

گنجه بزرگداشت
آقا حسین خوانساری

الْحَاشِيَةُ عَلَى الْحَاشِيَةِ الْحَقِيرَةِ

عَلَى شَرْحِ الشَّجَرِيدِ

تأليف

الآقا جمال خوانساري

(۱۱۲۲م)

تحقيق

رضا الاستادي

گنجه بزرگداشت آقا حسین خوانساری

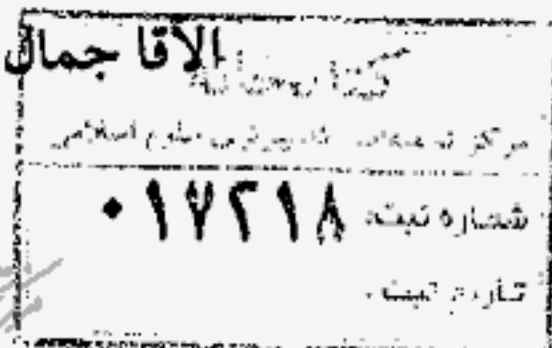
الحاشية على حاشية الخفري على شرح القوشجي على التجريد

تأليف

الأقا جمال الخوانساري (ره)



مركز تكملة العلوم



و

الحاشية على الحاشية الجمالية

تأليف الحاج ملا هادي السبزواري (ره)

تحقيق

رضا الاستادي

الفهرس

المقدمة	٣
قسم من الشرح القوشجي	١١
قسم من حاشية الخفري	٢٣
الحاشية الجمالية على حاشية الخفري	٥٧
الحاشية على الحاشية الجمالية للسبزواري	٢٤٧
التعليقات على الحاشية الجمالية	٣١٧
التعليقات على حاشية السبزواري	٣٦٩
مصادر التحقيق	٣٧١
الفهرس	٣٧٣

مركز تقيت كميوتير علوم وادي

□ الكتاب : الحاشية على حاشية الخفري ، بضميمة حاشية السبزواري على حاشية الجمالية

□ المؤلف : آقا جمال الخوانساري - حاج ملا هادي السبزواري

□ المصحح : رضا استادي

□ الناشر : مؤتمر المحقق الخوانساري

□ تنضيد الحروف : كميوتير الإخلاص - قم

□ القطع وعدد الصفحات : وزير / ٣٧٤

□ التاريخ : ١٣٧٨ هـ . ش

□ المطبعة : مطبعة سلمان الفارسي - قم

□ الكمية : ١٠٠٠ نسخة

□ السعر : ١٠٠٠ تومان

بسم الله الرحمن الرحيم

رساله تجرید الکلام خواجه نصیرالدین طوسی از زمان تألیف تا کنون همواره مورد توجه علماء و حوزه های علمیه بوده است .
بهترین چاپ آن همان است که در سالهای اخیر در قم انجام شده است
و نسخه های خطی آن هم در برخی کتابخانه ها موجود است .
رساله تجرید شرح های فراوانی دارد که مهم ترین آنها این چهار شرح
است :

۱ - کشف المراد تألیف علامه حلی (متوفای ۷۲۶) که بارها چاپ شده
است .

الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید نیز تألیف علامه حلی است .
۲ - تسدید العقائد معروف به شرح قدیم تألیف محمود بن ابی القاسم
اصفهانی متوفای ۷۴۹ .

نسخه های خطی این شرح در برخی کتابخانه ها یافت می شود اما از
چاپ شدن آن اطلاعی ندارم .

۳ - شرح علاء الدین قوشجی متوفای ۸۷۹ معروف به شرح جدید .
نسخه های خطی این شرح بسیار فراوان است و طبق نوشته مرحوم
خاتبا با مشار چهار بار چاپ سنگی شده است .

۴ - شرح ملا عبدالرزاق لاهیجی (شوارق الالهام) که نیز به نوشته
مرحوم مشار بیش از ده بار چاپ شده است .

کتابهای متعددی تألیف دانشمندان شیعه و سنی به عنوان حاشیه بر شرح تجرید قوشجی در دست است که یکی از آنها حاشیه شمس الدین محمد بن احمد خفری از دانشمندان سده دهم می باشد.

این حاشیه که فقط بر قسمتی از بخش الهیات شرح تجرید قوشجی است چاپ نشده، اما نسخه های خطی آن بسیار فراوان است.

گروهی از دانشمندان بر حاشیه خفری یاد شده حاشیه نوشته اند که از جمله آنان این هفت نفرند:

- ۱- شیخ حسین بن ابراهیم تنکابنی از شاگردان ملا صدرای شیرازی.
- ۲- میرزا ابراهیم بن ملا صدرا. کتاب ایشان حاشیه بر حاشیه خفری و نیز حاشیه بر حاشیه دوانی بر شرح تجرید قوشجی است.
- ۳- سید حسین بن رفیع الدین مرعشی معروف به سلطان العلماء متوفای ۱۰۶۴.

۴- ملا شمسای گیلانی. کتاب او حاشیه بر الهیات شرح تجرید قوشجی و حاشیه خفری است.

۵- ملا عبدالرزاق لاهیجی داماد ملا صدرای شیرازی.

۶- ملا محمد قاسم اصفهانی. نسخه آن مورخ ۱۱۰۴ به خط مؤلف در ذریعه یاد شده است.

۷- ملا شمسای کشمیری.

یکی از تألیفات آقا جمال خوانساری (ره) حاشیه بر حاشیه خفری است.

وایشان در این کتاب به حواشی هفتگانه ای که در بالا یاد شد نظر داشته و مطالبی از آنها نقل و نقد نموده است.

واز اولی با عبارت «بعض الأفاضل».

واز دومی با «بعض الفضلاء المعاصرين».

واز سومی با «بعض الفضلاء».

واز چهارمی با «بعض المحشّین» و یا «بعضهم».

واز پنجمی با «بعض المحققين».

واز کتاب ششمی با عبارت «بعض الحواشي».

واز هفتمی با عبارت «قیل» یاد کرده است.

آقا جمال خوانساری در این حاشیه علاوه بر هفت حاشیه یاد شده از این کتاب ها مطالبی نقل و نقد کرده است:

۸- شفاء ابو علی سینا.

۹- التحصیل بهمنیار.

۱۰- شرح اشارات خواجه نصیر طوسی.

۱۱- الاسرار الخفیة علامه حلی.

۱۲- تعلیقات پدرش آقا حسین خوانساری بر حواشی تجرید با

عبارت: «دام ظلّه العالی».

۱۳- المحاکمات.

۱۴ - حاشیه میرزا فخرالدین حسینی استرآبادی بر شرح تجرید قوشجی .

۱۵ - اثبات الواجب قدیم دوانی .

۱۶ - الجمع بین الرأین فارابی .

۱۷ - مواقف عضدی .

۱۸ - شرح مواقف میر سید شریف جرجانی .

۱۹ - حاشیه بر الهیات شفا از آقا جمال خوانساری .

۲۰ - نقد المحصل خواجه نصیر طوسی .

۲۱ - حاشیه شرح مختصر عضدی از آقا جمال خوانساری .

۲۲ - حاشیه بر حواشی شرح مختصر حاجبی از آقا جمال خوانساری .

۲۳ - العقائد دوانی .

۲۴ - شرح عقائد دوانی .

۲۵ - برخی کتابهای شیخ اشراق .

۲۶ - التعليقات ابو علی سینا .

۲۷ - فصوص فارابی .

۲۸ - مبدء ومعاد ابو علی سینا .

۲۹ - تقویم الایمان میرداماد .

۳۰ - حاشیه ملا میرزا جان بر حاشیه قدیمه ...

۳۱ - کافی شیخ کلینی (ره) .

۳۲ - توحید شیخ صدوق (ره) .

شرح تجرید قوشجی شامل شش مقصد است. مقصد سوم آن در اثبات صانع و صفات اوست که یک دهم کتاب را تشکیل می دهد. حاشیه خفری فقط بر یک پنجم همین مقصد سوم می باشد. حاشیه آقا جمال خوانساری بر حاشیه خفری فقط بر یک سوم آن و شامل بحث های اثبات صانع، صفت قدرت و صفت علم خدای متعال است. این حاشیه را آقا جمال در زمان حیات پدرش (متوفای ۱۰۹۹) نگاشته، و تاریخ دقیق تألیف آن در چند نسخه خطی که در اختیار ما است ثبت نشده است.



بر حاشیه آقا جمال بر حاشیه خفری چند حاشیه در دست است
از جمله:

- ۱ - حاشیه نوری که ظاهراً از ملا علی نوری استاد حاج ملا هادی سبزواری است این حاشیه در هامش برخی از نسخه های خطی حاشیه آقا جمال نوشته شده است.
- ۲ - حاشیه حاج ملا هادی سبزواری که فقط یک نسخه مغلوپ از آن در کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری با شماره ۱۰۹۴ موجود است.
- ۳ - حاشیه احمد بن محمد ابراهیم اردکانی یزدی که نسخه خطی آن در کتابخانه آیه الله مرعشی موجود است (تاریخ تألیف ۱۲۲۵).
- در کتابشناسی توصیفی حکیم مؤسس آقا علی مدرس که در مجله آئینه پژوهش شماره ۴۶ چاپ شده است تعلیقه ای در چند سطر از آقا علی بر حاشیه آقا جمال بر حاشیه خفری نقل شده است از این رو احتمال می رود که آقا علی هم حاشیه ای بر حاشیه آقا جمال داشته باشد.

کتابی که در دست شما است شامل پنج بخش است :

۱ - چند صفحه از آغاز الهیات شرح تجرید قوشجی است که بر اساس نسخه افست چاپ سنگی سال ۱۲۸۵ چاپ شده است .

۲ - بخشی از حاشیه خفری بر شرح تجرید قوشجی . (همان بخشی که آقا جمال خوانساری فقط بر آن بخش حاشیه دارد) .

این بخش بر اساس نسخه مورخ ۱۱۱۵ کتابخانه آستان قدس رضوی چاپ شده است .

این نسخه شامل ۲۱۰ صفحه می باشد و ۷۰ صفحه آن در این مجموعه چاپ شده است .

۳ - حاشیه آقا جمال خوانساری بر حاشیه خفری .

هنگام تصحیح و تحقیق این حاشیه چند نسخه خطی آن در اختیار بوده است :

* نسخه شماره ۹۷۳۲ کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی .

* نسخه شماره ۴۶۴۸ کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی مورخ ۱۱۹۷ .

* نسخه شماره ۴۵۲ کتابخانه مسجد اعظم قم مورخ ۱۲۰۳ .

* نسخه شماره ۵۸۹۷ کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی ، این نسخه در پایان چهار صفحه نقص دارد .

* نسخه شماره ۷۳۴۷ کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی .

* نسخه شماره ۱۲۳ کتابخانه آستان قدس رضوی .

* نسخه شماره ۱۹۵۷۲ کتابخانه آستان قدس رضوی .

* نسخه شماره ۴۳۵ کتابخانه آستان قدس رضوی

۴ - حاشیه حاج ملا هادی سبزواری .

این حاشیه بر اساس نسخه منحصر و مغلو ط آن چاپ شده است و هر جا که مشکل عبارت ها حتی با تصحیح قیاسی هم حل نمی شده با گذاردن چند نقطه آن عبارت حذف شده است .

۵ - تعلیقات آقا جمال خوانساری رحمه الله بر حاشیه خود که با علامت «منه» مشخص شده ، و تعلیقات ملا علی نوری رحمه الله بر حاشیه جمالیه که با علامت «نوری» مشخص شده و پاورقی های حاشیه جمالیه و حاشیه سبزواری .

تعلیقات ملا علی نوری رحمه الله از هاشم یکی از نسخه های خطی حاشیه جمالیه که در اختیار ما است (نسخه شماره ۷۳۴۷ کتابخانه آیه الله مرعشی رحمه الله) نقل شد و بعید نیست که این تعلیقات بخشی از حواشی ایشان بر حاشیه جمالیه (نه همه آن) باشد . باید تحقیق شود .

و نیز تعلیقات آقا جمال رحمه الله از هاشم چند نسخه خطی نقل شد و احتمال اینکه این تعلیقات نیز کمی ناقص باشد وجود دارد زیرا همین نسخه ها که ما تعلیقات یاد شده را از آنها نقل کردیم در مقایسه با هم کم و زیاد دارند .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١

قسم من
الشرح على تجريد الكلام
مركز بحوث ودراسات إسلامية

تأليف

علاء الدين القوشجي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقصد الثالث

في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول :

مركز بحوث وتطوير علوم

الفصل الأول : في وجوده

الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب وإلا استلزمه ،

لاستحالة الدور والتسلسل

استدلّ على وجود الواجب تعالى بأنه لا شكّ في وجود موجود فإن
كان واجباً ثبت المطلوب وإن كان ممكناً فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل
الكلام إليه فلما أن يلزم الدور أو التسلسل أو ينتهي إلى الواجب وهو
المطلوب .

الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب

ذهب المليون قاطبة إلى أن تأثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى أنه تعالى يصحّ منه فعل العالم وتركه .
وذهب الفلاسفة إلى أن تأثيره تعالى فيه بالإيجاب .
واحتجّ على أنه تعالى قادر بأن وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره تعالى فيه بالإيجاب والأول ثابت لما بينا من قبل أن العالم حادث فانتفى الثاني .

بيان المنافاة أن تأثيره تعالى في وجود العالم إن كان بالإيجاب يلزم قدمه إذ لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال على زعم المصنّف وسائر المتكلّمين على ما مرّ في مبحث إبطال التسلسل .

والواسطة غير معقولة

إشارة إلى جواب اعتراض على الدليل المذكور، وتوجيهه أن يقال : ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي إلا أن يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي أن يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً قادراً وذلك القادر هو الذي أوجد العالم بالقدرة .

وتقرير الجواب أن يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى

والعالم، والواسطة غير معقولة لأن المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى.

أقول: لم يثبت فيما سبق أن جميع ما سوى الله حادث، بل إنما ثبت حدوث الأجسام وعوارضها، ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات أطلق القول بحدوث العالم، لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها أيضاً كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة: أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وأدلة وجوده مدخولة. فللمعترض أن يقول لم لا يجوز أن يوجد الواجب تعالى بطريق الإيجاب جوهرًا مجردًا ليس بجسم ولا جسماني قديمًا قادرًا يكون هو الذي أوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار.

ولما أثبت بالدليل قدرة الباري تعالى أراد أن يشير إلى الاجوبة عن أدلة المخالفين.

تقرير الدليل الأول أن القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال لأنها تقتضي إمكان صدور الأثر عن المؤثر، لكن صدور الأثر عن المؤثر إما واجب أو ممتنع لا يخلو عن أحدهما قط لأن المؤثر إن استجمع شرائط التأثير وجب صدور الأثر لامتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام، وإن لم يستجمع امتنع وجود الأثر.

وتقرير الجواب ما أشار إليه بقوله:

ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين.

أي إمكان صدور الأثر باعتبار القدرة وحدها أي مع قطع النظر عن انضمام الإرادة إليها، ووجوبه باعتبار انضمام الإرادة إليها. وهذا ما يقال: إن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه، فإن القادر هو الذي

يصحّ منه أن يفعل بأن يريد الفعل وحينئذ يجب الفعل ، وأن يترك بأن يريد الترك أو لا يريد الفعل وحينئذ يجب الترك . فقلوه : إن استجمع شرائع التأثير وجب صدور الأثر إن أراد وجوب صدور الأثر بالنظر إلى استجماع الشرائط أعني انضمام الإرادة إلى القدرة قلنا مسلم لكن لا يضرنا فإننا ندّعي إمكان صدور الأثر بالنظر إلى ذات القادر مع قطع النظر عن إرادته ، وإن أراد به وجوب صدور الأثر بالنظر إلى ذات القادر قلنا ممنوع .

وتقرير الدليل الثاني أن القدرة على الأثر بمعنى التمكّن على فعله وتركه إمّا حال وجود الأثر وحينئذ يجب وجوده فلا يتمكّن من الترك ، وإمّا حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكّن من الفعل .

وتقرير الجواب ما أشار إليه بقوله :

ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار أنها حال عدم الأثر ، لكنها عبارة عن التمكّن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم [في الحال خ] بل يجتمع معه .

وتقرير الدليل الثالث أن الفاعل لو كان قادراً على وجود الشيء لكان قادراً على عدمه ، لأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لأن العدم الأصلي أزلي ، ولا شيء من الأزلي باثر للقادر .

وأيضاً العدم نفي محض لا يصلح أن يكون متعلقاً للقدرة والإرادة ، لأن معناه التأثير ، وحيث لا أثر فلا تأثير .

وتقرير الجواب ما أشار إليه بقوله :

وانتفاء الفعل ليس فعل الضد

يعني أن القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل وأن لا يفعل ، وعدم الفعل ليس فعلاً للعدم .

وعُمومية العلة تستلزم عُمومية الصفة .

يعني أن عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة أي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لأن علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها . أما أن علة المقدورية عامة فلأن علتها الإمكان، وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات، فيكون جميع الممكنات مقدوراً لله .

أقول : لا نسلم أن الإمكان علة المقدورية، بل إنما هو علة الحاجة إلى المؤثر، والمؤثر إما موجب أو قادر، ولو سلم فلا نسلم أن كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى، لم لا يجوز أن يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة إلى بعض القادرين، فإن المعتزلة القائلين بأن أفعال العباد مقدورة لهم يختصون خلق الأجسام بقدرة الله تعالى .
والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة أن مقتضي القدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، فإن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها .

وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب إليه أهل الحق، من أن المعدوم ليس بشيء، وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلاً ولا تخصيص فيه قط فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه خلافاً للمعتزلة .

ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافاً للحكماء، وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم .

فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة

المتميّزة مانعة من تعلّق القدرة به .

وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعدّ المادّة لحدوث ممكن دون آخر .

وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء .

والمخالفون في هذا الأصل وهو أعظم الأصول الإسلامية فرّق أعظمها الثنوية، فإنّهم قالوا: نجد في العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً وأنّ الواحد لا يكون خيراً شريراً، فلكلّ منهما فاعل على حدة .

فالمانوية والديسانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشرّ هو الظلمة وفساده ظاهر، لأنهما عرضان، فيلزم قدم الجسم، وكون الآلة محتاجاً إليه، فكأنّهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف، فإنّهم قالوا: النور حيّ عالم قادر سميع بصير .

والمجوس منهم ذهبوا إلى أنّ فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشرّ هو أهرمن ويعنون به الشيطان .

والجواب منع قولهم: الواحد لا يكون خيراً وشريراً. اللهمّ إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره على شرّه، وبالشرير من يغلب شرّه على خيره، كما ينبئ عنه ظاهر اللغة، فلا يجتمعان حيثث في واحد، لكنّه غير لازم ممّا ذكر .

والإحكام والتجرّد واستناد كلّ شيء إليه دلائل العلم، والآخر عامّ .

اتّفق جمهور العقلاء على أنّه تعالى عالم، والمشهور من استدلال المتكلّمين وجهان أورد المصنّف أحدهما، ومن استدلال الحكماء أيضاً وجهان أورد المصنّف كليهما .

أما استدلال المتكلّمين فالذي أورده المصنّف هو أنّه تعالى فاعل فعلاً محكماً متقناً وكلّ من كان كذلك فهو عالم . أمّا الكبرى فبالضرورة، ونبّه

عليه أن من رأى خطوطاً مليحة أو سمع الفاظاً فصيحة تنبئ عن معان دقيقة وأغراض صحيحة علم قطعاً أن فاعلها عالم، وأما الصغرى فلما ثبت من أنه خالق للأفلاك والعناصر بما فيها من الأعراض والجواهر وأنواع المعادن والنباتات وأصناف الحيوانات على اتساق وانتظام وإتقان وإحكام تحير فيه العقول والأفهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات، مع أن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلاً ولم يجد إلى الكثير سبيلاً.

فإن قيل: إن أريد الانتظام والإحكام من كل وجه بمعنى أن هذه الآثار مرتبة ترتيباً لا خلل فيه أصلاً وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو أوفق منه وأصلح فظاهر أنها ليست كذلك، بل الدنيا طافحة بالسرور والآفات، وإن أريد في الجملة ومن بعض الوجوه، فسجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك، فإن تبريد الماء وتسخين النار ينتفعان بهما.

قلنا: المراد اشتمال الأفعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وإن اشتمل بالعرض على نوع من الخلل، وجاز أن يكون فوقه ما هو أكمل، والعلم بأن مثل ذلك لم يصدر إلا عن العالم ضروري، سيما إذا تكرر وتكثّر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز.

فإن قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم أفعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وترتيب معاشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور، على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور، مع أنها ليست من أولي العلم.

قلنا: لو سلم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات، فلم لا يجوز أن يكون لها من العلم قدر ما يهتدي إلى ذلك بأن يخلقها الله تعالى عالمة بذلك أو يلهمها حين ذلك الفعل.

وأما الذي لم يورده المصنّف فهو أنه تعالى قادر أي فاعل بالقصد والاختيار لما مرّ، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود. وقد يتمسك في كونه عالماً بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع.

ويرد عليه أن التصديق بإرسال الرسل وإنزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور.

وربما يجاب بمنع التوقف فإنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما أخبروا به، وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالماً، والظاهر أن [منع خ] هذا مكابرة.

نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الإمام. وأما دليلاً الحكماء.

فالاول: منهما أن الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل، وقد مرّ الكلام فيه مستقصى.

والثاني: أنه تعالى عالم بذاته وإذا علم ذاته علم ما عداه جميعاً.

أما الاول فلأن العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه، لأن ذاته غير غائب عن ذاته، فيكون عالماً بذاته.

وأما الثاني فلأنه مبدء لجميع ما سواه إما بواسطة أو بدونها، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول.

ويرد عليه أنا لا نسلم أن العلم عبارة عما ذكرتم، ولو سلم فلم لا

يجوز أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده، فلا يكون الشيء علماً بنفسه، كما اشترط ذلك في الحواس، فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها.

وأما أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فقد مرّ الكلام فيه

مستقصى.

والوجه الأخير أعني ثاني وجهي الحكماء عامّ أي يدلّ على أنّه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الأوّل والثاني، فإنهما يدلّان على أنّه تعالى عالم ولا يدلّان على عموم علمه بالنسبة إلى جميع الموجودات.



مركز بحوث ودراسات في العلوم الإسلامية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

٢

قسم من

الحاشية على شرح القوشجي
على التجريد

تأليف

شمس الدين محمد الخفري



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين .

فيقول الفقير إلى الله الغني محمد بن أحمد الحفري : هذه تعليقات اتفقت مني على شرح إلهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد . جعلني الله والطالبين من أهل التأيد .

قوله [في ص ١٣] : استدلل على وجود الواجب تعالى ... الخ
اختار المصنف قدس سره في إثبات الواجب منهج الحكماء الإلهيين وهو الذي يستدل فيه بالنظر إلى الوجود، لأنه اخصر وأوثق وأشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق أو إمكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين، أو الحركة كما هو طريقة الطبيعيين . واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به، والإشارة إلى قوة هذا الدليل .

ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه أربعة :

أحدها : أن للموجود أفراداً بالبديهة فإن كان واحداً منها واجب الوجود بالذات ثبت المطلوب، وإن كان كلها ممكناً فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء إلى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل .
وثانيها : أن يقال في الشق الثاني، إن لم يتحقق في أفراد الموجود واجب الوجود لزم الدور والتسلسل .

وثالثها: أن يقال فيه، إن لم يتحقق واجب الوجود في أفراد الوجود،
لزم أن يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل.

ويمكن حمل كلام المصنف على هذا.

ورابعها: ما قرره الشارح وهو أحد احتمالي عبارة المصنف.

ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب، وناسب أهل البحث
أن يقال على تقدير كيون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور، إذ
تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على إيجاد ما لأن وجود الممكنات
إنما يتحقق بالإيجاد، وتحقق إيجاد ما يتوقف أيضاً على تحقق موجود ما؛
لأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد.

ومنها أن ليس للموجود المطلق من حيث هو وجوداً مبدأً وإلا لزم
تقدم الشيء على نفسه، وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما
لا يخفى بأدنى تأمل.

وهذا حقيق بأن يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق
لا عليه وبعبارة أخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدء بالذات
وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات.

وبعبارة أخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجوداً يمتنع أن
يصير لا شيئاً محضاً، ومجموع الممكنات ليس بممتنع أن يصير لا شيئاً
محضاً، وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات.

وليعلم أن تصميم جميع براهين هذا المطلب التي لا يؤخذ فيها بإبطال
التسلسل مبنية على مقدمة بديهية، وهي أن جميع الممكنات الصرفة سواء
كانت متناهية أو غير متناهية في حكم واحد في إمكان طريان الانعدام عليها
بالكلية، فبعد تمهيدها لا شبهة.

في صحة مأمراً.

ولا في صحة ما قيل من أن موجد جميع الممكنات الصرفية وجب أن يكون خارجاً عنه بالضرورة، والموجود الخارج عنه إنما يكون واجباً بالذات.

ولا في صحة ما قيل من أن جزء الممكنات الصرفية لا يكون علّة فاعليّة لها، وإلا لزم أن يكون علّة لنفسه ولعلله، إذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كلّ عاقل بأنه لا بدّ لجميع الممكنات من علّة يكون له بالذات وعلى الإطلاق، والعلّة بهذه الصفة علّة لجميع أجزائه.

ولا في صحة ما قيل من أنه لا يمكن أن يكون ممكناً ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية.

ولا في صحة ما قيل من أنه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات، إذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الإيجاد وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره.

ولإثبات هذا المطلب منهج آخر وهو أن يعتبر مجرد الإمكان الوقوعي بأن يقال يمكن أن يوجد شيء من الأشياء بالإمكان الوقوعي، ومن ذلك الإمكان ثبت وجود الواجب بالذات بإحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى بأدنى تأمل.

والفرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا المطلب الغالي فإنّ كلاً منها كمشعلة في إزالة ظلمة الجهل، ولا اجتماعها تأثير عظيم في تقوية الاعتقاد.

قوله [في ص ١٤]: على معنى أنه يصحّ منه فعل العالم وتركه.

أقول: أي بمعنى أن ليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل

انفكاكه عنه في أي وقت فرض وإن كان وقتاً موهوماً والغرض أن معنى الصحة هاهنا ليس إلا الإمكان بالنظر إلى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فإن للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين: إحداهما صحة صدور الفعل ولا صدوره وأرادوا منها إمكان الصدور واللاصدور بالنسبة إلى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والتلازم بين معنيهما ظاهر فمعناهما متفق عليهما بين الفريقين، فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس إلا في قدم العالم وحدوثه، مع اتفاقهما في أن إيجاد العالم وعدم الإيجاد ممكن بالنسبة إلى الذات بدون اعتبار الإرادة، وواجب مع اعتبار الإرادة التي هي عين الذات، فالمناسب في هذا الكتاب أن يفسر الإيجاب المذكور هاهنا بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن إيجاد العالم مطلقاً في الأزل وحينئذ لا حاجة في إثبات نفيه إلى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل الحق أن يقال: إن تأثيره تعالى في وجود العالم ليس بالإيجاب بالمعنى المذكور، وإلا لزم قدمه بالضرورة.

قوله [في ص ١٤]: واحتجّ على أنه قادر... إلخ.

هذا الاستدلال إنما يناسب لتأبعي الأشعري، ولهذا ذكره صاحب كتاب الأربعين^(١) فيه فلا يصحّ إجراؤه من قبل المصنّف، إذ على تقدير هذا الإجراء لقائل أن يعارض المصنّف ويقول: تأثيره تعالى في وجود العالم إن لم يكن بالإيجاب بالمعنى المذكور، لزم ترجيح الفاعل بدون المرجّح، أو احتياج التأثير إلى شرط حادث يحتاج إلى شرط آخر حادث، بناءً على ما ذكر من أنه لو كان حادثاً لتوقّف على شرط حادث، ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وجميع ذلك محال عند المصنّف.

بل له أن يقول إنَّ العالم قديم، إذ لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث لثلاً يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال، أو تخلف العلة التامة عن المعلول، وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرط حادث آخر، ويلزم التسلسل وهو باطل عند المصنّف.

والحاصل أن القول بأن الشيء لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المصنّف، وأكثر المعتزلة، بل عند أكثر المتكلمين، ولا لازماً لفرض الإيجاب بالمعنى المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم.

نعم يصح استعمال الأشعرية له في ذلك الدليل على إثبات أن تأثيره تعالى في العالم ليس بالإيجاب أصلاً، بل بالقدرة والاختيار، فإنهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا: إن كان تأثيره تعالى في الحادث يحتاج إلى مرجح غير الإرادة لزم قدم العالم، أو التسلسل في الحوادث، وكلاهما محالان، فحاصل كلامهم إن تأثيره تعالى ليس بالإيجاب أصلاً، بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم، بأن يكون المرجح نفس إرادة الفاعل المختار، وإلا لزم قدم العالم، أو التسلسل في الحوادث، وكلاهما محالان.

فالتزاع بين الأشعرية والحكماء في شيئين: أحدهما في قدم العالم وحدوثه، وثانيهما في أن ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح أم لا، والتزاع بين الأشعرية والمصنّف في ثاني الأمرين المذكورين، فإنه وافق الحكماء في استحالة ترجيح بدون المرجح.

وأما إيجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث، بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح إيجاد العالم في الوقت الذي أوجده، فهو قائل بالإيجاب الخاص، وهو إيجاب وجود الحادث بالنظر إلى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير. فالمصنّف إنما نفى الإيجاب الذي هو مستلزم لقدم

العالم لا الإيجاب المطلق، فالحق في الاستدلال ماسمراً سابقاً، بخلاف الأشعري ومن تبعه فإنهم نفوا الإيجاب مطلقاً بالدليل المذكور، وقالوا أوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي أراد في الازل أن يوجد به بدون مرجح غير تعلق الإرادة إذ بالإرادة والاختيار يمكن الترجيح بدون المرجح.

قال المصنف في شرح الإشارات: والقائلون بحدوث العالم افترقوا على ثلاث فرق:

فرقة اعترفوا بتخصيص أن أول الإيجاد وبالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل، وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم، وهؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية دون الوجوب، ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم.

وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت، وهو قول أبي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه.

وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً عن العجز عن التعليل بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل، واعتبروا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل، بل ذهبوا إلى أن للفاعل المختار أن يختار أحد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص، وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحدو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين، انتهى.^(٢)

ولاحفاء في أن المصنف اختار المذهب الأول لكن قال بالوجوب لا الأولوية.

قوله [في ص ١٤] : يلزم قدمه .

أي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم ، ولزومه للإيجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة إلى التنبيه عليه كما مر الإشارة إليه .

قوله [في ص ١٤] : إذ لو كان حادثاً لتوقف ... إلخ .

ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعاً كما مر الإشارة إليه لمحالة هذا الحدوث على تقدير الإيجاب بالمعنى المذكور ، وإمكان استلزام المحال للمحال ، مستلزم لتقدم الشيء على نفسه .

قوله [في ص ١٤] : لثلاً يلزم التخلف عن الموجب التام ... إلخ .

لا حاجة إلى هذا التقييد بعد تعيين الإيجاب بالمعنى المذكور ،



فإن قيل : هذا التقييد للتوضيح .

قلنا : لا توضيح فيه ، لأن الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين أحدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المصنف ، وإيضاً التخلف عن موجب التام وإن كان محالاً ، جاز أن يكون لازماً لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث أثره المطلق ، وإيضاً ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق أثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة إلى اعتبار توقفه على شرط حادث .

قوله [في ص ١٤] : متعاقبة .

أقول : على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق عن حدوثه وذلك

غريب .

قوله [في ص ١٤] : أو مجتمعة .

لا يخفى عليك أنه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب

التام ، فبطل . قوله : إذ لو كان حادثاً ... إلخ .

ولا خفاء عليك إنه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب التام وذلك كاف .

فإن قيل : مراد الشارح من القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص أو القدم بجميع الأجزاء ، ولهذا قال إذ لو كان حادثاً أي بالشخص أو حادثاً بالجزء لتوقف على شرط حادث .

قلت : الاستدراك باق إذ قد سبق استحالة قدم العالم ، سواء كان بالشخص أو بالجزء أو بالنوع ، وايضاً لا يندفع مامراً الإشارة إليه سابقاً من أن الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المصنف ، فالوجه في تقرير الدليل مامراً سابقاً .

قوله [في ص ١٥] : وللمعارض أن يقول لم لا يجوز أن يوجد ... إلخ .

أقول : العمدة في إثبات حدوث العالم إجماع الملتين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه ، فليس للمتكلمين التفات إلى هذا التجويز المخالف للإجماع المذكور والحديث ، ولهذا قال المصنف : والواسطة غير معقولة ، أي لا دليل عقلي عليه ، فتجويزها مع أنه مخالف للإجماع المذكور والحديث المشهور غير ملتفت إليه .

وايضاً الدليل العقلي قائم بأن الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرأ وهذا مما يوافق كلام الحكماء .

قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل : وإن سألت الحق فلا يصح أن يكون علّة الوجود إلا ما هو بريء من كلّ الوجوه من معنى ما بالقوة ، وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير ، إذ لو كان مفيداً لوجود مافيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلاً أو جسماً كان للعدم شركة في إفادة الوجود ، وكان لما بالقوة

شركة في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل . انتهى .^(٣)

فمعنى قول المصنّف : والواسطة غير معقولة ، إنّ الواسطة في إيجاد العالم الجسماني ممّا ينفيه البرهان العقلي الدالّ على أنّ إيجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد ممّا هو مختصّ بالمبدأ الأوّل تعالى وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنها .

قوله [في ص ١٥] : أي مع قطع النظر عن انضمام الإرادة إليها .

أقول : المناسب أن يقال إنّ الإمكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الإرادة ، والوجوب باعتبار الإرادة ، فإنّ الإرادة عند المصنّف غير زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالأصلح .

فإن قيل : إذا كان الإرادة والعلم بالأصلح غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد لينتفي الإيجاب بالمعنى الذي ذكره أولاً .

قلت : لما كان المراد هو إيجاد الحادث على النحو الذي هو الأصلح ، وكان مرجّح الإيجاد هو العلم بالأصلح انتفى الإيجاب المذكور أولاً ، وإن تحقّق الإيجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع من الإرادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالأصلح كما مرّ الإشارة إليه وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى .

قوله [في ص ١٥] : وهذا ما يقال من أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ... إلخ .

لقائل أن يقول : الوجوب بالاختيار والإرادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلّمين ، نعم الوجوب

بالاختيار والإرادة التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والإرادة على تفسير الحكماء، بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لكن شاء في الأول ففعل به [فيه خل] بالمشيئة القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الأعلى، والحاصل أن انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان محال، فكيف حكم بانفكاك إرادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون، فاللائق بهذا المقام إيراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف قاف.

فإن قيل: انفكاك العلة التامة عن المعلول أي تقدمها عليه بالزمان ممكن، ولزم الحكماء القول بإمكانه، فإن الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا شبهة، ولا نزاع لأحد فيه، فوجب أن يتقدم تلك العلة عليه بالزمان، إذ لو كانت معه في الزمان ننقل الكلام إلى علتها فلزم الانتهاء إلى علة تامة متقدمة على المعلول، بالزمان، وإلا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء، وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول.

قلت: تخلف المعلول عن العلة بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما أصلاً لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء، بل لزمهم أن يلتزموه لما مر.

وأما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهمي كما يلزم من الحكم بأن القديم مع الإرادة القديمة علة تامة لتعلق الإرادة بإحداث الحادث الزماني فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر بناءً على أنه لا يجوز الترجيح بلا مرجح، فلا بد من بيان إمكانه وكونه بمنزلة التقدم

الذي يلزمهم التزامه .

أقول : قد مرّ الإشارة إليه فيما سبق من أنّ العلم بالأصلح هو المرجّح ، فالذات يقتضي إحداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الإرادة التي هي العلم بالأصلح ، وسيجيء تفصيله وتحقيقه إن شاء الله الحكيم .

قوله [في ص ١٦] : بأن يريد الترك أو لا يريد الفعل .

أقول : هذا الترديد بناء على الخلاف في أنّ الترك ، إمّا فعل يصدر عن التارك أو عدم الفعل .

قوله [في ص ١٦] : أعني انضمام الإرادة .

هذه العبارة والعبارة السابقة أي قوله : فإنّ القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل بأن يريد الفعل وحيث إنّ يجب الفعل أيضاً ، ليستأ على ما ينبغي فإنّهما لا يناسبان إلا على مذهب من حكم بحدوث إرادة الفعل بعد حصول التسلسل في إرادة الإرادة كبعض شيوخ المعتزلة ، والعبارة اللائقة في الأوّل هي أن يقال : فإنّ القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل بأن يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر إلى إرادة الذات . وفي الثاني أن يقال : إن أراد وجوب صدور الأثر بالنظر إلى مجموع الشرائط أعني الذات مع كونه قادراً مريداً . ولعلّ الشارح تسامح في العبارة بقريئة تدلّ على المراد . لكن هذا يتنافى ما ذكره بعده في شرح قول المصنّف : وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدلّ على إرادته ، فإنّه يدلّ على أنّه اعتقد إنّ مذهب المصنّف إثبات الإرادة الزائدة على الذات .

قال المصنّف في شرح الإشارات : لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي تتساوى مقدوراته بالقياس إليه من حيث هو قادرٌ ، احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصّص الطرف الذي يختاره ، فأثبتوا له إرادة يتعلّق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة، وقديمة عند الأشاعرة، وغير زائدة على علمه عند الكعبي ثم قال: واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل أصلاً مع قولهم: إما أن يكون بعض الاوقات أصح للصدور، وإما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت، إنتهى.^(٤)

أقول: لا خفاء في أن كون بعض الاوقات أصح للصدور غير راجع إلى امتناء الصدور في غير ذلك الوقت إن لم يحكم بوجوب الأصلح كما مرّ فيما نقل عن المصنّف سابقاً، وأما إن حكم بوجوبه كما هو مختار المصنّف، فمؤدّي هاتين العبارتين واحدٌ، والظاهر أن المراد بالامتناع الامتناع بالغير، وليعلم أن مختار المصنّف هو أن الإرادة مع أنها غير زائدة على العلم بالأصلح غير زائدة على الذات، وأن بعض الاوقات أصح للصدور وأن العلم بالأصلح هو موجب وليكن ذلك على ذكر منك في الأبحاث الآتية.

قوله [في ص ١٦]: وأما حال وجود الاثر وحيث يجب وجوده...

الخ.

أقول: ويمكن الجواب بأن وجوب وجود الاثر بالإرادة لا ينافي إمكان الترك بالنظر إلى ذات القادر فإن التمكن على الفعل وتركه إنما يكون بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادرٌ، وهذا يتحقّق في كلتي حالتي الوجود والعدم، ومن هذا يعلم أنه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي التردد.

قوله [في ص ١٦]: يعني نختار أنها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال.

أقول: لقائل أن يقول لا يخلو ثاني الحال عن وجود الفعل وعدمه،

فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على المستقبل فيحتاج إلى الجواب المذكور، فيطول المسافة في الجواب .

وليعلم أن المتكلمين اختلفوا في أن القدرة على الفعل أي القدرة الحادثة قبله أو حين وجوده، فذهب الأشعرية إلى أنها مع الفعل، والمعتزلة إلى أنها قبل الفعل، واستدل من قال بتقدمها بوجهين :

الأول منهما أنه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليف غير القادر، وتكليف غير القادر وإن كان جائزاً عند الأشاعرة، لكنه غير واقع بالإتفاق، كما قال الله تعالى : ﴿ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا ﴾^(٥).

الثاني إن القدرة يلزمها كونها محتاجاً إليها في الفعل، والفعل عند الحصول لا يحتاج إلى القدرة .
والجواب عن الثاني أن حصول الفعل لا ينافي احتياجه إلى القدرة التي هي علته فإن حصول المعلول لا ينافي الاحتياج إلى علته .

وقد أجيب عن الأول بأن تكليف الكافر في الحال بإيقاع الإيمان في ثاني الحال .

وأورد عليه بأنه إن استمر الكفر في ثاني الحال، فلا قدرة فيه على الإيمان فإن تبدل بالإيمان لم يكن مكلفاً فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل، فينافي التكليف القدرة التي هي شرطه .

ويمكن دفع هذا الإيراد بأن يقال التكليف لا يتعلق إلا بما هو مقدور على تقدير وجوده، واللازم منه أن يكون المكلف به مقدوراً في أي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف . على أن التكليف بتحصيل

الحاصل إنما يستحيل إذا كان حاصلاً بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل
وحيث جاز أن يستمر التكليف حال القدرة .

لا يقال إن تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل الفعل الحاصل بذلك
التحصيل وإن لم يكن محالاً لكن لا طائل تحته .

لأننا نقول كفى في فائدته كونه سبباً لذلك التحصيل فإنه هو أثره .

لا يقال ينتفي فائدة التكليف على التقدير المذكور، وهو الابتلاء، لأنه
يتصور عند التردد في الفعل وتركه، وأما عند تحقق الفعل فلا .

لأننا نقول : الابتلاء إنما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة

استمراره .

والحق أن النزاع المذكور لفظي، فإنه إن أريد بالقدرة والقوة التي هو
مبدء التأثير والكسب سواء كان مع جميع شرائط التأثير في الفعل أو لا،
كان متحققاً قبل الفعل ومعه، وإن أريد بها القوة التي يكون معه جميع
شرائط التأثير والكسب لم يتحقق إلا مع الفعل، وإن أريد بها القوة الناقصة
التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط التأثير لم يتحقق إلا قبل الفعل .

وإلى الثالث أيضاً ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض . وإيضاً كان

الدليل الثاني دالاً على تحقق ذلك الذهاب .

فإن قيل : لعل المصنف رحمه الله ذهب إلى اختيار القول الثالث،

ولهذا قال : ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في

جواب من قال : شرط القدرة انتفاء شرائط التأثير، وفي حال العدم تحقق

شرائط التأثير في العدم، وفي حال الوجود تحقق شرائط التأثير في الوجود،

فلا يتحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود .

قلنا : لا يساعد هذا التوجيه قوله : ويمكن - إلى آخره - والاولى في

توجيهه أن يقال هذا جواب قول من قال : إن القدرة لا يتحقق في حال العدم قبل الفعل ، لأن القدرة لا يمكن أن يجتمع مع العدم ، فاجاب المصنف بأن القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال مع عدم الفعل في الحال ، فهذا ردُّ على الأشعرية في قولهم : إن الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده .

قوله [في ص ١٦] : وانتفاء الفعل ليس فعل الضدّ .

قد أشار إلى أن ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضدّ فإن انتفاء الفعل يصحّ أن يكون متعلقاً للقدرة ، وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه ، إذ يمكن للقادر أن لا يفعل فيستمرّ العدم ، وإن يفعل فلا يستمرّ ، فكون العدم الأصلي مستمراً أزلياً لا ينافي تعلق القدرة بانتفائه ، وأيضاً يكفي في كون طرف النفي أثراً بمعنى الاستبعاد أن القادر إن لم يشأ فلم يفعل ، فإن انتفاء الفعل ليس فعل الضدّ الذي هو العدم . ففي هذه العبارة إشارة إلى ردّ الدليلين المذكورين في الشرح .

قوله [في ص ١٧] : أي قدرة الله شاملة لجميع الممكنات ... إلخ .

أقول : لا خفاء في أن إمكان الصدور عن الغير بالإرادة علة للمقدورية ، إذ الشيء مالم يتّصف بإمكان الصدور عن الغير بالإرادة لم يتّصف بالمقدورية ، وكلّ ماله إمكان الصدور عن الغير له إمكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة أو بلا واسطة ، فقدرة الواجب متعلقة بجميع ماله إمكان الصدور عن الغير ، فمن لم يجز كون الممكن فاعلاً مستنداً بأن الممكن باعتبار ذاته لا شيء محض وما كان كذلك لا يصلح أن يصير موجداً يكون عنده وقوع جميع الممكنات بإيجاد الواجب تعالى وقدرته ، ومن جوز كون الممكن محرّكاً للأجسام جوز أن يوجد الواجب تعالى مع حركات الأجسام ، ضرورة أن القادر على إيجاد المحرك

قادرٌ على إيجاد الحركات ، والحاصل أن قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التأثير لايتعلق إلا بالممكنات التي لها إمكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الاعلى إمّا بلا واسطة كما ذهب إليه البعض ، أو مطلقاً مع الاتفاق في أن صدور غير الحركات من الجواهر إنّما هو من الواجب تعالى ، وأمّا قدرته تعالى على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير .

قوله [في ص ١٧]: لانسلّم أن الإمكان علة المقدورية ... إلخ .
أقول: لما كان الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر والتأثير لا إمكان له في صورة الإيجاب بالمعنى المذكور سابقاً باتفاق المليين ، فثبت بذلك كون الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر القادر .

قوله [في ص ١٧]: ولو سلّم ... إلخ .
أقول: لما كان مقدور المقدور للشيء مقدوراً له ، وجب انتهاء جميع المقدورات إلى الواجب بالذات ، فثبت تعلق قدرته بجميع المقدورات .

قوله [في ص ١٧]: فإن المعتزلة القائلين ... إلخ .
أقول: المعتزلة لم ينفوا إمكان تعلق قدرة الواجب تعالى بأفعال العباد بالنظر إلى مجرد ذاته تعالى بل إنّما ينفون تعلق الإرادة بإيجاب أفعال العباد كما يعلم من التأمل في أدلتهم .

قوله [في ص ١٧]: هذا الاستدلال ... إلخ .
لا يخفى عليك أنه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع ، إنّما الفرق في دفعه ، فإن الاشعرية لمّا اعتقدوا أن ليس التأثير ثابتاً لغير واجب الوجود ، دفعوا منع كون غير مقدور الواجب تعالى بأنه يلزم من كونه غير مقدوره تعالى عدم إمكان صدوره عن الغير ، فإنّ كلّ ما يمكن صدوره عن الغير

فإنّما يصدر عن الواجب بالذات، وأمّا على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بأن يقال: كلّ ما [يمكن] صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلاً، أي بدون اعتبار كونه مريداً وعالمًا بنظام الخير، أي لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلّقاً بقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التأثير.

قوله [في ص ١٧]: فعلى قاعدة الاعتزال.

أقول: على قاعدتهم لا يلزم إلا جواز أن يكون خصوصيّة بعض المعدومات الممكنة مانعة عن تعلّق القدرة الشاملة لجميع شرائط التأثير بل من تعلّق الإرادة، لا جواز أن يكون الخصوصيّة مانعة من تعلّق مطلق القدرة بمعنى أن لو أراد ماله تلك الخصوصيّة لم يقع بقدرته تعالى.

قوله [في ص ١٨]: وعلى قانون الحكمة... إلخ.

أقول: على قانون الحكمة لا يمكن أن يؤثّر ويوجد إلا واجب الوجود بالذات، فكّل شيء له إمكان قبول الوجود فإنّما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود، فإنّ الممكن الذي ليس له في حدّ ذاته وجود، محال عندهم اتّصافه بالإيجاد، نعم قبول الوجود وقبول الحركات متحقّقان عندهم في الممكنات. تدلّ على ذلك ما نقلناه سابقاً عن بهمنيار.^(٦)

قوله [في ص ١٨]: جاز أن تستعدّ المادّة... إلخ.

هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى.

قوله [في ص ١٨]: وعلى التقديرين لا يكون... إلخ.

لا يخفى أنّ المدّعى أنّ نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والإرادة

بالنسبة إلى جميع الممكنات التي لها إمكان صدور عن الواجب تعالى على سواء، وأن نسبة الذات من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والإرادة بالنسبة إلى جميع الممكنات التي لها إمكان صدور عن الغير على سواء، ولا خفاء في صدق هذين الحكمين.

قال [في ص ١٨]: أعظمها الثنوية.

شبهة الثنوية هي أن الله تعالى خير محض، فلا يمكن أن يوجد الشر، فلا بدّ للشرّ الواقع من أمر يقتضيه.

ودفعها بأن يقال: الأشياء على خمسة احتمالات، أحدها الشيء الذي لا خير فيه أصلاً، وثانيها الشيء الذي لا شرّ فيه أصلاً، وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشرّ، ورابعها ما يكون خيريته غالباً، وخامسها ما يكون فيه غلبة الشرّ، وذات الواجب بالذات لما لم يمكن أن يصير مبدءاً للشرّ وجب أن لا يصدر عنه إلا قسمان من الأقسام المذكورة، أي القسم الثاني الذي ليس فيه الشرّ والقسم الرابع الذي خيريته غالباً، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثير، فقول الثنوية إن الله تعالى لا يصير مبدءاً لما فيه شرّ، يمكن إلزامهم بأن الله تعالى مبدءٌ لأشياء خيريتها غالب. وقد تفاخر أرسطو الملقّب بالمعلّم الأوّل بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية.

قوله [في ص ١٨]: وكأنهم أرادوا... إلخ.

وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والإمكان.

قوله [في ص ١٨]: والمجوس منهم.

قال المجوس: إن إيجاد أهرمن ليس شرّاً، بل إنّما الشرّ منه، فيزدان أوجد أهرمن ويكون جميع الشرّ إنّما يصدر من أهرمن.

قوله [في ص ١٨]: والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيراً...

إلخ .

اللّهم إلا أن يراد من قولهم خيراً ما يكون خيراً محضاً، ومن قولهم شراً ما يكون شراً محضاً، ولهذا حملهما البعض على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض، أو يراد ما قال الشارح . والحاصل أن شبهتهم ماذكر ودفعها إنما يكون بماسبق .

قوله [في ص ١٨]: والإحكام .

أي إحكام أفعال الواجب تعالى - وهو بأن يكون خالية عن وجوه الخلل والنقصان ويشتمل على حكم ومصالح - يدل على تقدّم علمه تعالى بالافعال، ثم بواسطة يدل على علمه تعالى بذاته .

قوله : [في ص ١٨] والتجرّد .

أي تجرّد الواجب - وهو على المشهور كونه غير جسم وغير جسماني، وعلى التحقيق كونه غير محتاج إلى الارتباط بالغير، بل كونه محض الوجود الحقيقي المبرأة عن المهية والأعراض - يدل على علمه تعالى بذاته أولاً وبواسطة يدل على علمه تعالى بأفعاله . وفي هذا الدليل سرٌّ تأمل فيه إن كنت ذا الشوق، فإنه لا يظهر إلا لاهل التأله والذوق .

قوله [في ص ١٨]: واستناد كل شيء إليه .

هذا الدليل على تقرير الشارح إنما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت أو جزئية بعد ضمّه إلى دلائل أخر دالة على علمه تعالى بذاته .

وعلى هذا يمكن حمل قول المصنّف: والآخر عام، على أن الأخير إنما يدل على عموم العلم لكن فيه صرف من المتبادر .

ويمكن أن يحمل هذا القول على دليلين آخرين يدلان على أصل

العلم وعمومه :

أحدهما أن يقال إنه تعالى لمّا كان مبدءاً لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتها بلا شبهة، كان عالماً بذاته بالضرورة لكون الفاعل أشرف وأكمل من اثره، ومن كونه تعالى عالماً بذاته ومبدءاً لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالماً بجميع الموجودات، معقولة كانت أو محسوسة، كلية كانت أو جزئية، ويمكن أن يثبت بهذا الدليل العلم مطلقاً ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم بجميع الموجودات.

والثاني أن يقال إنه تعالى لمّا كان مبدءاً لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدءاً لفيضان العلوم على العلماء، وكان فياض العلوم على العلماء وملهمها فكان عالماً بالضرورة.

ثم بأحد من الوجهين المذكورين ثبت أنه تعالى عالم بجميع الموجودات.

قوله [في ص ١٨]: اتفق جمهور العقلاء.

إنما قال ذلك لأن بعضهم نفوا العلم. وظني أنه لم ينف أحد من العقلاء علم الواجب [بالذات] بذاته تعالى، بل البعض إنما نفوا العلم التفصيلي قبل إيجاد الأشياء في الأعيان ظناً منهم أن هذا هو العلم، كما يدل عليه الدليل الذي استدلّوا به والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى إنما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم.

قوله [في ص ١٩]: جاز أن يكون فوقه ما هو أكمل ... إلخ.

أي جاز عند المتأمل في أول نظره، والأولى أن يقول وجوزوا، والحاصل أن نظام الموجودات على وجه لم يمكن أن يوجد أعلى منه، وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب إليه الشافعي.

قوله [في ص ١٩]: وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز .
 هذا إشارة إلى أن بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت مافيه .
 قال [في ص ٢٠]: وقد يتمسك في كونه تعالى عالماً بالادلة
 السمعية ... إلخ .

أقول: لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية
 كانت أو جزئية بالادلة السمعية وحيث لا يرد عليه ما اورد عليه .
 قوله [في ص ٢٠]: وإن لم يخطر بالبال ... إلخ .

إن أراد بالخطور الخطور التفصيلي ، فيكون الالتفات بها يستفاد من
 الشرع لا أصل العلم ، وإن أراد بالخطور حصول العلم ، بأن لا يكون العلم
 معلوماً إلا بالشرع ، فيرد عليه ما اورد عليه الشارح بقوله : والظاهر أن هذا
 مكابرة . والاولى أن يحمل كلامهم على ماهر ، فإن شمول العلم والقدرة
 لجميع الممكنات يمكن إثباتها بالشرع . وأيضاً يمكن أن يقال إنه أراد من
 تمسك في كونه تعالى عالماً بالادلة السمعية من العلم ، العلم المتقدم على
 إيجاد الممكنات في الالعيان وحيث لا يرد عليه أيضاً الإيراد المذكور .

قوله [في ص ٢٠]: وكل مجرد عاقل .

حاصل كلامهم هاهنا أن المانع من التعقل إنما هو المادة وعلائقها .
 قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل : ولما كان وجود المحسوس
 والمعقول في حد ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته
 ومعقوليته ، لم يصح أن يكون ما وجوده لغيره مدركاً لذاته ، ومدرك ذاته
 يجب أن يكون نفس وجوده إدراكه لذاته ، وكل ما هو وجوده لذاته فهو
 مدرك ذاته ، إذ ليس وجوده إلا كونه مدركاً ، فالأمور التي تدرك ذواتها
 لاتصح أن يكون مقارنة لمادة ، وإلا لكان وجودها لغيرها ، وأما الأمور

المجردة عن المادة فإنها يجب أن تدرك ذواتها، وإلا لكان وجودها لغيرها، وكلُّ محجوب عن ذاته فلمقارنته المادة غير مدرك ذاته، ويشهد بهذا أن القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها.

ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول: إذ قد علمت أن معقولة الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد فإذا كان وجوده لغيره كان معقولا له، وإذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته، وأقوى الموجودات هو الموجود المتستغني عن المهية وأضعف الموجودات ماحقيقته القوة، وهذا هو الهیولی، فما وجوده أقوى الموجودات فهو أقوى في باب العقول (المعقولة خ). انتهى. (٧)

أقول: قوله: وأضعف الموجودات ماحقيقته القوة إشارة إلى لمية كون الهیولی غير عالمة بذاتها، فإن العلم ليس إلا الظهور والانكشاف، وليس للهیولی وجود بالفعل في حد ذاتها، فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها، إذ الظهور والانكشاف ليس إلا للموجود. وبذلك يندفع اعتراض الإشرافيّين على قول المشائين: من أن التعقل حضور المهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شأن المجرد لأن ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته. وهو أنه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه كونه مجردا عن الهیولی لكانت الهیولی التي أثبتوها شاعرة بنفسها إذ ليست هي ماهية غيرها بل ماهيتها لها وهي مجردة عن الهیولی الأخرى إذ لا هیولی للهیولی وهي لا يغيب عن نفسها إن عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الإدراك بأنه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة، البعد عن الذات لامتناع بعد الشيء عن نفسه، وإن عني بعدم الغيبة الشعور كان

قولهم: كل مجرد غير غائب عن ذاته ممنوع ولم يصح جعله دليلاً على كون المجرد عالماً بنفسه.

ودفع هذا الاعتراض بأن يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلاً على العلم، بل جعل تجرد الوجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلاً على العلم، فاندفع النقض بالهيولى، فإن الوجود هو الظهور أو مستلزم له، فالوجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه أي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه. ونظير هذا ما قال الإشراقيون من أن النور المجرد عالم بذاته لأنه نور لنفسه وظاهر لنفسه، وكل ما هو عالم لذاته فهو نور مجرد، فهاتان القضيتان نازلتان منزلة قول المشائين من أن كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته.

ثم قال: وقد عرفت أن الوجود المجرد عن المادة فهو غير محتجب عن ذاته، فنفس وجوده إذن معقولية لذاته وعقليته لذاته، فوجوده إذن عقل وعقل ومعقول، وبيان ذلك إنك قد عرفت أن المعقول هو المجرد عن المادة وعلاقتها، ثم ليس تنعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجرداً عن المادة، فهو معقول، لكن المجرد عن المادة إما أن يصح أن يعقل أو لا يصح أن يعقل ومحال أن لا يصح أن يعقل فإن كل موجود يمكن أن يعقل فإذاً إنما يصح أن يعقل إما بأن لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولاً بالفعل أو بأن يتغير فيه شيء حتى يصير معقولاً كالحال في المعقولات بالقوة التي تحتاج إلى مجرد يجردها عن المادة حتى تصير معقولة لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل، فإذاً المجرد بالفعل لا يحتاج إلى أن يتغير فيه شيء حتى يصير معقولاً بالفعل فهو إذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فإنه إن لم يكن عاقلاً لذاته كان معقولاً بالقوة وقد فرضناه معقولاً بالفعل، هذا

خلف . انتهى .^(٨)

أقول : يمكن الاستدلال على أن كل مجرد عالم بأن النفوس المجردة الإنسانية عامة ومنشأ عالميتها ليس إلا تجردها . وبالجمله حكم الحكماء بأن كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد إنما نشأ من التفتيش عن أحوال النفوس المجردة الإنسانية وإدراكاتها .

وقد يستدل على إثبات علم الباري تعالى أن العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته ، وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو حاصل له بالفعل إذ هو كامل باعتبار ذاته .

قوله [في ص ٢٠] : والثاني أنه تعالى عالم بذاته ... إلخ .

لا يخفى ما في حمل عبارة المصنف على هذا الوجه ، والاولى ان يحمل عبارته على احد المعاني الثلاثة المذكورة سابقاً .

قوله [في ص ٢٠] : أما الاول فلأن العلم ... إلخ .

تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه ،^(٩) وهو إنه تعالى يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ماعده ، أما الاول فلأن التعقل حضور المهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته ، وهو حاصل في شأنه تعالى لأن ذاته مجردة غير غائية عن ذاته ، فيكون عالماً بذاته . وأما الثاني فلأن ذاته مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . فغير الشارح عبارته إلى ما ذكره وأورد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول إذ لا يخفى أن حقيقة العلم إما حضور

(٨) التحصيل : ٥٧٣ .

(٩) شرح المواقف : ٦٧/٨ .

المعلوم عند العالم أو ماهو لازم له، وعلى التقديرين يندفع المنع الأول، إذ المقصود بكلّ منهما حاصل.

قوله [في ص ٢٠]: ويرد عليه إنّا لانسلم.

قد عرفت أنّ هذا المنع مندفع بأنّ العلم إمّا الحضور المذكور أو أمر يلزمه كما لا يخفى، وعلى التقديرين لم يتوجّه المنع، نعم هذا المنع إنّما يتوجّه على عبارة صاحب المواقف لأنّ كون العلم عبارة عمّا ذكره أو عمّا هو لازم له لا يكون بديهيّاً بخلاف عبارة الشارح، فإنّ كون العلم عبارة عمّا ذكره أو عمّا هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفعه عن عبارته بما مرّت الإشارة إليه من أنّه لمّا كان نفس الإنسان عالماً بالمعاني الكلية وذاته بذاته تحدّسوا من ذلك أنّ التعقّل عبارة عمّا ذكره أو عمّا يلزمه ذلك والحقّ هو الثاني، وبذلك يحصل المقصود كما مرّ.

قوله [في ص ٢٠]: فلم لا يجوز أن يشترط فيه ... إلخ.

عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم يعلم من علم الإنسان بنفسه، وأمّا كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو إنّما يكون لأجل كونها غير مجرّدة، لا لأجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى. والأولى في هذا المنع على تقرير الشارح أن يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل عليه قوله: لأنّ ذاته غير غائبة عن ذاته فيقال: إن أريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرّده لا يستلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الأمور التي لا تتّصف بالعالمية، وإن أريد به الشعور والانكشاف فهو ممنوع، لأنّه غير بيّن ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح، فوجب أن يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف^(١٠).

وحيث أن لا أجل اندفاع المنع الثاني يحتاج إلى التنبيه المذكور في عدم كون العلم مشروطاً بتغاير العالم والمعلوم بالذات، وأما حال الحواس فقد عرفت بما مر.

قوله [في ص ٢١]: وأما أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ... إلخ.

أقول: خلاصة الدليل أن واجب الوجود في أعلى مراتب التجرد، فيكون عالماً بذاته، وذاته تعالى علّة فاعليّة لجميع الممكنات إما بغير واسطة أو بواسطة هي منه، فيكون عالماً بجميع الموجودات كمال قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١١) فإن الحكم بأن الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي.



وليعلم أن للواجب الوجود علمين. أحدهما علم كمالي إجمالي وهو عين ذاته تعالى، وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشا لانكشاف جميع الموجودات.

قال بهمنيار: بيان ذلك أن حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات، كما أن المعقول البسيط عندنا علّة للمعقولات المفصلة، ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده، ومعنى المعقول البسيط هو أنه كما يكون بينك وبين إنسان مناظرة فإذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئاً فشيئاً إلى أن تملاً «دسته كاغذ» بل ما عنده أشد تجريداً، انتهى.^(١٢)

ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذات الله تعالى عالماً بذاته وبجميع

(١١) الملك : ١٤ .

(١٢) التحصيل : ٥٧٦ .

الممكنات وعلماً ومعلوماً، والتغاير بين هذه المعاني إنما هو بالاعتبار، وإلى هذا أشار الفارابي حيث قال في الفصوص: واجب الوجود مبدأ لكل فيض وهو ظاهر، فله الكل من حيث لا كثرة فيه من حيث هو ظاهر، ينال الكل من ذاته تعالى، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدته. وثانيهما: علم تفصيلي فهو عين ما أوجده في الخارج. والمدرّك ومراتبه أربع:

أحديهما ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة، وبالعقل [وبالنفس خ] الكل عند الصوفية، وبالعقول عند الحكماء. فالقلم الذي هو أول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى، فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى العلم الإجمالي الذي هو عين ذاته تعالى، وإجمالي بالنسبة إلى باقي المراتب الذي بعد هذه المرتبة.

وثانيها: ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ، وبالنفس الكل عند الصوفية، وبالنفس الفلكية المجردة عند الحكماء. فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود، فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى المرتبتين اللتين هما فوقها.

وثالثها: كتاب الهو والإثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الأجسام العلوية والسفلية، فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى.

ورابعها: الموجودات الخارجية من الأجرام العلوية والسفلية وأحوالها القوى فإنها بذواتها حاضرة عند الواجب الوجود تعالى في مرتبة

الإيجاد. والحاصل أن جميع الممكنات سواء كانت كلية أو جزئية، وسواء كانت صوراً إدراكية أو موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الإيجاد، فهي علوم باعتبار، ومعلومات باعتبار آخر.

وعلى التحقيق المذكور تندفع الإشكالات الموردة على القول بأن العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

منها أنه لما كان وجود العلة يغير وجود المعلول، اتجه على القول المذكور أن حضورها غير حضور معلولها، فحينئذ ان استلزم حضورها حضور المعلول فهذا الحضور إما بطريق الارتسام في ذات العلة، لزم كون ذاته تعالى محلاً للكثرة، وكونه قابلاً وفاعلاً لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل، وإما بطريق قيام المعلولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية، وقد ثبت بطلانه، أو بطريق آخر هو قيامها بأمر آخر غير ذات العلة، فلا تكون صوراً علمية للعلّة، لأن الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علماً بذلك الشيء، فلو فرض أن يكون ذلك الأمر آلة لإدراك العلة كما أن الحواس آلة لإدراك النفس، كان الواجب لذاته محتاجاً في إدراك المعلومات إلى الآلة وهو باطل.

ومنها أنه لو كان العلم بالعلّة مستلزماً للعلم بالمعلول لزم أن يكون جميع إيجادات الواجب الوجود مسبوقاً بالعلم، فيلزم التسلسل أو الانتهاء إلى علم بمعلول هو عين ذاته، وقد سبق أن حضور العلة مغاير لحضور معلولها.

أما اندفاع السؤال الأول فبأن يقال: إن حضور المعلولات الموجودة في الأعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى. وأما حضور الصور الإدراكية سواء كانت صور المحسوسات أو كانت

صور المعقولات فبطريق آخر وهو قيامها بأمر آخر هو حاضر بذاته عند الواجب تعالى، ولا محذور في ذلك، فإن مناط الإتصاف بالعلم أحد من الأمور الثلاثة: إما العينية، وإما القبول، وإما الحضور، ولا محذور في احتياج الواجب بالذات إلى معلوله في أمر غير كمالي كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى.

وأما اندفاع الإشكال الثاني فبان يقال: إن أريد بقولهم: أن علمه بالعلّة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول إن ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول. فإن أريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للإجمالي الذي هو عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها وللعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة أو للعلم الإجمالي فقط، لم يلزم من تقدّم العلم بالمعلول على جميع الإيجادات محذور، فإن القول بأن حضور العلة مغاير لحضور معلولها إنما يصحّ في العلم التفصيلي. وإن أريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعاً. وإن أريد بذلك القول أن علمه بالعلّة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول، سواء كان قبل الإيجاد أو معه، أمكن اختيار كل من علمي الإجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول، ولا يلزم أن يكون جميع الإيجادات مسبوقاً إلا بالعلم الإجمالي بلامحذور. وإن أريد به أن علمه بالعلّة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الإيجاد، كان صحيحاً بلامحذور إذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه بالمعلول لعلمه بالعلّة، على جميع الإيجادات.

واعلم أن للملطين^(١٣) [الملطيين] وهم أساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى:

(١٣) ملطية بلدة من بلاد الروم ينسب إليها بعض قدماء الحكماء. راجع معجم البلدان ٥/ ١٩٢ وله كتابه دهمدا مادة ملط.

أحدهما أنه تعالى كان ولم يكن معه شيء، فأول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية، ثم أوجد الموجودات العينية على نهج ماهي عليه في العلم المتقدم.

وقد أشار بهمنيار في تحصيله إلى هذا المذهب بقوله: وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته، فيعقل أيضاً لوازم ذاته، وإلا ليس تعقل ذاته بالتمام، واللوازم التي هي معقولاته تعالى وإن كانت أعراضاً موجودة فيه فليس مما يتصف بها أو يفعل عنها، فإن كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدءاً للوازم، أي معقولاته، بل ما يصدر عنه إنما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تاماً، وإنما يمتنع أن يكون ذاته محلاً للأعراض يفعل عنها أو يستكمل بها أو يتصف بها، بل كماله أنه بحيث يصدر عنه هذه [اللوازم] لافي أن توجد له فإذا وصف بأنه يعقل هذه الأمور فيأنه يوصف به لأنه يصدر عنه هذه [لأنه محله]، ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا على أن تلك الصور يصدر عنها فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة له، فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته إذن فعلية، إنتهى. ^(١٤)

فإن قيل: قد قال بعد هذا الكلام: وليس نجده (مجده خ) أي الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعلومات بل نجده (مجده خ) بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالم لأن له تلك الصور، بل هو عالم بمعنى أنه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعقولات مع كثرته عنده على وجه بسيط وبيان ذلك أن حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات، كما أن معقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة إلى آخر ما نقل عنه سابقاً. ^(١٥)

(١٤) التحصيل: ٥٧٤ وليس فيه ما بين [].

(١٥) التحصيل: ٥٧٥-٥٧٦.

وهذا الكلام يدلّ على أنّ العلم المقدّم عين ذاته تعالى .

قلت : لما كان ظاهر الكلام السابق يدلّ على أنّه اختيار مذهب الكسمانس الملطي^(١٦) وهو أنّ جميع الإيجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات ، وجب حمل كلام الأخير وهو قوله : وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده ... إلخ على العلم المقدّم على العلوم التفصيليّة المتقدّمة على جميع الإيجادات العينية . وهذا العلم المقدّم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الإجمالي بالعلوم المفصّلة .

والمذهب الثاني هو أنّ أوّل ما صدر عن الواجب الوجود بالذات هو جوهر فيه جميع صور باقي الممكنات وهو اختيار ثالث الملطي^(١٧) ، فعلى مذهبه يكون الجوهر المجرد الأوّل غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى ، بخلاف مذهب الأوّل فإنّ جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات . وصاحب الشفاء فيه متحير بين هذين المذهبين لما في كلّ منهما ، واختار في الإشارات المذهب الأوّل كما يدلّ عليه ظاهر عبارته ، ولعلّ ذلك لاعتقاده أنّ في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة إلى الجوهر العيني الأوّل بناءً على أنّ الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدّم المتحد مع المعلوم نحواً من الانحاء وهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات الواجب الوجود عند أهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه من صاحب الهداية^(١٨) وبهمنيار هذا المذهب ، وأمّا المصنّف فلم يتعرّض هاهنا لنحو العلم الكمالي المقدّم على الإيجاد إلا بالإشارة ، أمّا في شرح الإشارات فهو

(١٦) في الاسفار ٢٢١/٦ هكذا : انكسيمانوس . وراجع ترجمة نزّهة الارواح للتبريزي : ١٦ .

(١٧) راجع ترجمة نزّهة الارواح : ١٥ .

(١٨) أي الهداية الاثريّة ومؤلفها : القاضي حسين بن معين الدين الميدي .

بخلاف صاحبها فاختر المذهب الثاني لما في المذهب الأول من الأمور المذكورة في الإشكاليين المذكورين سابقاً، وأشار فيه^(١٩) إلى ما يؤدي إلى التحقيق الذي ذكرته أولاً. وما يدل على أن هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عند المصنف ما قال في الرسالة التي ألفها في تحقيق العلم^(٢٠) وهو أنه كما أن الكاتب مثلاً يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشراً للكتابة أو لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين، كذلك العالم يطلق على من يتمكن من أن يعلم سواء كان في حال الاستحضار المعلوم أو لم يكن وعلى من يكون مستحضراً له حال الاستحضار باعتبارين، فوقع اسم العالم على الأمر الأول بالاعتبار الأول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني، والعالم الذي يكون علمه ذاتياً فهو بالاعتبار الأول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالماً إلى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتاً، وأمّا بالاعتبار الثاني فهو يحتاج إلى اعتبار صورة المعلوم، والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات. وإدراك الأول تعالى باعتبار الثاني إمّا لذاته فيكون بعين ذاته لا غير، ويتحد هناك المدرك والمدرك والإدراك، ولا يتعدد إلا بالاعتبار، وإمّا بمعلوماته القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات وتتحد هناك المدركات والإدراكات ولا يتعددان إلا بالاعتبار وبغيرهما المدرك.

ثم قال ما حاصله راجع إلى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي، والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على مذهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو مختار المصنف روح الله روحه ...

(١٩) راجع الاشارات : ٢٩٨/٣ .

(٢٠) شرح رسالة العلم للطوسي (ره) طبع في ١٣٤٥ .

الحاشية على حاشية الخفري
على شرح القوشجي على التجريد

تأليف

الأقا جمال الدين الخوانساري (ره)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة على سيّد المرسلين وآله الطيّبين الطاهرين .

قوله [في ص ٢٥]: اعتبر فيه حدوث الخلق ... إلخ .

هذا إشارة إلى طريقة جماعة من المتكلّمين الذين قالوا: علّة الحاجة إلى المؤثر إنّما هي الحدوث ، ولذلك أحالوا تعدّد القدماء لزعمهم أنّه يوجب تعدّد الواجب . وتقرير طريقتهم أن يقال : إنّ العالم حادث للدلائل الدالّة عليه ، فلا بدّ له من محدث ، ويجب الانتهاء إلى محدث غير حادث دفعاً للدور أو التسلسل ، وهو الواجب ، فثبت المطلوب .

