الدواني

المحقق الطوسي _ الطوسي

المحقق المازندراني _ الخواجوي

محمد - ص - 320 / 475 : (1)

314 / 345 / 391 / 398 / 419 / 431 / 432 / 435 / 447 / 448 / 449 : (2)

464 / 484 / 502 / 503 / 598 / 599

محمد بن علي الباقر - ع - _ الباقر - ع -

معمر بن عباد 358 / 433 : (1)

معن (بن زائدة) 169 : (1)

مقدم الفلاسفة _ الفارابي

الملك المنزل 447 : (2)

محمّد طالب الطاهر آبادي (: كاتب نسخة الأصل) 599 : (2)

محمّد مهدي (المصنّف) 3 : (1)

(2) : 598

مريم - ع - 469 : (2)

المسيح - ع - عيسى - ع -

المعلّم الأوّل - أرسطو

المعلّم الثاني - الفارابي

ص: 613

المعلّمين 524 : (2)

موسى - ع - 451 / 450 / 449 / 446 / 444445 / 443 / 441 / 439 : (2)

452 / 453 / 466

مهديّ بن أبي ذر - محمّد مهدي

النبلي 385 / 386 : (1)

النظام 159 / 475 / 476 : (1)

نوح 224 : (1)

النيسابوري 484 / 485 / 486 : (2)

واصل بن عطاء 159 : (1)

يزدان 455 / 472 / 473 : (1)

يونس (: من اصحاب سيّدنا الرضا - ع -) 385 : (2)

4 - فهرس أسماء الفرق والجماعات

آله (: آل نبينا محمّد - ص -) 598 / 599 : (2)

أئمّتنا الراشدين 145 / 317 / 360 : (1)

395 : (2)

أئمّتنا المعصومين 230 : (1)

أئمّتنا التقباء 149 : (2)

أئمّتهم (: أئمة الفلاسفة) 181 : (1)

أتباع الأشعري 502 : (2)

أتباع أرسطو 51 : (2)

أتباع الكعبي 158 : (1)

أُتباعه (2) : 507 / 515

(1) : 24 / 184

ص: 614

أجلّة الفنّ 522 / 530 : (2)

الأحباب 64 : (2)

أرباب الحكمة 374 : (2)

أرباب الشريعة 194 : (1)

أرباب الملل والأديان 418 : (2)

أساطين الإمامية 411 : (2)

أساطين الحكمة / 335 / 307 / 219 : (1)

43 / 113 / 171 / 298 / 365 / 522 / 524 : (2)

أساطين الحكمة والعرفان 522 : (2)

أساطين الحكمة والكلام 522 : (2)

الأساطين السبعة 113 : (2)

أساطين العلم 502 : (2)

أساطينهم (: أساطين الفلاسفة) 171 : (1)

الأشاعر 263 / 264 / 268 / 269 / 271 / 276 / 279 (1) : 4 / 153 / 154 / 155 / 156 / 157 / 160 / 167 / 211 / 228

422 / 430 / 432 314 / 317 / 327 / 338 / 350 / 357 / 361 / 366 / 367 / 371 / 375 / 376 / 240 / 243 / 47257 / 258

(2) : 105 / 256 / 266 / 269 / 374 / 375 / 376 / 377 / 410 / 419 / 420 382 / 396 / 404 / 409 / 414 / 415 / 421 /

/ 458 / 460 / 464 / 466 / 472 / 473 / 476 425 / 426 / 427 / 428 / 429 / 430 / 431 / 433 / 435 / 436 / 437 / 438

50 / 537 / 478 / 480 / 481 / 484 / 487 / 490 / 493 / 494 / 499 / 503 / 506 / 507 / 439 / 426 / 441 / 456 / 457

الإشراقيون 6 : (1)

69 / 70 / 71 / 214 / 454 : (2)

الأصحاب 65 : (2)

أصحاب الأشعري 471 / 472 : (2)

أصحاب ماني 454 : (1)

أصحاب المعاني 358 : (1)

ص: 615

أصحاب الوحي 126 : (1)

أصحابنا الإمامية 317 : (1)

أصفيائه العظام 422 : (2)

الأصوليون 435 : (2)

أعظم الأولياء 10 : (2)

أعظم الحكماء 30 : (1)

أفخم الفلاسفة 181 : (1)

الأقدمين 13 : (1)

الأكثرين 25 : (1)

الإلهيون 61 / 76 : (1)

389 : (2)

الإمامية 398 / 411 : (2)

الأمة 3 : (1)

الأنبياء 1 / 158 / 193 / 194 / 236 / 245 / 319 / 430 : (1)

10 / 150 / 365 / 375 / 418 / 448 / 452 / 453 / 502 / 503 / 588 : (2)

591

الأنبياء الكرام 422 : (2)

أهل الاختيار 341 : (1)

أهل الأديان 193 : (1)

490 : (2)

أهل الإسلام 197 : (1)

أهل بيت النبوة - ع 386 / 381 / 145 : (1)

(2) : 368

أهل التأله والذوق 6 : (1)

(2) : 82

أهل التحقيق 268 : (2)

أهل التفسير 214 : (1)

أهل الحق 268 / 440 : (2)

ص: 616

أهل الشريعة 453 : (2)

أهل الكشف من الصوفية 138 : (1)

أهل اللغة 214 : (1)

أهل الملة 374 : (2)

أهل الملل والأديان 273 / 329 : (2)

أهل النظر 65 : (2)

البحارية 318 : (1)

البشرية 358 : (1)

الثنوية 454 / 463 / 465 / 471 / 472 / 476 : (1)

الجبائية 159 / 475 / 476 : (1)

376 : (2)

الجماعة المؤولين 327 : (2)

جماعة من الحكماء 52 : (2)

جماعة من الفضلاء 36 : (1)

الجمهور 251 / 252 / 318 / 436 / 464 : (2)

جمهور قدماء المعتزلة 158 : (1)

الجهمية 316 : (1)

الحصوليين 284 / 315 / 316 / 330 / 331 / 339 / 344 / 403 / 426 : (2)

الحكماء 119 / 120 / 134 / 136 / 145 / 152 / 153 / 154 (1) : 19 / 30 / 31 / 34 / 39 / 44 / 45 / 46 / 52 / 61 / 66 / 68

/ 196 / 210 / 215 / 155 / 156 / 157 / 159 / 162 / 164 / 168 / 169 / 171 / 174 / 176 / 178 / 70 / 91 / 117 / 118

/ 225 / 226 / 227 / 228 / 230 / 232 / 235 / 237 / 239 / 243 / 179 / 180 / 181 / 182 / 187 / 190 / 192 / 193 / 195

/ 302 / 303 / 305 / 307 / 308 / 251 / 258 / 259 / 260 / 261 / 263 / 265 / 267 / 269 / 268 / 271 / 272 / 218 / 220

/ 312 / 320 / 328 / 340 / 341 / 342 / 343 / 351 / 353 / 354 / 355 / 356 / 277 / 278 / 280 / 295 / 298 / 300 / 301
/ 448 / 450 / 451 / 462 / 471 / 476 / 477 / 359 / 360 / 390 / 397 / 398 / 411 / 413 / 414 / 418 / 421 / 432 / 444
447

ص: 617

(2) : 3 / 4 / 11 / 23 / 29 / 35 / 39 / 40 / 65 / 68 / 77 / 86 / 106 / 120

/ 272 / 278 / 283 / 284 / 285 / 288 / 289 / 133 / 179 / 180 / 184 / 206 / 214 / 215 / 219 / 221 / 225 / 241 / 261 /
/ 390 / 391 / 290 / 291 / 299 / 307 / 315 / 316 / 317 / 321 / 331 / 340 / 341 / 342 / 263 / 265 / 268 / 269 / 271
/ 437 / 448 / 449 / 450 / 453 / 477 / 478 / 483 / 502 / 344 / 352 / 364 / 365 / 371 / 384 / 385 / 387 / 388 / 389
506 / 533 / 542 / 559 / 594 / 599 / 393 / 395 / 403

الحكماء الظاهريين (2) : 277

حكماء الفرس (1) : 475

الحكماء المشائين (2) : 268

الحكيم (1) : 70 / 174

(2) : 395

الحنابلة (2) : 423 / 471 / 478

الخصم (1) : 33 / 34

الخطاط (1) : 19

الدهرية (1) : 172 / 184

الديصانية (1) : 455 / 458 / 472 / 473

رؤساء المعتزلة (2) : 377 / 384 / 395

الرواقيون (1) : 139

(2) : 76

الرياضيون (2) : 213

السفراء - ع - 3 (1) :

سلف الحكماء (2) : 218 / 220

الشاعر (2) : 443

شيوخ المعتزلة 358 : (1)

الصائبة 476 : (1)

الصباغ 19 : (1)

الصوفية 140 / 6 : (1)

ص: 618

(2) : 83 / 85 / 179 / 180

(1) : 470 الضعفاء

(1) : 184 الطباعية

(2) : 545

(2) : 391 الطيب

(1) : 61 / 172 الطبيعّيون

(2) : 213

(2) : 610 طوائف الأنبياء

(1) : 233 طوائف العقلاء

(2) : 282 / 283 الظاهريّين من الحكماء

(2) : 365 العارف

(1) : 453 العارفون

(2) : 435 العامّة

(1) : 470 / 473 العدلية

(1) : 139 العرفاء

(1) : 141 عظمائهم (: عظماء الصوفية)

/ 368 / 352 / 383 / 428 / 451 / 455 / 477 (1) : 13 / 25 / 60 / 61 / 84 / 180 / 181 / 187 / 216 / 233 / 264

العقلاء 369 / 375 / 493 / 516 (2) : 7 / 11 / 77 / 82 / 84 / 110 / 112 / 132 / 145 / 352 / 365

(2) : 102 / 103 / 104 / 186 / 369 / 375 / 448 / 502 / 503 العلماء

(2) : 465 علماء الاصول

(1) : 194 علماء الفريقين

العوامّ 484 : (2)

غير المحقّقين من المتفلسفة 448 : (1)

فرق الأنام 60 : (1)

فضلاء فارس 475 : (1)

الفقهاء 291 / 435 : (2)

ص: 619

الفلاسفة 206 / 181 / 177 / 174 / 171 / 160 / 159 / 155 / 153 / 90 : (1) / 309 / 307 / 306 / 304 / 282 / 272 / 261 /
/ 260 / 259 / 254 / 233 / 232 / 476 / 475 / 448 / 431 / 418 / 407 / 391 / 357 / 341 / 337 / 329 / 327 / 323 / 321 /
(2) : 6 / 7 / 56 / 109 / 110 / 271 / 284 / 315

/ 331 / 333 / 345 / 375 / 378 / 385 / 398 / 402 / 478 /

القائلون بارتسام الصور في ذاته 309 : (2)

القائلون بالعلم الحسولي للواجب 309 / 311 : (2)

القدرية 475 : (1)

القدماء 133 : (2)

قدماء المعتزلة 252 : (1)

القرّاء 435 : (2)

القوم (: الحكماء) 16 : (1)

(2) : 107 / 439 / 440 / 566 / 590

الكرامية 338 : (1)

(2) : 376 / 418 / 419 / 420 / 424 / 596

المانوية 454 / 458 : (1)

المؤولين 331 : (2)

متابعوه (: متابعو الرئيس) 172 : (1)

متابعوه (: متابعو بلخي) 476 : (1)

متابعوه (: متابعو نظام) 476 : (1)

متأخروا أصحابنا (: أصحاب الأشعريين) 468 : (2)

المتأخرين 307 / 261 / 237 / 232 / 229 / 198 / 190 / 84 / 20 / 19 : (1) / 342 / 337 / 321 / 316 / 285 / 284 / 276 /

(2) : 35 / 91 / 156 / 159 / 171 / 264

/ 328 / 330 / 339 / 340 / 345 / 363 /

متعصبي الفلاسفة 64 / 320 : (2)

المتقدمون من الفضلاء 25 : (1)

المتكلمين 39 / 45 / 49 / 68 / 90 / 94 / 100 / 107 / 119 / 136 / 137 : (1)

ص: 620

/ 153 / 157 / 158 / 172 / 178 / 181 / 182 / 187 / 198 / 199 / 2200) : 3 / 203 / 214 / 316 / 352 / 378 / 387 / 399 /
/ 359 / 366 / 371 / 391 / 397 / 343 / 201 / 202 / 209 / 213 / 216 / 225 / 232 / 233 / 237 / 240 / 243 / 247 / 145
440 / 453 / 469 / 521 / 594 / (408 / 409 / 437 / 438 // 265 / 280 / 296 / 305 / 353 / 357

المجردين 366 : (2)

المجوس 455 / 472 / 474 / 475 / 476 : (1)

المجوسية 454 : (1)

المحصّلين 181 : (1)

291 : (2)

المحصّلين من المشائين 141 : (2)

المحقّقون 70 : (1)

محقّقين المتأخّرين 275 : (2)

محقّقين المتكلّمين 180 : (1)

المحقّقين / 476 : (1)

11 / 239 / 288 / 425 / 454 / 533 : (2)

المحقّقين من أهل الكلام 522 : (2)

المحقّقين من المتكلّمين 506 : (2)

المرسلين - ص - 430 : (1)

المشائين 6 : (1)

69 / 70 / 71 / 74 / 77 / 113 / 132 / 133 / 142 / 192 / 269 / 542 : (2)

المظلومين 469 / 470 : (1)

المعتزلة / 154 / 155 / 156 / 157 / 158 / 159 / 160 / 177 / 251 / 252 : (1)

/ 341 / 358 / 365 / 366 / 367 / 371 / 375 / 253 / 254 / 259 / 260 / 262 / 263 / 265 / 266 / 270 / 271 / 273 / 279 /
/ 377 / 435 / 448 / 476 / 376 / 381 / 382 / 383 / 386 / 387 / 405 / 414 / 421 / 430 / 433 / 295 / 317 / 338 / 340
(2) : 104 / 112 / 129 / 130 / 133 / 266 / 268 / 352 / 364 / 376