وقوله [في ص ٢٥]: أو إمكانه بشرط الحدوث ، إشارة إلى طريقة طائفة أخرى منهم الذين قالوا: علّة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث ، وتقريرهم أيضاً قريب من السابق جداً . هكذا أفاده بعض المحقّقين .^(١) وأنت خبير بأنّ دعوى أنّ المحدث الغير الحادث واجب البتّة فاسد على تقدير جعل علّة الحاجة هي الحدوث ، إذ هذا القول يلزمه القول بأنّ القديم وإن كان ممكناً لا يحتاج إلى المؤثر .

نعم يجوز أن يدلّ دليل من خارج على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه ، فجعل كلام هؤلاء مبنياً على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا المحقّق فاسدٌ . هذا .

ثمّ إنّّه بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم إلى بناء دليلهم على

حدوث العالم، إذ يكفيهم أن يقولوا لاشك في وجود حادث من الحوادث اليومية، فلا بد له من محدث، ويجب الانتهاء إلى محدث غير حادث دفعاً للدور أو التسلسل وهو الواجب.

وهذا المحقق قد صرح ببناء الكلام على حدوث العالم وبين أخصرية طريقة الإلهيين بالنسبة إلى هاتين الطريقتين بأنهما مبنيان على حدوث العالم دونها.

ثم بعد التمسك بحدوث العالم لا يناسب^(٢) أن يقول: ويجب الانتهاء إلى محدث... إلخ، بل الأولى أن يقال: فلا بد له من محدث غير حادث دفعاً للدور أو التسلسل. فافهم.

فالحق في تقرير طريقتهم أن يقال: إن العالم بمعنى ماسوى الواجب حادث للدلائل الدالة عليه، فلا بد له من محدث غير حادث دفعاً للدور^(٣) أو التسلسل، وهو لابد أن يكون واجباً، إذ الممكنات جميعاً حادثة بناءً على حدوث العالم. وسنشير إلى مافيه، وقس على ما ذكرنا حال الطريقة الثانية. وللمتكلف حمل كلام هذا المحقق أيضاً على ما ذكرنا، فتأمل.

وأما الحكماء ومن يحدو حدوهم فقد ذهبوا إلى أن علة الحاجة هي الإمكان فقط وهو الحق كما تقرر في مقرّه.

وبعد هذا فقد اختلفوا في إثبات الواجب.

فالإلهيون منهم نظروا إلى نفس الموجود من حيث هو موجود كما ذكر المصنّف قدّس سرّه.

والطبيعويون تمسكوا بالحركة وتقرير دليلهم على ما نقله العلامة الحلّي في كتابه المسمّى بالأسرار الخفية^(٤) هو أن الأفلاك لا تتحرك لذواتها، لما مرّ من أن الشيء يستحيل أن يحرك ذاته، وليست مقسورة ولا متحركة بالطبيعة،

فهي إذن نفسانية، فلا بدّ لها من غاية، وليست غايتها السوافل ولا العوالي الجسمانية، فهي إذن غير جسمانية، فإن كانت ممكنة لزم التسلسل^(٥)، وإلا فهي واجبة، وهذه الطريقة مبنية على مقدّمات فاسدة. انتهى كلامه رفع مقامه. والأمر كما أفاده.

وقال بعض الفضلاء المعاصرين سلّمه الله^(٦) تعالى أن الطبيعيين يستدلّون بالنظر في الحركة والمتحرك الذي هو موضوع علمهم بعدما أثبتوا أن لكلّ متحرك محرّكاً، ولا يجوز أن يكون الشيء محرّكاً لنفسه، ويمتنع ذهاب سلسلة المحركات لا إلى أوّل، على وجود محرّك أوّل غير متحرك ولا متغيّر لا في صفاته كالمحرك في المقولات المشهورة، ولا في ذاته كالممكن المنقل من الـليسيّة الذاتيّة إلى الإيسيّة. قال والدي العلامة طاب ثراه^(٧): وهذه طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام حيث قال: لا أحبّ الآفلين. انتهى.

وحال هذا التقرير أيضاً كسابقه في الضعف.

أمّا أوّلاً فلابتناؤه على ما لا يتمّ بيانه.

وأمّا ثانياً فلأنّ كون الممكن متّقلّاً من الـليس إلى الـإيس وإن اشتهر بينهم، لكنّه محلّ تأمل وليس هاهنا موضع تحقيقه.

وأمّا ثالثاً فلأنّ مذكروه على تقدير تمامه كأنّه لا يشمل الانتقال من الـليسيّة الذاتيّة إلى الإيسيّة أيضاً. هذا.

ثم في مانقله عن والده تأمل، إذ الخليل عليه السلام لم يستدلّ بالحركة والتغيّر على وجود الواجب، بل استدلّ بأفول الكواكب على عدم كونه واجباً، وابن هذا من ذاك؟ فليتأمل^(٨).

وقد قرّروا طريقة الطبيعيين بوجوه أخر قريبة من هذا، بحيث لا فائدة

معتدّاً بها في ذكرها، فقد أعرضنا عنها.

وفي بعض الحواشي^(٩) أنّ بعضهم استدّلوا بملاحظة الإمكان، لأنّ الممكن من حيث هو ممكن لا بدّ له من موجود، ولا بدّ له من الانتهاء إلى الواجب، لاستحالة الدور والتسلسل.

ثمّ قال: إنّ كون طريقة الإلهيين أخصر عن هذا غير ظاهر، ولعلّ وجه العدول فيه إنّما هو كون هذا الطريق أوثق وأشرف.

وفيه تأمل، لأنّ في هذا التقرير لا بدّ من بيان وجود الممكن، بخلاف طريقة الإلهيين، فيكون مقدّماتها أقلّ بالنسبة إلى هذا، ولا نعني بالاخصر إلاّ هذا.

ثمّ كون طريقة الإلهيين أخصر من طريقة الطبيعيين^(١٠) فظاهر، أمّا عن طريقتي المتكلّمين فلكونهما مبنيّتين على حدوث العالم هذا.

وبعض الأفاضل^(١١) بعدما بين أخصريّة هذه الطريقة بالنسبة إلى طريقة الحركة قال: وأمّا بالنسبة إلى طريقة الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج إلى استعانة الإمكان والوجود، كما في غيره من الطريقتين المذكورتين.

أمّا أخذ الإمكان فغير خفيّ^(١٢)، وأمّا أخذ الوجود لأنّ الحدوث المعتبر في أحدهما هو نفس الوجود، وفي الآخر أيضاً مأخوذ، لأنّ الممكن مالم يخرج من العدم إلى فضاء الوجود لم يحتج إلى العلة.

وما يقال من أنّ عدم العلة علة لعدم المعلول فهو ليس على الحقيقة، بل على المجاز، لعدم تحقّق التأثير والتأثر في العدم.

وفي بعض النسخ^(١٣) بدل «الحدوث» في قوله: إلى طريقة الحدوث «الإمكان»، وعلى الوجهين لا يخفى فيه من التشويش.

أمّا على الأوّل فلاخذ الحدوث في كلّ من الطريقتين، فلاوجه لقوله: وأمّا أخذ الوجود... إلخ، بل كان الصواب أن يقول: وأمّا أخذ الوجود، لأنّ الحدوث المعتبر فيهما هو نفس الوجود، لأنّه الوجود بعد العدم، وهو ظاهر. وأمّا على الثاني فلأنّ طريق الإمكان غير مذكور في كلام المحشّي، وليس أيضاً في كلامه أثر منه، فالتعرّض له بهذه العبارة وعدم التعرّض لطريقة الحدوث المذكورة في كلام المحشّي كما ترى. هذا.

ثمّ ما ذكره من أنّ الممكن مالم يخرج من العدم لم يحتج إلى العلة غير تامّ، بل التحقيق أنّ كلّاً من طرفي الممكن محتاج إلى العلة، ولا فرق بين الوجود والعدم أصلاً.

والقول بأنّ عدم العلة علة لعدم المعلول على الحقيقة، ولا مجاز فيه، وتحقيق المقام يطلب من تعليقات والذي دام ظلّه العالي على حواشي التجريد. (١٤)

فالصواب أن يبيّن أخذ الوجود بأنّ الممكن مالم يوجد لم يحتج إلى العلة الموجودة، بل يكفي فيه عدم العلة، غاية الأمر وجوب أن يكون ذلك العدم عدمٌ ممتنع بالذات أو ينتهي إليه، ولا بدّ في إثبات الواجب من بيان وجوب العلة الموجودة كما لا يخفى.

وبعد اللّيتيا واللّتي يرد عليه أنّ في طريقة الإلهيّين أيضاً لا بدّ من أخذ الوجود، إذ لو لم يكن موجود فلا ترديد ولا حاجة إلى علة، ولا دور ولا تسلسل، وهو ظاهر، وكأنّه وقع سهو في هذا الكلام واللّه يعلم.

وأما كونها أوثّق فهو بالنسبة إلى طريقة الطبعيّين ظاهر، وكذا بالنسبة إلى طريقتي المتكلّمين، لا بتناهما على حدوث العالم الذي يشكل إثباته بالدليل العقلي، بحيث لا تنطرق المناقشة إليه.

بل نقول: ما يصلح دليلاً عليه^(١٥) إنما يتم بعد إثبات الواجب، وأما قبله فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح للاعتماد على حدوث العالم بمعنى ماسوى الواجب، نعم استدّلوا على حدوث العالم الجسماني، وبمجرد ذلك لا يثبت المطلوب، إذ لعله تنتهي السلسلة إلى قديم غير جسماني ممكن يكون هو محدثاً للحوادث، فلا يثبت الاحتياج إلى الواجب، إلا أن يتمسك بالدعوى المذكورة سابقاً، وقد عرفت فسادها فتأمل.

وأيضاً القول بأنّ علة الحاجة هي الحدوث^(١٦) أو الإمكان بشرط الحدوث خلاف التحقيق، فطريقة الإلهيين أوثق، لحقّة بنيانها.

واعلم أنّ الشيخ أيضاً حكم بكون منهج الإلهيين أوثق وأشرف من غيره، حيث قال في آخر النمط الرابع في الإشارات: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووجدانيته وبرأته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف.^(١٧)

ثمّ جعل قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن أنّه الحق﴾^(١٨) وقوله تعالى: ﴿اولم يكف برّبك أنّه على كلّ شيء شهيد﴾^(١٩) إشارة إلى الطريقتين، ووسم طريقة الثانية بطريقة الصديقين الذين يستشهدون به، لا عليه.^(٢٠)

والظاهر أنّ حكم الشيخ بالاثنية باعتبار أنّه لا يحتاج إلى اعتبار حدوث أو حركة، بل يكفي التمسك بأصل الوجود، بخلاف المناهج الأخرى، فإنّه لا بدّ فيها من بيان وجود حادث أو متحرك، وهذا وإن كان ظاهراً، لكن لا شك أنّ الأول أوثق، فتدبر.

وقال المصنّف قدّس سرّه في شرحه للإشارات في بيان وجه الاوثنية

والأشرفية: إن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، وأمّا عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلّة فربّما لا يعطي اليقين، وهو إذا كان للمعلول علّة لم يعرف بها، كما تبين في علم البرهان. انتهى. (٢١)

وقال صاحب المحاكمات: إن قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالاً بالعلّة على المعلول، وإلا لزم أن يكون الواجب معلولاً.

قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته، فإنّنا في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود أولاً، ثمّ نستدلّ به على سائر الموجودات، وأمّا القوم فيثبتون سائر الموجودات، ويستدلّون بها على وجود واجب الوجود.

وبعبارة أخرى: نحن نثبت الحقّ ونستدلّ به على الخلق، وأمّا هم فيثبتون الخلق ويستدلّون به على الحقّ، فطريقتنا أشرف وأوثق. انتهى كلامه، زيد إكرامه (٢٢). ولا يخفى ما فيه من التكلّف والتعسف.

والمحشّون تارة أثبتوا كون هذا البرهان لَمِيّاً بأنّ كون العالم مصنوعاً ومجعولاً علّة لكون الواجب صانعاً للعالم، أي هو علّة لهذا الوجود الرابطي للواجب تعالى، لا الوجود في نفسه، لأنّ الوجود في نفسه للواجب تعالى ليس معلولاً، ووجود العالم في نفسه معلول للواجب تعالى، والوجود الرابطي للواجب تعالى وهو كونه صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته.

ولا استبعاد في ذلك كما في المؤلفيّة وذو المؤلفيّة، فإنّ كون الشيء مؤلفاً علّة لذی المؤلفيّة على ما ذكره الشيخ، فكون العالم مصنوعاً ومجعولاً علّة لكونه ذا جاعل واجب بالذات.

ولمّا أورد أنّه يلزم حيثُذ أن لا يثبت للواجب تعالى صانعِيّة العالم باعتبار ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم، أجاب بعضهم^(٢٣) بأنّ صانعِيّة العالم يمكن اعتبارها من وجهين :

أحدهما : بحيث يكون وصفاً للعالم، ومعناها حيثُذ كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات .

وثانيهما : بحيث يكون وصفاً للواجب تعالى، ومعناها حيثُذ كون الواجب بحيث يكون صانعاً للعالم، فللعالم صفتان : أحدهما : المصنوعيّة والمجعوليّة، والأخرى : كونه ذا صانع جاعل، والأولى علّة للثانية، فالنتيجة هي : كون العالم ذا صانع واجب الوجود، لا كون الواجب صانع العالم .

وصورة القياس هكذا : العالم مصنوع، وكلّ مصنوع ذو صانع واجب بالذات، فالعالم ذو صانع واجب بالذات، وكون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقّة تلك النتيجة من غير احتياج إلى نظر وكسب، وهذا الظهور بطريق الاتفاق .

فثبتت صانعِيّة العالم للواجب تعالى إنّما هو بالنظر إلى ذاته، لا بواسطة أمر أصلاً، غاية ما في الباب أنّه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقّة ذلك القياس، فحقّة كون الواجب صانع العالم لازمة لحقّة ذلك القياس، لكنّ اللزوم ليس لزوماً اصطلاحياً بأن يكون حقّة القياس ملزومة لحقّة كون الواجب صانع العالم وعلّة بالقياس إليه، لأنّ ثبوت صانعِيّة العالم ليس معلّلاً بغير ذاته أصلاً، بل بالمعنى اللغوي، بمعنى أنّه لا ينفك أحد العلمين عن الآخر، لأنّه إذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديهياً لا يحتاج إلى نظر وفكر^(٢٤) أصلاً .

ويمكن أن يقال : إنّ كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقّيته بصحابة

اللمّ، لا أن له دليلاً لَمِيّاً، هذا ملفّق كلماته.

وانت خبير بما فيه، أمّا أولاً: فإنّ مبنى ما ذكره من حديث المؤلف وذي المؤلف الذي نقله من الشيخ ممّا لا يرجع إلى تحصيل، كما يشهد به التأمّل، وأشار إليه والذي دام ظلّه العالي في حواشيه على حواشي التجريد. (٢٥)

وأمّا ثانياً: فإنّ هذا التكلّف والتعمّل يجري في جميع الاستدلالات الإنيّة ولا اختصاص له بهذا الدليل، بل تجري في الطرق الأخرى أيضاً، فلا يصلح وجهاً لاوثقيّة هذا الطريق.

وبالجملة، فساد هذا الوجه وضعفه ظاهر لا يحتاج إلى تجشّم بيان، فلا علينا أن [لا] نتعرّض لما فيه من الأمور الأخرى، فتأمّل.

وبوجه آخر قالوا: إنّ الاستدلال هاهنا إنّما هو بحال مفهوم الموجود وهي احتياج فردة الممكن إلى العلة على ما في حاشية بعض المعاصرين، أو كونه ذا فرد في نفس الامر كما ذكره بعض الأفاضل على أنّ بعضه واجب لا على ذات الواجب في نفسه، وكون طبيعة الموجود مشتملاً على فرد هو الواجب لذاته حال من أحوال تلك الطبيعة، فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال أخرى لها معلولة للحالة الأولى. وهذا أيضاً كما ترى.

وتارة يقولون: إنّ جميع براهين إثبات الواجب لَمِيّة (٢٦) بحسب الحقيقة بناءً على ما نقل عن الشيخ، إلا أنّ سائر الطرق شبيهة بالإنّ، لكونه بحسب الظاهر من المعلول إلى العلة، إذ الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث أو الحركة معلولة للواجب بخلاف هذا المنهج لكونه نظراً إلى طبيعة الموجود وهي ليست معلولة للواجب وإن كان بعض أفرادها معلولة له. وهذا أيضاً مع فساد بنيانه ممّا لا وقع له كما لا يخفى.

وقال بعض الفضلاء^(٢٧) بعدما وجّه الأوثقيّة بهذا الوجه : فتأمل ، فإنه لا يثبت من هذه الدلائل إلا وجود علة ما لجميع الممكنات خارجة عنها ، أي غير ممكنة ، ولا يثبت بها خصوص الذات المقدّسة الإلهيّة ، والشيخ صرح بأن الاستدلال بوجود المعلول على علة ما في الحقيقة استدلال من العلة على المعلول ، فيكون لمياً .

ويمكن أن يكون قول المصنّف : « في إثبات الصانع » دون « إثبات الله » أو « إثبات الواجب » إشارة إلى هذا ، فتدبّر . انتهى .

أقول : كون هذا الدليل دالاً على مجرد وجود علة ما مسلّم ، لكن بعد إثبات التوحيد وسائر صفات الواجب يثبت خصوص الذات المقدّسة . وما نقله من أن الاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما استدلال لمي^(٢٨) وإن نسب في المشهور إلى الشيخ ، لكنه كلام وإه جدّاً ، بل لا فرق بين علة ما والعلة المعيّنة أصلاً ، وكأنه ليس في كلام الشيخ أيضاً ما يدلّ عليه ، وتحقيق المقام في حواشي والذي دام ظلّه العالي .^(٢٩)

ثم إن كان مراده بيان وجه آخر للأوثقيّة فحاله يظهر ممّا علمت ، فتدبّر . ثم صلاحية هذا وجهاً للعدول عن قوله : في إثبات الواجب غير ظاهر ، نعم يصلح وجهاً للعدول عن قوله : في إثبات الله .

إلا أن يقال : إن قوله : إثبات الصانع ، فيه إشارة إلى أن المثبت إنما هو وجود علة ما ، لما اشتهر في الالسن من أن المصنوع لا يدلّ إلا على صانع ما ، وليس هذه في قوله : إثبات الواجب . فافهم .

والظاهر أن النكتة في عدول المصنّف إنما هي الإشارة إلى أن الدليل إنّي ينتقل فيه من المعلول إلى العلة . ولا يمكن إقامة البرهان اللمي عليه ، كما قال الشيخ في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء^(٣٠) : أنّه لا حدّ له ولا برهان

عليه، بل هو برهان على كل شيء، بل إنما عليه الدلائل الواضحة. هذا.
وقد ذكروا في وجه العدول وجوهاً أخر رأينا الأولى العدول عن ذكرها
فتفطن.

فتارة يقولون: إن جميع البراهين إثنية، لكن هذا الدليل أشبه الإثبات
باللم، لأن من البراهين الإثنية ما هو أقربها إلى اللم في الوثوق، بل كاد أن
يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس، وهو الاستدلال باللوازم
المنتزعة عن حاق الملزوم. وهذا المنهج لكونه نظراً في طبيعة الموجود كذلك،
فإن حقيقة مفهوم الوجود إنما ينتزع من ذاته تعالى بذاته من غير اعتبار قيد
زائد على ذاته، فهو وإن لم يكن برهاناً لثباته، لكنه لا يقصر عنه أيضاً. وفيه
مناقشة.

ويقرب من هذا أيضاً ما ذكره بعض المحشين^(٣١) من أنه قد تقرر في فن
البرهان أن أوثق البراهين ما يكون حد الوسط فيه حال جوهر الموضوع، وما
نحن فيه كذلك، لأن قولنا: بعض الموجود واجب، استدلل عليه من حال
جوهر الموجود والوجود وطبيعته. انتهى.

وقال بعض الأفاضل: قال بعض الفضلاء في وجه وثاقة هذا الطريق
بهذه العبارة: وثاقة طريقة الوجود فلعدم الإيرادات الموردة على طريقة
الإمكان من إمكان الأولوية الذاتية وشبهة ما قبل معلول الآخر وغيرها.
وقال في بيان الأشرفية: وأما أشرفية الوجود فظاهر، إذ الوجود فعل
والإمكان قوة. انتهى.

فإن قلت: في هذا المنهج أيضاً استعين بالممكن، لأن الشق الثاني من
ترديد كلام المصنف وهو: «وإلا استلزمه» مرجعه ليس إلا الممكن.
قلت: أخذ الممكن هاهنا ليس مقصوداً بالذات، بل بالعرض والتبعية

بخلاف غيره، فإن المنظور بالذات فيه هو الإمكان وما يجري مجراه. انتهى.
ولا يخفى أن إمكان الأولوية الذاتية وشبهة ما قبل معلول الأخير يرد
على طريقة الوجود أيضاً، وما قيل في الدفع مشترك، فمانقله من وجه
الأوثقية ضعيف جداً.

وما أفاده من أن أخذ الممكن هاهنا ليس مقصوداً بالذات بل
بالعرض... إلخ. لا اتجاه له، لأن ذلك لا يوجب عدم ورود الإراد، بل
بمجرد أخذ الإمكان بتوجه الإراد، سواء كان مقصوداً بالذات أو بالعرض،
إلا أن يكون كلامه متعلقاً بمناقله في بيان الاشرفية، وحينئذ لا إيراد عليه.
هذا.

وفي كلمات هذا الفاضل في تسمية هذه الحاشية تأمل، ولقد تركنا
التعرض له مخافة زيادة الإطباب وملالة الأصحاب.

وقال بعض الفضلاء المعاصرين سلمه الله تعالى: أقول: طبيعة
الوجوب لما كانت طبيعة ناعية لطبيعة الوجود عارضة لها فهي متأخرة
بالذات عنها، كما يظهر من تتبع عبارات الشفاء وغيرها، فيكون الوجود بما
هو موجود متقدماً بالذات على الموجود بما هو واجب، والواجب بما هو
واجب، وهذا لا ينافي ما هو المشهور من أن الشيء ما لم يجب لم يوجد،
لأن المراد منه أن الماهية ما لم يتصف في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب
لم يمكن أن يوجد، لا أن اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب متقدم
على تحققه فيه أو في الذهن على ثبوته فيه.

إذا تمهد ذلك فلا يخفى أن الاستدلال بالموجود بما هو موجود وأن له
فرداً في الخارج، على الواجب بما هو واجب وأن له فرداً خارجياً برهان لمي
بلا تعمل وتكلف لا إني، لأن ثبوت الفرد الخارجي للموجود بما هو موجود

متقدّم بالذات والطبع على ثبوت الفرد الخارجي بما هو واجب .
 ولا يتوهم أنه يلزم على هذا أن يكون الواجب بما هو واجب معلولاً
 لشيء ، إذ اللازم تقدّم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب ، وهو ليس
 بمستنكر ، إذ ذاته تعالى من جهة أنه مبدء للآثار فرد للموجود والوجود ،
 ومن جهة أنه منشأ لوثاقة الوجود فرد للواجب والوجوب ، والاعتبار الأول
 متقدّم بالذات على الاعتبار الثاني ، كما يقال في تقدّم وجوب الوجود على
 سائر الصفات ، وفي تقدّم العلم والقدرة على الإرادة وطبيعة الوجود
 والموجود بما هو موجود متقدّم على جميع الاشياء بل جميع الاعتبارات
 بالذات ، ولهذا جعل موضوعاً للفلسفة الأولى .

فالمراد بما قال الشيخ وغيره أنه لا برهان عليه ، بل هو البرهان على كل
 شيء أنه لا برهان على ذاته من غيره ، لا أن ذاته باعتبار وملاحظة ليس برهاناً
 على نفسه باعتبار آخر ، وبعض صفاته ليس برهاناً على بعض آخر ، بل هو
 الشهيد عليه كما على غيره .

ولهذا بعينه صار هذا المنهج اشرف واخصر من غيره الماخوذ فيه وجود
 الممكن أو الحادث أو المتحرك شاهداً عليه تعالى . انتهى .

وفيه تأمل ، أمّا أولاً : فلأننا لانسلم أن الوجوب نعت للوجود ، بل هو
 كيفية للنسبة على ما هو المشهور ، وحينئذ لا يلزم تأخرها عن الوجود .

لا يقال : فيكون متأخرة عن النسبة ، والنسبة متأخرة عن وجود
 الطرفين ، فيكون متأخرة عن الطرفين ، فثبت تأخره عن الوجود الذي هو
 أحد الطرفين على أكد وجه .

إذ الوجوب إنما هو صفة لنفس النسبة ، والمتأخر عن الطرفين إنما هو
 وجود النسبة ، لأنه الفرع لوجود الطرفين ، فلا يلزم تأخر الوجوب عن

الوجود، فتأمل .

وأما ثانياً: فلأن بعد تسليم كونه نعتاً للوجود لانسلم وجوب تأخره عنه، لأنه إن ادعى أن الثبوت الربطي من الوجوب للوجود متأخر عن ثبوت الوجود في نفسه فغير مسلم، بل ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوته له في نفسه، لا فرع له على ماهو التحقيق .

وإن ادعى أن الثبوت في نفسه للوجوب متأخر عن الثبوت في نفسه للوجود فغير مسلم أيضاً، إذ الثبوت في نفسه للوجوب إنما هو بمعنى ثبوت ماينتزع منه أي: موصوفه، فإذا كان موصوفه الوجود فهو أيضاً ثبوته كثبوت الوجوب، فيرجع معنى ثبوت الوجوب في نفسه إلى ثبوت الذات المتصفة بوجوب الوجود في نفسه، فلا يكون متأخراً عن ثبوت الوجود فافهم .

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره في بيان معنى ما اشتهر من تقدم الوجوب على الوجود كلام وإيه جداً، لأنه إذا لم يكن له وجوب أصلاً قبل الوجود ولا يمكن ذلك بناءً على أنه نعت له فلا يمكن أن يصفه العقل به إلا بتعمّل، فلا يمكن أن يتّصف به قبله^(٣٢) في مرتبة العقل أيضاً .

وأيضاً لاشك أن اتّصاف الشيء بالوجود لا يتوقّف أصلاً على أن يلاحظ العقل اتّصافه بالوجوب أو يصفه به، بل يتوقّف على اتّصافه به في نفس الامر .

فإن قلت: مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر، لأن معنى نفس الامر يرجع إليه عند التفنيش .

قلت: بعد التنزل عن التكلّف في حمل العبارة وأن الإيراد الأوّل يصير حينئذ أظهر الورود كما لا يخفى^(٣٣)، أنه على هذا فالاتّصاف بالوجوب الذي يدعى أنه متأخر عن الوجود ماهو؟ فعليه البيان؛ إذ نحن لانعلمه، بل نحكم

بالبدئية بأن الاتّصاف بالوجوب ليس إلّا في نفس الأمر وأنه ليس الاتّصاف به قبل الوجود وبعده إلا بمعنى واحد ووجه واحد، فإذا كان هو متقدماً على الوجود فإين المتأخّر عنه، فتدبرّ.

وأما رابعاً: فلأنّ الاستدلال وقع من الموجود المشاهد المعلوم، أو من طبيعة الوجود باعتبار تحقّقه في ضمن ذلك الفرد، وظاهر أنّه ليس ذلك علّة لثبوت الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب، بل مايتوهم كونه علّة له هو ثبوت الفرد الواجبي للموجود، والاستدلال لم يقع منه، بل هو عين المدّعى كما لا يخفى.

وأما خامساً: فلأنّه على ما ذكره لا يمكن جعل الاستدلال استدلالاً على ثبوت الوجود للصانع تعالى، بل على ثبوت الوجوب له. وفيه مع كونه تعسفاً جدّاً، إنّ ثبوت الوجوب له على زعمه موقوف على ثبوت الوجود له، والاستدلال إنّما وقع منه، فلا بدّ أن يثبتوا أولاً وجوده حتّى يتمّ الاستدلال على وجوبه، وهم قد أخلّوا بذلك. على أن بعد إثبات ذلك يكفيهم ذلك، ولا حاجة إلى الاستدلال على ثبوت الوجوب له، وفيه ما فيه. (٣٤)

وأما سادساً: فلأنّ قوله: فالموجود بما هو موجود متقدّم... إلخ ممنوع، وقد ظهر وجهه ممّا سبق، وقوله: ولهذا جعل موضوعاً للفلسفة الأولى، ممّا وضعه واخترعه هو نفسه.

والشيخ في الهيئات الشفاء بعد ما حقّق أنّ موضوع الإلهي هو الموجود من حيث هو موجود وبيّن الوجه فيه قال: وهو أي العلم الإلهي هو الفلسفة الأولى، لأنّه العلم بأوّل الأمور في الوجود وهو العلّة الأولى، وأوّل الأمور في العموم وهو الموجود والوجود (٣٥). وأراد بالعلّة الأولى التي حكم بأنّها

أول الأمور في الوجود ذات الواجب تعالى ، كما هو الظاهر ، لا الموجود من حيث هو موجود حتى يتوهم تقدمه على جميع الأشياء ، فافهم .

ومراد الشيخ بأنه لا برهان عليه ، أنه لا يمكن إقامة الدليل اللمي على وجوده تعالى كما أشرنا إليه ، وكأنه اصطلاح على إطلاق البرهان على خصوص اللمي ، والدليل على غيره أو على الأعم ، فلا حاجة إلى اعتبار تقييد في كلامه ، فتأمل .

وإنما أطيننا في الكلام مع أن المرام ليس مما به زيادة الاهتمام سالكاً لطريقة الاقوام وتبركاً في الابتداء بذكر كلمات هؤلاء الاعلام ، وعلى الله التوكل وبه الاعتصام .

وأما كون هذه الطريقة أشرف من الطرق الأخرى فلأن الملحوظ فيه هو مجرد الوجود وهو خير محض لا شرف فيه بوجه من الوجوه على ما هو المشهور ، فهو منبع كل شرافة وموجب كل أنافة ، فالطريق المحاول له أشرف من غيره . هذا .

وقد ظهر من كلام الشيخ الذي نقلنا سابقاً وجه آخر للأشرفية ، وتوجيهه أنه قد لوحظ في الطرق الأخرى شيء من مخلوقاته تعالى الاجنبية له ، بخلاف هذا الوجه ، إذ قد لوحظ فيه الوجود المطلق ، وهو ليس بأجنبي له تعالى ، بل أنه تعالى فرد منه ، فكأنه فيه استشهد به على ذاته . وفي الطرق الأخرى استشهد بغيره من مخلوقاته عليه ، فظاهر أن الأول أشرف ، وبهذا يظهر وجه حكمه بأنه طريقة الصديقين . هذا .

وقال المصنف رحمه الله في شرح الإشارات : لما كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصديقين ، فإن الصديق هو ملازم الصدق . انتهى^(٣٦) . وسيجيء عن قريب زيادة كلام فيه إن شاء الله تعالى .

قوله [في ص ٢٥]: ويمكن تقرير هذا الدليل ... إلخ.
 قيل^(٣٧): هذا صريح في أنه يمكن تقريره بوجوه عديدة^(٣٨)، فلا يرد عليه ما يقال من أنه لا وجه لانهصار تقارير هذا الدليل في الأربعة . انتهى .
 وأنت خير بعدم وقع الإيراد، على أن الظاهر أنه لا يمكن تقريره بوجه آخر يكون في البين فرق معنوي لا يكون بمجرد تغيير الالفاظ والعبارات كما لا يخفى .

لكن^(٣٩) الصراحة التي ادعاهها القائل لم نجد منها أثراً . هذا .
 ثم الأولى أن يقال في الفرق بين هذه الوجوه أن في الثلاثة الأوّل كلّها ادعى بداهة وجود الافراد للموجود، ثم ردّد فيها بأنه إمّا أن يوجد فيها واجب الوجود وهو المطلوب أم لا، والتفاوت فيها إنّما هو في تالي هذا الشقّ .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

ففي الأوّل جعل التالي في الشقّ الثاني هو لزوم الانتهاء إلى الواجب فثبت المطلوب .

وفي الثاني جعل لزوم الدور أو التسلسل المحالين، فيكون الشقّ الثاني باطلاً، فيبقى الأوّل ويثبت المطلوب .

وفي الثالث جعل تحقّق الواجب، لكن لا يكون المنظور هو ثبوت المطلوب كما في الأوّل، بل لزوم خلاف الفرض، فيكون المنظور فيه ايضاً بطلان الشقّ الثاني، لكن بوجه آخر غير مذكّر في الاحتمال الثاني .

وأما التقرير الرابع وهو الذي ذكره الشارح وهو المشهور بين المتكلّمين فقد أخذ فيه فرد من افراد الموجود المعلوم وجودها بديهية، وردّد فيه بأنه إمّا واجب فيثبت المطلوب، أو لا، فإمّا أن يلزم الدور أو التسلسل، أو ينتهي إلى الواجب، ولما استحال الأولان فتعيّن الثالث وهو المطلوب .

وحينئذ يكون الفرق بينهما ظاهراً، لا أن يكون بمجرد تغيير اللفاظ والعبارات على ما قرره بعض المحققين.^(٤١)

لكن لا يذهب عليك أنه على هذا يمكن حمل كلام المصنف على التقرير الأول أيضاً. نعم لا يمكن حمله على الثاني، فلا وجه لتخصيص المحشي التقريرين الأخيرين بأنهما محتملا كلام المصنف، بل لا يعقل ما ذكره على تقرير بعض المحققين أيضاً، لأنه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المصنف على تقرير الشارح أيضاً، بل يتعين حمله على التقرير الثالث فقط كما لا يخفى.

وبما قررنا ظهر فساد ما قاله بعض المحشين من أن في عبارة المحشي خدشة، إذ الكل محتمل عبارة المصنف، إلا أن بعضها أقرب وبعضها أبعد، إلا أن يكون مقصوده أن ما ذكره المصنف إنما هو خلاصة الدليل. ويمكن تقريره بكل من تلك الوجوه بتصرفات في العبارات.

وفيه أن المحشي لم ينكر ذلك، بل غرضه بيان أنه على أي وجه يمكن حمل عبارة المصنف بحيث يكون خصوصه مفهوماً من الكلام، لا أن يكون خلاصته هو ذلك، فتدبر.

قوله [في ص ٢٥]: فإن كان واحد منها...

أي من أفراد الموجود مطلقاً، أو من أفراد المعلومة بالبديهة، وكذا الحال في قوله: وإن كان كلها ممكناً، وأما قوله: أفراد الموجود في التقريرين الآخرين، فلا بد من حمله على أفراد مطلقاً كما لا يخفى، والفاضل المعاصر قد حمله على الثاني.

وأنت خبير بأن هذا التوجيه وإن كانت العبارة لاتأبى عنه^(٤٢)، لكنه اعتبار تغيير في التقرير لا طائل تحته^(٤٣)، بل الأولى أن يجعل التفاوت بمجرد

التغيير في تالي الشق الثاني كما ذكرناه، فالأولى هو التوجيه الأول، فتأمل.

قوله [في ص ٢٦]: ويمكن حمل عبارة المصنّف على هذا.

قال الفاضل المعاصر سلمه الله تعالى: بأن يجعل ضمير استلزمه راجعاً^(٤٣) إلى كون الموجود واجباً، ولام الموجود للجنس، والقضية مهمة، وعلى الآخر وهو الأخير إلى الواجب، وهو للعهد، وهي شخصية، وعدم احتمال الحمل على الأولين، كعدم احتمال تقرير آخر يظهر بأدنى تأمل. انتهى.

وكان عدم احتمال الحمل على التقرير الأول بناءً على توجيهه له، وذلك لأنه إن كان اللام للعهد فيكون المعنى الموجود المعهود إن كان واجباً، وإن كان للجنس كان المعنى فرداً من أفراد الموجود إن كان واجباً، وشيء منهما لا يوافق التقرير الأول على ما ذكره، إذ المنظور فيه فرد ما من الأفراد المعهودة لا فرد واحد معهود ولا فرداً من الأفراد مطلقاً. هذا.

وأما على التوجيه الأول الذي ذكرنا فيمكن حمل عبارة المصنّف عليه كما لا يخفى. لكن على هذا الأولى حمل عبارة المحشّي على ما ذكره، إلا أن يناقش بأنه على ما ذكره أيضاً يمكن حمل عبارة المصنّف عليه، بأن يجعل اللام للعهد، ويعتبر التقييد في الموجود بما علم بديهية، إذ أمثال هذا في عبارة المتن الذي قد تجاوز الحد في الاختصار فيه غير عزيز، كما يظهر على من تصفّحه. هذا.

وأما قوله: لعدم احتمال تقرير آخر، ففيه تأمل^(٤٤)، إذ يحتمل الحمل على ما ذكرنا أولاً في توجيه التقرير الأول من المحشّي وهو تقرير جيد غير التقريرات الأربعة بناءً على توجيه هذا الفاضل. فتأمل.

قال الشارح [أي القوشجي]: لاشك في وجود موجود... إلخ.

اعترض عليه بأن هذا الترديد قبيح، إذ الوجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة، فلا يحتمل أن يكون واجباً.

وانت خبير بأن أمثال هذا الترديد مما لا يعدّ قبيحاً، حيث يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات العقلية وعدم إهمال شيء منها حتى لا يبقى مجال للبحث أصلاً، على أن الموجودات التي لا شك في وجودها ما إمكانه نظري كالشمس والقمر، ولهذا استدلّ الخليل بالأقول، فلا قبح في الترديد أصلاً كما أفاده بعض المعاصرين.^(٤٥)

وحينئذ لا حاجة إلى ما تكلفه السيد المحقق الفخري^(٤٦)، ولا إلى ما تمحله بعض المحققين، مع أن فيه ما فيه.

وفي بعض الحواشي لم يفهم الاعتراض فقرّره هكذا: الوجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة، لأن الوجود الذي يكون واجباً مشكوك فيه بعد، وإنما يثبت وجوده بالدليل، فالترديد بأنه إن كان واجباً أو ممكناً قبيح، ولا يخفى تهافتة، فتأمل.

قوله [في ص ٢٦]: وناسب أهل البحث^(٤٧)، وأما أهل الذوق والكشف الذي يلائم مذاق المحشّي فهم في مندوحة عن تجشّم استعمال البراهين والاشتغال بها إن كانوا صادقين. والله يعلم.

قوله [في ص ٢٦]: لزوم الدور.

بيانه أن الموجوديّة من حيث هي أي مع قطع النظر عن خصوص كلّ فرد منها موقوفة - على تقدير انحصار الموجود في الممكنات - على إيجاد يكون هو علّة لجميع افرادها، أي مالم يحصل إيجاد خارج لم يحصل شيء من الموجودات أصلاً، وذلك بناءً على المقدّمة البديهية التي سيذكرها من أن مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في إمكان طريان العدم عليها وأنه

لا بدّ لها من علّة خارجة، والإيجاد يتوقّف على الموجوديّة، إذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد، وليس موجوديّة غير ما يتوقّف على ذلك الإيجاد، فيلزم الدور.

لا يقال: لعلّه لا يكون العلّة الخارجة عن سلسلة الموجودات إيجاداً واحداً، بل إيجادات غير متناهية، وحينئذ فإذا توقّف موجود على إيجاد لا يكون ذلك الإيجاد متوقّفاً على ذلك الموجود، بل على موجود آخر وهكذا، فلا يلزم الدور، بل التسلسل.

لأنّا نقول: على هذا يرجع الأمر إلى سلسلة واحدة متسلسلة، وقد ظهر بالمقدمة المذكورة أنّه لا يكفي ذلك في وجود الممكن، بل لا بدّ من إيجاد خارج.

وبالجملة، بملاحظة المقدمة المذكورة يظهر أنّ مجموع الموجودات لا بدّ له من إيجاد خارج واحد أو متعدّد متناه أو غير متناه يكون هو علّة لجميعها، أي ما لم يحصل ذلك الإيجاد الواحد أو المتعدّد لم يحصل شيء من الموجودات أصلاً، وحينئذ يلزم الدور بلا خفاء، إذ ذلك الإيجاد يتوقّف على موجود، فوجود ذلك الموجود لكونه من جملة السلسلة موقوف على إيجاده، وإيجاده موقوف على وجوده وهو دور.

وعلى هذا فيمكن أن يكون مراد المحشّي بتوقّف موجود ما توقّف ذلك الموجود، فيكون المراد أنّ تحقّق واحد من الموجودات يتوقّف على هذا التقدير على إيجاد وتحقّق ذلك الإيجاد يتوقّف على ذلك الموجود. لكنّه بعيد، بل الظاهر أنّ مراده ما أشرنا إليه أولاً من أنّ المراد بتوقّف موجود ما هو توقّف طبيعة الموجود من حيث هو، أي لا يتحقّق فرد منه أصلاً ما لم يتحقّق إيجاد، ولا يتحقّق إيجاد ما لم يتحقّق فرد منه. فتأمل فيه. (٤٨)

وبما قرّرنا يندفع ما أورده فخر المحققين^(٤٩) من أنّه يجوز أن يكون تحقّق كلّ موجود موقوفاً على إيجاد سابق عليه، وذلك الإيجاد يتوقّف على موجود آخر غير ما توقّف عليه وهكذا، فيلزم التسلسل لا الدور. ووجه الدفع ظاهر لا يخفى.

وبوجه آخر نقول في دفعه على تقدير انحصار الموجود في الممكنات: يلزم إمّا الدور أو التسلسل، ولمّا كان التسلسل غير مفيد بناءً على المقدمة الآتية فيلزم الدور البتّة. لكن حمل العبارة عليه بعيد. هذا.

وأما ما أفاده السيّد الداماد في دفع هذا الإيراد، ففيه ما فيه.

وما ذكره بعض المحققين في تصحيحه ممّا استنكره العقل ولا يستحقّ النقل.

وكذا ما ذكره بعض المحشّين وما ذكره بعض المحققين ثانياً بقوله: فالأولى، فهو وإن كان أولى ويقرب من الحق، إلا أنّه أيضاً فيه ما فيه يظهر ذلك كلّ بالمراجعة مع أدنى تأمل. فتأمل.

قوله [في ص ٢٦]: ومنها أن ليس للموجود المطلق ... إلخ.

توضيحه: أنّه ليس للموجود المطلق مبدء يكون مبدءاً له من حيث هو، أي يكون مبدءاً لجميع أفرادها، وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه، لأنّه يكون مبدءاً لنفسه أيضاً، لأنّه من جملة الموجودات لا محالة، وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات، وذلك لأنّ الممكن من حيث هو ممكن لا بدّ له من مبدء يكون مبدءاً لجميع أفرادها بناءً على المقدمة الآتية. فعلم وجود فرد للموجود المطلق غير الممكن وهو الواجب. فتأمل فيه. هذا.^(٥٠)

وما ذكره بعض المحشّين في حاشية حاشيته من أنّه يمكن إتمام البرهان بدون أخذ تلك المقدمة وإه جدّاً، بل لا بدّ من أخذها على ما قرّره. فتأمل.

ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه آخر بأن يقال : مراده بالموجود المطلق هو الوجود الحقيقي الذي يعتقد المحشي أنه معنى واحد، وأن تحقق جميع الموجودات إنما هو باعتبارها على ما سيصرح به في مواضع ويدعي بداهته ويقول : إنه أظهر من الشمس .

فيقال حينئذ : إن ذلك الموجود لا مبدء له، إذ لو كان لكان ذلك المبدء موجوداً البتة، فيكون إما عين هذا الوجود، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، أو يكون هو موجوداً باعتباره فيلزم الدور، وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات، لأن الموجود المطلق الذي لا مبدء له إن هو إلا الواجب بالذات . هذا .

لكن يرد على هذا التوجيه أنه على هذا لا حاجة إلى ضمّ المقدمة الآتية، لأنه إذا ثبت أن ذلك الوجود لا مبدء له فيكون واجباً بالذات كما قلنا، ولا دخل لمقدمة أخرى في إثبات المطلوب، إلا أن وصفه بأنه طريقة الصديقين يلائم هذا كما لا يخفى .

وعلى الوجهين يندفع ما أورده فخر المحققين من أننا لانسلم أن الموجود المطلق لا مبدء له، ولزوم تقدّم الشيء على نفسه ممنوع، إذ الموجود المطلق ليس إلا الموجود العام، وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر، وهلمّ جرأً كما لا يخفى .

وقال الفاضل المعاصر سلمه الله : هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ الرئيس في ثاني أولى الهيئات الشفاء، وبيانه بالعبارة الأولى أن يقال : الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصية سوى الوجود لا يحتاج في تحققه في الخارج إلى موجب أوجب تحققه، وإلا لا يحتاج جميع الموجودات إليه بديهية، فاحتاج هو أيضاً إلى نفسه، وذلك تقدّم الشخص^(٥١)

على نفسه .

فطبيعة الوجود بما هو موجود واجبة التحقق في الخارج ممتنعة العدم لا لعلّة، ولو لم يكن لها فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكناً بناءً على المقدّمة الآتية، فيعدم الطبيعة بانعدام الكلّ، هذا خلف .

وانت تعلم أنّ المراد بالوجود المشتقّ منه الوجود هاهنا ليس هو الوجود العامّ البديهي الاعتباري الانتزاعي الذي ليس له تحقّق في الخارج أصلاً، بل هو من المعقولات الثانية^(٥٢) بالمعنى الأعمّ، وهو زائد على جميع الموجودات متعلّق معلّل بها في الذهن، بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الآثار ومحقّق الحقائق وهو الموجود بالحقيقة ومعلوم بوجه ما . فليتدبّر . انتهى .

وعبارة الشيخ التي أشار إليها هو هذا: ثمّ المبدء ليس مبدءاً للموجود كلّّه، ولو كان مبدءاً للموجود كلّّه كان مبدءاً لنفسه، بل الموجود كلّّه لا مبدء له، إنّما المبدء مبدء للموجود المعلول بالضرورة، فالمبدء هو مبدء لبعض الموجودات . انتهى .^(٥٣)

وانت تعلم أنّه ينطبق صريحاً على ما ذكرنا أولاً في توجيه البرهان، لا على ما ذكره هذا الفاضل، من أنّ طبيعة الموجود لا مبدء لها حتّى يحتاج إلى حمل الموجود على الموجود الحقيقي لا الاعتباري الانتزاعي .

ثمّ لا يخفى أنّ الوجود الحقيقي هو أمر واحد شخصي هو عين ذات الواجب تعالى على ما قالوا، وليس طبيعة كلّية يكون له أفراد متحقّقة في الممكنات، وما ذكره هذا الفاضل إنّما يستقيم لو كان الأمر على الثاني كما لا يخفى .

وأما ما أفاده بعض المحقّقين في توجيه هذا البرهان فلا يستحقّ البيان .

وكذا مذكره بعض المحشّين فتفطن .

قوله [في ص ٢٦]: وهذا حقيق بأن يكون طريقة الصديقين ... إلخ .
هذا على التوجيه الثاني الذي ذكرنا ظاهره ، كما أشرنا إليه ، وأما على التوجيه الأول فيمكن أن يقال : إنّ كونه طريقة الصديقين باعتبار ما أشرنا إليه سابقاً من أنّه يستدلّ فيه بالموجود المطلق ، والواجب تعالى فرد منه ، فكأنّه فيه استدلال به على ذاته ، وفي الطرق الأخرى استدلال بالموجودات الممكنة وأحوالها عليه تعالى ، ففيها استشهد بغيره عليه تعالى ، وظاهر أنّ الأول أنسب بطريقة الصديقين الذين يقصرون نظرهم إلى ذات الحقّ ويتوجّهون بشرائهم إليه ويعرضون عمّا عداه طرّاً .

ويقرب من هذا مذكره بعض المحققين حيث قال بعد وصف الصديقين :
فإن قلت : فبأيّ وجه^(٥٤) جعل هذا البرهان من تلك الطريقة .

قلت : من حيث إنّ نظر في الوجود المطلق ، والوجود المطلق المعرّي عن جميع القيود هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى ، والوجود المطلق الذي نظرنا فيه وإن لم يكن معرّي عن القيود بل هو لا بشرط القيود ، وفرق ما بينهما ، إلا أنّه منتزع من ذاته تعالى بذاته ، فهو وجه من وجوهه تعالى ، والنظر في وجه من وجوهه أدانا إلى حقيقته ، فكأنّما استشهدنا به عليه ، إذ وجه الشيء هو الشيء بوجهه ، فتفطن . انتهى .

وكان المطلب ليس ممّا يقتضي زيادة بسط فتفطن .

قوله [في ص ٢٦]: مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدء بالذات .

أي مبدء خارج يكون مبدءاً لجميعها ، إذ لا خارج عن الموجودات ، وبضمّ المقدّمة المذكورة من أنّ مجموع الممكنات لها مبدء خارج يثبت وجود

الواجب بالذات . والفاضل المعاصر لمّا حمل الدليل السابق على أنّ طبيعة الوجود لا مبدء لها، حمل هذا على ما حملنا عليه ذلك من أنّه لا مبدء لكلّ واحد من أفراد الوجود، وإلاّ لزم تقدّم الشيء على نفسه، وجعل التفاوت بينهما بهذا الاعتبار .

وقال بعض المحقّقين بعدما نقل عن الفخري الاعتراض بأنّ القول بأنّ مجموع الموجودات ليس له مبدء إنّما يتمّ على تقدير وجود الواجب لا مطلقاً :

أقول : لعلّ المحقّق حمّله على رفع الإيجاب الكلّي بحمل المجموع على الأحادي، لكن مراد المحشّي إنّما هو المجموع المجموعي، أعني الذي هو موجود على حدة على ما قرّره كما سيّجي .

فنقول : لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدء فذلك المبدء لوجب كونه موجوداً يكون داخلاً في المجموع المتأخّر، ومن حيث كونه علّة لذلك المجموع يكون متقدّماً عليه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإيضاً لمّا كان علّة المجموع علّة لكلّ جزء منه يلزم كون ذلك المبدء لكونه جزءاً من المجموع علّة لنفسه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه من هذه الجهة أيضاً . انتهى .

وانت خبير بأنّه لا اتّجاه لإيراد الفخري على ما قرّرنا، وكذا على ما ذكره الفاضل المعاصر، وأمّا على ما ذكره بعض المحقّقين ففيه أنّ علّة بعض الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي علّيته لنفسه أصلاً كما لا يخفى . وما ذكره ثانياً من أنّ علّة المجموع علّة لكلّ جزء منه ممنوع .

وأيضاً على هذا فيصحّ حمّله على المجموع الأحادي مع أنّه زعم أنّه لو حمل عليه يتوجّه الإيراد . فتأمّل .

وبما قرّرنا ظهر حال ما في الخواشي الأخرى فلا تغفل .

قوله [في ص ٢٦]: مجموع الموجودات من حيث هو موجود ...

أي في حال الوجود يمتنع عدمها بدلاً عن وجودها، لما تقرّر أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد، وإذا وجب الوجود امتنع العدم، ومجموع الممكنات لا يمتنع عدمها بدلاً عن وجودها، إذ لا شيء يوجب وجودها وامتناع عدمها بالكلية بناءً على المقدّمة الآتية فثبت وجود واجب الوجود بالذات بالتقريب الذي مرّ. هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان .

والاعتراض بأنّ المحشّي بصدّد بيان لزوم تقدّم الشيء على نفسه، لكن بعبارة أخرى غير ما ذكر سابقاً، ولا أثر للتقرير المذكور منه على ما في حاشية بعض الافاضل مندفع بمنع كونه بصدّد ذلك^(٥٠)، إذ لا أثر في كلامه منه، وجعل هذا عبارة أخرى للسابق لا يقتضي ذلك، لأنّه قريب المأخذ منه على ما قرّرنا، فلا بأس بجعله عبارة أخرى منه كما لا يخفى .

وقال الفاضل المذكور: تقرير كلامه قدّس سرّه، على وجه يطابق مرامه من لزوم الدور دون التسلسل هو أنّ مجموع الموجودات لا يجوز أن يكون معدوماً ولا شيئاً محضاً، وإلاّ لزم في خروجه إلى الوجود من سبب موجود، فيلزم خروجه من العدم قبل أن يخرج، فهو الدور، فوجب وجود الواجب الممتنع العدم عليه في الموجودات حتى يمكن وجود غيره منه . انتهى .

وفيه نظر، لأنّه إن أراد أنّ مجموع الموجودات لا يجوز أن يكون معدوماً مطلقاً، أي سواء جاز خروجه بعده إلى الوجود أم لا فممنوعٌ . قوله: وإلاّ لزم في خروجه إلى الوجود الدور .

قلت: لعلّه جاز عدم جميع الموجودات رأساً، لكن حينئذ لا يجوز

خروجها إلى الوجود حتى يلزم الدور .

وإن أراد أنه لا يجوز عدمها رأساً مع خروجها بعده إلى الوجود فمسلم، لكن نقول : إن الممكنات أيضاً لعلّه يكون كذلك، أي يمتنع عدمها رأساً مع خروجها إلى الوجود، والمقدمة الآتية لا تثبت إلا جواز عدمها رأساً في الجملة لا مع خروجها إلى الوجود، فتأمل .

وقال الفاضل المعاصر دام فضله في تقرير الدليل : عدم جميع الموجودات رأساً بحيث لا يوجد شيء منها أصلاً ممتنع، إذ مالم يمتنع جميع أنحاء عدم الشيء لم يجب وجوده، فلم يوجد، وليس لهذا الامتناع سبب، وإلا لزم تقدمه على نفسه أيضاً، وعدم جميع الممكنات ليس ممتنعاً كذلك، كما سيجيء، فيكون في الوجود ما يجب وجوده ويمتنع عدمه بذاته وهو المطلوب . وفائدة الحاشية الإشارة إلى أن حاشية الوجود كاشفة عن حاشية الوجوب، إلا أنه شرطاً أو قيداً كما ردد صاحب الحواشي الفخرية وسلم المقدمة الأولى على الأول، وقال : جميع الممكنات بشروط الوجود أيضاً كذلك، ومنعها على الثاني، وقال : إنما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب وهو أول المسألة .

على أن والدي العلامة طاب ثراه^(٥٦) أجاب باختيار كل من الشقيين .

أمّا على الأول فبأن الشرط المذكور في الممكنات الصرفة بناءً على المقدمة الآتية وأن الشيء مالم يجب لم يوجد لما كان من قبيل الفروض المستحيلة، إذ الوجود الحاصل بلا وجوب ليس وجوداً بالحقيقة، فالموصوف به يمكن بالإمكان العام أن يصير لا شيئاً محضاً .

وأمّا على الثاني : فبأن النظر في مفهوم الوجود مع قطع النظر عن إثبات الواجب بالذات يؤدي إلى أن الممكن من حيث هو ممكن لا يمكن أن

يُتَّصَف به إلا بالوجوب السابق عليه، ومنه يثبت وجود الواجب بالذات بناءً على أن ما لم يمتنع جميع أنحاء عدم الشيء لم يجب وجوده، وبالعلل الممكنة من حيث هي ممكنة لا يحصل هذا الامتناع. انتهى.

وما ذكره في توجيه البرهان صحيح موافق لما ذكرنا، لكن بعد حذف قوله: وليس لهذا الامتناع سبب وإلا لزم تقدّمه على نفسه أيضاً، لظهور استدراكه، وكأنّه قصد به بيان لزوم تقدّم الشيء على نفسه فيه أيضاً، وما أبعد ما رامه، هيهات هيهات لا دخل له في هذا التقرير أصلاً. هذا.

وقد حمل الحثية على قريب من التعليلية ونحن جعلناها بمعنى في حال الوجود، والوجهان متقاربان.

ثم إن الظاهر أن مراد الفخري بكون الحثية قيداً هو ما ذكرنا، لا ما هو الظاهر منه، إذ المهية المقيدة بالوجود بذلك المعنى لا وجود لها، لا اعتبارية الوجود، وهو لم يتعرض في الاعتراض لهذا. وحيث فالحق في جواب الاعتراض على ما ذكرنا هو اختيار الشق الثاني، وإن أراد معناه الظاهر فالحق هو اختيار شق ثالث، كما فعله الفاضل المعاصر وهو ظاهر.

وفي ما نقله عن والده في دفع الاعتراض تأمل، لأن ما ذكره على اختيار الشق الأول مع ما فيه من التعسف يرد عليه أنه إذا كان شرط الوجود في الممكنات من قبيل الفروض المستحيلة فلا يمكن أن يحكم بأن الموصوف به يمكن^(٥٧) أن يصير لا شيئاً محضاً، إذ لا يمكن الحكم بشيء على فرض محال أصلاً.

نعم يحتمل ذلك عند العقل بناءً على جواز استلزام المحال للمحال وهو لا ينفع في المرام، بل لا بدّ من بيان الإمكان الواقعي، وأنّى له ذلك؟ فافهم.

وما ذكره في اختيار الشق الثاني لا يظهر محصله ظاهراً ولو تكلف في

تصحيحه، فليس إلا ما ذكره ابنه.

وبالجملة، ملخص الجواب عن الإيراد ليس إلا بوجه واحد يشترك فيه ما ذكرنا وما ذكره الفاضل المعاصر، وإنما التفاوت بمجرد التصرف في قوله: من حيث هو موجود، وما ذكره والده بعد التكلف في تصحيحه يرجع ملخصه إلى ذلك الجواب وليس جواباً آخر، فلا يستقيم العلاوة^(٥٨) إلا أن يكون نظره إلى التفاوت المذكور، فتأمل.

فالوجهان اللذان ذكرهما بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما يقضي منه العجب أي عجب، وفي كلمات بعض المحشين أيضاً تأمل، فتأمل.

قوله [في ص ٢٦]: وهي أن جميع الممكنات الصرفة ... إلخ.

يعني أن العقل يحكم بديهياً بأن مجموع الممكنات التي ليس فيها واجب بالذات ولا ينتهي إليه، في حكم ممكن واحد في إمكان عدمه بدلاً عن وجوده، وذلك لأنه وإن امتنع عدم كل منها بسبب علة، لكن لا شك في إمكان عدمه مع عدم علة، فنسبة الوجود إلى مجموع هذه السلسلة ونسبة العدم سواء، إذ يجوز عدم الجميع رأساً، لأننا إذا فرضناه لم يلزم منه محال أصلاً لا بالنظر إلى ذاتها، لإمكانها، ولا بالنظر إلى عللها، لأنها أيضاً ممكنة معدومة في هذا الفرض، وإذا جاز عليه العدم بهذا الوجه فهي ممكنة، لأن جواز العدم عليها في الجملة نظراً إلى ذاتها كاف في الإمكان، ولا يلزم جواز جميع أنحاء العدم كما في الوجود، لأن من الممكنات ما يمتنع عليه العدم الطاري كالزمان أو بعض أنحاء الوجود كالوجود بعد العدم اللاحق للموجود على ما قالوا. هذا، ولا نظن بمن راجع بداهة العقل الصريح والوجدان الصحيح أن يشك في نفسه في تلك المقدمة ولا يحكم بها حكماً قطعياً.

وما أورد فخر المحققين من أنه إن أراد بإمكان طريان الانعدام عليها
الإمكان الذاتي فمسلم، ولا يجدي نفعاً لجواز أن يكون طريان الانعدام على
مجموعها ممتنعاً في نفس الأمر بسبب أن كلاً منها مع العلة الموجدة، وإن
أراد به الإمكان الوقوعي فممنوع، والسند ما مرّ.

والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر، إذ الممكنات المتناهية ينتهي
إلى ممكن موجود لا بدّ له من موجد، وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له
موجد، وأمّا الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي إلى ممكن موجود، وبطلان
التسلسل غير ماخوذ في الدليل المشهور. ^(٥٩) انتهى.

فمندفع بما قرّرنا، إذ نختار الثاني ونقول: إن الإمكان الوقوعي لازم
للإمكان الذاتي فيها، إذ لا سبب من خارج لامتناع العدم عليها في نفس
الأمر، وكون كلّ منها مع العلة الموجدة لا يقتضي ذلك، إذ يجوز عدم علته
أيضاً، وهكذا، كما علمت، فلا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في ذلك
أصلاً. هذا.

وقد ينبّه على تلك المقدّمة بأنّ الوجود بالغير في قوّة شرطية، بمعنى أنّه
لو وجد ذلك الغير وجد ذلك، فوجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدّم، وإذا
كان كلّ واحد من تلك الآحاد موجوداً بالغير غير منته إلى موجود لذاته كان
بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية إلى وضع مقدّم، فلا يلزم وجود شيء
منها، فتأمل.

والاعتراض بأنّ عدم انتهائها إلى وضع مقدّم لا يدلّ على عدم وضع
مقدّم، كيف وهامنا وضع مقدّمات غير متناهية وهي الموجودات الغير
المتناهية على الفرض المذكور.

مدفوع بأنّ الكلام في أنّه إذا كان وجود كلّ منها على هذا الوجه كيف

تحقق ذلك وخرج السلسلة إلى الوجود، وما ذكرتم إنما يصح بعد فرض الكل موجوداً، فلا يجدي نفعاً فافهم.

فإذا ثبت أن ذلك المجموع في حكم ممكن واحد فترجيح وجوده على عدمه لا بدّ له من سبب وعلة خارجة عنه، وبذلك يتمّ جميع البراهين المذكورة، كما أشرنا إليه، وقد أشرنا أيضاً إلى افتقار جميعها إليه.

فليس الأمر على ما في بعض الحواشي من أنه لا بدّ من التكلّف في ما تمسك فيه بالموجود المطلق حتّى يظهر مدخلة تلك المقدّمة فيه، فتدبر.

ولا يخفى أن هذه المقدّمة على ما قررنا غير مذكروا من أن مجموع الممكنات موجود ممكن، غير كل واحد، فلا بدّ له من علة، وادّعوا بدهتها وبنوا عليها بعض براهين إثبات الواجب^(٦٠)، فإنّه ليس بناء شيء من تلك البراهين المذكورة على هذه المقدّمة وإن كان الظاهر حقيقتها أيضاً.

فما توهم من ابتناء جميع البراهين الموردة في هذه الطريقة التي لم يتمسك فيها بإبطال التسلسل على هذه المقدّمة ظاهر الفساد.

وكذا ما ذكره بعض المحقّقين من أن البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها ممّا يبتني على كلتا المقدّمتين، بل بعضها على تلك المقدّمة وبعضها على ما ذكره المحشّي، وسيّضح هذا إن شاء الله تعالى.

واعلم أنّه على ما حملنا في لفظ الطريان في عبارة المحشّي مسامحة، والأمر فيه سهل كما لا يخفى.

وبعض المحشّين حافظ على ظاهره فحمله على العدم بعد الوجود، ولم يدر أن هذا المعنى لا يشمل جميع الممكنات على ما قالوا، ولو سلّم فليست المقدّمة حينئذ بديهية كما لا يخفى، وليس أيضاً حينئذ دخيلاً في تتميم الجميع كما أفاده الفاضل المعاصر دام فضله.

وقد أورد هذا المحشّي كلاماً على نفسه بهذه العبارة: فإن قيل: بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري، لأنّ العدم الطاري ممتنع على الزمان، فإذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاءه واجباً بالذات، لأنّ أحد الطرفين إذا كان ممتنعاً بالذات يكون الطرف الآخر واجباً بالذات على ما تقرّر في موضعه، فلا يكون الزمان محتاجاً إلى العلة المبقية، ولا يجوز عليه طريان العدم.

قلت أما أولاً: فلأنّ الممتنع على الزمان إنّما هو العدم الطاري الزماني، لا العدم الطاري الدهري.

وأما ثانياً: فلأنّه لا يلزم من امتناع العدم الطاري على الزمان أن يكون بقاءه واجباً بالذات، لأنّ ما ثبت في موضعه أنّ أحد النقيضين إذا كان ممتنعاً بالذات يكون النقيض الآخر واجباً بالذات، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي، ورفع الوجود البقائي يتصور من وجهين: أحدهما: أن لا يوجد الزمان من بدو الأمر، وثانيهما: أن يرفع الوجود البقائي من بعد الوجود، وهذا وإن كان ممتنعاً، لكن لا يلزم من امتناع الاختصاص امتناع الأعم، لأنّ رفع الوجود البقائي يتصور من وجهين كما ذكرنا، فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحقّقه في ضمن عدم تحقّق الزمان من بدو الأمر. انتهى.

وأنت خبير بأنّ هذا الإيراد على ما قرّره لا دخل له بهذا المقام، نعم يرد هاهنا إيراد آخر وهو ما أشرنا إليه بقولنا: إنّ هذا المعنى لا يشمل جميع الموجودات، ولو أسقط قوله: فإذا امتنع عليه العدم إلى آخر السؤال، لا ينطبق على ما ذكرنا، كما لا يخفى.

ويمكن أن يكون نظره في السؤال إلى كلا الإشكاليين، لكن ما ذكره في

الجواب ثانياً لا يتعلق بما هو المتعلق بالمقام، بل هو عين مرام السائل كما لا يخفى .

ثم مذكّره في الجواب أولاً من الخيالات التي لا أجد لها وجه معقولة^(٦١)، وإنما اخترعه السيد المحقق الداماد قدس سره، وتبعه من اقتدى به من تلامذته مثل هذا المحشي، وستفصل القول فيه إن شاء الله تعالى .

وما ذكره ثانياً لا يدفع الإيراد على مآقرره أيضاً، لأن السائل جعل المحذور هو عدم احتياج الزمان إلى العلة المبقية^(٦٢)، لا كونه واجباً بالذات، وظاهره أنه لا يندفع بما ذكره، لأن جواز العدم عليه ابتداءً لا يجدي نفعاً، لأن الكلام في أنه إذا وجد فيمتنع عليه حيثُ العدم لذاته، فما الحاجة له إلى العلة المبقية، وجواز رفع الوجود الابتدائي في ضمن عدم التحقق من بدو الامر لا يضر بذلك أصلاً كما لا يخفى .

والحق في دفعه أن يمنع كون امتناع العدم الطاري على الزمان لذاته، بل لعله يكون لعله، وما ذكره في بيانه على تقدير تسليمه لا يدل على كونه لذاته، بل على مجرد الامتناع، فتأمل .

فإن قيل : مجرد الاحتمال يكفي في إيراد الاشكال .

قلت : مذكّره في بيان كون الباقي محتاجاً في البقاء إلى المؤثر يدل على احتياجه إلى ذلك المؤثر الذي أوجده على ما قالوا، وحيثُ فلا مجال لهذا الاحتمال، فتأمل .

قوله [في ص ٢٧] : من أن موجد جميع الممكنات ... إلخ .

بعدما حصلت خبراً بما سبق لا خفاء عليك في تقرير هذا الدليل بحيث يبتني على المقدمة المذكورة ويتم بها، وفساد مذكّره بعض المحققين من أن المراد جميع الممكنات من حيث هو مجموع .

فهذا الدليل يتوقف كما أشرنا إليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجوداً واحداً على حدة، ليحتاج إلى علة. انتهى، فتأمل.

قوله [في ص ٢٧]: من أن جزء الممكنات الصرفة ... إلخ.

تقريره أنه إذا فرض سلسلة الممكنات متسلسلة^(٦٣) إلى غير النهاية يحكم كل عاقل بملاحظة المقدمة المذكورة بأنه لا بد لها من علة بالذات أي علة يكون جميع أجزائها متأخراً عنها محتاجاً إليها، وظاهر أنه إذا كان جزء من أجزاء الممكنات علة لها بهذا المعنى يلزمه تقدمه على نفسه وعلى علة.

ولا يخفى أنه لا يحتاج هذا التقرير إلى بنائه على المقدمة الأخرى التي نقلناها سابقاً، لكن يمكن بناؤه عليها، لكن لا يتم بها، بل بها يثبت أنه لا بد للمجموع من علة، سواء كانت جزءه أو خارجاً عنه، فيثبت بالمقدمة التي ذكرها المحشي أنه لا بد أن يكون علة له على الإطلاق، أي يكون متقدماً على جميع أجزائه، وحيث يثبت المطلوب.

فظهر فساد ما زعمه بعض المحققين من ابتناء ذلك الدليل على تلك المقدمة فقط وإن كلام المحشي يشعر بالخلط بين المقدمتين. هذا.

على أن البرهان على ما فهمه كأنه ليس بتمام، لأنه مازاد في توجيهه على أن قال: المراد بالعلة بالذات وعلى الإطلاق هي العلة التامة، وظاهر أن العلة التامة للمركب يجب أن يكون علة تامة لجميع أجزائه، بمعنى عدم احتياج شيء منها إلى أمر خارج عنها، وإلا لم يكن تامة. انتهى.

وحيث يرد عليه شبهة ما قبل المعلول الأخير، لأنه يصدق عليه أنه لا يحتاج شيء من أجزاء المعلول إلى أمر خارج عنه، ولا يعتبر في العلة التامة أزيد من هذا، فتأمل.

وقال الفاضل المعاصر مدّ ظله العالي : العلل بأقسامها يرجع إلى الفاعل والقابل ، والقابل مابه يمكن وجود الشيء ، والفاعل مابه يجب وجوده ويمتنع عدمه ، والعلّة على الإطلاق ما بسببه يمتنع جميع أنحاء عدم الشيء ، ولا يكون إلا فاعلاً قريباً أو بعيداً يستند إليه جميع العلل وهي العلّة بالذات ، كما أشير إليه سابقاً .

فلو فرض أن يكون جزء جميع الممكنات الصرفة التي ليس فيها مايجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته فاعلاً لها كذلك ، سواء كان واحداً أو جملة مافوق المعلول الاخير أو غيره يكون هو سبباً لامتناع عدم نفسه وعلله بديهية ، وأيضاً كلّ جزء فرض أن يكون علّة كذلك كانت علته أولى بذلك منه ، كما قال الشيخ في الإشارات . انتهى .^(٦٤)

ولا يخفى أن تحقيق كون العلل بأقسامها يرجع إلى الفاعل والقابل لا دخل له بالمقام أصلاً .

ثم إنه يرد على ظاهره بعض من المناقشات ، لكن كأنه يمكن حمله على ما ذكرنا في تقرير الدليل ، فليحمل عليه حتى يستقيم .

وأما ما ذكره نقلاً من الشيخ فهو واهٍ جداً ، لأننا لا نسلم الأولوية ، بل مافوق المعلول الاخير أولى لعدم احتياج المعلول إلى شيء آخر خارج عنه ، بخلاف علته ، كيف ولو كان كذلك لزم أن يكون كلّ علّة بعيدة أولى بمعلول معلوله من معلوله ، ولا يقوله أحدٌ . فتأمل .

قوله [في ص ٢٧] : ولا في صحّة ما قيل من أنّه لا يمكن ... إلخ .

كأنك بعد الاطلاع على ما سبق في تقرير البراهين لا تحتاج إلى توجيه هذا البرهان .

قوله [في ص ٢٧] : لا في الوجود وهو ظاهر ، ولا في الإيجاد ...

(١٧)

إذ المستقل بإيجاد شيء هو ما يمتنع بسببه جميع أنحاء عدم ذلك الشيء، ولا شيء من الممكنات كذلك على ما عرفت من المقدمة، فتذكر وتأمل.

واعلم أن شيئاً من البراهين المذكورة على ما قررناه لا يرد عليه الاعتراض بجملة ما فوق المعلول الأخير على ما هو المشهور، إذ قد ظهر بالمقدمة المذكورة عدم صلاحيتها للعلية، إذ لا يمتنع بسببها جميع أنحاء عدم المعلول، بل يجوز ارتفاع العلة والمعلول معاً، فلا بد له من علة خارجة على ما عرفت فتدبر واحفظ.

واعلم أيضاً أن جميع تلك البراهين مبنية على نفي الأولوية الذاتية، وإلا لجاز وجود الممكن بسبب الأولوية الثابتة له لذاته من دون احتياج إلى علة أصلاً.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

فما ذكره بعض المحققين في تقرير الدليل الذي يلي الأخير من أن هذا الدليل مبني على مقدمة أخرى غير تينك المقدمتين، وهي أن الممكن ما لم يجب لم يوجد، وتصدي لنفي الأولوية أراد بناءه على نفي الأولوية الخارجية. هذا.

وأنت خير بأنه على ما قررنا بناء بعض الأدلة الأخرى أيضاً على نفي الأولوية الخارجية أيضاً على الظاهر، لكن التحقيق أنه لا يبتني شيء منها عليه، إذ كل ما يقال في الوجوب يجري في الأولوية أيضاً.

مثلاً: في تقرير الدليل الذي ذكره نقول: لا يمكن أن يكون ممكن من الممكنات منشأً لراجحية وجود الممكنات، ولا لرجوحية جميع أنحاء عدم عليها، إذ يجوز عدم المرجح أيضاً.

والحاصل أنه لا مرجح لوجود السلسلة على عدمها بالكلية، وظاهر أنه

لو جاز الوجود بالاولوية فلا بد من اولوية الوجود على جميع أنحاء العدم، وعلى هذا فقس في غيره، فليس بناء شيء منها على نفي الاولوية الخارجية، بل بناء الجميع على نفي الاولوية الذاتية فقط كما قلنا.

وبما قررنا ظهر أن ما ذكره الفاضل المعاصر من أن جميع تلك البراهين^(٦٥) موقوفة على أصل أن الشيء مالم يجب لم يوجد لا يستقيم بظاهره.

اللهم إلا أن يقال: إن الاولوية لا يجب لها العلة الموجودة، بل يكفي الأمر العدمي، وحيث لا بد في جميع البراهين من نفيها حتى يثبت المطلوب، لكن الحق أن العقل إنما يحكم بأن مفيض الوجود لا بد أن يكون موجوداً، سواء أفاضه على جهة الاولوية أي جعله أولى، أو على سبيل الوجوب.

فمناط الحكم إنما هو إفاضة أصل الوجود، لإفاضة وجوب الوجود، كما يظهر بالرجوع إلى الوجدان مع التأمل الصادق، فتأمل.

وتحقيق نفي الاولوية بقسميها على وجه لا مزيد عليه ولا محيد عنه مذكور في تعليقات والذي دام ظلّه العالي على حواشي التجريد، فلا علينا أن لانتعرض لها، بل عليك الرجوع إليها والله الموفق.

ثم أنه لو قيل: إنه يجوز أن لا يكون شيء من الموجودات واجباً لذاته، لكن كان أحدها واجباً لذاته، فلا ينتهض (ينهض خ) شيء من البراهين المذكورة على إبطاله، كما يظهر بالتأمل، ولا بعد في كون كل من شيئين أو أشياء ممكناً بخصوصه ويكون أحدهما أو أحدهما واجباً لذاته.

الا ترى أن ارتفاع النقيضين محال لذاته، فيجب أن يكون نقيضه واجباً لذاته، فيكون وجود أحدهما واجباً لذاته، مع أن كلا منهما ممكن بذاته.

والظاهر أنه لا يندفع ذلك إلا بأن يقال: إن المطلوب في هذا المقام ليس

إلا إثبات الواجب لذاته، سواء كان أمراً معيناً أو مبهماً، وما ذكرتم لا ينافي ما قصدنا، إذ قد اعترفتم بوجود الواجب، لكن جوزتم كونه أمراً مبهماً، ولا كلام لنا فيه في هذا المقام، بل إنما يظهر بطلان ذلك في ما بعد، حيث يبطل كون الواجب الوجود أمراً كلياً، ويثبت أنه ذات معين لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، فتأمل.

أو بأن يدعى البداهة في أنه إذا لم يكن خصوص شيء من الموجودات واجباً لذاته لا يكون أحدها أيضاً كذلك، ويقال: إن ما ذكرتم لاستيناس ذلك في التنوير مغلطة قطعاً^(٦٦)، كيف وظاهر أن أحدهما امر اعتباري إنما يتزع من طرفيه، فلا يعقل كونه واجباً لذاته، سيما إذا لم يكن شيء منهما واجباً، بل محتاجاً إلى العلة.

والحق في رفعها منع كون ارتفاع النقيضين ممتنعاً لذاته^(٦٧)، بل لعل امتناعه نشأ من العلة، حيث يوجد البتة، أما علة الوجود فيجب الوجود، وأما علة العدم فيجب العدم، فامتنع ارتفاعهما. هذا وفي النفس بعد شيء^(٦٨). والله يعلم دقائق الأمور.

قوله [في ص ٢٧]: وهو أن يعتبر مجرد الإمكان الوقوعي.

المراد بالإمكان الوقوعي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال^(٦٩)، ولا يخفى أن البراهين المذكورة كلها كان بناؤها على وجود موجود، والفرض هاهنا أنه بدون التمسك بذلك، بل بمجرد دعوى الإمكان الوقوعي للممكن يجري البراهين، إذ نقول: لاشك في إمكان وجود ممكن إمكاناً وقوعياً^(٧٠)، ولولا واجب الوجود لم يمكن ذلك، إذ لو فرض وجوده يلزم الدور، إذ تحقق موجود ما على هذا التقدير يتوقف على إيجاد ما وبالعكس.

أو نقول: ليس للموجود المطلق مبدء، والممكن لو وقع لا بدّ له من مبدء، فيلزم وجود الواجب، وقس عليه سائر البراهين.

ولا يذهب عليك سخافة هذا المنهج، إذ لا يمكن دعوى الإمكان الوقوعي للممكن إلا من جهة العلم بوجوده، إذ ما لم يعلم ذلك فيحتمل أن يكون عند العقل وقوعه مستلزماً لحال سيّما مع ما يرى من لزوم الدور وغيره من المفاسد.

وإذا كان العلم به من جهة العلم بوجوده فالتمسك به لا بالوجود، من قبيل ما اشتهر في الظرافات أن رجلاً من المتطرفين هياً مجمعا من الرجال وقال: إنني أعددت لكم دواءً نافعاً جداً لاجل البراغيث أمنّ عليكم ببيعته، فبعدما اشتروه منه بالالتماس والمئة سألوه عن كيفية حاله وطريق استعماله، فقال: طريقه أن يؤخذ البرغوث ويلدّ هذا في عينه حتّى يصير أعمى، فقالوا: إذا أخذنا البرغوث فلم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة؟ قال: هذا أيضاً يكون. فتفطن.

والعجب من المحشين أنّه لم يتفطن أحد منهم بذلك.

قوله [في ص ٢٧]: الاطلاع على البراهين المتعدّدة.

وقد ذكروا لإثبات الواجب بهر برهانه براهيناً كثيرة جداً، ولقد رأينا الأولى عدم التعرّض لذكرها، إذ في ما ذكر ما يغني اللبيب، على أن الظاهر أن أصل معرفة وجود إله العالم فطرية لكلّ أحد بلا احتياج إلى البرهان ولا منكر له بالقلب والجنان، بل لو كان فبمجرد اللسان، كما يظهر من حكاية الزنديق وما جرى بينه وبين الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وغيرها ممّا نقل في هذا الباب. ^(٧١)

ثمّ بعد ذلك لعلّ شهادة الذوق والوجدان بوجود كونه واجباً بالذات

ومخالفاً بالذات لما ترى من الممكنات، تغني عن إقامة الدليل والبرهان .
والله الموفق وهو المستعان .

✱ قال المصنّف [أي صاحب التجريد] طاب ثراه : وجود العالم بعد
عدمه ... إلخ .

قال الفاضل المعاصر سلّمه الله : في الحواشي الفخرية : يعني به البعدية
الزمانية ، إذ لا شكّ أنّ تقدّم عدم على الوجود ليس ذاتياً ولا طبعياً ، وظاهر
أنّه لا يتصور من أقسام التقدّم هاهنا سوى الزماني .

وفيه ما أفاده والذي العلامة طاب ثراه من أنّ تقدّم عدم العالم على
وجوده لو كان زمانياً لزم أن يكون قبل كلّ زمان زماناً لا إلى نهاية ، ويلزم
القدم ، والزمان الموهوم الذي أثبتّه الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح
عند المحصّلين من المتكلّمين ومنهم المصنّف كما يظهر من تصفّح كلامهم .
وايضاً ما ذكره من أنّ تقدّم عدم على الوجود ليس ذاتياً^(٧٢) ولا طبعياً
ممنوع عند الحكماء كما صرّحوا به في إثبات الحدوث الذاتي . انتهى .

والظاهر كما يستفاد من كلام الشارح في بحث الأمور العامة أنّ مراد
المصنّف من البعدية هاهنا هو البعدية بالذات التي أثبتّها المتكلّمون وجعلوها
قسماً سادساً وزعموا أنّ تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا
القبيل .

لكنّ التحقيق أنّه لا محصل له ، إذ لا نجد له معنىً معقولاً سوى
الخمسة ، بل الظاهر أنّه تقدّم بالزمان ، فإنّ ذلك التقدّم إذا عرض لغير الزمان
كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق إن عرض لأجزاء الزمان لم يحتاج
إلى زمان مغاير لهما ، وإن عرض للزمان وغيره لا بدّ أن يكون لذلك الغير
زمان ، وأمّا الزمان فلا يحتاج إلى زمان آخر .

وحينئذ فعدم العالم يجب أن يكون في زمان، لكن يكفي فيه الزمان الموهوم.

وحينئذ فلا بد من القول بالزمان الموهوم، وسنحقق القول فيه عن قريب إن شاء الله تعالى.

وأما ما ذكره في ذيل أيضاً، فيرد عليه أن مراده أنه ظاهر أنه ليس تقدم عدم الزمان على وجوده تقدماً ذاتياً، لأنه لا يمكن تقدم عدم على الوجود تقدماً ذاتياً أصلاً.

فاندفع المنع الذي ذكره، على أن في مذكره الحكماء في إثبات الحدوث الذاتي من تقدم عدم الممكن على وجوده تقدماً ذاتياً البتة تأملاً ليس هاهنا موضع تحقيقه. فافهم.

ثم قال سلمه الله: ثم أقول: يشبه أن يقال: إذا كان زمان وجود العالم متناهيًا في جانب البداية كما هو مذهب المثلين كان لعدم تقدم عليه سوى التقدم الذاتي الذي أثبتته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث الذاتي شبيهاً بالتقدم الزماني الذي للحوادث الزمانية وأجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم في عدم اجتماع السابق والمسبوق.

والفرق أن لتقدم الزمانيات ملاكاً في الخارج متجدداً متصراً مستمراً يعرض لأجزاء ما يحصل من تجددتها وتصرفها واستمرارها في الخيال ذلك التقدم أولاً وبالذات ثم بتوسطها يعرض للحوادث، ولهذا يعرض له خواص التقدير والتكميم، بخلاف تقدم عدم على وجود العالم على مذهب المثلين فإنه ليس له مثل ذلك الملاك ولا يمكن تقديره وتعيينه، ولا يكون فيه قرب وبعد وزيادة ونقصان إلا بمحض التوهم.

ونظير ذلك ما قالوا إن فوق محدد الجهات لا خلا ولا ملا، مع أن

الفوقية متحددة به، فكما أن العقل هناك يعلم من تناهي البعد المكاني أن وراءه عدم صرف ونفي محض^(٧٣)، فينتزع من ذلك ويحكم بمعونة الوهم أن لهذا العدم المحض فوقية ما على المكان والمكانيات، كفوقية بعض أجزاء المكان على بعض، مع أنه لا مكان هناك، كذلك هاهنا يعلم من تناهي الزمان والزمانيات في جانب البداية أن وراءه عدم صرف ونفي محض، وينتزع من ذلك ويحكم بأن لهذا العدم الصرف قبلية ما على وجود العالم والزمان شبيهة بقبلية أجزاء الزمان بعضها على بعض.

وهذا هو المراد من قول المصنف: وجود العالم بعد عدمه، بل هذا هو الحدوث الزماني المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة، ولا يلزم من ذلك وجود زمان قبل الزمان، بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة تناهيه كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل بهذه القبليّة، وليس هذا إثبات الزمان الموهوم^(٧٤)، كما ليس ذلك إثبات المكان الموهوم، فتدبر. انتهى.

وانت خبير بأن سبق العدم على الزمان على ما أفاده لا يرجع إلا إلى كون الزمان متناهيًا من غير أن يكون سبق عدم حقيقة، بل بمحض التوهم، وهذا ليس إلا القول بالقدم بالحقيقة، لأنه إذا لم يكن انفصال^(٧٥) بين ذات الواجب تعالى وبين العالم، ولا يمكن أن يقال أصلاً: إنه كان الواجب ولم يكن العالم، فيكون العالم قديماً بالبتة، ولو أطلق عليه الحادث فلا يكون إلا بمجرد الاصطلاح على إطلاق القديم والحادث على ما كان زمانه متناهيًا وغير متناه وهو لا يفيد.

وبالجملة، أنه لا بدّ على طريقة أهل الملة من القول بوجود إله العالم بدون العالم بأن يكون بينهما انفصال.

وعلى ما ذكره هذا الفاضل^(٧٦) لا يكون كذلك، بل يكون وجود العالم

متصلاً بوجوده تعالى من غير انفكاك ولا انفصال بينهما، ولو جوز^(٧٧) هذا فلم لا يجوز كونه غير متناه أيضاً، إذ لا يلزم فيه إلا عدم الانفصال وهو قد لزم في صورة التناهي أيضاً.

لا يقال: إنه ليس وجود الواجب تعالى زمانياً، فلا معنى لاتصال^(٧٨) العالم بالواجب وانفكاكه عنه.

لأننا نقول: فعلى هذا إذا كان الزمان غير متناه أيضاً لاتصال للعالم به تعالى، فلم لم يجوزوه؟

والحل أنا لانقول: إنه يجب أن يكون زمان يصح أن يقال: كان الواجب فيه ولم يكن العالم، حتى يرد ما ذكرت، بل الغرض أنه يجب أن يتحقق انفصال بين الواجب والعالم ويصح فيه قولنا: كان الواجب - على المعنى الذي يصح الآن - ولا يكون العالم فيه، ولم يتحقق ذلك على ما أفاده هذا الفاضل. هذا.

على أن الظاهر أنه كما يقال في الأجسام أنه زمني بمعنى أن وجوده مقارن لوجود الزمان، يصح ذلك في شأن الواجب تعالى أيضاً، إذ يصدق أن وجوده تعالى مقارن لوجود الزمان، نعم لا يصح أن يقال^(٧٩): إنه زمني بمعنى أن وجوده ينطبق على الزمان بمثل الحركة، ولا يصح ذلك في الجسم أيضاً. وعلى هذا فلا إشكال أصلاً.

هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال، فإن كان من الحق فهو الحق، وإن كان من الوسواس الشيطانية فنعوذ بالله منه، والله يعلم حقيقة الحال.

وأما النظير الذي ذكره من قولهم: لا خلا ولا ملا فوق المحدد، فهو قول على سبيل التوسع، والمقصود أنه لا شيء وراءه بدون توهم فوقية أصلاً فلا يصلح للتنظير، على أنه على تقدير صحته مما لا يفيد بعدما بينا أنه

لا يجوز أن يكون العالم بهذا الوجه ، فتأمل والله الموفق .
 وإذا قد بلغ الكلام هذا المقام فلا بأس أن نذكر طريقة السيد المحقق الداماد
 قدس سره في حدوث العالم ، فإن ما ذكره هذا الفاضل إنما استخرج منه .
 فنقول : إنه زعم أن حدوث العالم ^(٨١) المتنازع فيه إنما هو الحدوث
 الدهري لا الذاتي ولا الزماني .

وخلاصة مقاله في تحقيقه : أنه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض
 لا مسبوقية بالذات ، بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية ولا سيالة
 ولا متقدرة ولا متكممة والفرق بينه وبين الحدوث الزماني أن الحدوث
 الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدّر السيال الواقع في الزمان القبل قبلية
 زمانية متكممة ، وفي هذا الحدوث ليس العدم ^(٨٢) متقدراً متكمماً أصلاً ، بل
 إن هو إلا محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض والليس الساذج ، ولما كان
 وعاء الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن أفق التقدر
 واللاتقدّر هو الدهر لا الزمان ، لأنه وعاء للأمور المتغيرة المتقدرة السيالة ،
 ولا السرمد ، لأنه وعاء بحث الوجود الثابت الحق المتقدّس عن عروض
 التغير مطلقاً والمتعالي عن سبق العدم على الإطلاق ، فالحدوث بحسب سبق
 العدم الصريح أحقّ الاسماء وأجدرها به الحدوث الدهري . ^(٨٣)

ونحن نقول : إنه إذا اتّصف العدم في نفس الامر بأنه سابق على
 الوجود سبقاً غير ذاتي كما يظهر من بعض كلماته ، فيكون البتة محتاجاً إلى
 وعاء وظرف يكون فيه ويتّصف هو لا محالة بالتقدّر والتكمّم وغيره ، وكونه
 سابقاً عليه بدون ذلك ممّا لا نقدر على تعقله ، فلعله يحتاج إلى لطف قريحة
 لم يكن لنا ، وإن لم نقل بسابقية بحسب الحقيقة ، كما يشير إليه أيضاً بعض
 كلماته ، حيث ذكر أن في سبق الذاتي والزماني ليس الوجود مسبوقاً بالعدم

المقابل له، إذ سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود الحاصل في حاقّ الواقع من تلقاء العلة الفاعلة، بل يجمعه.

وكذا العدم السابق على الوجود سبقاً زمانياً لا يقابل ذلك الوجود، لاختلاف الزمان، بل مقابله العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود.

بخلاف الحدوث الدهري، إذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام أصلاً، فلا يكون حدّ العدم الصريح السابق في الدهر ممتازاً في التوهم عن حدّ الوجود الحادث من بعد، بل أنه يطل عقد السلب الدهري ويضع في حيزه عقد الإيجاب الثابت الدهري.

فلا نفهم حينئذ معنى الحدوث والمسبوقية بالعدم أصلاً، بل ليس القدم إلا هذا. وبالجملّة، ما افاده مما لا يصل إليه فهمي ولا يحيط به وهمي، ولكن قد نقلناه لعله يهتدي به أحد من المحصلين. واللّه الموفق وهو المعين.

وقال بعض المحشين من تلامذة هذا السيد التابعين له: إنّ تقدّم العدم على الوجود يكون شبيهاً بالتقدّم بالذات، بمعنى أنّ العدم يكون متحققاً مع المتقدّم بالذات، فالعدم يكون مامع المتقدّم بالذات، وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدّم.

وفيه أنّ كون العدم مع المتقدّم بالذات ممّا لا يتصور إلا إذا كان في وعاء، فلا بد من القول بالزمان الموهوم وهو يفرّ منه.

وأيضاً ذلك العدم إمّا مع العالم أيضاً، أو قبله، لا مجال للأول، فيكون قبله، فلا ينفع الفرار منه والقول بأنّ إطلاق المتقدّم عليه على سبيل المجاز فافهم.

ثم ذكر السيد قدّس سرّه أنّ القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلّمون من تكاذيب الوهم الظلماني وتلاعيه وتصاوير القريحة السوداء

وتخائيلها.

أما أولاً: فلما عرفت أنه لا يتوهم في الدهر حدّ وتصرّم وتجدد وفوات
والحقوق وامتداد وانقضاء وتماد وسيلان، إذ ذلك من لوازم وجود الحركة
واتصال التغير وتدرّج الحصول شيئاً فشيئاً، وإذا كان كذلك فكيف يتصور
في العدم الصريح الساذج والليس الصرف البات تمايز حدود وتلاحق أحوال
وتغاير أحيان واختلاف أوقات حتّى يتوهم التماذي والسيلان والنهاية
واللانهاية. ^(٨٣)

وفيه أنا لانسلم أن الاتصاف بالامتداد والانقضاء وأمثاله فرع وجود
الحركة، لم لا يجوز أن ينتزع من استمرار وجود الواجب أمرٌ ممتدٌّ على سبيل
التجدّد والتقضّي؟ بل الظاهر أنه كذلك، ولا استبعاد فيه، كيف وأنهم
يقولون: إن الحركة القطعية تنتزع من الحركة التوسّطية، والزمان ينتزع من
الآن السيّال، فكما جاز هناك انتزاع الأمر الممتدّ المتجدّد المنقضي من الأمر
الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء، فكذلك يجوز
هاهنا أيضاً بلا تفرقة أصلاً. هذا.

ومن هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشّين ^(٨٤) في إبطاله من أنه إذا كان
أمراً موهوماً له منشأ انتزاع فننقل الكلام إليه، فهو إما واجب أو ممكن،
لا جائز أن يكون واجب الوجود، فيكون ممكن الوجود، فيلزم وجود قديم
سوى الله تعالى، لأننا نختر أن ينتزع من الواجب تعالى، ولا دليل على
إبطاله. وهو لم يذكر إلا الدعوى فتدبر.

قال: وأما ثانياً: فلاّنه لو نصّح في العدم ما توهموه لكان هو الزمان
بعينه أو الحركة بعينها، إذ لو كان متكماً سيّالاً كلّّه أزيد لامحالة من بعضه،
وأبعاضه متعاقبة غير مجتمعة، فإمّا أنه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو

الزمان، أو بالعرض فيكون هو الحركة، فقد أطلقوا على الزمان أو على الحركة إسم العدم، فليت شعري بأيّ ذنب استحقّ الزمان أو الحركة سلب الاسم والإلحاق بالعدم. انتهى.

وفيه أنا لانقول باتّصاف العدم بالتقدّر والتمادي وغيره إلا بالعرض باعتبار اتّصاف وعائه به، ولا يلزم منه كونه زماناً أو حركة.

والحاصل: أنا نقول: إنّ عدم العالم كان في وعاء ممتدّ يتجدّد^(٨٥) وينقضي، كوجود زيد في الزمان، وكما أنّه لا يلزم منه كون وجود زيد زماناً أو حركة، كذلك لا يلزم هناك أيضاً كون العدم زماناً أو حركة، بل ليس إلاّ كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده، ولا تفاوت إلاّ بأنّ هذا الزمان يتبعّض بالليل والنهار، ويتّصف بما شابه ذلك من الصفات، وليس ذلك في ذلك الزمان، فاللازم على هذا ليس إلاّ وجود الزمان هناك^(٨٦)، والقائلون به يلتزمون لا كون العدم هو الحركة أو الزمان، فتأمل.

قال: وأمّا ثالثاً: فلاّنه حينئذ يكون الباري الحقّ سبحانه وتعالى واقعاً في حدّ بعينه من ذلك الامتداد العدمي، تعالى عن ذلك، والعالم في حدّ آخر بخصوصه حتّى يصحّ تخلّل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم، ويتصحّح تأخر العالم وتخلّفه عنه سبحانه في الوجود [فإذن] فإذا كان ذلك الامتداد غير متناه التمادي كان غير المتناهي محصوراً بين حاصرين هما حاشيته وطرفاه. انتهى.^(٨٧)

وفيه أنّ مرادهم بقولهم: بين الباري الحقّ وأوّل العالم زمان موهوم أزلي، أنّه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه، وكان الحقّ تعالى^(٨٨) فيه بالمعنى الذي يقال الآن إنّّه تعالى موجود، لا أنّ الزمان واسطة بينه تعالى وبين العالم^(٨٩) بحيث يكون هو تعالى في أحد الحدين والعالم في الحدّ الآخر حتّى يلزم

كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، وهذا ظاهر جداً.

قال: وأما رابعاً: فلأنّ حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة، إذ لا اختلاف في العدم ولا مخصص من استعداد أو حركة أو غير ذلك، فلم يختصّ العالم بهذا الحدّ ولم يكن حدوثه في حدّ آخر قبله؟ انتهى.

وفيه أنّ هذا مجرد دعوى بلا دليل، إذ لعله كان اختلاف في أجزائه، لأنّه ليس عدماً محضاً لا يجري ذلك فيه، بل أمر نفس أمري وقع العدم فيه فتأمل.

قال: وأما خامساً: فلأنّ المقدّس عن الغواشي والعلائق يكون مع أيّ امتداد فرض ومع كلّ جزء من أجزائه وكلّ حدّ من حدوده معية غير متقدّرة على سبيل واحد، ومحيطاً بجميع أجزائه وحدوده على نسبة واحدة موجوداً كان ذلك الامتداد أو موهوماً على ما تلي عليك غير مرة، فإذا اختصاص العالم بحدّ من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يثمر تأخّره وتخلّفه عن الباري الحقّ جلّ سلطانه أصلاً، فإنّه إذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس إليه سبحانه على هذا القبيل، فالزمان الموهوم بالقياس إليه سبحانه أجدر بذلك. انتهى. (٩٠)

وفيه أنّ القول بالامتداد المذكور ليس إلا لتصحيح تحقّق العدم قبل الوجود، وقد صحّ ذلك، ومرادهم من تخلّف العالم عن الحقّ سبحانه ليس إلا ذلك، لأنّه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه حتّى يقال بأنّ الواجب بريء من الكون في الوقت فلم يصحّ ذلك.

على أنّك قد عرفت أنّه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت، فحيث يتصحّح التخلّف بهذا المعنى أيضاً، فتذكر.

قال: وأما سادساً: فلأنّ الزمان والمكان شقيقان متضاهيان مرتضعان

في الاحكام من لبن واحد ومن ثدي واحد، فكما أن وراء الامتداد المكاني أعني فوق الفلك الأقصى المحدّد لجهات العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد ولا نهاية ولا لا نهاية وإذا بلغ السطح المحدّب منه إنسان لم يمكنه أن يمدّ يده ويبسطها للمصادم ومانع مقداريين، بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان والجهة، فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لآتماد ولا لا آتماد ولا استمرار ولا لا استمرار ولا لا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا نقصان، فاستمع القول واتبع الحقّ ولا تكونن من الجاهلين. انتهى كلامه رفع مقامه. ^(٩١)

وضعه ظاهراً؛ لأنّه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات الحكمية فتدبر. وقد ذكر أيضاً في تضاعيف كلامه أنّه لا يجوز أن يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي، لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك المعنى، ولا الحدوث الزماني، لأنّ من العالم المبسّط عن حدوثه نفس الزمان ومحلّه وحامل محلّه والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان والأماكن رأساً، فكيف يظنّ بأفلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما من أفاخم الفلاسفة وأئمتهم أنّهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الأكبر ويقولون: إنّ نفس الزمان ومحلّه وحامل محلّه والجواهر المفارقة مسبّقة الوجود بالزمان وحاصلة الذات في الزمان، وليس يتفوّه بذلك من في دائرة العقلاء والمحصّلين.

ونحن نقول: أمّا الحكماء فيجوز أن يكون كلامهم في الحدوث الذاتي، وكونه متفقاً عليه بينهم ممنوع، وكان نسبة الخلاف إلى أرسطاليس وأمثاله من خطاء الناظرين في كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ماحقّقه الفارابي في الجمع بين الرايين. ^(٩٢)

بل الظاهر كما يشهد به الفحص أنه قد كان التكلم في الحدوث الذاتي والمناظرة فيه شائعاً بينهم، فلعله ذهب بعضهم إلى القدم بذلك المعنى أيضاً وإن لم يظن ذلك في شأن ارسطاطاليس وأمثاله.

وأما المتكلمون فلا شك أن غرضهم إثبات الحدوث الزماني أيضاً ولا استبعاد فيه، إذ مرادهم ماسوى ذلك الامتداد الموهوم، فإن المراد به ماسوى الواجب تعالى من الموجودات، والامتداد المذكور لا وجود له، فلا إشكال من جهة الزمان.

وأما محله أي الحركة وحامل محله أي الأفلاك فلا محذور في القول بحدوثها زماناً على رأيهم، فإنهم لا يقولون بالحالية والمحلية المذكورة، بل إنما هو رأي الحكماء.

وأما الجواهر العقلية، فالعقل لا يقول به المتكلمون والنفس لما كان فيها جهة مادية فيمكن أن يطلق عليها الحدوث الزماني بهذا الاعتبار، على أنك قد عرفت بما سبق أنفاً أنه يمكن أن يقال: إن كونها حادثة بمعنى أنه كان زمان لم يصح فيه أن يقال: إنها موجودة على وجه يصح الآن ذلك.

بل قد ظهر أنه يمكن القول بكونها زمانية، أي مقارنة للزمان، وحينئذ لا إشكال أصلاً. وهذان الوجهان يجريان في العقل أيضاً على القول بوجوده كما لا يخفى. هذا.

فقد ظهر بما قررنا أن القول بالزمان الموهوم مما لا يمكن إبطاله بمثل هذه الوجوه وأن معنى حدوث العالم لا يتصح بحسب ظاهر ما وصلنا إليه إلا بالتمسك به، بل يترأى أن ربط الحادث بالقديم أيضاً لا يتصح إلا بالتشبث بذلك.

فحينئذ ينبغي^(٩٣) أن ينظر فيه هل هو مما يخالف الشرع أم لا، فإن

لم يكن مخالفاً له فيها ونعمت، وإن كان مخالفاً على ما يشعر به ظاهر بعض الآثار^(٩٤) فيجب ترك الاقتحام فيه والوقوف عند الشبهة، عسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده إنه وليّ التوفيق.

قوله [في ص ٢٧]: أقول: أي بمعنى أن ليس^(٩٥) ... إلخ.

إعلم أن القدرة في المشهور يفسر بكون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، أي يكون صدور منه بالمشيئة والإرادة، والإيجاب المقابل لها بهذا المعنى هو أن يكون أصل الذات منشأً وسبباً له بلا إرادة كإفعال الطبائع.

وهذا قد يكون أصل الذات كافياً في صدور الفعل كالضوء للشمس مثلاً، وقد يتوقف على بعض الشرائط كالإحراق للنار مثلاً. ولا خلاف بين المليين^(٩٦) والفلاسفة في قدرته تعالى بهذا المعنى، والشارح لما جعل النزاع بين الفلاسفة والمليين وفسر القدرة بصحة الفعل والترك فلا يمكن أن يكون مراده ماهو ظاهره، فإنه يرجع إلى المعنى المذكور، وقد عرفت أنه لا نزاع للفلاسفة فيه.

فلذا فسر المحشي بأن المراد به أن لا يكون شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، سواء كان امتناع الانفكاك من أصل الذات أو من الإرادة أو غيرها.

والفلاسفة يقولون بالإيجاب المقابل لهذا المعنى، فإنهم قالوا بقدوم العالم، ولا يرجع ذلك المعنى إلا إليه، ولا ينافي الإيجاب بهذا المعنى قدرته تعالى بالمعنى الأول كما لا يخفى.

فالمحشي بعدما فسر الكلام بما هو الصحيح على زعمه أشار إلى أن الغرض أنه لا يمكن حمل الصحة على ماهو ظاهرها أي الإمكان بالنظر إلى

ذات الفاعل ، فإنه لانزاع للفلاسفة فيه^(٩٧) ، بل النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس إلا في قدم العالم وحدوثه ، فالمناسب أن يفسر الإيجاب المذكور بامتناع انفكاك ذاته عن إيجاد العالم ، الذي هو المقابل للقدرة بالمعنى الذي ذكرناه . ثم أشار إلى أنه حيثئذ أي إذا كان الإيجاب بذلك المعنى الذي ذكرناه ، يرد على الشارح أنه لا حاجة إلى التطويل المذكور ، إذ استلزام الإيجاب بذلك المعنى للقدم ضروري لا يحتاج إلى بيان .

نعم إبطال الإيجاب بالمعنى المشهور يحتاج إلى ذلك البيان ، إذ قد عرفت أن الموجب بذلك المعنى قد يكون أصل الذات منشأ للفعل ، وقد يتوقف على بعض الشرائط ، وظاهر أن بطلان الشق الثاني يتوقف على البيان المذكور . هذا مجمل تقرير كلام المحشي في هذه الحاشية .

وقد ظهر بهذا أن قوله : «والغرض أن معنى الصحة هاهنا ليس الإمكان - الخ -» بدون كلمة «إلا» كما وقع في النسخ التي رأيناها^(٩٨) ، بل في جميع النسخ ، صحيح موجه ولا يحتاج إلى زيادة كلمة «إلا» كما أفاده بعض المحشين ، بل مع وجود كلمة «إلا» لا يستقيم الكلام .

إلا أن يتكلف ويقال : إن المراد أن الغرض والباعث على التفسير والتأويل المذكور أن معنى الصحة المشهورة هاهنا أي في هذا المقام ليس إلا الإمكان بالنظر إلى ذات الفاعل ، وهو لا يستقيم هاهنا ، إذ لانزاع للفلاسفة فيه ، بل النزاع بين الفلاسفة والمعتزلة ليس إلا في قدم العالم وحدوثه ، فالمناسب أن يفسر الإيجاب في هذا الكتاب بمعنى امتناع انفكاك ذاته عن إيجاد العالم والقدرة المقابلة له هي الصحة بالمعنى الذي ذكرناه ، لا بالمعنى المشهور . هذا ولا يخفى بعده فتأمل .

ثم لا يذهب عليك بعد هذه التوجيه الذي ذكره المحشي وعدم وقعه كما

أشار إليه بعض الفضلاء .

أما أولاً: فلأن إطلاق الإيجاب على هذا المعنى غير متعارف .

وأما ثانياً: فلأن هذا يرجع إلى قدم العالم وحدوثه، وقد بينه في ماسبق، فلا يحتاج الآن إلى البيان .

والقول بأن لزوم الفعل للفاعل معنى واحد إذا نسب إلى الفاعل بأن الفاعل منشأ له كان إيجاباً بالمعنى المذكور، وإذا نسب إلى الفعل كان قدماً للفعل إن كان فاعله قديماً، فقدم العالم لازم بين الإيجاب الواجب لانفسه على ما أفاده الفاضل المعاصر، مما لا يجدي كثيراً إذا سلمنا المغايرة، ولكن لاشك أن بعد تحقيق القدم والحدوث لا حاجة إلى تحقيق هذه المسألة في مثل هذا الكتاب المراعى فيه غاية الإيجاز^(٩٩).

وهذا بخلاف الاختيار بالمعنى المشهور، فإن لزومه للحدوث ليس ظاهراً لا يحتاج إلى البيان، فلا يستغنى عن الذكر .

وأما ثالثاً: فلأن إثبات الاختيار بالمعنى المشهور أمر ضروري يتنى عليه كثير من أصول الدين، ولم يذكره المصنف في غير هذا الموضع، فلو لم يحمل هذا الكلام منه عليه لزمه إهماله، وكونه مجموراً عليه لا يغني عن الإثبات، سيما بعد قيام الشبهة في الطرف المخالف كما لا يخفى .

وأما الاختيار^(١٠٠) بالمعنى الذي ذكره فلا فائدة مهمة فيه يوجب بيانه، ومنع ذلك على ما في بعض الحواشي مكابرة محضة .

وأما رابعاً: فلأن ما سيذكره^(١٠١) المصنف من أدلة المخالف وتزييفه إنما هو على نفي الاختيار بالمعنى المشهور، لا بالمعنى الذي ذكره المحشي كما ستعلمه، فلا بد من حمل كلامه هاهنا على إثبات الاختيار بذلك المعنى، لا بالمعنى الذي ذكره .

فالمناسب إذن أن يحمل الإيجاب في كلام المصنّف على معناه المشهور .
وما في بعض الخواشي من أنّ هذا خلاف الظاهر من عادة المصنّف في
هذا الكتاب فإنه يشعر في أكثر المواضع إلى ردّ قول المخالف ، وعلى تقدير
الاتفاق في المعنى المذكور لا يكون كذلك ، ممّا لا وقع له ، سيّما بعد قيام
الشبهة في الطرف المخالف وهو ظاهر .

وحينئذ فينطبق عليه الدليل على ما قرّره الشارح ، إلا أنه إنّما يتمشى من
جانب المصنّف ومن يحذو حذوه .

وأما الحكماء فلا يمكنهم إثبات الاختيار بهذا الوجه ، لأنهم لا يقولون
بالحدوث الزماني على ما هو المشهور ، وايضاً أنهم يجوزون التسلسل على
سبيل التعاقب ، فهم موافقون مع المصنّف في الدعوى دون الدليل . هذا .
فالشارح قد أصاب على هذا في تفسير القدرة بالصحة بالمعنى المشهور ،
لكنّه أخطأ في نسبة الإيجاب بالمعنى المقابل لها إلى الفلاسفة .

اللهمّ إلا أن يطلع على قول بعض منهم بالإيجاب بذلك المعنى كما
ادّعاه بعض الاعلام على ما نقل في بعض الخواشي ، والله يعلم .

واعلم أنّ العمدة^(١١٢) لنا في إثبات الحدوث الزماني هو الشرع ، حيث وقع
عليه إجماع الملة وورده الآثار ، وأمّا الدلائل العقلية عليه ممّا لا يكاد يتمّ .

وحينئذ فإثبات الاختيار بالمعنى الذي أوردناه مشكل ، لإفضائه إلى
الدور ، لأنّ إثبات الشرع وصدقه يتوقّف على اختياره تعالى بذلك المعنى ،
فإثباته به دور ، وسيجيء هذا في كلام الشارح في مبحث العلم مع ما يقال
في دفعه .

وأما المعنى الذي ذكره المحشّي فيمكن إثباته به ، لأنّ الاختيار بذلك
المعنى لا يتوقّف عليه ثبوت الشرع كما لا يخفى . هذا .

وقد احتمل بعضهم حمل الصحة هاهنا على الإمكان الوقوعي ولا يخفى فسادُه .

أما أولاً : فلأنه لانزاع بين الحكماء والمعتزلة القائلين بأن الشيء مالم يجب لم يوجد في نفي الاختيار بهذا المعنى ، نعم القائل بالاختيار بهذا المعنى إنما هو الأشعري وتابعوه ، والمصنّف رحمه الله ليس منهم .

وأما ثانياً : فلأن الإيجاب بهذا المعنى لا ينافي الحدوث كما لا يخفى .
وقد حمل بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي للصحة على الإمكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه تعالى ، ولا وجه له إلا أن يكون غرضه أنه حمل صحة الفعل والترك على الإمكان الوقوعي لهما ، لا بمعنى كون كلّ منهما بدلاً عن الآخر حتّى يرد ما أوردنا آنفاً ، بل إمكان كون أحدهما في وقت والآخر في وقت آخر ، والإمكان الوقوعي مستلزم للوقوع على ما هو الحق ، فيلزم وقوع كلّ من الفعل والترك في الوقتين ، وهو ينافي القدم ، والإيجاب المقابل له مستلزم له . هذا .

وهذا المعنى أيضاً يرجع إلى المعنى الذي ذكرنا في تقرير كلام المحشي ، لكنّه تكلف جداً .

واعلم أنّه على هذا لو حمل الإمكان الوقوعي في كلام المعارض المذكور على هذا المعنى يندفع ما أوردنا عليه ، ولكن يرد عليه أن كلام المحشي أيضاً يرجع إلى هذا ، فليس احتمالاً غير ما ذكره فتأمل .

قوله [في ص ٢٨] : وأرادوا منها إمكان الصدور ... إلخ .

نقل الفاضل المعاصر عن والده العلامة أن الإمكان المذكور إمّا وصف للفاعل أو للمفعول ، وكلاهما باطل عندهم .

أما الأوّل فلانتفاء الجهة الإمكانية عن الواجب تعالى عندهم ، قالوا :

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات .
وأما الثاني فلأنه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختاراً، لأن أفعال غير
المختارين أيضاً ممكنة الصدور واللاصدور، إذ الإمكان للممكن ضروري .
انتهى .

وهذا غريب جداً، فإن الإمكان هاهنا إنما هو الإمكان بالقياس إلى
الغير، ومعناه حينئذ عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئاً منهما، لا الإمكان بمعنى
المصطلح، وحينئذ فيمكن اختيار كل من الشقين .

أما الأول: فلأنه لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفاً للفاعل، إذ
لا يلزم منه تطرق شوب الإمكان بالمعنى المصطلح إليه أصلاً .

وأما الثاني: فلأنه إذا كان وصفاً للمفعول كان بمعنى كونه بحيث
لا يقتضي الفاعل شيئاً من طرفيه، وظاهر أن أفعال غير المختارين ليس
كذلك، إذ الفاعل يقتضي الوجود فيها البتة، والإمكان الضروري للممكن
إنما هو الإمكان الذاتي، وليس الكلام فيه، فتأمل .

فإن قلت: إيجاد العالم صفة له تعالى، وهو على ما ذكرتم ليس
بواجب، بل ممكن بالنسبة إلى ذاته تعالى، فقد تحقق له تعالى صفة ممكنة،
وهو ينافي ما قالوا: إن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع
الجهات، وحينئذ نقول في توجيه كلامه: إنه إن أريد بالإمكان الإمكان
بالقياس إلى الغير فيستلزم البتة ثبوت صفة ممكنة للواجب تعالى وأنه محال،
وإن أريد بالإمكان الذاتي الذي هو صفة للمفعول، فأفعال غير المختارين أيضاً
كذلك، وإيراد الشق الثاني مع ظهور أنه ليس بمقصود على سبيل
الاستظهار .

قلت: الظاهر أن المراد بقولهم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود

من جميع الجهات أنه ليس لواجب الوجود جهة فضيلة بالقوة وكما منتظر، بل كل كمال وفضيلة وشرافة ثابتة له تعالى بذاته بالفعل بلا شائبة أمر بالقوة أصلاً، وعلى هذا فهو مما لا دخل له بما ذكرت أصلاً.

ولو سلم أن مرادهم أنه ليس له صفة ممكنة، فنقول: ليس المراد أن كل صفة له يجب أن يكون مقتضى ذاته بذاته، بل يجب أن يكون إما مقتضى ذاته بذاته، أو مع اعتبار صفة أخرى وحينئذ فلا إيراد، إذ نحن أيضاً نقول: إن إيجاد العالم واجب له تعالى مع اعتبار الإرادة، وإما نقول: إنه ليس بواجب بالنسبة إلى ذاته بذاته، ولا ضرر فيه، فتدبر.

وقال الفاضل المعاصر في رفع إيراد والده: أقول: يشبه أن يكون مرادهم من قولهم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات أنه لا يمكن أن يكون في ذاته جهة وحيثية إمكانية بحسب الواقع ونفس الامر، لأنه بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية التي يحض تحليل العقل واعتبار المعبر واجب الوجود، فإنهم صرحوا بأن ذاته تعالى من حيث إنه نائب مناب بعض الصفات ومنشأ لآثاره معلول ومتأخر عن ذاته من حيث هي نائب مناب صفة أخرى ومنشأ لآثارها.

وقال الشيخ الرئيس في سابع ثمانية الهيئات الشفاء: ولا نبالي بأن يكون ذاته تعالى مأخوذة مع إضافة ما ممكن الوجود، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود، بل من حيث ذاته واجب الوجود. هذا. انتهى. (١٠٣)

وهو قريب جداً مما ذكرنا في ذيل: ولو سلم، كما لا يخفى.

ثم قال: ويمكن أن يقال: الإمكان المذكور ليس وصفاً للفاعل ولا هو الإمكان الذاتي أو الوقوعي للمفعول اللذين هما حالته بالقياس إلى وجوده

في نفسه، بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل، وليس هو نفس القدرة، بل القدرة ما هو في الفاعل منشأ لهذا الإمكان كما مرّت الإشارة إليه، كما أنّ الإرادة هي منشأ الترجيح أو الوجوب، والفواعل الموجبة سواء كانت تامة أو ناقصة ليست أفاعيلها ممكن الصدور واللاصدور عنها، بل معلولاتها ممكنة الوجود في أنفسها بالنظر إلى ذواتها أو بالنظر إلى الواقع أيضاً.

ثم ذكر في تلخيص المقام كلاماً طويلاً رأينا الأولى عدم التعرّض لذكره، لعدم تعلّقه بما نحن فيه.

ولا يذهب عليك أنّ الفرار عن كونه صفة للمفعول إلى كونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل ممّا لا يجدي أصلاً، إذ لزوم كون كلّ فاعل مختاراً باق بحاله، لأنّ صدور الفعل عن غير المختار أيضاً ممكن، إذ الإمكان للممكن ضروري.

وأيضاً أنّه وإن جعل صفة للمعلول، لكن لا شك أنّه يستلزم ثبوت صفة ممكنة للفاعل أيضاً، فيبقى الإشكال بحاله، ولا ينفع هذا الجواب أصلاً فتدبر.

قوله [في ص ٢٨]: والتلازم بين معنيهما ظاهر...

فإنّه إذا كان الفاعل بحيث إنّ شاء فعل وإن شاء لم يفعل كان لامحالة في ذاته مع قطع النظر عن المشيئة واللامشيئة يصحّ منه الفعل والترك وإن وجب الفعل بسبب المشيئة أو الترك بسبب عدمها.

وإذا كان يصحّ منه الفعل والترك من حيث ذاته كان البتّة بحيث إنّ شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فإنّ المراد به أنّه إذا شاء فعل إذا فرض عدم مانع خارجي، وكذا إنّ لم يشأ لم يفعل إذا لم يكن سبب من خارج، وظاهر أنّه إذا كان من حيث ذاته يصحّ منه الفعل والترك ولم يكن مانع ولا سبب من خارج

كان البتة بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، فتأمل .
واعلم أن بما حققه المحشي ظهر فساد ما توهمه جماعة من الفضلاء بناءً
على ما رأوا في كلام أكثر الفلاسفة من أنهم عرّفوا القدرة بالمعنى الأخير ،
من أن الفلاسفة القائلين بقدوم العالم لا يثبتون للواجب تعالى القدرة إلا
بالمعنى الأخير ، فإن القدرة بالمعنى الأول إنما ذهب إليه المتكلمون ، وقد نزل
على هذا كلام الشارح هاهنا . ووجه فساد ظاهر جداً ، لأن المراد بصحة
الفعل والترك ، إما صحتهما في نفس الأمر أو بالنظر إلى ذات الفاعل ،
والأول لا يقول به المعتزلة أيضاً ، فإنه ينافي قولهم بأن الشيء مالم يجب
لم يوجد ، والثاني مما يقول به الفلاسفة أيضاً كما عرفت .

هذا مع أن بعض الفلاسفة مع كونه قائلاً بقدوم العالم قد عرّف القدرة
بالمعنى الأول ، كما نقله المحقق الدواني . وفي كلام المحشي أيضاً إشارة إليه
فافهم .

قوله [في ص ٢٨] : فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ... إلخ .

قال الفاضل المعاصر : أي المتفقين منهم مع الحكماء في القول بعدم
زيادة الإرادة على الذات ووجوب الأصلح كالمصنّف وواصل بن عطاء
والنظام والكعبي وغيرهم ، لا القائلين بزيادة الإرادة وحدوثها كالجبائي
وعبد الجبار ، والقائلين بعدم وجوب شيء كالضرار^(١٠٤) ، فيحتمل أن يكون
لفظة «مع» بمعنى عند ، والظرفية حالية مخصصة . انتهى .

ولا يخفى أن الاتفاق في عدم زيادة الإرادة مما لا يجب فرضه لتصحيح
قوله : فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس إلا في قدم العالم وحدوثه ، لأن
من كان من المعتزلة قائلاً بحدوث الإرادة لانزاع له أيضاً هاهنا إلا في القدم
والحدوث ، لأنه يوافق الحكماء في أن إيجاد العالم وعدم إيجاده ممكن

بالنسبة إلى الذات بدون اعتبار الإرادة، وواجب مع اعتبار الإرادة وإن كانت الإرادة حادثة.

نعم قوله: التي هي عين الذات، إنما هو على مذهب من قال بالعينية، ولعلّ نظر هذا الفاضل أيضاً إلى هذا.

وأما الاتفاق في وجوب الاصلح فمما لا حاجة إلى فرضه، بل لا ربط له بالمقام أصلاً، وكأنّه خلط بين الوجوب العقلي والوجوب الذي هو المراد هاهنا، حاشاه عن ذلك، فإنّ الوجوب العقلي هو كون الشيء بحيث يكون تركه قبيحاً مذموماً عند العقل، ووجوب الاصلح إنما هو بهذا المعنى، ونزاع الضرار أيضاً إنما هو في وجوب شيء عليه تعالى بهذا المعنى والوجوب المراد هاهنا هو ضرورة الوجود، فإنّ المراد أنّ مع اعتبار الإرادة يمتنع عدم تحقق إيجاد العالم مثلاً^(١٠٥) بناءً على أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد، لا أنّ عدم إيجاده قبيح عند العقل، فلا ينبغي الخلط بينهما، فتأمل ولا تتخبط.

ثم لا يخفى أنّ غرض المحشّي بهذا الكلام تحقيق المقام، لا الاعتراض بعد تقرير الكلام بأنّه حينئذ يرجع النزاع بينهما إلى قدم العالم وحدوثه، لا إلى كونه قادراً مختاراً، والحال أنّ النزاع في الثاني لا الأوّل، كما ذكره بعض الافاضل، فتدبر.

قوله [في ص ٢٨]: فالمناسب في هذا الكتاب... إلخ.

أي إذا عرفت أنّه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة إلا في القدم والحدوث، فالمناسب أن يفسّر الإيجاب المذكور في المتن بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن إيجاد العالم في الازل حتّى يكون إبطالاً لمذهب الفلاسفة، إذ لو حمل على المعنى المشهور لم يكن ردّاً على أحد، بل يكون بياناً لامر مجمع

عليه . هذا .

وهذا يصلح إشارة إلى وجه آخر لحمل الصحة في كلام الشارح على مافسره ، غير ما أشار إليه أولاً من أنه لو لم يحمل عليه لم يستقم جعله الفلاسفة مخالفاً للملّين كما لا يخفى .

ويمكن أن يجعل هذا أيضاً تنمةً لكلام السابق بحيث يكون تمام الكلام إشارة إلى مجرد أنه لو لم يحمل الصحة على ذلك المعنى لم يصح جعل الفلاسفة مقابلاً للملّين ، لكن التوجيه الأول أولى واليق ، كما لا يخفى على من له دربة بأساليب الكلام .

وقد يجعل هذا إشارة إلى تخطئته للشارح بأن المناسب أن يفسر الإيجاب بامتناع الانفكاك ، والقدرة بمقابلته الذي هو صريح في المرام ، لا بالصحة التي يتبادر منها بخلاف المراد الذي ليس بمحلّ النزاع ، ولا يخلو عن بعد .

قوله [في ص ٢٨] : بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن إيجاد العالم .

في الحواشي الفخرية أن هذا التفسير ليس على ما ينبغي ، بل المناسب أن يفسر الإيجاب بامتناع انفكاك إيجاد العالم عن الذات أولاً . انتهى .

ولا يخفى سخافته ، فإنّ العبارتين بمنزلة : خواجه علي ، وعلي خواجه^(١٠٦) ، لا من قبيل : عرضت الناقة على الحوض ، كما لا يخفى .

وقال بعض الأفاضل : إنّ النكتة فيه الإشارة إلى أن الإيجاب والاختيار اعتبار لهذا المعنى في طرف الفاعل ، أي كون الفاعل بحيث يقتضي ذاته أن لا ينفك عن الفعل ، فالإيجاب كون الذات ذاتاً كذا ، لا مافي طرف الفعل ، فإنّه القدم . انتهى .

ولا يخفى أن القدم ليس امتناع انفكاك العالم عن ذاته تعالى ، بل لازم

له، وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات عن العالم أيضاً، فلا وقع كثيراً لهذه النكتة فليتأمل.

وقال الفاضل المعاصر: إنه للإشارة إلى أن الانفكاك الجائز عندهم هو ماكان من جانب الفاعل بسبب القدرة والعلم والإرادة، إذ تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة مستحيل عندهم أيضاً. انتهى. وفيه تكلف فتأمل.

قوله [في ص ٢٨]: وحيث لا حاجة في إثبات نفيه... إلخ.

في الحواشي الفخرية: إن في التطويل إشارة إلى رد دليل أورده الحكماء لإثبات قدم العالم حيث قالوا: إن العالم قديم، إذ لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث، فيلزم التسلسل في الشروط، ولما أورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدء تشبّثوا بعدم الاجتماع، وأنه لا استحالة فيه، بخلاف الشروط المجتمعة.

فأشار الشارح إلى توجه النقض عليهم بقوله: ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة أو مجتمعة، وكلاهما محال إيماءً إلى أن التشبّث في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد.

فالتطويل ليس لاحتياج المقام إليه، بل لبيان طريق آخر في توضيح عبارة المصنّف، كأنه يدّعي أن الوجه الذي ذكره القائل جليّ ظاهر، فأعرض عنه لظهوره وتعرّض لما فيه خفاء مع الإشارة إلى الفائدة المذكورة. انتهى.

ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف البارد.

أما الأول: فلأن تطويل الدليل بمقدمات لا احتياج إليها أصلاً للإشارة إلى إيراد^(١٧) على دليل آخر لمدّعي أخرى سمج جداً، ومع ذلك فإن استحالة التسلسل على سبيل التعاقب أمر مشهور عن المتكلمين شائع ذائع لا يحتاج إلى إشارة إليه، فكيف بهذا الوجه، لاسيّما أنه ممّا لا وقع فيه كثيراً، لأن

الحكماء لا يقولون باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب، فلانقض عليهم على معتقدهم، وكون المخالفين لهم قائلين باستحالته لا يضر بهم كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يجعل كلام الشارح هاهنا إشارة إلى إيراد آخر على الدليل المذكور، وهو أنه كما قلتم: إن التسلسل اللازم في الحوادث اليومية على سبيل التعاقب، كذلك يمكن أن يقال: إن التسلسل اللازم لحدوث العالم أيضاً يكون على سبيل التعاقب، فلا استحالة.

وفيه أنه حينئذ يلزم قدم فعل ما البتة ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوز هذا أيضاً، وتجوز بعضهم^(١٠٨) ذلك مما لا يعاب به. هذا.

وأما الثاني: فلأن ترك دليل ظاهر لظهوره وإضافة المقدمات لاجدوى فيها أصلاً إليه حتى يصير طريقاً آخر فيه خفاء من قبيل جعل الغزل قطناً. قوله [في ص ٢٨]: هذا الاستدلال إنما يناسب ... إلخ.

إعلم أنه إذا حمل الإيجاب على المعنى المشهور فلاريب في أنه إذا لم يكن العالم قديماً لتوقف على شرط حادث. ويتم الدليل ولو أجرى الدليل على تقدير الاختيار بأن الذات مع الإرادة إن كانت كافية لزم القدم وإلا لتوقف على شرط حادث.

فالجواب أن في صورة الاختيار يقول المصنف على ما نسب إليه: إن العلم بالأصلح الذي هو عين الذات كاف لترجيح آن الحدوث ولا يحتاج إلى شرط آخر، فلا يلزم التسلسل.

وأما في صورة الإيجاب فلما لم يكن علم واختيار فإما أن يكون الذات كافية، فيلزم القدم، أو يتوقف على شرط^(١٠٩) فيلزم التسلسل، فالدليل تام ولا يرد عليه النقص على مذهب المصنف. هذا.

ولكن بقي أن مانسب إلى المصنّف ممّا لا أجده وجه صحّة، لأنّ الذات مع العلم والإرادة إمّا أن يكون كافية في صدور الفعل فيلزم القدم البتّة، أو لا فيتوقّف على شرط.

والقول بأنّه باعتبار العلم بالأصلح يرجّح وقتاً خاصّاً، ممّا لا يعقل، إلّا إذا كان لذلك الوقت مدخليّة باعتبار كونه أصلح مثلاً، أو غير ذلك، فيتوقّف حينئذ على حضور ذلك الوقت، وحينئذ ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل البتّة.

فهذه شبهة قويّة على قدم العالم لا ينحلّ إلّا بالقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل على التعاقب إمّا مطلقاً أو فيه لعدم وجوده، وهو لا يخلو عن إشكال والله يعلم حقيقة الحال.

ثمّ إنّ نسبة ذلك إلى المصنّف ممّا لم أقف على مأخذه، وكلامه في هذا الكتاب يخالف ذلك، فإنّه قال في الجواهر: واختصّ الحدوث بوقته، إذ لا وقت قبله، ولم يذكر حديث جواز التخلف أصلاً، والله يعلم.

ثمّ إنّ الأشعري أيضاً يمكنه التمسك بهذا الدليل على نفي الإيجاب المذكور، فإنّه إذا ورد عليه النقض بصورة الاختيار يجيب بجواز الترجيح بلا مرجّح للمختار، وهو ظاهر.

وأما إذا حمل الإيجاب على ما ذكره المحشّي من امتناع الانفكاك فلزوم القدم ظاهر لا سترة به، كما أشار إليه المحشّي سابقاً، وليس مجال للنقض أصلاً.

لكنّ الكلام في صحّة المقدمات التي استعملها الشارح في الدليل وفسادها مع قطع النظر عن استدراكها وعدم ارتباطها وأنّ الدليل بدون تلك المقدمات لا خدشة عليه.

فنقول : إن كلام المحشي إنما هو بناء على هذا الحمل ، والحق كما أفاده أنه على هذا لا يتمشي هذا الدليل إلا من جانب الأشعري ، وأما عدم التمشي من جانب المصنف فلورود النقض بصورة الاختيار .

ولو أجاب بأن في صورة الاختيار يكفي العلم بالأصلح لترجيح وقت خاص يرد عليه أن في صورة الإيجاب بهذا المعنى أيضاً يكفي ذلك ، إذ الموجب بهذا المعنى يجوز أن يكون عالماً بالأصلح ويكون علمه منشأً لفعله وهو ظاهر .

وأما من لم يجوز تخلف المعلول عن العلة أصلاً كما هو الظاهر ، فظاهر عدم تمشي الدليل من قبله ، لأنه يرد عليه النقض بصورة الاختيار أيضاً ، ولا مدفع له كما عرفت .

وأما تمشي الدليل على مذهب الأشعري فلا أنه يعتقد أنه إذا كانت العلة موجبة أي : علة على سبيل الوجوب وال لزوم فيمتنع تخلف المعلول عنها ، فيتم الدليل من قبله ، لأنه إن كانت العلة الموجبة بجميع شرائطها حاصلة في الازل يلزم القدم البتة ، وإلا فيتوقف على شرط ويلزم التسلسل ، وأما إذا لم يكن إيجاب أصلاً فلا يلزم من قدم العلة قدم المعلول ، لأنه يرجح أحد مقدوريه على الآخر في أي وقت شاء بلا مرجح . وحيث فلا يرد عليه النقض . هذا خلاصة ما أفاده المحشي ولا خدشة عليه . هذا .

وقد اعترض عليه بعض الأفاضل بأن المعارضة ترد على الأشعري أيضاً ، ثم أورد على نفسه أن للأشعرية الجواب بالتزام التخلف وال ترجيح بلا مرجح ، ويكون كلامه في الاستدلال على سبيل الجدل والإلزام .

وأجاب بأن للمصنف أيضاً التزام عدم توقف الحادث على شرط حادث ، ويكون كلامه في الدليل على سبيل الجدل .

وقد ظهر بما قررنا فسادَه، لأنَّ الدليل برهاني على مذهب الأشعري ولا يتوجّه عليه النقص، لأنَّ في صورة الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح، بخلاف ما إذا كان موجباً، كما عرفت.

وأما ما ذكره في جواب الإيراد، فيرد عليه أنه لا يمكن جعل ما ذكره المصنّف جدلياً، لأنَّ الخصم قائل بتوقف الحادث على الشرط الحادث مطلقاً، سواء كان الفاعل موجباً أو مختاراً، فعلى تقدير جعله جدلياً يتوجّه عليه النقص قطعاً، فليتأمل.

وبعض المحققين اعترض بأنَّ هذا الدليل لا يمكن إجراؤه من قبل الأشعري أيضاً، لبرهانيّ، لتجويزه الترجيح بلا مرجح، ولا جدلياً، لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة الذي يجوزُه الحكماء.

وقد ظهر أيضاً فسادَه بما قررنا، إذ قد عرفت صحّة جعله برهانيّاً من قبل الأشعري.

وما استدلّ به على عدم إمكان جعله جدلياً يرد عليه أنه لا يلزم من استعمال مقدّمة في الدليل جدلاً أن يكون جميع مقدّماته ممّا يسلمه الخصم، بل يجوز أن يكون بعض مقدّماته ممّا يعتقده المستدلّ كونه برهانيّاً وإن لم يسلمه الخصم، فتأمل.

وقال الفاضل المعاصر: وما في الحواشي الفخرية من أن إجراء الدليل المذكور من قبلهم غير تامّ، إذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة، فاستحالته مأخوذة في الدليل، مدفوع بأنَّ المذكور في الاستدلال هو التخلف عن الموجب التامّ وهو باطل باتّفاق العقلاء، لكنّ الأشاعرة ينفون الموجب مطلقاً، لأنّهم يجوزون التخلف، كيف وهو في قوّة اجتماع النقيضين. وأما تخلف المعلول عن العلة التامة فهو وإن كان جائزاً عقلاً عندهم،

لكنه غير واقع ومستحيل عادة .

نعم تخلف العلة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته في الازل عن إيجاد الفعل مطلقاً جائز وواقع عند أكثر المتكلمين ، لأن ذاته تعالى مع علمه وإرادته علة تامة في الازل لوجود العالم عندهم ، بل موجب تام عند المصنّف ومن يحذو حذوه ، والعالم غير موجود فيه ، وبناء تجويز ذلك عند كل طائفة أمر ، وعند المصنّف هو العلم بالأصلح . انتهى .

وخلاصة ما أفاده في دفع الاعتراض صحيح راجع إلى ما ذكرنا من أنهم لا يجوزون التخلف في الموجب ، والكلام في الاستدلال إنما هو فيه ، ولكن مانقله من أن تخلف المعلول عن العلة التامة جائز عقلاً عندهم مما لم أقف على مأخذه ، بل ظاهر كلام المواقف وشرحه أنهم يقولون باستحالة التخلف عقلاً .

قال في المواقف : الإرادة القديمة توجب المراد .^(١١٠)

وفي شرحه : أي : إذا تعلقت إرادة الله بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته اتفاقاً من أهل الملة والحكماء أيضاً . انتهى .^(١١١)

وأيضاً أورد في بحث الاختيار من جانب القائلين بالإيجاب السؤال بأن قدرته متعلقة في الازل بهذا الطرف ويجب به وجوده ، وحيث أن الفرق بين الموجب والمختار ؟

وأجاب بأن الفرق أنه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان ، ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة به ، لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ، ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس ، وأما الموجب فإنه يتعين تأثيره في

أحدهما ويمتنع في الآخر عقلاً. انتهى. (١١٢)

وتوضيح المقام أن مذهب الاشاعرة هو أن الفعل بعد تعلق الإرادة به يصير واجباً، ومرادهم بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة هو هذا، أي يمتنع تخلفه (١١٣) عن الفاعل بعد تعلق إرادته به واستجماعه لسائر الشرائط، ولكن تعلق إرادته به ليس بواجب، بل الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن أن يريد الفعل وأن لا يريد بناءً على جواز الترجيح بلا مرجح، والمراد بنفيهم الإيجاب هو هذا، أي ليس شيء من الأفعال مما يجب صدوره عن الفاعل، فإن عدم إرادته له ممكن، وحيث لم يصدر ذلك، وإن كان بعد تعلق الإرادة يجب الصدور البتة.

فإن قلت: على هذا كيف يتمشي ما قدّمت من تمشي الدليل على مذهب

الاشعري؟

قلت: وجهه ظاهر، فإن الأشعري يقول: إنه إذا كان الفاعل موجباً لا بد أن يكون إرادته واجبة الصدور منه، وحيث فجميع الشرائط إن كانت حاصلة في الازل يجب القدم، وإلا لتوقف على شرط حادث، وأما إذا لم يكن موجباً فيجوز أن يكون جميع الشرائط حاصلة في الازل، ولكن لم يتعلق به الإرادة في الازل، فلم يوجد الفعل، فتأمل.

وقد أورد في الحواشي الفخرية إيرادان أيضاً على المحشي، ولما كانا مندفعين بما قررنا لم أتعرض لنقلهما مخافة زيادة الإطباب وملالة الأصحاب. هذا.

والفاضل المعاصر بعدما ذكر أنه لا يمكن أن يجعل هذا الدليل برهاناً

من قبل المصنف قال:

فإن قلت: يجوز أن يكون تلك المقدمة مسلمة عند الحكماء ويكون

استعماله من قبل المصنّف إلزاماً عليهم حتّى يكون جدلياً.

قلت : الظاهر أنّها غير مسلّمة عندهم أيضاً، لأنّهم يتشبهون في استناد الحادث بالقديم بوجود قديم مستمرّ متجدّد متصل واحد ذي اعتبارين كالحركة، يكون باحدهما شرطاً لحدوث الحادث وبالأخر مستنداً بالقديم السرمدى، كما بيّنه في محله. انتهى.

وإنكار كون هذه المقدّمة مسلّمة عند الحكماء غريب جدّاً، إذ لا ريب لمن تصفّح كتبهم في أنّهم يقولون بها.

وما تخيّل من أنّهم قالوا باستناد الحوادث إلى الحركة وهي موجودة واحدة قديمة بلا توقّف على شرط فلم يكن المقدّمة مسلّمة عندهم، ففيه أنّ نظرهم إلى أنّ الحركة لها أجزاء غير متناهية يتوقّف كلّ جزء منها على سابقه؛ وحينئذ لا بأس باستناد الحوادث إليها، إذ قد يتوقّف كلّ حادث على شرط حادث على سبيل التسلسل على التعاقب.

وقد أوضحنا ذلك ودفعنا وجوه الإيراد عنه في ماعلقناه على إلهيات الشفاء^(١١٤). فليست في ذلك دلالة على تجويزهم استناد الحادث بالقديم بلا توقّف على شرط حادث، كيف ولو جوزوا ذلك فما بهم ارتكبوا تلك الحركة وتورّطوا في ما تورّطوا، فافهم.

قالوجه أن يعلّل عدم إمكان جعله جدلياً بما ذكرناه، فتذكّر.

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ ليس غرض المحشّي إلاّ أنّه لا يمكن جعل هذا الدليل برهانياً من قبل المصنّف، ولا ينفي صحّة جعله جدلياً، ولا وقع فيه، فافهم.

واعلم أنّه بناءً على مانسبه المحشّي إلى المصنّف يمكن حمل الإيجاب هاهنا على مايقوله الحكماء من أنّه إذا استجمع شرائط التأثير امتنع تخلف

المعلول عنه، وحيث أن ينطبق الدليل عليه ولا نقض، لأنه على هذا إن كان جميع الشرائط حاصلة في الازل فيجب وجود العالم البتة، فيلزم القدم، وإلا فقد توقف على شرط، فيلزم التسلسل.

فغرض المصنّف هو إثبات ما اختاره من أنه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع بسبب العلم بالأصلح على ما نسب إليه المحشي، وظني أن هذا التوجيه أولى مما ذكره المحشي، فتأمل.

قوله [في ص ٢٨]: إذ على تقدير هذا الإجراء ...

غرضه هاهنا الإشارة إلى أنه لو اجري هذا الدليل من قبل غير الأشعري ويسلم المقدمة المذكورة فيرد المعارضة أيضاً، ولا دفع لها. ثم أشار بقوله: والحاصل، إلى أن هذه المقدمة غير مسلمة عندهم ولا لازمة لغرض الإيجاب، فلا يتم شيء من الدليل والمعارضة، فعلى التقديرين لم يتمشّ الدليل كما عرفت، فتدبر.

قوله [في ص ٢٩]: بل له أن يقول: إن العالم قديم ...

قد أجرى الدليل أولاً على إثبات الإيجاب المتنازع فيه ظاهراً، وهاهنا على إثبات القدم الذي هو المتنازع فيه حقيقةً على زعم المحشي، فكلمة «بل» يحتمل الترقّي، بل الإضراب أيضاً فافهم.

قوله [في ص ٢٩]: لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال أو تخلف العلة التامة عن المعلول.

كما يقال في المشهور، فالترديد إنما هو لمجرد تغيير العبارة، ويحتمل أن يكون الأول إشارة إلى تقدير الإيجاب والثاني إلى الاختيار، كما أفاده بعض الفضلاء فتأمل.

قوله [في ص ٢٩]: والحاصل أن القول ... إلخ.

في الحواشي الفخرية: لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل الحاصل لما ادّعاه

أولاً من أن هذا الاستدلال إنما يناسب لتابعي الأشعري . انتهى .
والظاهر أن وجه المناقاة مذكروه الفاضل المعاصر^(١١٥) من أن قول المحشي :
القول بأن الشيء لو كان حادثاً لتوقف على شرط غير مسلم عند أكثر
المتكلمين أي الأشاعرة والمعتزلة ، فكيف يصح استعماله في مطلوبهم ، ينافي
ما حكم به سابقاً من مناسبة هذا الاستدلال لتابعي الأشعري هذا .
وضعفه ظاهر بما قررنا ، فإن عدم قول الأشعري بهذه المقدمة على
إطلاقها لا ينافي قولهم بها على تقدير الإيجاب ، ففرض المحشي أن هذه
المقدمة مما لم يقل به المصنف وأكثر المتكلمين على إطلاقها ، ولا أيضاً لازمة
لفرض خصوص الإيجاب الذي قصد هاهنا إبطاله ، فلا يمكن استعماله في
إبطاله وإثبات الاختيار المقابل له .
نعم لما كان لازماً للإيجاب المطلق فيمكن للأشعري الذي لا يقول
بالإيجاب أصلاً إبطال مطلق الإيجاب به ، وظاهر أنه لا مناقاة حيثئذ ،
فتأمل .

وقال الفاضل المعاصر مدّ ظله : أقول في دفع هذه المناقاة : إن للأشاعرة
في هذا المقام مطلوبين ، كما سيقول المحقق رحمه الله ، أحدهما : نفي
الإيجاب الخاص المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء ، وثانيهما : نفي مطلق
الإيجاب المشترك بين الحكماء والمصنف ، بل إثبات الاختيار المستلزم لجواز
الترجيح بلا مرجح المختص بهم ، والمقدمة المذكورة وإن كانت غير مسلمة
عندهم أيضاً ولا لازمة لفرض الإيجاب الأول ، لكونها لازمة لفرض
الإيجاب الثاني على زعمهم ، بل لنفي الاختيار المخصوص بهم ، فيصح
استعمالهم في إثبات المطلوب الثاني دون الأول .

فإن قيل : كيف يجوز عندهم لزوم تلك المقدمة لغرض الإيجاب المطلق

ولا يجوز للإيجاب الخاص؟

قلنا: عدم لزوم تلك المقدمة للإيجاب الراجع إلى القدم من جهة أن فرض الحدوث المذكور فيها، مناف لغرض ذلك الإيجاب، بين لاسترة فيه، إذ محصل الكلام أن على تقدير قدم العالم لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث، وبطلانه ظاهر، بخلاف الإيجاب المطلق، فإنه لا منافاة بين فرضه وفرض حدوث العالم، فيحتمل لزوم تلك المقدمة على فرضه دون الأول. انتهى.

ولا يخفى عدم توجه السؤال المصدر بأن قيل على ما ذكرنا، فإننا لانقول بعدم لزومها للإيجاب الخاص، بل نقول: إنه ليس لخصوص ذلك الإيجاب دخل في لزومها، ولا يتمشى استعمالها في إبطال خصوص ذلك الإيجاب وإثبات القسم الآخر من الإيجاب الذي يجري المقدمة المذكورة في إبطاله أيضاً.

نعم يمكن استعماله في إبطال مطلق الإيجاب كما هو رأي الأشعري، فلا إيراد. هذا.

على أنه يمكن أن يقال: إن هذا الإيجاب الذي يقول به الحكماء معنى آخر غير الإيجاب الذي يقول به الحكماء والمعتزلة، أي صدور الشيء بالوجوب واللزوم وليس فرداً له، فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة لذلك المعنى لزومها له أيضاً.

وفيه أن الإيجاب المذكور وإن كان معنى آخر، لكن لا شك أنه مستلزم لذلك المعنى، إذ امتناع الانفكاك عنه لا يكون إلا إذا كان صدوره عنه بالوجوب واللزوم وإذا كان مستلزماً له، فيكون مستلزماً لازماً أيضاً، فلا بد من التمسك بمثل ما ذكرنا أولاً، فتدبر.

وأما ما ذكره هذا الفاضل في جوابه فلا يخفى مافيه من التعسف والتكلف، على أنه ما ذكره يكون المقدمة المذكورة لازمة لخصوص الإيجاب الذي يقول به المصنف، لا لما يقول به الحكماء أيضاً، فلا يمكن للأشعري نفي مطلق الإيجاب به، وأيضاً قد صرح هو نفسه بلزومها للمطلق فتأمل.

اللهم إلا أن يقال: إن نظره إلى ما ذكرناه من تغاير المعنيين، ويكون حاصل كلامه أن هذه المقدمة لازمة لذلك المعنى المطلق، لا للمعنى الآخر وإن كان مستلزماً له، إذ قد فرض فيه أمر محال، ويجوز انفكاك اللازم والملزوم على التقادير المستحيلة، لكن لا يخفى ما في انطباق كلامه على هذا من التكلف، فتأمل.

قوله [في ص ٢٩]: ولا لازماً لفرض الإيجاب المذكور...

حتى يصح إجراء الدليل من قبل المصنف إلزاماً للحكماء. كذا أفاده بعض الفضلاء.

ولا يخفى مافيه، فإنه لو كان لازماً لفرض الإيجاب كان الدليل برهانياً أيضاً لا إلزامياً^(١١٦)، وإلا لزم أن يكون جميع البراهين الخلفية إلزامية. فالمحشي لم يتعرض لاحتمال الإلزام هاهنا، ولكنه قد ظهر حاله مما ذكره في أول الحاشية من أنه لو أجرى الدليل بناءً على تسليم تلك المقدمة فيتوجه المعارضة أيضاً كما عرفت، فتدبر.

قوله [في ص ٢٩]: جوزوا ترجيح الفاعل ... إلخ.

ذكر أولاً أنه يمكن للأشعري استعمال تلك المقدمة في نفي مطلق الوجوب واللزوم، ثم ترقى هاهنا إلى أنه يمكن أولاً إثبات أصل جواز الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق. هذا.