ص: 621

/ 437 / 438 / 439 / 441 / 443 / 456 / 458 / 378 / 382 / 384 / 387 / 394 / 395 / 411 / 412 / 419 / 420 / 424 / 425
463 / 467 / 471 / 472 / 476 / 477 / 479 / 480 / 487 / 490 / 428 / 430 / 431 / 435 / 436

المكفرون 319 : (2)

المكلفين 464 : (2)

الملائكة المقرّبين 449 : (2)

الملة 196 : (1)

الملحدون 182 : (1)

الملك 448 / 449 / 453 : (2)

المليين 153 / 159 / 162 : (1)

7 / 375 : (2)

المنجم 259 / 306 / 334 : (2)

المنجمين 475 / 475 : (1)

المنطقيين 97 : (1)

40 / 469 : (2)

اللغويين 516 : (2)

النبيّ - ع - (على نحو عام) 472 : (2)

النصارى 454 : (1)

477 : (2)

النظار من العلماء 448 : (2)

اليهود 41 : (1)

القرآن المجيد 436 / 435 / 433 / 432 / 423 / 398 / 345 / 269 / 264 : (2)

ص: 622

439 / 453 / 471 / 484 / 485 / 486 / 487 / 559

أثولوجيا 302 / 219 / 183 / 79 : (1)

(2) : 165

الأربعين 272 / 257 / 248 / 198 : (1)

الإشارات والتنبيهات 448 / 363 / 362 / 349 / 304 / 97 / 94 : (1)

(2) : 120 / 125 / 131 / 231 / 322 / 331 / 332 / 521

بعض الحواشي (من مصنفات المصنف) 567 : (2)

بعض تصانيفه (: تصانيف الدواني) 305 : (2)

تجريد الكلام 371 / 367 / 365 / 359 / 336 / 297 / 250 / 241 / 237 / 4 : (1) 285 / 347 / 348 / 378 / 394 / 432 / 453

(2) : 65 / 86 / 90 / 172 / 229 / 232 / 255 / 281

381 / 382 / 400 / 412 / 422 / 503

التحصيل 580 / 579 / 542 / 133 / 68 / 29 : (2)

التعليقات (: للشيخ الرئيس) 328 / 253 / 100 : (1)

(2) : 59 / 73 / 124 / 126 / 135 / 169 / 210 / 313 / 354 / 388 / 389

التعليقات (: للمعلم الثاني) 42 : (2)

تفسير العلامة النيسابوري 484 : (2)

التلويحات / 559 / 550 / 523 : (2)

التوحيد 382 / 205 : (1)

تهافت الفلاسفة 314 : (2)

جامع الأفكار وناقدا الأنظار 599 / 598 : (2) / 3 : (1)

الجمع بين رأيي الحكيمين 183 / 181 : (1)

الحواشي القديمة (: للدواني) 320 / 339 : (2)

الحواشي على الشرح الجديد 3 : (1)

دليل الهدى 195 : (1)

رسالة اثبات الذات والصفات رسالة اثبات الواجب

رسالة اثبات الواجب 261 / 365 : (1)

رسالة الأسئلة والأجوبة (للرئيس) 180 : (2)

ص: 623

الرسالة التي ألفها المازندراني في مسألة الزمان الموهوم 210 : (1)

رسالة الحدود 100 : (1)

رسالة الكليات 286 : (1)

رسالة المبدأ والمعاد (: للرئيس) 131 / 180 / 386 : (2)

رسالة الهيولى (: للرئيس) 75 : (2)

الزبدة 141 : (1)

سائر كتبه (: كتب الشيخ) 316 : (2)

شرح اثبات الواجب (: لغياث الحكماء) 261 : (1)

(2) : 371 / 287 / 288 / 291

شرح الإشارات والتنبيهات 92 / 114 / 118 / 120 / 132 / 172 / 232 : (2)

238

الشرح الجديد 3 : (1)

شرح العقائد (: للدواني) 27 / 781 : (2) / 303 : (1)

شرح المقاصد 418 / 424 / 433 : (2)

شرح المواقف 265 / 476 : (2) / 87 / 424 / 509 : (1)

شرح حكمة الاشراف 70 / 301 : (2)

شرح رسالة العلم 241 : (1)

/ 292 / 347 / 368 / 375 / 392 / 398 / 400 (2) : 118 / 119 / 120 / 173 / 206 / 230 / 239 / 240 / 277 / 285 / 286

401 / 412 / 469 / 483 / 485 / 287 / 288 / 289 / 290

شرح رسالة زينون الكبير 86 : (1)

/ 130 / 135 / 204 / 206 / 242 / 306 / 316 (1) : 25 / 74 / 85 / 236 / 253 / 303 / 309 / 332 / 333 / 392 / 437 الشفاء

321 / 322 / 331 / 446 / 526 / 554 / 558 / 577 / 578 / 579 / 580 / 581 (2) : 73 / 120 / 125 / 126

الصحيفة السجادية 330 : (1)

فصل الخطاب 141 : (1)

فصوص الحكم 543 / 165 / 162 / 161 : (2) / 392 : (1)

القانون 371 : (2)

ص: 624

القبسات 180 : (1)

قرّة العيون (للمصنّف نفسه) 83 / 167 : (2)

الكافي الشريف 205 / 360 : (1)

الكتاب الإلهي القرآن المجيد

الكتب الحكمة 90 / 198 / 586 : (2)

كتب القوم كتب الحكمة

الكتب (: الكتب السماوية) 422 : (2)

الكتب الكلامية 148 / 271 / (2) : 110 : (1)

كتبنا الأصولية 465 : (2)

كتبه (: كتب محقق الطوسي) 286 : (2)

المباحث المشرقية 304 / (2) : 60 : (1)

المبدأ والمعاد 40 : (1)

مجمع البيان 199 : (1)

المحصّل 5 / 27 / 39 / 40 / 42 / 61 / 62 / 136 / 178 / 229 / 336 / 349 : (1)

100 : (2)

مصارع المصارع 303 / 439 : (1)

المطارحات 298 / (2) : 8 / 139 : (1)

المقاصد 371 / 418 : (2)

الملل والنحل 455 : (1)

المواقف 265 / 476 / (2) : 87 / 89 / 109 : (1)

النجاة 253 / (2) : 316 / 541 : (1)

تقد المحصّل 414 : (2) / 336 : (1)

نهاية الاقدام 468 : (2)

نهج البلاغة 330 / 206 : (1)

هذا الكتاب جامع الافكار

الهياكل (: هياكل النور) 303 : (1)

ص: 625

6 - فهرس الأشعار

مرتباً على حسب القوافي

أولاً : بالعربية

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما *** جعل اللسان على الكلام دليلاً

(2) : 427 / 443

ثانياً : بالفارسية

ذات نایافته از ، هستی بخش *** کی تواند که شود هستی بخش

(1) : 82

سیه روئی ز ممکن در دو عالم *** جدا هرگز نشد واللّه أعلم!

(1) : 40

ص: 626

الفصل الثانى

فى علمه - تعالى -

البء الأؤل :

فى إباء كونه عالما بذاته وبكلّ

ما عده من الموجودات وانكشاف الءمىع عنده

وءوه تءلّ على هذا المعنى :... 2

منها (: الوءه الأؤل)... 2

ءقرىر هذا الوءه... 2

ءقرىر آءر لهذا الوءه... 2

منها (: الوءه الثانى)... 3

ءلالة هذا الءلىل أؤلا على علمه - تعالى - بأفعاله وءانىا على علمه بذاته... 4

إىراء لبعء الفضلاء على هذا الءلىل... 4

ءقرىر آءر لهذا الءلىل... 4

إىراء بعء الفضلاء على هذا الءقرىر... 5

ءوضىء المصنّف ءول هذا الإىراء... 5

ءول بعء الفضلاء ببءاهة أنّ كلّ من علم الءىر لعلم ذاته... 6

اعءراضان على هذا القول... 6

أءءهما... 6

ءانىءهما... 7

الجواب عن الاعتراض الأول... 7

قول الشافعي بجواز أن يوجد نظام يكون أعلى وأكمل من النظام الواقع... 7

قاعدة إمكان الأشرف وتقريرها... 7

جريان هذه القاعدة - على قول الشيخ الإلهي في المطارحات في - ما فوق الكون لا في ما تحتها 8

إشكال أورد على هذه القاعدة ودفعه... 9

دفع آخر عن هذا الاشكال... 10

منها (: الوجه الثالث)... 11

مقدمات يتوقف بيان هذا الوجه عليها... 11

المقدمة الأولى... 11

بيان أقسام الادراك وأنه على ثلاثة أقسام... 13

الأول : الادراك بالحواس الظاهرة... 13

الثاني : الادراك بالقوة العاقلة... 18

الثالث : القوة العاقلة للأشياء بأنفسها لا بتصور زائد على ذاتها... 20

المقدمة الثانية... 27

قول بهمنيار في التحصيل... 29

الوجود إمّا وجود في نفسه أو وجود لغيره... 29

تقسيمات لهذين القسمين... 30

وجهان محتملان في قول بهمنيار والبحث عنهما... 31

بطلان الوجه الثاني من هذين القسمين... 33

الوجه الأول لا يثبت المطلوب أيضا... 35

تأييد المصنّف كلام بهمنيار ونقده على جزء آخر منه... 37

تضعيفه كلام صاحب التحصيل وبيان وجه الضعف... 38

حاصل ما ذكره المصنّف تبييناً لكلام بهمنيار... 42

الاستشهاد بكلام ثاني المعلّمين في التعليقات... 43

الرابطة بين المدرك والمدرك... 46

بيان أنّ أقوى أقسام الحضور وعدم الغيبة هو حضور الذات للذات... 46

حقيقة العلم والتعلّل... 47

ص: 628

منشأ التعقل ومصححه هو التجرد... 52

إيراد ربما يورد على هذا الكلام... 53

الجواب عن هذا الايراد... 53

إشارة إلى عينية صفات الواجب لذاته... 54

العلم يطلق على ثلاثة معان... 55

تحقق علم الحصولي للمجرد الزائد وجوده على مهيته بواسطة علاقة خارجية... 57

إيراد على هذا المبني والجواب عنه... 58

جواب بعض الأعلام الإلهيين عن هذا الايراد... 58

الاستشهاد بكلام الشيخ في التعليقات... 59

تحليل المصنّف هذا الكلام... 59

اعتراض الامام الرازي على عدم كون علوم المجردات بذواتهم غير زائد على ذواتهم... 60

جواب المصنّف عن هذا الاعتراض... 60

الجواب عن هذا الاعتراض على مبني الفارابي وبهمنيار... 60

حاصل هذا الجواب ببيان المصنّف... 61

إشكال المصنّف على هذا الجواب... 62

إشكال المصنّف على كلام بعض الأعلام... 63

إشكال آخر على كلامه... 64

إشارة إلى طريقة المتصوّفة في وحدة الوجود والصفات... 64

نقد لطيف للمصنّف على هذه الطريقة... 64

المسالك لاثبات كون كلّ مجرد عاقلا وتوضيح المسلك الثالث... 65

اعتراضات على هذا المسلك... 67

الاعتراض الأول... 67

الاعتراض الثاني... 67

الاعتراض الثالث... 67

ردّ على هذا الاعتراض... 67

نقل مذهب الاشرائيين والمشائين فيما هو منشأ العلم عند كلّ منهم... 69

الأشياء عند الاشرائيين على أربعة أقسام... 69

ص: 629

اعتراض المشائين على الاشرائيين فيما هو منشأ العلم عندهم... 70

حكومة المصنّف بين الطائفتين... 71

شبهتان ربما توردان هاهنا... 72

الجواب عن الشبهة الأولى... 72

الجواب عن الشبهة الثانية... 73

جواب قيل في دفع الشبهة الثانية... 73

جواب آخر للمصنّف عن هذه الشبهة... 74

حاصل الأجوبة الثلاثة... 74

إشكال على كلام للشيخ في هذا الموضوع والجواب عنه... 75

إشكال المصنّف على هذا الجواب... 75

إشكال آخر وجواب المصنّف عنه... 76

جواب آخر قيل في دفع هذا الاشكال... 76

ورود هذا الاشكال على مبني المشائين وعدم وروده على مبني الرواقيين... 76

ما هو المراد من العالمية المختصة بالمجرد... 76

الاستشهاد بكلام ثاني المعلمين في التعليقات... 77

أقسام المدركات في الادراك الحسولي للحواس... 78

لا يكون لشيء من الحواس ادراك على المذهب الثاني... 79

إشكال ربما يورد على هذا المذهب... 79

توقّف ادراك النفس على القوى في كلا المذهبين لقصور في تجرّدها... 80

المقدّمة الثالثة... 81

بثبوت تلك المقدمات الثلاث يظهر تمامية الدليل الثالث لاثبات علمه... 81

قول بعض المشاهير بأنّ في هذا الدليل سرّ ينبغي التأمّل فيه... 81

ذكروا لبيان هذا السرّ وجوها... 81

منها (: الوجه الأوّل)... 81

منها (: الوجه الثاني)... 81

تقد للمصنّف على هذا الوجه... 81

منها (: الوجه الثالث)... 81

إيراد على هذا الوجه... 81

ص: 630

منها (: الوجه الرابع)... 82

منها (: الوجه الخامس)... 82

تأييد السيّد الداماد هذا الوجه... 82

بيان للمصنّف في تبيين الفرق بين وجهي الرابع والخامس... 82

ابطال المصنّف هذا الوجه وإرجاعه إلى كتابه الآخر : « قرّة العيون »... 83

لا وجه لجعل ذلك سرّاً للدليل المذكور... 83

منها (: الوجه السادس)... 83

استشهاد المصنّف بكلام السيّد الداماد... 83

تأييد بعض العرفاء هذا الوجه... 84

نقد المصنّف هذا الوجه... 85

منها (: الوجه السابع)... 85

نقد المصنّف هذا الوجه... 85

منها (: الوجه الثامن)... 85

نقد المصنّف هذا الوجه... 86

منها (: الوجه الرابع)... 86

إيراد على هذا الوجه... 86

دفع الايراد... 86

تقصان على هذا الدفع... 87

إيراد آخر على هذا الوجه... 87

تقرير آخر لهذا الدليل لا يرد عليه هذه الايرادات... 87

قول بعض الفضلاء في تفسير « الحضور » وإشكال المصنّف عليه... 88

جواب المصنّف عن المنع الثاني... 89

ارجاع المصنّف هذا الدليل إلى الدليل السابق ، وأنّهما عنده واحد... 89

استشهاد المصنّف لارجاعه هذا بكتب الحكمة... 90

إشكال للمصنّف في كلام المحقّق الطوسي... 91

قول بعض الفضلاء شرحا لكلام المحقّق... 91

تقد المصنّف على هذا الشرح... 92

شرح هذا الفاضل لقطعة أخرى من كلام المحقّق... 92

ص: 631

إيراد أورد على هذا الشرح... 93

بيان المصنّف في تبين الطريق الثاني لاثبات كون العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول... 94