وقال الفاضل المعاصر إشارة إلى أن نفي الإيجاب مطلقاً لا يكفي في

إمكان الاستدلال بما ذكر، بل يجب مع ذلك القول بجواز ترجيح القادر أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح، كما هو مذهب الأشاعرة، إذ للنافين للإيجاب مطلقاً قولان كما ذكره الإمام الرازي في الأربعين وسيجيء نقله عن المصنّف.

الأول: أنّ صدور الفعل عن القادر موقوف على داع يصير الفعل بسببه أولى بالوقوع، إلا أنه لا ينتهي إلى حدّ الوجوب حتى يبقى الفرق بين الموجب والقادر.

الثاني: أنّه لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح إليه أصلاً، بل القادر هو الذي يرجح أحد مقدوريه على الآخر بدون مرجح. والاستدلال المذكور إنما يصحّ للقائلين بالثاني، دون الأول. انتهى.

وعدم تمثي الدليل من القائلين بالأول غير ظاهر، لأنّ لهم أيضاً أن يقولوا: لو كان صدور الفعل عن القادر يحتاج إلى داع يوجهه لزم قدم العالم أو التسلسل، وأمّا إذا لم يكن الداعي موجباً، بل موجب للأولوية فلا يلزم شيء من ذلك، إذ يمكن أن يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه، بل يوجد في ما لا يزال، لأنه لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب.

والقول بأنّ مع تلك الأولوية إن أمكن الفعل والترك معاً، فلا يكفي في صدور الفعل بل لا بدّ من سبب آخر ضرورة، كلام آخر مشهور في إبطال الأولوية، ولا دخل له بما نحن فيه، فتأمل.

قوله [في ص ٢٩]: بدون الوجوب وال لزوم...

قال بعض الفضلاء: أي بدون اللزوم والوجوب في الاختيار والإرادة، كما هو زعم المصنّف والمعتزلة من أنّه لا بدّ من مرجح في الفعل يوجب تعلّق

الإرادة، مثل كونه أصلح للصدور، فإن الأصلح واجب على الله تعالى بزعم المصنّف وبعض المعتزلة، فإن الأشاعرة قالوا: المختار يرجح بإرادته من غير مرجح يوجب تعلق الإرادة وإن كان بعد تعلق الإرادة وجب الأثر.

فلا يتوهم أن الأشاعرة ينفون وجوب الفعل والأثر بعد تعلق الإرادة، بل القول بأن الشيء مالم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل إلا شذوذة قليلة من المتكلمين القائلين بالأولوية الغيرية، فالوجوب واللزوم الذين ينفيهما الأشاعرة وجوب تعلق الإرادة بسبب موجب له كالأصلحية مثلاً، لا وجوب الفعل بعد الإرادة، فلا تغفل.

وقد اعترض عليهم بأن ما قيل في وجوب الفعل آت بعينه في تعلق الإرادة أيضاً. انتهى كلامه رفع مقامه. ويتراءى من ظاهره أنه خلط بين الوجوب المراد هاهنا والوجوب المستعمل في قولهم: الأصلح واجب عليه تعالى، وقد عرفت سابقاً الفرق بينهما. هذا.

ويمكن توجيه كلامه بأن قوله: فإن الأصلح واجب، تعليل لأصلحية الأصلحية للمرجحية وإيجابه لتعلق الإرادة، لأنه سند من كلامهم، لأن الأصلحية موجبة لتعلق الإرادة، فافهم.

قوله [في ص ٣٠]: فالحق في الاستدلال مأمراً سابقاً

في الحاشية السابقة بقوله: من أن تأثيره تعالى في العالم ليس بالإيجاب بالمعنى المذكور، وإلا لزم قدمه ضرورة، وأما ما ذكره الشارح فهو ينفي مطلق الإيجاب، فلا يناسب مذهب المصنّف، بل إنما يناسب رأي الأشعري كما عرفت مفصلاً فتذكر.

قوله [في ص ٣٠]: ولا خفاء في أن المصنّف اختار مذهب الأول...

(١) هذا على ما نسب إليه المحشي، وأما كلامه في هذا الكتاب على ما نقلنا، فيدل على أنه اختار المذهب الثاني، كما لا يخفى.

(٢) قوله [في ص ٣١]: أي قدم الفعل المطلق ... إلخ.

(٣) إنما حمل القدم على قدم الفعل المطلق أي طبيعة الفعل أو الفرد المنتشر، لا على قدم فرد شخصي أو جميع الأشخاص، لأن الدليل على ما قرره لا يدل إلا على ذلك، لأن عدم انفكاك الواجب عن العالم أي فعل ما على ما هو مذهب الحكماء لا يستلزم إلا قدم فعل ما كما لا يخفى، نعم على تقدير الشارح يمكن إثبات القدم بالوجهين الآخرين أيضاً، كما سيذكره المحشي. ولكن فيه ما فيه، فافهم.

وبما قلنا يندفع ما في الحواشي الفخرية من أنه لا وجه لهذا التخصيص، بل الظاهر لزوم قدم جميع أشخاص العالم على مذهب الأشاعرة وما سوى حركات العباد باتفاق أهل الإسلام، وهذا أشنع وأقبح، لأن كلام المحشي هاهنا بناء على تقرير نفسه، لا على تقرير الشارح، وسنشير إلى جريان تقرير الشارح لإثبات القدم بذلك الوجه أيضاً، فلا إيراد عليه. هذا.

وقد أورد عليه الفاضل المعاصر أن لزوم قدم جميع الأشخاص ممنوع، لإمكان استناد بعضها إلى شرط وهو قطعة فرضية من موجود مستمر غير متناه، كالحركة على زعم الفلاسفة.

وفيه أن هذا لا يعقل إلا على جواز التسلسل على سبيل التعاقب كما أشرنا إليه سابقاً، وبناء الدليل على بطلانه، فلا مجال لهذا الاحتمال.

نعم يبقى احتمال^(١١٧) أن يكون الصادر الأول منه تعالى قديماً مختاراً، وحينئذ لا يلزم إلا قدمه، لا قدم جميع الأشخاص على ما ادّعاه، فتأمل.

قوله [في ص ٣١]: ذلك التوقف ... إلخ

(١) قد ذكروا في حلّ هذه الحاشية وجوهاً: الأول ما ذكره الفاضل المعاصر وهو أنّ ذلك التوقّف مبتدأ، خبره قوله: مستلزم، وقوله: ممنوعاً خبر كون وقوله: لمحالية الخ متعلّق بقوله: مستلزم على ما يخطر ببالي، وقوله: وإمكان، عطف على قوله: محالية.

ونظم المرام أن لزوم توقّف الفعل المطلق على تقدير حدوثه وإيجاب الفاعل على شرط حادث مع كونه ممنوعاً كما مرّ مستلزم لتقدّم الشيء على نفسه، وذلك الاستلزام لاجل محالية هذا الحدوث على تقدير الإيجاب بمعنى امتناع الانفكاك.

ففي الكلام أبحاث ثلاثة: أحدها: أنّ ذلك التوقّف ممنوع، ثانيها: أنّه على تقدير تسليمه مستلزم لتقدّم الشيء على نفسه لا التسلسل، ثالثها: أنّ تقدّم الشيء على نفسه وإن كان محالاً، لكن جاز أن يكون لازماً لفرض الحدوث على تقدير ذلك الإيجاب، إذ هو في قوة فرض اجتماع المتنافيين، والمحال جاز أن يستلزم محالاً آخر، فتأمّل. انتهى.

ولا يخفى ما فيه من التكلّف. وأيضاً ما ذكره من عدم لزوم التسلسل وجهه غير ظاهر، إذ يجوز التزام التسلسل أيضاً، إلا أن يقال: إنّ في صورة التسلسل أيضاً يلزم تقدّم الشيء على نفسه، ففيه محذوران، فللمعتراض أن يمنع لزوم التسلسل ويقول: إنّ ذلك الشرط الحادث يتوقّف على نفسه، لا على شرط آخر حتّى يلزم التسلسل، فلا يلزم إلا تقدّم الشيء على نفسه، نعم لو لم يلزم في صورة التسلسل تقدّم الشيء على نفسه لما كان لهذا الإيراد مجال فتأمّل فيه. (١١٨)

وأما البحث الثالث ففيه أنّه خارج من آداب المناظرة لأنّه إذا سلّم محالية الحدوث على هذا التقدير، فيثبت به مطلوب المستدلّ، إذ ليس

غرضه إلا أنه على تقدير الإيجاب يلزم القدم، وهو قد سلمه، فلا إيراد عليه.

لا يقال^(١١٩): الكلام على تقرير الشارح، وإلا فالمحشي قائل بصحة إجراء الدليل على هذا الوجه.

لأننا نقول: أن للمستدل أن يقول: إننا نتمسك بمحالية الحدوث على هذا التقدير وفرضنا جوازه وأتممنا الاستدلال، فليس كلامكم علينا إلا أننا ارتكبنا التطويل.

وأما الإيراد بأن الحدوث على هذا التقدير محال فلا يتم استدلالكم، فلا يضرنا، بل هو مدعانا.

نعم لو أجرينا الدليل على تقدير محالية هذا الحدوث لورد علينا مع ارتكاب التطويل هذا الإيراد، لكن ليس كذلك، بل أجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير، فلا إيراد علينا، نعم ارتكبنا التطويل، فتأمل.

وثانيها: ما نقله الفاضل المعاصر عن والده وهو أن قوله: لمحالية، سند المنع، أي: يمكن أن لا يتوقف الفعل المطلق على فرض الحدوث وإيجاب الفاعل على شرط، بناءً على أن الحدوث على هذا التقدير محال، والمحال يمكن أن يستلزم محالاً آخر، هو عدم التوقف على شرط، وقوله: مستلزم الذي هو جزء المبتدأ دليل آخر على إبطال التوقف، فعلى هذا يكون المشار إليه بقوله: كما مر، أصل المنع، لعدم وجود العاطف. انتهى ما نقله.

وبعض المحققين ذكر في حل الحاشية هذا الوجه، ولكن نقل أن في بعض النسخ وقع «ولمحالية» مع العاطف، وحيثذا فيكون المنع مستنداً بسندين، وعلى نسخة لم يوجد العاطف، حمل قوله: كما مر، على

الإشارة إلى قوله قبل هذه الحاشية: أي قدم الفعل المطلق، يعني قد مرّ الإشارة إلى أن المراد حدوث الفعل المطلق، والمنع حينئذ مسند بسند واحد هو قوله: لمحالية.

وفي بعض الحواشي جعل قوله: كما مرّ، على هذا التوجيه إشارة إلى ما ذكره قبيل هذه الحاشية من أن لزوم القدم للإيجاب بالمعنى المذكور بديهي، فيكون حدوثه على هذا التقدير محالاً، فقوله: لمحالية، بيان لما مرّ الإشارة إليه، فافهم.

ثم إن قوله: مستلزم، على هذا التوجيه يحتمل وجهين، كما ذكره بعض الفضلاء.

أحدهما: أن يكون اعتراضاً على الدليل بأن التوقف الذي أخذ فيه باطل، لأنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، فيكون في الكلام اعتراضان: أحدهما: منع التوقف بناءً على جواز استلزام المحال للمحال، والثاني: إبطاله بكونه مستلزماً لتقدم الشيء على نفسه.

وثانيهما: أن يكون تحقيقاً للمقام بأن ذلك التوقف الذي هو التالي وإن كان لزومه لمقدمه ممنوعاً بناءً على السند المذكور. فكان الاستدلال من هذه الجهة عيباً، لكن باطل من جهة لزوم الدور، كما هو باطل من جهة لزوم التسلسل، فهو بحث على الدليل من جهة وتقوية من جهة أخرى، فتأمل. ولا يخفى أن التكلف في هذا التوجيه على بعض الاحتمالات أقل من التوجيه الأول.

ولكن يرد عليه على ما ذكره أولاً من منع التوقف بناءً على جواز استلزام المحال للمحال أنه خارج عن آداب البحث، وقد ظهر وجهه مما سبق آنفاً.

وكذا قوله : مستلزم ، على الوجه الأول خارج عن الآداب ، لأن غرض المستدل أيضاً إبطال التوقف ، فبطلانه من جهة استلزامه تقدم الشيء على نفسه أقوى دليل على مطلوبه .

وأما على الوجه الثاني فلا إيراد عليه ، ولكن سياق الكلام لا يلائمه ، فتأمل .

وثالثها : مانقله الفاضل المعاصر أيضاً بقوله : وقد يجعل «المحالية» خبر المبتدأ ، وقوله : وإمكان استلزام ، إلى آخر الكلام ، جملة أخرى مشتملة على مبتدئ وخبر ، مثل ما في حواشي الفخرية ، فيصير محصول الكلام أن ذلك التوقف مع ممنوعة لزومه باطل أيضاً ، لأنه ناش من محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الإيجاب ، بمعنى امتناع الانفكاك ، فيكون معارضته للمقدمة الممنوعة .

ثم إن قيل : المحال يمكن أن يستلزم محالاً آخر فالحدوث على تقدير الإيجاب يمكن أن يستلزم التوقف .

نقول : إمكانه في مانحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، فهو باطل . انتهى . وهذا التوجيه غريب لا حاجة لك إلى التعرض لما فيه .

ثم قال الفاضل المعاصر : ثم الانظار الموردة في الحواشي الفخرية مدفوعة بأدنى تأمل في ماتلي عليك . انتهى .

والانظار التي أشار إليها هي ما أورده الفخري بعدما تجميع في توجيه الحاشية بمثل هذا التوجيه الأخير بقوله :

ولا يخفى ما فيه ، إذ قد عرفت^(١٢٠) أن المقصود أنه لو كان فرد من العالم حادثاً لتوقف على فرد حادث ، وهذا مما لا شبهة فيه ، وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع أيضاً .

وغاية ما لزم من استلزام المحال للمحال هاهنا كون كل فرد من العالم متقدماً على آخر، لا تقدم الشيء على نفسه، مع أن في الكلام خروجاً عن قانون المناظرة. انتهى.

ويرد على الإراد الأول أن بناء كلام المحشي هاهنا على أن يكون المراد إثبات قدم الفعل المطلق، وسيشير بعد ذلك إلى احتمال أن يكون المراد إثبات قدم جميع الأفراد، فلا يرد عليه ما ذكره، لأن بناءه على الاحتمال الثاني، كما لا يخفى.

وأما الإراد الثاني فلم يظهر توجيهه في بادي النظر، والوقت أعز من أن يضيع بالتأمل فيه.

وأما الإراد الثالث فهو حق متوجه على جميع الاحتمالات كما أشرنا إليه.

وليت شعري ما وجه دفعه الذي يظهر من التأمل في ماتلي عليك من كلام الفاضل المعاصر؟ فتأمل. هذا ما قيل في حل هذه الحاشية، والظاهر أن يحمل على الوجه الثاني على بعض الاحتمالات الذي ليس فيه زيادة التكلف.

والإيراد بكونه خارجاً عن قانون المناظرة على ما أوردنا لا يخذش فيه ولا يوجب التوقف في حل الحاشية والتمسك بعدم وصول فهمنا إليه، إذ قد أخطأ المحشي في ذلك قطعاً، كما سيظهر من الحاشية الآتية.

وأيضاً ما هو منشأ هذا الإراد المذكور صريحاً في كلامه في هذه الحاشية، فلا يمكن حمله على وجه لا يرد هذا، كما لا يخفى.

قوله [في ص]: مستلزم لتقدم الشيء على نفسه

بيان استلزام التوقف المذكور لتقدم الشيء على نفسه، أنه إذا لم يكن

الفعل المطلق قديماً يكون جميع الأفعال حادثاً موقوفاً على شرط حادث خارج عنها، فكان ذلك الشرط أيضاً متوقفاً على نفسه، ضرورة كونه من جملة الأفعال التي توقف عليه، نظير مامراً في إثبات الواجب، فتأمل.

وقال بعض الفضلاء: بيانه أن الحادث المذكور هو أول الحوادث، فالشرط الحادث إما أن يكون عينه، أو متاخراً عنه، وهذا على تقدير الحدوث بالنوع ظاهر جداً.

وفيه تأمل، إذ لعله لا يكون أول حادث، بل يوجد في مرتبة واحدة أمور غير متناهية على سبيل الاجتماع، وحيث فكل حادث يتوقف على شرط حادث آخر، وهكذا، ولا ينتهي إلى أمر يكون أول الحادث حتى يكون متاخراً عن نفسه أو عما يتأخر عنه، فلا يلزم إلا التسلسل على سبيل الاجتماع، لا توقف الشيء على نفسه، فالوجه ما ذكر، فتأمل.

قوله [في ص ٣١]: لا حاجة إلى هذا التقييد بعد تعيين الإيجاب بالمعنى المذكور...

لأن الموجب بذلك المعنى أي ما يستتبع انفكاك الفعل عنه لا يكون إلا تاماً، ولا يعقل كونه ناقصاً، فالتقييد بالتام لغو.

نعم الموجب بالمعنى المشهور أي ما يجب صدور الفعل عنه قد يكون تاماً وهو ما إذا لم يتوقف على شرط، وقد يكون ناقصاً، وهذا المعنى ليس بمراد هاهنا على زعم المحشي، فافهم.

قوله [في ص ٣١]: فإن قيل: هذا القيد للتوضيح... أي ليكون قرينة موضحة للمعنى المراد من الموجب هاهنا حتى لا يحمل على المعنى المشهور، لأنه للاحتراز عن النقصان.

قوله [في ص ٣١]: قلنا: لا توضيح فيه لأن الموجب التام مشترك بين

الموجبين ...

(١) أي بين الموجب بالمعنى المعتبر عند الحكماء الذي هو المراد هاهنا، والموجب بالمعنى الذي قال به المصنّف، أي ما أوجب الفعل في وقته الذي تعلق إرادته به للعلم بالأصلح، والقرينة الموضحة يجب أن يكون مختصة بالمعنى المقصود. هذا، بل الظاهر أن المتبادر من الموجب التام إنما هو المعنى الغير المقصود كما لا يخفى.

واعترض الفخري بأن المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج إلى الشرط ولا إلى العلم بالمصلحة، وهذا غير مشترك. ولا يخفى مافيه، إذ لو كان المتبادر هذا فلم يصدق على المعنى المقصود أيضاً، فإنه لا يلزم فيه أن يكون أصل الذات كافية كما سبق، فتأمل.

قوله [في ص ٣١]: وأيضاً التخلّف عن الموجب التام...

(٢) هذا اعتراض آخر على الدليل، لا دليل آخر على عدم التوضيح في القيد كما يشعر به عبارة الفخري.

وقد أشرنا سابقاً إلى سخافة هذا الاعتراض، فإنّ كون الحدوث على تقدير الإيجاب بالمعنى المذكور محالاً لا يضرّ المستدلّ، بل هو عين مرامه، لكنّ المعارض لم يتوجّه إليه وتصدّى لتسيم الاستدلال على تقدير إمكانه تنزلاً واستظهاراً، فتأمل.

قوله [في ص ٣١]: وأيضاً ذلك التخلّف ... إلخ.

(٣) هذا حقّ، فإنّه إذا كان أثر الموجب بالمعنى المذكور حادثاً بشخصه ونوعه على ما ذكره المحشّي يلزم التخلّف البتّة، سواء توقّف على الشرط أم لا، فلا حاجة إلى اعتبار توقّفه على شرط وإلزام^(١٢١) التسلسل.

وما اعترض عليه بعض المحقّقين من أنّه لم يثبت في ماسبق حدوث

جميع ما سوى الله تعالى مطلقاً وإن كان بالنوع، بل ذلك ممّا لا سبيل إليه عقلاً، ولو سلّم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وإن كان يلزم الخلف، وذلك غير ما ادّعاه، فتأمل.

وأيضاً قد عرفت أنّ بناء الاستدلال ليس على فرض الإيجاب في الازل، بل على الإيجاب مطلقاً. انتهى.

فيرد على الأوّل أنّه كما ثبت سابقاً حدوث جميع الاجسام والاعراض شخصاً، كذلك ثبت حدوثها نوعاً، وأمّا المجردات فلم يثبت حدوثها لاشخصاً ولا نوعاً، لكن لما لم يثبت وجودها عند المصنّف حكم بحدوث العالم مطلقاً، كما يشير إليه الشارح، فحيث لا يتوجّه سوى الإراد الذي سيذكره الشارح، وهو متوجّه، سواء ادّعي هاهنا الحدوث النوعي أو الشخصي، ولا يتوجّه على تقدير دعوى الحدوث النوعي بحث آخر على مازعمه هذا المحقق، فتأمل.

وعلى الثاني أنّ على تقدير تعاقب الشروط يلزم القدم بالنوع البتّة، كما سيشير إليه المحشّي أيضاً، وهو خلاف الفرض، إذ لزوم التوقف على فرض الحدوث شخصاً ونوعاً على ما ذكره المحشّي، فعلى هذا الفرض يلزم التخلف البتّة بلا توقف على توسيط التوقف.

وعلى الثالث أنّ الإيجاب بالمعنى الذي ذكره المحشّي إيجاب في الازل، وهو ظاهر. نعم جميع ما ذكره المحشّي دليل على أنّه ليس مراد الشارح بالإيجاب ما زعمه^(١٢٢)، بل ماهو المشهور على ما قلنا، فتأمل.

قوله [في ص ٣١]: على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق... إلخ.

هذا تقوية الاستدلال بأنّه على هذا الشقّ، كما يلزم التسلسل يلزم خلاف الفرض أيضاً، إذ على فرض الحدوث بالنوع يلزم القدم بالنوع،

ووجهه ظاهر.

وفي حاشية بعض الافاضل توجيهات غريبة لهذا الكلام لم نتعرض لها لغاية سخافتها. هذا.

وقال الفاضل المعاصر: لا يخفى على المتأمل أنه على تقدير التعاقب يلزم التخلّف أيضاً، إلا أن يكون هاهنا موجود متجدّد متصرّم كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية أجزاء فرضية له أو مستندة إليه، فيلزم القدم بالشخص أيضاً. انتهى.

وفيه تأمل، إذ يجوز أن يكون الامر المتجدّد الذي فرضه متعدداً كان تكون متحرّكات غير متناهية متعاقبة، وحينئذ لا يلزم القدم بالشخص أصلاً، فتأمل.

قوله [في ص ٣١]: لا يخفى عليك أنه على هذا التقدير ... إلخ. هذا أيضاً تقوية للاستدلال بأنه يلزم على هذا التقدير التخلّف أيضاً، لأنّ تلك الشروط إن كانت متحقّقة في الازل فيلزم تخلّف العالم عنها، وإن كانت حادثة في ما لا يزال فيلزم تخلّف تلك الشروط عن علّتها، لأنّ علّتها ليست إلا ذات الواجب، وهو متحقّق في الازل بدونها وهو التخلّف، فاندفع ما في الحواشي الفخرية من قوله: هذا إذا كان الاجتماع في الازل^(١٣٣)، فتأمل.

قوله [في ص ٣٢]: ولا خفاء عليك ... إلخ.

قال الفاضل المعاصر: هذا من تنمّة سابقه، كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب، وقد يذكر في بعض النسخ له مناط آخر هو قول الشارح: إذ لو كان حادثاً، وكأنّه سهو الناسخ.

والمراد أنه إذا عرفت أنّ اللازم على تقدير^(١٣٤) التوقّف على الشروط إمّا

قدم ما فرض حدوثه إذا كانت متعاقبة، وإما التخلّف لو كانت مجتمعة، فاللازم من الحدوث على فرض الشروط في الحقيقة هو التخلّف.

وانت خبير بأن لزومه على تقدير الحدوث بديهي لا خفاء فيه، فأيّ فائدة في ذكر التوقّف على الشروط والفرض استلزام استدراك اعتبار التوقّف على الشروط من جهة أخرى. انتهى.

وفيه بحث أمّا أولاً: فلأنّ قوله: فاللازم من الحدوث على فرض الشروط - إلخ - ممنوع، بل اللازم من الحدوث على ذلك التقدير إمّا القدم الذي هو نقيضه، وإما التخلّف، وكلّ منهما محال، وليس للحكم بكون الثاني لازماً في الحقيقة وجه، بل إنّما هو مجرد وهم فتأمل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الشارح لم يجعل المحذور في تقدير التوقّف على الشرط هو التخلّف، بل التسلسل، فلزوم التخلّف بدون ذكر التوقّف على الشرط لا يوجب الاستدراك من هذه الجهة وهو ظاهر.

نعم الاستدراك من جهة أنّ ذكر التوقّف إنّما هو لدفع التخلّف، والتخلّف يمكن إلزامه على تقدير الحدوث مطلقاً، سواء توقّف على الشرط أم لا، فذكر التوقّف مستدرّك.

بل ينبغي أن يقال: إذ لو كان حادثاً يلزم التخلّف، وهذا هو ما ذكره المحشّي في الحاشية السابقة، فتأمل.

والصواب هو النسخة التي ذكر فيها المناط، وجميع النسخ التي رأيناها كذلك، وهكذا نقله بعض الأفاضل وبعض المحشّين وغيرهما أيضاً، وحيثنذ فهو إعادة للبحث الذي ذكره سابقاً بقوله: وأيضاً ذلك التخلّف لازم... إلخ.

وكأنّه إنّما أعاده هاهنا ليرتبط به قوله: فإن قيل... إلخ، وإنّما آخر

السؤال لأنه متوجه على جميع الابحاث السابقة، فيناسب تأخيرها عنها على ماذكره المحشون فافهم .

قوله [في ص ٣٢]: فإن قيل : مراد الشارح ...

قال الفاضل المعاصر : اعتراض على نفسه في ما أورده على الشارح، تقريره أن ماذكرته من الاستدراك والمنع وغيره إنما يتوجه إذا حمل القدم في كلامه على القدم بالنوع، ويحتمل أن يكون مراده استلزام القدم بالشخص أو بجميع الأشخاص الذي هو أشنع، فلا استدراك، إذ لزومه للإيجاب بالمعنى المذكور غير ضروري، وكذا لزوم التخلف للحدوث المقابل له، وأيضاً فرض هذا الحدوث على تقدير ذلك الإيجاب ليس من قبيل فرض المتنافيين، فلا يمكن منع لزوم التوقف وإبطاله مستنداً بحالة ذلك الحدوث، ولا منع استحالة التخلف مستنداً بلزومه لاجتماع المتنافيين .

وأيضاً لا يلزم من توقف ذلك الحدوث على شرط تقدم الشيء على نفسه ولا قدم ما فرض حدوثه، ولا تكون المفسدة منحصرة في التخلف، والدليل على أن مراده ذلك قوله : إذ لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث، إذ الظاهر منه مغايرة الشرط للمشروط .

وتقرير الجواب أن الاستدراك باق من جهة أخرى هي أن المذكور سابقاً هو استحالة قدم العالم مطلقاً، سواء كان بجميع الأشخاص أو بشخص واحد أو بالنوع، وأنت تحيل الكلام على السابق، فاي حاجة إلى ارتكاب استلزام القدم بالشخص أو بجميع الأجزاء .

وأيضاً منع توقف الحادث على الشرط الحادث مستنداً بالعلم بالأصلح باق بحاله، على أن في استلزامه القدم بجميع الأجزاء، المنع الذي قد أشرت إليه . انتهى .

وَأنت خير بآن قوله : ولا قدم ما فرض حدوثه ... إلخ بناء على ما ذكره في توجيه كلام المحشي وقد عرفت حاله في الحاشية السابقة ، والوجه على ما قررنا أن يسقط هذا أو يقال بدله : وحينئذ لا يتمشى أيضاً ما ذكره في تقوية الدليل من لزوم القدم على فرض الحدوث . هذا ، وأما التقوية الأخرى فتمشية كما لا يخفى .

ثم قوله والدليل ... إلخ ، شرح لقول المحشي : ولهذا قال : إلخ ، وهو كما ترى ، والظاهر أن المراد أن ذكر التوقف إنما هو لهذا ، أي لإثبات القدم بالشخص أو بجميع الأجزاء ، إذ لا يثبت ذلك إلا بالتمسك به ، فلا استدراك فيه ، فهو إشارة إلى دفع الاستدراك المذكور قبله ، وكأنه لم يتعرض لدفع الإيرادات الأخرى أيضاً اعتماداً على الظهور^(١٢٥) ، فتدبر .

ويرد على ما ذكر في الجواب أولاً أن القدم بالشخص أو بجميع الأجزاء أشنع ، كما أشار إليه هذا الفاضل في تقرير السؤال ، فزيادة مقدمة لإلزامه ليس استدراكاً وهو ظاهر ، وما أشار إليه هذا الفاضل في تقرير السؤال في العلاوة ، قد عرفت حاله ، نعم فيه ما أشرنا إليه ، فتذكر .

قال الشارح [أي القوشجي] : إشارة إلى جواب اعتراض ... إلخ .

هذا هو الظاهر في حلّ كلام المصنّف الموافق لما أفاده في نقد المحصل^(١٢٦) ، وقد ذكروا توجيهات أخرى لا يستحقّ الذكر ، فإن أردت الاطلاع عليها فارجع إلى الحواشي .

قال الشارح [أي القوشجي] : ولما لم يثبت عند المصنّف وجود المجردات ...

أي العقل ، وأما النفس فالظاهر أن المصنّف قائل بوجودها ، لكن إثبات حدوثها على ما قرره الشارح هناك يتوقف على إثبات الاختيار^(١٢٧) ، فلم يثبت

في ماسبق حدوث الموجودات الواقعية أيضاً، فافهم.

قوله [في ص ٣٢]: أقول: العمدة في إثبات حدوث العالم... إلخ.

فإن قلت: هذا لا يدفع الإيراد عن المصنّف؛ إذ هو لم يتمسك في حدوث العالم بذلك.

قلت: لعلّه لم يتعرّض له لشهرته، ويكون بناء كلامه هاهنا عليه، لا على ماسبق منه، على أنّ ما ذكره في بحث حدوث النفس من قوله: وهو ظاهر على قولنا، لا يبعد أن يجعل إشارة إلى هذا، أي حدوث النفس ظاهر على قول المثلين القائلين بحدوث العالم مطلقاً فافهم.

واعترض بأنّ إثبات حدوث العالم بالإجماع والحديث دوري، إذ حجّة الإجماع والحديث موقوفة على ثبوت الشرع، وثبوت الشرع موقوف على العلم بصدق الأنبياء، والعلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرته تعالى، وإلا لجاز أن لا يقدر على منع إظهار المعجزة على يد الكاذب.

والجواب أنّ العلم بصدق الأنبياء لا يتوقّف على القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشّي، بل بالمعنى المشهور، فلا دور، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً فلا تغفل.

على أنّه يمكن أن يدّعي أنّ بمجرد مشاهدة المعجزة^(١٢٨) يحصل العلم بصدق صاحبها بلا احتياج إلى مقدّمة أخرى، كما نقل عن غياث الحكماء^(١٢٩).

وحيث يمكن إثبات الاختيار بالمعنى المشهور، بل إثبات الواجب أيضاً بهذا الطريق بلا دور، فتأمل.

وقال بعض المحشّين: الحقّ أن يقال: إنّ إثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار لا على العلم بوجودهما، لأنّا نعلم بديهية أنّ إظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلاً يجب تنزيهه تعالى عنه، وهذا القدر كاف في

إثبات النبوة، وبعد إثبات النبوة يثبت صدق النبي، وإذا ثبت صدقه يثبت صدقه في كل ما أخبر به ومنه حدوث العالم، فيجوز أن يكون إثبات النبوة موقوفاً على أصل القدرة والاختيار، والعلم بالقدرة والاختيار يكون موقوفاً على إثبات النبوة، فقد حصل اختلاف الجهة، فلم يلزم الدور. انتهى.

ولا يخفى مافيه، لأن العلم بأن إظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه إنما هو بعد العلم بقدرته، وأما قبل ذلك فيشكل دعوى ذلك جداً، وإيضاً لو أمكن دعوى ذلك فهذا يكفي في إثبات القدرة، ولا حاجة إلى التمسك بالشرع وحدث العالم فافهم، هكذا ينبغي تقرير الإيراد عليه، لا كما في بعض الحواشي.

قوله [في ص ٣٢]: والحديث المشهور...

هو قوله ﷺ: كان الله ولم يكن معه شيء. (١٣٠)

قوله [في ص ٣٢]: الذي لا دليل عقلي يعارضه...

فإن دلائل القدم كلها مدخولة، وقد سبق في مبحث الجواهر، والفاضل المعاصر قد تصدى لها وللجواب عنها، ولما لم يكن موضعه هاهنا والتعرض له يستدعي زيادة إطناب ومع ذلك قد علم بعض مافي كلامه في تضاعيف كلماتنا السابقة، فقد أعرضنا عن ذلك.

قوله [في ص ٣٢]: أي لا دليل عقلي عليه.

كأنه ليس تفسيراً لقول المصنف غير معقولة، بل تمام الكلام بيان لكونها غير معقولة، أي باطلة عند العقل، ويمكن أن يجعل قوله: غير ملتفت إليه تفسيراً له، فافهم.

قوله [في ص ٣٢]: لا يوجد جوهر...

إنما خص الجواهر هاهنا بالذكر مع أنه لا يجوز أن يكون موجداً

للأعراض المفارقة أيضاً على زعمه، لكونه أقوى وأظهر، وسيشير بعد ذلك إلى التعميم. هذا.

وقال الفاضل المعاصر: اختص الجوهر بالذكر لأنه الغرض، وهو كما ترى، فافهم.

قوله [في ص ٣٢]: وهذا مما يوافق كلام الحكماء...

فإنهم متفقون على أن جميع الموجودات صادرة منه تعالى وأن الوجود معلول له على الإطلاق، هكذا في شرح الإشارات.^(١٣١) وماشابه هذه العبارة كثير في كلامهم.

قوله [في ص ٣٢]: كان للعدم شركة في إفادة الوجود... إلخ.

اعترض عليه بأن الممكن في حد ذاته وإن كان عدماً صرفاً وليساً محضاً فلا يمكن أن يوجد شيئاً بذلك الاعتبار، لكنه موجود بعد تأثير الفاعل فيه، فبعد ذلك يمكن أن يوجد شيئاً ولا يلزم منه شركة العدم في إفادة الوجود أصلاً كما لا يخفى.

وأجاب عنه السيد الداماد قدس سره^(١٣٢) بأن العقل يحلل الموجود إلى ما بالقوة وإلى ما بالفعل ويحكم باعتبار كونه بالقوة أن لا دخل له في الإيجاد، فيكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل، ووجوده بالفعل إنما هو من الواجب، فيكون هو موجداً.

وفيه ما لا يخفى، فإنه إذا كان ذات الممكن موجداً لشيء باعتبار كونه موجداً لا يلزم إلا أن يكون فاعله علّة بعيدة لذلك الشيء، لا أن لا يكون الموجد إلا هو، وهو ظاهر.

وقال بعض المحشّين: العقل يحلل الممكن الموجود إلى ما بالقوة وإلى ما بالفعل، ثم نقول: إن ما بالقوة لا دخل له في إخراج الشيء من القوة إلى

الفعل فنطرحه خلف قاف، ثم ينظر إلى ما بالفعل، فلو كان مشوباً بالقوة فنحلله أيضاً، وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما بالفعل المحض، وليس هذا إلا الواجب بالذات تعالى . انتهى . ولا يخفى ما فيه . هذا .

وفي الحواشي الفخرية : إن أراد بالمعنى في قوله : معنى ما بالقوة، الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة، لكن لانسلم أن العقل كذلك، لما تقرر عندهم من أنه ليس له حالة منتظرة .

وإن أراد به أعم من ذلك حتى يشمل الإمكان الذاتي الذي يتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن معنا الملازمة مستنداً بأنه ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن إليه وإلى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الأمر حتى يكون له شركة في إفادة الوجود، وكان لما بالقوة شركة في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل . انتهى .

وأجاب عنه السيد الداماد قدس سره ومن تبعه بالفرق بين معنى ما بالقوة على التنكير وقولنا : معنى ما بالقوة على الإضافة، فإن المراد من الأول هو أن يكون الذات بالفعل ويكون معنى ماوصفة ماله بالقوة، وهذا لا يكون إلا في الماديات، لأن المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل .

والمراد من الثاني أن يكون الذات والصفة كلاهما داخلتين تحت مفهوم ما بالقوة، وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات، إذ كل ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته لا يكون إلا بالقوة، ومراد المستدل هو الثاني . (١٣٣)

وفيه أن هذا يرجع إلى اختيار الشق الثاني الذي ذكره، ولا يدفع ما أجاب به عنه، إذ مراده أن الممكن إذا وجد فهو موجود بالفعل وليس بالقوة أصلاً، فيجوز أن يكون بذلك الاعتبار موجداً لشيء، وإنما هو بالقوة بحسب أصل ذاته وعند ملاحظة العقل ذاته، وهو بهذا الاعتبار ليس موجداً

ولا يندفع ذلك بما أفاده . هذا .

ولا يخفى أن كلامه على ما ذكرنا يرجع إلى الاعتراض الذي ذكرنا ، لكن فيه تطويل وترديد لا طائل تحته ، فتأمل .

واعترض أيضاً على المحشّي بأن ما نقله لا يدلّ إلا على أن الممكن لا يمكن أن يكون مؤثراً في الوجود ، لأنه لا يمكن أن يكون شرطاً واسطة في الإيجاد ، فلم لا يجوز أن يكون لبعض المجرّدات قدرة واختيار على إيجاد الأجسام كقدرتنا واختيارنا على حركاتنا على مذهب الأشاعرة ، ويكون إيجاد العالم الجسماني الحادث عن المبدء الأوّل القديم على سبيل الإيجاب مشروطاً بها ، فيكون واسطة بهذا المعنى ، لا بدّ لنفي ذلك من دليل .

وأجاب الفاضل المعاصر سبحه الله تعالى بأنه يمكن نقل الكلام على هذا التقدير إلى تلك القدرة وعلة حدوثها ، فيلزم إمّا قدمها وقدم الأجسام الموقوفة عليها أو التسلسل .

ثم قال : فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون علم ذلك المجرّد القديم في الأزل بالأصلح بحال العالم الجسماني وإرادته القديمة شرطاً ومرجعاً لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت الذي هو الأصلح بحاله ، كما يقال في علة تخصيص الفاعل المختار^(١٣٤) حدوث فعله بالوقت المعين .

قلت : فرق بين أن يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطاً بعلم شيء آخر وإرادته ، وبين أن يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجعاً لتعلّق إرادته في الأزل بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة ، وعلى الثاني يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والإرادة في الأزل عن إيجاد الفعل عنه ، بل قد يجب ، بخلاف الأوّل ، إذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرائط ، فليتدبّر . انتهى .

وانت خير بأن التفرقة تحكّم . توضيحه أنّه لاشكّ أنّه إذا تعلّق علمنا بأصلحيّة شيء في وقت وقدرنا على فعله واستجمع سائر الشرائط فالتخلّف إنّما هو إذا لم يفعل ذلك الشيء في ذلك الوقت ، وأمّا قبله فلا ، على قياس ما نقل عن المصنّف ، وظاهر أنّه سواء في هذا أن يكون الموجد لذلك الشيء في الواقع هو العبد أو الله تعالى ، فإذا كان الموجد لجميع الأشياء هو الله تعالى على ما ذكره المحشّي فلا محذور في تأخيرهِ إيجاد شيء إلى الوقت الذي تعلّق إرادتنا بفعله فيه ، وحيثُذ فيتوجّه الكلام ولا يثبت المرام ، فتأمّل .

قوله [في ص ٣٣] : والأعراض المفارقة ... إلخ .

قال الفاضل المعاصر دام ظلّه : هذا ناظر إلى ما قال الشيخ الرئيس في أوّل سادسة إلهيات الشفاء من أنا نعني بالفاعل العلة التي تفيد وجوداً مبائناً لذاتها ، أي لا يكون ذاتها بالقصد الأوّل محلاً لما يستفيد منها وجوده^(١٣٥) شيء^(١٣٦) في وجود يتصوّر به حتى يكون في ذاته قوّة وجوده . ثمّ قال : وذلك لأنّ الإلهيّين ليسوا يعنون بالفاعل مبدء التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيّون ، بل مبدء الوجود ومفيده مثل الباري للعالم . وأمّا العلة الفاعليّة الطبيعيّة فلا يفيد وجوداً غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات ، فيكون مفيد الوجود في الطبيعيّات مبدء حركة . انتهى كلامه .^(١٣٧)

أقول : والغرض من ذلك القيد استثناء الحركة ، كما ينادي به كلامهما ، وذلك لأنّ مبدء الحركة ليس مفيداً لوجود أمر بالفعل الوجودي حتّى يجب أن يكون بريئاً عن معنى ما بالقوّة ، فإنّ الحركة بمعنى كون الشيء بين المبدء والمنتهى على ما استقرّ عليه رأي المحصّلين كمالاً لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة ، إذ المتحرّك مادام في أوّل المسافة ساكن ، فهو متحرّك بالقوّة وواصل إلى الغاية بالقوّة ، فإذا تحرّك حصل له كمال وفعل أوّل ، وبه يتوصّل إلى

كمال وفعل ثان هو الوصول إلى الغاية .

لكن مادام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة، فهي حالة ما بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، ولذلك لا يكون فاعلها القريب إلا شيء فيه قوة من جهة وفعلية من جهة، كما أن موضوعها أيضاً يجب أن يكون كذلك .

وأما الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدء والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود له بالفعل إلا في الذهن .

هذا محصل ما قال بهمنيار في التحصيل في فصل تحديد الحركة^(١٣٨)، وبه يظهر معنى قول المحقق رحمه الله : وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم . ويندفع ما قيل أن ما ذكره لو لم يدل على أن فاعل حركات العباد أيضاً هو الله . ولا اضطراب في الكلام كما زعم بعض الاعلام، فاستقم كما أمرت واغتنم بما رزقت . انتهى

وفيه بحث، أما أولاً : فلأن نقل كلام الشيخ هاهنا مما لا وجه له، لأن مراده ليس استثناء الحركة، بل أن المراد بالفاعل ليس مبدء التحريك فقط كما هو اصطلاح الطبيعيين، بل مبدء الوجود مطلقاً، وتقييد الشيء في تعريف الفاعل بكونه مبائناً لذاتها بالمعنى الذي ذكره إنما هو لإخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو موضوع، وإلا فالفاعل للحركة من حيث هو فاعل لها داخل في الفاعل عنده، كل ذلك يظهر بالتأمل في كلامه، ما نقله ومالم ينقله، فتأمل .

وأما ثانياً : فلأن ما ذكره من أن الحركة ليست أمراً بالفعل الوجودي حتى يجب أن يكون فاعله بريئاً عن معنى ما بالقوة غير صحيح، بل الحركة التوسطية أمر متحقق في كل آن فرض في أثناء الحركة بالفعل، نعم يتوصل به إلى كمال آخر هو الوصول إلى الغاية وهو القوة، وإذا كان أمراً بالفعل

فلا يجوز أن يكون فاعله أمراً بالقوة على ما زعمه .

وأما ثالثاً: فلأنه إذا جاز أن يكون فاعل ما فيه جهة فعلية وجهة قوة أمراً مثله فيجوز أن يكون الممكن أيضاً فاعلاً لممكن آخر من الجواهر والاعراض المفارقة أيضاً، إذ في كل منهما جهة قوة وجهة فعلية، فتأمل .

وأما رابعاً: فلأنه ما ذكره من أن الحركة القطعية لا وجود لها إلا في الذهن مما لا دليل عليه، بل الحق جواز كونها موجودة في الخارج، لكنها على سبيل التدرج، ولا وجه لإنكار وجودها في الخارج والقول بوجودها في الذهن، إذ في شيء من الذهن والخارج لا يمكن أن يوجد دفعة، فلو جاز الوجود على سبيل التدرج لجاز في الخارج أيضاً، وإلا فلا يعقل في الذهن أيضاً.

نعم ما ذكره في الحركة التوسّطية من كونه أمراً بين صرافة القوة ومحوضة الفعل لو قيل في الحركة القطعية كان له وجه، فافهم .
فظهر بما أوردنا أن الاعتراض الذي نقله عن القيل متوجه، ولا يندفع بما ذكره .

وهاهنا كلام آخر يرد على المحشي، وهو أنه إذا جاز أن يكون موجود الحركة هو الممكن فلا يندفع حديث الوساطة، إذ يجوز أن يكون ذلك المجرد القديم اختار بقدرته وإرادته وعلمه الحركة في وقت معين، وذلك جائز، ويكون تلك الحركة شرطاً لإيجاد الواجب العالم على سبيل الإيجاب، نعوذ بالله منه، فلا يثبت اختيار الواجب بما ذكر . هذا .

وقد حمل بعض الأفاضل كلام المحشي هاهنا على الدعوى الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول وقال: وقوله: المفارقة لذات الموجد أي المباشرة لها، إما لأن المفروض هو الجواهر والاعراض المادية، وهي مباشرة بالنسبة إلى تلك

الواسطة المفروضة أنها مجردة، وإما لأن المعلول يجب أن يكون مباحثاً للعلّة بوجه. وجعل قوله: وهذا لا ينافي كون حركات العباد الخ إشارة إلى ردّ كلام من يقول: إذا كان التأثير في الكلّ من الله تعالى فالعباد مجبورون. وتقريره أنه لا يلزم من عدم تأثير العباد في أفعالهم بمعنى الإفاضة وإخراج الشيء من العدم إلى الفعل، لأنّ هذا شأن من لا شائبة للعدم والقوّة فيه، عدم كونهم موقوفاً عليهم لأفعالهم فوجودهم مع القدرة والاختيار من أجزاء العلّة التامة، بمعنى أنه لو لم يكن وسائط لم يظهر تلك الأفعال من العدم إلى فضاء الوجود، وهذا القدر كاف في كونهم غير مجبورين.

وهذا لا يرجع إلى رأي الأشعري، فإنه يقول بأنه لا ربط عقلي بين ممكنين أصلاً، بل عادة الله تعالى جارية بأن يتحقّق أفعال العباد مثلاً عقيب إرادتهم، وليست إرادتهم موقوفة عليها، حتى قالوا: إنّ النتيجة فائضة من المبدء الفياض من غير ربط عقلي بين المقدمات والنتيجة، بل بطريق جرى عادة الله تعالى بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات.

وبالجملة، فعل العبد عندهم إنّما هو بمنزلة أن يحمل إنسان شيئاً وينقله بانفراده ويضع شخص آخر يده تحت هذا، فإنه لا أثر لوضع يده في نقله. وهذا بخلاف ما ذكرنا، فإنّ إرادة العبد ممّا يتوقّف عليه الفعل وجزء أخير للعلّة التامة له، وليس بمجرد جري العبادة، فلا يتوجّه على هذا، المفاسد التي يتوجّه على الأشعري.

ولا يخذشه أيضاً دعوى الضرورة التي ادّعاها المصنّف في استناد أفعالنا إلينا، إذ لعلّ الاستناد والفعل غير اعطاء الوجود. فافهم.

وأنت خبير بأنّ هذا التوجيه مع بعده جداً محلّ تأمل، فإنّ ما ذكره في

جواب لزوم كون العباد مجبورين مما يشكل تصحيحه جداً، لأنه إذا كان إفاضة الوجود من جانب الله تعالى والإرادة التي من العبد موجدتها أيضاً هو الله تعالى وبعد تحقق الإرادة يفيض الوجود إليه، فما تقصير العبد حيثنذ، وكيف يجوز عقابه على ما لا دخل له فيه أصلاً. هذا.

ولا يخفى أنه لو لم يقل أيضاً بأن الإفاضة من المبدء كان الإشكال وارداً ويشكل دفعه على ما فصلناه في تعليقاتنا على شرح المختصر^(١٣٩)، لكن بعد القول بذلك يصير أقوى، فتأمل.

ثم لا يخفى أن ما أوردناه على المحشي أنفاً لا يندفع بهذا التوجيه، إذ لا شك أن الممكن أن يختار بإرادته وعلمه وقتاً خاصاً للحركة، سواء كان موجداً لها أم لا، ولا يلزم التخلف حيثنذ، فيجوز أن يكون تلك الحركة شرطاً لإيجاد الواجب العالم على ما ذكرنا، فتدبر.

قال الشارح [أي القوشجي]: تقرير الدليل ... إلخ.

لا يخفى أن هذا الدليل إنما يناسب نفي الاختيار بالمعنى المشهور، كما أشرنا إليه سابقاً، ولا ينطبق على نفي الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي، لأنه لا يلزم منه إلا أن يكون التأثير عند الاستجماع واجباً وبدونه ممتنعاً، وهو لا ينافي حدوث العالم الذي يرجع إليه معنى الاختيار الذي ذكره، إذ لعل في وقت الحدوث استجمع الشرائط ووجب الحدوث، وقبله لم يستجمع وامتنع.

وتتميمه بأنه لما وجب صدور الأثر بالنظر إلى الإرادة فيكون حال استجماع الشرائط حال تحقق الإرادة، والإرادة لازمة للذات عند الخصم، فيتسحيل انفكاك عنه بالنظر إلى الذات، فيبطل الاختيار الذي ذكره على ما في بعض الحواشي^(١٤٠)، تكلف جداً، إذ ليس في الاستدلال المذكور منه عين

ولا اثر. وأيضاً ما ذكر في الجواب لا يناسب هذا كما لا يخفى، بل الجواب حينئذ ما أفاده المحشي في دفع «إن قيل» فتأمل.

وقال الفاضل المعاصر: المثبت بالدليل المذكور هو القدرة الملزومة للحدوث المختصة بالتكلم، وهي أخص من المعنى المتفق عليه بينه وبين الحكيم، فإثباتها ملزوم لإثباته، ونفيها لازم نفيه والشبه الثلاثة بأجوبتها غير مختصة به، بل ولا بقدرة الباري تعالى، كما لا يخفى. انتهى.

وفيه أن الذي ذكره المحشي للقدرة ليس أخص مطلقاً من المعنى المشهور، بل من وجه كما لا يخفى، فلا يلزم من نفي القدرة بالمعنى المشهور نفي ذلك المعنى أيضاً حتى يتكلف ويقال: إن إيراد تلك الشبهة هاهنا بذلك الاعتبار إلا أن يقال: إن المدعى هاهنا وإن كان إثبات القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي، إلا أن بالدليل المذكور على ما قرره الشارح يثبت القدرة بالمعنى المشهور أيضاً، فالمثبت بذلك الدليل أخص من القدرة بالمعنى المشهور، فإيراد الشبه المذكورة بذلك الاعتبار.

ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف، فافهم، وما ذكره من عدم اختصاص تلك الشبه بقدرة الباري تعالى كلام حق، فلا تغفل.

قوله [في ص ٣٣]: المناسب... الخ.

وذلك لأن لفظ الانضمام يشعر بزيادة الإرادة، مع أنها عين الذات عند المصنف، فالمناسب تبديله بالاعتبار.

وفي الحواشي الفخرية حمل الانضمام على الانضمام في الملاحظة والاعتبار، وفيه تكلف، وكان قول المحشي: المناسب، لا يأبى عن جواز التأويل، والفاضل المعاصر ذكر أن المحشي لما زعم أن الشارح حسب أن الإرادة زائدة على الذات عند المصنف كما سيقول، فلذا لم يأوله، فتأمل.

قوله [في ص ٣٣]: قلت: لما كان ... الخ.

قال بعض^(١٤١) المحشّين^(١٤٢): ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ الوجود الأزلي للعالم يجوز أن يكون ممتنعاً لذاته، فيكون الواجب وجميع صفاته الكمالية قديماً لا يكفي في إيجاده، لأن الممتنع لا يصير متعلق للإيجاد. وفيه تأمل، لأن الوجود الأزلي للممكن^(١٤٣) إذا كان ممتنعاً لذاته لا بدّ أن يقتضي العدم، فإن اقتضى العدم مطلقاً فيجب أن يكون معدوماً دائماً وإلا يلزم الانقلاب، وإن اقتضى العدم في وقت فال الأمر إلى مدخلية الوقت، فلا بدّ من القول بقدّم الزمان، وحيثنذا فلا حاجة إلى التمسك بما ذكر، إذ القول بقدّم الزمان يكفي لتصحيح ربط الحادث بالقديم كما أشرنا إليه سابقاً، ولا يلزم التمسك بكون الوجود الأزلي للممكن ممتنعاً لذاته. فإن قلت: لعله اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم في وقت خاصّ حتى يلزم ما ذكرت.

قلت: فلا بدّ أن يثبت له دائماً العدم قبل الوجود وأنّه محال. وبالجملة، الممكن إن اقتضى العدم^(١٤٤) بذاته من غير مدخلية شيء أصلاً يجب أن يكون معدوماً دائماً بالعدم الذي هو مقتضاه، إن كان عدماً مطلقاً فعدماً مطلقاً، وإن كان عدماً في وقت خاصّ فعدماً في وقت خاصّ أي يجب أن يكون معدوماً دائماً في ذلك الوقت وأنّه محال.

وكذا إن كان المقتضي العدم قبل الوجود أو بقيد آخر مثله.

وإن اقتضى العدم بمدخلية شيء آخر من وقت أو غيره، فإذا لم يكن ذلك الوقت مثلاً لم يقتضي العدم واستعدّ لإيجاد الفاعل إياه، فننقل الكلام إلى ذلك الأمر الآخر ويبقى الإشكال بحاله، فإن تمسك بقدّم الزمان الموهوم فهو على تقدير صحته يكفي في دفع الإشكال ولا حاجة إلى ما ذكر،

فتأمل .

قوله [في ص ٣٣]: كما مرّ الإشارة إليه ...

متعلق بجميع ما ذكر في ذيل قلت، وموقع الإشارة ما مرّ منه في الحاشية المعنونة بقوله: واحتجّ على أنّه قادر، حيث قال: بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح إيجاد العالم في الوقت الذي أوجده، فهو قائل بالإيجاب الخاص وهو إيجاب وجود الحادث بالنظر إلى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير. انتهى.

فلا حاجة إلى جعله إشارة إلى مجرد قوله: وإن تحقق الإيجاب بمعنى استحالة الخ كما في بعض الحواشي. وقريب منه ما ذكره الفاضل المعاصر^(١٤٥)، فافهم.

قال الشارح [أي القوشجي]: بل يحققه فإنّ القادر ... الخ.

توضيحه أنّ القادر هو الذي إذا أراد الفعل مثلاً وجب صدوره عنه، إذ لو أمكن عدمه بعد إرادته لم يكن قادراً عليه، فالوجوب بسبب الإرادة لا ينافي الاختيار، بل لا بدّ في الاختيار منه.

وقال الفاضل المعاصر: بل يحققه، إذ كون الإرادة موجبة لصدور الفعل كاشف عن إمكانه بالنظر إلى ذات الفاعل من دون ملاحظتها، وقوله: فإنّ القادر - إلى آخره - دليل عدم المناقاة، وفيه إشعار إلى تفسيري القدرة، وهاهنا يظهر التلازم الذي ادّعاه المحقّق بينهما في صدر البحث فافهم. انتهى.

وما ذكره في التعليل عليل جداً كما ترى، والصحيح هو ما ذكرنا، وقوله: «فإنّ القادر» على ما ذكرنا تعليل لكلّ من عدم المناقاة والمحقّقة كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ من كلام الشارح هاهنا إنّما يظهر^(١٤٦) أنّ المراد من

التفسيرين واحد، أي أنّ المراد بصحة الفعل والترك أنّه إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، فيرجع إلى التفسير الآخر، لا أنّ بين ظاهريهما تلازماً كما هو ظاهر ما ادّعاه المحشّي هناك فافهم^(١٤٧). وقد بيّنا وجه التلازم هناك فتذكّر.

وقال السيّد الشريف في شرح المواقف في تعليل قول مصنفه: بل تحقّقه لأنّه فرع^(١٤٨): يعني أنّ الوجوب بالاختيار فرع الاختيار^(١٤٩). وفيه تأمل يظهر بالتأمل فتأمل.

قوله [في ص ٣٣]: لقائل أن يقول... إلخ.

الظاهر أنّ هذا الإيراد هو الإيراد السابق بعينه، كما يشهد به قوله: والحاصل، وإنّما أعاده هاهنا لزيادة التوضيح والإشارة إلى أنّ عينية الصفات لا ينافي القدرة والاختيار، بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل على ما ذكره الحكماء، ولإيراد^(١٥٠) السؤال والجواب المذكور بقوله: فإن قلت - إلخ..

وحينئذ فمراده بالاختيار، الذي هو مراد المتكلّمين هو عدم امتناع الانفكاك على ما ذكره سابقاً المستلزم للحدوث، لا صحة الفعل والترك، فإنّه قد ذكر سابقاً أنّه يرجع إلى التفسير الآخر وأنّ المراد به صحّتها بالنظر إلى الذات من حيث هو، ولا ينافي الوجوب بسبب الإرادة وإن كانت عين الذات. هذا.

وقال الفاضل المعاصر أطال الله بقاءه: يعني أنّ المتكلّم لما لم يكتف في قدرة البارئ تعالى بالتفسيرين المذكورين المسلّمين عند الحكماء، بل قال: هي عبارة عن كونه تعالى بحيث يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه أخرى، فلا يمكنه القول بأنّ صدور الفعل بالنظر إلى الإرادة والعلم الغير الزائدين على الذات، بل الزائدين القديمين أيضاً واجب وعدمه ممتنع، كما يقوله الحكميم، فالوجوب بالاختيار ينافي الاختيار على اختياره إلّا أن يختار تجدد

الاختيار كبعض المعتزلة والكرامية، والفرق بين هذا الإيراد وما في الحاشية السابقة ظاهر لا يحتاج إلى البيان. انتهى.

وفيه تأمل، لأن المتكلمين فسروا في المشهور القدرة بصحة الفعل والترك، كما فسره الحكماء، وهو يرجع إلى التفسير الآخر ولا غبار عليه، وليس في كلامهم معنى آخر للقدرة، لا ما ذكر هذا الفاضل ولا غيره، لكن المحشي حمل الإيجاب هاهنا على امتناع الانفكاك ليكون القدرة المقابلة مختصة بالمليين.

وحينئذ فإن كان المراد أن القدرة بذلك المعنى الذي أخذه المحشي ينافي الوجوب بالاختيار إذا كان عين الذات فهو الإيراد السابق بعينه، وإن كان أمر آخر فلا وجه له.

وبالجملة، كون هذا الإيراد غير الإيراد السابق غير ظاهر لا بد من البيان، فإننا لانرى^(١٥١) ورود إيراد هاهنا^(١٥٢)، غير أن حدوث العالم لا يجتمع مع القول بالوجوب بسبب الإرادة التي هي عين الذات، فتأمل.

وقوله: بل الزائدين القديمين أيضاً، كأنه إشارة إلى ما أورده بعض المحشين على المحشي من أن التقيد بعدم زيادة الإرادة ليس بشيء، إذ على تقدير زيادة الإرادة أيضاً يلزم الفساد المذكور.

وفيه تأمل، لأنه على تقدير الزيادة والحدوث كما هو مذهب بعض المعتزلة والكرامية لا إشكال، والقائل بكونها زائدة قديمة إنما هو الأشعري، ولا إشكال عليه، لأنه لا يقول بالوجوب، فالإيراد مختص بالقائلين بالعينية كما فعله المحشي وهو ظاهر.

واعلم أن بعض المحققين فرّع على ما ذكر أن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار أنه حينئذ فلا تشنيع على الحكماء في القول بالإيجاب، إذ القول

بالإيجاب لا ينافي القدرة، سواء كان الإيجاب دائماً أم لا .

وأنت خير بعدم وقعه، إذ لم يشنع أحد على الحكماء من هذا الوجه، وإنما شنع من شنع لزعمه أنهم قائلون بالإيجاب بالمعنى الآخر الذي ذكرنا سابقاً حتى يكون فعله تعالى عياداً بالله من قبيل أفعال الطبائع، والتشنيع حينئذ في موقعه، لكن الكلام في منشأ الزعم . هذا .

ثم قال ذلك المحقق: وأما القدرة بالمعنى الذي ينبغي أن يكون مراد المتكلمين هو صحة الفعل والترك بالإمكان الوقوعي، فلا يجمع القول بإيجاب ما مطلقاً، سواء كان دائماً أو لا، فإن الظاهر أن مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت، إذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل، فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل، لا الذي يفرض قبله، لعدم اتحاد الزمان، فالفعل إذا وجب في وقت ما لم يمكن أن يكون فاعله بالاختيار فيه، لعدم إمكان وقوع الترك فيه .

فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس إلا للأشعري فقط، إذ عنده يجوز أن يقع بدل الفعل تركه، لعدم قوله بالوجوب أصلاً، فعنده الفاعل مختار وإن كان العالم قديماً، فعلى هذا يرجع النزاع في الإيجاب والاختيار إلى طائل سوى حدوث الأثر وقدمه، فالحق أن هذا النزاع لا يكون إلا بين الأشعري والحكيم فاحفظ هذا . انتهى .

وفيه تأمل ظاهر، فإن مرادهم بالصحة هو الصحة بالقياس إلى الذات بدون اعتبار الإرادة كما أشرنا إليه سابقاً، لا الإمكان الوقوعي على ما زعمه، ثم بعد حمله على الإمكان الوقوعي يجب حمله على الفعل والترك في وقتين وإن كان تكلفاً حتى يلزم ما ذكره، وكيف يحمل العبارة الواقعة

في كلام المتكلمين قاطبة وبعض الفلاسفة أيضاً على ما لا يستقيم إلا على مذهب الاشعري؟

فلقد حقّ إذن أن يطرح ما أمر بحفظه خلف قاف .

قوله [في ص ٣٤]: عن تعلقها بالمراد

يعني وقوع متعلقها ووجود مرادها ، لأنه قائل بحدوث التعلق كما هو مذهب بعضهم ، إذ الإرادة متعلقة عنده في الازل بحدوث الفعل في وقته الذي هو المراد . هكذا أفاده الفاضل المعاصر .

قوله [في ص ٣٤]: إيراد تحقيق شاف كاف ...

تعريض للشارح بأن ما ذكره كلام مجمل غير شاف ، لورود الاعتراض المذكور عليه ، والتحقيق الشافي عنده هو ما سيذكره في آخر هذه الحاشية بقوله : أقول : قد مرّت الإشارة الخ ، وقد أشار إليه في الحاشية السابقة بقوله : قلت الخ .

قوله [في ص ٣٤]: وإلا لزم اجتماع علل ...

وحيث يلزم التخلّف أيضاً كما ظهر ممّا سبق فتذكّر .

قوله [في ص ٣٤]: قلت : تخلّف المعلول عن علته ... الخ .

فإن قلت : فعلى هذا علة الحادث لا يكون موجودة إلا في آن وجد المعلول بعده ، إذ لو وجدت قبله أيضاً لزم التخلّف مع التخلّل^(١٥٣) البتّة ، وحيث فعلّة تلك العلة أيضاً يجب أن تكون موجودة في ذلك الآن ، إذ لو وجدت قبله بالزمان يلزم التخلّف ، وبالأناات تنالي الأناات ، فلزم إذن وجود العلل الغير المتناهية في الآن المفروض وعاد المحذور .

وأيضاً العقل كما يحكم باستحالة التخلّف مع تخلّل الزمان ، كذلك يحكم باستحالة تحقّق العلة في آن والمعلول في آن بعده ، بل يحكم بوجوب

كون المعلول أيضاً في ذلك الآن، فمنع الأول وتجويز الثاني ممّا لا وجه له .
قلت : قد أشرنا سابقاً إلى أنّهم تشبّثوا بأمر تدريجي الوجود غير قارّ
الذات كالحركة يكون إتمام تحقّقها بانقضائها، ويكون هو شرطاً لوجود
الحادث ومعدّاً له بحيث يكون أنّ انقضائه هو أنّ أول وجود الحادث، وكلّ
قطعة فرض من ذلك الأمر يتوقّف على قطعة أخرى سابقة عليها تكون معدّاً
لها على ذلك الوجه، فلا إشكال .

فإن قلت : فعند وجود القطعة الأولى يجب وجود القطعة الثانية
بتمامها .

قلت : كلّ جزء فرض من القطعة الثانية لعلّ وجود الجزء السابق عليه
شرط لوجوده ومعدّ له، فمالم يوجد لا يوجد، فلم يلزم وجود القطعة الثانية
بتمامها عند انقضاء القطعة الأولى فتأمل .

فإن قيل : الممكن كما يحتاج إلى علته في الحدوث، كذلك يحتاج إليها
في البقاء فكيف يتقدّم عليه .

قيل : إنّما يحتاج في البقاء إلى العلة المفيدة للوجود لا إلى جميع ما
يتوقّف عليه ابتداء وجوده، فتدبر .

قوله [في ص ٣٤] : أمّا تخلف العلة التامة ... الخ .

قال الفاضل المعاصر : أنت خبير بما مرّ بأنّ ذلك التخلف إنّما يلزم على
المتكلم القائل بأنّ الباري تعالى موجود قبل وجود العالم مع زمان موهوم
عديم البداية لا يكون فيه شيء من الممكنات، وأمّا من قال بتعاليه عن الزمان
واختصاصه بالجسمانيات وعدم معقولية قبلها كما عليه المحققون منهم فكلّا .
انتهى .

وأنت خبير بأنّ هاهنا كلامين :

أحدهما: أنه ليس قبل وجود العالم زمان لا موجود ولا موهوم، فلا يلزم التخلّف، وقد ظهر حاله في تضاعيف الكلمات السابقة فتذكر.

وثانيهما: أنه تعالى ليس زمانياً، والتخلّف إنّما يلزم ويستحيل إذا كانت العلة التامة موجودة في زمان موجود أو موهوم لم يوجد المعلول فيه. وفيه بعد تسليم صحة كونه تعالى غير زمنيّ أنّه على هذا يلزم جواز عدم الحادث^(١٥٤) مثلاً في اليوم وإن تحقق جميع ما يتوقّف عليه وجوده، لكونه تعالى غير زمني، ومن التزمه لا كلام لنا معه، فتفطن.

قوله [في ص ٣٤]: بناءً على أنه لا يجوز الترجيح بلا مرجح.

قال الفاضل المعاصر: إشارة إلى أنّ محالية تخلّف العلة التامة عن المعلول ليست بالذات، بل من حيث أنّه مستلزم للترجيح بلا مرجح، فلو ظهر أنّه غير مستلزم له أو فرض جوازه كما يقوله الأشعري لم يكن ذلك محالاً، وهذا بخلاف تخلّف المعلول عن العلة التامة، إذا الظاهر أنّه محال لذاته مناقض لتمامية العلة وعليّته. ثمّ هذا الكلام منه كأنه تمهيد للجواب عن أصل الإيراد. انتهى.

وفيه نظر^(١٥٥)، أمّا أولاً فلأنّ محالية تخلّف العلة التامة عن المعلول ليست من حيث أنّه مستلزم للترجيح بلا مرجح، بل للترجيح بلا مرجح ولم يقل أحد بجوازه^(١٥٦)، وكأنّه كان في عبارة المحشّي في نسخته الترجيح كما وقع في النسخة التي عندنا فغفل، ولا يخفى أنّ مثل هذا السهو شائع عن النساخ.

وأما ثانياً: فلاّنه لا فرق بين تخلّف المعلول عن العلة التامة أو تخلّف العلة التامة عن المعلول، فليس شيء منهما محالاً ذاتياً، نعم قد يطلق العلة التامة على ما يترتب المعلول عليه بالفعل، وحينئذ فتخلّف المعلول عنه محال لذاته.

لكن لا فرق حيثنذ أيضاً بين تخلف المعلول عن العلة التامة أو تخلف العلة التامة عن المعلول إلا بالعبارة . هذا .

ثم لا يخفى أنه لا يمكن أن لا يكون تخلف العلة التامة عن المعلول مستلزماً للترجح بلا مرجح ، وحديث العلم بالاصلح لا يدل على جوازه ، بل إنما يقتضي أن العلة ليست بتامة بدون الوقت ، وبعد تحقق الوقت لا تخلف ، فلا يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول ، لا أنه لزم التخلف المذكور على وجه غير مستحيل على ما ذكره هذا الفاضل ويظهر من كلام المحشي ،^(١٥٧) فتأمل .

ثم إنه قد أشرنا سابقاً إلى أنه يمكن نقل الكلام حيثنذ في الوقت ويبقى الإشكال فتذكر . فظهر أن هذا التحقيق أيضاً مما ينبغي أن يطرح خلف قاف فافهم .

قوله [في ص ٣٥] : فإنهما لا يناسبان إلا على مذهب ... إلخ .

أما العبارة الاولى فلأن قوله : بأن يريد الفعل ، منضمّاً إلى قوله : وحيثنذ يجب الفعل ، يدلّ على الزيادة والحدوث كليهما ، فلا يناسب مذهب المصنّف ولا الاشعري .

وأما العبارة الثانية فظاهر أيضاً عدم مناسبتها لمذهب المصنّف ، إذ لفظ الانضمام يشعر بالزيادة ، وأما عدم مناسبتها لمذهب الاشعري فغير ظاهر . والقول بأن لفظ الاستجماع المفسّر بانضمام الإرادة يشعر بالحدوث على ما ذكره الفاضل المعاصر محلّ تأمل ، فتأمل .

ويمكن أن يكون المراد أن مجموع هاتين العبارتين لا يناسب إلا ذلك المذهب ، لا أن كلا منهما كذلك ، فافهم .

قوله [في ص ٣٥] : بأن يريد الفعل فيجب ... إلخ .

فقد حذف لفظ «حيثنذا» المشعر بما ذكر، وأضاف قوله: بالنظر إلى إرادة الذات الناظر إلى العينية،^(١٥٨) فانظر.

قوله [في ص ٣٥]: فإنه يدلّ على أنه اعتقد... إلخ.

قال بعض الفضلاء: وستعرف أنّ كلام الشارح لا يدلّ على ما فهمه المحشّي فانتظر، وعلى تقدير تسليم أنه يدلّ على فهم الزيادة لا يدلّ على أنه اعتقد حدوث الإرادة عند المصنّف، فالمسامحة في العبارة المشعرة بالحدوث لازم البتّة. انتهى.

ويمكن دفع ما ذكره أخيراً بما في بعض الحواشي من أنه قد حكم المصنّف في الأمور العامة بأنه لا قديم في الوجود سوى الله تعالى، فلو كانت الإرادة زائدة على الذات عند المصنّف على الفرض تكون حادثة عنده البتّة، فتدبر.

قوله [في ص ٣٥]: قال المصنّف في شرح الإشارات...^(١٥٩)

كان الغرض من نقل هذا الكلام نقل المذاهب، ثمّ تحقيق أنّ مذهب المصنّف ماذا، فافهم.

قوله [في ص ٣٦]: المعتزلة الذين لا يقولون... إلخ.

قال الفاضل المعاصر: خصّ عدم الاعتراف بتجدّد أمر بهم، إذ الأشعري يقول بتجدّد التعلّق، ثمّ أشار إلى علّة انفكاكها عن المراد وتخصيصه بقدر من الزمان عندهم بقوله: مع قولهم إلخ.

والحاصل أنّ هؤلاء افترقوا فيها، فبعضهم يقولون: هي كون بعض الاوقات أصلح وأولى، وطائفة منهم يقولون بوجوب الأصلح عليه تعالى، كالصنّف على ما سيصرّح به آخر هذا المقصد، دون أخرى كالبشرية^(١٦٠) وغيره من القدماء، كما نقل المحقّق عن شرح الإشارات سابقاً، وبعضهم

يقول: هي امتناع الصدور قبل ذلك الوقت، كالكعبي.

ثم المحقق يقول: مؤدّى قول الاولى من الاول والثاني واحد، بناءً على أن المراد بالامتناع الامتناع بالغير^(١٦١)، إذ وجود العالم في الازل غير ممتنع بالذات، وكذا إيجاد الفاعل له فيه من حيث هو فاعل، وإلا لم يكن الحدوث دليل القدرة، ولما احتاج إلى الإرادة المخصّصة، فتأمل. انتهى.

ولا يذهب عليك أنه خلط بين وجوب الاصلح بالمعنى المراد في ما سيجني آخر هذا المقصد، أي ما يذم تاركه عقلاً، وبين الوجوب الذي هو المراد هاهنا وهو ما يمتنع عدمه، وما سبق نقله من شرح الإشارات من أن هؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب المراد منه المعنى الثاني، كما لا يخفى.

وبالجملة، لاربط لوجوب الاصلح بالمعنى الذي سيجني بهذا المقام أصلاً وهو ظاهر.

فالحق^(١٦٢) في توجيه كلام المحشي أن يقال: مراده بالحكم بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه بمعنى كونه ممتنع لعدم بناءً على أصل أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فالمراد أنه إذا لم يحكم بوجوب الاصلح بذلك المعنى كما مرّ في ما نقل عن المصنّف وهو ما نقلناه آنفاً، فمؤدّي العبارتين مختلف، إذ هؤلاء يقولون بصدوره في ذلك الوقت على سبيل الاولوية، وهؤلاء على سبيل الوجوب.