تحقيق الكلام في بيان أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول... 95

إشكال على هذا التحقيق ودفع المصنّف عنه... 96

إشكال آخر وجواب المصنّف عنه... 96

إشكال المصنّف على كلام بعض الأعظم... 97

كلام آخر لبعض الأفاضل ونقد المصنّف عليه... 98

تبين المصنّف مراد القوم من قولهم: « العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول »... 100

تأييد المصنّف كلام الفخر في المحصل ودفعه ما أورد عليه بعض الأفاضل... 100

بيان وجه الاندفاع... 101

منها (: الوجه الخامس)... 101

مناقشة في هذا الدليل... 101

جواب المصنّف عن هذه المناقشة... 101

بيان هذا الوجه على وجه لا ترد عليه المناقشة... 102

إشكال على هذا البيان والجواب عنه... 101

منها (: الوجه السادس)... 103

امكان اثبات القدرة والإرادة والحياة بهذين الدليلين الأخيرين... 103

توضيح لكلام سيّدنا أمير المؤمنين: « من عرف نفسه فقد عرف ربّه »... 103

منها (: الوجه السابع)... 104

إيراد يورد على هذا الوجه... 104

الجواب عنه على طريقتي المعتزلة والأشاعرة... 104

إيراد على هذا الجواب... 104

امكان اثبات العلم بواسطة القدرة... 105

منها (: الوجه الثامن) ... 105

إيراد يورد على هذا الوجه... 105

الجواب عن هذا الايراد وردّ هذا الجواب أيضا... 105

ص: 632

تقد المصنّف على هذا الردّ... 105

ردّ المصنّف هذا الوجه... 106

بيان مراد القوم من التمسك بالأدلة السمعية في اثبات علمه - تعالى -... 107

إشكال على هذا المبني وجواب المصنّف عنه... 107

تفسير قيل في بيان مراد القوم من التمسك بالأدلة السمعية في اثبات علمه - تعالى - 107

إيراد يورد على هذا التفسير... 108

إيراد على هذا الايراد ودفعه... 108

إرجاع المصنّف هذا الايراد على الايراد السابق ووحدتهما عنده... 108

تتميم

انكار بعض الملاحدة من الفلاسفة أصل علمه - تعالى -... 109

نقل هذا المبني عن صاحب المواقف والمحقّق الطوسي... 109

قول بعض المشاهير في تبين مرام التّافين وتوضيح المصنّف حوله... 110

المخالفون لعلم الواجب على النهج الحقّ ، وهم خمس فرق... 110

البحث الثاني :

في كيفية علمه - تعالى - بالأشياء

المذاهب في كيفية علمه - تعالى -... 112

الأول : مذهب المعتزلة... 112

الثاني : مذهب افلاطون الإلهي... 112

الثالث : مذهب فرفوربوس ومن تبعه من المشائين... 112

الرابع : مذهب جمهور المشائين... 112

توضيح هذا المذهب... 112

الخامس : مذهب تالس الملطي... 113

بيان الفرق بين هذا المذهب والمذهب الرابع... 113

ذهاب المحقق الطوسي إلى هذا المذهب... 114

في الصورة العلمية أمران... 117

تحقيق مذهب المحقق الطوسي من بين المذاهب الخمسة... 120

ص: 633

تحقيق مذهب الرئيس من بين المذاهب الخمسة... 120

نقل كلمات الرئيس من الشفا إيضاحا لمذهبه... 120

تفصيل كلام الرئيس في دفع ثلاثة من مفاسد العلم الحسولي الأربعة... 123

دفع المفسدة الأولى... 123

دفع المفسدة الثانية... 123

دفع المفسدة الثالثة... 124

المفسدة الرابعة التي لم يتعرّض الشيخ لدفعه... 124

استشهاد المصنّف بكلام الشيخ في التعليقات تبيننا لمذهبه... 124

استعجاب المصنّف من بعض الأفاضل حيث حمل كلمات الشيخ على خلاف الظاهر منها

125 ...

نقل كلمات الشيخ والشارح المحقّق من الاشارات وشرحه دفعا لما ذهب إليه هذا الفاضل

125 ...

السادس : مذهب جماعة... 128

توضيح هذا المذهب... 128

السابع : مذهب شيخ الاشراق ومتابعيه... 129

الفرق بين هذا المذهب والمذهب الخامس... 129

تحقيق الحقّ من بين المذاهب المذكورة وابطال الباطل منها... 129

تحقيق المذهب الأوّل... 129

دليلان على بطلان هذا المذهب... 129

تحقيق المذهب الثاني والقول بالمثل... 130

قول الشيخ في تفسير المثل... 130

قول بعض أهل التحقيق في تفسير المثل ... 130

إيراد للمصنّف على نظرية المثل ... 130

إيراد آخر للمصنّف على نظرية المثل ... 131

تحقيق المذهب الثالث ... 131

إعلان هذا المذهب القائل باتّحاد العاقل والمعقول ... 131

تشجيع الشيخ في كتبه كالأشعار على القائل بهذا المذهب ... 131

قول بعضهم يرجع الشيخ إلى هذا المذهب في

ص: 634

كتابه « المبدأ والمعاد »... 131

تقد المصنّف هذا القول تبعاً لبعض المحقّقين... 131

إشكال آخر على هذا المبني وجواب المصنّف عنه... 131

إيراد على هذا المذهب... 131

تحقيق المذهب الرابع... 132

وجوه تدلّ على بطلان هذا المذهب... 132

منها (: الوجه الأوّل)... 132

منها (: الوجه الثاني)... 132

منها (: الوجه الثالث)... 132

منها (: الوجه الرابع)... 132

منها (: الوجه الخامس)... 132

نقل هذه الوجوه الخمسة من كلام الشارح المحقّق... 132

دفع الوجه الأوّل عن العلم الحسولي... 133

دفع الوجه الثاني عن العلم الحسولي... 133

نقل هذا الدفع عن كلام صاحب التحصيل... 133

توضيح للمصنّف حول هذا الدفع... 134

ردّان للمصنّف على هذا الدفع... 134

إشكال والجواب عنه... 134

ورود هذا الوجه على المذهب الرابع... 134

دفع الوجه الثالث عن العلم الحسولي بكلام الشيخ... 135

استشهاد بكلام المعلّم الثاني... 135

تقد المصنّف على هذا الدفع... 136

ورود هذا الوجه على المذهب الرابع... 136

تأويل كلام المعلم الثاني المستشهد به... 136

دفع الوجه الرابع عن العلم الحسولي... 136

بطلان هذا الوجه وعدم وروده على المذهب الرابع... 137

دفع الوجه الخامس عن العلم الحسولي... 137

ضعف هذا الدفع... 137

ص: 635

منها (: الوجه السادس)... 137

تقرير آخر لهذا الوجه... 138

الجواب عن هذا الوجه... 138

وجهان يدلآن على بطلان هذا الجواب... 138

منها (: الوجه السابع)... 139

الجواب عن هذا الوجه... 139

منها (: الوجه الثامن)... 139

الجواب عن هذا الوجه بالنقض والحلّ... 140

بطلان هذا الجواب... 140

منها (: الوجه التاسع)... 141

مقدّمات يتوقّف هذا الوجه عليها... 141

المقدّمة الأولى... 141

أدلة ثلاثة لاثبات هذه المقدّمة... 141

المقدّمة الثانية... 141

المقدّمة الثالثة... 141

وجوه أربعة لتفسير هذه المقدّمة... 142

بطلان الوجوه الثلاثة الأول... 142

نتيجة هذا الوجه... 143

منها (: الوجه العاشر)... 144

تلخيص القول في علمه الحضوري على الوجه الجزئي... 145

إشكال على هذا المبني والجواب عنه... 145

منها (: الوجه الواحد بعد العشر)... 145

تقرير هذا الوجه... 146

منها (: الوجه الثاني عشر)... 146

بيان مبني هذا الوجه... 146

إشكال والجواب عنه... 147

بطلان هذا الوجه وعدم وروده على العلم الحضوري... 148

منها (: الوجه الثالث عشر)... 148

ص: 636

تقرير هذا الوجه... 148

إشكال والجواب عنه... 148

منها (: الوجه الرابع عشر)... 149

تقرير هذا الوجه... 149

منها (: الوجه الخامس عشر)... 149

تقرير هذا الوجه... 149

منها (: الوجه السادس عشر)... 149

تقرير هذا الوجه... 149

استشهاد بكلام سيّدنا الباقر - سلام الله عليه وعلى آبائه وأولاده -... 149

إشارة إلى بطلان العلم الحصري... 150

دليل القائلين بالعلم الحصري على صحّته... 150

إيراد أورد على هذا الدليل... 150

اعتراض على هذا الإيراد... 150

الجواب عن هذا الاعتراض... 150

دفع المصنّف هذا الإيراد... 151

جواب المصنّف عن هذا الدليل... 151

دليل آخر أقامه القائلون بالعلم الحصري على صحّته... 152

جواب المصنّف عن هذا الدليل... 152

اعتراض أبي البركات البغدادي على هذا الدليل... 152

جواب بعض الأعاظم عن اعتراض أبي البركات البغدادي... 152

إشارة من المصنّف إلى الاجمال والاخلال الواقع في اعتراض أبي البركات وجواب هذا المجيب عنه 153

تأييد القول بالعلم الحصري بكلام انكسيمالس الملطي... 153

تقد للمصنّف على هذا الدليل... 153

جواب بعض المحقّقين عن كلام انكسيمالس المشتمل على ردين... 153

اعتراض بعض العرفاء على هذا الجواب وإشارة المصنّف إلى بطلانه... 154

تلخيص القول في بطلان العلم الحصري... 154

تحقيق المذهب الخامس... 154

ص: 637

إيراد يورد على هذا المذهب... 154

إبطال الشيخ هذا المذهب... 154

قول بعض المشاهير تفسيراً لكلام الشيخ ، ونقد المصنّف عليه... 155

اختيار المحقّق الطوسي هذا المذهب بتقريب... 155

إيراد بعض المشاهير على كلام المحقّق الطوسي... 155

التفاوت بين هذا المذهب ومذهب شيخ الاشراف... 155

تحقيق المذهب السادس... 156

توضيح المصنّف حول هذا المذهب... 156

عدم اختصاص القول بالعلم الاجمالي بالقائلين بالعلم الحضوري ، واشتراك الحصوليين معهم فيه 156

احتمالان يجريان في ما ذكره في بيان العلم الاجمالي... 156

عدم جريان الاجمالي والتفصيل في الوجه الثاني... 157

أكثر المتأخّرين جزموا في مقام بيان العلم الاجمالي بالوجه الثاني... 158

استشهاد المصنّف بكلام العلامة الخفري... 158

استشهاد المصنّف بكلام بهمنيار... 158

استشهاد المصنّف بكلام الفارابي... 159

على الوجه الأوّل لا ريب في كونه - تعالى - عالماً ومعلوماً... 159

العلم يطلق على ثلاثة معان... 160

انطباق كلام بهمنيار على الاحتمال الأوّل... 160

توضيح المصنّف حول كلام الفارابي حتّى يظهر انطباقه على الاحتمالين... 160

إشكال على هذا التوضيح وجوابان للمصنّف عنه... 161

تفسير قيل حول عبارة المعلم الثاني... 163

تفسير آخر قيل حول عبارة المعلم الثاني... 163

تفسير ثالث قيل حول عبارة المعلم الثاني... 163

رأي المصنّف حول هذه التفسير الثلاثة... 163

انطباق كلام المعلم الثاني على ما ذهب إليه المعلم الأوّل... 165

توضيح هذا الانطباق... 166

احتمالان يجريان في هذا الكلام... 166

ص: 638

تقد للمصنّف على هذين الوجهين... 167

تعيين مذهب الفارابي في مجال علم الواجب... 167

تعيين مذهب بهمنيار في مجال علم الواجب... 167

المراد ب- « الاتصاف » المنفي في كلامهم... 168

استشهاد المصنّف بكلام الشيخ في التعليقات... 169

تبين اغراض الشيخ من هذه العبارة... 169

العلم على أقسام ثلاثة... 170

قيل المعقول فهو على قسمين... 170

استعجاب المصنّف من بعض أفاضل المتأخرين حيث حمل جميع عبارات بهمنيار على العلم الحسولي 170

قول بعض المشاهير تعقيا لكلام بهمنيار... 170

حاصل كلامه ببيان المصنّف... 171

نسبة العلامة الخفري القول بالعلم الاجمالي إلى المحقّق الطوسي... 172

ردّ المصنّف هذه النسبة... 172

قول بعض مؤيّدا لكلام الخفري... 173

ردّ المصنّف هذا التأييد... 173

تفسير الخفري على عبارة المحقّق في شرح رسالة العلم... 173

تأييد المصنّف هذا التفسير... 173

عود إلى ما سبق من تحقيق الحقّ في العلم الإجمالي... 174

تفسير للقوم على العلم الاجمالي... 174

إيراد أورد على هذا التفسير... 175

جواب القوم عن هذا الايراد... 175

إشكال المصنّف في هذا الجواب... 175

إيراد أورد على الاحتمال الأوّل من العلم الاجمالي... 176

احالة الجواب عن هذا الايراد إلى ما سيأتي إن شاء الله... 177

إشكال بعض الأفاضل على العلم الاجمالي وجوابه عنه... 177

تقدان للمصنّف على هذا الجواب... 178

جواب لبعض الفضلاء وتأييد المصنّف هذا الجواب... 179

ص: 639

كلام الخفري في شرح العلم التفصيلي الثاني... 179

نقد المصنّف على هذا الكلام... 180

قول بعض الأفاضل ردًا على هذا الكلام... 180

للعلم ثلاثة معان... 181

ردّان للمصنّف على كلام الأشعري... 18

قول بعض أهل التحقيق تبيننا للاحتياج إلى هذه المراتب في علمه - تعالى -... 181

ردّان للمصنّف عليه... 182

قيل : على هذا القول يندفع الاشكالان على القول بأن العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول

184 ...

وجه اندفاع هذا الاشكال... 184

المناطات الثلاثة للاتصاف بالعلم... 184

توضيح ذلك من كلام المصنّف... 185

الرجوع إلى الجواب عن إشكال أحال المصنّف الجواب عنه إلى ما سيأتي... 186

ليس الاجمال والتفصيل وصفين لعلمه - سبحانه - ، بل هما وصفان للمشهود العلمي والخارجي 187

نقد المصنّف على هذا الكلام... 188

ثاني الاشكالين الموردين على القول بأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول... 188

جواب قيل في دفع هذا الاشكال... 189

الجواب عن هذا الجواب... 189

جواب آخر قيل في دفع هذا الاشكال... 189

نقد المصنّف على هذا الجواب... 190

الصحيح في الجواب عن هذا الاشكال على رأي المصنّف... 190

تلخيص القول في بطلان المذهب السادس... 191

تحقيق المذهب السابع... 191

توضيح هذا المذهب... 191

قول قيل في احتياج هذا المذهب إلى أن يبحث الانسان عن علمه بذاته... 192

استدلال للشيخ الإلهي لهذا المذهب... 193

مؤيد لصحة هذا المذهب... 194

ص: 640

انّ هذه الطريقة ظهرت للشيخ الإلهي من بيان المعلّم الأوّل حيث رآه في بعض خلساته 194

حكاية هذه الخلسة من كتاب التلويحات... 194

رأي المصنّف في حقّية هذا المذهب من بين المذاهب المذكورة... 197

توضيح هذا المذهب... 197

ما نسب إلى الشيخ الإشراقي في كتب القوم... 198

الحقّ ما نسب إليه ، فقوله لا يوافق مذهبنا وفاقا تاما... 198

رأي الشيخ الإلهي في علم غيره - سبحانه - من المجرّدات... 198

استدلال الشيخ الإلهي على عدم جواز ارتسام الصور في الجواهر العقلية... 199

جواب المصنّف عن هذا الاستدلال... 199

إشكالات أورد على المذهب المختار... 199

منها (: الاشكال الأوّل)... 199

ما أورده الشيخ الإلهي على نفسه ثمّ أجاب عنه... 199

منها (: الاشكال الثاني)... 200

ما أورده الشيخ الإلهي أيضا على نفسه ثمّ أجاب عنه... 200

حاصل هذا الايراد والجواب... 200

إيراد المصنّف على هذا الجواب... 200

الحقّ في الجواب عن هذا الاشكال على المذهب المختار... 200

منها (: الاشكال الثالث)... 201

تقرير هذا الاشكال... 201

جواب بعض أعظم العرفاء عن هذا الاشكال... 201

تفسيران للعلم الفعلي... 202

الجواب عن إيراد لزوم عدم كونه علمه - تعالى - فعليا... 203

منها (: الاشكال الرابع)... 204

تقرير هذا الاشكال... 204

الجواب عن هذا الاشكال... 204

تفصيل ما أجملناه من كلام بعض المحققين... 205

منها (: الاشكال الخامس)... 206

ص: 641

تقرير هذا الاشكال... 206

منها (: الاشكال السادس)... 207

تقرير هذا الاشكال الذي هو عمدة الاشكالات وأصعبها... 207

أجوبة عن هذا الاشكال... 207

الجواب الأول ؛ ما ظهر من كلام شيخ الاشراق... 207

نقل هذا الجواب عن كلام بعض الأفاضل... 207

نقد المصنّف هذا الجواب... 208

دفاع عن هذا الجواب وجواب المصنّف عنه... 208

جواب آخر أجاب به بعضهم... 208

نقد المصنّف هذا الجواب... 209

إشكال وجواب المصنّف عنه... 209

كلام بعض الأعظم لبيان انّ عدم تقدّم الاضافة الاشراقية على وجودات الأشياء لا يوجب نقصا في حقه 209

استشهاد هذا الفاضل بكلام الشيخ في التعليقات... 210

حاصل هذا الكلام من بيان المصنّف... 211

إيراد المصنّف على هذا الكلام... 211

إيراد آخر للمصنّف على هذا الكلام... 211

إيراد ثالث للمصنّف على هذا الكلام... 211

ضعف ما قال هذا القائل بعد كلامه هذا وبيان وجه الضعف... 212

الجواب الثاني... 213

تفصيل هذا الجواب عن كلام بعض الأعظم من العرفاء... 213

نقد لطيف للمصنّف على هذا الجواب... 214

الجواب الثالث... 214

تفصيل هذا الجواب... 214

توضيح للمصنّف حول هذا الجواب... 215

إشكال على هذا المعنى والجواب عنه... 215

تحقيق تامّ للمصنّف حول عدم اختلاف نسبة ذاته إلى مخلوقاته بالمعية واللامعية... 216

إشكال أورد على هذا المعنى... 218

ص: 642

جواب المصنّف عن هذا الاشكال... 219

إشكال آخر والجواب عنه... 220

تأييد المصنّف هذا الوجه... 220

استشهاد المصنّف باخبار ائمّتنا الراشدين - ع - على حقّية هذا المذهب... 221

تقرير آخر للمصنّف لبيان هذا المعنى... 222

تقرير المطلب عن كلام بعض الأعلام... 223

إشكال المصنّف على جزء من هذا الكلام... 223

مناط علمه - تعالى - بذاته وبمعلولاته... 223

استشهاد المصنّف بكلام الخفري تأييدا لما ذهب إليه... 224

عدم ملائمة كلامه هذا مع كثير من كلماته الأخر... 225

إيراد أورد على كلام الخفري ، وهذا الايراد وارد على العلم الاجمالي أيضا... 225

الجواب عن هذا الايراد... 225

إشكال والجواب عنه... 226

إيراد أورد على الجواب الذي اجاب به المصنّف عن الايراد السابق... 226

الجواب عن هذا الايراد... 227

تلخيص القول في علمه الحضوري التفصيلي... 227

فرق خالفوا هذا التفصيل وذهبوا إلى قصور علمه في بعض النواحي... 227

ذكر الفرق وآرائهم وابطالها... 228

أمّا الفرقة الأولى... 228

بيان شبهتهم وجواب بعض عنه... 228

للمصنّف نظرات في هذا الجواب... 228

أما النظر الأول... 228

أما النظر الثاني... 228

أما النظر الثالث... 228

أما النظر الرابع... 229

الجواب الصحيح عن هذه الشبهة... 229

قيل وإلى هذا الجواب أشار المحقق أيضا في التجريد... 229

ص: 643

تفسير بعض المشاهير لهذه العبارة... 229

تقد للمصنّف على هذا التفسير... 230

أما الفرقة الثانية... 231

بيان شبهتهم... 231

الجواب عن هذه الشبهة على مبنى القائلين بالعلم الحضورى... 231

الجواب عن هذه الشبهة على مبنى القائلين بالعلم الحصولى... 231

جواب الشيخ في الاشارات عن هذه الشبهة وردّ الشارح المحقّق عليه... 231

بيان هذا الردّ عن عبارة التجريد... 232

عبارة التجريد يمكن حملها على معنيين... 232

الدليل على معنيين... 234

إيراد أورد على المعنى الثانى... 234

جواب بعض المشاهير الأعلام عن هذا اليراد... 234

على ما اخترناه ليس الحصول بالفعل للمعلول في الخارج شرطاً للانكشاف... 235

للعلم ثلاثة معان... 235

أيّاً من هذه المعانى الثلاثة يجوز في حقّه - تعالى - ؟... 235

تقرير سؤال مشهور يورد في هذا المقام ويندفع على ما ذكرنا... 236

بيان وجه الاندفاع... 236

نقل عبارة الطوسى من شرح الاشارات... 238

إيراد المصنّف على هذه العبارة... 238

إيراد آخر للمصنّف على هذه العبارة... 239

استشهاد المصنّف بكلام للمحقّق في شرح رسالة العلم... 240

إيراد على كلام الخفري... 241

إشكال والجواب عنه... 243

قول بعض الأفاضل في هذا المقام... 244

اشكالان للمصنّف على هذا القول... 244

تفسير للمصنّف على كلام الخفري... 245

قول قيل في بيان غرض الخفري من نقل كلام الشيخ... 245

مراد الشيخ من قوله هذا... 246

ص: 644

قول للشيخ دالّ على ذهابه إلى العلم الاجمالي... 246

تقرير للخفري في مقام اندفاع سؤالات مشهورة تورّد في هذا المقام... 247

نقد المصنّف جوابه عن السؤال الأوّل... 247

وجه اندفاع آخر قيل جوابا عن السؤال الثالث... 248

وجه اندفاع ثالث قيل جوابا عن السؤال الثالث... 248

إشارة المصنّف إلى الجواب عن هذا السؤال... 248

أمّا الفرقة الثالثة... 248

احتجاجهم على شبهتهم الأولى... 248

قول قيل في تناول هذا الاحتجاج جميع الجزئيات المتغيّرة... 248

إيراد أورد على هذا القول... 248

الجواب عن هذا الإيراد... 249

تحقيق للمصنّف حول موضوع التغيّر... 249

الرجوع إلى ما يتعلّق بالدليل المذكور... 250

نقص هذا الدليل عن أن ينتهض حجة للزوم التغيّر في ذاته إذا علم الجزئيات المتغيّرة... 251

نقل كلام الخفري وجرح المصنّف إياه... 252

قول بعض الأعلام إيضاحا لكلام الخفري... 252

تقرير مبنيّ التقرير المجمل الذي ذكره الخفري... 253

تقرير الشبهة بوجه آخر عن كلام المحقّق الدواني... 254

رأي المصنّف في رجوع هذا التقرير إلى التقرير الماضي... 254

الجواب عن هذه الشبهة بوجه ثلاثة... 254

الوجه الأوّل... 254

للمصنّف نظر في هذا الوجه... 255

إشكال للمصنّف في جواب الطوسي عن هذه الشبهة... 255

جواب الخفري عن هذه الشبهة... 255

نقد المصنّف هذا الجواب... 256

إيراد آخر أورد على هذا الجواب... 256

إشكال وجواب المصنّف عنه... 256

ص: 645

إيراد بعض الأفاضل على تقرير الخفري... 257

نقد المصنّف هذا اليراد... 257

جواب بعض الأفاضل عن الشبهة المذكورة... 258

نقد المصنّف هذا الجواب... 258

الوجه الثاني... 259

تقرير هذا الوجه... 259

بطلان هذا الوجه عند المصنّف... 259

بطلان هذا الوجه عند القائلين بعلمه - تعالى - بالجزئيات... 259

الوجه الثالث... 260

تقرير هذا الوجه ، وهذا الوجه هو المختار عند المصنّف... 260

عدم كون علمه - تعالى - زمانيا يتصوّر لأحد من أمور أربعة... 261

بيان الأمر الأوّل وإشارة إلى مفسده... 261

بيان الأمر الثاني... 261

بيان الأمر الثالث... 261

بيان الأمر الرابع... 261

بطلان الأمر الرابع... 262

تلخيص القول في عدم كون علمه زمانيا وأنّ السبب في ذلك هو الأمر الثاني أو الثالث ، فهاهنا مطلبان 262

المطلب الأوّل : بيان عدم كون علمه زمانيا... 262

ايرادات للخفري أوردها على هذا المطلب... 262

الأوّل من ايراداته... 262

إشكال المصنّف على هذا اليراد... 263

إشكال آخر للمصنّف على هذا الايراد... 264

إيراد بعض الأفاضل على هذا الاشكال... 264

استعجاب المصنّف عن هذا الايراد... 264

بيان ضعف ما ذكره الخفري بعد ذلك... 264

إيراد الخفري على الكلام المنقول عن الحكماء... 264

توضيح قيل حول هذا الايراد... 265

ص: 646

تقد المصنّف على هذا التوضيح... 266

الثاني من ايراداته... 267

جواب المصنّف عن هذا الايراد... 268

الثالث من ايراداته... 268

جواب المصنّف عن هذا الايراد... 168

الرابع من ايراداته... 268

جواب المصنّف عن هذا الايراد... 269

الخامس من ايراداته... 269

جواب المصنّف عن هذا الايراد... 269

السادس من ايراداته... 269

توضيح هذا الايراد... 270

جواب المصنّف عن هذا الايراد... 270

السابع من ايراداته... 271

جواب المصنّف عن هذا الايراد... 272

بيان رأي الخفري في علمه - تعالى - وعدم تلائم كلامه هنا مع كلماته السابقة... 273

إيراد أورده بعض الأفاضل على كلامه... 273

المطلب الثاني : السبب في عدم كون علمه زمانيا هو الأمر الثاني والثالث... 274

توضيح هذا المطلب وبيان فساد الوجهين الآخرين... 274

تلخيص القول في تصحيح عدم التغيّر في ذاته وصفاته الحقيقية... 274

هنا مذاهب أربعة ، وتحقيق المصنّف في كلّ منها... 275

ما اخترناه هو مختار المحقّق الدواني أيضا... 275

الوجه الآخر وبيانه عن كلام بعض الأفاضل... 275

إشكال والجواب عنه... 276

ذهاب المحقق في شرح رسالة العلم إلى ما ذهبنا إليه... 277

قطعة أخرى من كلام المحقق مع توضيحه... 278

تقد بعض على هذا الكلام... 279

ص: 647

أقوال في تفسير قطعات من كلامه... 280

قول بعض الأفاضل في شرح ما نقلناه من كلام المحقق... 281

تأييد المحقق ما اخترناه وقرّناه... 282

إشكال على هذا المعنى... 282

الجواب عن هذا الاشكال... 283

إشارة بعض المشاهير إلى صحّة كلام المحقق وكون بحث من وجهين في كلام المتأخرين عنه

283 ...