وأما إن حكم بوجوبه، كما هو مختار المصنّف، حيث يعتقد أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، كما أشار إليه المحشي أيضاً في الحاشية السابقة، فمؤدّي العبارتين واحد بناءً على أن المراد بالامتناع الامتناع بالغير، إذ من قال بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب صدوره في ذلك

الوقت، ولم يقل بالاولوية، هذا.

لكن الظاهر أنه ليس مراد المصنف بالامتناع الامتناع بالغير، بل الامتناع لذات الوقت^(١٦٣)، كما يشير إليه كلامه في ما نقل سابقاً، حيث قال: وفرقة قالوا: بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً.

فحاصل كلامه طاب ثراه أن بعضهم تمسكوا بكون بعض الاوقات اصلح للصدور، وحينئذ فمن يكتفي في وجود شيء بالاولوية يقول بصدوره بها، ومن يوجب الوجوب يقول به، وبعضهم يقولون: إن صدور الفعل في غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت، إذ لا وقت قبل ذلك الوقت، وحينئذ لا مجال لتوهم رجوع العبارتين إلى شيء واحد كما لا يخفى. ولا يخفى أن كلام المصنف في بحث الجواهر يوافق الطريقة الثانية، لكن كأنها ليست مما يعتمد عليه ولا يتطرق الخلل إليه كما يظهر بالتأمل مع الاطلاع على ما تلونا عليك في الكلمات السابقة، فتأمل.

وكذا الطريقة الاولى لا يمكن سلوكها إلا بالتزام التسلسل على التعاقب كما مرّ مراراً، فتذكر.

قوله [في ص ٣٦]: وليعلم أن مختار المصنف... الخ.

هذا لا يوافق ظواهر ما ورد عن الراسخين في العلم عليه السلام من أن المشية محدثة، وأن علم الله غير المشية سابق عليها وأن المرید لا يكون إلا لمراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد، إلى غير ذلك من الاخبار^(١٦٤)، اللهم إلا أن يكون المراد بالمشية تعلّقها.

ويقرب منه أن يكون المراد بالإرادة في حقّه تعالى هو إحداثه، على ما ورد عن العالم عليه السلام: أن الإرادة من الله هو إحداثه^(١٦٥) لا غير ذلك، وحينئذ

لامنافاة، والعلم عندهم أهل الذكر ﷺ.

وأما ما ذكره الفاضل المعاصر من حديث الإرادة الإجمالية والتفصيلية كالعلم وكون القديمة هي الاولى وهي الإرادة المتعلقة بمطلق الفعل وبوجود العالم جملة، والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المتبدلة من أفاعيله تعالى أو أفاعيل عبيده، فلا يرجع إلى محصول، بل التأمل يقتضي فساد القول بالإجمال والتفصيل في علمه تعالى أيضاً ويحكم بوجوب علمه تعالى على التفصيل في الازل، والله يعلم.

قول الشارح [أي القوشجي]: تقرير الدليل الثاني ... إلخ.

لاخفاء في كون هذا الدليل وما بعده دالاً على نفي القدرة بالمعنى المشهور، لا بما ذكره المحشي، وأيضاً لا اختصاص لها بقدرة الباري تعالى، بل يجريان في قدرة العبد أيضاً، كما لا يخفى. ثم الظاهر أن هذا الدليل إنما ينتهض على من قال: إن نسبة القدرة إلى الطرفين سواء كالمصنّف^(١٦٦) والمعتزلة، وأما الاشاعرة القائلون بتعلقها بالطرف الواقع فقط فلا، كما أفاده الفاضل المعاصر.

قوله [في ص ٣٦]: ويمكن الجواب ... إلخ.

قال الفاضل المعاصر: هذا إذا كان بناء الشبهة على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالإرادة، وأما لو كان بناؤها على الوجوب اللاحق المعبر بالضرورة بشرط المحمول كما هو ظاهر الشرح فالأنسب تقرير الجواب بأن وجوب وجود المعلول بالنظر إلى الوجود لا ينافي إمكانه بالنظر إلى الفاعل القادر.

ثم هذا كله لو أريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة، ولو كان الغرض الإيراد على مختار المصنّف من القدرة المتعلقة بالطرفين سواء كما قال في بحث

الاعراض وتعلقها بالطرفين ويتقدّم الفعل ، فجواب المصنّف أنسب ، فتفكّر .
انتهى .

وأنت خبير بأنّ الشبهة لا يتنهض على نفى القدرة المطلقة ، كما اعترف به هو نفسه ، فلا حاجة الى ما ذكره المحشّي ، وإنّما يحتاج اليه من قال بالقدرة المتعلّقة بالطرفين ، فقلوه : هذا لو اريد بالشبهة نفى القدرة المطلقة ، ليس على ما ينبغي .

ثمّ ما ذكره من أنسبية جواب المصنّف على تقدير كون الغرض نفى القدرة المتعلّقة بالطرفين محلّ تأمل ، فتفكّر .

قوله [في ص ٣٦] : على اختيار كلّ من شقيّ الترديد ...

قال بعض المحقّقين : لا يخفى أنّ جواب المصنّف أيضاً جواب على كلّ من شقيّ الترديد ، إلّا أنّه ذكر الجواب على أحد الشقيّين وترك الآخر قياساً عليه ، فإنّ حاصله أن القدرة إمّا قدرة على الوجود ، وإمّا قدرة على العدم ، فإن كانت قدرة على الوجود نختار أنّها متحقّقة حال العدم ، لكنّها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال ، وإن كانت قدرة على العدم نختار أنّها متحقّقة حال الوجود ، لكنّها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال .

وأما القدرة بالنسبة الى الطرفين معاً فلا يمكن تحقّقها إلّا في مرتبة الذات لا في حال من الأحوال ، إذ لا يمكن تحقّق حال تكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصوّر تحقّق القدرة بالنسبة إليهما معاً هناك فتدبّر . انتهى .

وفيه تأمل ، إذ لا شك أنّ مراد المصنّف من القدرة هو القدرة المتعلّقة بالطرفين ، لا المتعلّقة بأحد الطرفين ، إذ هو لا يقول بها ، وأيضاً لا حاجة في الجواب حينئذ إلى ما ذكره كما مرّ آنفاً ، ولا شكّ أيضاً أنّه يجب أن يكون

التمكن من كلّ منهما في زمان واحد، لا أن يكون التمكن من الوجود في زمان ومن العدم في زمان آخر، كما زعمه السيّد المحشّي وشنّع عليه هذا المحقّق نفسه.

وحينئذ فيجب حمل كلامه على أنّه يصدق عليه في حال العدم أنّه قادر على كلا طرفي الفعل في الاستقبال، لا على الوجود فقط، وكذا في حال الوجود يكون قادراً على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على العدم فقط، إلا أن المصنّف أحال هذا الشقّ على المقايسة، ولو حمل قوله: مع العدم، على عدم القدرة فلم يحتاج الى هذه العناية كما لا يخفى.

وما ذكره من أنّه لا يمكن تحقّق حال يكون خالية عن كلا الطرفين الخ. يرد عليه أنّ الأمر في كل حال كذلك، لكن قبله يمكن تحقّق كلّ من الفعل والترك فيه، والكلام ليس إلا فيه. نعم يرد حينئذ ما يورده المحشّي من أنّه يحتاج حينئذ الى الجواب المذكور. فيطول المسافة، وهذا المحقّق معترف بورود هذا الايراد، فتأمل.

قوله [في ص ٣٧]: وليعلم أنّ المتكلمين ... الخ.

قال الفاضل المعاصر: هذا البحث وإن سبق مشروحاً في بحث القدرة من الاعراض، لكن المحقّق ذكره هاهنا تمهيداً لتوجيه المتن بأنّه ردّ قول الأشعري أنّ القدرة على الفعل لا يتحقّق قبل الفعل على ما سيجيء آخر هذه الحاشية. انتهى.

وأنت خبير بأنّ جعل عبارة المتن ردّاً لقول الأشعري المشهور المذكور سابقاً لا يحتاج إلى إعادة هذا التفصيل هاهنا، فالأولى أن يقال: إنّ إعادة هذا التفصيل هاهنا لبيان تحقّق المذهب الثالث، وأنّ عبارة المتن تأتي عن الحمل عليه، فافهم.

قوله [في ص ٣٧]: أي القدرة الحادثة ...

الظاهر من كلام المصنّف سابقاً أنّ النزاع في مطلق القدرة، حيث استدلّ على كون القدرة متقدّمة بدليل ثالث وهو أنّه لولاه لزم أحد المحالين، يعنى قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى، لكنّ الشارح أجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة، وكأنّه تأويل لكلامهم وتعصّب من جانبهم، إذ أكثر ادلتهم يجري في قدرة الله تعالى أيضاً. هذا.

وقال الفاضل المعاصر: إنّ النزاع كما يظهر من عبارة شارح المقاصد^(١٦٧) وغيره في القدرة المتعلّقة وتعلّق القدرة الازليّة حادث عند الاشعريّة، فيمكنهم تسليم الثاني ومنع محاليتّه، لكن قال شارح المواقف^(١٦٨): وجود القدرة مع انتفاء التعلّق مما ياباه البديهة^(١٦٩). انتهى.

ولا يذهب عليك^(١٧٠) أنّه لو كان المراد بالقدرة المتعلّقة ما هو ظاهره فلا يعقل نسبة القول بكونها متقدّمة على الفعل إلى المعتزلة، بل يجب النزاع على اللفظي.

وكذا لا وجه لدعوى البداهة التي نقلها من شارح المواقف كما لا يخفى، ولو كان المراد معنى آخر فإنّما يظهر حقيقة الامر بعد بيانه، فتدبّر. ثم انه لو كان النزاع في القدرة الحادثة على ما زعمه المحشّي فحمل كلام المصنّف هاهنا على هذه المسألة ردّاً على الاشعري كما سيذكره المحشّي ممّا لا وجه له، كما أفاده بعض الفضلاء.

قوله [في ص ٣٧]: قبله^(١٧١) أو حين وجوده ...

قال الفاضل المعاصر: يساوق ذلك النزاع النزاع في أنّ القدرة الواحدة هل يتعلّق بالطرفين أم لا، فمن قال بتقدّمها يقول بتعلّقها بالطرفين وبالعكس. انتهى. وهذا ممّا استفاده من كلام الشارح في بحث الاعراض.

وفيه تأمل، لأن من قال بوجودها مع الفعل يمكنه أن يقول بتعلقها بالطرفين بمعنى تساوي الطرفين بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادر وإن وجب أحدهما بسبب اختياره.

نعم لا يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل، وهذا مما لا يمكن القول بها مع تقدم القدرة أيضاً وهو ظاهر. ويمكن أن يقال: المراد أن منشأ التزاعين ومبناهما واحد، وحيث فلعل له وجهاً، فتأمل.

قوله [في ص ٣٧]: لكنه غير واقع بالاتفاق...

ممنوع، بل من الاشاعرة من ذهب إلى وقوعه أيضاً وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري، كما يظهر مما علقناه على حواشي المختصر...

قوله [في ص ٣٧]: والثاني منهما أن القدرة... الخ

قال الفاضل المعاصر: هذا توجيه ذكره الشراح لقول المصنف وللتنافي، ومن الظاهر أنه لا يناسب مذهبه من جاجة المعلول حال البقاء أيضاً إلى علة الوجود، وكونها مثل استعداد القابل أول المسألة، وجعل الدليل مبنياً على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد، إذ النزاع في حال الوجود مطلقاً. انتهى.

ولا يذهب عليك أنه لا ربط لحديث البقاء ههنا، إذ النزاع في حال الوجود أي الحدوث، ولئن سلم أنه في حال الوجود مطلقاً كما ذكره فلا وجه أيضاً لما أورده، بل لا يرد على هذا الدليل شيء غير ما أورده المحشي. هذا.

ثم قال: فيحمل توجيهه بأن وجوب كونها مع الفعل ينافي مفهومها ومعناها الذي هو التمكن من الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق القدرة

المتعلقة بالفعل من حيث هي قدرة عليه بالترك أيضاً الموجبة لإمكان كونها في الحالين واحدة، وعلى هذا التوجيه يكون دليلاً على مختاره في كلا النزاعين^(١٧٢)، فتأمل. انتهى.

وقد ظهر حاله بما ذكرنا في الحاشية السابقة فتأمل.

قوله [في ص ٣٧]: تكليف الكافر في الحال بإيقاع الايمان في ثاني الحال.

والقدرة إنما يحتاج اليها حين الفعل، لا حين التكليف.

ثم إنه اعترض عليه بعض الفضلاء بأن هذا التزام أن تنجز التكليف ليس ثابتاً قبل الفعل وهو حال الكفر، ولا شك في بطلانه، إذ ظاهر أن الكافر في كل آن مكلف منجزاً بالاسلام بدلاً عن كفره في هذا الآن ويأثم بتأخيرته إلى الآن الآخر. انتهى.

وللمنع مجال، لكن يرد هاهنا شيء آخر وهو أنه إن استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان، فلا يكون مكلفاً به أصلاً، فانتفى العقاب رأساً.

فالحق في الجواب هو ما ذكره المحشي بقوله: ويمكن دفع هذا الايراد إلى آخره. هذا.

وبما قرّرنا ظهر أنه لو اكتفى المعارض بالشق الأول من الترديد الذي ذكره لكفى واندفع عنه العلاوة التي اوردها المحشي، فافهم.

ويمكن أن يورد أيضاً على هذا الجواب بأنه يلزم أن لا يكون الكافر مكلفاً بالاسلام في أوّل زمان بلوغه، والتزامه مشكل، إذ كلّ تكليف على هذا يكون بإيقاع الفعل في ثاني الحال، ففي أوّل زمان البلوغ لا يكون مكلفاً بالاسلام فيه، بل في ثاني الحال، ولا تكليف قبل البلوغ حتى يكون تكليفاً

بالاسلام في أول زمان البلوغ، اللهم إلا أن لا يسلم ذلك ويقال: إن قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف، نعم لا يجوز التكليف التنجيزي فتدبر.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن بعد أن انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض أن آخر متصل به، بل كل آن يفرض بعده فبينه وبين الآن المفروض، زمان، وحيث فنقول: كل آن فرض في زمان البلوغ وقع التكليف فيه بإيقاع الاسلام بعده، فلم يتحقق أن لم يكن مكلفاً بالاسلام فيه.

نعم لو كان لزمان البلوغ آن أول لزم أن لا يكون مكلفاً بالاسلام فيه، وليس، فليس.

فالمراد بأول زمان البلوغ إن كان هو الآن الحد المشترك بين زمان البلوغ وعدمه ففيه أنه لا إسلام فيه أصلاً، وإن كان هو أول أن يكون الاسلام فيه فليس أن كذلك، وإن كان هو قطعة من الزمان التي في ابتداء البلوغ أو الآتات المفروضة فيها فنقول: إنه قد تحقق التكليف بالاسلام فيها على ما ذكرنا من أن التكليف بالاسلام في كل جزء وقع سابقاً عليه، فتأمل.

قوله [في ص ٣٧]: ويمكن دفع هذا الإيراد... الخ

توضيحه أنه يكفي في كون الفعل مقدوراً عند الأشعري صلاحيته لتعلق القدرة به، أي كونه بحيث إذا فعل وقع مقارناً للقدرة، ولا شك في تحقق هذا المعنى حال العدم، ولم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال.

ولا يخفى أن هذا جواب حسن، وما أورد عليه بعض الأفاضل وكذا بعض المحشين مما لا يستحق للإيراد ولا يليق لاجله إضاعة المداد.

وما ادّعاء الفاضل المعاصر من أن منع كون شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل مكابرة، محل تأمل.

ولا يخفى أيضاً أن هذا دفع الإيراد بتغيير الجواب، إذ لا حاجة الى

التزام أن التكليف وقع في الحال بإيقاع الفعل في ثاني الحال، إذ يصح التكليف بإيقاع الفعل في الحال أيضاً، إذ في زمان العدم يكون الفعل مقدوراً بالمعنى المذكور، إذ لو كان فعله في هذا الزمان لوقع الفعل مقارناً للقدرة.

والحاصل أن في زمان العدم كان الفعل ممكناً، وليس المقدورية المذكورة^(١٧٣) إلا هذا الإمكان، نعم بشرط العدم ليس بممكن ولا كلام فيه، فتدبر.

وأما قوله: على أن الخ فهو على ما في الحواشي جواب باختصار الشق الثاني، والفاضل المعاصر قال في بيان هذا الجواب: لا نسلم أن شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتى يتأتى المنافاة ويستغرب^(١٧٤) التأخر^(١٧٥)، بل هو المقدورية على تقدير الاطاعة، وفي وقتها، فلو مات على الكفر كان الإيمان مقدوراً له كذلك وهو مكلف به إلى أن موته، ولو آمن كان التكليف بالإيمان إلى أول حدوثه وفعلية مقدوريته، على أنه يمكن استمراره في حال الإيمان أيضاً، ولا منافاة بناءً على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل وجواز التكليف به.

ثم قال: أقول: على ما قررت قوله: «على أن - الخ -» ليس جواباً باختصار الشق الثاني مختصاً بتقدير تبديل الكفر بالإيمان، كما قد يظن مع أن الأشبه أن قول المورد: إن استمر فكذا وإن تبدل فكذا ترديد وتقسيم للحكم بحسب الواقع، لا استفسار وسؤال حتى يتوجه الجواب باختصار أحد الشقين. انتهى.

ولا يخفى^(١٧٦) أن ما ذكره في توجيه كلام المحشي حسن، لكن قوله: مع أن الأشبه الخ، كما ترى فتأمل.

قوله [في ص ٣٨]: لأننا نقول: الابتلاء إنما يكون... الخ.

لا يذهب عليك أن مراد المحشي من العلاوة هو ما نقلنا من الفاضل

المعاصر، لا أنه يكون جواباً ثانياً باختيار أن التكليف إنما هو في حال الفعل وليس فيه تحصيل الحاصل المحال، إذ حينئذ يكون حدوث التكليف وقت الفعل لا قبله، فلا يصح أن يقال: إن الابتلاء إنما هو فائدة الحدوث لا الاستمرار، فافهم.

قوله [في ص ٣٨]: والحق أن النزاع المذكور لفظي...

هذا هو الحق الذي لا محيد عنه، وقد جعل بعض الأفاضل النزاع معنويّاً، فاختر الشقّ الأوّل وقال: إنه على مذهب الأشاعرة القائلة بأنّ تعلّق إرادة الله تعالى بفعل العبد علة لصدوره عنه بمعنى أنّه مكسوب للعبد لا يكون قادراً قبل الفعل، وعند المعتزلة القائلة بأنّ العبد فاعل لأفعاله قبل انضمام الإرادة وسائر الشرائط يكون قادراً بمعنى أنّه لو أراد أحد طرفي المقدور مع سائر الشرائط صدر عنه الفعل، فهو قبل الفعل قادر، سواء صدر عنه الفعل أو لم يصدر، انتهى.

وفيه بُعد، على أنّه يمكن المناقشة فيه بأنّ القدرة الكاسبة لم لا يجوز ثبوتها للعبد قبل الفعل، وأي دليل على وجوب مقارنتها له. هذا.

وقريبٌ ممّا نقلنا مذكّره الفاضل المعاصر أيضاً في جعل النزاع معنويّاً، وفيه ما فيه.

وقد جعل بعض المحقّقين أيضاً بناء هذا الخلاف على الخلاف في كون أفعال العباد بقدرتهم أم لا، لكن حمل التقدّم والمعيّة على الذاتيّ لا الزماني، فقول الأشعري: أنّ القدرة مع الفعل أي معه بالذات كمعلولي علة واحدة، وقول المعتزلة: أنّها قبله أي بالذات كتقدّم العلة على المعلول، وهذا أبعد كما لا يخفى. (١٧٧)

قوله [في ص ٣٨]: كان متحقّقاً قبل الفعل...

(١) ويكون أيضاً تعلقها بالطرفين على السواء .

قوله [في ص ٣٨]: والكسب ...

(٢) ذكر الكسب للانطباق على المذهب الاشعري .

فاندفع ما أورده بعض المحققين من أن جميع هذه الشقوق إنما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بتأثير قدرة العباد دون مذهب الاشعري، فإنهم لا يقولون بتأثير قدرتهم في أفعالهم، فلا يكون قدرتهم مبدءاً للتأثير أصلاً، فتأمل .

قوله [في ص ٣٨]: لم يتحقق إلا مع الفعل

(٣) وإلا لزم التخلف، وكذا لم يكن متعلقاً إلا بالطرف الواقع، وهو ظاهر .

واعلم أنه قد روى ثقة الإسلام رحمه الله في الكافي^(١٧٨) روايتين عن أبي عبد الله عليه السلام فيهما أن العباد مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل وأنه ليس للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير، ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعاً .

ولعله يمكن حمل الاستطاعة فيهما على ما ذكره المحشي من القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، فلا إشكال .

هذا مع ما فيهما من ضعف السند ومعارضتهما بما رواه الصدوق في كتاب التوحيد^(١٧٩) بسند صحيح عن الصادق عليه السلام أنه قال: لا يكون من العبد قبض ولا بسط إلا باستطاعة متقدمة للقبض والبسط .

وبسند آخر صحيح أيضاً عنه عليه السلام أنه قال: لا يكون العبد فاعلاً ولا متحركاً إلا والاستطاعة معه من الله عز وجل، وإنما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة، ولا يكون مكلفاً للفعل إلا مستطيعاً، إلى

غير ذلك من الأخبار .

وبالجملة ، مذكّره المحشّي وجه حسن للجمع بين هذه الأخبار^(١٨٠) ، والله تعالى ورسوله وأهل الذكر عليهم السلام أعلم .

قوله [في ص ٣٨] : وأيضاً كان الدليل الثاني ... إلخ .

يمكن أن يكون مراد المستدلّ أنّ القدرة يلزمها كونها محتاجاً إليها في الجملة ، وعند حصول الفعل لا حاجة إليها ، فلو لم يتقدّم على الفعل لم يكن حاجة إليها أصلاً ، وحينئذ فيجوز تحقّقها وقت الفعل أيضاً ، لكن لم يكن حاجة إليها ، لأنّه يلزمها كونها محتاجاً إليها في جميع أوقات حصولها حتّى يلزم من عدم الاحتياج إليها وقت الفعل عدم حصولها فيه تأمّل .

قوله [في ص ٣٨] : ولهذا قال : ويمكن اجتماع ... إلخ .

يعني أنّ اختيار المصنّف في جواب الإيراد بهذا التقدير أنّ القدرة على الاستقبال مع العدم في الحال يشعر باعتقاده أنّه في حال حصول الشيء لا قدرة عليه ، وإلاّ لكان ينبغي أن يذكر أيضاً في الجواب أنّه لا امتناع في اجتماع القدرة على شيء معه كما ذكره المحشّي سابقاً ، فافهم .

وعدم مساعدة قوله : يمكن ، لهذا التوجيه كأنّه باعتبار أنّ الحكم بالإمكان مشعر بإمكان تحقّق القدرة على نحو آخر أيضاً ، وما ذلك إلاّ باجتماعه مع الوجود ، وإلاّ لكان المناسب أن يقول : والقدرة على المستقبل يكون مع العدم في الحال بلا إقحام الإمكان .

ولا يخفى وهنه ، إذ الظاهر كما يحكم به الوجدان أنّ لفظ الإمكان هاهنا مقابل لما ذكره المستدلّ ، أنّه لا يمكن اجتماع القدرة لا مع الوجود ولا مع العدم ، فردّه بأنّه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو ، ولا اشعار فيه أصلاً بإمكان تحقّق القدرة على نحو آخر ، فتدبّر .

وقال بعض الافاضل : أي لايساعده قوله : ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال ، لأنّ هذا مشعر بأنّ الخصم قائل بالقدرة بوجه من الوجوه ، ولكن لايقول بأنها مجتمعة مع العدم ، والحال أنّ القائل المذكور ينفي القدرة رأساً . انتهى .

ولا يخفى بعده وضعفه .

قوله [في ص ٣٨] : والاولى في توجيهه ... إلخ .

هذا يحتمل وجوهاً :

أحدها : أن يجعل جواباً لقول الاشعري أنّ القدرة الحادثة على مازعمه المحشّي لايتحقّق قبل الفعل مع العدم ، لأنّ في وقت العدم تحقّق شرائط التأثير في العدم ، فلا قدرة على الوجود حيثئذ ، فالقدرة على الوجود لا يكون إلا حين الوجود ، وكذا الحال في القدرة على العدم .
فأجاب بأنّ القدرة على الفعل المستقبل متحقّقة في الحال ، وهذا لا ينافي تحقّق شرائط التأثير في العدم في الحال ، نعم لو تحقّق شرائط التأثير في العدم في الاستقبال لما تحقّق القدرة عليه .

فهذا ردّ على الاشعري أنّ القدرة لايتحقّق قبل الفعل ، لا لمن أنكر القدرة مطلقاً ، وحيثئذ يلائم لفظ الإمكان .

ولا يخفى أنّه يتوجّه على هذا مانقلنا سابقاً عن بعض الفضلاء من أنّه لا وجه لإيراد هذا في بحث قدرة الله تعالى .

وثانيها : أن يجعل هذا جواباً لمن أبطل تحقّق القدرة قبل الفعل مطلقاً بعين ماذكر من الوجه ، ويحمل قول المحشّي : فهذا ردّ على الاشعري ، على أنّه يظهر من هذا ردّ قول الاشعري ايضاً ، لأنّه يكون ردّاً على الاشعري فقط ، وحيثئذ فلا يرد ماذكر ، لكن يرد على الوجهين أنّه لا وجه لإعادة هذا

مع سبقه في بحث الاعراض .

وثالثها : أن يقال : إنّ هذا جواب لمن أنكر القدرة الازليّة بناءً على ماتقرّر عند الاشاعرة أنّ القدرة لا يكون قبل الفعل ، فأجاب المصنّف برّد مذهب الاشعري كما سبق منه في بحث الاعراض حتّى يضمحلّ متمسك هذا المنكر .

وحينئذ يندفع ما ذكر من الوجهين كما لا يخفى . لكن ظاهر عبارة المصنّف الصق بتوجيه الشارح كما لا يخفى على من له درية بأساليب الكلام . هذا .

ورابعها : أن يكون جواباً أيضاً لمن أنكر القدرة الازليّة ، لكن لا يكون بناؤه على ماتقرّر أنّ القدرة لا يكون قبل الفعل ، بل يكون نظره إلى الاستدلال عليه بما ذكرنا من أنّ في وقت العدم تحقق شرائط التأثير ... إلخ . فأجاب المصنّف عنه برّد هذا الاستدلال على ما ذكرنا . وهذا أقرب الوجوه ، فتدبر .

وقال بعض الافاضل : فالاولى أن يقال : إنّ كلام المصنّف هذا ردّ على الاشعري الذي يقول بأنّ القدرة الحادثة لا يجتمع مع عدم الفعل ، أي في زمان عدمه ، بل يوجد مع الفعل .

ومنشا هذا القول أنّ العدم لا يجوز أن يكون متعلّقاً للقدرة ، لأنّه ازليّ والازلي لا يكون مقدوراً ، وأيضاً يكون نفياً محضاً ، والمنفي لا يقبل التأثير . فأجاب المصنّف بأنّه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بأن يتعلّق في زمان عدم الفعل بإيجاده في الزمان المستقبل ، فلامحذور ، ولا يلزم من هذا كون العدم أثراً للقدرة . انتهى .

وما جعله منشا قول الاشعري لم يتمسك به أحد منهم ، بل لهم أدلّة

أخرى كما سبق في الأعراض . وأيضاً الظاهر أنهم لم يخصّصوا^(١٨١) قولهم بأن القدرة مع الفعل بالفعل ، بل غرضهم أن القدرة على الفعل مع الفعل وعلى الترك مع الترك ، ولا يعقل تقدّم القدرة على شيء عليه ، نعم كون العدم مقدوراً أم لا نزاع آخر بينهم وبين المعتزلة ، ولا دخل له بهذا النزاع . هذا .

ثم إنه يرد على ما ذكره ما أوردناه من الإيرادين على الوجه الأول ، فتأمل .

قال الشارح [أي القوشجي] : لأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء ...

هذا إما بناء على مذهب المصنف والمعتزلة ، أو يكون المراد بالقدرة هو القدرة المطلقة ، ولا نزاع فيه ، بل النزاع إنما هو في أن القدرة الواحدة بالشخص هل تتعلق بالطرفين أم القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص ، وحينئذ فيستقيم هذا على المذهبين ، كما أفاده الفاضل المعاصر .

قال الشارح [أي القوشجي] : ولا شيء من الأزلي باثر للقادر ...

كما هو المشهور بين المتكلمين ، وقد سبق في بحث الأمور العامة فيكون الزامياً عليهم ، ولا يتهض على غيرهم ممن لا يقول بها ، وهو الحق . هذا .

وقد أشرنا سابقاً إلى أن هذا الدليل أيضاً إنما يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور وأنه لا يختص أيضاً بقدرة الله تعالى ، فتذكر .

وأما حمله على أن الأزلي لا يكون أثراً للقادر بالقدرة المتنازع فيها الملزومة لحدوث الفعل^(١٨٢) أي ما به يصح انفكاك الفاعل عن كل من الفعل والترك كما زعمه المحشي فظاهر الفساد ، إذ العدم الأزلي يمكن ارتفاعه قطعاً ، وما قالوا من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه إنما هو في الموجودات ، وهو

ظاهر .

ويمكن أن يعلّل عدم صلاحية الازلي لتعلّق القدرة بوجه آخر وهو أنّه لو كان أثراً لها لزم تحصيل الحاصل ، لكونه حاصلًا قبل تأثير القدرة ، والمحشّي إنّما حمّله على هذا الوجه كما سيشير إليه .

وما في بعض الحواشي من أنّ هذا خلاف الظاهر إذ حينئذ يلغو ذكر الازلية في الاستدلال محلّ تأمل ، إذ لا بدّ فيه من بيان تحقّق العدم قبل تأثير القدرة ، وحينئذ فذكر الازلية لبيان ذلك ، فافهم .

وأما ما ذكره بعض الفضلاء من أنّه يدلّ على أنّ الجواهر الحادثة^(١٨٣)

لا يكون مقدورة لله تعالى ، إذ عديمها أزلي ، ففيه أنّ عديمها وإن كان أزلياً لكنّه كان بقدرته تعالى ، وكانّ هذا كافٍ لكون الشيء مقدوراً ، فتأمل .

قوله [في ص ٣٩] : قد أشار إلى أنّ ليس ... إلخ .

لما كان ظاهر كلام الشرح أنّ هذا إشارة إلى الجواب عن كلا

الدليلين ، والحال أنّه بظاهره لا ينطبق إلّا على الجواب الثاني ، فأشار المحشّي

إلى توجيهه بحيث يكون إشارة إلى جوابه الأوّل أيضاً ، وخلاصته أنّ الطرف

المقابل لفعل شيء الذي هو أحد طرفي القدرة هو عدم فعل ذلك الشيء ،

لا فعل عديمه ، وعدم الفعل ليس فعل العدم ، وتحقّق العدم قبل القدرة إنّما

ينافي فعل العدم ، إذ يلزم تحصيل الحاصل ، لا عدم الفعل ، إذ هو مقدور ،

لأنّ للقادر أن لا يفعل فيستمرّ العدم ، وأن يفعل فلا يستمر ، وحينئذ فصحّ

جعل عبارة المصنّف إشارة إلى جواب هذا الدليل أيضاً . لكن هذا كما أشرنا

إليه إنّما يستقيم إذا وجّه عدم كون الازلي مقدوراً بالوجه الأخير الذي ذكرنا

دون الوجهين الأوّلين . هذا .

وقال الفاضل المعاصر : فإن قيل : عدم الفعل أيضاً لا يسبقه شيء ،

ولا وجود له في الخارج، فلا يكون مقدوراً.

قلنا: عدم الفعل عما من شأنه أن يكون فاعلاً لا بد له من سبب، ويمكن أن يكون سببه إرادة ذلك الفاعل له أو عدم إرادته للفعل، فيكون مقدوراً له ولا فساد فيه. انتهى.

وفيه بحث أما أولاً: فلأن مراد المعارض أنه إذا كان عدم الفعل أيضاً متحققاً دائماً كالعدم، فلا يمكن تعلق القدرة به، لكونه حاصلاً قبله، وظاهر أن مذكره في الجواب ليس في مقابله.

وأما ثانياً: فلأن مثل مذكره يجري في عدم أيضاً، إذ نقول: عدم الشيء الذي من شأنه الوجود لا بد له من سبب... إلخ، فالعدول عن عدم إلى عدم الفعل لا وجه له، فتأمل. فالحق في الجواب أن يقال: إنه ليس الغرض العدول عن عدم إلى عدم الفعل، بل المراد أنه لا يتعلق القدرة بفعل عدم حتى يقال: إن تحققه قبلها ينافي ذلك، بل أنه يتعلق بعدم الفعل وإبقاء عدم بحاله، فالعدم مقدور باعتبار البقاء والاستمرار.

وبالجملة، المراد بعدم الفعل هو إبقاء عدم ليكون مستمراً وهو مقدور على ما هو المشهور في الجواب عن هذا الدليل أن عدم مقدور باعتبار استمراره، لأنه فرق بين عدم الفعل وفعل عدم في إمكان تعلق القدرة بأحدهما دون الآخر، فتدبر.

قوله [في ص ٣٩]: وتحقق عدم قبل القدرة....

قد عرفت أن هذا في القدرة الحادثة، وأما في القديمة فلا، إلا أن يقال بحدوث تعلقها ولم يجعل عدم الأزلي مستنداً إليها، فحينئذ يجري في تعلق القدرة القديمة أيضاً بإحداث شيء، فتأمل.

قوله [في ص ٣٩]: وأيضاً يكفي في كون... إلخ.

هذا إشارة إلى وجه تطبيق العبارة على الجواب عن الدليل الثاني، وتوضيحه ما ذكره الفاضل المعاصر من أنه لا نزاع في أن عدم المعلول يكون تابعاً لعدم العلة، فعدم الفعل يمكن أن يكون تابعاً لعدم المشيئة، وهذا كاف في القدرة كما قالوا في تفسيرها: وإن لم يشأ لم يفعل، ولا يحتاج إلى أن يكون العدم مفعولاً للقدرة ومعلولاً للإرادة حتى يتوجه أن النفي لا يصلح لأن يكون متعلقاً، إذ متعلق القدرة ليس فعل العدم، بل عدم الفعل، وعدم الفعل ليس فعل العدم. انتهى.

وهذا آخر ما وصل إلينا من حاشية هذا الفاضل المعاصر دام فضله، والله الموفق. (١٨٤)

قال الشارح [أي القوشجي]: أي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات...

إعلم أن هاهنا احتمالات:

الأول: أن يكون المراد أن قدرة الله تعالى شاملة لجميع الموجودات، أي جميعها مستند إلى قدرته وإرادته تعالى.

الثاني: أن يكون المراد أن كل ممكن مقدور له، أي أنه تعالى يقدر على إيجاد، سواء كان بلا واسطة أو بواسطة.

الثالث: أن يكون المراد أنه تعالى يقدر على إيجاد كل ممكن بلا واسطة، (١٨٥) مثلاً يقدر على إيجاد حركة زيد بلا توسط زيد.

والظاهر أن المهم في هذا المبحث هو المعنى الثالث، ولو تنزل عنه فالثاني دون الأول وإن كان مانقلاً عن المخالفين في هذا المقام يلائم ذلك كما ترى، وذلك لأن من المهمات العظيمة للمتكلم أن يبين (١٨٦) أنه تعالى قادر

على إيجاد كل واحد من الممكنات المعدومة، ويبطل احتمال أن يكون عدمها مستنداً إليه تعالى على سبيل الإيجاب، ولم يبين ذلك إلا في هذا البحث .
وأيضاً بعد إثبات التوحيد وحدوث العالم يثبت المعنى الأول بلا تجشم دليل آخر وهو ظاهر .

وحيث نقول : إثبات هذين المعنيين بالدليل العقلي مما لا يكاد يتم، بل المعتمد هو الدلائل السمعية من الآيات والروايات الواردة في هذا الباب^(١٨٧) البالغة إلى حد تقطع دائرة الشك والارتياب، والله الموفق للصواب .
ولا يذهب عليك أن الدليل الذي أورده الشارح لو تم لاتنهض على إثبات جميع المطالب المذكورة، لكنه ليس بتمام، لما أورده الشارح من الوجهين، ولما أفاده أيضاً بعض الفضلاء من أنه لا خصوصية لهذا الدليل بعموم قدرة الله، بل لو تم لدل على عموم قدرة كل أحد، إذ الإمكان الذاتي يكون نسبته إلى كل الفاعلين على السواء، فلو كان كافياً كان كافياً بالنسبة إلى كل أحد، وليس في الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب، وهو ظاهر .

قوله [في ص ٣٩] : لا خفاء في أن إمكان الصدور ... إلخ .

قال بعض المحققين : تقرير هذا الدليل على محاذاة مذكره أن يقال : كل مقدور له إمكان الصدور عن الغير بالإرادة، وكل ماله إمكان الصدور عن الغير بالإرادة له إمكان الصدور عن الغير مطلقاً، ينتج أن كل مقدور له إمكان الصدور عن الغير مطلقاً .

ثم نقول : كل مقدور له إمكان الصدور عن الغير مطلقاً، وكل ماله إمكان الصدور عن الغير مطلقاً له إمكان الصدور عن الواجب بالإرادة، سواء كان بواسطة أو بغيرها، لوجوب انتهاء جميع الاغيار إلى الواجب،

ينتج كلّ مقدور له إمكان الصدور عن الواجب بالإرادة .
ويمكن اختصاره بأن يقال : كلّ مقدور له إمكان الصدور عن الغير
مطلقاً بالضرورة، وكلّ ماله إمكان الصدور عن الغير بالضرورة له إمكان
الصدور عن الواجب بالإرادة لما ذكرنا، فيحصل النتيجة .

وإنّما حملنا كلامه رحمه الله على قياسين لمكان قوله : بالإرادة، إذ
لو لم نعتبره في الاوسط يلزم إمّا إلغاؤه أو عدم تكرّر الاوسط، وإن اعتبرناه
لم يلزم من الدليل، كون ماله إمكان الصدور عن الغير بالإيجاب كالإحراق
الصادر عن النار مثلاً متعلقاً بقدرته تعالى، فتأمل . انتهى .

وفيه بحث، لأنّ المراد بالمقدور إمّا ما يصلح لتعلّق القدرة به كما هو
ظاهره، أو الممكن مطلقاً، فعلى الأوّل لا يلزم من القياسين الذين ذكرهما إلّا
أنّ كلّ ما يصدر عن شيء بالقدرة والإرادة له إمكان الصدور عن الواجب،
وهذا لا يشمل ما يصدر عن الشيء بالإيجاب كالإحراق للنار، مع أنّ غرضه
إدخال ذلك كما صرّح به .

وعلى الثاني منعنا صغرى القياس الأوّل، إذ لعلّ من الممكنات ما
لا يمكن صدوره عن شيء بالإرادة، وايضاً حينئذ لا حاجة إلى التطويل
المذكور، إذ يكفي أن يقال : كلّ ممكن له إمكان الصدور عن الغير بالإرادة،
وكلّ ماله إمكان الصدور عن الغير بالإرادة له إمكان الصدور عن الواجب
بالإرادة .

وبالجملة، جعل ماذكر، قياسين لا ينفع في الغرض المذكور أصلاً،
وإنّما ينفع فيه حذف قيد الإرادة عن الصغرى، وهو موجود في كلام
المحشي، وهذا ظاهر جداً .

وتفصيل المقام أنّه إمّا أن يؤخذ الإرادة في الصغرى ويقال : إنّ حذف

المحشي له آخرأ بناء على الظهور، أو لعدم الاحتياج إليه، فيكون الاستدلال كما أوردناه آنفاً.

ويرد عليه حينئذ ما أشرنا إليه من منع الصغرى، إذ لانسلم أن كل ممكن له إمكان الصدور عن الغير بالإرادة، بل لانسلم ذلك في كل موجود أيضاً، فهو لا ينتهض على إثبات شيء من المطالب المذكورة، ولو سلم فإنما يثبت المطلبين الأولين دون الثالث وهو ظاهر.

وإما أن لا يؤخذ ويقال: إن كل ممكن له إمكان الصدور عن الغير، وكل ماله إمكان الصدور من الغير له إمكان الصدور عن الواجب تعالى بالإرادة، سواء كان بلا واسطة أو بواسطة، وهذا بناء على ثبوت التوحيد وحدوث العالم وعلى أنه يكفي في كون الشيء صادراً بالإرادة كون علته صادرة بها، فيستج أن كل ممكن له إمكان الصدور عن الواجب بالإرادة، وهذا هو معنى عموم قدرته تعالى.

وحينئذ فغرض المحشي من تحقيق أن إمكان الصدور عن الغير بالإرادة علة للمقدورية إنما هو بيان أنه إذا ثبت بالقياس المذكور أن كل ممكن له إمكان الصدور عن الغير أي الواجب بالإرادة يثبت عموم قدرته، إذ علة المقدورية ليست إلا هذا، لكنه حذف الصغرى وكذا قيد الإرادة عن الكبرى اعتماداً على الظهور.

وهذا أحسن من التوجيه السابق، لكن يرد عليه أيضاً أننا لانسلم أن كل ممكن له إمكان الصدور عن الغير، إذ لعل من الممكنات ما لا يقدر شيء على إيجاده وإن لم ياب ذاته عن الوجود، ولو سلم فلا نسلم إمكان صدوره عن شيء من الموجودات، بل ربما لا يجوز صدوره إلا عن ممكن معدوم، وكذا الحال في ذلك الممكن أيضاً، وهكذا، فلا يلزم إمكان صدوره عن الواجب

تعالى .

ونظير هذا يرد على التوجيه السابق أيضاً كما لا يخفى ، ولو سلم فإنما ينتهض على إثبات المطلب الثاني دون الثالث . هذا .

ولا يخفى أن الدليل على هذا التقرير لو أجرى في إثبات المطلب الأول بأن يبدل الممكن في موضوع الصغرى بالموجود لثم ، ولا يرد عليه ما أوردناه ، بل هو بالحقيقة ما ذكرنا من أن بعد إثبات التوحيد وحدث العالم لا خفاء في ذلك المطلب ، فتأمل .

وها هنا احتمال آخر وهو أن يجعل المدعى : أن كل ما يصلح^(١٨٨) لتعلق إيجاد الغير به فهو مقدور له تعالى بواسطة أو بلا واسطة ، وحينئذ فلو حمل كلام المحشي على إثبات ذلك يكون ظاهر الانطباق عليه ، ولا يرد إلا الإيراد الثاني ، ولو خصّ الغير ، على هذا بالغير الموجود اندفع الإيراد الثاني أيضاً ، فتدبر .

قوله [في ص ٣٩] : إذ الشيء ما لم يتّصف ... إلخ .

وما اتّصف به اتّصف بها ، ولم يذكره لظهوره ، فلا يرد أن مجرد هذا لا يكفي في العلة المستقلة والنافع في المقام ليس إلا هي ، فافهم . ثم لا يخفى أن التلازم بين المقدورية وإمكان الصدور كاف في إثبات المرام ، وكان المراد بالعلية أيضاً ما يتناول هذا ، فلا يرد ما في بعض الحواشي من أن غاية ما يلزم مما ذكر أن يكون بينهما تلازم ، وهذا لا يفيد العلية ، بل يجوز أن يكونا معلولي علة ثالثة ، فتأمل .

قوله [في ص ٣٩] : له إمكان الصدور عن الواجب تعالى .

هذا إما بناء على ثبوت التوحيد كما أشرنا إليه أو أن المراد أن كل ما هو مقدور للغير فهو مقدور للواجب ، سواء كان واحداً ، - أو نعوذ بالله -

متعددًا، ولا يكون الفرض هاهنا أن واجباً واحداً قادر على جميع ذلك، بل بعد إثبات التوحيد يظهر ذلك، فتأمل.

قوله [في ص ٣٩]: بإيجاد الواجب تعالى وقدرته ...

بلا واسطة

قوله [في ص ٣٩]: ومن جوز كون الممكن محرّكاً للأجسام

يكون عنده أيضاً جميع الممكنات مستنداً إليه تعالى، لكن أعم من واسطة أو بلا واسطة. هذا هو الملائم لما سبق، وأما ما ذكره المحشي فلا يلزمه، بل ظاهره أنه رجوع عن الكلام السابق ويكون غرضه إثبات كون الجميع مقدوراً له تعالى بلا واسطة، وذلك بدعوى الضرورة في أن من هو قادر على إيجاد الفاعل قادر على إيجاد فعله أيضاً، فهو تعالى قادر على إيجاد الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة أيضاً.

ولا يخفى أن دعوى الضرورة المذكورة قريبة جداً، لكن لا يثبت بها إلا قدرته تعالى على جميع الموجودات وكذا المقدورات لها، لا على جميع الممكنات، لما ذكرنا من المناقشتين سابقاً.

لكن هذا إنما هو على ظاهر النظر وطور المناظرة، ولعل من تأمل في مقدوراته عزّ شأنه ولاحظ مصنوعاته عظم برهانه حصل له العلم القطعي بالمرام ولم يلتفت إلى أمثال هذه الشكوك والالهام، وعليه التوكّل وبه الاعتصام.

وقال بعض المحشّين: يمكن توجيه كلام المصنّف بحيث لا يتوجّه شيء بان يقال: لما ثبت سابقاً أن الإمكان علة للاحتياج إلى المؤثر مطلقاً في بادي الرأي، وبعد حكم البرهان يظهر أن الإمكان علة للاحتياج إلى المؤثر الواجب بالذات، لأن مفيض الوجود ليس إلا الواجب تعالى، والإمكان

الذي علة الاحتياج إلى الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات وعامّ بالنسبة إليها، فيكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالعلم والإرادة، وما يصدر عن الشيء بالإرادة يكون مقدوراً له، لأن القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الإرادة، فيكون جميع الموجودات صادرة عنه تعالى بالإرادة والاختيار، فيلزم أن يكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى.

فعمومية العلة التي هي الإمكان تستلزم عمومية صفة المقدورية. وإلى ما ذكرنا مفصلاً سيشير المحشي مجملًا بقوله: فمن لم يجوز كون الممكن فاعلاً... إلخ. انتهى.

وأنت خبير بأن ما ذكره إمّا بناء على رأي الأشاعرة، فحينئذ قول المحشي: فمن لم يجوزه إلى قوله: ومن جوزه، منطبق عليه، لكن هذا لا يصلح توجيهاً لكلام المصنّف، لأنه لم يذهب إلى رأي الأشعري. وإمّا بناء على زعم أن مفيض الوجود مطلقاً هو الله تعالى على جميع المذاهب، وهذا لا ينافي أن يكون للعباد مدخل في أفعالهم عند المعتزلة كما نقلنا سابقاً عن بعض الأفاضل.

وحينئذ بعد تسليم ما زعمه يمكن حمل كلام المصنّف عليه، لكن كلام المحشي يابى من حمله عليه كما لا يخفى، فالحق في توجيه كلام المحشي هو ما ذكرنا، فتأمل.

قوله [في ص ٤٠]: والحاصل أن قدرة... إلخ.

هذا ليس حاصلاً للكلام السابق، بل تحقيق أن المراد من القدرة التي قلنا بتعلقها بجميع ماله إمكان الصدور عن الغير هو القدرة المطلقة، لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، إذ ربما يمتنع صدور شيء عنه تعالى بالنظر إلى علمه تعالى بالنظام الأعلى، ومنافاة ذلك الشيء له، وهو

ظاهر .

ولا يذهب عليك أنه على هذا لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الممكنات أو جميع ماله إمكان الصدور عن الغير، لا بدّ من حمل القدرة على المعنى المشهور، لا على ما حمله المحشي من صحة انفكاك كلّ من الطرفين، إذ لا شكّ أنّ الممكنات التي لم يوجد أصلاً يكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه تعالى بالمعنى الذي ذكر سابقاً.

نعم لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الموجودات لا يمكن حملها على ما ذكره، فتأمل .

قوله [في ص ٤٠]: أقول: لما كان الإمكان ... الخ

توضيحه أن الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر الواجب، لما سبق أنه لا بدّ من الانتهاء إليه إمّا بلا واسطة أو بواسطة، وتأثير المؤثر الواجب لا يمكن أن يكون على سبيل الإيجاب بالمعنى المذكور سابقاً، للإجماع على حدوث العالم، فلا بدّ أن يكون على سبيل الاختيار، فثبت بذلك كون الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر الواجب القادر . هذا.

وقد ظهر لك ممّا سبق أنّ هذا إنّما يتمّ في الموجودات دون غيرها، إذ الإمكان لا يستدعي إلا الحاجة إلى المؤثر، ولا يستدعي وجود المؤثر، فيجوز أن لا يصلح شيء للتأثير فيه، أو يصلح معدوم حاله مثله، أو يصلح الواجب على فرض الإيجاب، فتدبر .

هذا لو أريد بالمؤثر المؤثر في الوجود، أمّا لو أريد المؤثر أعمّ من أن يكون في الوجود أو العدم فالممكن لا بدّ له من مؤثر بالفعل البتّة .

لكن نقول: إنه حيثُذ يجوز أن يكون المعدومات الممكنة عدمها مستنداً إلى الواجب على سبيل الإيجاب، والإجماع المنقول لا ينفيه، أو إلى عدم

آخر بناءً على ما قالوا: إنَّ عدم العلة علة العدم، فافهم.

قوله [في ص ٤٠]: لما كان مقدور المقدور... إلخ.

قد ظهر حاله مما سبق.

قوله [في ص ٤٠]: أقول: المعتزلة لم ينفوا... إلخ.

يرد عليه ما في الحواشي الفخرية من أن هذا إنما يستقيم لو كان مراد الشارح أن المعتزلة خصّوا خلق الأجسام بقدرة الباري تعالى، بمعنى أن قدرته مقصورة عليه، ولا يتناول أفعال العباد، وليس كذلك، بل مراده أنهم نفوا قدرة العباد عليه، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون لبعض المقدورات خصوصية مع قدرة العباد دون قدرته تعالى، فيكون مقدوراً للعباد، لاله تعالى.

وظاهر أنه لا يتوجّه عليه ما ذكره المحشّي، وهذا ظاهرٌ جداً.

وما في بعض الحواشي من أن هذا خلاف ظاهر كلام الشارح، بل ظاهره مافهمه المحشّي، إذ على هذا يكون قولنا: وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز... إلخ مطوية في كلام الشارح، ولا يحتاج إلى مثله على توجيه المحشّي. وأيضاً قال في المطول: المتعارف الشائع في الاستعمال قصر مدخول الباء على ما قبله، يقال: خصّصت الفلان بالذكر أي: ذكرته دون غيره، ممّا لا وقع له بعد وضوح المراد.

ثم ما ذكره صاحب هذه الحاشية من أنه على تقدير حمل كلام الشارح على هذا أيضاً يمكن توجيه كلام المحشّي بأن يقال: إن ما يمكن أن يكون له اختصاص بغيره تعالى لا يوجد ذلك بالنسبة إليه تعالى هو أفعال العباد، بأن يقال: إنه مقدور للعباد على رأي المعتزلة، لاختصاصها بالعباد دونه.

وهذا مدفوع، لأن المعتزلة لم ينفوا إمكان تعلق قدرته تعالى - إلى آخر

ما ذكره المحشي - فيكون اعتراضه حقيقة على الضميمة التي يحتاج إليها .
فلا يخفى مافيه ، لأنه يكفي في الضميمة أن يقال : لعل أفعال العباد
تكون مقدورة لهم فقط ، ولا يقدر عليه الواجب تعالى بلا ضميمة ، أن
المعتزلة يقولون باختصاصها بالعباد دونه ، فظاهر حينئذ أنه لا اتجاه لما ذكره
المحشي ، فتأمل .

قال الشارح [أي القوشجي] : وهذا الاستدلال ... إلخ .
لما كان يرد على هذا الدليل أيضاً مثل ما أورد على الدليل السابق من
الوجهين ، وجهه بهذا حتى لا يرد ذلك .

وأنت خبير بأنه حينئذ وإن اندفع ذلك ، لكن يرد ما أفاده بعض الفضلاء
من أنه لو صح هذا البناء والمبنى ^(١٢٨٩) للزم أن لا يتصور اختلاف نسبة الإرادة
وتعلقها أيضاً إلى الممكنات فلا يتصور اختلاف نسبة الإيجاد بأن يوجد بعض
الممكنات دون بعض ، بل لا بد أن يوجد الجميع ، أو لا يوجد شيء أصلاً ،
وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما ، فتأمل .

قوله [في ص ٤٠] : لا يخفى عليك ...

لا يخفى عليك أنه إذا جعل بناء الدليل على ما ذكره الشارح من أن
المعدوم ليس بشيء وأنه نفي محض لا امتياز فيه أصلاً لا مجال لورود المنع
أصلاً ، وإنما يرد على من لم يقل بذلك كالمعتزلة والحكماء على ما ذكره
الشارح .

وما ذكره المحشي من ورود المنع على المذهبين لا وجه له ، إلا أن يكون
نظره إلى أن القول بعدم التمايز أصلاً مما لا يعقل ، إذ حينئذ لا يعقل وجود
البعض دون البعض ، بل لا معنى للبعض والبعض حينئذ .

فلا بد للأشعري أيضاً أن يقول بتمايز بين المعدومات في الجملة وإن

لم يكن على نحو ما يقوله المعتزلة، وحينئذ لا فرق بين المذهبين في ورود المنع، ولا يخفى مافيه من التكلف.

ثم ما ذكره في وجه دفعه من قبل الاشعرية مما لا وقع له، إذ الكلام على هذا الاستدلال، وإلا فلا شك أن الأشاعرة نفوا التأثير عن غيره تعالى، فعلى مذهبهم ظاهر أن كل ما هو مقدور للغير لابد أن يكون مقدوراً له تعالى، ولا حاجة إلى الاستدلال.

نعم الكلام حينئذ في إثبات مذكروه، ثم بعد إثباته إنما يثبت مجرد ما ذكر، لأن كل ممكن مقدور له تعالى، والظاهر أنه المدعى كما أشرنا إليه سابقاً، فتذكر.

وما ذكره لدفع المنع من جانب المعتزلة كأنه ناظر إلى ما أشار إليه في الحاشية السابقة من دعوى الضرورة في أن كل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله أيضاً، فكل ما هو مقدور لغيره تعالى مقدور له تعالى أيضاً، وحديث العلم بنظام الخير تحقيق للمقام، كما في الحاشية السابقة. هذا.

وبعض الفضلاء بعدما ذكر أنه لو بنى الدليل على ما ذكره الشارح يكون بين المذهبين فرق قطعاً، قال: وكأن المحشي أعرض عن هذا البناء، لظهور ضعف هذا المبنى، وجعل المبنى ما ذهب إليه الأشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم بالنفع وغيره، بخلاف مذهب المعتزلة.

وحينئذ لا فرق بين المذهبين في ورود المنع، لجواز اختلاف النسبة على مذهب الأشاعرة من جهة أخرى، فدفع عنهم بما ذكر وعن المعتزلة بأن مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلاً مع قطع النظر عن الإرادة والعلم بالأصلح، وحينئذ يصح عموم القدرة على المذهبين، ولا ينافيه مذهب المعتزلة. انتهى.

ولا يخفى مافيه من التكلّف والتعسف .

قوله [في ص ٤١]: أقول: على قاعدتهم... إلخ .

كان بناء هذا أيضاً على ما ذكره من أنّ المعتزلة يقولون: إنّ كلّ ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله أيضاً بحسب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة، فكلّ ما هو مقدور لغيره يكون مقدوراً له تعالى أيضاً، فلا منع عليهم .

وبالجملة، هذا إعادة لما ذكره في الحاشية السابقة من جانب المعتزلة، ولا يخفى أنّ هذا أيضاً في الحقيقة لا يدفع الاعتراض عن الدليل المذكور، بل هو دليل آخر على المدّعى، فتدبّر . وعلى ما قررنا يندفع ما يتوجّه عليه ظاهراً .

وقد أورده بعض الفضلاء من أنّ مراد الشارح أنّه على قاعدة الاعتزال لاحد أن يقول كذا، لأنّه يلزم على قاعدتهم هذا، والمعتزلة قائلون به، فلا ينفع في دفع المنع عدم قول المعتزلة به، ولا عدم اللزوم من قولهم، إذ يكفي للمانع عدم منافاة قولهم لمنعه وإن لم يستلزمه .

نعم لو استدلّ الخصم بقول المعتزلة أو الحكيم لنفع هذا الكلام فلا حاجة إلى ما تكلفه من أنّ غرض المحشّي ليس دفع الاعتراض والمنع، فإنّه مدفوع بما سبق من تخصيص الكلام بما هو مقدور للغير^(١٩٠)، بل غرضه رفع توهم أنّ قاعدة الاعتزال والحكمة مناف لعموم القدرة، فتأمل .

قوله [في ص ٤١]: بل من تعلّق الإرادة...

كلمة «بل» يحتمل أن يكون للإضراب، والمعنى أنّه ليست مانعة في الحقيقة من تعلّق القدرة، إذ لا معنى محصّل للمنع عنه، بل من تعلّق الإرادة . ويحتمل أن يكون للترقي، إذ غرضه عدم كونها مانعة من تعلّق

القدرة، فذكر أولاً أنها ليست مانعة من تعلق أصل القدرة ثم ترقى بأنه ليست مانعة من تعلق القدرة أصلاً، بل من تعلق الإرادة. هذا. وأما جعله للترقي بأن يكون المعنى أن الخصوصية مانعة من تعلق القدرة الشاملة، بل مانعة من تعلق الإرادة أيضاً كما ذكره بعض المحشّين فمما لا محصل له، كما لا يخفى.

قوله [في ص ٤١]: أقول: على قانون الحكمة ... إلخ. حاصله أن الحكماء لم يجوزوا التأثير في الوجود لغيره تعالى، فكل ما هو مقدور للغير لا بد أن يكون مقدوراً له تعالى، فلا منع عليهم. ويرد عليه أيضاً أن هذا في الحقيقة استدلال آخر لا دفع المنع عن الدليل المذكور، فتدبر.

قوله [في ص ٤١]: نعم قبول الوجود وقبول الحركات ... هذا يدل على أن الحركات أيضاً ليست صادرة عن العباد، بل لهم قبولها، وهو ينافي ما ذكره سابقاً حيث قال: وهذا لا ينافي كون حركات العبادة صادرة عنهم، إلا أن يوجهه بالتوجيه الذي نقلنا عن بعض الأفاضل. وأجاب في بعض الحواشي بأن غرض المحشي هاهنا إنما هو نقل قول الحكماء، ولهذا قال أولاً على قانون الحكمة، وقال ثانياً: نعم قبول الوجود والحركات عندهم ولا يدل كلامه على أن اعتقاده هذا، وما ذكره سابقاً هو اعتقاده بناءً على أن الحق عنده أن أفعال العباد صادرة عنهم، فلا اضطراب فتأمل.

قوله [في ص ٤١]: هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن من غير الواجب تعالى ...

هكذا في أكثر النسخ وهو الصحيح، إذ المعنى أن عدم استعداد المادة

لحدوث ممكن يوجب عدم إمكان صدوره عن الواجب لا تجوز صدوره من غير الواجب، وهو ظاهر، وحينئذ فلا ينافي ما هو المدعى على زعمه من أن كل ما هو مقدور الغير مقدور له تعالى. هذا.

وعلى ما قررنا لا يتوجه ما في الحواشي الفخرية من أنه إذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السوية، وهذا هو مقصود الشارح، لأنه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب، وذلك لأنه بناء على زعم المحشي يجب أن يدعي الشارح أنه يجوز بناءً على قاعدة الحكمة صدور ممكن عن غير الواجب لا يكون مقدوراً له تعالى، حتى لا يثبت عموم القدرة على رأيهم، ولم يلزم ذلك على ما ذكرنا، فتأمل.

وفي بعض النسخ: هذا لا يوجب عدم تجويز^(١٩١) صدور ممكن عن الواجب تعالى، وكأنه سهو، ووجهه بعض المحققين بأن كون استعداد المادة شرطاً لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم إمكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم، بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، إلا أن المشية عندهم لا تتعلق بما لم يستعد المادة لحدوثه، لاستلزام الترجيح بلا مرجح عندهم، لكن لو تعلقت كان صادراً عنه تعالى لا محالة. انتهى.

ووافقه في ذلك بعض الحواشي، قال: وحينئذ فلا غبار في كلام المحشي، وعلى هذه النسخة لا يتوجه اعتراض المحقق الفخري. انتهى.

وفيه تأمل، لأنه إذا لم يستقل المادة لحدوث ممكن فلعله لا يقدر تعالى على إيجاد ذلك الممكن بالنسبة إلى أصل القدرة أيضاً من غير اعتبار استجماع الشرائط لا بد لنفيه من دليل، وليس في ما نقلنا ما يصلح لذلك،

فتأمل .

ويمكن أن يخصّ الممكن في كلام المحشّي بالمقدور للغير، أي هذا لا يوجب عدم تجويز^(١٩٢) صدور ممكن مقدور للغير عن الواجب تعالى، وحيثئذ يرجع إلى ماذكرنا في توجيه النسخة الأولى، لكنّه بعيد، فتدبرّ.

قوله [في ص ٤١]: لا يخفى أنّ المدعى ...

قد ظهر ما يتعلّق به في ماسبق، فلا حاجة إلى إعادة كلام.

قوله [في ص ٤٢]: هي أنّ الله تعالى خيرٌ محض ...

لأنّ ذاته المقدّسة عالم بجميع الخيرات، والشرور غير محتاج إلى شيء منها، ومن كان كذلك لا يصدر عنه الشرّ بالضرورة، فيكون خيراً محضاً. أو لأنّه تعالى عين الوجود، والوجود خيرٌ محض، إذ الشرّ ليس إلاّ العدم، ولا يمكن صدور العدم عن الوجود على ما هو طريقة الحكماء، فتأمل.

قوله [في ص ٤٢]: يمكن إلزامهم بأنّ الله تعالى ... إلخ.

هذا إنّما يستقيم بناءً على التوجيه الأوّل، وأمّا على الثاني فلا، بل الحقّ في جوابه أن يقال: إنّّه ليس شأنه تعالى إلاّ إعطاء الوجود، فلا يصدر عنه تعالى إلاّ الخير، وإنّما يصدر الشرّ والعدم عن الممكنات المعلولة له تعالى، فالعدم مستند إليه تعالى بالواسطة، ولا محذور فيه.

هذا لو جوّز صدور العدم عن الممكنات بناءً على أنّها ليست عين الوجود، بل مهيّات غير الوجود مخلوطة بالوجود وبالعدم أيضاً لإمكانها، ولا استحالة في صدور العدم حيثئذ، إنّما المحال صدوره عن الوجود المحض.

وأما لو لم يجوّز صدوره عن الوجود أصلاً فالجواب بعد تسليم ذلك هو ماذكره بعض المحقّقين من أنّ الشرّ الحقيقي يعني العدم لا يصدر عن موجود أصلاً، بل علّته عدم مثله، والشرور الواقعة في العالم إنّما هي

شُرور إضافية، أي وجودات توصف بالشرّ بالإضافة، كوجود النار في الثوب مثلاً، ومصادفة القاطع للعضو المقطوع، وهذه الشرور وإن استدعت علة موجودة، لكن هذا الاستدعاء لا من حيث كونها شروراً، فهي من حيث كونها شروراً مجعولة وصادرة من المبدء الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات، ولا استحالة فيه، إنّما المحال صدور الشرّ عن الخير المحض بالذات، ولم يلزم ذلك، فتأمل.

ثمّ إنه بما ذكر يندفع شبهة الثبوتية في إثنية المبدء. وأمّا ما يستنبط منها من لزوم عدم عموم قدرته تعالى فهو وإن لم يندفع بما ذكر، لكنّه ظاهر الدفع جدّاً، إذ لا يلزم إلا عدم قدرته تعالى على الشرّ المحض والغالب والمساوي باعتبار انضمام العلم والإرادة بالنظر إلى ذاته بذاته، ولا محذور فيه. والحاصل أنّ اللازم هو عدم القدرة المستجمعة للشرائط، ولا نزاع فيه، لا القدرة مطلقاً، والكلام فيه كما ذكره المحشّي مراراً، فتأمل.

قوله [في ص ٤٢]: هو العدم والإمكان.

وبالنور الوجود الذي هو عين الواجب

وبالجملة، جعلوا الخيرات مستندة إليه تعالى، والشرور إلى الممكنات، كما ذكرنا، وحينئذ فلا مخالفة لهم مع المسلمين، فافهم.

قوله [في ص ٤٢]: قال المجوس ... إلخ.

لا يخفى أنّه على هذا لا يكون المجوس من المخالفين في هذا الأصل القائلين بتعدد المبدء، بل يسندون الجميع إليه تعالى^(١٩٣)، لكنّهم لم يجعلوا الشرور مستندة إليه تعالى بلا واسطة، لكونه خيراً محضاً، بل أسندوها إلى أهرمن، وقالوا: إنّ إيجاد أهرمن ليس شرّاً، بل خير، لأنّ إعطاء الوجود خير مطلق، وإنّما صدر الشرّ عن أهرمن، لا منه تعالى. هذا.

وقال بعض المحققين: أيّ شرّ أشدّ مفسدة من إيجاد موجود يكون منبعاً للشرور أبد الآباد. انتهى.

ولا يذهب عليك أنّه على قاعدة أنّ الوجود خير مطلق يمكن القول بأنّه لا محذور في ذلك، إذ الصادر منه تعالى ليس إلّا إعطاء الوجود وهو خير، غاية الأمر وجوب العوض عليه تعالى لو أصاب شرّه مظلوماً كما هو مذهب العدليّة. ثمّ لو كان صدور الشرّ عن ذلك الشرير بالقدرة والاختيار، لا من قبيل فعل الطبايع، فما ذكره ظاهر جدّاً.

فقد ظهر أنّ ما ذكره المجوس يصلح جواباً آخر من شبهة الثنوية غير ما ذكره الحكماء من أنّ هذه شرور قليلة تتبع خيرات كثيرة.

لكن بقي أنّه لو كان مرادهم بأهرمن هو الشيطان على ما ذكره الشارح فلم يصحّ نسبة جميع الشرور إليه، إذ لا شكّ في وجود شرور لا يمكن إسنادها إليه، بل الحقّ على هذا الجواب أن يسند الشرور إلى الممكنات التي هي مبادؤها، سواء كان شيطاناً أو ناراً أو غيرهما، فتأمل.

قوله [في ص ٤٣]: من قولهم خيراً ما يكون خيراً محضاً... إلخ.

الأوّل بالتشديد والثاني بالتخفيف بدليل قوله ثانياً: شرّاً محضاً، وحيثّ يكون الخير للمبالغة في كونه خيراً، لا في صدور الخير منه كما في الوجه الذي ذكره الشارح، وكما في الوجه الذي ذكره الفخري، وهو أن يريد بالخير ما لا يصدر عنه إلّا الخير، وبالشر ما لا يصدر عنه إلّا الشرّ، فتدبر.

قوله [في ص ٤٣]: ولهذا حملهما البعض... إلخ.

قال بعض الأفاضل: أي ولشوت هذا الاحتمال لكلام الثنوية حملهما البعض، أي حمل الخير والشر الواقعيين في استدلالهم على تحقّق المبدئين في

الوجود، على الوجود والعدم الذين هما خير محض وشر محض .
وتقرير الشبهة حينئذ : أنا نرى تحقق الوجودات والأعدام في هذا
العالم، فيجب أن يوجد مبدءان . انتهى .

ولا يخفى أن بمجرد وجود الوجودات والأعدام في العالم لا يلزم أن
يكون شيء واحد لو كان هو المبدء خيراً محضاً وشرّاً محضاً، فلا يستقيم
قوله : ولهذا حملها ... إلخ .

إلا أن يتمسك بأن فاعل الوجود يجب أن يكون وجوداً البتة، وفاعل
العدم عدماً لامحالة، وحينئذ يستقيم الكلام .

لكن يرد حينئذ أنه لم يظهر وجه اندفاع الدليل على هذا التوجيه مما
ذكره المحشي، ولا مما ذكره الشارح، فلا وجه لقوله : والحاصل أن شبهتهم
ماذكر ودفعها إنما يكون بما سبق، فتأمل .

والظاهر أن مراد المحشي أنه لثبوت هذا الاحتمال لكلام الثنوية حمل
البعض الخير والشرير في قولهم : إن الواحد لا يكون خيراً وشريراً على
الوجود والعدم الذين هما خير محض وشر محض . هذا .

وحينئذ فالجواب مثل ما ذكره الشارح من أن ذلك غير لازم مما ذكر، إذ
من وجود الخير والشر في العالم لا يلزم أن يكون مبدؤه خيراً محضاً وشرّاً
محضاً، والمحشي لم يتعرض لذلك إحالة على الظهور واكتفاءً بما ذكره
الشارح، فتدبر .

لا يقال : إن للمستدل حينئذ أن يقول : إن مرادي بالخير والشر في العالم
هو الوجود والعدم، فيتم الملازمة بناءً على المقدمة المذكورة، فلا يستقيم
على هذا أيضاً قول المحشي، ودفعها إنما يكون بما سبق .

لأننا نقول : المحشي غافل عن هذا التوجيه، وإنما نظره إلى التوجيه

الاول الذي ذكرنا سابقاً، كما اشرنا إليه، فتأمل.

قوله [في ص ٤٣]: والحاصل أن شبهتهم ماذكر.

يعني أن حاصل شبهتهم هو ماذكر، وقد سبق دفعها، ومثل هذه التكلفات مما لا محصل له، إذ لا يوجب تقوية لها، بل لا يزيدهم إلا ضعفاً، فافهم.

قوله [في ص ٤٣]: ثم بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته...

قال بعض الفضلاء: لأن كل من علم شيئاً يعلم أنه هو الذي يعلمه، والعالم بالقضية^(١٩٤) يجب أن يعلم الموضوع، والموضوع ذاته، فيجب أن يعلم ذاته. انتهى.

وقد ادعى ذلك أيضاً المحقق الدواني في العقائد^(١٩٥) وفيه تأمل، إذ كثيراً مانعلم شيئاً ونغفل عن كوننا عالمين به، ولعله لهذا عدل بعض المحققين عن دعوى ذلك إلى دعوى إمكانه، حيث قال: إذا علم أفعاله علم ذاته،^(١٩٦) إذ من يعلم أفعاله يمكن أن يعلم أنه يعلم أفعاله، ومن إمكان ذلك العلم يلزم إمكان تحقق العلم بذاته، ومن إمكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته، إذ علم الشيء بذاته لا يمكن إلا بحضور ذاته، ومن أمكن أن يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته، ولو لم يحضر لا يمكن أن يحضر، كما لا يخفى على المتفطن. انتهى.

وفيه مافيه، فالاولى أن يدعى البداة في أن كل من علم الغير يعلم ذاته، لاسيما إذا كان عالماً بلطائف الافعال، فتأمل.

قوله [في ص ٤٣]: أي تجرد الواجب...

الغرض من هذا التفسير أن الاحكام والتجرد ليسا على نسق واحد، فإن الاول صفة الافعال، والثاني صفة الواجب، ثم تخصيص التجرد

بالواجب مع أن تجرّد كل شيء دليل على علمه، لكون الكلام في علمه تعالى، وأيضاً لا بدّ من حمل العلم في قوله: دلائل العلم، على علم الواجب كما لا يخفى، وحينئذ فلا بدّ من ذلك التخصيص. هذا.

وقد وجه بعض المحشّين ذلك التخصيص بأن تجرّد غير الواجب أيضاً وإن دلّ على العلم على ماسيجيء، لكن الدالّ على العلم التامّ الكامل ليس إلا تجرّد الواجب جلّ شأنه، وهو كما ترى.

قوله [في ص ٤٣]: يدلّ على علمه بذاته ...

أمّا التجرّد بالمعنى المشهور فلما سبق في بحث الأعراض مستقصى، وأمّا على التحقيق فلأنّه هو التجرّد بالمعنى المشهور مع زيادة قيد هو كونه عين الوجود والظهور، فوجب كونه عالماً بذاته أظهر جدّاً، فتدبّر.

قوله [في ص ٤٣]: وبواسطته يدلّ على علمه تعالى ...

إذ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

قوله [في ص ٤٣]: وفي هذا الدليل سرٌّ تأمل فيه ...

كان السرّ هو أن بهذا الدليل أي الذي تمسّك فيه بالتجرّد الحقيقي يظهر كونه تعالى عالماً بجميع ماسواه من غير تمسّك بما ذكر أنّه عالم بذاته، فيكون عالماً بأفعاله أيضاً، وذلك لأنّه إذا كان الواجب تعالى محض الوجود الحقيقي غير محتاج إلى الارتباط بالغير، بل جميع ماسواه موجود بالارتباط به والانتساب إليه على ما هو ذوق أهل التأمّل، فيكون تعالى عالماً بجميع الأشياء البتّة، إذ العلم ليس إلا ارتباط خاصّ بين العالم والمعلوم يوجب ظهوره وانكشافه عنده، فإذا كان وجود جميع الأشياء بالارتباط به سبحانه فيكون جميعها ظاهراً منكشفاً لديه، وما ذلك إلا العلم، فتدبّر.