قول قيل في تفسير هذين الوجهين... 283

قول آخر قيل في تفسير هذين الوجهين... 284

قول المصنّف في تفسير هذين الوجهين... 284

إشكال على هذا التفسير... 285

تأييد هذا الاشكال بكلام المحقق في شرح رسالة العلم وتجريد الكلام... 285

وجهان في الجواب عن هذا الاشكال... 286

عدم تلائم بعض كلمات المحقق في كتبه مع بعض آخر... 287

نقل هذا المعنى عن بعض الأفاضل... 287

استبعاد المصنّف هذا التأويل... 288

إشكال للمصنّف في هذا التأويل... 288

قطعة أخرى من كلام هذا الفاضل واستشهاده بكلام المحقق في شرح الرسالة وشرح الاشارات 288

تأييد هذا الفاضل كلامه بما نقله عن الحكماء... 290

نقد المصنّف على هذا الكلام... 290

نقد المصنّف على غير هذا الكلام من كلمات هذا الفاضل... 290

إيراد آخر للمصنّف على كلام هذا الفاضل... 291

إيرادات أوردها بعض أفاضل المحقّقين على الكلام المنقول من شرح الرسالة... 292

منها (: الأيراد الأوّل)... 292

جواب أجيب به عن هذا الأيراد... 293

قول قيل في بيان المراد من الحضور المنفي في كلام المحقّق... 293

تقد المصنّف على هذا القول... 293

ص: 648

منها (: الايراد الثاني)... 294

بيان حاصل هذا الايراد... 294

الجواب عن هذا الايراد إيراد للمصنّف على جزء من هذا الايراد... 296

جواب الخفري عن الايراد المذكور... 298

قول بعض الأفاضل في توجيه كلام الخفري... 299

ايرادان للمصنّف على كلام الخفري... 299

الاستشهاد بكلام الشيرازي في شرح حكمة الاشراف... 301

منها (: الايراد الثالث)... 302

إشكال للمصنّف على هذا الايراد... 302

الجواب عن هذا الايراد... 302

إيراد آخر للمصنّف في هذا الكلام... 303

جواب الخفري عن هذا الايراد... 303

نقد للمصنّف على هذا الجواب... 303

إيراد آخر على قطعة أخرى من كلام الخفري... 304

قول بعض الأفاضل في تفسير كلام الخفري... 305

إيراد المصنّف على هذا القول... 305

كلام في هذا المقام للمحقّق الدواني... 305

نقد المصنّف هذا الكلام وقلعه من اصله... 306

الكلام في نفى الحصولين علمه - تعالى - بالجزئيات من حيث أنّها جزئيات... 306

توضيح للمصنّف حول العلم الحصولي... 306

نقل كلام الشيخ في الشفاء... 306

تفسير المصنّف على قطعة من كلام الشيخ... 307

تقدمه عليها... 308

نقد آخر منه عليها... 308

كلام الخفري تعقيا لكلام الشيخ... 308

نقد المصنّف على هذا الكلام... 309

نظرات للمصنّف في أجزاء هذا الكلام... 310

ص: 649

قول قيل في تفسير قطعة من كلام الخفري... 311

ضعف ما أورده بعض الأفاضل على كلام الخفري... 311

تقسيم هذا الفاضل العلم بالأشخاص الجسمانية إلى قسمين... 312

استشهاد هذا القول بكلام الشيخ في التعليقات... 313

نقد المصنّف هذا الكلام... 313

هل القول بكون علمه - تعالى - بالجزئيات كلياً وعدم علمه بها بوجه جزئي موجب لكفر أم لا 314

أول من حكم بكفر هؤلاء هو الغزالي... 314

نقل كلامه من تهافت الفلاسفة... 314

موافقة الخفري إياه في هذا التكفير تشمّر جماعة كثيرة من المتأخرين لدفع التكفير عن الحصوليين 314

محاولة بعضهم لهذا الدفع... 314

اعتراض المصنّف على هذه المحاولة... 315

الدافعين التكفير عن الحصوليين جزموا بأنّه لا يلزم على قولهم عدم معلومية بعض الأشياء له - تعالى - 315

محاولة أخرى في ذبّ التكفير عنهم... 316

محاولة أخرى أيضاً في ذبّ التكفير عنهم... 316

استشهاد هذا المحاول بكلام الشيخ في كتبه... 316

إشكال على هذا المبني والجواب عنه... 316

إشكال آخر والجواب عنه... 317

محاولة رابعة لدفع التكفير عنهم... 318

الاستشهاد بكلام الشيخ... 318

رأي المصنّف في مآل هذه التوجيهات... 329

استشهاد المصنّف بكلام بعض الموجهين... 319

تقد المصنّف على كلام الدافعين بكونه ناقصا غير صالح للدفاع عنهم... 319

احتجاج المكفّرين على خروج بعض الأشياء عن علمه - تعالى - على القول بمذهب الحصول 320

استشهاد المصنّف بكلام المحقّق الدواني... 320

ص: 650

جواب بعض من متعصبي الفلاسفة عن هذا الاحتجاج... 320

إيراد أورد على هذا الجواب... 321

كلام الخفري في دفع أن مناط الكلية والجزئية بنحو من الادراك لا التفاوت في المدرك 322

إيراد أورد على قوله في الاحتمال الأول... 325

إيراد آخر أورد على قوله في الاحتمال الثاني... 325

إشكال في هذا المقام والجواب عنه... 325

إشكال آخر والجواب عنه... 325

القول بعدم مدخلية هذا الاحتمال لتصحيح التأويل المذكور... 325

إيراد أورد على هذا القول... 325

إيراد المصنّف على هذا الايراد... 325

تلخيص القول في ضعف كلام المنقول عن الخفري... 325

كلام آخر للخفري لتحقيق المقام... 326

إشكال للمصنّف في هذا الكلام... 326

إشكال آخر له في كلامه... 326

إشكال ثالث له في كلامه... 327

تفسير قيل على كلام الخفري... 328

تقد للمصنّف على هذا الكلام... 328

مبنى كلمات الخفري ومذهبه الذي أسس كلماته عليه... 329

إيراد للمصنّف في كلامه... 329

قطعة أخرى من كلام الخفري... 329

إيراد المصنّف على هذا الكلام... 329

قطعة أخرى من كلام الخفري أيضا... 330

استشهاد بكلام بهمنيار... 330

توضيح المصنّف حول كلام بهمنيار... 330

نقد للمصنّف على كلام الخفري... 331

قطعة أخرى أيضا من كلام الخفري... 331

استشهاد الخفري بكلام الشيخ في الاشارات... 331

ص: 651

إيراد للمصنّف على هذا الكلام... 332

انكار بعض الفضلاء دلالة عبارات الاشارات على ما استشهدها به الخفري... 332

نقل كلام الشيخ ليّضح أنّ الحق هل هو كلام الخفري أم كلام هذا الفاضل... 332

إيضاح المصنّف بعض ألفاظ الاشارات... 332

شرح بعض الأفاضل على هذه القطعة من كلام الشيخ... 334

تأييد المصنّف كلام نفسه بعبارات من الشيخ... 334

شرح هذا الفاضل على قطعة أخرى من كلام الشيخ... 335

نقد المصنّف هذا الشرح... 336

قول بعض آخر في شرح غرض الشيخ... 336

رأي المصنّف في غرض الشيخ من هاتين العبارتين... 337

تلخيص القول في تبيين مذهب الحصوليين... 338

مناط الكلية والجزئية هل بمجرد نحو من الادراك دون التفاوت في المدرك أو بالتفاوت في المدرك 338

تحقيق المصنّف حول هذه المسألة... 338

بيان هذه المسألة يتوقف على بيان معنى التشخص... 338

ذهب جماعة إلى أنّ التشخص أمر موجود في الخارج... 338

ذهب جماعة إلى أنّ التشخص أمر اعتباري نفس أمري... 338

زعم جماعة أنّ التشنيع على الحكماء مبنى على زعم الجماعة الأولى القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج 339

استشهاد المصنّف بكلام المحقّق الدواني في الحواشي القديمة حول هذا المبحث... 339

استشهاد المصنّف بكلام صدر المحقّقين حول هذا المبحث... 340

حاصل كلام هذين المحقّقين ببيان المصنّف... 341

رأي المصنّف حول هذا الكلام... 341

تقد المصنّف على هذا الكلام... 341

خروج التشخص هل هو مستلزم للتكفير أم لا؟... 342

رأي المصنّف في عدم زيادة التشخص على الماهية في الخارج... 342

تلخيص القول في هذا الرأي... 342

الجواب عن هذا الاشكال... 343

ص: 652

على أيّ اعتقاد يجوز التكفير في نظر المصنّف وعلى أيّ اعتقاد لا يجوز... 343

تلخيص القول في عدم جواز تكفير الحصوليين وان جاز التخطئة والتشنيع... 343

مما حقّقناه ظهر بطلان توجيهين ذكرنا من قبل الفلاسفة... 344

أولهما من المحقّق الطوسي... 344

ردّ المصنّف هذا التوجيه... 344

ثانيهما من صاحب المحاكمات... 344

ردّ المصنّف هذا التوجيه... 344

تلخيص القول في بطلان العلم الحصولي الكلّي والقول بالعلم الاجمالي التفصيلي... 345

الفرقة الرابعة... 345

شبهتهم في ذلك... 345

قيل : هذه الشبهة تعمّ علمه بجميع الممكنات... 345

جوابان عن هذه الشبهة... 346

أولهما... 346

إيراد على هذا الجواب... 346

حاصل هذا الايراد... 346

إيراد آخر على هذا الجواب... 346

تلخيص القول في بطلان الجواب الأوّل عن هذه الشبهة... 347

ثانيهما... 347

إشارة المحقّق الطوسي إلى هذا الجواب... 347

صحّة هذا الجواب على رأي المصنّف وبيان حاصله... 347

تفصيل ذكره بعض المشاهير في تعيين علّة وجوب الحوادث... 347

استشهاد هذا القائل بكلام المحقق في شرح رسالة مسألة العلم... 347

حاصل كلام المحقق ببيان المصنّف... 348

استشهاد المصنّف بكلام بهمنيار... 348

توضيح المصنّف كلام بهمنيار... 349

ارجاع المصنّف لتحقيق الحقّ في هذا المقام إلى ما سبق من الكلام... 349

الفصل الثالث

ص: 653

في اثبات حياته - سبحانه -

اتفاق كافة أهل الأديان وجمهور العقلاء على كونه - تعالى - حيًا... 352

ثبت من الشريعة المقدسة أيضا اطلاق الحي عليه... 352

معنى الحياة في الحيوان... 352

تنزيهه - تعالى - عن الحياة بهذا المعنى... 352

اختلف العقلاء في معنى حياته - سبحانه -... 352

رأي جمهور المتكلمين... 352

رأي الحكماء وبعض المعتزلة... 352

رأي المصنّف بابطال ما ذهب إليه المتكلمون وصحة رأي الحكماء... 352

تحقيق مذهب الحكماء بنقل عبارات بهمنيار في التحصيل... 352

عدم زيادة معنى الحياة على ذاته وقول بعض المشاهير فيه... 353

مسئلة عينية الصفات والذات... 353

المذاهب المعروفة في تصحيح عينية الصفات ثلاثة... 353

المذهب الأول ما أشار إليه هذا القائل وهو مختار المصنّف... 353

الاستشهاد بكلام الشيخ في التعليقات... 354

تقسيم صفاته - تعالى - إلى ثلاثة أقسام... 354

الاستشهاد بكلام المعلم الثاني... 355

اتّصافه - تعالى - بتلك الصفات لا يوجب تكثرا وتركبا فيه... 356

بما ان الواحد لا يناسب الكثير فكيف يتّصف الواحد من جميع الجهات بهذه الصفات المتغايرة

356 ...

الجواب عن هذا الاشكال... 358

تلخيص القول في أنّ صفاته ليس لها مبدأ زائد في ذاته... 358

على هذا المذهب يصدق هذا الصفات على ذاته بأن يقال ان ذاته علم وقدرة وإرادة... 359

صفاته - تعالي - يطلق على ثلاثة معان... 359

عدم ملائمة هذا المعنى مع مباني اللغويين وعدم مبالاة بذلك!... 360

ذكر ما أورد في هذا المقام وبيان اندفاعه... 360

بما ذكرنا ظهر فساد ما ذهب إليه بعض العرفاء... 361

ص: 654

المذهب الثاني... 361

تقرير هذا المذهب... 361

الفرق بين هذا المذهب والمذهب الأول... 361

عدم ملائمة هذا المعنى أيضا مع مباني اللغويين... 362

ارجاع القول بالنيابة إلى القول بالفردية... 362

بيان المراد من القول بالنيابة ، وردّ المصنّف هذا البيان... 362

المذهب الثالث... 363

تقرير هذا المذهب... 363

صفات الأشياء على قسمين... 363

هذا المذهب باطل في رأي المصنّف ، وتدلّ على فساد وجهه... 363

الوجه الأول... 363

الوجه الثاني... 363

الوجه الثالث... 363

الوجه الرابع... 364

تتميم

ذهب جماعة إلى القول بكون صفاته - تعالى - اعتبارات يحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته إلى الغير 364

الاستشهاد على صحّة هذا المذهب بقول من سيّدنا أمير المؤمنين - ع -... 365

الباعث في ذهابهم إلى هذا القول... 365

استشهادهم بما قرّروه عن سيّدنا الباقر - ع -... 365

عدم جعل المصنّف هذا المذهب من المذاهب المعروفة لتصحيح عينية الذات والصفات... 365

بطلان هذا المذهب على رأي المصنّف ، ومخالفته لشرائع الأنبياء - ع -... 365

تفسير المصنّف على ما مضى من كلام سيّدنا أمير المؤمنين واستشهادهم بأخر خطبته - ع - 366

تفسير المصنّف على ما مضى من كلام سيّدنا الباقر - ع - ... 366

تفسير بعض المشاهير على هذا الحديث... 366

ص: 655

قول قيل في تفسير هذا الحديث... 366

نقد المصنّف على هذا القول... 367

نقد آخر للمصنّف على هذا القول... 367

نقد ثالث للمصنّف على هذا القول... 368

محمل صحيح لحمل كلام القائلين بنفي الصفات عنه - تعالى - عليه... 368

نقل كلام المحقّق عن شرح رسالة العلم... 368

قول قيل في بيان مراد المحقّق من كلامه هذا... 368

إيراد أورد على كلام المحقّق وبيان وجه دفعه... 369

بيان حاصل ما ذكره هذا القائل... 370

رجوع هذا القول إلى ما ذكرناه... 370

ما ذكره الدواني تعقيبا لكلام الامام الباقر - ع -... 370

عود إلى ما مضى من أبحاث الحياة... 370

عينية الحياة مع الذات في الواجب - تعالى -... 370

مغايرة الحياة مع الذات في الحيوان ، واستدلال الشيخ على ذلك في قانون... 371

إيرادان على جزء من كلام الشيخ... 371

إيراد آخر على كلامه... 371

إشكال على هذا الايراد... 371

تمامية إيرادين المذكورين ، وعدم تمامية ما أورده غياث الحكماء لدفعهما... 371

الفصل الرابع

في اثبات كونه - تعالى - مريدا

اتّفاق أهل الملة وأرباب الحكمة على كونه - تعالى - مريدا... 374

استدلال الأشاعرة على كونه - تعالى - مريدا... 374

بيان حاصل هذا الاستدلال... 374

إيراد على هذا الاستدلال... 374

دفع هذا الإيراد... 374

دفع هذا الدفع... 375

دفع آخر والجواب عنه... 375

ص: 656

تلخيص القول في بطلان مذهب الأشاعرة واستدلالهم... 375

استدلال المصنّف على كونه مريداً ، وهو بالنظر إلى كون الإرادة صفة كمال... 375

ماهية الإرادة فينا... 375

ماهية الإرادة في الواجب... 375

قول الأشاعرة في هذه المسألة... 375

قول الجبائية في هذه المسألة... 376

قول الكرامية في هذه المسألة... 376

قول بعضهم في هذه المسألة... 376

قول الكعبي في هذه المسألة... 376

قول المحقّق الطوسي في هذه المسألة... 376

الدلائل على بطلان مذهب الأشاعرة والجبائية والكرامية... 376

الدليل الأوّل... 376

الدليل الثاني... 376

قول بعض تابعي الأشعري واحتمالان فيه... 377

سقوط هذين الاحتمالين في رأي المصنّف... 377

أمّا أولاً... 377

أمّا ثانياً... 377

الكلام في المذهبين الآخرين... 378

مذهب المحقّق الطوسي... 378

دفع ما أورد على هذا المذهب... 378

ردّ على هذا الدفع... 378

إشكال والجواب عنه... 379

الجواب عن هذا الجواب... 379

خلاصة هذا الجواب... 380

ردّ على هذا الجواب... 380

بطلان هذا الجواب عند المصنّف... 380

عدم جريان تأويل المذكور في إرادة الممكنات والاستشهاد بكلام المحقّق الطوسي... 381

ص: 657

تلخيص القول في عدم تمامية هذا الاستدلال على كون ارادته - سبحانه - عين علمه بالأصلح 381

قول قيل في توجيه كلام المحقق الطوسي... 381

استدلال المحقق على كون العلم هو المنخصص... 382

عدم ورود ما أورد على هذا الاستدلال... 382

تغاير العلم والإرادة على مذهب المصنّف... 383

إشكال في ما استدللّ به هذا القائل لبيان اتحادهما... 383

إشكال آخر في كلامه... 384

ضعف ما نسب إلى الطوسي ورؤساء المعتزلة والحكماء... 384

استشهاد المصنّف بكلام من سيّدنا أبي الحسن الرضا - ع -... 385

ورود هذا الاعتراض في صورة كون إرادته نفس العلم بالأصلح... 385

عدم ملائمة ما نسب إلى الحكماء مع المحكي عنهم... 386

استشهاد المصنّف بكلام الشيخ... 386

تلخيص القول في أنّ الداعي للايجاد هو العلم بالأصلح... 386

إشكال على ما ذهبنا إليه... 386

الجواب عن هذا الاشكال... 387

إشكال آخر على هذا المبني... 387

الجواب عن هذا الاشكال والاستشهاد بكلام الشيخ في التعليقات... 388

شرح على كلامهم : لو لا عشق العالي لانطمس السافل... 389

إشكال والجواب عنه... 389

إشكال آخر... 389

الجواب عنه... 390

بطلان هذا الجواب... 390

جواب آخر عن هذا الاشكال... 390

إشكال آخر والجواب عنه... 390

إشكال على خلوّ أفعاله - تعالى - عن الغاية... 391

الجواب عنه... 391

جميع ما ذكر هنا أنّما هو مبنيّ على قواعد الحكمة ، لا على ما اعتقدناه... 391

ص: 658

الجواب عن الشبهة المذكورة على المعنى الثالث... 391

إشكال آخر والجواب عنه... 392

خلاصة كلام المحقق عن بيان بعض المشاهير وحكاية ما جرى بين الغزالي والخيام... 393

توضيح حول كلام الخيام... 393

إشكال والجواب عنه... 394

تلخيص القول في ما اشتركت وما اختلفت فيه مذاهب المحقق والمعتزلة والحكماء... 394

تتميم

الظاهر من أخبارنا كون إرادة الله حادثة... 395

الاستشهاد على هذا الكلام بما رواه عاصم به حميد عن الصادق - ع - ، وبكريمة قرآنية

395 ...

بيان وجه الاستدلال بهذه الكريمة... 395

بطلان هذا الظهور ، وبيان المراد من الإرادة في هذه الاخبار... 396

إشكال والجواب عنه... 396

الفصل الخامس

في سمعه وبصره

كون الله سميعا بصيرا هو من ضروريات دين نبينا - ص -... 398

انعقاد الاجماع على كونه سميعا بصيرا ، وهذا من ضروريات الكتاب أيضا... 398

الخلاف في معنى المراد من السمع والبصر... 398

رأي الطوسي في هذه المسألة... 398

رأي الشيخ الأشعري في هذه المسألة... 398

رأي الفلاسفة النافين لعلمه على الوجه الجزئي في هذه المسألة... 398

رأي المتكلمين في هذه المسألة... 399

احتجاج القائلين بكون السمع والبصر نفس العلم الحضوري... 399

عدم اطلاق الشأم والذائق عليه - تعالى - مع كونه مدركا لهما... 399

استشهاد المصنّف بكلام المحقّق في شرح رسالة العلم... 400

ص: 659

قيل : وإلى هذا المذهب أشار في التجريد أيضا... 400

إشكال للمصنّف في كلام القوشجى... 400

شرح المصنّف عبارة المحقّق... 400

استشهاده بكلام سيّد المحقّقين... 401

قول بعض المشاهير تعقيا لكلام السيّد... 401

توضيح المصنّف حول هذا الكلام... 401

إشكال والجواب عنه... 402

القول بكون السمع والبصر نفس العلم بالمسموعات والمبصرات... 403

إشارة المصنّف إلى فساد هذا المذهب... 403

احتجاج القائلين بكونهما صفتين زائدتين على العلم... 403

جواب بعض المشاهير عن هذا الاحتجاج... 403

جواب بعض الأفاضل عن هذا الاحتجاج... 404

توجيه هذا الجواب بوجهين... 404

الوجه الأوّل... 404

إيراد على هذا الوجه... 404

إشكال والجواب عنه... 404

الوجه الثاني... 404

قول قيل في بيان الفرق بين الوجهين... 405

الظاهر عدم الفرق بين التقريرين... 405

تبين المصنّف غرض هذا المستدلّ... 405

نقد للمصنّف على هذا الجواب... 406

جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور... 407

ذهب جماعة إلى أنّ اثبات الرؤية بمعناها الخاصّ للواجب ليس نقصاً له - تعالى - ... 407

السّرّ في اطلاق البصير والسميع عليه دون الشامّ والذائق... 408

إشارة المحقّق الدواني إلى هذا المعنى... 408

إيراد بعض المشاهير على قول الدواني... 409

إيراد أورد على هذا الايراد... 409

ص: 660

قول بعض المحققين في ماهية السميع والبصير... 410

إشكال والجواب عنه... 410

مذهب الامامية بأسرهم كون السمع والبصر راجعين إلى العلم... 411

قيل : مذهب الامامية ومنهم الطوسي هو مذهب المعتزلة... 411

الاستشهاد لهذا القول بكلام بعض المشاهير واستشهاده بكلام المحقق في التجريد... 411

رأي المصنّف حول هذه العبارة من التجريد... 412

يمكن اثبات السمع والبصر بالعقل وإن أرجعا إلى العلم... 412

استدلال على اثبات السمع والبصر الزائدين على العلم... 413

إيراد على هذا الاستدلال... 413

إيراد آخر عليه... 414

اتّجاه هذا الايراد للعلم الحضوري على رأي المصنّف... 414

تقد على الايراد المذكور... 415

وجهان استدللّ بهما النافون لثبوت السمع والبصر للواجب... 415

الوجه الأوّل... 415

جواب القائلين بالزيادة عن هذا الوجه... 415

عدم ارتضاء المصنّف هذا الوجه ، وإشارة منه إلى دفعه... 415

جواب آخر أجاب به المصنّف عن هذا الوجه... 415

الوجه الثاني... 415

جواب القائلين بالزيادة عن هذا الوجه... 415

إشارة المصنّف إلى بطلان هذا الجواب ، وارجاعه للجواب عنه إلى ما اختاره فيما سبق 416

في كلامه - سبحانه -

قد تواتر عن الأنبياء والشرائع كونه - تعالى - متكلمًا... 418

أجمعت الأمة أيضا على كونه متكلمًا ، ولا خلاف بينهم فيه... 418

وقوع الخلاف في معنى كلامه ، وفي قدمه وحدوثه... 418

ص: 661

رأي الحنابلة في ذلك... 418

رأي الكرامية في ذلك... 418

نقل عبارات صاحب المقاصد بتوضيحه... 418

رأي المعتزلة في ذلك... 419

إشكال والجواب عنه... 419

رأي الأشاعرة في ذلك... 420

قول بعض الفضلاء في بيان منشأ الخلاف بين الفرق... 420

قول قيل في بيان رأي الأشاعرة على هذا القول... 420

توضيح للمصنّف حول هذا القول... 420

معانى الكلام الثلاثة... 421

معنى كونه - تعالى - متكلمًا على المعنى الأول من هذه المعانى... 421

هذا المعنى ثابت للواجب - سبحانه -... 422

تبيين مراد المحقق من كلامه في التجريد... 422

رجوع إلى نقد المذاهب المذكورة... 423

نقد مذهب الحنابلة ، وكون فساده بديهيا... 423

تأويلات لصرف كلامهم عن ظاهره... 423

تأويل قيل (التأويل الأول)... 423

تأويل آخر قيل (التأويل الثاني)... 423

تأويل ثالث قيل (التأويل الثالث)... 423

نقد المصنّف على هذه التأويلات الثلاثة... 423

تأويل رابع قيل (التأويل الرابع)... 424

تلخيص القول في هذه التأويلات الأربعة... 424

نقد مذهب الكرامية... 424

إيراد المصنّف على هذا المذهب... 424

نقد مذهب المعتزلة... 424

وجوه الاشتراك والافتراق بين رأيي المصنّف والمعتزلة... 425

إيراد المصنّف على المعتزلة... 425

نقد مذهب الأشاعرة... 425

ص: 662

إيراد المصنّف على هذا المذهب... 425

قول بعض المشاهير في نقد كلام الأشاعرة... 425

اشكالات لهذا القائل عليهم... 426

نقد المصنّف كلام هذا القائل... 427

استشهاد المصنّف بيت لأخطل... 427

ماهية كلام النفسي على رأي الأشاعرة القائلين به... 428

المعتزلة النافون لكلام النفس قالوا: في الخبر ثلاثة أشياء وفي الأمر والنهي شيان... 429

ارجاع المعتزلة الكلام النفسي إلى العلم في الخبر والإرادة في الأمر والكراهة في النهي... 429

جواب المعتزلة عن دليل الأشاعرة للمغايرة بين الكلام النفسي والعلم... 429

إشكال آخر على كلامهم... 429

جواب المعتزلة عن قول الأشاعرة في تعيينهم معنى التكلم... 429

إشكال آخر في قطعة أخرى من كلامهم... 430

تلخيص القول في هذه الأجوبة... 430

إشكال آخر أيضا على كلامهم... 430

إيرادان على قولهم: إنّ الكلام القائم بذات الباري لا يجوز أن يكون هو الحسي... 431

إشكال والجواب عنه... 431

لطيفة استنبطها بعض الفضلاء عن كلام المحقّق: «والنفساني غير معقول»... 431

أدلة المعتزلة لاثبات ما ذهبوا إليه... 431

منها: (الدليل الأوّل)... 431

استشهادهم بالمباركات القرآنية... 432

الأجوبة عن هذا الوجه... 433

الجواب الأول... 433

الجواب الثاني... 433

إيراد أورده صدر المحققين على هذا الدليل... 433

ردّ للمصنّف على هذا الايراد... 434

قول بعض المشاهير لبيان أنّ اللفظ هو المكتوب... 434

ص: 663

تأييد المصنّف قطعة من كلامه... 434

ايرادان للمصنّف في كلامه... 435

اعتراضان لصدر المحقّقين على هذا الجواب... 435

إشكال للمصنّف على اعتراض السيّد السند... 436

إشكال آخر على كلامه... 436

منها: (الدليل الثاني)... 437

كون هذا الدليل دليلاً على حدة لا بطلان الكلام النفسي... 437

جواب بعض المشاهير عن ثاني وجهي اعتراض السيّد السند... 438

إيراد المصنّف على ما ذكره هذا القائل... 438

تذنيب

اتّفاق الكلّ على اطلاق القرآن على هذا المؤلّف المنتظم من الحروف... 439

اتّفاق الكلّ على أنّ اطلاق اسم القرآن وكلام الله على هذا المؤلّف لأجل اختصاص له به - تعالى - 439