ويحتمل أن يكون السرّ هو ما ذكره بعض المحقّقين من أنّه إشارة إلى أن

علمه تعالى بذاته عين علمه بأفعاله إجمالاً، كما سيجيء في كلام المحشي تصريحاً وتلويحاً غير مرة. انتهى.

وقال بعض الفضلاء: إشارة إلى صعوبة إتمام هذا الدليل بطريق أهل الاستدلال والعلوم الظاهرية وقوته عند أهل التأله والذوق والحال، كما ذكره، اللهم ارزقنا.

وقد يقال: إنه إشارة إلى أنه يدل على أنه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات، إذ جعل مناط التجرد المقتضي للعلم كونه محض الوجود الحقيقي المنزه، ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى.

وقد يقال: إنه إشارة إلى أنه بعد ضمّ مقال الصوفية من أنه لا موجود سوى الله إلى هذه المقالة يظهر عموم علمه تعالى، إذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته، فإذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته تعالى. انتهى.

ولا يخفى بعد الوجه الأول والثالث، وأما الثاني فمع بعده سخيّف جداً، إذ لم يظهر مما ذكر إلا ثبوت العلم للمجرد الحقيقي لانفيه عما عداه، كيف وقد جعل التجرد بالمعنى المشهور أيضاً دليلاً على العلم، وهو لا ينحصر في الواجب تعالى، فتدبر.

وقال السيد المحقق الداماد قدس سره^(١٩٧): السرّ هو أنّ ماسوى الله تعالى من الممكنات ليس لها وجود، بل هي منسوبة إلى حضرة الوجود، لأنّ الوجود ليس بعارض لها، ولا قائم بها ولا بمهيّتها، بل مصداق الحمل الموجود عليها مجرد انتسابها إلى الوجود، كما أنّ الحدّاد هو من يتسبب إلى الحديد، وذلك هو مصداق حمل الحدّاد عليه، لا من يقوم به الحديد، هذا على ذوق المتألهة. ومذاق الصوفية أعلى من ذلك، فإنّهم يزعمون أنّ المهية الممكنة لا يطلق عليها الوجود أصلاً، بل إنّما الممكنات مظاهر للحقيقة

القدسية الواجبة، ونسبتها إلى تلك الحضرة نسبة الأمواج إلى البحر،
والاشعة إلى النور، والتعينات إلى الطبائع الكلية.

ثم إذا لوحظ أنّ الظهور الحقّ أي هذا الوجود الحقيقي ليس إلا الوجود
الحقّ الأوّل تعالى شأنه وليس الظهور إلا له، فالظاهر الحقّ هو الله سبحانه،
وإنّما المخفيّ ما عدا ذاته تعالى، فإذا هو خفيّ من فرط الظهور، ونسبته إلى
عقول العقلاء في الخفاء من شدة الظهور، نسبة الشمس إلى قوة الباصرة،
بل لانسبة بين النسبتين، فتبصر. انتهى.

وكأنه لا يرجع إلى محصول. هذا.

وقد ذكروا وجوهاً أخرى للسّرّ أظنها أخرى بالسّرّ، فافهم.

قوله [في ص ٤٣]: هذا الدليل على تقرير الشارح ...

قال بعض المحققين: لعلّ هذا الكلام منه رحمه الله إشارة إلى أنّ
تخصيص الأخير بكونه عامّاً ممّا لا وجه له، فإنّه لا يدلّ على العموم مالم
ينضمّ إليه شيء آخر، أعني كونه عالمّاً بذاته، وإذا احتاج إلى ضمّ شيء آخر
ليصير عامّاً كان الدليلان الأوّلان أيضاً كذلك، كما عرفت. انتهى.

وفيه أنّ الدليل الأوّل بعد الضمّ أيضاً على ما قرّره^(١٩٨) ليس بعامّ، إذ
لا يلزم منه إلا كونه تعالى عالمّاً بأفعاله المستقلة، وبذاته أيضاً بناءً على
الضميمة المذكورة، وأمّا بسائر الأشياء مثل أفعال مخلوقاته فلا.

وأما الثاني فهو بعد الضميمة يصير بعينه الدليل الثالث، إذ ليس
الملحوظ فيه إلا أن يثبت علمه تعالى بذاته بأيّ وجه كان، لا بخصوص
الوجه الذي ذكره الشارح، ثمّ يثبت علمه تعالى بجميع الأشياء لإسنادها
إليه، وليس الدليل الثاني بعد الضمّ إلا هذا. هذا.

فليس غرض المحشّي ما ذكره، بل غرضه أن يجعل هذه الثلاثة أدلّة

والحكم يكون الثالث عاماً مع أنه لا يصلح دليلاً ما لم ينضم إليه الثاني أو دليل آخر لا يخلو عن حزازة.

ولو حمل قوله: والآخر عام، على أنه دالّ على عموم العلم لا على أصله، يعني أنّ من الدليلين الأولين يثبت أصل العلم في الجملة، وهذا الثالث إنما هو لإثبات عموميه وإن احتاج إلى ضمنية، فلا حزازة فيه، لكن فيه صرف عن متبادر اللفظ كما لا يخفى.

ثم إنّ هذا المحقق تصدّى لتقرير الدليل الثالث على وجه لا يحتاج إلى ضمنية فقال: لما ثبت أنّ جميع الموجودات مستندة إليه تعالى وهو ليس مستنداً إلى شيء من الأشياء فهو تعالى لكونه غير متعلّق بشيء من الأشياء غير موجود بشيء 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 العلة موجودة مع المعلول، فإنّ حصول المعلول للعلة أشدّ من حصول الصورة لنا، كما صرّح به المصنّف قدّس سرّه في شرح الإشارات،^(٩٩) فهو تعالى عالم بها لا محالة، إذ العلم هو كون المعلوم موجوداً لا أمر قائم بذاته وحاضراً عند موجود لذاته غير غائب عنه، كما عرفت، فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المطلوب.

فعلى هذا التقرير لا حاجة في إتمام هذا الدليل إلى ضمّه إلى دلائل أخرى دالة على علمه بذاته كما أشار إليه الشارح وصرّح به المحشّي، بل هو مستقلّ في إثبات المطلوب. انتهى.

وفيه أنّا لانسلم 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 فإنّما يسلم في أفعاله، وأمّا في أفعال مخلوقاته فلا .
ثم لا يخفى أنّه على تقدير تمامه إنّما يدلّ على عموم علمه بالنسبة إلى
جميع ماسواه، ولا يدلّ على علمه بذاته أيضاً، مع أنّ ظاهر قوله : والآخر
عام، أنّه دال على علمه بذاته وبجميع ماسواه، فتأمل .

قوله [في ص ٤٤] : لكون الفاعل أشرف ...

يمكن أن يناقش فيه^(٢٠٠) بأنّ كون الفاعل أشرف لا يقتضي إلاّ كونه عالماً
بما علم معلوله، وحيث أنّ فعل العلماء بذواتهم لا يدلّ إلاّ على علم الواجب
تعالى أيضاً بذواتهم لا بذاته تعالى على ما هو المدعى .

فالاولى أن يقال : إنّ تعالى مبدء لجميع الموجودات التي منها العلماء به
تعالى، فيكون هو تعالى أيضاً عالماً بذاته بالضرورة، لكون الفاعل أشرف .
فإن قلت : لا يثبت على هذا إلاّ علمه تعالى بذاته بوجه ما لا بالكثرة .
قلت : على تقرير المحسّي أيضاً لا يثبت إلاّ ذلك، إذ العلماء لا يعلمون
ذواتهم إلاّ بوجه ما، فتأمل .

قوله [في ص ٤٤] : ويمكن أن يثبت بهذا الدليل العلم المطلق ...

أي في الجملة، بأن يقال : إنّ تعالى لما كان مبدءاً لجميع الموجودات
التي منها العلماء كان عالماً في الجملة بالضرورة، لكون الفاعل أشرف، ثمّ
يثبت العلم بذاته تعالى بناءً على ما أشار إليه سابقاً من أنّ من علم الغير يعلم
ذاته بالضرورة، ثمّ يثبت بجميع الموجودات بناءً على أنّ العلم بالعلّة يستلزم
العلم بالمعلول .

ولا يخفى أنّ المناقشة التي أوردنا على التقرير الأوّل لا ترد على هذا
التقرير، فتدبّر .

قوله [في ص ٤٤] : ثمّ بأحد الوجهين المذكورين ...

أما على الوجه الأول فيقال: إنه تعالى فيأض جميع العلوم^(٢٠١) وملهمها، فيكون عالماً بذاته بالضرورة، وإذا كان عالماً بذاته يكون عالماً بجميع الموجودات، وأما على الوجه الثاني فيقال: إنه تعالى لما كان فيأض جميع العلوم فيكون عالماً في الجملة بالضرورة،^(٢٠٢) وإذا كان عالماً في الجملة كان عالماً بذاته بالضرورة بناءً على ما أشير إليه، وإذا كان عالماً بذاته تعالى فيكون عالماً بجميع الموجودات. هذا.

فقد ظهر فساد ما توهمه بعض الأفاضل من عدم إمكان إجراء الوجه الأول في هذا الدليل، ولا حاجة إلى ما تكلفه من أن المراد بأحد الوجهين هو الثاني.

لكن في عبارة المحشي خدشة، لأن ظاهرها أنه بعد إثبات علمه تعالى بذاته يمكن إجراء كل من الوجهين، لإثبات علمه بجميع الموجودات، وليس كذلك، كما ظهر مما قررنا، ولو حذف قوله: بذاته، في قوله: كان عالماً بذاته بالضرورة، لكان أولى وإن كان فيه أيضاً خدشة، حيث إن ظاهره العلم في الجملة، وحينئذ فلا يلزم الوجه الأول، وبالجملة المقصود بين، وأمر العبارة هيّن، فتأمل.

قوله [في ص ٤٤]: علم الواجب بالذات بذاته...

صلة للعلم، وحمله على السببية كما احتمله في بعض الحواشي بأن يكون المعنى أنه لم ينف أحد^(٢٠٣) علم الواجب بالاشياء باعتبار حضور ذاته التي هو بمنزلة حضور الاشياء كما سيجيء تحقيقه، بل بعضهم نفوا العلم التفصيلي قبل إيجاد الاشياء، بعيداً جداً.

وفي بعض الحواشي أنه لم يوجد لفظ «بذاته» في بعض النسخ، قال: وهو أولى، وهذا بناءً على الوجه الأول الذي ذكره لحل هذه الحاشية

وسننقله، وأما على زعمنا فالأولى وجوده، كما يشهد به سياق الحاشية، فتدبر.

قوله [في ص ٤٤]: ظناً منهم أن هذا (أي العلم التفصيلي) هو العلم...

يعني أنهم ظنوا أن العلم ليس إلا العلم التفصيلي، ولما نفوه عن الواجب قبل إيجاد الأشياء في الأعيان، ظنوا أنه تعالى ليس بعالم بالأشياء في ذلك الوقت أصلاً، فهؤلاء لم ينفوا العلم مطلقاً، لأنه لم ينكروا العلم بذاته تعالى أصلاً، وأيضاً لم ينكروا العلم بالأشياء بعد إيجادها، بل إنما أنكروا العلم بالأشياء قبل إيجادها، وذلك أيضاً بناءً على زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي، وإلا فما ذكروه لاینفي العلم الإجمالي قبل إيجاد الأشياء أيضاً. هذا.

ثم إن هذا البعض هم الذين عبر عنهم الشارح بقوله: ومنهم من قال: إنه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها، ودلالة الدليل الذي استدلوا به على أن غرضهم نفي العلم قبل إيجاد الأشياء فقط ظاهر، وقد صرحوا أيضاً به على ما ذكره الشارح، وكذا على عدم شموله لعلمه تعالى بذاته، إذ لا يجري فيه أصلاً.

وأما على أن المراد إنما هو نفي التفصيلي دون الإجمالي أيضاً فغير ظاهر، إذ الدليل المذكور ينفي العلم بالأشياء قبل إيجادها مطلقاً كما يشهد به التأمل.

فإن قلت: العلم الإجمالي على زعم المحشي ليس إلا العلم بذاته تعالى، والدليل المذكور لا ينفيه.

قلت: الدليل المذكور لا ينفي العلم بالذات إذا لم يكن هو بعينه علماً

إجمالاً بالأشياء، وأما لو كان علماً بها على ما هو زعم المحشّي فينفيه الدليل المذكور، فحينئذ الدليل المذكور ينفي العلم مطلقاً قبل إيجاد الأشياء، فتأمل.

وبما قرّرنا في حلّ هذه الحاشية ظهر فساد ما قاله بعض المحقّقين من أنّ الأولى أن يقال: إنهم نفوا العلم بحصول الصورة في ذاته، سواء كان قبل إيجاد الأشياء أو بعده، كما يشعر به دليلهم.

وحيث لا يكون لظنهم أنّ العلم إنّما هو هذا، وجه، وإلا فكيف يظنّ عاقل أنّ العلم ما يكون قبل إيجاد الأشياء وبعده لا يكون علماً. وإيضاً دليلهم إنّما يشعر باستحالة حصول الصور المتكرّرة في ذاته تعالى لا باستحالة كون العلم قبل الإيجاد. انتهى.

وذلك لما أشرنا إليه من أنّ المثار إليه بهذا في قوله: ظنّاً منهم أنّ هذا هو العلم، هو العلم التفصيلي لا مع قيد قبل إيجاد الأشياء، فحينئذ فاندفع الاستبعاد الذي ذكره.

وأما ما ذكره بقوله: وإيضاً، فبناؤه على توهم أنّ البعض الذي أشار إليه المحشّي هو ما عبّر عنه الشارح بقوله: ومنهم من قال إنّّه تعالى لا يعلم غيره، مع كونه عالماً بذاته... إلخ، وليس كذلك كما عرفت، فتأمل.

وقد أورد بعض المحشّين على قوله: كما يدلّ عليه الدليل، بأنّ هذا لا يدلّ على أنّ مرادهم نفي العلم التفصيلي لا نفي أصل العلم، لأنّه قد لا يكون الدليل منطبقاً على المدّعى، وهذا من بعض الأبحاث على الدلائل الغير التامة.

ثمّ نقل كلاماً عن المصنّف قدّس سرّه في نقد المحصّل^(٢٠٤) يدلّ على أنّ قدماء الفلاسفة مذهبهم أنّه تعالى عن ذلك لا يعلم شيئاً.^(٢٠٥)

وأنت خبير بسخافة الإيراد ظاهراً، لكن يمكن توجيهه بأنه بعد صراحة كلامهم في نفي العلم مطلقاً على ما نقله المصنف لا عبرة بإشعار أدلتهم بخلافه، غاية الأمر أن يكون هذا بحثاً على أدلتهم، لكن الكلام حينئذ في صراحة كلامهم في ماذكر، إذ ما نقله عن المصنف لعله يمكن حمله على نفي العلم الزائد على الذات كما يظهر بالتأمل فيه تأمل.

ثم إن في بعض الحواشي تصدّي لدفع هذا الإيراد،^(٢٠٦) فصرف كلام المحشّي عن ظاهره وحمله على أن المراد أن أحداً من العقلاء لم ينفوا علم الواجب حقيقة، بل تخيلوا أمراً ليس بعلم علماً له ونفوه.

فبعضهم نفوا العلم التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد، وزعموا أن هذا العلم التفصيلي الذي قبل الإيجاد هو العلم وليس بثابت للواجب، فظنّوا أنهم نفوا العلم من الواجب، ولم يدروا أن علم الواجب في الواقع ليس عبارة عن العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الأشياء الموجودة.

وبعضهم نفوا علمه تعالى بذاته وأرادوا به العلم المغائر للذات، ظناً منهم أن العلم لا بد أن يكون مغائراً للمعلوم، ولم يدروا أن العلم قد يكون عين الذات كما في علم الواجب بذاته وبالأشياء، فلم ينفوا ما هو علمه تعالى حقيقة، والقرينة على ذلك دليلهم، ثم نقل دليلهم.

ولا يخفى سخافته، فإنّ محصول ما ذكره يرجع إلى اعتراض المحشّي على من نفي العلم بأنّ دلائلهم لا ينفي العلم مطلقاً، بل العلم التفصيلي أو العلم الزائد، ولا يشكّ من له ربط بأساليب الكلام أنّه ليس غرض المحشّي ذلك ولا ربط له بهذا المقام وهذا ظاهر جداً.

على أنّه على هذا التوجيه أيضاً لا يندفع إيراد بعض المحشّين ظاهراً، إذ له أن يقول: إنّ إشعار دليلهم بما ذكر لا يدلّ على أنّهم تخيلوا العلم ذلك، بل

يجوز أن يكون دليلهم غير منطبق على الدعوى .

هذا كله مع أن قول المحشي في الحاشية الآتية : هذا إشارة إلى أن بعض العقلاء نفوا العلم ، وقد عرفت ما فيه ، يابى عن هذا التوجيه ، كما لا يخفى ، وهذا مما اعترف به صاحب هذه الحاشية ، أيضاً ، فتأمل .

قوله [في ص ٤٤] : والبعض الذي نفوا العلم بذاته ...

هم الفرقة الأولى التي نقلها الشارح من المخالفين ، وإشعار دليلهم بما ذكر باعتبار أن العلم الزائد نسبة إلى العلم الذي هو عين الذات أيضاً ، ولا يخفى عدم وقوعه .

ثم إنه لم يتعرض للفريقين الآخرين من المخالف ، لكن حالهما ظاهر ، فإن الأولى منهما صرحوا بكونه تعالى عالماً بذاته ، والثانية إنما نفوا العلم بالجزئيات المتغيرة والمشكلة فقط ، فلا مخالفة لهم مع ما ظنه المحشي ، فتأمل .

قوله [في ص ٤٤] : والأولى أن يقال : وجوز ...

لأن حمله على التجويز في بادي النظر أظهر من حمل الجواز عليه إذ ظاهره الجواز بحسب نفس الامر ، وأيضاً يصح قوله : وجوز ، باعتبار تجويز البعض ذلك على ما نقل عن الشافعي وغيره ، وأما الجواز فالظاهر منه الجواز عنده فافهم . هذا .

ولعل المحشي علم أن مختار الشارح ليس ما ذهب إليه الشافعي ، وإلا فيمكن حمل الجواز على ظاهره بناءً على مختاره وإن لم يصح من جانب البعض المتمسكين بهذا الدليل كالمصنف ، فتدبر .

قوله [في ص ٤٤] : لم يمكن أن يوجد أعلى منه ...

لاستحالة ترجيح المرجوح ، وقد يستدل عليه بأدلة أخرى أيضاً لا يسع

المقام نقلها .

٧ قال الشارح [أي القوشجي]: فهو أنه تعالى قادر ...

هذا بناءً على حمل القدرة^(٢٠٧) على معناها المشهور ظاهر، لكن العمدة في إثبات حدوث العالم هو الشرع كما عرفت، وحينئذ فإثبات العلم بالقدرة يرجع إلى التمسك بالشرع، ولو صح ذلك فليتمسك به أولاً، فافهم.

ثم لا يخفى أن بإثبات القدرة إنما يثبت أصل العلم في الجملة، لا علمه بذاته إلا بضميمة ولا عموم علمه بجميع ماسواه، إذ لا يثبت بإثبات أصل القدرة وهو ظاهر، ولا بعمومها أيضاً^(٢٠٨) كما يظهر بالتأمل، فتأمل.

قوله [في ص ٤٥]: وحينئذ لا يرد عليه ما أورد عليه ...

لأن إثبات النبوة لا يتوقف على إثبات عموم علمه تعالى، بل يتوقف على علمه بالمعجزة الخاصة، وإثبات العلم بها لا يتوقف على إثبات عموم العلم، بل يجوز أن يحصل بمشاهدة المعجزة العلم بأن فاعلها ليس إلا الله تعالى، ويحصل أيضاً بملاحظة إحكامها وإتقانها العلم بكون مبدئها عالماً، وحينئذ فلا دور.

وفيه تأمل، لأن إثبات النبوة يتوقف على إثبات العلم بأمر آخر أيضاً مثل العلم بدعوى الشخص^(٢٠٩) وصدقه أو كذبه وأن إظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح، وإثبات العلم بهذه الأمور بدون التمسك بعموم العلم مشكل جداً، فتدبر.

قوله [في ص ٤٥]: وإن أراد بالخطور ...

(٢) يعني أن المجيب إن أراد بالخطور الذي نفاه، الخطور التفصيلي بأن يكون المراد: وإن لم يكن كون المرسل عالماً ملتفتاً إليه لنا ملحوظاً على التفصيل، فنسلم جواز ذلك، لكن هذا لا ينفي وجوب أصل علمنا بكون المرسل عالماً، وإن لم يكن ملتفتاً إليه في ذلك الوقت، فلا يلزم منه جواز كون أصل العلم

مستفاداً من الشرع، بل اللازم على هذا ليس إلا جواز كون الالتفات بالعلم مستفاداً من الشرع، لا أصل العلم، والكلام في أصل العلم.

وإن أراد بالخطور حصول العلم، فيكون غرضه أنه يجوز أن لا يكون أصل العلم معلوماً لنا إلا بالشرع، فهو مكابرة. هذا.

ولا يخفى سخافة هذا التردد، فإن في ثبوت النبوة لا بد من العلم بكون المرسل عالماً والالتفات إليه أيضاً، إذ لو لم يلتفت إليه فلا يحصل العلم بصدقه ولا يجدي علمنا به لو لم يلاحظه في هذا الوقت.

إلا أن يقال: إن حصول العلم لنا بذلك في وقت واستقراره في ذهننا والعلم الإجمالي به في هذا الوقت كاف في ذلك، ولا يلزم الالتفات إليه في هذا الوقت على التفصيل، إذ كثيراً ما يستدل على المطالب بمقدمات استقرت في ذهننا وإن لم يكن ملتفتاً إليها في هذا الوقت. لكن لا يخفى أن هذا إنما هو في المقدمات البعيدة، وأما في المقدمات القريبة فلا، والظاهر أن علمه تعالى من المقدمات القريبة لإثبات النبوة فلا بد من الالتفات إليه، فتأمل.

ثم لا يخفى أن ما ذكره المجيب شرطية لا يقبل المنع، سواء حمل على الخطور التفصيلي أو على أصل العلم، فإن بعد إثبات صدق الرسل يحصل العلم بجميع ما أخبروا به وإن لم نعلم شيئاً آخر أصلاً.

فالأولى أن يعترض^(١١) على المجيب أن الشرطية التي ذكرتها مسلمة، لكن الكلام في ثبوت مقدمها، يعني أن ثبوت صدق الرسل بالمعجزات كانه لا يمكن بدون العلم بكون المرسل عالماً، إذ بناء إثبات ذلك على أنه تعالى عالم بها، ويقبح عقلاً من العالم القادر إظهار المعجزة على يد الكاذب، فيكون صادقاً، فما لم يثبت علمه تعالى وكذا قدرته لا يثبت صدق الرسل، ودعوى أنه يجوز أن يحصل العلم بصدقهم بمحض ملاحظة المعجزة كما نقل

عن غياث الحكماء^(٢١١) لا يخلو عن إشكال، وكان هذا هو الذي حكم الشارح بأن الظاهر أنه مكابرة، فتأمل.

قوله [في ص ٤٥]: فيكون الالتفات بها...

أي بصفة العلم، وفي بعض النسخ: بهما، فيكون راجعاً إلى العلم والقدرة. والمجيب وإن لم يتعرض للقدرة، لكنه لما كان المورد قد تعرض لها على سبيل الاستطراد إشارة إلى ورود الإشكال أيضاً على من أثبت القدرة بالشرع، فأشار المحشي إلى جريان الجواب فيها أيضاً، ولهذا قد تعرض للقدرة أيضاً في ذيل فالاولى، فتأمل.

ثم إن الباء للتعدية، وأمر تعدية الالتفات بالى دون الباء على ما ذكره السيد الداماد سهل، وما ذكره قدس سره من أن الباء للسببية وضمير التانيث للمعجزة أي يكون الالتفات إلى كون المرسل عالماً مستفاداً من الشرع بسبب المعجزة وإن كان أصل العلم بكون المرسل عالماً حاصلًا من سبيل العقل بعيد جداً.

قوله [في ص ٤٥]: فالاولى أن يحمل كلامهم...

قد اشرنا إلى مافيه، فتذكر.

قوله [في ص ٤٥]: وأيضاً يمكن أن يقال...

توجيه آخر من قبل من أثبت العلم بالشرع بأن مراده إثبات العلم المقدم على إيجاد الممكنات في الاعيان، لأن بعضهم أنكر ذلك، لا إثبات أصل العلم، وحيث فلا دور، لأن إثبات الشرع إنما يتوقف على إثبات أصل العلم لا العلم المتقدم. وفيه نظر، لأن إثبات الشرع يتوقف على إثبات العلم المتقدم، إذ لو لم يكن تعالى عالماً بصدور المعجزة على يد الكاذب قبل صدورها، بل إنما علمه بعد الصدور أو مع الصدور أيضاً لما أكن منعه منه.

توضيحه أنه تعالى إذا لم يعلم الأشياء قبل وقوعها فلا يكون علمه تعالى إلا كالرؤية فينا، فكما أنه لا يمكن أن نرى فعلاً قبل وقوعه وإنما نراه إذا فعل فكذا علمه تعالى، وإذا كان علمه تعالى بهذه المنزلة فكما أنه لا يمكن أن يصير رؤيتنا لفعل مانعاً عن وقوعه فكذلك لا يمكن أن يصير علمه تعالى مانعاً عن وقوع شيء، وحينئذ فإثبات الشرع يتوقف على العلم المقدم، ولا يكفي مثل هذا العلم، فتأمل.

واعترض في الخواشي الفخرية بأن التصديق بإرسال الرسل لما توقف على التصديق بالقدرة يلزم الدور، إذا العلم مأخوذ في حقيقة القدرة. انتهى.

والجواب بأن المراد بالقدرة هاهنا هو ما حققه المحشي لا ماهو المشهور فالعلم مأخوذ في الثاني لا الأول على ما في بعض الخواشي، مدفوع بأن إثبات الشرع يتوقف على القدرة بالمعنى المشهور البتة، فيلزم الدور، بل لا توقف إلا على ذلك، فلا يصح أن يكون المراد بالقدرة هاهنا هو الأول، لا الثاني، وكان قول القائل: فتأمل فيه في آخر كلامه، إشارة إلى هذا.

فالحق في دفع الاعتراض أن يقال: إن المأخوذ في القدرة ليس إلا أصل العلم لا العلم المقدم، فلا يلزم الدور، هذا ظاهر جداً.

فإن قلت: قدرته تعالى يجب أن يصلح للمنع من الفعل، ولو لم يكن العلم المأخوذ فيها هو العلم المقدم لم يصلح لذلك.

قلت: هذا مسلم، لكن على هذا لا وجه لإقحام^(٢١٢) القدرة في البين، بل يجب أن يقال: إن إثبات الشرع يتوقف على العلم المقدم البتة، فيلزم الدور لما ذكرنا، فتوسط القدرة يدل على أن ليس نظره إلى ذلك.

إلا أن يقال: إن توسط القدرة لبيان التوقف على العلم المتقدم، فيكون

حاصل كلامه أنه تعالى يجب أن يقدر على المنع، وما ذلك إلا بالعلم المقدم، وحينئذ فيرجع كلامه إلى البحث الذي أوردنا، لكن الظاهر أنه لم يتفطن لذلك، بل قال ولم يبال والله يعلم حقيقة الحال.

قوله [في ص ٤٥]: إن المانع من التعقل إنما هو المادة وعلائقها...

قال بعض المحققين: المانع من التعقل إما مانع من العاقليّة، وإما مانع من المعقوليّة، أما المانع من العاقليّة فليس إلا كون الشيء موجوداً لغيره^(٢١٣) سواء كان ذلك الغير مادة أو موضوعاً، وأما المانع من المعقوليّة فهي المادة، وعلائقها، لكنّ المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولاً مطلقاً، بل يكون الشيء معقولاً بحلوله في العاقل، فإنّ المعقوليّة قد يكون بحضور عين الشيء عند العاقل، وقد يكون بحصول صورته عنده بأن يكون صورته حالة فيه، وحينئذ يجب أن يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها. وأما إذا كان عين الشيء حاصلاً عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها، كما سيأتي.

فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على إطلاقه، ولا حصر المانع عن التعقل مطلقاً في المادة وعلائقها، فاحفظ بذلك. انتهى.

والظاهر أن المراد هاهنا أن المادة مانعة من العاقليّة، لا المعقوليّة^(٢١٤) والمراد بالمادة هاهنا ما يشمل الموضوع، وحينئذ فيستقيم حصر المانع عن التعقل في المادة وعلائقها ولا غبار عليه، فتأمل.

قوله [في ص ٤٥]: ولما كان وجود المحسوس والمعقول...

هذا يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد أن وجود المحسوس والمعقول في ذاته^(٢١٥) أي وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه، أي عين الوجود الرباطي، كما ادعى

الشيخ في الاعراض أن وجودها في نفسها عين وجوده الربطي .
وانت خبير بإمكان تلك الدعوى في العلم الحضورى ، وكذا الحسولي
أيضاً بناءً على أن يحمل المحسوس والمعقول فيه على الصورة،^(٢١٦) لأنها هي
المحسوس والمعقول بالذات ، كما هو رأي الشيخين ، وقوله : وكان وجوده
لمدركه ، إشارة إلى دعوى أخرى هي اتحاد الوجود لمدركه مع المحسوسية
والمعقولية ، ليلزم من المقدمتين أن يكون الوجود لنفسه للمحسوس والمعقول
هو عين المحسوسية والمعقولية .

وثانيهما : أن يكون المراد أن الوجود في نفسه للمحسوس من حيث هو
محسوس والمعقول من حيث هو معقول أي المحسوسية والمعقولية ، هو
الوجود للمدرك ، وقوله : وكان وجوده لمدركه إشارة إلى عكس ذلك ، أي
الوجود للمدرك أيضاً هو المحسوسية والمعقولية ، وبالجملة ، المراد من
المقدمتين اتحاد المحسوسية والمعقولية مع الوجود للمدرك ، بحيث يحمل كل
واحد منهما على الآخر كلياً ، وعلى التقديرين قوله : «لم يصح» جزاء لذلك
الشرط المركب فتأمل .

قوله [في ص ٤٥] : لم يصح أن يكون ما وجوده لغيره مدركاً لذاته ...
وإلا لكان وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه ، أي لذاته ، مع أن
وجوده لغيره ، أو نقول بناءً على التقرير الثاني : وإلا لكان مدركيته عبارة
عن وجوده لمدركه أي لذاته ، مع أن وجوده لغيره .
قوله [في ص ٤٥] : ومدرك ذاته يجب أن يكون نفس وجوده إدراكه
لذاته .

إذ يكون بناءً على التقرير الأول نفس وجوده هو مدركيته لذاته ،
فيكون هو إدراكه لذاته أيضاً بالمال . أو نقول : إن إدراكه لذاته يؤل إلى

وجوده لمدركه أي لذاته، فيكون نفس وجوده لذاته عبارة عن إدراكه لذاته.

قوله [في ص ٤٥]: وكل ما [هو] وجوده لذاته فهو مدرك ذاته.

إذ ليس وجوده في نفسه إلا كونه مدركاً، فإذا كان وجوده لذاته كان مدركاً لذاته، أو لأن وجوده لذاته ليس إلا كونه مدركاً لذاته، إذ المدركية ليست إلا الوجود له.

وفيه نظر، أما على الأول فلأن دعوى الاتحاد بين الوجود في نفسه والوجود الرابطي في شيء خلاف الظاهر، بل الظاهر أن إطلاق الوجود على المعنيين إنما هو بالإشتراك اللفظي، ولو تنزل عن ذلك فلا بد له من دليل كما لا يخفى.

ولو حمل الكلام على الاستلزام أي الوجود في نفسه لكل محسوس ومعقول يلزمه الوجود لمدركه وينتزع منه ذلك، فإن أراد بالوجود لمدركه القيام به أو عدم القيام بغيره فممنوع، وإن أراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه فمسلّم، لكن على هذا لم لا يجوز أن يكون شيء قائماً بغيره ومع هذا يكون مدركاً لذاته. هذا.

وأيضاً يرد عليه أنه إن أراد أن كل ما هو محسوس ومعقول لشيء فوجوده في نفسه هو وجوده لمدركه فمسلّم، لكن لا يلزم منه أن يكون كل ما هو وجوده لذاته فهو مدرك ذاته، بل يكون إثباته به مصادرة على المطلوب، وإن أراد أن الوجود في نفسه لكل شيء هو الوجود لمدركه فممنوع، لا بد له من بيان.

وأيضاً لانسلّم المقدّمة الثانية، أي أن الوجود للمدرك هو عين المحسوسية والمعقوليّة، بل لعله يشترط فيهما شيء آخر غير الوجود للمدرك، وحيث لا يلزم أن يكون في مدرك ذاته، نفس وجوده إدراكه لذاته، ولا أن يكون

كلّ ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته كما لا يخفى .

وأما على الثاني فلاّنه إن أراد أن المحسوسية والمعقولة حقيقتهما هي الوجود للغير بأيّ نحو كان ، وكذا الوجود للغير بأيّ نحو كان هو المحسوسية والمعقولة فلا نسلم ذلك حتّى يثبت بالدليل ، وإن أراد أن المحسوسية والمعقولة يصدق عليهما أنّهما الوجود للغير وأنّ بعض أفراد الوجود للغير هو المحسوسية والمعقولة فإن أراد بالصدق المذكور الصدق في الجملة فمسلم ، لكن لا يتفرّع عليه شيء ممّا فرّعه عليه ، وإن أراد الصدق كلياً فإن أراد بالوجود للغير هو القيام به أو عدم القيام بغيره فممنوع ، ولو سلم فلا يتفرّع عليه التفريغان الاخيران ، كما لا يخفى .

وإن أراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه فمسلم ، لكن لا يتفرّع عليه حينئذ ايضاً شيء ممّا فرّعه عليه .

وإن أراد أن المحسوسية والمعقولة هي الوجود للمدرك من حيث إنّهُ مدرك وكذا الوجود للمدرك من حيث إنّهُ مدرك عين المحسوسية والمعقولة ، فإن أراد بالوجود للمدرك القيام به أو عدم القيام بغيره ممنوع ، كما ذكرنا ، وإن أراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه فمسلم ، لكن على هذا يجوز أن يكون شيء قائماً بغيره ومع هذا يكون مدركاً لذاته كما ذكرنا .

وايضاً لانسلم أنّه على هذا يلزم أن يكون كلّ ما هو مدرك لذاته يجب أن يكون نفس وجوده إدراكه لذاته ، إذ لعلّه يكون مشروطاً بشيء آخر ، وايضاً لانسلم أنّه على هذا يلزم أن يكون كلّ ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته ، إذ الوجود لذاته مطلقاً على هذا ليس عين مدركيته له ، بل الوجود لذاته إذا كان ذاته مدركاً عين مدركيته لها ، والكلام ليس إلّا في إثبات كون الذات مدركاً حينئذ ، فتأمل .

قوله [في ص ٤٥]: لاتصح أن يكون مقارنة لمادة...

ما ذكره على تقدير تسليمه إنما دل على أنه لا يجوز أن يكون مقارنة لمادة بالحلل فيها، وأما إذا كان شيء مقارناً لمادة بأن يكون جزءاً له كالجسم فلم يظهر مما ذكره عدم جواز أن يكون مدركاً لذاته، إلا أن يقال: إن إدراكه لذاته إنما يكون بإدراك أجزائه، والمفروض أنه لا يمكن له إدراك جزئه الذي هو الصورة، لأنها حالة في الهيولى.

وفيه أنه يمكن أن يحصل العلم بشيء أجماً بدون أن يحصل العلم بأجزائه، وأيضاً أن حلول الصورة في الهيولى لا يصير مانعاً عن تعقل شيء لها، إذ يمكن أن يتعقلها باعتبار حضورها عنده، أو بصورتها.

وحيث يعتبر تجرد تلك الصورة، لا ذي الصورة، كيف ولو لم يكن كذلك يلزم أن لا يكون الصورة معقولة أصلاً وهو غير معقول، فتأمل. أو يقال: إنه لما كان أحد جزئيه هو الهيولى والآخر الصورة، وشيء منهما لا يصلح لأن يكون عاقلاً لذاته، فالجموع أيضاً لا يصلح لذلك. وفيه أيضاً منع لا يخفى.

قوله [في ص ٤٦]: فكل ما هو محجوب عن ذاته (أي غير مدرك لذاته) فلمقارنته المادة غير مدرك ذاته...

فقوله فلمقارنته المادة، تعليل لقوله: غير مدرك ذاته، قدم عليه، وحاصل المعنى أن كل ما هو محجوب عن ذاته فوجه حجه هو مقارنة المادة.

قوله [في ص ٤٦]: لا يدرك ذاتها...

لكونها موجودة لمآلها التي هي تلك الاعضاء، لا لذاتها، ومن هذا يظهر بطلان قول من قال: إن مدرك المحسوسات هي الحواس نفسها، وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب إليه شيخ

الإشراق. ^(٢١٧) كذا أفاده بعض المحققين .

وانت خبير بأنه لم يظهر مما نقل هاهنا إلا أن مقارنة المادة لا يجوز أن يكون مدركاً لذاته، لأنه لا يجوز أن يكون مدركاً أصلاً، وحيث أنه فلم يظهر بطلان كون مدرك المحسوسات هو الحواس، ولا كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة، فتأمل .

قوله [في ص ٤٦]: وجوده من حيث هو معقول:

أي وجوده لعاقله، فافهم .

قوله [في ص ٤٦]: وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها ...

لا يخفى أن الهيولى ليس لها وجود بالفعل من ذاتها، وأما بعد ضم الصورة فيصير موجوده بالفعل بمقارنتها، وظاهر أن هذا يكفي لظهورها وكونها عامة بنفسها لو كان مناط العالمية هو ما ذكره، إذ لا يجب في العالم أن يكون وجوده من ذاته، وإلا لخرج جميع الممكنات، لأن وجودها من عللها. هذا.

نعم لو قيل: إن الهيولى والصورة موجودتان بوجود واحد، لكان لما ذكره وجه، لكنه خلاف رأي أهل التحقيق، فتأمل .

والذي يظهر من كلماتهم أن الهيولى لما اعتبر في جوهرها القوة والاستعداد وحقيقتها أنها جوهر مستعد لكل شيء فهي في ذاتها لا يقبل الظهور والانكشاف، فهذا لا يصير عالم بذاتها وإن صارت بعد ضم الصورة موجوده بالفعل، فكأنه اعتبر في كون الشيء عالماً بنفسه مع ما ذكره أن يكون في ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه شيئاً معيناً لا يخالطه قوة ولا استعداد، والهيولى ليست كذلك .

قال الشيخ في الشفاء: جوهر الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة

لكذا، والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء، بل تعدّها لان يكون بالفعل شيئاً بالصورة، وليس معنى جوهريتها إلا أنها أمر ليس في موضوع، والإثبات هو أنه أمر. وأما أنه ليس في موضوع هو سلب، وأنه أمر ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيناً بالفعل، لأن هذا عام، ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالأمر العام ما لم يكن له فصل يحصله، وفصله أنه مستعدّ لكل شيء، فصورته التي تظنّ له هي أنه مستعدّ قابل. انتهى،^(٢١٨) وها هنا كلام آخر سيجيء.

ثم إنه اعترض عليه بأن كونه حقيقة الهيولى هي القوة مناف لما حققه في رسالة الهيولى من أن لها وحدة شخصية محفوظة مع تبدل الصور. وانت خبير بأن كون حقيقتها القوة لا يناهض أن يحصل لها وحدة شخصية بعد ضم الصورة، وأما أنه كيف يمكن بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصورة التي هي علة لها ليس ها هنا موضع تحقيقه، فتأمل.

وأيضاً لو جوز تحقق الشخص بدون الوجود فيمكن أن يقال: إن كون حقيقتها القوة لا يناهض الوحدة الشخصية، إذ يمكن أن يكون معنى شخصياً يستعدّ لكل صورة ويبقى بحاله مع كل منهما، فتأمل.

قوله [في ص ٤٧]: فإن الوجود هو الظهور...

قال بعض المحققين: فإن قلت: هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة بنفسها، فإنها ليست معدومة، بل هي موجودة بوجود ضعيف، ومعنى كونها بالقوة ليست أنها معدومة صرفة كما مرّ، فإذا كان الوجود هو الظهور أو مستلزماً له وللهيولى وجود لا محالة وإن كان ضعيفاً^(٢١٩)، وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها، غاية ما في الباب أن يكون ظهورها لذاتها ظهوراً ضعيفاً بإزاء وجودها الذي في غاية الضعف، فيكون

لها شعور ضعيف بذاتها .

قلت : قد يظن ذلك ، وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سراية نور
العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة ،
لكن المحشي أراد أن الوجود بالفعل هو الظهور ، بقرينة قوله : فالموجود
بالفعل الذي هو موجود بنفسه أي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه . انتهى .

وانت خير بأن الهيولى قبل ضم الصورة لا وجود لها أصلاً ، وإنما
تصير موجودة بعد ضم الصورة ، كما قال الشيخ في التعليقات^(٢٢٠) : الهيولى
معدومة بالذات موجودة بالعرض ، وبعد ذلك فيمكن أن يقال أيضاً : إنه
ليس وجودها وجوداً ضعيفاً ، بل كسائر الموجودات ، لكنها لمخالطتها بالصورة
وعدم إمكان تجردّها عنها في ذاتها لا يمكن أن تصير معقولة لذاتها .

قال الشيخ : إن معقولة الشيء هي تجرده عن المادة وعلائقها ، والشيء
إذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون مجرداً البتة ، فلا يكون عقلاً ولا معقولاً
لذاته . انتهى .^(٢٢١)

وبالجملة ، اعتبروا في كون الشيء عاقلاً لذاته مع ما ذكره من كونه
مجرداً قائماً بذاته ، أن لا يكون مخلوطاً بشيء آخر بحيث لا يمكن تعيينه
بدونه ، والهيولى ليست كذلك كما عرفت ، فلا يلزم أن يكون لها شعور
أصلاً فتأمل .

قوله [في ص ٤٧] : فنفس وجوده إذن معقوليته لذاته وعقليته لذاته
فباعتبار كونه حضور مجرد موجود بالفعل عند مجرد موجود آخر
معقوليته لذاته ، وباعتبار كونه مجرداً حضر عنده مجرد آخر عاقلية لذاته ،
فقد اجتمع العاقلية والمعقولة باعتبارين ، كما حققه المحقق الدواني .
وأما ما زعمه بعض سادة المحشين^(٢٢٢) من أنه لا يوجب التكثّر له في

الاعتبار أيضاً فهو سهو لا حاجة له إلى البيان .

قوله [في ص ٤٧]: فوجوده إذن عقل وعقل ومعقول

كون وجوده عقلاً ظاهراً ، وأما كونه عقلاً ومعقولاً فهو كما ترى ، بل يلزم مما ذكره أن يكون ذاته ، عقلاً ومعقولاً ، لا وجوده ، والظاهر أنه أراد بالوجود ما يعم الذات ، ويمكن أن يحمل الوجود المجرد عن المادة في كلامه على واجب الوجود تعالى ، لا على الموجود المجرد عن المادة ، وحينئذ فكون وجوده عقلاً وعقلاً ظاهراً لا كلفة فيه ، فتدبر .

قوله [في ص ٤٧]: قد عرفت أن المعقول هو المجرد عن المادة

وعلائقها ...

أي كل معقول هو مجرد عن المادة وعلائقها ، وهذا هو المراد بالموجبة الكلية ، ثم إن هذا لم يظهر مما نقلناه من كلامه ، وكأنه في كلام آخر لم ينقلناه .

قوله [في ص ٤٧]: حتى يكون كل ما يكون مجرداً عن المادة فهو

معقول ...

لا يخفى أنه قد ظهر ذلك من كلماته التي نقلناها هنا ، فلا يحتاج إلى التمسك بما ذكره ، إلا أن يكون غرضه الإثبات بطريق آخر ، أو يكون هذا الكلام وقع قبل ذلك ، فتأمل .

قوله [في ص ٤٧]: لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد ...

فيه أنا لانسلم انحصار شرط المعقولية في التجرد حتى لا يحتاج المجرد بالفعل إلى تغيير حتى يصير معقولاً ، لم لا يجوز اشتراطها بشرط آخر أو كون معنى آخر وراء المادة مانعاً عنها ، فتدبر .

قوله [في ص ٤٧]: فهو إذن معقول بالفعل ...

يرد عليه ما أورده بعض المحققين وهو أنه لم يظهر مما ذكره إلا أنه معقول بالفعل، بمعنى أنه لا مانع من معقوليته حتى لو فرض عاقل لعقله، بلا حاجة إلى أن يتغير فيه شيء، لا أنه معقول بالفعل، بمعنى أنه تحقق أيضاً عاقل عقله.

وحينئذ فقله: فهو عاقل لذاته فإنه إن لم يكن عاقلاً لذاته لكان معقولاً بالقوة، ممنوع إذ يمكن أن لا يكون عاقلاً لذاته، لكن يكون بحيث إذا تحقق عاقل عقله.

ولو سلم أنه معقول بالمعنى الآخر أيضاً لعله يكفي لكونه معقولاً بالفعل كونه معقولاً للواجب تعالى أو المبادي العالية، ولا حاجة إلى أن يكون معقولاً لذاته، فتأمل.

قوله [في ص ٤٨]: ومنشأ عالميتها ليس إلا تحرّدها... هذا مما لا يتم على طريقة النظر، ولعله يظهر بحدس أو كشف، والله تعالى يعلم.

قوله [في ص ٤٨]: لا يخفى ما في حمل عبارة المصنّف وذلك لما عرفت من أن جعل هذه الثلاثة أدلة والحكم بكون الثالث عاماً مع أنه لا يصلح دليلاً ما لم ينضم إليه الثاني أو دليل آخر لا يخلو عن حزازة. قوله [في ص ٤٨]: من المعاني الثلاثة المذكورة سابقاً...

في الحاشية المعنونة بقول المصنّف: واستناد كل شيء إليه، فأحدها ما أشار إليه بقوله: وعلى هذا يمكن حمل قول المصنّف: «والأخير عام - الخ» والثاني والثالث ما أشار إليه بقوله: «ويمكن أن يحمل هذا القول على دليلين آخرين - الخ» لكن يחדش هذا أنه قد حكم سابقاً بأن الحمل الأول صرف من التبادر، فلا يلائم عدّه هاهنا أولى.

إلا أن يقال: إنه مع أنه صرف من المتبادر أولى من تقرير الشارح .
ويحتمل أن يكون المعاني الثلاثة إشارة إلى ما ذكره في الحاشية المذكورة في
تقرير الدليلين حيث ذكر في تقرير الدليل الأول تقريرين .

ويخشد هذا أيضاً أنه أشار في تقرير الدليل الثاني أيضاً إلى تقريرين
فلما اعتبر تغيير التقرير في الدليل الأول فكان الأولى أن يعتبر ذلك في
الدليل الثاني أيضاً ويجعل المعاني أربعة، لا ثلاثة، فتأمل .

قوله [في ص ٤٨]: إذ لا يخفى أن حقيقة العلم إما حضور المعلوم عند
العالم...

لا يخفى أنه ليس المراد من هذه العبارة كون العلم عبارة عن حضور
المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم، وإلا لكان الحدّ
دورياً، وإيضاً لكان إثبات علمه تعالى بذاته بذلك مصادرة على المطلوب
كما ذكره بعض المحققين، فلا بد أن يكون المراد حضور شيء عند شيء^(٢٢٣).
وحيثئذ فكون العلم عبارة عن ذلك أو عما هو لازم له ليس بديهياً كما
لا يخفى، وإنما يكون بديهياً لو كان المراد هو المعنى الأول وقد عرفت
فساده .

وأيضاً لو كان ذلك بديهياً لم يتوجه المنع على تقرير المواقف أيضاً، لأنّ
تعريفه أخصّ من تعريف الشارح، فإذا كان عند حضور شيء عند شيء
تحقق العلم ضرورة، فعند حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية عند الشيء
المجرد القارّ بذاته يكون تحققه أظهر، ولو منع الاظهرية فلا أقلّ من المساواة،
ولو منع ذلك أيضاً فلا شكّ أنه يحكم العقل به قطعاً عند ملاحظة بدهية تلك
المقدمة، فالمنع غير متوجه فتأمل، وهاهنا كلام آخر سيجيء فانتظر .

قوله [في ص ٤٩]: إذ المقصود بكلّ منهما حاصل...

فالمنع وإن توجه ظاهراً، لكن لا يضر بشيء، إذ لو يكن حقيقة العلم ذلك فلا شك في كونه لازماً له، وبذلك يتم المطلوب، كما لا يخفى.
قوله [في ص ٤٩]: قد عرفت أن هذا المنع ...
قد عرفت ما فيه.

قوله [في ص ٤٩]: تحدّسوا من ذلك ...
أي من مجموع الأمرين، فإنهم لما وجدوا النفس إذا اعتبرت من حيث ذاتها بدون وساطة أمر آخر من آلاتها وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة دون المعاني الجزئية المادية ولم يتحقق في هذه الصورة إلا حضور مهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وإن كان باعتبار القيام، علموا أن للتجرد والحضور مدخلاً في كون الشيء معلوماً، لكن لم يعلم بذلك أن مطلق الحضور كاف لاحتمال أن يعتبر الحضور القيامي.
ثم لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم إمكان القيام فيه علموا أن المعتبر هو مطلق الحضور. هكذا أفاده بعض المحققين.
ولا يخفى سخافة أمثال هذه الدلائل.

ثم إن النفس تلاحظ العلم بالماديات أيضاً ولو بواسطة الآلات فكيف يحكم باعتبار تجرد المعلوم.

ويمكن أن يكون المراد أنهم تحدّسوا من ذلك أن التعقل أي إدراك المجرد عبارة عن ذلك لا مطلق العلم، أو أنهم تحدّسوا من ذلك أن العلم هو ذلك، أو لازم لذلك وإن كان لازماً أعم بحيث يتحقق في غير هذه الصورة أيضاً، ولا يخفى ما فيه من التعسف، فافهم.

قوله [في ص ٤٩]: والحق هو الثاني ...
لأن العلم والتعقل صفة للعالم، والحضور صفة للمعلوم، فيجب أن

يكون العلم أمراً لازماً للحضور المذكور ويكون صفة للعالم، وحكم بعض سادة المحشّين بأنّ الحقّ هو الأوّل ولم يبيّن وجهه.

وما ذكره بعض المحشّين من أنّه إن كان المراد بالحضور هو الوجود الرابطي المجرد^(٢٢٤) فالحقّ أنّ التعقّل والعلم هو الحضور، لأنّك قد عرفت سابقاً أنّ العلم هو وجود شيءٍ لمجرد قائم بالذات، وإن كان أمراً آخرّاً، فالحقّ ما قاله المحشّي قدّس سرّه.

ففيه أنّ المراد بالحضور هو الوجود الرابطي، وكونه عين العلم والتعقّل غير معقول، إذ هو صفة للمعلوم كما ذكرنا والعلم صفة للعالم، وما ذكره سابقاً ليس إلّا أنّ عند وجود شيءٍ لمجرد قائم بالذات يتحقّق العلم البتّة، لا أنّه عين العلم البتّة، فتأمّل.

قوله [في ص ٤٩]: لأنّه غير بين ولا مبين...
بل هو مصادرة على المطلوب كما ذكره المحشّون.

وإنّما قال على تقرير الشارح، إذ على ما قرّره المحشّي من الوجوه في الحاشية السابقة يلزم منه الشعور والانكشاف كما لا يخفى.

قوله [في ص ٤٩]: فوجب أن يعتبر التجرد والاستقلال...

حتّى يندفع هذا المنع باختيار الشقّ الأوّل وهو أنّ المراد بعدم الغيبة عدم البعد.

قوله: إنّّه بمجردّه لا يوجب العلم.

قلنا: مجرد عدم البعد لا يوجب العلم، لكن عدم بعد المجرد عن المجرد القائم بذاته^(٢٢٥) يوجب العلم، إذ ليس حقيقة العلم إلّا ذلك كما عرفت، وما ذكرت من الحواسّ وغيرها ليست مجردة قائمة بذواتها، وحيثنذ يندفع ذلك المنع بالتقرير الأوّل.

ولاجل اندفاع المنع الثاني على التقرير الذي ذكره الشارح وهو اشتراط
التغاير بين الحاضر وما حضر عنده يحتاج إلى التنبيه المذكور من استنباط
عدم الاشتراط من علم الإنسان بنفسه .

وأما التمسك بالحواس فقد عرفت اندفاعه من أن عدم علمها بأنفسها
لكونها غير مجردة، وقد اعتبرنا التجرد لا لاجل الاشتراط المذكور . هذا .
ولا يخفى أنه يظهر من كلماته في هذه الحاشية أن كون العلم عبارة عما
ذكره صاحب المواقف ظاهر لا يتوجه عليه منع ، بخلاف ما ذكره الشارح ،
وهو يناقض ما ذكره سابقاً ، حيث حكم بأن كون العلم عبارة عما ذكره
الشارح بديهي لا يقبل المنع ، بخلاف ما ذكره صاحب المواقف .

والظاهر أنه حمل سابقاً حضور العلوم عند العالم على المعنى الذي
أشرنا سابقاً إلى بطلانه ، فلذا حكم بأن كون العلم عبارة عن ذلك أو عما هو
لازم له بديهي ، وقد تفتن هاهنا بالمعنيين وأشار إلى أنه لو كان المراد هو
ذلك المعنى المذكور سابقاً فكون ذاته تعالى غير غائبة عن ذاته بذلك المعنى
ممنوع ، لأنه غير بين ولا مبين .

وإن اريد مجرد حضور شيء عند شيء فهو بمجرد العلم ،
وقد اشار إلى ما ذكرنا بالترديد في عدم الغيبة ، إذ كل معنى اريد منه يجب
أن يحمل ما ذكر في التعريف ايضاً عليه حتى يتم التقريب ، فإيراده عليه
بمنزلة الإيراد على ذلك ، وحيث فلا إيراد على المحشي . هذا .

وبعبارة اخرى نقول : إنه حمل أولاً ما ذكر في بيان العلم على معنى
لا يتوجه المنع على كون العلم عبارة عنه ولا يجب حمل ذلك هاهنا على
التعريف حتى يتوجه ما ذكرنا من أنه دورى ، وردد هاهنا في عدم الغيبة .
فحملة أولاً على مجرد عدم البعد حتى لا يتوجه عليه المنع ، لكن يرد

حينئذ أنه لا يتم التقريب، وقد أشار إليه بما ذكره من أن هذا بمجرد لا يستلزم العلم، وحمله ثانياً على عدم البعد مع الشعور والانكشاف.
وحيث أن يتم التقريب، لكن يتوجه عليه ما ذكره من أنه ممنوع، بل هو مصادرة كما ذكرنا، وحيث فلا إيراد على المحشي ولاتناقض في كلامه، فتأمل.

قوله [في ص ٥٠]: فإن الحكم بأن الفاعل العالم ... الخ.
مراده كما أفاده بعض المحققين أن هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة، أعني: قولهم: العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية، بل إنما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالماً بما صدر منه، وهو بديهي، ولذا قال تعالى في مقام الاستفهام الإنكاري: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٢٢٦) أي لا يعلم مخلوقاته والحال أنه لطيف خبير، أي عالم شاعر بذاته، والله تعالى يعلم.

قوله [في ص ٥٠]: أحدهما علم كمالي إجمالي ...
فيه إشارة إلى أن الكمال إنما هو هذا العلم، وأما العلم التفصيلي فليس بكمال، فلاضير في احتياج الواجب تعالى فيه إلى غير ذاته المقدسة. هذا.

ثم أعلم أن المحققين من المتأخرين لما ذهبوا إلى أن علمه تعالى بما سواه إنما هو بحضور ذواتها عنده، لا بحصول الصورة، لما فيه مما سيظهر، وظاهر أن حضور الأشياء إنما يمكن^(٢٢٧) حين وجودها لا قبلها، ولا بد من القول بعلمه تعالى قبل الإيجاد أيضاً حتى يتحقق الاختيار، ولقيام الأدلة الشرعية أيضاً عليه فاضطروا إلى إثبات علم أجمالي هو عين ذاته مقدم على جميع الإيجادات.

وما ذكروا في بيانه يحتمل وجهين :

الاول : ماهو ظاهره وحمله عليه السيد المحقق الداماد وغيره وهو أن يقال : إن ذاته تعالى بمنزلة الجمل بجميع المعلومات، ^(٢٢٨) فإذا علم ذاته تعالى علم جميع الاشياء اجمالاً كما في التمثيل الذي ذكره .
وسخافة هذا ظاهر لا يحتاج إلى البيان .

الثاني : أن يقال : إن علمه تعالى اجمالاً عبارة عن كونه في ذاته بحيث يصير منشئاً لانكشاف جميع الموجودات ، أي كونه بحيث يصير منشئاً لوجودها ، فإن الوجود هو الانكشاف ، فكونه عالماً عبارة عن تمكنه من العلم والانكشاف ، لا عن الاستحضار بالفعل كما سينقله المحشي بعد ذلك عن المصنف (ره) في رسالة تحقيق العلم .

وحيث يكون في التمثيل بالمعقول البسيط مسامحة ، فإن المعقول البسيط صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة ، بل هي عينها بالذات ، وإنما التفاوت في نحو الإدراك بناءً على ما حقق أن التفاوت بالإجمال والتفصيل ليس إلا في نحوي الإدراك لا في ذات المدرك ، وذاته تعالى بالنسبة إلى العلوم المفصلة ليس بتلك المثابة ، بل هو علة لتفاصيل تلك العلوم .

فالتمثيل لمجرد الاشتراك في المبدئية وإن كان أحدهما من قبيل مبدئية الكل للأجزاء ، والآخر مبدئية الفاعل لمفعوله .

فالاولى في التمثيل التمثيل بملكة العالم ، كما ذكره بعض المحققين ، أي ملكة استخراج العلوم المفصلة بالنسبة إلى تلك العلوم ، فكما أن تلك الملكة علم إجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها ، كذلك علمه تعالى بذاته علم إجمالي بجميع الاشياء . هذا .

وهذا أيضاً ليس بشيء، إذ لاشك أن مرتبة العلم التفصيلي وهو الاستحضار بالفعل مرتبة فوق تلك المرتبة وكمال أتم منها، فلو لم يكن ثابتاً للواجب تعالى في مرتبة ذاته وإنما يثبت له بعد ذلك بعد أن يوجد غيره، فيلزم اتصافه تعالى في مرتبة ذاته بالنقص والخلو عن ذلك الكمال، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهذا يرد على الوجه الأول أيضاً كما لا يخفى.

قوله [في ص ٥٠]: بل ما عنده أشد تجريداً...

أي ما عنده تعالى أشد تجريداً من المعقول البسيط، لأن ما عنده تعالى سبب لانكشاف الأشياء هو ذاته البسيط البحت التي لا تكثر فيها أصلاً، بخلاف المعقول البسيط، لكونه مركباً، وإنما هو بسيط بالإضافة إلى التفاصيل التي تحصل بعد التحليل، فتأمل.

قوله [في ص ٥١]: وعلماً ومعلوماً...

هذا بالنسبة إلى ذاته تعالى ظاهر، وبالنسبة إلى الممكنات فإنما يستقيم بناءً على الوجه الأول، فلا تغفل.

قوله [في ص ٥١]: وهو ظاهر...

أي هذا القول ظاهر، والظاهر أن المراد أن واجب الوجود ظاهر أي ظاهر بذاته على ذاته، وفي بعض النسخ: وهو ظاهر بذاته، وهو الاظهر.

قوله [في ص ٥١]: فله الكل من حيث لا كثرة فيه.

وذلك لأنه لما كان مبدءاً لكل وجود وعالمًا بذاته، والعلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول، فله الكل، أي هو عالم بالكل، لكن بحيث لا كثرة فيه، وذلك بأحد الوجهين المذكورين، فهو من حيث هو ظاهر عالم بذاته، قوله: ينال الكل، أي يعلم الكل من ذاته، أي يكون علمه بذاته هو بعينه علمه بالكل، بناءً على ما ذكرنا في الوجه الأول، أو يعلم الكل من ذاته،

بناءً على أن ذاته مبدء لظهور الكلّ، وليس المراد بالعلم به إلا مبدئيته له، كما ذكرنا في الوجه الثاني. ثم إن الكلام إلى هنا ينطبق على ما ذكره المحشي من العلم الإجمالي.

وأما قوله: «فعلمه بالكلّ بعد ذاته»، - وفي بعض نسخ الفصوص-^(٢٣٠): «بعد علمه بذاته» وقوله: «وكثرة علمه بالكلّ كثرة بعد ذاته» فإنما يناسبان طريقة الصورة، كما هو المشهور من الفارابي والشيخ. وتوجيههما بحيث يطابق ما ذكره المحشي أن يقال: إن المراد بهما العلم التفصيلي الذي هو بعد ما ذكر من العلم الإجمالي.

أو يقال: إن المراد من الأول هو العلم الإجمالي، ويقال: المراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار، إذ لا شك أن اعتبار كونه علماً بعد اعتبار الذات من حيث هو، وكذا اعتبار كونه علماً بما سواه بعد اعتبار كونه علماً بذاته، والمراد من الثاني هو العلم التفصيلي. وهذا أظهر^(٢٣١) كما ذكره بعض الفضلاء.

أو يقال: إن قوله: بعد ذاته، ليس خبراً لقوله: فعلمه بالكلّ، بل هو صفة للكلّ، وقوله: نفس ذاته، خبر لكلّ من العلمين، أي علمه بكلّ الأشياء التي وجودها بعد وجود ذاته،^(٢٣٢) وكذا علمه بذاته، نفس ذاته، وهو ظاهر.

وفي بعض نسخ الفصوص لم يوجد «نفس ذاته» وحينئذ يكون علمه مجروراً معطوفاً على ذاته، أي علمه بالكلّ بعد ذاته وبعد علمه بذاته.

قوله [في ص ٥١]: ويتحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته...

ظاهره أيضاً ينطبق على الإجمالي، ويمكن حمله على التفصيلي أيضاً أي يتحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته في أن لها علماً بجميعها من غير أن يحلّ فيها

ويوجب التكثر فيها كما سيبين في المذهب الثاني للملطين (كذا)، أو بالحلول فيها، لكن لا يوجب تكثرأ في أصل الذات، بل في الامور العارضة له، كما في المذهب الاول لهم. وربما كان قوله: بالنسبة إلى ذاته، مؤيداً للحمل على العلم التفصيلي، ولو كان المراد العلم الإجمالي لكان ينبغي أن يقال: ويتحد الكل في ذاته كما ذكره بعض المحققين، والامر فيه هين.

وقوله [في ص ٥١: فهو الكل في وحدته

ظاهره منطبق على الإجمالي على الوجه الاول الذي ذكرنا، أي فالواجب تعالى هو الكل في وحدة، أي كل الاشياء في حال كونه واحداً لا تكثر فيه.

ويحتمل أن يكون المراد أن الكل أي ما عدا الواجب هو الكل في وحدة، إذ ذاته تعالى لما كان علماً بسيطاً إجمالياً بجميع ما عداه فيكون الكل كلاً في وحدة.

ويمكن أن يكون المراد أن الواجب هو الكل، أي عالم بالكل ومبدء له في حال كونه في وحدة، إذ الكل كل في وحدة، أي معلوم لذاته الاحدي، وحينئذ ينطبق على الوجه الثاني الذي ذكرنا في تحقيق العلم الإجمالي، فتأمل. فهذا هو متفرع على سابقه إن حمل ذلك على العلم الإجمالي، وعلى أول الكلام إن حمل تمام البين^(٢٣٣) (كذا) على العلم التفصيلي، ويمكن حمل ذلك أيضاً على العلم التفصيلي، أي فله الكل في وحدة، بأن يكون المراد هو ما ذكرنا في بيان قوله: ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، لينطبق على العلم التفصيلي، لكنه بعيد جداً، وأبعد منه تطبيق تمام الكلام على مذهب القائلين بالصور، فتدبر.

قوله [في ص ٥١]: ومراتبه أربع ...

قال بعض المحققين: إنما احتيج في علمه تعالى بالاشياء إلى هذه

المراتب، لأنه تعالى يجب أن لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب في نفس الامر، فكما أنه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة إيجادها العيني بعين تلك الاشياء، كذلك يجب أن يعلم الاشياء في جميع المراتب السابقة على إيجادها، وهي مراتب وجودات عللها.

فأولها: مرتبة وجوده تعالى، إذ هو علة العلل ومبدء المبادي على الإطلاق، فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الإجمالي الذي هو عين ذاته.

وثانيها: مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي وسائط فيضه ووسائل جوده تعالى، فلها تقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر.

فيجب أن يعلم الاشياء في تلك المرتبة لاجوداتها العينية، إذ ليست هي في تلك المرتبة، لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة، فيمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة.

فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة عين وجودات تلك العلل، فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها، وعلم إجمالي بسائر الاشياء التي هي معلولات لها، كما أن وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته، وعلم إجمالي بمعلولاته.

وثالثها: مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية، إذ لها تقدم بالذات على المهيئات الجسمانية، فيجب أن يعلم تعالى تلك المهيئات في تلك المرتبة، لاجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة، بل بمهيئاتها المرتسمة بإفاضة الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس، فما يكون في العقل يصير تفصيلياً في النفوس، وهناك يمتاز المهيئات بعضها عن بعض.

ولهذا المعنى عبّروا عن هذه المرتبة باللوح، وبالمرتبة السابقة بالقلم، فالصور الكلية الحالة في النفوس المجردة الفلكية، علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيّات، وعلم إجمالي بأفرادها الموجود في الخارج.

فهذه هي مراتب علمه الإجمالي، وما سوى المرتبة الأولى من هذه المراتب الثلاث مع المرتبتين الباقيتين من المراتب الأربع التي ذكرها المحشي هي مراتب علمه التفصيلي.

فمراتب علمه الإجمالي ثلاث، ومراتب العلم التفصيلي أربع، والمجموع خمس، واحدة إجمالية فقط، واثنان تفصيلية فقط، واثنان إجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار آخر. انتهى.

وفيه نظر، أمّا أولاً فلأنّه لا حاجة في علمه تعالى إلى هذه المراتب، وإلاّ لزم احتياجه تعالى في صفة كمال إلى غيره واتصافه بالكمال بعد مالم يكن، بل علمه الكمال بزعمهم ليس إلّا علمه الإجمالي، ولا حاجة إلى إثبات مراتب العلم التفصيلي، لكن الأمر في نفس الأمر كذلك، أي أنّ كلّ موجود فهو مع ما هو مكمون فيه من الصور حاضر عنده تعالى وظاهر لديه. ومنه يظهر علمه التفصيلي على التفصيل المذكور، لأنّه يجب البتّة إثبات تلك المراتب لتصحيح علمه تعالى.

وأما ثانياً: فلأنّ وجوب عدم انفكاكه تعالى عن العلم بالأشياء في جميع المراتب مسلّم، لكن لا يلزم منه إثبات تلك المراتب، بل علمه الإجمالي ثابت في جميع المراتب، وهو يكفي بزعمهم.

وأما ثالثاً: فلأنّه لو تمّ ما ذكره يلزم إثبات مراتب غير متناهية، ولا وجه للتخصيص بالأربع، إذ الحوادث غير متناهية، ويجب علمه تعالى بكلّ منها في مرتبة وجود علته، فيلزم إثبات مراتب غير متناهية لعلمه تعالى.

هذا.

ثمّ ما ذكره من قوله : فوجودات تلك العلل علوم تفصيليّة له تعالى بذواتها، وعلم إجمالي بسائر الاشياء، مبنيّ على ان يكون صفات العقول عيناً لذواتها، كما نسب إلى الحكماء.

ولو قيل بزيادتها فيجب أن يقال في توجيه الكلام المحشّي : أنّ تلك المرتبة علم تفصيلي بذوات تلك العلل، لحضورها بذواتها، وإجمالي بالنسبة إلى باقي الموجودات، لأنّ صور الجميع مكنونة فيها، لا لأنّ وجودها علم إجمالي بها، وكون تلك المرتبة إجمالياً بالنسبة إلى المرتبة التي بعدها، لأنّ التفصيل فيها أكثر. وفيه تكلف. بل الظاهر حمل كلام المحشّي على الوجه الأوّل، فتدبّر.

قوله [في ص ٥١]: إحداهما ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل ... إشارة إلى دفع ما يترأى في ما ورد في الشريعة تارة: أنّ أوّل ما خلقه الله نوري، وتارة أنّه القلم، وتارة أنّه العقل من المنافاة، وذلك ما ذكره بعض المحقّقين من أنّ تلك الالفاظ الثلاثة عبارات عن معنى واحد، فإنّ الصادر الأوّل باعتبار أنّه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل، وباعتبار كونه واسطة في إفاضة نقوش صور جميع ما سيوجد إلى يوم القيامة في ألواح النفوس المجردة الفلكيّة، كما أنّ القلم واسطة في رسم الصور العلميّة الحاصلة في أذهاننا على الألواح الصحيفيّة، عبر عنه بالقلم، وباعتبار أنّ تلقّي الوحي من حضرة الربّ تعالى إنّما يكون باتّصال النفس المقدّسة النبويّة بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف المعالم الربانيّة لتلك الذات المقدّسة، كما أنّ النور ظاهر في ذاته وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحسن، عبر عنه بالنور، واضيف إلى الذات الشريفة صلوات الله عليها

وعلى سائر الذوات المطهرة المنشعبة منها. كذا ذكره بعض المحققين.

وعلى هذا لا حاجة إلى جعل الأوليّة إضافيّة كما قيل، لكن لا يخفى أن العقل على ما أثبتته الحكماء مخالف للشرع، لأنهم زعموا قدمه، وقد علم من الشرع حدوث العالم، فلا تغفل.

قوله [في ص ٥١]: وبالنفس الكل^(٢٣٤) عند الصوفيّة...

وقد وقع ذلك في كلام بعض الحكماء أيضاً كما نقل عن الشيخ أنّه قال في رسالة المبدء والمعاد: اشرف الموجودات وأولها عقل الكل، ثمّ نفس الكل، وقد ذكر أيضاً في الرسالة الموسومة بالاسئلة والاجوبة أنّه يطلق نفس الكل تارة على النفس المحركة للفلك الأعلى التي تسمّى في الشرائع عرشاً، وتارة على جملة الانفس المحركة للأفلاك كلّها كأنها نفس واحدة والأفلاك جرم واحد. هذا.

ثمّ إنّ الظاهر أن يجعل النفوس المجردة الإنسانيّة مرتبة أخرى، أو يدرج في هذه المرتبة، إذ لا يمكن إدراجها في المرتبة الثالثة، إذ حكم فيها بانتقاش صور الجزئيات الماديّة، وهي لا تنقش في النفوس المجردة على رأيهم، ويبعد جداً أن يجعل قواها مرتبة ولا يدخل أنفسها في مرتبة غير الرابعة، فتأمل.

قوله [في ص ٥١]: وثالثها كتاب المحو والإثبات...

سميت به، لأنّ الصور المرشمة فيها لما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكما أنّ تلك الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها. كذا ذكره بعض المحققين.

ثمّ إنّ حمل تلك الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني المذكورة إنّما هو بمجرد التشهّي والرجم بالغيب بلا سند شرعي، والظاهر منها معاني أخرى وإن أمكن حملها عليها، والله تعالى يعلم.

قوله [في ص ٥٢]: منها أنه لما كان وجود العلة...

لا يخفى أن هذا شبهة ترد على أصل علم الواجب تعالى وإن لم نقل بأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، إذ لا شك أنه لا بد من علمه تعالى بجميع الأشياء في الازل، وذلك لا يمكن أن يكون بحضور أنفسها، فلا بد أن يكون بحضور صورها، وذلك إما بطريق الارتسام في ذات العلة إلخ. فتأمل

قوله [في ص ٥٢]: وكونه قابلاً وفاعلاً لشيء واحد من جهة واحدة...

قال بعض المحققين: أعلم أن المثل الافلاطونية مفسرة هاهنا بالصور العلمية المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان.

وفي باب إثبات وجود الكمي الطبيعي بالطبائع المرسلّة الموجودة في متن الدهر وحق الأعيان بلا شرطيتها من حيث هي متميزة في عالم الامر عن الافراد وراء مالها من الوجود في عالم الخلق، يعني وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها.

وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب والشهادة برزخاً بين المجرد والمادي.

وفي مقام إثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية التي هي أرباب الانواع الموكلة على جملة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير.