اختلاف القوم في أنّ هذين الاسمين هل هما اسمان له بشرط قيامه بأوّل لسان اخترعه - تعالى - فيه أو اسمان له من حيث هو من دون

اعتبار المحلّ... 439

قيل بالأوّل... 439

وقيل بالثاني... 439

ذهاب المصنّف إلى الثاني ، واستشهاده بكريمة قرآنية... 439

إشكال على مذهب المصنّف ، وهو أنّه إذا كلّنا نسمع كلام الله ، فما وجه اختصاص موسى - ع - بكونه كليّم الله؟ 439

وجوها ذكرها القوم لبيان اختصاص موسى - ع - بكونه كليّم الله... 440

منها: (الوجه الأوّل)... 440

إشكال للمصنّف على هذا الوجه... 440

إشكال آخر عن بعض المشاهير... 440

توضيح المصنّف كلام بعض المشاهير... 440

قول بعض المشاهير في بيان معني الكلام المسموع بلا صوت وحرف... 441

رأي المصنّف حول هذا القول... 443

ص: 664

إشكال والجواب عنه عن كلام بعض المشاهير... 444

إيراد أورد على هذا الجواب... 445

إشكال والجواب عنه عن كلام بعض المشاهير أيضا... 445

إشكال آخر والجواب عنه... 445

إيراد يورد على هذا الجواب... 446

تلخيص القول في بطلان هذا الوجه... 446

استدلال بعض العقلاء على كون سماع موسى - ع - بلا صوت وحرف... 446

إشكال المصنّف على هذا الاستدلال... 446

إشكال للمصنّف على جزء من كلام الغزالي... 446

إشكال وجواب بعض المشاهير عنه... 447

تحقيق للمصنّف في هذا المقام يظهر به جلية الحال... 447

حصول العلم للانسان يتصوّر على انحاء ثلاثة... 448

كيفية الوحي على طريقة الحكماء... 448

إشكال آخر للمصنّف على كلام الغزالي... 449

اشكالان للمصنّف أيضا على كلام الغزالي... 449

منها : (الوجه الثاني)... 450

إيراد على هذا الوجه... 450

إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الأوّل وحاصل الوجهين... 450

حمل الجواب الأوّل على معنى آخر... 450

إشكال على هذا الحمل... 450

منها : (الوجه الثالث)... 451

إيراد أورد على هذا الوجه... 451

إيراد آخر أورد على هذا الوجه... 451

إيراد ثالث أورد على هذا الوجه... 451

الجواب عن الايراد الثالث... 452

الجواب عن الايراد الثاني... 452

جواب آخر عن الايراد الثاني... 452

الجواب الصحيح عن هذا الوجه على رأي المصنف... 452

ص: 665

الجمع في الجواب بين الأجوبة الثلاثة... 452

تلخيص القول في كون القرآن كلام الله أو حكاية كلام الله... 453

قول بعض المشاهير في اعتبارات الكلام... 454

بيان منشأ مختار الشهرستاني في تصحيح كلام الشيخ الأشعري... 454

رأي المصنّف حول مختار الشهرستاني... 455

إشكال على هذا المبني... 455

الجواب عن هذا الاشكال... 456

الردّ الأوّل على هذا الجواب... 456

الردّ الثاني على هذا الجواب... 456

منها: (الدليل الثالث)... 458

دلالة هذا الدليل على بطلان الكلام النفسي أيضا... 458

قول بعض المشاهير من جانب الأشاعرة... 458

حاصل ما ذكره هذا القائل... 459

منها: (الدليل الرابع)... 460

جواب عبد الله بن سعيد الأشعري عن هذا الدليل... 460

الجواب عن هذا الجواب... 460

الجواب عن هذا الجواب والجواب عنه... 460

قول بعض المشاهير تبيننا لكلام عبد الله بن سعيد توجيه طويل لكلام كلّ من الأشاعرة والمعتزلة 461

في هذا التوجيه تمحلّ... 463

بيان حاصل هذا الكلام... 464

نقد المصنّف على هذا الكلام... 464

جواب آخر عن الدليل الرابع... 464

الجواب عن هذا الجواب... 464

قول قيل في ترديد الجمهور في المعنى المراد من هذا الجواب... 464

قول بعض المشاهير في تبين هذا الجواب حاصل هذا القول ببيان المصنّف... 465

إيراد أورد على هذا القول... 465

ص: 666

الجواب عن هذا الايراد... 465

إرجاع المصنّف تحقيق الحقّ في هذا المقام إلى علم الاصول ، وتلخيص قوله فيه... 465

تلخيص القول في عدم تمامية هذا الدليل على رأي المصنّف... 465

منها : (الدليل الخامس)... 465

منها : (الدليل السادس)... 466

منها : (الدليل السابع)... 466

هذا الوجه الزامي على الأشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليّين... 466

الجواب عن هذه الأدلّة الثلاثة... 466

الجواب عن الدليل الخامس... 466

عدم صلاحية هذه الأدلّة الثلاثة لابطال الكلام النفسي... 466

قول بعض المشاهير حول هذه الأدلّة الثلاثة ورأي المصنّف بحقيّته... 466

تحقيق حول ما أورده صاحب المواقف في تحقيق كلام الله النفسي... 467

حاصل ما أورده صاحب المواقف... 467

قول بعض المشاهير توضيحا لكلام صاحب المواقف... 468

بطلان ما أورده صاحب المواقف بطوله عند المصنّف... 468

أدلّة بطلان ما فهمه اصحاب الأشعري من كلامه وما أورده صاحب المواقف... 468

أمّا بطلان الأوّل... 468

استشهاد المصنّف بكلام بعض المشاهير... 468

إيراد آخر عليه... 469

استشهاد المصنّف بكلام المحقّق في شرح رسالة العلم... 469

توضيح للمصنّف حول هذا الكلام... 469

إشكال مقدر أوردته بعض المشاهير... 469

جواب هذا القائل عنه... 470

رأي المصنّف حول هذا الجواب... 470

رأي المصنّف حول ما ذكره هذا القائل في سؤاله المقدر... 471

جواب بعض من المفاسد التي أشار إليها صاحب المواقف... 471

إيراد بعض المشاهير على هذا الجواب... 472

ص: 667

حاصل هذا الايراد... 472

إشكال والجواب عنه... 473

أمّا بطلان الثاني... 473

جواب بعض المشاهير عن هذا الجواب... 474

انّ كلام الله بمعنى التكلّم على ستّة أقسام... 474

حاصل هذا الجواب... 474

رأي المصنّف ببطلان هذا الجواب... 475

إيراد للمحقّق الدواني على قول صاحب المواقف... 475

تقرير هذا الايراد بوجهين... 475

إشكال والجواب عنه... 475

جواب بعض المشاهير عن إيراد المحقّق الدواني... 476

إيراد للمصنّف على هذا الجواب... 476

إيراد آخر للمصنّف على هذا الجواب... 476

إيراد ثالث للمصنّف على هذا الجواب... 476

جزء آخر من جواب هذا القائل... 476

إشكال أورد على الأشاعرة وجوابهم عنه... 477

إشكال آخر في كلام هذا القائل... 478

جزء آخر من كلام المحقّق الدواني ردًا على صاحب المواقف... 478

إشكال أورده الدواني على نفسه... 479

جواب للمحقّق الدواني عن هذا الاشكال... 479

جواب ثان للمحقّق الدواني عن هذا الاشكال... 479

اعتراضات على الكلام المنقول عن المحقق الدواني ... 480

منها : (الاعتراض الأول) ... 480

منها : (الاعتراض الثاني) ... 480

منها : (الاعتراض الثالث) ... 481

إشكال والجواب عنه ... 481

منها : (الاعتراض الرابع) ... 482

منها : (الاعتراض الخامس) ... 482

ص : 668

تقض أورده عليه بعض الأفاضل... 482

إشكال آخر عليه... 482

منها: (الاعتراض السادس)... 483

منها: (الاعتراض السابع)... 483

منها: (الاعتراض الثامن)... 483

منها: (الاعتراض التاسع)... 484

قول العلامة النيسابوري في تفسيره... 484

اعتراضان للمصنّف على قول النيسابوري... 484

حكم بعض المشاهير باتّحاد مرجع هذه التحقيقات الأربعة... 485

إشكال مقدّر وجواب هذا القائل عنه... 486

حاصل كلام هذا القائل ببيان المصنّف... 487

نقد المصنّف على هذا الكلام... 487

الفصل السابع

في صدقه - سبحانه -

اتّفاق أهل الأديان على أنّ الكذب في كلامه محال... 490

قد استدلّ المعتزلة على ذلك بوجهين والأشاعرة بوجه... 490

الوجهان اللذان استدلّ بهما المعتزلة... 490

الوجه الأوّل... 490

إشكال على هذا الوجه لمنافاته مع ما مضى في دفع شبهة الثنوية... 491

الجواب عن هذا الاشكال... 491

رأي المصنّف حول هذا الجواب... 491

تقرير آخر لهذا الاشكال... 491

جواب بعض الأفاضل عن هذا الاشكال... 492

رأي المصنّف حول هذا الجواب... 492

قول بعض الفضلاء في هذا المقام ، وهو قريب من هذا الجواب... 492

جواب المصنّف عن هذا الاشكال... 492

تلخيص القول في صحّة هذا الدليل على رأي المصنّف... 493

ص: 669

الوجه الثاني... 493

قول بعض الأفاضل ردًا على هذا الوجه... 493

نقد المصنّف على هذا القول... 493

الوجه التي استدلّ بها الأشاعرة... 493

منها : (الوجه الأوّل)... 493

وجه آخر أتى به المصنّف في ذيل هذا الوجه... 493

دلالة العقل أيضا على استحالة صدور الكذب منه - تعالى - ، وعدم تعدية هذا الوجه إلى الدور 494

قول بعض بدلالة هذا الموجه على صدق كلامه النفسي لا اللفظي... 494

ادّعاء بعض الأعلام استلزام كذب كلام اللفظي لكذب النفسي ، ردًا على هذا القائل 494

الاعتراض على هذا المدّعى... 494

رأي المصنّف حول هذا الاعتراض... 495

قول بعض دفاعا عن مبنى الأشاعرة... 495

إشكال المصنّف على هذا القول... 495

بيان الفرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل للمعتزلة... 496

نقد المصنّف على هذا الفارق... 496

إشكال والجواب عنه... 497

حاصل ما قاله صاحب التحصيل... 497

منها : (الوجه الثاني)... 498

النقض بهذا الوجه بأنّه دالّ على صدق الكلام النفسي ، لا اللفظي... 498

الجواب عن هذا النقض... 498

ردّ بعضهم على هذا الجواب... 499

قول بعض المشاهير بجريان الجواب المذكور في الوجه الأوّل في هذا الوجه أيضا ، وتفصيل إجرائه فيه 499

تقد المصنّف هذا القول... 499

عدم دلالة هذا الوجه على بطلان كذب الكلام اللفظي... 499

إشكال والجواب عنه... 499

ص: 670

إشكال آخر للمصنّف في كلام بعض المشاهير... 500

قيل : لو تمّ هذا الدليل لدلّ على امتناع صدقه - تعالى -!... 501

إشكال على هذا القول... 501

إشكال آخر والجواب عنه... 501

منها : (الوجه الثالث)... 501

هذا الدليل هو المعتمد عند أصحاب الأشعري... 502

رأي المصنّف حول معقد هذا الدليل... 502

إيراد أورد على هذا الرأي... 502

إيراد آخر على هذا الدليل... 502

تلخيص القول في بطلان هذا الدليل واستشهاد المصنّف بكلام المحقّق في التجريد... 503

الفصل الثامن

في سرمدية وبقائه

البقاء والدوام نفس السرمدية والأزلية والقدم... 506

كلّ ما يدلّ على ثبوت البقاء للواجب - تعالى - وعدم زيادته عليه يدلّ على الثبوت وعدم زيادة غيره أيضا 506

اختيار الاكثر « السرمدية » في مجال البحث ، لأنّ اثبات الأخصّ واثبات عدم زيادته مستلزمان لاثبات الأعمّ 506

برهان أورده المصنّف لثبوت البقاء له - تعالى -... 506

ذهاب الأشاعرة إلى أنّ البقاء صفة زائدة على ذاته - تعالى -... 506

ذهاب الحكماء ومحقّقي المتكلّمين إلى عينيته لذاته - تعالى -... 506

ذهاب الكعبي واتباعه إلى ثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عن الواجب... 507

احتجاج الأشاعرة على مذهبهم... 507

نقد للمصنّف على هذا الاحتجاج... 507

احالة المصنّف هذا البحث إلى ما مضى في مبحث عينية الصفات للذات... 507

قول بعض المشاهير مع توضيح للمصنّف... 507

نقد المصنّف هذا القول... 508

ص: 671

نقض أورده المصنّف على ما نقلناه عن الأشاعرة... 508

قول بعض الأشاعرة في حلّ هذا النقض... 508

قول بعض المشاهير في حلّ هذا النقض... 508

حاصل هذا القول... 509

كلام شارح المواقف وردّ المصنّف عليه... 509

دفع آخر للنقض المذكور... 509

إيراد على هذا الدفع... 510

تلخيص القول في بطلان ما ذكره الأشاعرة من النقض والحلّ... 510

دلائل القائلين بالعينية... 510

الدليل الأوّل... 510

إيراد بعض المشاهير على هذا الاستدلال... 510

إشكال والجواب عنه... 510

تبيين المصنّف هذا الجواب... 510

إشكال على هذا الجواب... 510

قول بعض الأفاضل في هذا المقام... 511

الدليل الثاني... 511

اعتراض على هذا الدليل... 511

ردّ على هذا الاعتراض... 512

قيل : على هذا يعود هذا الدليل إلى الدليل الأوّل... 512

ردّ على هذا القول واثبات الفرق بين الدليلين... 512

الدليل الثالث... 512

الدليل الرابع... 512

إشكال والجواب عنه... 512

مدى دلالة كلّ من هذه الأدلّة الأربعة... 512

أمّا الثاني - أعني : استلزام عينية السرمدية لعينية البقاء -... 513

البرهان على هذا المطلب... 513

إيراد على الأول... 513

إيراد على الثاني... 513

ص: 672

إشكال والجواب عنه... 513

قول بعض المشاهير في هذا المقام... 514

ردّ المصنّف على هذا القول... 515

ردّ بعض الأفاضل على هذا القول... 515

حجّة الكعبي واتباعه... 515

الجواب عن هذه الحجّة... 515

جواب آخر للمصنّف عن هذه الحجّة... 515

الباب الثاني

في صفاته السلبية

تعريف الصفات السلبية ومناطقها... 518

يشتمل هذا الباب على فصول... 518

الفصل الأوّل

في نفي التركيب عنه - سبحانه -

أقسام التركيب والكثرة المنفيين عنه - سبحانه -... 520

تجرّده عن التركيب يسمّى بالأحادية ، كما أنّ تفرّده عن الشريك في الوجود يسمّى بالواحدية 520