كما أن النفس المجردة بالقياس إلى تدبير هيكل شخص بعينه، وإن هي إلا ضرب من الملائكة المجردة وخليفة رب النوع المفارقة للطبيعة الجرمانية الجسمانية والصور الجوهرية المنطبعة، وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية. فليعلم أنها بما عدى التفسيرين الآخرين باطلة عند التحقيق بالبراهين

العقلية، وليس هنا موضع ذكرها.

قوله [في ص ٥٢]: لزم أن يكون جميع إيجادات الواجب الوجود مسبوقةً بالعلم...

قال بعض المحققين: فإن قلت: كون العلم بالعلّة مستلزماً للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الإيجادات أي الموجودات بتلك الإيجادات معلوماته، لا كونها مسبقة بالعلم.

قلت: لما كان وجود العلة سابقاً على جميع الإيجادات، وكان من في تلك المرتبة عالماً بذاتها وجب أن يكون علمها بمعلولاتها أيضاً سابقاً على المعلولات، لتحقيق الاستلزام بينهما، فتأمل. انتهى.

وفيه تأمل، لأن استلزام العلم بالعلّة للعلم بالمعلول لا يستلزم أن يكون إذا كان العلم بالعلّة سابقاً على شيء أن يكون العلم بالمعلول أيضاً سابقاً عليه، وهو ظاهر.

فالصواب أن يقال: إن هذا بناء على أن يكون مرادهم من تلك المقدمة أن علمه بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول قبل إيجاد المعلول، وأما لو كان مرادهم أن العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول مطلقاً فلا يتم الملازمة، وسيشير المحشي إلى هذا، فلا تغفل.

قوله [في ص ٥٢]: فيلزم التسلسل...

لأن تلك العلوم أيضاً معلولة له تعالى، فيلزم سبق علمه تعالى أيضاً فيتسلسل أو ينتهي إلى علم لا يكون معلولاً له، وذلك بأن يكون عينه تعالى، إذ كل ما هو غيره تعالى فهو معلول له تعالى، وكونه عيناً باطل لما سبق أن حضور العلة مغاير لحضور معلولها، فتأمل.

قوله [في ص ٥٢]: فبأن يقال: إن حضور المعلولات ... الخ. (٢٣٥)

فهذا في العلم التفصيلي ، وأما في العلم الكمالي الإجمالي فيقال لا نسلم أن حضور العلة غير حضور معلولها ، بل يتضمّن ذلك ، وحينئذ إما أن يمنع أيضاً كون وجودها مغايراً لوجود معلولها ويلزم التضمّن فيه أيضاً ، أو يمنع كون تغاير الموجودين مستلزماً لتغاير الحضورين ، وفيه بعد .

أو يقال بتغاير الحضورين أيضاً ، لكن نقول : إن حضور العلة مستلزم لحضور المعلول إجمالاً ، لكن لا يعلم كيفية حضوره أو يجعل العلم الإجمالي عبارة عما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهي تحقيق العلم الإجمالي . هذا .

والحق أنه لم يحسن من المحشّي هاهنا إهمال ذلك وعدم التعرّض له في مقام تحقيق الحال ودفع الإشكال ، والله يعلم .
قوله [في ص ٥٣] : إن ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل إيجاد المعلول ...

كما هو الظاهر من دعوى الملازمة ، فإنه حينئذ يكون ترتّب التالي على المقدّم ظاهراً غير خفي ، بخلاف ما لو أريد الشق الآخر الذي هو قسيم هذا الشق ، فإنه حينئذ يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي أوردناه هناك ، فتدبر . كذا ذكره بعض المحقّقين ، وقد عرفت ما في البيان الذي أوردته هناك .

ثم إنّه لو أثبت الملازمة على الشق الآخر أيضاً فلا وجه لترديد المحشّي وتفصيل أن المراد هل هو قبل الإيجاد أو أعم ، إذ ليس مناط الجواب حينئذ إلا إن العلم الإجمالي سابق دون التفصيلي ، فينبغي الاكتفاء بما ذكره من التفصيل في الشق الأوّل ، فالحق في توجيه المحشّي هو ما ذكرنا ، فتدبر .

قوله [في ص ٥٣] : فإن القول بأن حضور العلة ... إلخ .
يظهر منه أن نظره في دفع الإشكال الأوّل أيضاً لو أورد في العلم

الإجمالي، إنما هو إلى منع مغايرة الحضورين فيه كما ذكرنا في الحاشية السابقة أولاً.

وأنت خبير بأنه قد استدلّ المعارض عليها، فلا يحسن الاكتفاء بمجرد المنع عليها، وقد ذكرنا في توجيهه احتمالين، فتذكر.

قوله [في ص ٥٣]: كان ممنوعاً...

أي يكون حينئذ المقدمة القائلة بأن العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ممنوعة، وحينئذ فلا إشكال في علم الواجب إذ بناء الإشكال عليها، أو المراد منع كون ذلك أي العلم التفصيلي هو مرادهم، فلا يرد إشكال عليهم فافهم.

قد تمت الحاشية الجميلة الجمالية. (٢٣٦)

مركز تحقيقات كميّة وعلوم إسلاميّة

٤

الحاشية
على الحاشية الجمالية

تأليف

الحاج المولى هادي السبزواري (ره)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تجلّى لعباده في كلامه وهم لا يبصرون، وملاً بإملاء آياته أوعية أذانهم وهم لا يشعرون، لا تنفذ كلماته ولا تبديد، ولو كانت البحار لها نفْسٌ وصفحات السماوات طرْساً والأغصان والأشواك طرّاً براعة والملائكة متظاهرين في الترقيم مع كمال الاستطاعة، جلّت قدرته و...
حِكْمَتُهُ.

والصلاة على كلماته التامّات الذين بهم يحقّ الحقّ القويم ويبطل الباطل، وبوسائلهم ينال كلّ ممكن ما سمّى له في الكلام القديم ويوفّي قسطه في العاجل والآجل، سيّما الكلمة الاتّمة والإسم الأعظم محمّد نبينا الخاتم صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وبعد فالحاجة إلى رحمة الله الباري الهادي ابن المهدي السبزواري حشرهما الله تعالى مع الأئمة الأخيار الهداة الأبرار يقول:

إنّ علم الكلام في هذه الأيام وإن كان مطموس الأعلام مقلوع الخيام ثليل العرش قليل الارش لم يبق من آثاره إلّا يباب دار، بل جلامد قفار، فإنّ أكثر أبناء الزمان قد فزعوا عن الحقّ إلى الأباطيل وعكفوا على الزخارف والتمائيل، غايات حركاتهم واهية وعميّة، أغراض طلباتهم وانية... فتبّاً

لهمتهم المنحطة وشيمنتهم الراضية بأدون حفظه، ذرهم يأكلوا ويتمتعوا
ويلههم الأمل فسوف يعلمون أفحسبوا أن يتركوا سُدًى ولم يعقب يومهم
غداً هيهات هيهات إن أجل الله لآت. لكنني بتسديد ربي الذي لا يخلي
قلبي عن رميض ويرويه عن ينبوعه الذي لا يزال يفيض ولا يكاد يفيض من
العاكفين بباب هذا العلم الشامخ والمختلفين بفنائه ومن الحاملين على
كواهلهم ... أعبائه و... إن حنت النفوس إلى معاهدها فإنما حنني إليه أو
حامت ظباء الآمال حول مواردها فأملي وقف عليه، كيف ولا يغني السهاء
عن الذكاء والجزع عن الدرة البيضاء والسراب عن الشراب والقشور عن
اللباب.

ولما كان جمع من الإخوان وزمرة من الخلّان يقرؤون عندي الحاشية
الجليلة التي علّقها على الحاشية الخفريّة، العالم العامل الفاضل الكامل الخبر
العلامة زبدة المتكلمين نخبة الفقهاء والمجاهدين جمال الدين الخوانساري ابن
العلامة الأفخم الخبر الأعظم الذي هو للأفاضل والامثال فخر وزين
ذي الرياستين آقا حسين نور الله جمالهما وبهج الله بالهما، علّقتُ عليها
أوان المباحثة ما سنح بخاطري الفاتر وفكري القاصر، عصمنا الله من الزلل
وآمننا من الخطأ والخطل بمحمد وآله خير من شربوا صوب الغمام (عليهم
الصلاة والسلام) ما غرد العنادل وسجع في الأصال الحمام.

قوله - نور الله جماله - [في ص ٥٩] : وانت خبير - إلى آخره -.

اقول : لا فساد فيه .

أما أولاً فلأنّ المستدلّ لما أحال تعدّد القدماء فكأنّه قال : المحدث الغير
الحادث إمّا ممكن وهو محال لاستلزامه تعدّد الواجب بزعمهم، وإمّا واجب
الوجود بالذات وهو المطلوب والدليل برهانيّ، وإن كان جدلياً فيقول

للخصم الإمكان مناط الحاجة عندكم فالممكن القديم محتاج إلى المؤثر فينتهي إلى الواجب بالذات .

وأما ثانياً فلأن الممكن القديم حيث لا حاجة له إلى المؤثر عند من يقول مناط الحاجة هو الحدوث ، يلزم أن يكون واجباً كما ينادي به قوله : «لزعمهم أنه يوجب تعدد الواجب» فالمحدث الغير الحادث إن كان واحداً فهو ، وإن كان متعدداً فلا يضر هاهنا فرض تعدده لأن المقام مقام إثبات الواجب تعالى لامقام توحيده وسيبرهن على التوحيد في مقامه إن شاء الله تعالى .

قوله [في ص ٦٠] : إذ يكفيهم أن يقولوا : لا شك في وجود حادث من الحوادث اليومية ...

أقول : لم يكفيهم ذلك إذ خصمهم يقول : لعل الحادث اليومي يكون مستنداً إلى حادث قبله وذلك الحادث إلى حادث آخر قبله وهكذا إذ وراء أشياء كثيرة كالدورات الفلكية وغيرها والتسلسل تعاقبي مجوز عند الخصم . وإيضاً له أن يعارض ويقول : يجب أن لا تنتهي علة الحادث إلى محدث غير حادث لأن علة الحادث حادثة أبداً وإلا تخلف المعلول عن العلة التامة . وهذا الأخير مشترك الوجود على أخذ حدوث الحادث اليومي وحدث العالم .

قوله [في ص ٦٠] : ثم بعد التمسك ، - ألى آخره - .

أقول : على هذا لا يناسب التسلسل أيضاً فما جعله أولى ليس بأولى ، وهو نور الله جماله صحح حديث الانتهاء في حاشية الحاشية بأن يراد بالعالم ، العالم الجسماني ، أو بأن يراد بالمحدث أعم من الخارج ومن الأجزاء الداخلة في العالم فانظر فيها والامر سهل ؛ لأن مقام الاستدلال

مقام استيفاء الشقوق المحتملة ولو في بادئ النظر، فمجرد الفرض يكفي في تصحيح حديث الانتهاء.

ونظائره كثيرة، مثل أنا بعد أن نأخذ صرف الشيء كالوجود نفرض تعدده ونواضع عليه ونلزم محذوراً.

قوله [في ص ٦٠]: إن العالم بمعنى ما سوى الواجب، - إلى آخره. - أقول: فيه نظر.

أما أولاً فلأن العالم بمعنى ما سوى الواجب حتى العقول المجردة، كيف يمكنكم الخروج عن عهدة إثبات حدوثه الزماني؟ والعقول المجردة سبقت الحركات والأوقات.

وأما ثانياً فلأن إثبات الواجب تعالى أول الكلام بعد، فكيف يصح تحديد العالم بما سوى الواجب، بل المناسب هو التحديد والتعيين بالأجسام والجسمانيات.

وأما ثالثاً فلأن هذا لا يناسب قول المحشي [أي الخفري]: «اعتبر فيه حدوث الخلق»، لأن الخلق مقابل عالم الأمر الذي هو عالم المجرّدات كما هو مصطلح المتألهين مأخوذاً من الكتاب الإلهي: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾^(٢٣٧)، فالمراد به عالم الملك من الأجسام والجسمانيات.

قوله [في ص ٦١]: فإن كانت ممكنة لزم التسلسل.

أقول: ينبغي أن يقال كما في كتب الحكمة: فإن كانت ممكنة فلها غاية، فإن كانت واجبة فهي المطلوب وإلا لزم التسلسل. وأما في أولى المراتب فكون الغايات ممكنة مطابق للواقع لأن غايات الأفلاك في أول الأمر لو كانت واجبة الوجود لتشابهت حركاتها، وإذ ليس كذلك فدلّ على أنّ لكلّ منها معشوقاً يخصّه ويتحرّك بحركته الخاصة لنيل التشبه به، فبهذا

المسلك أعني من باب الغايات تارة يشبتون العقول العشرة عاشرها لغايات حركات النفوس الارضية وتسعة أخرى لغايات حركات النفوس السماوية كما يشبتونها تارة أخرى من باب البدايات والمبادي الفاعلية وأن لكل حركة خاصة محرّكاً فاعلياً. وفي كلا الوجهين فالعقول جهات فاعلية مبدء المبادي كما أنها جهات مطلوبة غاية الغايات، وعنت الوجوه للحي القيوم وهو المطلوب بالاخرة، ولذا اشتركت كل الافلاك في الحركة الدورية.

قوله [في ص ٦١]: وهذه الطريقة مبنية على مقدّمات فاسدة.

أقول: ليس الامر كما أفاده العلامة الحلّي حلاه الله ... بحليّ النور وكسائه بروح لقائه حلل السرور، ولا كما صدّقه هذا العلامة قدّس سرّه، لأنّ مقدّمة: أنّ الشيء يستحيل أن يحرك ذاته بل لكل متحرك محرّك غيره مبرهن عليها بأنّ القابل لا يكون فاعلاً والمستفيد لا يكون مفيداً وغير ذلك ممّا فصل في مقامه.

وإن قلتم: هذا هكذا من جهة واحدة لم لا يجوز خلافه من جهتين. قلنا: الجهتان إن كانتا اعتباريتين فلا يجدي في اجتماع المتقابلين، وإن كانتا مثليتين تقيديتين انضماميتين ثبت أنّ المحرك غير المتحرك وأنتم سمّيتوها جهتين ولا ننازع معكم في التسمية.

ومقدمة: أنّ حركة الفلك نفسانية لا غير أيضاً مبرهن عليها بأنّها لو كانت طبيعية فالتبيعة إذا طلبت بحركتها وضعاً لا يهرب عنه، والفلك كلّ وضع يطلبه بحركته يهرب عنه ويتركه.

واعترض عليه بأنّ طبيعة الحجر أيضاً عند حركته الهابطة كلّ وضع من حدود الاوساط تطلب تهرب عنه.

والجواب كما في هذا الشرح (كذا) أنّ في الحركة المستديرة طلب كلّ

وضع عين الهرب عنه فإن طلبه عين الهرب عنه إذا لوحظ من ناحية أخرى، والهرب عنه بعينه طلبه كذلك، وفي الحركة الطبيعية ليس كذلك. وليست حركة الفلك قسرية لأن القسرية على خلاف ما يقتضيه الطبع فإذا لا طبع فلا قسر.

وأما مقدمة: أن ليس غايتها السوافل فإن العالي لا يلتفت إلى السافل فلعلها أقبل للمنع عند المانع ولا سيما أنه يرى عنايات العالي بحال السافل وإحكام صنعه فيه وإتقانه أمره.

فنقول للحكماء مبالغ في ذلك واستعملوه في كثير من مقاصدهم، وإنما ذهبوا إليه حذراً من استكمال العالي بالسافل وإنما المنفي هو الالتفات بالذات وأما بالعرض فلا. فما يرى من العنايات إنما هي على سبيل الرشح التبعية ولا سيما أعلى العوالي فإنه محب لذاته ويبتهج بذاته.

ولو أحب آثاره أحبها بما هي آثاره لا بما هي هي وأما أن غايتها ليست العوالي الجسمانية فلأنه يلزم عدم تناهي الافلاك وقد برهن على تناهي الأبعاد وأيضاً يلزم أن تتحرك علواً لا استدارة.

وأما أن نفس الحركة ليست غاية لها فلأن الحركة طلب والطلب ليس مطلوباً. وهذا القدر يكفي هاهنا وليس هنا موضع البسط اللائق وغرضهم من استعمال كثير من القواعد في كثير من المقامات اطلاع الناظرين وتحصيل القواعد المهمة واقتناء الملكات رافة عليهم وشفقة بهم.

قوله: في [ص ٦١] في الحركة والمتحرك الذي هو موضوع علمهم. أي من دون النظر في خصوصياتهما كحركة الفلك أو النفس الناطقة أو غيرهما.

اعلم أن الحركة لها تعلق بستة أشياء، العلتان أي الفاعل والقابل،

والمقابلان أي المبدء والمنتهى، والمقولة التي فيها الحركة، والزمان. فللمحركة بحسب ذاتها وبحسب ما تعلقت به ستة تقاسيم.

فأما التقسيم الذي بحسب ذاتها فهو أنها توسّطية وقطعية.

وما هو بحسب ما فيه اينية ووضعية وكمية وكيفية وجوهرية.

وما بحسب الفاعل أنها عرضية وذاتية، والذاتية طبيعية وقسرية

وإرادية فيضرب الأربعة في الخمس، والحاصل في الاثنتين تصير أربعين.

[١] فالإينية العرضية كحركة جالس السفينة [٢ و ٣ و ٤] والبواقي من

الإينية ظاهرة.

[٥] والوضعية العرضية كحركة الأفلاك والكواكب بتبعية الفلك

الاطلس. [٦] والطبيعية غير متحققة في الوضعية كما مرّ (كذا) [٧]

فالوضعية الإرادية كحركة الفلك وحركة زيد على نفسه [٨] والوضعية

القسرية كحركة الرمي لأن طبعه يقتضي السكون.

[٩] والكمية الطبيعية كحركة النمو في الاعضاء الاصلية، [١٠]

والعرضية كالازدياد حينئذ في الاعضاء الغير الاصلية المتخلقة من الدم لا من

المني ونحوه. [١١] والقسرية كحركة الماء أو الهواء بالتخلخل والتكاثف

بالحر أو بالبرد. [١٢] والإرادية كحركة الجن بإرادته تعاظماً أو تصاغراً

بالتخلخل أو بالتكاثف.

[١٣] والكيفية الطبيعية كحركة الفواكه في الألوان والطعوم والروائح.

[١٤] والقسرية كحركة الماء في السخونات. [١٥] والإرادية كحركة النفس

في العلوم المكتسبة ونحوها. [١٦] والعرضية كاتّصاف البدن بالعرض

بكمالات النفس عند استكمالها بالكيفيات النفسانية بالتدريج.

[١٧] والجوهرية الطبيعية كاشتداد الطبائع كاشتداد كل نفس بما هي

نفس في مدة حياتها الدنيوية [١٨] والقسرية كتضعف الطبائع بحيث ينقلب كما في ماء القدر فيتضعف مائته بالتسخن والغليان والتبخر حتى يصير هواءاً. [١٩] والإرادية كاشتداد النفس في جوهر ذاتها بالرياضات العلمية والعملية. [٢٠] والعرضية كاتصاف البدن بهذه الاستكمالات بالعرض لأن حركته بالذات حينئذ تضعف.

وما بحسب القابل أنها سماوية أو عنصرية، والسماوية فلكية وكوكبية. والفلكية إما على مركز نفسه كما في التداوير والكواكب على قول، أو على مركز غيره كما في الافلاك الشاملة للأرض.

وما بحسب المبدأ والمنتهى أنهما إما يتحدان فالحركة مستديرة، أو يختلفان فمستقيمة، وقد تتركب الحركة من المستقيمة والمستديرة كما في العجلة والدحرجة.

والمستديرة إما سماوية وإما عنصرية. والسماوية إما شرقية وإما غربية. والمستديرة العنصرية إما وضعية وإما شبيهة بالوضعية كالجوالة وإما مستديرة تامة وإما قوسية منقطعة أو راجعة أو منعطفة.

والمستقيمة إما مارة على المركز فيسميان صاعدة وهابطة. والهابطة إما راجعة إن رجع المتحرك على خط مستقيم صعد عليه وإما منعطفة إن حدث في رجوعه زاوية وإما اشتدادية وإما تضعفية وإما ازديادية وإما تنقيصية.

وما بحسب الزمان أنها دائمة أو منقطعة وكل منهما إما سريعة أو بطيئة.

وإذا عرفت أقسام الحركة وعرفت أن كل حركة لا بد لها من محرك فاعلي، فلا بد أن تنتهي سلسلة المحركات إلى محرك فاعلي غير متحرك وهو الواجب تعالى شأنه وأن كل حركة لا بد لها من محرك غائي أيضاً حتى

الحركات الغير الإرادية .

إذ قد تقرر أن للطبائع غايات فلا بد أن تنتهي سلسلة المحركات الغائية أيضاً إلى ما هو غاية الغايات إذ كل حركة طلب إرادياً كان ذلك الطلب أو كان بغير إرادة وشعور تركيبى وإن لم يخل كل موجود عن شعور بسيطى، وإذا كان طلباً فلا بد من مطلوب فكل مطلوب ينتهي إلى منتهى الطلبات وهو الواجب تعالى الذي هو غاية الميول والحركات والاشواق والرغبات كما في الاسماء الحسنى، يا من لا مقصد إلا إليه، يا من لا يرغب إلا إليه، يا من لا حول ولا قوة إلا به يا من لا يعبد إلا هو .

وفي القرآن المجيد ﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها﴾^(٢٣٨)، و﴿لكل وجهة هو موليا﴾^(٢٣٩).

وإلى انتهاء سلسلة المحركات الفاعلية إليه سبحانه أشار العارف بقوله بالفارسية :

ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم بدم
حمله مان پیدا و ناپیدا است باد جان فداى آنکه ناپیدا است باد
وإلى انتهاء سلسلة المحركات الغائية إليه تعالى أشار من قال :

برون زد خیمه ز اقلیم تقدس تجلی کرد در آفاق و انفس
وأيضاً الإنسان الذي هو زبدة الموجودات يتحرك إلى أن يصير مثلاً عالماً بالشرائع الفرعية وإذن صار يتحرك إلى أن يكون متكلماً وإذن كان يجتهد أن يكون حكيماً إلهياً يعني عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني وإذن بالغ إلى هذا المقام الذي هو عزيز المنال ينبغي أن يكون مثالها عارفاً ربانياً مقتدراً متصرفاً متخلقاً باخلاق الله جلّ جلاله .

وبالجملة إذا كان ذلك الإنسان رفيع الهمة لا يقنع بما نال حتى آل إلى

ما آكل فلا بد أن يكون هنا موجود تام بل فوق التمام حتى توجه الكل إلى جنبه وشمروا الأذيال للوفود على فناء بابه وبذلوا الجهد بغية لاقترابه ولذا لا يتسلى الطالب المذكور إلا بالاتصاف بصفات مرجعه ومآبه .

قوله [في ص ٦١]: أمّا أولاً فلابتناؤه على ما لا يتمّ بيانه .

[اقول:] من أن لكل متحرك محرّكاً وقد عرفت تماميته .

قوله [في ص ٦١]: وأمّا ثانياً، - إلى آخره - .

[اقول]: فيه أن المقصود منه التمثيل للتحرك والتغير في ذات الشيء

لا غير، على أن ما ذكروا يشمله ايضاً، كيف وإذا كان التغير في صفات الشيء لا بدّ له من مغيّر، ففي التغير في ذاته لا بدّ منه بطريق أولى ولو خرجت الماهية من الاليسية إلى الاليسية ومن الغسق إلى النورية وقامت على طرف بذاتها بعدما كانت في حدّ الاستواء لزم الترجّع بلا مرجّع وهو باطل عقلاً واتفاقاً.

قوله [في ص ٦١]: لكنّه محلّ تأمل .

إذ الموضوع ليس موجوداً في حال الاليسية وبقاء الموضوع شرط في

الانتقالات والحركات .

اقول: المراد بالاليسية هنا سلب الضرورتين وعدم الوجود ولا العدم،

لا العدم الذي يقابل الوجود، وانتقال الممكن في حالاته التي له من ذاته كالإمكان والحاجة والإيجاب والوجوب والوجود من الأحكام النفس الامرية وإن لم يكن خارجية، فالشيء قرّر فامكن فاحتاج فواجب فوجب ... فأوجد فوجد .

قوله [في ص ٦١]: بل استدلّ بأقول الكوكب .

أي بقياس على هيئة الشكل الثاني هكذا: الكوكب آفل وربّي ليس

بأقل فالكوكب ليس ربّي .

أقول : مراد العلامة والد الفاضل كما تنادي به عبارته في إلهيات الاسفار أنّ الخليل عليه السلام لما شاهد حركة كلّ العالم وتغيّرها صفةً وعرضاً بل ذاتاً وجوهراً، حكم بأنّها محرّكاً ومغيّراً، ولما شاهد انفعال العنصريّات من السماويّات والكواكب اشرفها، فقال عليه السلام هب إنّها المحركة والمغيّرة . ولما ظهر أنّ الكواكب أنفسها أيضاً متحرّكات آفلات أثبت أنّ وراءها محرّكاً غير متحرّك وهو واجب الوجود بالذات الذي له نور لا يطفى ووجه لا يفنى .

كما قال : ﴿ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ (٢٤٠) .
وذلك لأنّ الحكم الحقّ الصريح بأنّ المتحرّكات لا بدّ لها من محرّك ...
عقله المنور المقدّس لم يزل ولم يطمس ولعله قدّس سرّه للإشارة إلى ما ذكرنا أمر بالتأمّل .

قوله [في ص ٦١] : بوجوه آخر .

[أقول] : منها الاستدلال بحركة النفس واستكمالها تارةً من باب البداية . وتارةً من باب الغاية ، كما أنّهما من مسالك العقل الفعّال ومنها الوجهان اللذان قرّرنا نحن قبيل ذلك وفيهما فوائد مهمّة فلا تغفل .

قوله [في ص ٦٢] : لا بدّ من بيان وجود الممكن .

[أقول] : لأنّ الممكن الموجود لا بدّ له من موجد موجود وأمّا الممكن المعدوم فيكفيه عدم العلة الموجودة فلا يثبت بالممكن من حيث هو ممكن علة موجودة فضلاً عن كونها واجبة والمراد بالبيان اخذ وجود الممكن لا البرهان على وجوده ؛ لأنّ وجود الممكن معلوم . ويحتمل قوياً أن يراد به البرهان لأنّ على مذهب النافيين لوجود الكلّي الطبيعي وجود الممكن غير معلوم

وإنما المعلوم وجود الحادث ومناط الحاجة هو الحدوث عندهم . وكذا على مذهب من لا يقول بزيادة الوجود على الماهية بل يقول بعينية الماهية للوجود في التصور أيضاً كابي الحسن الاشعري فإن الممكن بمعنى مسلوب الضرورتين أو جائز الطرفين لا يتمشى على مذهبه .

قوله [في ص ٦٢]: بخلاف طريقة الإلهيين .

[أقول:] لأن الموجود المعلوم بالبديهة جعل مردداً فيه ومقسماً .

إن قيل: لا بد في هذه الطريقة من بيان الإمكان .

قلنا: لا حاجة لهم إليه وإنما التعرض له على سبيل الاحتمال ثم السد له استيفاء للشقوق أو بزعم الخصم له . فالإلهيون نظروا إلى الوجود والموجود الذي مفهومه أبده من كل شيء ومعنونه وما يحاذيه أظهر من كل ظاهر وهو المتيقن المعلوم لا إلى الإمكان أو الحدوث أو الحركة أو غيرها اللواتي هي أخفى منه مما هو مظهر أو مفهوم .

قوله [في ص ٦٢]: وعلى الوجهين، - إلى آخره - .

أقول: نسخة الإمكان أقل محذوراً وأقرب من الصحة فليحمل عليها . وما قال المحشي العلامة قدس سره من أن طريقة الإمكان غير المذكورة، - إلى آخره - . فيمكن الجواب عنه بأن طريقة الإمكان لعلها مذكورة في حاشية بعض الأفاضل نفسه ... ، أو كان نظره إلى ما في بعض الحواشي، حيث ذكر فيه: أن اختصار طريقة الإلهيين من طريقة الإمكان غير ظاهر، فتصدى لدفعه .

وعلى هذه النسخة لا يرد ما أورده ذيل قوله: وبعد اللتيا، - إلى آخره - .

كما ستعلم وجهه .

قوله [في ص ٦٣]: ثم ما ذكره - إلى قوله - : غير ممكن . (٢٤١)

[أقول:] إذ الممكن لو لم يحتج إلى العلة في العدم كان ممتنعاً بالذات، هذا خلف. وأيضاً المتساويان ما لم يترجّح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع، وإلا لزم الترجّح بلا مرجّح وهو محال عقلاً واتفاقاً. ولعلّ بعض الافاضل يقول باعتباريّة الماهيّة محضاً وينفي الكلّي الطبيعي رأساً وأنّ الماهيّة محتاجة عندهم في وجودها والمحتاج الحقيقي هو ما فيه الحاجة كما إذا احتجت في صنعة إلى صانع فالمحتاج في الحقيقة تلك الصنعة فيكون المحتاج الحقيقي هو الوجود.

فنقول: سلّمنا إنّ الوجود الخاصّ هو الأصل في التحقق والجعل لا الماهيّة، لكنّها أيضاً متحقّقة ومجعلولة بالعرض، والوجود وإن كان واسطة في العروض لتحقق الماهيّة والكلّي الطبيعي، لكن وساطته من قبيل وساطة الفصل لتحصلّ الجنس في البسائط حيث لا يصحّ سلب التحصلّ عن الجنس أيضاً عند العقل إلا بالبرهان، لا من قبيل وساطة حركة السفينة في حركة جالسها كما أوضحناه في تعاليقنا على السفر الأوّل من الاسفار الأربعة^(٢٦٢). وأيضاً هب إنّ المحتاج وما فيه الحاجة واحد فما به الحاجة ما هو وأيّ شيء حامله؟ والإمكان بمعنى استواء الوجود والعدم أو جوازهما بناءً على جواز الأولويّة أو سلب ضرورتهما كما هو المعنى المشهور لا يجوز في الوجود والفقر الذاتي هنا - أعني مقام إثبات الواجب تعالى - للوجود أوّل المسألة.

نعم يستقيم بعد إثبات الواجب تعالى، أو بأن لا ينفي الماهيّة رأساً ويقال إنّها واسطة في الثبوت لا في العروض لحاجة الوجود الخاصّ... واسطة في الإثبات لحاجته الذاتيّة.

وبالجملة الاحكام الإمكانية لا يتصحّح إلا بالماهية كما أنّ الاحكام

الوجوبية لا يبرز إلا بالوجود. وهذا الفاضل نفسه اعترف بما يرد عليه
الحالتان وهو الماهية حيث قال لأن الممكن مالم يخرج، - إلى آخره - . فإذن
كيف يصح أن يقال ذلك الممكن لم يحتج إلى العلة في العدم.

قوله [في ص ٦٣]: والقول بأن عدم العلة علة لعدم المعلول على
الحقيقة ولا مجاز فيه.

أقول: التحقيق أن العلية في العدمي إن أريد بها الإفادة والإفاضة كما
في وجود العلة التامة أو الفاعلية بالنسبة إلى وجود المعلول فهي مجازية إذ لا
ميز في العدم بما هو عدم بل هو نفي محض وبطلان صرف فلا إفادة ولا
تأثير فيه.

وإن أريد بها مجرد الاستتاع فهي حقيقة لأنه أمر محقق في العدمي
بحسب نفس الأمر في مرتبة العقل بل في الخارج لأن الأعدام وإن لا تتمايز
في ذواتها لكنها تتمايز بتمايز الملكات والوجودات، فكلما يجري في
الوجودات يجري فيها بالتشابه. وهذا نظير ما قالوا في الميزان من أن إطلاق
الحملية أو المتصلة أو المنفصلة أو غيرها على السوالب بتشابه الموجبات وإلا
ففيها سلب الحمل والاتصال والانفصال مثلاً. فكذلك هنا يقال: للعدم
أفراد وفي الحقيقة للوجود أفراد، ورفع كل فرد منه مصداق للعدم لأن
مصداق كل شيء بحسبه ومن سنخه وإلا لارتفع الموضوع من البين ولم يكن
تلك الطبيعة طبيعة لذلك الفرد وبالعكس.

ففردهم العدم بنحو البطلان والليسية ولو كان بنحو الایسية لتحقيق في
كل موجود إمكاني كالحجر، حيثيات وجودية انضمامية غير متناهية، إذ
يصدق عليه كل سلب سواء.

وكذا يقال: للعدم علية لعدم آخر وفي الحقيقة كان لوجود علة لوجود

آخر ورفع تلك العلية الوجودية فرفع تلك العلية العدمية . ويقال العدم الكذائي في الخارج ، وفي الحقيقة كان نحو من الوجود في الخارج ورفع من الخارج وقوع فرد من العدم في الخارج . ومثله كون عليته خارجية وهكذا . او تقول على قاعدة قررها السيد الشريف : معنى كون السلوب والنسب وسائر الاعتباريات في الخارج ، أن الخارج ظرف لنفسها لا أنه ظرف لوجودها حتى يلزم كونها موجودة . هذا خلف .

قوله [في ص ٦٣] : وكأنه وقع سهو .

اقول : على نسخة الإمكان التي رجحناها لا سهو ، لأن مراده أن في هاتين الطريقتين جمعاً بين الإمكان والوجود ، بخلاف طريقة الإلهيين فهي أخصر منهما .

وقد عرفت أنه لابد فيهما من أخذ وجود الممكن بل تبينه بخلافها ، إذ الموضوع فيها هو الوجود لا غير الذي لا شك فيه وهو بين الماهية وبين الهلية . ولذا جعل موضوعاً للفلسفة الأولى والإمكان ماخوذ فيها بنحو الاحتمال استظهاراً .

قوله [في ص ٦٤] : ثم جعل قوله تعالى ﴿سريهم آياتنا في الآفاق﴾

الآية . (٢٤٣)

إعلم أن الكتاب تدويني وهو ما بين الدفتين وتكويني هو عالم الوجود بشرائره ، فاتحته عقل الكل وخاتمته الإنسان الكامل بالفعل والجواهر حروفه والاعراض إعرابه .

قال السيد المحقق الداماد قدس سره في القبسات : وما أعجبنى كلام

الإمام الغزالي حيث قال : «العالم كله تصنيف الله تعالى» انتهى . (٢٤٤)

ثم التكوين آفاقي وأنفسي وإذا وازنت الكتب الثلاث وقابلتها

لوجدتها متطابقة بلا اختلاف وكلّ مشحونة من آيات الله، فأيات الكتاب التدويني معلومة. وأما آيات الكتاب التكويني، فالوجودات آيات وجوده تعالى، والعلوم آيات علمه. والقدر آيات قدرته، والإرادات والاشواق آيات إرادته، وفردانية الأشياء وعدم تماثلها من جميع الوجوه من حيث ظواهرها وبواطنها آيات أحديته، وأنه ليس كمثله شيء، والامثال العليا التي له في السموات والأرض كالمجلى الآتم والمظهر الأعظم مثل الشمس وشعاعاته، والبحر ومنشأته، والعاكس وعكوسه، والنقطة السائرة الراسمة للمقادير، والآن السيال الراسم للمواقيت، والحركة التوسّطية الراسمة للقطعية والشعلة الجوّالة الفاعلة للدائرة والوحدة التي تنشأ بتكراره العدد بل كلّ شيء وشؤونه ممّا لا يحصى ولا تعدّ، آيات توحيده، وقس عليه ما في صفاته وعلائمها وسائر سماته ومراسمها.

قوله [في ص ٦٥]: ولا يخفى مافيه من التكلف والتعسف.

أقول: لعلّ مراده بالتكلف الاستدلال على الخلق فإنّ إثباتهم غنيّ عن الاستدلال. وبالتعسف - وهو الأخذ على غير الطريق - حمل صاحب المحاكمات الاستدلال بالعلّة على المعلول في كلام المحقّق الطوسي قدّس سرّه على الاستدلال بالحقّ على الخلق مع أنّه قدّس سرّه بصدد بيان أو ثبوت طريقة الإلهيين في الاستدلال على الحقّ تعالى.

أقول: ما ذكره صاحب المحاكمات مدرك رفيع المنال فإنّ مقصوده أنّ مفهوم الوجود أو الموجود عنوان لحقيقة بسيطة نورية، وهذه الحقيقة موجودة بنفسها بلا مبادئ فاعلية وقابلية وغيرها إذ لا ثاني لها لا وسعيتها من كلّ شيء كما أنّ عنوانها أعمّ من كلّ العنوانات، وهذه الحقيقة أظهر من كلّ ظاهر وأوّل الاوائل في الغير كما أنّ عنوانها أبده من كلّ بديهي وأوّل

الأوائل في الذهن فبعد ما ثبتت حقيقتها يثبت توحيدها - لأنّ صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلّما فرضته ثانياً لها فهو هو لا غيره - ويثبت نوريتها ومن نوريتها عالميتها ومعلوميتها لأنّه ظاهرة بذاتها لذاتها ومظهرة لما سواها والنور هو الظاهر بالذات المظهر للغير، والعلم هو النور فيأض الشعاع والنور الحقيقي فيأض عن علم وشعور، وهذا الفيضان قدرة. وبعد ما ثبت العلم والقدرة ثبت الحياة إذ الحيّ هو الدراك الفعّال، ويثبت الإرادة لأنّ تلك الحقيقة عين الابتهاج بذاتها لذاتها وعين المحبة لذاتها ولآثارها من حيث هي آثارها، ويثبت تكلمها لكونها معربة عمّا في الضمير من الغيب المكنون والكثر وأنّ العلة حدّ تامّ للمعلول والمعلول حدّ ناقص للعلة وهكذا في باقي الصفات.

ثمّ يستدلّ من كونها تامّة أي ليس لها حالة منتظرة [و] من كونها فوق التمام أي من التمامية بحيث يفضل بحر وجوده ويم جوده ويترشح على غيره على فعاليتها، ومنها ومن بساطتها على مبدئيتها [و] على مخترعيتها ومكوّنتها.

وبالجملة الناقد البصير والكيس الخبير لا بدّ أن يثبت بالوجود الذي هو أظهر من كلّ ظاهر وأيقن من كلّ متيقّن الإمكان الذي هو أخفى من كلّ خفي وأكمن من كلّ كامن، ويظهر على الذهن بالتخلية والإغماض عن التخلية وموضوعه أيضاً الماهية من حيث هي التي بذاتها ما شمت رائحة الوجود وفي نفسها في كتم الخفاء.

وكذا الحركة والحدوث وغيرهما ممّا هي صفات الممكنات والظلمات من صفات الواجب القاهر والنور الباهر لا أن يعكس الأمر ويثبت بالخفي الجلي وييدي بالمصباح الصباح. ويظهر بالنبراس الإشماس.

وأما حمل الاستدلال بالعلّة على المعلول في كلام المحقق قدّس سرّه على ما ذكره فليس فيه بعد، ويدلّ على الاوثقيّة على أبلغ وجه وآكده لأنّ إقامة دليل على إثبات الواجب تعالى على وجه يكون لازمه أولى البراهين كيف لا يكون في غاية الوثاقة؟ وإن أمكن حمل الاستدلال بالعلّة على المعلول في كلام المحقق قدّس سرّه على الاستدلال بالحقّ على الحقّ بناءً على ما سيأتي في كلام الفاضل المعاصر رحمه الله من أنّ اعتبار الوجود مقدّم على اعتبار الوجوب وهو بيان متين سيأتي في تحقيق الكميّة على مذاقهم فانتظر.

قوله [في ص ٦٥]: بأنّ كون العالم مصنوعاً ومجمولاً علّة، - إلى آخره -.

[أقول:] إن أريد به المصنوعيّة الإضافيّة المقوليّة فلا عليّة بين المتضائفين لكونهما متكافئين. وإن أريد به نفس ذات المصنوع والمجمول فهو كما هو بعد الوجود في نفسه للجاعل كذلك بعد الوجود الرابطي له، فإنّ المجمول يوجد بعد تعلق قدرته وإرادته به وبعد ارتباطه التقويمي (التقويمي) ومعيتة القيوميّة به مع أنّ الربط أيضاً من الإضافات. وإيضاً الأشياء منتسبات إليه تعالى وليس هو منتسباً إليها كما قال الشيخ الرئيس في موضع. وكذا ما سيجيء: من أنّ كون العالم مصنوعاً علّة لكونه ذا صانع، لأنّه ليس أولى من عكسه، أو استنادهما إلى علّة ثالثة هي الواجب تعالى. وهكذا حديث المؤلّفية وذوي المؤلّفية.

فالحقّ أن يقال: إنّ الشيخ وهؤلاء رمزوا إلى مقام ظهور الحقّ على الأشياء، فإنّ له تعالى ظهوراً في مقام ذاته وهو ظهوره بذاته لذاته على ذاته وهو عين الخفاء على مخلوقاته، وظهوراً على ما عدا ذاته في مقام فعله

وهو الظهور في مظاهر ذاته ومجالي صفاته بتلك المظاهر والمجالي، وإليه أشير في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»^(٢٤٥).

ومن هنا قيل:

فلست تظهر لولاي لم اكن لولاك.

أو نقول ارادوا بالمجعولية حقيقة المفعول بالذات الذي هو الوجود الحقيقي للعالم وهو عين المجعولية الحقيقية والفقر الذاتي إلى الجاعل الغني لا أنه شيء ومجعولية، وذات وفقر طار عليه، لأن الأثر بالذات ليس شيئاً على حياله فإذا تلك المجعولية نفس الإضافة الإشراقية أي الإشراق المبني للمفعول، كما أن الجاعلية الحقيقية والعلية الفعلية عين الإضافة الإشراقية أي الإشراق المبني للفاعل. وحقيقة الأولى هي حقيقة الوجود المنبسط على الماهيات، كما أن حقيقة الثانية هي حقيقة الوجود المتدلى بالحق المتعالي ذي الجمال والجلال. فهذه المجعولية الحقيقية والإضافة الإشراقية علة للوجود الرابط له تعالى وإضافته في نفس الأمر التي لا تعقل إلا بين أمرين، لا لعلته^(٢٤٦) الحقيقية فضلاً عن ذاته المتعالية بذاته فتبصر.

قوله [في ص ٦٦]: وصورة القياس هكذا، - إلى آخره -.

[أقول:] اين هذا من دليل الإلهيين وكأنه أراد أنه ملخص دليلهم.

قوله [في ص ٦٧]: فلا علينا ان لا نتعرض.

[أقول:] لما فيه من الأمور الأخرى قد مضى في مطاوي كلماتنا ما

يعلم منه أكثر هذه الأمور، ومنها أن ما أجاب به ذلك البعض جواب بتغير الدليل وهو خارج عن قانون المناظرة فإن أولئك المحشّين إدّعوا أن هذا البرهان لم يذكره المجيب دلّ على أنه مصحوب اللّم وقد جعلوا المعلول

كون الواجب صانع العالم وجعله هو كون العالم ذا صانع .

قوله [في ص ٦٧]: وهذا أيضاً كما ترى .

[أقول:] لأنه يجري في سائر الطرق ، مثلاً يقال استدلّ بحال مفهوم المحدث وهو أنّه ذو فرد حادث محتاج إلى العلة على حال أخرى له وهو أنّه ذو فرد غير حادث هو الواجب لا على ذات الواجب . وكذا استدلّ بحال مفهوم المحرك وهو كونه ذا فرد متحرك محتاج إلى محرك آخر غيره على حال أخرى له وهو كونه ذا فرد غير متحرك هو الواجب لا على ذات الواجب .

قوله [في ص ٦٨]: لكن بعد إثبات التوحيد وسائر صفات الواجب يثبت خصوص الذات المقدسة .

[أقول:] إن أريد بخصوص الذات الشخص فغير مسلم ، وأين الذات المتصفة بالصفات العليا من الذات الشخصية المقدسة؟ لأن انضمام المفاهيم الكلية لا يفيد الشخص بل التميز فقط .

كيف ، والجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً . فالحدود والرسوم والحجج تنال الكليات لا الجزئيات والسبيل إلى معرفة الجزئيات منحصر في الإحساس أو العلم الحضوري .

وإن أريد به التميز أي يثبت الذات المقدسة الواجبة الوجود الممتازة عن الممكنات بالتوحيد والصفات الواجبة وبالسدّ لانحاء عدمها ، فهذا لا يدفع ما قاله بعض الفضلاء ، لأنّ مراده من خصوص الذات هو خصوص الذات المقدسة الشخصية .

فالحق في دفع ما قاله أن يقال : ليس المقصود من إقامة البراهين إلا إثبات واجب الوجود المتّصف بالصفات العالية الآتية ، وليس الطمع منها نيل الذات المقدسة الشخصية المحتجبة عن العقول ، كما أنّها المحتجبة عن الابصار .

نعم يجعل ذلك العنوان ذريعة لملاحظة هذا المعنون الشخصي ويحكم على العنوان ويعني المعنون فيفنى العنوان في المعنون فهو في مراتب القلب كعكس يلاحظ ظهوراً ومجلى للعاكس ، فنور وارد من جنبه على القلب العاكف ببابه هاد إلى الوفود على قبابه ما أبهر نوره وما قهر جهوره .

قوله [في ص ٦٨]: غير ظاهر .

[أقول:] لأن مفهوم الواجب أيضاً مفهوم كلي وإن كان بعد أدلة التوحيد منحصراً في فرد .

قوله [في ص ٦٩]: وقد ذكروا في وجه العدول وجوهاً أخرى .

[أقول:] ومنها أنه إشارة إلى أن المسألة هي أن الصانع موجود لا أن الواجب موجود لما اشتهر أنه قضية أولية لا يصلح أن يكون مسألة علم من العلوم النظرية إذ مرجعه إلى أن ما يكون موجوداً بالضرورة موجود وهو فاسد .

وهذا الوجه مزيف بأنه لما كان موضوع العلم الالهي هو الموجود مطلقاً كان المسألة: «بعض الموجود واجب»، على أنه إنما يكون تلك القضية أولية لو كان المراد أن الواجب الوجود الخارجي موجود .

وأما إذا كان المراد أن مفهوم الواجب الوجود الذهني موجود أي له فرد في الخارج يصدق عليه الواجب الوجود بالحمل الشائع، بخلاف صدق ذلك المفهوم على نفسه فإنه بالحمل الأولي الذاتي فلا، ولذا أمكن الشك في أن ما وجب وجوده بذاته وامتنع عدمه بنفسه موجود والقطع بأن شريك واجب الوجود معدوم .

قوله [في ص ٦٩]: وهو الاستدلال باللوازم المتزعة عن حاق

الملزوم .

ولا سيما اللوازم الغير المتأخرة في الوجود عن وجود الملزوم .
 [اقول:] كالعوارض التي يكفي في عروضها سبق نفس شيئية الماهية
 بالماهية لا بالوجود كعروض الجنس للفصل ، فعروض مفهوم الموجود لذاته
 تعالى من هذا القبيل . ومثله عروض مفهوم الوحدة والتشخص لذاته . وكذا
 عروض مفهومهما للوجود الحقيقي .

قوله [في ص ٦٩]: وفيه مناقشة .

[اقول:] وفي الحاشية: إذ الاستدلال لم يقع طبيعة الموجود بل من
 الموجود المعلوم المشاهد وهو ليس مما يتزع من ذاته بذاته ويمكن دفعها بأدنى
 تأمل . إنتهى .

ودفعه بأن هذا بناء على تقرير الشارح لمنهج الإلهيين ، وله تقارير
 أخر، على أن كلمة «موجود» في تقرير الشارح ايضاً لا يابى عن الحمل على
 الطبيعة كما حمله عليها بعض المحققين وجعله ناظراً إلى طريقة المتألهيين ،
 فافهم .

قوله [في ص ٦٩]: من إمكان الاولوية الذاتية . وشبهة ما قبل المعلول
 الاخير .

اي الاولوية الذاتية الكافية في وقوع الممكن ، وأما الذاتية الغير الكافية
 فلا تضر كما لا يخفى .

وأما شبهة ما قبل المعلول الاخير وربما تسمى بشبهة ما بعد المعلول
 الاول إذا جعل المبدء المحدود الذي هو ملاك التقدم والتأخر بالرتبة من جانب
 المعلول المحض ، فهي قد تورد على بعض براهين إثبات الواجب تعالى
 كبرهان سيشير إليه المحقق الخفري وقد تورد على بعض براهين إبطال
 التسلسل . وتقرير البرهان في الموضعين قريب المسلك جداً وهو أنه إذا

انحصر الموجودات في الممكنات الصرفة سواء ذهب السلسلة إلى غير النهاية أو لا، بأن دارت على نفسها. وبهذا التعميم يمتاز التقرير هنا عنه في التسلسل، فمجموع الممكنات موجود ممكن على حدة. وكيف لا يكون ممكنة والجملة محتاجة إلى الأحاد التي كل واحد منها ممكن والمحتاج إلى الواجب ممكن، فكيف إلى الممكن، وكيف لا يكون موجودة وآحادها جميعاً [موجودة]. وإيضاً للمجموع أثر سوى آثار كل واحد. وسيأتي أن مجموع الموجودات موجود على حدة وراء كل واحد. وأن بعضهم ادّعوا بداهتها. ولكن لنا فيه كلام سيأتي إن شاء الله.

فعلتها المستقلة إما نفسها وهو باطل. وإما جزؤها فيلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله، لأن العلة المستقلة للجملة لا بد أن يكون علة لكل واحد من أجزائها، تحقيقاً لمعنى الاستقلال، ومن الأجزاء نفسه وعلله.

وإما أمر خارج عنها فالموجود الخارج عن جملة الممكنات هو الواجب وهو المطلوب. وثبت انتهاء السلسلة.

وتقرير الشبهة: إننا نختار أن علتها جزؤها وهو مجموع الأجزاء التي هي ما قبل المعلول الأخير.

قولكم: يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله تحقيقاً لمعنى الاستقلال. قلنا: علة نفسه ما قبل المعلول الأخير من المجموع الثاني وهكذا.

ومعنى الاستقلال في العلة أن جميع ما يتوقف عليه الجملة لا يشذ عن هذه العلة وعن أجزائها فلا تحتاج إلى أمر خارج عنها.

قوله [في ص ٧٠]: كما يظهر من تتبع عبارات الشفا.

[أقول:] فمن جملتها قول الشيخ في ثاني أولى الهيئات الشفا:

ولقائل أن يقول : إنه إذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز أن يكون إثبات مباديء الموجودات فيه لأن البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مباديه .

فالجواب عن هذا أن النظر في المبادي أيضاً هو بحث عن عوارض هذا الموضوع لأن الموجود كونه مبدءاً غير مقوم له ولا ممتنع فيه ، بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له ومن العوارض الخاصة به لأنه ليس شيء أعم من الموجود فيلحق غيره لحقوقاً أولياً ولا أيضاً يحتاج الموجود إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً أو شيئاً آخر حتى يعرض له أن يكون مبداً . هذا كلامه . (٢٤٧)

قوله [في ص ٧١] : وفي تقدم العلم والقدرة على الإرادة .
[أقول :] ولا اعتبار هذه الاعتبارات عند المتكلمين قالوا مطلقاً إنها مشروطة بالحياة وقالوا صدور العالم بالنسبة إلى ذاته تعالى ممكن وبالنظر إلى اعتبار الإرادة واجب كما سيأتي .

قوله [في ص ٧١] : بل على جمع الاعتبارات .
وذلك لأن جميع التعيينات مسلوقة عن حقيقة الوجود حتى مفهوم الوجوب بما هو مفهوم .

قوله [في ص ٧١] : ولهذا جعل موضوعاً .
[أقول :] أي جعل الموجود من حيث التحقق لا من حيث مفهوم مطلق ، لأن الحكيم شأنه البحث عن الحقائق .
قوله [في ص ٧١] : بل هو كيفية للنسبة .

أقول : إنه عين ذات الواجب تعالى لا ما هو كيفية النسبة . كيف ، وماهيته تعالى إتيته ، فلا نسبة حقيقة حتى يكون وجوبه كيفاً للنسبة بل

وجود بحث ووجوب صرف .

إذ الوجوب صفة لنفس النسبة وفيه كفاية، لأن نفس النسبة أيضاً متأخرة عن نفس الطرفين بالذات . وهل يعقل النسبة إلا بين الشئين . اللهم إلا أن يراد نفس النسبة المطلقة، لكنّها معني إسمي ليست بكيفي بالجهات وحينئذ إذا كان أحد الطرفين نفس الوجود، فيثبت تأخر الوجودات عن الوجود وهو المطلوب .

قوله [في ص ٧١]: لأنه الفرع لوجود الطرفين .

أقول: بل هو فرع وجود أحد الطرفين، وهو المثبت له، إذ من المقررات أن ثبوت الشيء للشيء فرع وجود المثبت له لا الثابت لمكان المحمولات العدمية كزيد أعمى . وليعلم أن وجود النسبة في الخارج وجود رابط . ولعلك سمعت أن وجود النسبة في معناه^(٢٤٨) كون الخارج طرفاً لنفسه لا الوجود فتفطن .

قوله [في ص ٧٢]: وأما ثانياً فلأنه بعد تسليم كونه نعتاً للوجود، - إلى آخره - .

[أقول:] إن قلت: إنه بعد تسليم ذلك يكون عدم تسليم وجوب تأخره عن الوجود منعاً للمقدمة البديهية وهو مكابرة غير مسموعة لكونها خارجاً عن قانون المناظرة وكيف يكون النعت غير متأخر عن المنعوت . قلت: بل يقبل المنع لمكان النعوت الانتزاعية والصفات الذاتية .

قوله [في ص ٧٢]: لا فرع له .

[أقول:] قد تبع - نور الله جماله - في العدول عن الفرعية إلى الاستلزام المحقق الدواني وأضرابه، وإنما حملهم على ذلك إنتقاض قاعدة الفرعية بالهليات البسيطة فإن ثبوت الوجود للماهية لو كان فرعاً لثبوتها لزم

تقدّم الشيء على نفسه أو التسلسل كما لا يخفى . ولم يتفطنوا أنّها من باب ثبوت الشيء لا ثبوت الشيء للشيء حتى يجري فيه قاعدة الفرعية وذلك لأن الوجود نفس تحقّق الماهية وكونها، لا امر ينضم إليها، فلا شينية وجودية لها بدونه حتى يكون هنا ثبوت شيء لشيء .

قوله [في ص ٧٢]: إذ الثبوت في نفسه للوجوب إنّما هو، - إلى آخره - .

[اقول:] إذ قد مرّ في الأمور العامة أنّ الثلاثة، أي الجهات إعتبارية والامر الاعتباري وجوده بمعنى وجود منشأ انتزاعه .

قوله [في ص ٧٢]: فهو أيضاً ثبوته، - إلى آخره - .

[اقول:] هذا على اعتبارية الوجود وأما على أصالته كما هو مذهب المحقّقين فليس كذلك .

قوله [في ص ٧٢]: فلا يكون متأخراً .

اقول: على تقدير انتزاعيتهما يمكن أيضاً التقدّم والتأخّر بينهما . ليست الكلّية والجنسية والذاتية من المعقولات الثانية ومع ذلك الكلّية مقدّمة على الجنسية، والجنسية على الذاتية، وكذا الحيوان بما هي كلّية مقدّم عليه بما هو جنس .

قوله [في ص ٧٢]: كلام واه جداً .

اقول: هو - نور الله جماله - يسلك مسلك المنع ولا يتخطى خطوة في البين حتى نرى ما يفهم منه؟

[هو] كلام الفحول من الحكماء والمتكلّمين وكذا قولهم: الشيء امكن فاحتاج فوجب فوجد فوجد... فإنّ مراد القوم من هذين القولين أنّه مالم يخرج الماهية عن الاستواء في نظر العقل وعن الاولوية (كذا)

ولم ينسَدَ جميع أنحاء عدم المعلول من قبل العلة ولم يبلغ تأثيرها إلى حدّ الإيجاب لم يحكم العقل بوجودها ولم تستحقّ في نظره لحمل مفهوم الموجود كما أنّ في الممكن وجوباً لاحقاً إذ حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب .

ومثله قولهم : الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، أي مالم يلاحظ العقل خروج الطبيعة المرسلة عن صرافة الابهام لم يحكم بوجودها .

ومن هذا القبيل ما قال الشيخ الرئيس في الشفاء إنّما يقال : للجنس والفصل أنّها جزء النوع لأنّ كلاّ منهما يقع جزءاً من حده . ضرورة أنّه لا بدّ للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع ، فهذا الاعتبار يكون مقدّماً على النوع في العقل بالطبع .

وأما بحسب الخارج فيكون متأخراً عنه لأنّه مالم يوجد الإنسان مثلاً في الخارج لم يعقل له شيء يعمّه وغيره وشيء يخصّه ويحصّله .

وقال العلامة والد ذلك الفاضل في حاشيته على إلهيات الشفاء : وما قيل : إنّ الإمكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس ماهيته من حيث هي وهي ليست باعتبار نفسها مجعولة بل المجهول بالذات هو الوجود فمالم يكن وجود لم يعقل ماهية ، لكن إذا تحقّق الوجود ذو الماهية من علة فللعقل ان يلاحظ المعاني الثابتة له لذاته بلا جعل وتأثير وهي الماهية فإذا لاحظها من حيث هي وجدها في ذاتها لا موجودة ولا معدومة فيصفها بالإمكان ، ولا شك أنّ في نسبة الوجود إليها لا بدّ من مرجّع وسبب لتساوي نسبتها إلى الطرفين فحكم عليها بالحاجة إلى السبب . ثمّ وجد أنّ السبب مالم يكن موجباً تامّاً لا يمكن نسبة الموجودية إليها فحكم عليها بالإيجاب ، فالوجود بالقياس إليها أي

نسبة الموجودية إليها متأخرة بهذه المراتب وهذا لا ينافي كون ما هو الموجود بالحقيقة أعني الوجود الحقيقي الطارد للعدم متقدماً، لأنه الاصل، هذا. ^(٢٤٩)
قوله [في ص ٧٢]: على أنه.

[أقول:] لم يقل ذلك الفاضل إن اتّصاف الماهية في مرتبة العقل بالوجوب مقدّم على اتّصافها بالوجود بل حكم بتقدّم اتّصاف وجودها بالوجوب على اتّصافها بالوجود كما يصرّح به قوله: إن الماهية مالم يتّصف في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن أن يوجد، فلا يرد عليه ما أورده نور الله جماله.

قوله [في ص ٧٢]: وأيضاً لا شك، - إلى آخره -.

أقول: من حمل الوجوب على الوجوب في ملاحظة العقل حمل الوجود أيضاً على الوجود في ملاحظة العقل لا أن أحدهما في ملاحظة العقل والآخر في نفس الأمر. فمعنى كلامهم أن الشيء مالم يحكم العقل بانه وجب بإيجاب العلة لم يحكم بانه وجد حكماً محاكياً عن الواقع وملاحظة ^(٢٥٠) بحسب نفس الامر ولو لم يكن احكام العقل الصحيحة ونظيره الصحيح مطابقاً لنفس الامر ارتفع الامان منه وانسد باب الإيمان.

قوله [في ص ٧٢]: لأن معنى نفس الامر يرجع إليه.

أقول: لم يفسّر أحد نفس الامر بمرتبة العقل الجزئي بل ربّما يفسّر بالعقل الفعّال بناءً على أن الامر مقابل الخلق وهو عالم المجردات مأخوذاً من قوله تعالى: ﴿إلا له الخلق والامر﴾. ^(٢٥١)

ومعناه الاصح الاشهر كون الشيء على ما هو عليه من دون فرض فارض واعتبار معتبر فيشمل مرتبة ذات الماهية ووجودها الخارجي والذهني، فكون الإنسان إنساناً أو حيواناً في المرتبة بحقيقتيهما التصورية، وكونه

موجوداً في الخارج، وكذا كون الكلّي موجوداً في الذهن، كلّها من الأمور النفس الامرّية، لكونها كذلك من دون اعتبار الاعتبار بخلاف «الإنسان جماد». ولعلّ مراده - نور الله جماله - بمرتبة العقل التي جعلها مرجع نفس الامر مرتبة ذات الماهيّة في العقل وهي أحد مصاديق نفس الامر لا معناه وماهيّته.

قوله [في ص ٧٢]: وأنّ الإراد الاول، - إلى آخره -.

[أقول:] وهو قوله: لأنّه إذا لم يكن له وجوب أصلاً، - إلى آخره - وإنّما صار أظهر الورود لوحدة ظرف الاتّصافين حيث فرض أنّ ظرف العقل عين ظرف نفس الامر.

قوله [في ص ٧٣]: وأمّا رابعاً - إلى آخره -.

[أقول:] فيه نظر فلأنّ الاستدلال بالموجود المشاهد المعلوم إنّما وقع من الشارح، وتقرير دليل الإلهيين غير منحصر فيه وعبارتهم كعبارة المصنّف قدّس سرّه العزيز، الموجود المطلق. ومرادهم إمّا الموجود المطلق من حيث التحقق والصدق على المعنوي، وإمّا الموجود الحقيقي الذي هو الموجود الحقيقي الاصيل.

قوله [في ص ٧٣]: بل على ثبوت الوجوب له.

[أقول:] ليس كذلك فإنّ ما ذكره استدلال على ثبوت الوجود للواجب تعالى فإنّ المراد بالموجود بما هو موجود إمّا الموجود الحقيقي الذي هو الوجود الحقيقي. وإمّا طبيعة الموجود ولكن من حيث التحقق في الفرد الذي هو الوجود الحقيقي، والوجود الحقيقي يمتنع عليه العدم، وكلّما يمتنع عليه العدم فهو واجب، فالوجود الحقيقي واجب والوجود الحقيقي موجود، فالواجب موجود، فظهر أنّ المطلوب الواجب موجود لا أنّ الوجود واجب.

قوله [في ص ٧٣]: وفيه ما فيه .

[اقول:] في الحاشية إشارة إلى أنه يمكن دفع العلاوة، بأنه يجوز أن يثبت أولاً الوجود للواجب لكن لا بعنوان أنه واجب وبعد ذلك يثبت كونه واجباً حتى يعلم منه وجود الواجب ...

وانت قد عرفت مراد ذلك الفاضل، فتذكر .

قوله [في ص ٧٣]: أي العلم الإلهي .

[اقول:] أي بالمعنى الأعم ويسمى أيضاً بالعلم الأعلى والعلم الكلي لأن العلوم كلها متداخلة بالنسبة إليه . وإيضاً علم ما قبل الطبيعة للتقدم النفس الأمري . وإيضاً علم ما بعد الطبيعة للتأخر في أذهان المتعلمين . والفلسفة لفظ يوناني بمعنى التشبه بالإله أي التخلق بأخلاق الله تعالى علماً وعملاً بحسب الطاقة البشرية . ووجه آخر في توصيفه بالاولى : أن لهذا العلم تقدماً بالطبع على سائر العلوم الفلسفية لأن مبادئها إنما تثبت فيه ، وبهذا يظهر أوليته من حيث كونه علماً ، وبما ذكره الشيخ من حيث المعلوم به فقط .

قوله [في ص ٧٤]: لا الوجود من حيث هو موجود .

اقول: الفاضل لم يدع تقدّم مفهوم الوجود بما هو مفهوم على جميع الأمور بل من حيث التحقق في حقيقة الوجود وأعلى مراتب تلك الحقيقة ذات الواجب تعالى .

قوله [في ص ٧٥]: قيل هذا صريح .

[اقول:] بناء الصراحة على أن الإمكان المتداول على السنة الخواص في الأغلب هو الإمكان الخاص، أو على أن المراد به الاحتمال ويطلق عليه كثيراً في العرف وفي عبارات المصنفين وفي الاصطلاح أيضاً كقولهم: كلما

قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان مالم يذكك عنه قاطع البرهان . ومع اللتيا والتي في إطلاق الصراحة مبالغة .

وبناء ما يقال : من أنه لا وجه - إلى آخره - . على أن المراد بالإمكان هو الإمكان العام المتحقق في ضمن الوجوب وحيث فلا يتوجه قوله - نور الله جماله - : لكن الصراحة ، - إلى آخره - .

قوله [في ص ٧٦] : على ما قرره بعض المحققين .

[أقول :] هذا منه - نور الله جماله - غريب لأن بعض المحققين أيضاً جعل التفاوت بتفاوت التوالي كما ذكره قدس سره ، إلا أنه فرق بالمقدم في بعضها أيضاً ، مثل جعل مقدم الشرطية الأولى وهو الإمكان للإشعار بعلة الحاجة إلى المؤثر وفي الآخرين نقيضه الصريح ، فالمحقق زاد ولم ينقص في الفرق فكيف يكون بمجرد تغيير في الالفاظ والعبارات .

قوله [في ص ٧٦] : أي من أفراد الموجود مطلقاً .

[أقول :] التفصيل أن للموجود أفراداً مطلقاً وأفراداً معلومةً بالبديهة ، وهنا تقريرات أربعة ، وفي كل منها شقان أعني الشرطيتين ، فإما أن يراد في كلا شقي الترديد في كل تقرير أفراد الموجود مطلقاً ، أو أفراد المعلوم بالبديهة ، أو في الشق الأول أفراد الموجود مطلقاً وفي الثاني أفراد المعلوم بالبديهة ، أو بالعكس ، ففي كل تقرير أربعة احتمالات والجميع ستة عشر . وقولنا «أفراد» بصيغة الجمع تغليب ، إذ في الأخير الترديد في فرد .

قوله [في ص ٧٦] : التقريرين الأخيرين .

[أقول :] أي في الشق الثاني من الثاني والثالث . وإنما حملة على المطلق إذ لولاه لم يلزم الخلف ولا الدور والتسلسل إذ لا يلزم من فرض عدم تحقق الواجب في أفراد الموجود المعلوم بالبديهة وتحقيقه في غيرها خلف

ونحوه .

قوله [في ص ٧٦]: والفاضل المعاصر قد حمله .

[أقول:] أي حمل ما في التقرير الأول الذي جعلناه ذا وجهين على الأفراد المعلومة بالبديهة لا ما في التقريرين ، لقوله : وإن كان العبارة لا يأبى عنه .

وقوله في الحاشية الآتية : إذ المنظور فيه فرد من الأفراد المعهودة - إلى آخره - . أيضاً ظاهر .

قوله [في ص ٧٧]: وهو للعهد وهي شخصية .

[أقول:] إن قلت: كانت الشرطية حينئذٍ في قوة أن يقال: زيد إن كان كذا فكذا وهذا قبيح .

قلت: هذا السؤال يعينه الاعتراض الذي يأتي عن قريب على ترديد الشارح من أنه قبيح ، ويأتي جوابه أيضاً وهو هذا :

قوله [في ص ٧٨]: إذ الوجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة .

[أقول:] لا وقع لهذا الاعتراض لأنه كيف يكون ممكناً بلا شكّ والوجود في أن الوجود يأبى عن العدم ، وحيثية الوجود كاشفة عن الوجوب . كيف وجمّ غفير ذهبوا إلى أن الوجود الحقيقي أمر واحد شخصي قائم بذاته لا بالماهيات وهي موجودة بمعنى أنها منسوبة إلى ذلك الوجود وهو عندهم حقيقة الواجب كما يأتي . حتّى قالوا وجود زيد إله زيد كما في شرح المقاصد والشوارق وكتب المحقق الدواني والباغنوي وغيرهم . والشارح أيضاً نفى الشكّ عن الوجود وأضاف على الوجود الوجود . والموجود بما هو موجود لا بدّ أن يكون بين الماهية والهيّة . ولذا جعل موضوع العلم الإلهي بل الجسم بما هو موجود من موضوعات الإلهي الأعمّ كما أنّه بما هو متكمّم

من موضوعات الرياضي وإنما هو واقع في التغير (كذا) موضوع الطبيعي .
ثم كيف يكون الوجود الغير المشكوك فيه بما هو موجود ممكناً بلا شك
وشبهة أصلاً، والعلم بأنه ممكن خاصّ موقوف على أن يعرف أنه زوج
تركيبي له ماهية ووجود وأن الكلّي الطبيعي موجود فلأنه نفس الماهية التي
طراها الكلّية في الذهن والجزئية في الخارج ومن حيث هي ليست إلا هي لا
كلّية ولا جزئية . وأن الوجود والعدم متساويان بالنسبة إلى تلك الماهية أو
مسلوب الضرورة عنها إذ لا استواء ولا سلب في نفس الوجود .

والإمكان بمعنى الفقر والتعلق الذاتي الذي يقول به بعض المتأخرين
كصدر المتألهين في الوجودات الخاصة يتم بعد إثبات الواجب الوجود
بالذات، والإمكان الخاصّ في الماهية واسطة في الإثبات له، ولو جعل
الحدوث كاشفاً عن الإمكان، فموضوع الحدوث بلا ريب هو الحصة من
الماهية أو الزمان والحركة . وأما الوجود بما هو وجود، والموجود بما هو
موجود فلا، لأنه ليس بكم ولا بكيف، بل ولا بجوهر ولا غيرها . نعم في
القديم قديم وفي الحادث حادث بالعرض .

وأيضاً المشهورية والمعلومية كيف يمنعان عن وقوعه موقع التردد
بالواجبية والممكنية . وقد قال سيّد الشهداء أرواحنا له الفداء : «لغيرك من
الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتّى تحتاج إلى
دليل يدلّ عليك ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك،
عميت عينٌ لا تراك ولا تزال عليها رقيباً وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من
حبك نصيباً» . (٢٥٢)

وقال الحكماء : كلّ ممكن له جهة نورانية [وجهة] ظلمانية ومعلوم أن
النور وجود قاهر باهر، والظلمة عدم مضمحلّ دائر . ومن استدلّ بالفرد من

الموجود نظر إلى الجهة النورانية والوجود بل ساقط الإضافة عن القابل ومقطوع النظر عن الهياكل . وبالجمله المقصود أن هذا الترديد في هذا المقام مع كثرة الكلام لا يعد قبيحاً .

قوله [في ص ٧٨]: وحيث لا حاجة - إلى آخره - .

[أقول:] ما قال السيد هو أنه كما لا شك في وجود ممكن لا شك في وجود موجد، إذ موجد الموجود موجود بديهية، وهو أن يكون واجباً والتكلف الذي أشار إليه المحشي العلامة نور الله جماله أن الضمير في قول الشارح فإن كان واجباً راجع إلى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة، لا إلى ما هو أعم ومن موجد الذي لا أثر له فيها كما قال بعض المحققين .

وأما ما أفاده بعض المحققين فلا تمحل فيه قطعاً فقد فسر الموجود بطبيعة الموجود بما هو موجود من غير نظر إلى خصوصيات الافراد على ما يقتضيه نظر المتألهين، وإن كان العلم بوجود الطبيعة يحصل من العلم بوجود الافراد أو في^(٢٥٣) تحقق أفسراد الموجود لكن بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها على ما في شرح المواقف . انتهى .

ولعل التمحل الذي أشار إليه - نور الله جماله - تنكير موجود في كلام الشارح فإنه ينافي إرادة الطبيعة . وليس كذلك فإن التنكير للنوعية، أو للإشارة إلى أن المراد الطبيعة من حيث التحقق في الفرد أعني الموجود الحقيقي لا نفس المفهوم .

لكن قول بعض المحققين: وإن كان العلم بوجود الطبيعة - إلى آخره -، فيه شيء، لأنه يدل على أن المراد مفهوم الموجود ولكن من حيث التحقق . وهذا وإن كان صحيحاً إلا أنه ليس مما يقتضيه نظر المتألهين لأنه كلي، وما

يقتضيه نظرهم أن يراد الموجود الحقيقي الذي هو وجود حقيقي عيني نوري متشخص زائد على ذاته . ولعلّ العلامة - نور الله مرقدّه - إليه أشار بقوله : مع أنّ فيه ما فيه والامر سهل ، فتأمل .

قوله [في ص ٧٨] : وأمّا اهل الذوق .

أقول : مفهوم اللقب ضعيف . وكلام المحشّي ليس فيه تعريض بل المراد أنّ هذه البراهين لما كانت خفيفة المؤنة ولم يؤخذ فيها التسلسل الذي يطول الكلام في إبطاله ناسبت اهل البحث .

قوله [في ص ٧٨] : إن كانوا صادقين .

[أقول :] مولانا ما تقول في سيّد اهل الشهود مولى الموحّدين عليّ عليه السلام حيث يقول : «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله» .^(٢٥٤)

ويقول : «لم اعبد ربّاً لم أره» .^(٢٥٥)

وغیره من الائمة عليهم السلام قالوا نظير ذلك ، ولم يجعلوا ذلك وقفاً على انفسهم بل قالوا : عميت عين لا تراك .^(٢٥٦)

وقالوا : اعرفوا الله بالله .^(٢٥٧)

ويا من دلّ على ذاته بذاته .^(٢٥٨)

وبك عرفت وأنت دللتني عليك .^(٢٥٩) ونظائره .

فلا بأس إن حصل نفحة من ذلك بالوراثه وجذوة من نارهم

بالاقتباس لشيعتهم من المتعرضين لنفحاتهم والمصطلين بإشراقاتهم .