الفرق بين ما قلنا وبين المفهوم من كلام الشيخ في الاشارات... 520

لما كان التركيب المنفي على ثلاثة أقسام ، فهنا ثلاثة أبحاث... 521

البحث الأوّل

في عدم تركيبه من الماهية والوجود

واثبات أنّ كلاً من وجوده وتعيينه عين ذاته

الدليل على الأوّل - وهو المعبر عنه بالتوحيد -... 521

تقرير آخر لهذا الدليل... 521

دليل آخر على هذا المطلب... 521

هذا المطلب من أجل مطالب الحكمة ، ويبتنى عليه فوائد جمّة... 522

اتفاق الكلّ من اساطين الحكمة والكلام والعرفان على هذا المطلب... 522

ص: 673

نقل كلمات أجلاء القوم تقوية للاعتماد... 522

قول بعض الأفاضل في هذا المضممار... 522

قول شيخ الاشراف في هذا المجال في التلويحات... 523

حاصل كلام الشيخ الإلهي ببيان المصنّف... 523

تمامية هذا البرهان عند المصنّف... 524

أعترض على هذا البرهان بوجهين... 524

أحدهما... 524

دفع هذا الاعتراض... 524

ثانيهما... 524

الجواب عن هذه الاعتراضات... 525

قول بعض أعظم العرفاء في اثبات المطلوب... 525

هذه الحجّة التي أقامها هذا القائل قريبة مما ذكرناه أولاً... 526

قول الشيخ في الشفا في هذا المقام... 526

بيان المطلوب الثاني في كلام الشيخ في الشفا... 528

هذا البرهان أيضا قريب ممّا ذكرناه أولاً ، وبيان حاصله... 529

تتميم هذا البرهان من كلام بعض الأفاضل... 529

تلخيص القول في حقيّة عينية وجود الواجب لماهيته... 530

إشكال والجواب عنه... 530

معنى عينية وجود الواجب لذاته... 531

الحقيقة والماهية ، ونسبة كلّ منهما إلى الأخرى... 532

تتميم

ممّا مضى يحصل برهان على اثبات الواجب ، وهو أوثق البراهين... 534

طريق آخر لاثبات الواجب ، وهو قريب من هذا الطريق... 534

كون تعينه وتشخصه - تعالى - عين ذاته على ما سلكناه... 535

البحث الثاني

في نفي التركيب الذي يتصور

ص: 674

باعتبار الانقسام إلى الذات والصفات عنه

قد تقدّم بيان معنى عينية الصفات مفصّلاً ومشروحاً ، فلا نعيده... 536

البراهين الدالّة على نفي زيادة صفاته على ذاته... 536

منها : (البرهان الأوّل)... 536

منها : (البرهان الثاني)... 536

منها : (البرهان الثالث)... 537

تقرير آخر لهذا البرهان... 537

منها : (البرهان الرابع)... 537

منها : (البرهان الخامس)... 537

إشكال أورده الأشاعرة القائلين بالزيادة على القائلين بالعينية... 538

البحث الثالث

في نفي التركيب والكثرة قبل الذات عنه

هذا المبحث هو المبحث المعبر عنه بتوحيده - تعالى -... 538

الأدلة الدالّة على نفي تركّبه من الأجزاء مطلقاً... 539

منها : (الدليل الأوّل)... 539

منها : (الدليل الثاني)... 539

منها : (الدليل الثالث)... 540

منها : (الدليل الرابع)... 541

استدلال قريب من هذا الاستدلال ذكره بعض الأفاضل... 542

استشهاد هذا الفاضل بكلام بهمنيار في التحصيل... 543

إشكال على هذا المعنى... 542

الجواب عن هذا الاشكال... 543

تأييد المصنّف كلام المعلّم الثاني... 543

استعجاب المصنّف من كلام الدواني تعقياً على كلام الفارابي... 544

دفع كلام المحقّق الدواني... 544

جواب آخر أجيب به عن كلام المحقّق الدواني... 544

تأييد المصنّف هذا الجواب... 544

ص: 675

دفع بعضهم هذا الجواب... 544

بيان ضعف هذا الدفع... 545

لما ثبت أن الواجب ليس له أجزاء مقدارية يظهر منه أنه ليس جسما ولا جسمانيا... 545

براهين آخر لا ثبات عدم كون الواجب جسما وجسمانيا... 545

منها: (البرهان الأول)... 545

منها: (البرهان الثاني)... 546

منها: (البرهان الثالث)... 546

الوجه الدال على أن الواجب ليس له أجزاء عقلية... 547

منها: (الوجه الأول)... 547

منها: (الوجه الثاني)... 547

منها: (الوجه الثالث)... 547

برهان على أن الواجب ليس من الأجزاء العقلية... 548

برهان آخر على هذا المطلب... 548

الفصل الثاني

في نفي التركيب عنه - سبحانه -

ونفي التركيب عنه هو توحيده - تعالى -... 550

ذكر براهين على هذا المطلب الأسنى وهي أتم البراهين... 550

منها: (البرهان الأول)... 550

تقرير البرهان من كلام الشيخ الإلهي... 550

توضيح هذا البرهان... 550

تقرير البرهان من كلام بعض المشاهير... 551

اعتراض على هذا الدليل... 551

تقد هذا الاعتراض... 551

منها: (البرهان الثاني)... 552

منها: (البرهان الثالث)... 552

الفرق بين هذا الدليل والدليل الذي قبله... 552

ص: 676

بيان هذا الدليل من كلام بعض المشاهير... 552

اعتراض على هذا الدليل... 553

جوابان عن هذا الاعتراض... 556

منها : (البرهان الرابع)... 554

الاستشهاد بكلام المعلم الثاني... 554

وجهان لبطلان كون غير الوجود المحض مقتضيا للوحدة أو التعدد... 555

اعتراض على هذا الدليل... 555

اعتراض آخر على هذا الدليل... 555

الجواب عن الاعتراض الأول... 556

الجواب عن الاعتراض الثاني... 556

إشارة المصنّف إلى الاختلال الواقع في ثاني الاعتراضين... 556

منها : (البرهان الخامس)... 556

منها : (البرهان السادس)... 557

إشكال والجواب عنه... 557

قول بعض المشاهير بتوقف جميع براهين اثبات وحدة الواجب على اتحاد حقيقة الوجود 557

قول بعض أعظم العرفاء مؤيدا لهذا القول... 558

نقد المصنّف هذا القول... 556

عدم ورود شبهة ابن كمونة على هذا البرهان... 558

تقرير هذه الشبهة... 558

قول بعض أعظم العرفاء دفعا لما يتكذب بعض أذهان الأكثرين... 559

الاستشهاد بكلام الشيخ الإلهي في التلويحات... 559

منها : (البرهان السابع)... 560

ورود الشبهة الكمونية على هذا الدليل... 560

دفع الشبهة الكمونية عن هذا الدليل... 560

إشكال والجواب عنه... 560

جواب آخر عن الشبهة المذكورة... 560

هذا الجواب ببيان أوضح... 561

ص: 677

إشكال قوي على ما قاله جماعة في جواب الشبهة المذكورة... 561

إنكار الأكثر هذه المقدمة وجوابهم عن الشبهة الكمونية... 561

الجواب على انتزاع مفهوم الوجود مع كونه واحدا عن الواجب والممكن... 562

الجواب الأصح على رأي المصنّف... 563

منها: (البرهان الثامن)... 564

منها: (البرهان التاسع)... 564

اعتراض على هذا البرهان... 564

إشكال والجواب عنه... 565

جواب بعض المشاهير عن هذا الاعتراض... 565

دفع ما فهمه هذا المعترض... 566

قول بعض الأفاضل في بيان التحدّس من الموجودات بالوجود الحقيقي ووحده... 566

إشكال والجواب عنه... 567

إرجاع المصنّف لبيان انتزاع المعقولات الثانية عن الحقائق المتباينة إلى بعض حواشيه... 567

قول بعض الأفاضل في توجيه الدليل المذكور... 567

إشكال والجواب عنه... 568

نقد المصنّف هذا التوجيه... 568

منها: (البرهان العاشر)... 569

اعتراضات على هذا الدليل... 570

الاعتراض الأوّل... 570

جوابان عن هذا الاعتراض... 570

تأييد المصنّف الجواب الثاني... 571

الاعتراض الثاني... 571

جوابان أيضا عن هذا الاعتراض... 571

الاعتراض الثالث... 571

جواب بعض المشاهير عن هذا الاعتراض... 572

حاصل هذا الجواب ببيان المصنّف... 572

السّر في عدم ورود الايراد المذكور في الصورة الأولى ووروده

ص: 678

قول قيل دفاعا عن المعترض بأنه لم يشتبه عنده اللزوم بالتلازم... 574

توجيه الشبهة الكمونية على هذا الدليل أيضا... 575

دفع هذه الشبهة عن هذا الدليل... 575

دفع آخر لهذه الشبهة... 575

وجه بطلان ما ذكره المعترض أخيرا... 575

نقد المصنّف هذا الدفع... 576

منها : (البرهان الواحد بعد العشر)... 576

مقدّمتين يتوقّف هذا البرهان عليهما... 576

منها : (البرهان الثاني عشر)... 577

هذا البرهان ذكره الشيخ في الشفا... 577

برهان آخر قريب من هذا البرهان ذكره الشيخ أيضا في الشفا... 578

منها : (البرهان الثالث عشر)... 578

ما ذكره الشيخ أيضا في الشفا... 578

تقرير هذا البرهان ببيان بهمنيار في التحصيل... 579

برهان آخر قريب من هذا البرهان ذكره الشيخ في الشفا أيضا... 579

منها : (البرهان الرابع عشر)... 580

ما ذكره أيضا الشيخ في الشفا... 580

تقرير هذا البرهان ببيان بهمنيار في التحصيل... 580

منها : (البرهان الخامس عشر)... 581

ما ذكره الشيخ أيضا في الشفا... 581

تقرير هذا الدليل بيان بهمنيار... 581

منها: (البرهان السادس عشر)... 581

منها: (البرهان السابع عشر)... 582

دليل ذكره بعض أعظم العرفاء... 582

منها: (البرهان الثامن عشر)... 583

دليل ذكره بعض أعظم العرفاء أيضا ، وهذا البرهان يتوقف على مقدمة... 583

منها: (البرهان التاسع عشر)... 584

ص: 679

منها : (البرهان العشرين)... 584

منها : (البرهان الواحد والعشرين)... 585

دليل أورده بعض الأعظم ، وهو يتوقف على مقدمة ... 585

هذا البرهان قريب من البرهان المشهور ، ولكنّه قرّر بوجه لا ترد عليه الشبهة الكمونية 585

تقرير البرهان ببيان بعض المحققين ... 585

منها : (البرهان الثاني والعشرون)... 586

وهذا البرهان هو البرهان المشتهر بالتمانع ... 586

اعتراض المحقق الدواني على هذا البرهان ... 587

إشكال اورده الدواني وأجاب عنه... 587

تقرير الدواني هذا البرهان على وجه لا يرد عليه هذه الشبهة... 587

تقرير هذا البرهان بوجهين آخرين ... 588

الوجه الأول... 588

الوجه الثاني... 588

بيان برهان التمانع بكرامة قرآنية... 588

قول بعض العرفاء بكون هذا البرهان أقوى البراهين وأتمّها... 588

تحقيق

في نفي الشركة عنه في أيّ مفهوم كان

الوحدة ، أقسامها وأحكامها... 589

تذنيب

مسلكان للقوم في اثبات التوحيد... 590

أحدهما : اثبات وحدة إله من دون التقييد بالعالم... 590

ثانيهما : اثبات وحدة إله العالم... 590

جميع ما مضى من البراهين يدلّ على اثبات وحدة الواجب ، لا وحدة إله العالم... 590

اثبات وحدة الإله الخالق للعالم... 590

تقرير هذا الاستدلال... 590

ص: 680

الفصل الثالث

في نفى الجوهرية عنه - سبحانه -

عدم كونه - تعالى - جوهرًا على قواعد الحكماء... 594

برهان آخر على هذا المطلب... 594

عند المتكلمين يصحّ إطلاق الجوهر عليه شرعًا ويمتنع عقلاً... 594

الفصل الرابع

في إثبات عدم كونه محلاً للحوادث

اتفاق كافة العقلاء على امتناع اتصافه - تعالى - بالحوادث... 596

خلاف الكرامية في ذلك ، حيث قالوا بحلول الكلام فيه... 596

أدلة على عدم محلّيته للحوادث... 596

منها : (الدليل الأوّل)... 596

اعتراض على هذا الدليل... 596

الجواب عن هذا الاعتراض... 596

منها : (الدليل الثاني)... 597

إشكال والجواب عنه... 597

تلخيص القول في نفى التحيّز والحلول والاتّحاد عنه... 597

ختام الكتاب... 598

ص: 681

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