قال المحشّي : إذا تحقّق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على إيجاد

ما فالمراد بوجود ما ، إمّا الفرد المنتشر من الموجود وإمّا الطبيعة منه ، وإمّا كلّ

فرد منه ، وإمّا مجموع الأحاد بالاسر ، وإمّا المجموع من حيث المجموع ، فهذه

خمسة احتمالات . وكذا في إيجاد ما ، فيضرب الخمسة في الخمسة ، تصير

خمسة وعشرين . وعلى كل واحد من التقادير ففي قوله : «وتحقق إيجاد ما موقوف أيضاً على موجود ما» خمسة وعشرون احتمالاً فيحصل من ضرب الخمسة والعشرين في مثله ستمائة وخمسة وعشرون احتمالاً .

إن قلت : موجود ما مثلاً ظاهر في الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك كما ترى في الحواشي إن المحشين قد حملوه على الطبيعة وغيرها بل جوز - نور الله جماله - حمله على الفرد المعين كما ستقف إن شاء الله .

ووجه التعميم أن كلمة «ما» الإبهامية للتعميم ، والإبهام بحسب هذه الأقسام الخمسة ، أي نحن في مندوحة من التخصيص فلا حاجة لنا أن نخصّص الكلام بالطبيعة أو الفرد المنتشر أو غير ذلك لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام .

قوله [في ص ٧٩] : لا يقال : لعله لا يكون العلة الخارجة ، - إلى آخره - .

[أقول :] إن أريد بالخروج المباشرة بالموضوع بفرض سلسلتين ، سلسلة موجودات وسلسلة إيجادات قائمات بموجودات آخر ، فلا فائدة في هذا الفرض وهذا السؤال كما لا يخفى . وإن أريد كما هو صريح قوله : «على هذا يرجع الأمر إلى سلسلة واحدة متسلسلة» خروج اعتبار الإيجادات عن اعتبار الموجودات ، بأن يكون موضوعها نفس تلك الموجودات ، كما يفرض في برهان التضايف ، بل في برهان التطبيق في إبطال التسلسل ، سلسلتان في سلسلة واحدة ، إحديهما باعتبار السابقة في كل واحد واحد ، والأخرى باعتبار المسبوقية فيها .

فيرد عليه أن هذا هو اعتراض المحقق الفخري كما يأتي ، فالأولى هو

الاقتصار على نقله بقوله وبما قرّرناه، - إلى آخره - وحذف هذا السؤال والجواب بطوله، لأنّ دفع ذلك مغن عن هذا السؤال والجواب.

قوله [في ص ٨٠]: وأما ما أفاده السيّد الداماد قدّس سرّه العزيز.

[أقول:] من أنّ الدور هنا في الطبيعتين لا باعتبار الفرد. وما أشار

إليه بقوله ففيه ما فيه، ما أفاده صدر المتألّهين قدّس سرّه من أنّ الدور في الطبيعة جائز لجواز كون طبيعة في ضمن فرد مقدّمة على نفسها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة الافراد المتوالدة. وما ذكره بعض المحقّقين هو أنّ هذا إنّما يصحّ في الاعداد لا في الإيجاد فإنّ إيجاد الطبيعة جعله واقعة في متن الاعيان، فإذا وقعت لا يجوز أن يجعل نفسها واقعة فيها مرة أخرى، لكن يجوز أن يكون بحسب كونها محفوفة بعوارض مشخّصة، معدّة لصيرورتها محفوفة بعوارض مشخّصة أخرى. ولعلّ استنكار العقل الذي أشار إليه - نور الله جماله - باعتبار أنّ الطبيعة ليست واحدة بالعدد بل لها حصص، ولهذا قالوا نسبة الكلّي الطبيعي إلى الافراد نسبة الآباء لا أب واحد إلى الاولاد.

وحينئذ فيتصوّر الإيجاد بأن يكون حصّة من الطبيعة موجدة لخصّة أخرى، وما عدّه أولى هو أن يكون المراد بموجود ما مجموع الموجودات من حيث هو مجموع. فتوقّفه على الإيجاد المتوقّف على الموجود يستلزم الدور بلا خفاء، بناءً على المقدّمة الآتية. وما أشار [إليه] بقوله: «إلا أنّه أيضاً فيه ما فيه» لعلّه ظهور موجود ما في الطبيعة كما فسّره - نور الله جماله - بالموجوديّة من حيث هي. وأنت قد عرفت أنّ كلمة «ما» الإبهاميّة في موجود ما للإشارة إلى المندوحية فالمراد به مطلق طبيعة الموجود المرّد بين الاقسام الخمسة.

وأما ما ذكره بعض المحشّين، فليست حاشيته موجودة عندي حتى أنظر فيها.

وإن شئت زيادة بصيرة فيما ذكرنا في هذه الحاشية فارجع إلى حاشية بعض المحققين رحمة الله عليه.

قوله [في ص ٨٠]: أن يكون مبدءاً لجميع أفرادهِ.

[أقول:] لأنّ الطبيعة لا يكون خالياً عنها وإلاّ لم يكن فرداً منها، والمبدء قد فرض لنفس الطبيعة من حيث هي فيكون مبدء لها أينما تحقّقت.

قوله [في ص ٨١]: إنّما هو باعتباره.

[أقول:] أي بالانتساب إليه، لأنّ هذا هو المذهب المنسوب إلى ذوق المثاليين، وهو أنّ الوجود الحقيقي الذي هو الوجود الحقيقي أمر قائم بذاته واحد شخصيّ والوجود بمعنى المنسوب إلى الوجود كثير، والماهية في هذا المذهب أصلية ووجود الممكن اعتباري فيتنزّع من مهيتته، ولو كانت المهيّات اعتبارية لانتزعت من وجود الواجب تعالى، إذ لا وجود سوى وجوده فيلزم أن يكون ذا ماهية، ولم يقولوا به.

والمراد بالمطلق على هذا التقرير ما هو المعروف عند أهل الذوق، أي حقيقة الوجود المعرّى عن جميع القيود والواسع المحيط وإن كان متشخصاً بنفس ذاته، كما أنّ المقيد، المحدود المضيق المحاط. وهذا كإطلاق الكلّي على ربّ النوع عند الإشرائيين وعلى الفلك المحيط عند الرياضيين وغيرهم.

وليس المراد بالمطلق معناه المعروف بعني المفهوم العام الذهني كما سيأتي في كلام فخرالمحقّقين.

قوله [في ص ٨٢]: بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الأعمّ.

[أقول:] أي ما هو مصطلح الحكيم، وهو عارض لا يكون عروضه

في الخارج بل يكون عروضه في العقل ، سواء كان اتّصاف المعروض به في العقل ايضاً كالكليّة ، او كان الاتّصاف في الخارج كالشيئية والإمكان ، والمعنى الاخص عارض عروضه والاتّصاف به كلاهما في العقل وهو مصطلح المنطقي ، فالمعنيان مشتركان في أنّ العارض لا يحاذيه شيء في الخارج وكذا عروضه في العقل على الاصطلاحين وكون الاتّصاف في الخارج معناه كون الخارج ظرفاً لنفس الاتّصاف لا لوجوده .

قوله [في ص ٨٢]: لا على ما ذكره هذا الفاضل من أنّ طبيعة الموجود لا مبدء لها .

أقول: مراد الفاضل طبيعة الموجود من حيث التحقق في الخارج لا الطبيعة من حيث هي مفهوم في العقل ، وإذا أريد بها الطبيعة من حيث التحقق كان مرجعه ما ذكره المحشّي العلامة - نور الله مرقدّه - كما لا يخفى .
قوله [في ص ٨٢]: ثم لا يخفى أنّ الموجود^(٢٦) الحقيقي ، - إلى آخره - .

أقول: الموجود الحقيقي بمعنى الوجود الحقيقي أمر واحد شخصي لا طبيعة الموجود المطلق إذ في المذهب المنسوب إلى ذوق المتألهين الذي تقرير هذا الفاضل المعاصر بالحقيقة ناظر إليه وهو التوجيه الثاني الذي ذكره المحشّي العلامة - نور الله جماله - الوجود الحقيقي واحد شخصي والموجود كلي كما هو المسطور في الكتب في بيان مذهبهم فيطلق الموجود على الافراد الكثيرة ، بعضها موجود ، بمعنى أنّه نفس الوجود الحقيقي لا ذات له الوجود ، إذ لا ماهية له ، وهو الواجب تعالى ، والبواقي يطلق عليها الموجود بمعنى المنسوب إلى الوجود كالشمس (كذا) قالوا اعتبارية المشتقّ وكونه معقولاً ثانياً لا يصادم كون المبدء الماخوذ منه أمراً متاصلاً .

قوله [في ص ٨٣]: وفرق ما بينهما.

إن قلت: إن كان التنكير للتفخيم فواضح وإن كان للتحقير فكيف هو مع أن المراد بالمعري حقيقة الوجود المجرد عن الماهية فضلاً عن المواد والموضوعات والمتعلقات التي للنفوس. والمطلق هو المفهوم المنتزع الذهني. وأيضاً بين لا بشرط القيود وبشرط لا تفاوت عظيم.

قلت: أما حديث المفهوم الذهني المنتزع فليس بصحيح إذ المراد به ذلك المفهوم ولكن من حيث التحقق في الحقيقة البسيطة النورية كما دلّ عليه إطلاق الوجه عليه. وأما التفرقة بين بشرط لا ولا بشرط فهاهنا ضعيفة لأن القيود عدمية فمفاد بشرط لا هاهنا سلب السلب إذ حقيقة القيود الحدود والنقائص اللازمة للماهيات.

قوله [في ص ٨٤]: وأما على ما ذكره بعض المحققين ففيه.

لا يخفى أن المراد بعلية بعض الموجودات للمجموع من حيث المجموع العلية المستقلة كما ذكروا عند إجراء هذا البرهان في إبطال التسلسل، والعلّة المستقلة للمجموع الذي هو موجود على حدة لا بد أن يكون علّة لكل فرد فرد، وإلا لم يكن علّة مستقلة للمجموع. فالمنع الذي أورده على ما ذكر المحقق ثانياً غير وارد أيضاً.

قوله [في ص ٨٤]: وإيضاً على هذا فيصح، - إلى آخره -.

[أقول:] ليت شعري كيف يلزم من قول المحقق علّة المجموع علّة لكل فرد أن يجوز حمل المجموع المذكور في كلام المحشي على الافرادي.

قوله [في ص ٨٥]: أي في حال الوجود.

[أقول:] أي في آن الوجود وإن لا يمتنع في ثاني الحال. ولك أن تقول في حال الوجود يجوز العدم بدلاً سيما مع تقدّم إثبات الواجب تعالى

نعم لا يجوز بشرط الوجود كما أن زيدا في زمان القعود ممكن القيام بدلاً عن القعود، وأما بشرط القعود فلا .

قوله [في ص ٨٥]: يمتنع عدمها، - إلى آخره - .

[أقول:] هذا أعم من الامتناع الذاتي والغيري، ولم يبين أن الامتناع ذاتي كما سببته الفاضل المعاصر له . والممكنات أيضاً يمتنع عدمها في حال الوجود امتناعاً غيرياً إذ الامتناع الغيري لا ينافي الإمكان الذاتي وقد مر في الأمور العامة أن معروض ما بالغير ممكن والتعليل بما تقرّر من أن الشيء مالم يجب لم يوجد لا يدلّ عليه لأن مفاد ما تقرّر أعم من الوجوب الذاتي والغيري .

قوله [في ص ٨٥]: وفيه نظر .

[أقول:] إن قلت: هذا إنما يرد لو أريد بالعدم واللاشيئية في قوله: «لا يجوز أن يكون معدوماً ولا شيئاً محضاً» العدم اللاحق . وأما إن أريد العدم السابق فلا . ويؤيده قوله: «خروجه إلى الوجود» .

قلت: لفظ «يكون» الذي هو الرابطة الاستقلالية يأبى عن هذا التوجيه . على أن ما ذكره تقرير كلام المحشي . ولفظ «يصير» في كلامه صريح في العدم اللاحق .

قوله [في ص ٨٦]: إن الممكنات أيضاً لعلّه يكون كذلك .

أقول: ليس كذلك قطعاً لأنّ علّة الممكنات لا يجب أن تكون علّة ممكنة حتّى يلزم أن يخرج ممكن ما من العدم قبل أن يخرج كما يلزم هناك أن يخرج موجود ما من العدم قبل أن يخرج لأنّ علّة الموجودات يجب أن تكون موجودة .

قوله [في ص ٨٦]: إذ مالم يمتنع جميع أنحاء العدم، - إلى آخره - .

[أقول:] والحال أن وجودها مشهود فيكشف عن امتناع عدمها
وضرورة وجودها ضرورة لاحقة.

قوله [في ص ٨٦]: وليس لهذا الامتناع سبب.

[أقول:] قد تصدّى لبيان أن هذا الامتناع ذاتي لا غيري حتى يلزم في
مقابله وجوب ذاتي، كما قال: «فيكون في الوجود، إلى آخره». فقوله -
نور الله جماله - فيما بعد: «لظهور استدراكه» ليس بشيء.

قوله [في ص ٨٦]: كاشفة عن حيثة الوجوب.

[أقول:] أي الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول إحدى
الضرورتين اللتين في قولهم: «كل ممكن محفوف بالضرورتين». وما ذكره
الفاضل من أنه ليست الحيثة شرطاً ولا قيداً، إنما هو لكونها حيثة إطلاقية،
إشارة إلى عدم اعتبار تقييد أصلاً، مثل قولنا: الإنسان من حيث هو ليس إلا
هو أي نفسه كذا، فيكون كما في إحدى الوجهين مما ذكره بعض المحققين، لا
أنها قريبة من التعليلية كما سيذكره - نور الله جماله -.

قوله [في ص ٨٦]: ليس وجوداً بالحقيقة.

[أقول:] لأن وجود الشيء حيثة الإباء عن العدم كما أن الوجوب
والامتناع قيام الشيء على طرف واحد، فما دام كون الشيء على الاستواء
وبين اللاتين أي لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم، لا وجود له حقيقة.

قوله [في ص ٨٧]: وكأنه قصد.

[أقول:] أي ليصلح أن يكون عبارة أخرى للسابق، كما ظن بعض
الافاضل سابقاً من استدعاء كونه عبارة أخرى للسابق ذلك وقد ردّ عليه
المحشي العلامة - نور الله جماله - ولكن الفاضل المعاصر بمعزل عن هذا.

قوله [في ص ٨٧]: وقد حمل الحيثة على قريب من التعليلية.

[أقول :] إعلم أنه إذا قيد شيء بالحيشية فذلك على ثلاثة أنواع :

أحدها أن يكون الغرض من التقييد بيان الإطلاق عن جميع ما عداه ويسمى هذا حيشية إطلاقية مثل ما يقال : الماهية من حيث هي كذا، أي مع قطع النظر عن جميع ما عداها حكم نفسها كذا .

والثاني أن يكون الغرض من التقييد بيان علة الحكم للمقيد، ويسمى حينئذ تعليلية، كان يقال : الإنسان من حيث أنه متعجب ضاحك .

والثالث أن يكون الغرض من التقييد أخذ المقيد مع القيد مجموعين فيسمى حينئذ تقييدية . كان يقال : الجسم من حيث أنه مسطح، أبيض .

فإذا قيل الأسود من حيث السواد قابض لنور البصر، فالحيشية تقييدية . وإذا قيل هو من حيث صنعة الصباغ فيه قابض لنور البصر، فالحيشية تعليلية خارجة عن الموضوع .

ثم التقييدية . إما انضمامية كالعاج أبيض، فإنه من حيث الهيئة المفرقة لنور البصر مستحق لحمل مفهوم الأبيض وإما انتزاعية، والانتزاعية إما سلبية، كزيد أعمى فإنه من حيث فقدان القوة المخصوصة مستحق لحمل مفهوم الأعمى وإما ثبوتية، والثبوتية إما إضافية، كالسماء فوقنا، فإنها من حيث النسبة المخصوصة إلينا مستحقة لحمل الفوقية بالنسبة إلى ماهيته ... فإنه حالة انتزاعية غير سلبية وغير إضافية . وأما إذا أريد بالإمكان سلب ضرورة النسبتين كانت الحيشية انتزاعية سلبية . ثم الحيشية الإطلاقية الصرفة إنما هي في القضايا الضرورية الأزلية كالله تعالى موجود وعالم وقادر مثلاً بالضرورة الأزلية .

وأما القضايا الضرورية الذاتية مثل الإنسان من حيث هو هو إنسان أو حيوان بالضرورة، فهي محتاجة إلى التقييد بمادام ذات الموضوع موجودة

على سبيل الظرفية البحتة .

إذا عرفت هذه علمت أنّ هذه الحيثية لا تعليلية ولا قريبة منها لأنّ العلة يجب أن [تكون] خارجة ، وهنا مدخول حيث نفس المحيث ، فالحيثية هنا إطلاقية .

قوله [في ص ٨٧] : ونحن جعلناها .

ولتسمّ ظرفية أو حينية لاعتبارية الوجود .

[أقول :] فيه نظر ، أمّا أولاً فلأنّ الوجود هو الاصل في التحقق وفي المجعولة كليهما ، بل هو حقيقة كلّ حقيقة .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ القائل باعتباريته وأصالة الماهية لا يقول : إنّ الماهية من حيث هي - التي ليست إلّا هي بالاتفاق من العقول - أصيلة ، بل الماهية من حيث الارتباط والانتساب إلى الجاعل مستحقة لحمل موجود . فالمراد من التقييد بالوجود الماهية بالحيثية المكتسبة من الجاعل فلم يرد بالوجود نفس هذا المفهوم الاعتباري بما هو هذا المفهوم بل المطابق والمحكي عنه والمعبّر عنه بالوجود وهو الماهية المحيثة بالحيثية المكتسبة من الجاعل ولا شكّ في موجوديتها . لكنّ القائلين باعتبارية الوجود واقعون في القول بأصالته من حيث لا يدرون لأنّ تلك الحيثية ليست إلّا الوجود الحقيقي وبه خرجت عن الإستواء ، وإلّا فضمّ المعدوم إلى المعدوم ليس منطوقاً لحمل الموجود فلم يكن الماهية مخللة ونفسها . ومع ذلك [ما] كانت مستحقة لحمل موجود ، بل ولا حمل معدوم فلم يكن نفسها أصيلة ، لأنّ نفسها هي هذه . أي المساوية بالنسبة إلى الحملين .

قوله [في ص ٨٧] : إذ لا يمكن الحكم بشيء على فرض محال

اصلاً .

[أقول:] مثلاً لا يمكن الحكم بالتحيز أو التشكل على فرض تجرد الجسم، فكذا لا يمكن الحكم بالانعدام على الممكن المشروط بشرط محال وهو الوجود على ما قال المجيب، فكيف قال: «بأن الموصوف به يمكن» - إلى آخره - .

نعم يحتمل جواز انعدامه حيثئذ مع كونه محالاً لكونه مفروضاً على تقدير محال، بناء على جواز استلزام المحال للمحال. وهو لا يكفي بل لابد من بيان إمكان انعدام الممكن في الواقع، وذلك كما يمكن أن لا يكون حالة منتظرة للجسم على تقدير كونه مجرداً في ذاته وفعله عن المادة، لأنه وإن كان محالاً لكنه يمكن تقدير ذلك التجرد بناءً على جواز استلزام المحال للمحال. هذا بيان مرام المحشي العلامة - نور الله جماله - .

أقول: مراد المجيب قدس الله نفسه وروح ربه إنه لما لم يكن الوجود في الممكنات الصرفة وجوداً بالحقيقة خلوها عن الوجوب، وإذ لا وجوب فلا وجود، لأن حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب كما مر. فتلك الممكنات معدومات صرفة بالإمكان العام المتحقق في ضمن الوجوب لا أنها ستصير معدومات.

فالمراد بالموصوف به ذات الموصوف بلا وصف الموصوفية، والتعبير به من باب المشاكلة لكلام المورّد. نعم امتناع العدم الذي ادّعاه المورّد للممكنات بشرط الوجود إنما هو على فرض المحال لا إمكان العدم بل وجوبه الذي أثبتته المجيب قدس الله سرّه وأين هذا من ذاك.

بل نقول: لم يجعل المجيب قدس سرّه هذا من قبيل فرض المحال، بل من قبيل فرض محال، حيث وصف نفس المفروض بالاستحالة فإنه من قبيل صيرورة فرض شيء فرض غيره، حيث يلزم أن يكون فرض القيام على

طرف واحد فرض الاستواء . وهذا أشدّ محذوراً من فرض الوجود بالاولوية
الغيرية، وإن كان بينهما شبه ما . إذ لا غير هنا ولا أولوية، فلا وجود، بل
لا ثبوت وتقرر . ومع هذا فرض المورد الوجود .
قوله [في ص ٨٧] : لا يظهر محصله .

أقول : محصله ظاهر وهو إننا إذا نظرنا إلى مفهوم الموجودية وأنه يابى
عن المعدومية لكونهما نقيضين ، وإلى أن الممكن لا يابى عن الاتصاف بهما ،
وإلى أنه لا بدّ في صدق الوجود على شيء من مناط صدق إمّا ذات الشيء
بذاته أو قيام شيء به أو إنضمام أو ارتباط أو انتساب ، أدّانا إلى أن الممكن
بذاته لا يستحقّ لحمل ذلك المفهوم بل مصداق حمله إمّا الواجب لذاته وإمّا
الممكن بالحيثية المكتسبة من الواجب لذاته تعالى الساذّ لجميع أنحاء عدم
الموجب لوجوده . وعلى أيّ تقدير فالوجود المقيد بالوجود أي بحقيقته
وحيثيته يمتنع أن يصير لا شيئاً محضاً ، والممكن ليس كذلك بناءً على المقدّمة
الآتية ، ومنه ثبت الوجود الواجب بالذات .

قوله [في ص ٨٨] : والوجهان ، - إلى آخره - ،

[أقول :] الاول أن يراد أن طبيعة الوجود بما هو موجود أي نفسها لا
بشرط شيء وهو يمتنع أن يصير لا شيئاً محضاً وإلا يلزم قلب الحقيقة وهو
صيرورة الوجود عدماً والممكن من حيث هو ليس كذلك فيلزم المطلوب .
والثاني أن يراد أن الوجود يمتنع أن يصير لا شيئاً محضاً بالمرّة وذلك معلوم
بالبدئية ، كما هو المشهور . هذا خلاصة كلامه وذلك لأنّ الكائنات مثلاً إذا
انعدمت صورها يتفرّق موادّها ولا تنعدم بالمرّة ولو عند الملبين وصورها ايضاً
يبقى دهرأ^(٢٦١) في الألواح ولا سيّما في علمه تعالى ، ولعلّ هذه الصور هي
المرادة بالاظلة الساجدة لله تعالى المشار إليها بقوله تعالى : ﴿أولم يروا إلى

ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله ﴿٢٦٢﴾ .
 ويقول تعالى : ﴿ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً
 وظلالهم بالغدو والآصال﴾ . ﴿٢٦٣﴾ فالكافر يعصي وأظلمته تطيع وتسجد وتأنمر
 وتنتهي بالأمر والنهي التكوينيّين ، والأظلة الظاهرة أيضاً مرادة . وإذا كانت
 الكائنات كذلك فالمبدعات أولى منها . وفي تعجب المحشي العلامة عن الوجه
 الأول تعجب . وأما تعجبه عن الوجه الثاني فلعله لأنه يدعى أن مجموع
 الممكنات أيضاً كذلك ، وليس كذلك ، لأن المراد الممكنات الصرفة وهي
 معدومات بالمرّة في حدود ذواتها لا في وقت دون وقت ، فإن الممكن من
 ذاته أن يكون ليس ومن علته أن يكون أيس .

قوله [في ص ٨٨] : كالوجود بعد العدم اللاحق للموجود .

[أقول :] وذلك لأن إعادة المعدوم بعينه محال وكذا الوجود الجوهرية
 محال لماهية العرض والوجود العرضي محال لماهية الجوهر وهكذا . ومع
 ذلك لا يقدح في إمكان الشيء لأن الممكن ما يمكن له طبيعة الوجود وطبيعة
 العدم ، ولا يلزم إمكان جميع أنحائهما وتحقق طبيعته تحقق فرد ما منهما .

قوله [في ص ٨٩] : وإن أراد به الإمكان الوقوعي ...

[أقول :] هو كما سيأتي وأشار هاهنا ، كون الشيء بحيث لا يلزم من
 فرض وقوعه محال كعدم العقل الأول فإنه ممكن ذاتي لا وقوعي إذ عدمه
 ممكن بالنظر إلى ماهيته الإمكانية كوجوده ، ولا يمكن بالنظر إلى تمامية علته
 الواجبة وأنها لا يمكن بروز العدم فيه ، فيلزم من فرض وقوعه محال هو
 عدم الواجب تعالى ، وكل إمكان القسمة الفلكية ذاتياً بالنظر إلى مجسمية
 الفلك لا وقوعياً لمانع صورته النوعية الفلكية .

قوله [في ص ٩٠] : من أن مجموع الممكنات موجود ممكن غير كل

واحد.

[أقول:] أي مجموع الأحاد بالأسر من الممكنات بمعنى ذات المجموع لا المجموع مع الهيئة الاجتماعية، لأن الهيئة اعتبارية، فالمجموع من ذات المجموع والهيئة اعتبارية أيضاً، فذات الاثنين موجود على حدة عندهم وراء كل واحد، وإن لم يكن وصف الاثنينية موجوداً، كما أن من يقول باعتبارية الوحدة والتشخص، الواحد والتشخص عنده موجودان، وإن لم يكن الوحدة والتشخص موجودين عنده.

قوله [في ص ٩٠]: وإن كان الظاهر حقيقتها.

[أقول:] في حقيقتها كلام طويل فضلاً عن بدايتها، إذ الوحدة والوجود مساوقان، بل هما شيء واحد هوية وإن تغايراً مفهوماً، فما لا وحدة له لا وجود له، فمجموع الحجر والإنسان ليس موجوداً على حدة ومجموع مقولين الكم والكيف مثلاً ليس موجوداً ممكناً على حدة، فليس مقولة أخرى سوى المقولتين. نعم كماله وحدة أخرى في العقل، كذلك له وجود آخر في اعتبار العقل. وما يقال: للمجموع أثر سوى أثر كل واحد واحد فليس كذلك، إذ ليس للمجموع أثر سوى آثار كل واحد، كما ليس له وجود سوى الوجودات، إلا أن يكون المركب مركباً حقيقياً ذا صورة نوعية أخرى كالياقوت التي له صورة وراء صور العناصر، لا كالعناصر المأخوذة مجتمعة بلا صورة نوعية أخرى، فهي لا أثر لها سوى آثار الأربعة، فظهر أن مجموع الممكنات ليس موجوداً على حدة وممكناً على حدة، إنما هي موجودات وممكنات.

قوله [في ص ٩٠]: واعلم أنه على ما حملنا، - إلى آخره -.

[أقول:] المسامحة إنما يتطرق إذا اعتبر طريان العدم بالنسبة إلى

الوجود ولا داعي له، إذ المراد هو الممكنات الصرفة وهي الماهيات، والعدم مطلقاً كالوجود من العوارض التحليلية للماهية وعوارض الشيء هي الطواري له، لأنّ ما بالذات مقدّم بالذات والتجوهر على العوارض.

قوله [في ص ٩٠]: لا يشمل جميع الممكنات على ما قالوا.

[أقول:] من أنّ العقل الأوّل لا يجوز عليه العدم اللاحق لاستلزامه عدم الواجب تعالى وهو محال، بل جميع العقول يستحيل عليها الأعدام اللاحقة إذ لا موادّ لها تكون حاملة لقوة عدمها كما لا مادة لها حاملة لقوة وجودها.

وأما النفوس بما هي نفوس أي متعلقات بالابدان فيجوز عليها الأعدام اللاحقة كالسابقة، والابدان حوامل قوة عدمها كما هي حوامل قوة وجودها. أمّا باعتبار ذواتها القدسية وباطنيات ذواتها النورية الفعلية العقلية فهي باقية بقاء العقول وإن كانت مع أبدان نورية دائمة كإطلال لازمة.

ومثل العقول الزمان: لأنّ العدم الطاري ممتنع على الزمان، إذ يلزم من فرض العدم المقابل للزمان وجود الزمان لأنّ عدم اجتماع ذلك العدم مع ذلك الوجود بسبب الزمان الذي هو غير قارّ الذات.

وأيضاً يلزم أن يكون للزمان زمان إذ كما أنّ عدمه في وعاء هو قطعة من الزمان كذلك وجوده في قطعة أخرى منه.

قوله [في ص ٩١]: لا العدم الطاري الدهري.

[أقول:] العبارة الأظهر التي يلائم مذاقه - نور الله جماله - أن يقال

لا العدم البدلي أي عدم الزمان رأساً أزلاً وأبداً بدلاً عن وجوده.

قوله [في ص ٩١]: لا دخل له بهذا المقام.

[أقول:] بل هو إيراد آخر على قاعدتهم التي هي: أنّ الممكن كما

يحتاج إلى العلة في الحدوث كذلك يحتاج إليها في البقاء .

والتفصيل أن هاهنا إیرادات ثلاثة :

أحدها ما أشار إليه - نور الله جماله - من أن هذا المعنى لا يشمل جميع الموجودات فالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري .

والثاني ما ذكره بعض المحشّين من أن الزمان إذا لم يجز عليه العدم الطاري كان واجب البقاء ولم يحتج إلى العلة المبقية .

والجواب عنهما قد مرّ ويأتي تمّ أم لم يتمّ .

والثالث أن الزمان امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق ، وكلّما امتنع عليه لذاته العدم كان واجب الوجود بالذات ، فالزمان واجب الوجود بالذات وهذا محال شنيع .

والجواب عنه أن الواجب بالذات ما امتنع عليه لذاته جميع أنحاء العدم والزمان يجوز عليه العدم البدلي وهو الانعدام الطاري الكلي .

قوله [في ص ٩٢] : وسنفصل القول فيه إن شاء الله .

[أقول :] وعلى ذمتنا أيضاً إحقاقه في مقامه إن شاء الله العزيز .

قوله [في ص ٩٢] : لا كونه واجباً بالذات .

[أقول :] أي السائل جعل المحذور كونه واجب البقاء بالذات لا كونه

واجب الوجود بالذات .

أقول : بل هذا يدفع الإيراد على ما قرّره بعض المحشّين نفسه فإنّ ما

ذكره المحشّي - نور الله جماله - بقوله : «لأنّ الكلام في أنّه ، إلى آخره» ، وإن

كان حقّاً لكن المورد جعل علة امتناع العدم أنّه إذا كان أحد النقيضين ممتنعاً

كان النقيض الآخر واجباً . والمجيب يقول نقيض كلّ شيء رفعه ، ورفع

الوجود البقائي المطلق ليس ممتنعاً كما فصلّه حتّى يكون الزمان واجب

البقاء، ولا يكون محتاجاً إلى العلة المبقية.

قوله [في ص ٩٢]: والحق في دفعه.

[أقول:] بل حق الدفع أن يقال أن الزمان وما يتقدّر به أعني الحركة لما كانا سيّالين بالذات لم يكن لهما بقاء، بل بقاؤهما عين الحدوث، وثباتهما عين السيلان، فلا حاجة لهما إلى العلة إلا في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء، وصدق السلب هنا بانتفاء الموضوع.

قوله [في ص ٩٣]: ولا يخفى أنه لا يحتاج هذا التقرير إلى بنائه على المقدمة الأخرى.

أقول: هذا أحد براهين إبطال التسلسل أيضاً وقد ذكره القوم في مبحث العلة والمعلول وقد بنوه على تلك المقدمة وليس هذا شيئاً عزيزاً أبداه بعض المحققين خاصة، ومعلوم ابتناؤه عليها، إذ لو لم يقدر مجموع السلسلة موجوداً على حدة، لم يطالب بعلّة على حدة له، إذ حيث لا وجود إلا لكل واحد واحد، وكل واحد علة ما قبله فالمجموع بهذا المعنى ليس فاقداً للعلّة بل له العلل الغير المحصورة.

قوله [في ص ٩٣]: لأنه يصدق عليه أنه لا يحتاج، - إلى آخره -.

[أقول:] كما إذا قيل: إنه ليس علة لجزء من أجزاء المعلول^(٢٦٤) هو نفسه وإلا لزم علية الشيء لنفسه قلنا: ما أردتم من العلة التامة أن يكون بنفسها علة للمجموع المركّب ولكل جزء منه، بل قلتم: بمعنى عدم احتياج شيء منها إلى أمر خارج عنها فنختار أن علة هذا الجزء الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير مجموع ما قبل ما فيه من المعلول الاخير أيضاً وهكذا في علة هذا المجموع الثاني والثالث وغيرها فيصدق أن جميع ما يحتاج إليه المركّب وأجزاؤه ليس خارجاً عنها بل منوط فيها، وما اعتبرتم في العلة التامة

أزيد من هذا .

إن قلت : كيف يكون ما قبل المعلول الأخير علة تامة بهذا المعنى أيضاً للمجموع المركب وليس بكافٍ في تحققه لحاجته إلى المعلول الأخير أيضاً . قلت : بل يكفي ، إذ المعلول الأخير معدود من ناحية المعلول لا من ناحية العلة نظير ما يقال في بساطة علة العقل الأول وهي واجب الوجود بالذات من أن الإمكان ونحوه معتبر في المعلول فلا يقدح في تحقق علة تامة بسيطة . وإن اعتبر المعلول الأخير في ناحية العلة فهو معتبر في العلة المادية للمركب ويراد بالعلة بالذات وعلى الإطلاق العلة الفاعلية المستقلة كما ذكر الفاضل المعاصر .

قوله [في ص ٩٤] : يرجع إلى الفاعل .

[أقول :] لأن العلة الغائية فاعلية الفاعل فهو فاعل الفاعل بما هو فاعل والصورة فاعل للمادة .

قوله [في ص ٩٤] : لا دخل له بالمقام .

[أقول :] بل له كلّ الدخّل فإنّ الفاضل بصدده بيان معنى العلة بالذات وعلى الإطلاق ، وأنها هي الفاعل وليس يستحقّ شيء من العلل هذا الاسم ما لم يتصدّ لإرجاعها إليه وأنّ القابل ليس شأنه إلاّ التصحيح (كذا) والاستفادة ، لا الإفادة ، وفي الحقيقة التعرّض في الاستدلال لعلّة جزء المجموع له من باب الاستظهار لأنّ الجزء من عداد القابل المستفيد ولا يصير مفيداً

قوله [في ص ٩٤] : ولا يقوله أحد .

[أقول :] وليقله كلّ أحد ألا ترى أنّ الحكماء مع قولهم بالعقول والنفوس ومؤثريتها فيما دونها بل بمؤثرية الأفلاك قالوا لا مؤثر في الوجود

إلا الله لأنها كالمعدات والوسائط لجوده تعالى فهو تعالى أولى بمعلول معلوله من معلوله . وفي الحديث القدسي : يا بن آدم أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني .^(٢٦٥)

قوله [في ص ٩٥] : وإلا لجاز وجود الممكن بسبب الأولوية ، - إلى آخره - .

[أقول :] ولعل مراده الأولوية الذاتية الكافية في الوجود وإلا فالذاتية الغير الكافية لا تضر .

قوله [في ص ٩٥] : لا يبتني شيء منها عليه .

أقول : قد بنى - نور الله جماله - نفسه قول المحشي : «مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يصير لا شيئاً محضاً» عليه حيث قال : أي في حال الوجود إذ الشيء مالم يجب لم يوجد ومعلوم أنه لا يتم بدون اخذ الوجوب .

قوله [في ص ٩٥] : نقول : لا يمكن أن يكون ممكن من الممكنات منشأ لراجحية وجود الممكنات ، - إلى آخره - .

[أقول :] ينبغي أن يقال في التعليل : للزوم الأولوية الذاتية ، لأن ذلك المنشأ أيضاً من الممكنات فيكون منشأ لراجحية وجود نفسه ومرجوحية عدم نفسه أولاً وهو الأولوية الذاتية . وأما ما قال من أنه يجوز عدم المرجح أيضاً ، ففيه أن الجواز لا ينافي المرجوحية ولكن مراده - نور الله جماله - أنه إذا جاز عدم ذلك المرجح ووقع فالراجحية والمرجوحية ينعدمان حينئذ لانعدام علتهم إلا أن يقال لا يحتاج المعلول في البقاء إلى العلة وهو باطل مع أنه جار في صورة الوجوب أيضاً وهذا ينافي قوله بعيد هذا : بل يكفي الأمر العدمي .

قوله [في ص ٩٦]: لا يستقيم بظاهره.

[أقول:] قد سمعت ما فيه فتذكر.

قوله [في ص ٩٦]: لكن الحق أن العقل، - إلى آخره -.

أقول: نقيض الوجود الاولوي لا يلزم أن يكون موجوداً لأن الوجود الاولوي ليس وجوداً في الحقيقة، بل الوجود الحقيقي هو الوجود الوجوبي كما مرّ أن حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب، فكما أن استواء الوجود والعدم إمكان وليس كوناً على طرف واحد، كذلك جوازهما على راجحية ومرجوحية ليس كوناً على طرف ولا فعلية أحدهما.

قوله [في ص ٩٦]: ثم إنه لو قيل: إنه يجوز أن لا يكون شيء من الموجودات واجباً، - إلى آخره -.

أقول: قبل التكلم فيما ذكره من المنور بل المظلم نعارض من رأس ونقول: إذا لم يكن شيء من الموجودات الخاصة واجباً فلماذا أن يكون أحدها واجباً أو مجموعها أو مفهوم الموجود المطلق بما هو مفهوم أو المفهوم المطلق من حيث التحقق، والمفهوم من حيث التحقق إما يؤخذ من حيث التحقق في ضمن جميع الممكنات لا في ضمن كل فرد، أو فرد معين، إذ المفروض التزام أنه ليس شيء من الموجودات واجباً، وإما يؤخذ من حيث التحقق بنفسه بناءً على أصالة الوجود فيكون هو الوجود الحقيقي كالمضاف الحقيقي والمتصل الحقيقي والمعلوم الحقيقي والمضيء الحقيقي والكلّي المنطقي ونحو ذلك.

والموجود المشهوري، هو الماهيات الموجودة كالمشهوريات من تلك الامثلة وهذا هو المذهب المنصور أو بناءً على ذوق المتألهين كما هو المشهور.

أما أحدها فلا تحقق لها في الخارج بغير الخصوصيات التي كل منها ممكن بل هو أمر مبهم اعتباري في الذهن كما سيشير نفسه - نور الله جماله - نعم قد تتعلق الإرادة بالفرد المنتشر في الالفاظ للإبهام على المخاطب أو للإبهام عند المتكلم نفسه . وأين الإرادة من التحقق وهو معتبر في العلوم اللفظية وأصول الفقه .

وأما المجموع فهو مركب وكل مركب محتاج والمحتاج إلى الواجب ممكن فكيف إلى الممكن .

وأما المفهوم المطلق بما هو مفهوم فهو أيضاً أمر ذهني مجعول للنفس .
وأما المفهوم من حيث التحقق في المجموع فكالمجموع في احتياج الكل المجموعي إلى أجزائه ويزيد عليه من حيث احتياج الكلّي إلى الفرد في التحقق الخارجي وكذلك الفرد المنتشر بالنسبة إلى المعين .
وأما الوجود من حيث التحقق بنفسه المطلق أي الكلّي الوجودي الواسع المحيط فكونه واجباً هو المطلوب عند المتألهين وغيرهم .

فظهر أنه من حيث لم يكن للفرد المنتشر وما يجري مجراه وجود، كيف يصح أن يقال وجوده واجب، والدوام والمفوضية يتعاقب الأشخاص غير الضرورة سيما في الأمر المنتزع .

قوله [في ص ٩٦]: فلا ينهض شيء، - إلى آخره - .

أقول: لم يكن المتوقع منها إبطال هذا الاحتمال بل البراهين المذكورة أقيمت على إثبات الواجب تعالى وهي في هذا الباب تامة، فالصواب إسقاط لفظ «المذكورة» .

قوله [في ص ٩٦]: ألا ترى أن ارتفاع النقيضين، - إلى آخره - .

أقول: إن كان المراد بارتفاع النقيضين ارتفاع النقيضين المتناقضين

فالنسبة اعتبارية لا وجود لها حتى تكون واجبة الوجود لذاتها . وإذا كانت خارجية فالخارج ظرف لنفسها لا وجودها كما هو المشهور . وإن كان المراد به ارتفاع مفهومي عن موضوع كارتفاع الحجر والحجر ، أو القيام والقيام عن شيء فيستلزم وجوب ثبوت أحدهما لشيء لا وجوب ثبوته في نفسه .

مثلاً القيام أو الارتفاع واجب الثبوت لزيد لا واجب الوجود في ذاته مثل أن الزوجية واجبة الوجود للأربعة لا أنها واجبة الوجود لذاتها .

وثانياً أقول : مفهوم أحدهما ليس طبيعة موجودة . ولا سيما أن أحد النقيضين عدم ولا طبيعة محصلة يكون قدرأ مشتركاً بين العدم والوجود .

ثالثاً أقول : النقيضان لما كان أحدهما عدماً للآخر بل قد يكونان معاً عدميين بحسب المفهوم كالعمى واللاعوى والامتناع واللامتناع ، فامتناع ارتفاعهما بالذات يستلزم أن يكون أحدهما واجب الوقوع ، فالاحجر أو العمى أو الامتناع أو غير ذلك واجب الوقوع لا واجب الوجود ووقوع كل شيء بحسبه ، فوقوع العدم والامتناع بنحو البطلان .

وأيضاً يمكن أن يقال : كيف يكون رفع النقيضين ممتنعاً بالذات وهو مركب لأنه رفعان ، والمركب معلول لكل جزء منه . لكن الحق أنه لا ميز في الأعدام بذواتها .

قوله [في ص ٩٧] : أو بأن يدعى البداهة ، - إلى آخره - .

[أقول :] فإن الفرد المنتشر من أفراد الإنسان يجب أن يكون إنساناً لا غير فكذا أحد أفراد الممكن يجب أن يكون من نسخها فأحد أفراد الإنسان على سبيل الانتشار يجب أن يكون إنساناً لا غير ، فكذا أحد أفراد الممكن يجب أن يكون ممكناً لا واجباً فهذا معارضة لتنويره .

قوله [في ص ٩٧] : وفي النفس بعد شيء .

[أقول :] فإنَّ علَّةَ أنَّه يجب إمَّا علَّةُ الوجود وإمَّا علَّةُ العدم لامتناع ارتفاع النقيضين بالذات .
قوله [في ص ٩٨] : على أنَّ الظاهر أنَّ أصل معرفة وجود إله العالم فطريَّة .

أقول : هذا في مقام الشعور البسيطي أي درك الشيء من غير درك الدارك أو درك أنَّ المدرك ماذا؟ ففي هذا المقام هو البرهان على كلِّ شيء وبنوره المحيط يدرك كلَّ نور وفيء، بل عند طلوع شمس الحقيقة وتلاشي الغواسق والظلمات وفناء الأعيان والماهيات، لا يدرك إلا هو ولا يولَّ إلا شطره وطالب الغناء والبقاء والفردانية (كذا) وبالجملة طالب الكمال طالبه من حيث لا يشعر، لأنَّه أصل الكمال ومعدنه ومبدؤه ومرجعه وشيئة الشيء بتمامه لا بنقصه ولكن لم يأت البيت إذ لم يدر^(٢٦٦) (كذا) من بابه وضلَّ عنه مبتغاه ومآبه .

وأما في مقام الشعور التركيبي المشار إليه، فما ذكره - نور الله جماله - سدَّ لطريق التحصيل وقرع لباب التعطيل ويناسب مذاق أهل زماننا من المعرضين عن العلوم الحقيقيَّة القانعين بالمعرفة الإجمالية بل بالتقليد، القائلين إنَّ الكلام فطريَّ والمنطق ذوقيَّ وتعلَّم الحكمة المشائية فلسفيَّ والإشرافية تصوفيَّ فاستراحوا عن عقلي (كذا) الطلب وتركوا التعب والنصب، بعضهم بعلوم جزئية وبعضهم بدوقيات ...

فتلك المعرفة التي أشار إليها العلامة إن كانت في المقام الثاني فتقليد بالحقيقة ولم يفرق صاحبها التقليد من اليقين ولم يعرف الغث من السمين، وإن كان في المقام الأول فلم جعلوا أصابعهم في آذانهم حذراً من استماع رمز من رموزه وتعلَّلوا عن حمل أعباء كثر من كنوزه على أنَّ في استعمال

القواعد ... فوائد تبعية وبصائر قلبية للناس كما لا يخفى على الاكياس .

قوله [في ص ٩٩]: ليس ذاتياً ولا طبعياً .

[أقول:] إذ ليس لوجوده توقّف على عدمه حتّى يكون للعدم تقدّم

ذاتي على الوجود أو طبعي .

قوله [في ص ٩٩]: كما صرّحوا به في إثبات الحدوث الذاتي .

[أقول:] من أنّ الحدوث الذاتي مسبوقية وجود الممكن بالليس الذاتي

مسبوقية بالذات ، إذ كلّ ممكن من ذاته أن يكون ليس ، وله من علته أن يكون

أيس ، وما بالذات مقدّم بالذات والتجوهر كنفس الذات على ما بالغير .

قوله [في ص ٩٩]: إذ لا نجد له معنى .

[أقول:] لأنّ كلّ سبق لا يجتمع فيه السابق مع المسبوق في الوجود

فهو سبق زمني سواء كان في نفس أجزاء الزمان أو كان في الزمانيات .

قوله [في ص ١٠٠]: فيرد عليه ، - إلى آخره - .

[أقول:] هذا منه - نور الله جماله - غريب لأنّ الكلام في وجود

العالم وعدمه والعالم بمعنى ما سوى الله وهو جميع الماهيات الإمكانية .

وليس من خصوص وجود الزمان وعدمه في كلام المحقّق الخفري أثر .

ثمّ ليت شعري أنّه إذا أمكن أن يكون تقدّم عدم الممكن على وجوده

ذاتياً فكيف لا يكون تقدّم عدم الزمان على وجوده ذاتياً وهو من العالم ومن

الممكنات وممكن مسبوق بالليس الذاتي ، وكلّ حادث زمني حادث ذاتي ، إذ

ذاك أخصّ من هذا فلو كان الزمان حادثاً زمانياً كان حادثاً ذاتياً أيضاً فكان

مسبوق الوجود بالعدم الذاتي أيضاً لأنّه معنى الحادث الذاتي .

قوله [في ص ١٠٠]: على أنّ في ما ذكره الحكماء ، - إلى آخره - .

[أقول:] نذكر ما قالوه كما في أواخر مسألة القدم والحدوث من

الشوارق^(٢٦٧) حتى تعلم موضع التأمل الذي أشار إليه - نور الله جماله - ،
وجوابه . فنقول : ملخصه أنه يمكن بيان سبق العدم الذاتي بنوعين من
السبق :

أحدهما سبق بالطبع لأن وجود الممكن من الغير يتوقف على عدمه
الذاتي ، إذ لولاه لكان واجباً أو ممتنعاً فلا يمكن أن يوجد بالغير .
فربما يقال عليه : إنه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم أن لا
يتحقق العلة التامة البسيطة ، وهو خلاف مذهبهم . - ولعله وجه تأمله - نور
الله جماله - في هذا الوجه - .

وجوابه أن العدم الذاتي كالأمكن وسائر الاعتبارات اللازمة له
ماخوذة في جانب المعلول فلا يقدر شيء من ذلك في بساطة العلة .
وثانيهما سبق بالتجوهر الذي هو أحد الأقسام الثلاثة للسبق بالذات
بالمعنى الأعم . وبيانه ما ذكرنا في الحاشية السابقة من أن الممكن من ذاته أن
يكون ليس . فارجع إليها . ولعل تأمله - نور الله جماله - في هذا الوجه أن
هذا السابق ليس قسماً على حدة ، وليس كذلك . وقد اعتبره جماعة من
المحققين كالسيد المحقق الداماد قدس سره وصدر المتألهين قدس سره والمحقق
الدواني وصاحب الشوارق رحمهما الله ، لأن الملاك فيه هو التجوهر فإن
التجوهر حاصل للمقدم وليس للمؤخر ولكن ليس للمؤخر إلا وهو للمقدم
كما في تقدم الجنس والفصل على النوع وتقدم الماهية على لازمها من حيث
هي فلو كان تقرير الماهيات منفكة عن الوجودات جائزاً لكان هذا السابق
واللاحق لاحقاً وبحسب اختلاف الملاك يختلف سبق فلما كان الملاك في
هذا القسم شيئاً ماهيةً وشيئاً (كذا) غير شيئاً الوجود فهو غير الأقسام
الأخر من السابق .

وقد يقال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير : أن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزماً لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما لذاته بحسب الغير . وأما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يستلزم ارتفاع حاله بحسب ذاته . ولعل وجه تأمله - نور الله جماله - فيه ما أورده المحقق الشريف عليه من أنه إنما يتم إذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سبباً موجباً لارتفاع ذاته كما أن ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير ، وليس كذلك ، بل الأمر بالعكس وإن كان الاستلزام من الطرفين .

وجوابه أنه لعل مراد القائل بيان هذا التقدم أعني التقدم بالتجوهر المسمى بالتقدم بالماهية أيضاً لا بيان التقدم بالعلية أو بالطبع حتى يرد عليه ما ذكر .

قوله [في ص ١٠١] : وهذا ليس إلا القول بالقدم بالحقيقة ، - إلى آخره - .

أقول : الفاضل لم ينكر سبق العدم في الواقع . كيف وقد قال بتناهي زمان وجود العالم في البداية ، وتناهي الشيء إنما يكون بما يبائنه بالنوع كتناهي السطح بالخط وتناهي الخط بالنقطة والحركة بالسكون ومبائن الوجود هو العدم وإنما أنكر قدم العالم .^(٢٦٨) وكيف يصدق القدم وهو إما عدم المسبوقية بالعدم أو عدم المسبوقية بالغير وشيء منهما لا يصدق حينئذ .

وأما الانفصال الذي ادعاه فلا يليق بعدم انقطاع فيضه وجوده . وأما قوله : ولا يمكن أن يقال - إلى آخره - فليس بصواب لكون العالم متناهيًا والواجب غير متناه الوجود أزلاً وأبداً .

نعم ما ذكره هذا الفاضل من تنافي الزمان من جانب البداية المستلزم لتناهي الحركة الفلكية باطل عند الحكماء من وجهين :

أحدهما انقطاع الفيض .

وثانيهما لزوم التخصيص بلا مخصص لأن ما ذكره نظير محالية الهيولى المجردة، حيث إنها لو كانت مجردة عن كافة الصور فتلبسها بالصورة المعينة دون صورة معينة أخرى تخصيص بلا مخصص لتساوي نسبة الفاعل إلى جميع الصور بخلاف ما إذا لم يجرد من صورة ما، لأن تخصيصها بصورة إنما هو لإعداد الصورة السابقة والتسلسل التعاقبي يجوز . فكذا فيما ذكره فيما نحن فيه تلبس الموضوع بالحركة المعينة والزمان المعين الأولين تخصيص، بخلاف ما إذا كان كل حركة وزمان مسبوقاً بثلهما، فإن المخصص وهو المعد موجود .

ولعل مراد الفاضل من التناهي أحد أمرين بل كلاهما :

أحدهما تناهي الزمان طولاً بالدهر كما سيأتي إن شاء الله .

وثانيهما أن الزمان لا وجود لكله ولا لكليه سوى وجود أجزائه التي هي جزئياته، إذ الكلّي الطبيعي موجود بعين وجود جزئياته وكل جزء وجزئي منه محضوف بعدم سابق وعدم لاحق، فالكل أو الكلّي ليس إلا المتناهيات . وأما التناهي عرضاً فلا داعي إليه لأنه ليس مسألة ... ولا مما يبنى عليه ... الصانع الحدوث الذاتي للعالم لا غير .

قوله [في ص ١٠١] : بل يكون وجود العالم متصلاً بوجوده .

[أقول :] أشار بهذا إلى أن ليس المراد بالانفصال مثل ما يتحقق في

المادّيات كوسط في طرفين حتى يقال إن الواجب محيط فلا يكون طرفاً، بل المراد به عدم اتصال العالم به بأن يكون موجوداً معه تعالى في جميع مراتب الزمان الموهوم الذي قالوا به .

قوله [في ص ١٠٢] : على أن الظاهر أنه كما يقال في الأجسام ، -

إلى آخره..

[أقول:] فيه مافيه .

أما أولاً فلأنه تعالى مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وكان هذا متواتر بالمعنى في المأثورات عن المعصومين عليهم السلام. ^(٢٦٩)

وأما ثانياً فلأنه لو صحح المقارنة - لو سلمت - إطلاق الزمانية صححت إطلاق المكانية وهو باطل قطعاً.

وأما ثالثاً فلأن الزماني على انحاء فإن الشيء إما زماني بمعنى أنه حادث في طرف الزمان لا في نفسه كالآليات، وإما زماني بمعنى أنه موجود في نفس الزمان.

وهذا على نحوين لأنه إما موجود فيه على وجه الانطباق. وإما موجود فيه لا على وجه الانطباق.

الاول كالحركات القطعية، والثاني كالجواهر الجسمانية والحركات التوسطية فإنها زمانية لا على وجه الانطباق إذ لا هوية إتصالية لها تنطبق على الزمان كالحركة القطعية، بل بمعنى أنه لا يمكن أن يفرض في ذلك الزمان أن إلا ويكون هذه حاصلة فيه.

وعلى القول بالحركة الجوهرية مثال الثاني هو الحركة التوسطية فقط. وكل منهما إما منطبق أو حاصل في كل الزمان كالحركة الوضعية الفلكية أو في قطعة منه كالحركة المستقيمة. ومعلوم أن الله تعالى ليس آنياً ولا زمانياً على وجه الانطباق إذ لا امتداد له، ولا على غير وجه الانطباق إذ ليس له أحوال متغيرة، ولا نسب متجددة، وليس له قوة من قبيل الحركة التوسطية التي هي أمر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل تعالى عن جميع ذلك علواً كبيراً بل هو سرمدي ثابت على حالة واحدة.

قوله [في ص ١٠٣]: فنقول: إنه زعم أن حدوث العالم المتنازع فيه إنما هو الحدوث الدهري.

[أقول:] لما كان مذهب هذا السيد العظيم قدس سره مذهباً فحلاً ورأياً جزلاً ولم يبلغ من جاء بعده إلى مرامه ولم يصل إلى مغزى كلامه وجب علينا أن نبسط القول فيه قليل بسط فلنمهد لبيانه مقدمات:

الأولى معرفة أوعية الوجود، فإن لكل موجود وعاء وجود من السرمد والدهر والزمان والآن الثابت والآن السيال. فالسرمد وعاء وجود الحق الأول جل مجده. والدهر وعاء وجود العقول المفارقة والأنوار القاهرة. والزمان وعاء السيالات. والآن وعاء الدفعيات. والآن السيال واسم الزمان هو وعاء التوسط.

وقد عرفت أنحاء الزمانيات في الحاشية السابقة. ونسبة الدهر إلى الزمان نسبة الروح إلى الجسد بل نسبة روح الروح إليه، لأن الآن السيال كالروح للزمان.

وما هو الموروث من القدماء من أن نسبة المتغير إلى المتغير زمان، ونسبة المتغير إلى الثابت دهر، ونسبة الثابت إلى الثابت سرمد، إنما هو في مقام الالتحاق، فغرضهم أن المتغيرات بالنسبة إلى المبادي العاليات الثابتات معدودات من صقع الدهر، والدهريّات الثابتات بالنسبة إلى مبدء المبادي من صقع السرمد، والسرمديّ لكونها موجودة بوجوده ثابتة ببقائه.

فالرسم الأوضح ما ذكرنا من أن الدهر مثلاً وعاء وجود العقول النورية فهو كنفسها بسيط مجرد عن الكمية والسيلان، وبالجملة عن المادة ولو احققها.

والثانية أن هنا تقدماً آخر وراء أقسام التقدّم المشهورة، أثبتته ذلك

العظيم في كتبه سمّاه التقدّم الدهريّ والسرمدى ملاكه الحصول في متن الاعيان وحقّ الواقع .

والثالثة أنّ في الوجود سلسلتين : إحداهما طولية والأخرى عرضية ، فالعرضية هي سلسلة الزمان والزمانيات . والطولية إمّا نزولية وإمّا صعودية .

فالسلسلة الطولية النزولية

أولها اللاهوت أعني مرتبة الأسماء والصفات مع لوازمها الغير المتأخرة في الوجود عن الملزوم . وهذه المرتبة بعد مرتبة الاحدية التي هي الوجود البحت المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات ، كما أشار إليها عليّ عليه السلام بقوله : كمال الإخلاص نفي الصفات .^(٢٧٠)

وثانيها الجبروت وهو سلسلتان : إحداهما طولية وهي العقول المترتبة والأنوار القواهر الاعلون ، والأخرى عرضية وهي القواهر الادنون والعقول المتكافئة التي لا عليّة ولا معلولية بينها المسماة بالمثل الافلاطونية التي هي أرباب الأنواع الطبيعية .

وثالثها الملكوت الاعلى وهو عالم النفوس الكلية .

ورابعها الملكوت الاسفال وهو عالم المثال .

وخامسها الناسوت من العلويات والسفليات .

والسلسلة الطولية الصعوديّة هي ما يحصل في الصعود من مقام الهولى بصيرورتها جسماً ثمّ طبعاً ثمّ نباتاً حسناً^(٢٧١) ثمّ حيواناً ثمّ إنساناً ثمّ عقلاً منفعلاً إلى أن يصير عقلاً فعّالاً .

والرابعة : أنّ العدم في جميع أحكامه تابع للوجود مثل وحدته وكثرته وثباته وسيلانه . فرفع الواحد بالعدد من الوجود عدم شخصي ورفع النوع كالإنسان نوع من العدم ، ورفع الجنس جنس ، ومصداقه رفع مصداق

للوجود، وعلّيته رفع علّية الوجود الخاصّ.

وكذا وعاء العدم هو وعاء الوجود، فمن العدم ما هو زمنيّ، ومنه ما هو دهرّيّ، ومنه ما هو سرمديّ، وقد مرّ أنّ هذا كما يقال في المنطق سالبة حملية وسالبة شرطية متّصلة ونحوهما مع أنّ فيهما سلب الحمل والاتّصال، بل هذا أيضاً فرد ممّا نحن فيه.

والخامسة: إنّ راسم العدم في الازدهان فقد كلّ وجود مرتبة الوجود الآخر، أمّا في السلسلة العرضيّة فظاهر، وأمّا في الطوليّة فلنقد كلّ وجود دان للوجود العالي ولنقد العالي للداني بما هو دان فالنفس بما هي نفس ليست في مرتبة وجود العقل وإن كانت فيه بنحو أعلى وأتمّ.

فبعد تمهيد هذه المقدّمات نقول: [معنى] كون عالم الملك باجمعه حادث دهرّيّ أنّه مسبوق الوجود بالعدم الواقعيّ الدهريّ مسبوقيّة انفكاكيّة، ولكن في السلسلة الطوليّة النزوليّة.

فكما أنّ كلّ دورة ولوازمها في السلسلة العرضيّة وكلّ قطعة من الزمان راسم عدم ومصحّح عدم لدورة وقطعة آخرين، كذلك كلّ مرتبة ونشأة من السلسلة الطوليّة راسم عدم ومصحّحه لأخرى منها. وكما أنّ العدم هنا واقعيّ لأنّ الوجود واقعيّ وهو بعينه راسم عدم وبعينه فقد لآخر، كذلك العدم هناك، لأنّ كلّ نشأة من النشآت الطوليّة المذكورة موجود واقعيّ حاقّ الواقع ومتنّ الاعيان وهو بعينه مصحّح فقد النشأة التالية. وكلّ وعاء وجود وعاء عدم لتاليه. فتلك النشآت ليست اعتباريّة حتّى يكون كلّ واحدة مسبوقة بعدم اعتباريّ.

وكما أنّ مقادير الحركات الدوريةّ أزمنة، كذلك المراتب الطوليّة أيام ربوبيّة، وهي مدّة اختفاء النور وظهور المجاليّ ولعلّه معنى ستّة أيام في كلام

الله تعالى^(٢٧٢) إذا جعلت التعيينات ستة بانضمام الكون الجامع .

قوله [في ص ١٠٣] : فيكون البتة محتاجاً إلى وعاء .

[أقول :] إحتياجه إلى وعاء حق لا شك فيه ولكن إتصافه لا محالة بالتقدّر ونحوه باطل لا شبهة تعتريه ، لأن وعاءه دهر ، وقد عرفت أنه مثل ما فيه بسيط ، فالتقدّر ينافيه وأنت بما قرع سمعك من المقدمات الممهدة تقدر على تعقل هذا إن شاء الله .

قوله [في ص ١٠٤] : فلا يكون حدّ العدم الصريح السابق في الدهر ممتازاً .

[أقول :] مراده قدّس سرّه نفي الامتياز الكميّ السيلاني وسلب السبق الزماني لأنّ عالم الدهر عالم القرار والجمع ، لا نفي السبق الواقعي الدهري . كيف وقد قال قدّس سرّه بقسم آخر للسبق وهو السبق الدهري والسرمدى لتصحيح الحدوث الدهري والسرمدى . والعجب أنّه قدّس سرّه صرح هنا بلفظ السابق والمحشّي لم يره .

وقوله [في ص ١٠٤] : بل أنّه يبطل ، - إلى آخره - .

[أقول :] معناه أنّ الدهر ذو مراتب أعلاه للأعالي كالعقول العوالي وأدناه للأداني كالمثل المعلقة ، بل الطبع الدهري ، ولا يبطل عقد السلب في جميع المراتب الطولية لأنّ عقد إيجاب هذا العالم الدهري مأخوذاً بالنسبة إلى المبادي العالية لا يقع على سبيل التبادل في مرتبة العقول مثلاً فسلبه هناك لم يبطل ، ووعاء وجودها وعاء عدمه بعينه ، إلا أنّ في أدنى مراتب الدهر كان ممكناً أن يكون وعاء لعدم هذا العالم كما أنّ أعاليه أوعية عدمه أيضاً كالسرمد ، فبطل بمشيئة الله تعالى عقد السلب الدهري ووقع بدله عقد الإيجاب الدهري أي وجود كلية العالم مأخوذة مجملة منتسبة إلى المبادي

العالية متدلّية بعرش الحقّ المتعال .

قوله [في ص ١٠٤]: وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدّم .

[أقول:] هذا بعيد عن مرام ذلك العظيم قدّس سرّه بمراحل وقد انكشف لك حقيقة الحال فلا تصغ إلى ما قيل أو يقال .

قوله [في ص ١٠٥]: لم لا يجوز أن ينتزع من استمرار وجود الواجب، - إلى آخره - .

[أقول:] ليت شعري كيف يسوغ انتزاع الممتد السيّال من بقاء وجود لا نسبة له إلى بقاء سكّان الجبروت وقطّان الملكوت ممّا لا حالة منتظرة لها فضلاً عن البقاء التجدّدي الذي للطاعين الذين في عالم الناسوت فإنّ بقاءه تعالى بقاء على حالة واحدة تلك الحالة ذاته القدسيّة العريّة عن الكمّ والكيف البريّة عن التجدّد والسيّلان المتعالية عن أن يقال فيه شيء وشيء .

وهل يمكن انتزاع الظلمة والغسق عن البضاء والبصر، والبصيرة عن العين العمياء والقلب السوداء الظلماء؟ والحركة القطعيّة إنّما يصحّ انتزاعها عن التوسطيّة من جهة تجدّد نسبها إلى الحدود المسافية النفس الامرية لا من جهة بساطتها وثباتها من أوّل المسافة إلى آخرها، فهي وإن كانت قارة بوجه، سيّالة من وجه آخر وكذا الزمان المنتزع من الآن السيّال . الا ترى أنّه لا يجوز انتزاع الزمان من الآن الثابت الذي هو فصل مشترك بين أجزاء الزمان ولا كثرة (كذا) قبل وجود العالم حتّى يفرض له تعالى بالنسبة إليها، نسب متجدّدة ليتمكن انتزاع الممتد السيّال عنه .

قوله [في ص ١٠٥]: وهو لم يذكر إلاّ الدعوى - إلى آخره - .

[أقول:] إنّما لم يذكر دليلاً عليه لبدايته إذ لا يمكن انتزاع أي شيء

من أي شيء كان .

قوله [في ص ١٠٦]: وفيه إنا لا نقول باتصاف العدم .
[أقول:] أراد قدس سره بالعدم نفس ذلك الوعاء الذي يقول به
المحشي العلامة - نور الله جماله - لا العدم .



مركز تحقیقات کلمی و فقهی علوم اسلامی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
التعليقات

على الحاشية الجمالية
و على حاشية السبزواري



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التعليقات على الحاشية الحمالية

(١) قوله [في ص ٥٩]: بعض المحققين

هو المحقق الفاضل مولانا عبدالرزاق اللاهيجي . منه رحمه الله .
وهو رحمه الله مراد المؤلف من عبارة «بعض المحققين» في ص ٥٩ ، ٨٠ ،
٨٢ ، ٨٤ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ١١٤ ، ١٢٥ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٦٢ ، ١٧٢ ، ١٧٩ ،
١٨٠ ، ١٨٨ ، ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢٢٠ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤ ،
٢٣٨ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، فلا تغفل .

(٢) قوله [في ص ٦٠]: لا يناسب أن يقول ...

هذا إذا بنى الكلام على حدوث العالم بمعنى ماسوى الواجب وأما إذا بنى
على حدوث العالم الجسماني فقط فيندفع عدم المناسبة .
وعلى الاول أيضاً يمكن أن يحمل العالم في كلامه على كل واحد من أجزاء
العالم إطلاقاً لكل على الجزء ، أو لأنه قد يطلق العالم عليه أيضاً فيلائم
حديث الانتهاء . وعلى تقدير حمل العالم على المجموع أيضاً يمكن أن يقال :
إن المراد بقوله : لا بد من محدث هو المحدث اعم من أن يكون داخلياً أو
خارجياً وحينئذ فلا بد من حديث الانتهاء لا المحدث الخارج حتى لا يناسب
ذلك . فافهم . منه رحمه الله .

(٣) قوله [في ص ٦٠]: دفعاً للدور.

لا يخفى عليك عدم مناسبة الدور والتسلسل، بل المناسب أن يقال: فلا بد له من محدث وهو الواجب. منه رحمه الله.

(٤) قال السيد المحقق العزيز (ره) في كتابه: مكتبة العلامة الحلّي ص ٥١:

الاسرار الخفية في العلوم العقلية ألفه [العلامة الحلّي (ره)] باسم هارون بن شمس الجويني المتوفى سنة ٦٨٥.

* نسخة الاصل بخط المؤلف في مكتبة آية الله الحكيم العامة في النجف الاشرف رقم ٣٨٠.

* نسخة كتبت سنة ٦٨١ عن خط المؤلف ثم قرأت عليه في مكتبة آل البرغاني في كربلاء...

ثم ذكر ثمانية نسخ أخرى كلها في اسلامبول والهند والعراق ثم قال:

* ١١ - الجزء الاول في المنطق كتب سنة ١٣٣٩ في النجف الاشرف كتبه العلامة الشيخ محمد السماوي المتوفى سنة ١٣٧٠ على نسخة الاصل بخط المصنف الموجود في الخزانة الغروية في النجف الاشرف، في مكتبة المجلس (ب طهران) رقم ١٠١٤٣.

* ١٢ - قسم الالهيات فيها ايضاً رقم ١٠١٤٤ بهذا التاريخ.

* ١٣ - قسم الطبيعيات كتبه الشيخ عبد الله الهشترودي في النجف سنة ١٣٣٨ على نسخة العلامة السماوي في سنة ١٣٣٥ في مكتبة المجلس رقم ١٠٤٥٢، على نسخة تاريخها ٢ ربيع الاول سنة ٧٧٦ مكتوبة على نسخة الاصل.

وراجع الذريعة: ٤٥/٢.

(٥) قوله [في ص ٦١]: فإن كانت ممكنة لزم...

هذا بناءً على أن الممكن لا بد له من علة فيرجع الى طريقة الإلهيين مع زيادة استدراك لا يخفى. وأما بناءً على أن الممكن متحرك من الليس الى الایس فلا بد له من علة وهكذا كما سيجيء عن قريب. وفيه أيضاً ما فيه. فتأمل منه رحمه الله.

(٦) قوله [في ص ٦١]: بعض الفضلاء المعاصرين.

هو الفاضل ميرزا إبراهيم بن التحرير المحقق مولانا صدر الشيرازي، منه رحمه الله.

وهو مراد المؤلف من عبارة «بعض الفضلاء المعاصرين» و «الفاضل المعاصر» في ص ٦١، ٧٠، ٧٧، ٨١، ٨٤، ٨٦، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٩، ١١٤، ١١٦، ١١٨، ١٢١، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٥، ١٨٧، وفي الصفحة الأخيرة تمت حاشيته رحمه الله.

(٧) هو صدر المثاليين رحمه الله. والآية في سورة الانعام: ٧٦.

(٨) قوله [في ص ٦١]: فليتأمل.

إشاره الى أنه يمكن ان يقال: إن الاستدلال بالافول على عدم كونه واجباً إنما هو باعتبار أن الأقل لا بد له من علة بوجب التغير فيه ومن هذا يعلم وجوب الانتهاء الى ما لا تغير فيه أصلاً وهو الواجب تعالى. وهذا طريقة الطبيعيين والكلام بعد محل مناقشة فافهم منه رحمه الله.

(٩) قوله [في ص ٦٢]: في بعض الحواشي أن بعضهم استدلوا.

لمولانا محمد قاسم الإصفهاني . منه رحمه الله .

وهو المراد من عبارة "بعض الحواشي" في هذا الكتاب في ص ٦٢ ، ٧٨ ،

٩٠ ، ١٣٨ ، ١٥٧ ، ١٨٥ ، ١٩٥ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢١١ ، ٢١٣ فراجع .

(١٠) قوله [في ص ٦٢] اخصر من طريقة

أما أولاً فلأن كون المحدث الغير الحادث واجباً يحتاج الى نوع بيان ليس مثله

في طريقة الإلهيين . وأما ثانياً فلأنه لابد لهم من دعوى حدوث شيء

ولا حاجة اليه على طريقة الإلهيين بل يكفيهم مجرد دعوى وجوده فافهم .

منه رحمه الله .



(١١) قوله [في ش ص ٦٢] بعض الأفاضل .

هو الفاضل المحقق شيخ حسين التنكابني . منه رحمه الله .

وهو المراد من عبارة "بعض الأفاضل" في ص ٦٢ ، ٦٩ ، ١٢٠ ، ١٢٤ ،

١٤٤ ، ١٥٥ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢٠٣ .

(١٢) قوله [في ص ٦٢]: فغير خفي

هذا في الطريقة الثانية وإن كان كذلك إلا أنه في الأولى أي طريقة الحدوث

خفي كما لا يخفى إذ الحدوث وإن استلزم الإمكان لكن أخذ الملزوم

لا يستلزم أخذ اللازم . وربما يؤيد هذا نسخة الإمكان . منه رحمه الله .

(١٣) قوله [في ص ٢٦]: وفي بعض النسخ .

أي نسخ حاشية بعض الأفاضل .

(١٤) والده رحمه الله : آقا حسين الخوانساري المتوفى سنة ١٠٩٩ وتعليقاته على حواشي التجريد لم تطبع . ويستفاد من قوله رحمه الله : «دام ظلّه» أنّ تاريخ تأليف هذه التعليقة كان سنة ١٠٩٩ ، أو قبلها .

(١٥) قوله [في ص ٦٤] : دليلاً عليه .

مثل أن القديم لا يكون أثراً للمختار والواجب تعالى مختار فيكون جميع ماسوى الله حادثة . منه رحمه الله .

(١٦) قوله [في ص ٦٤] : بأنّ علّة الحاجة هي الحدوث .

لا يخفى أن الظاهر أنّه لا حاجة للفرق الأول الى بناء دليل على جعل علّة الحاجة هي الحدوث إذ بعد الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح يحكم العقل قطعاً بأنّ ما لم يوجد ثمّ وجد لا بدّ له من موجود إذ لو وجد بنفسه لوجب أن يوجد دائماً ولا حاجة الى التمسك بأنّ علّة الحاجة هي الحدوث لكنّ الظاهر أنّهم بنوه على ذلك كما نقلنا وأما الفرق الثاني فكون بناء دليلهم على مذهبهم في تلك المسألة أظهر ، فلا حاجة الى ضمّ الإمكان الى الحدوث كما لا يخفى . منه رحمه الله .

(١٧) قوله (في ص ٦٤) : ثم جعل قوله تعالى ...

اعلم يا أخا الحقيقة أنّ أعيان الآفاق والانس كالمرايا لذات الحقّ وجماله وجلاله بوجه كما قيل :

أعيان همه شیشه های گونان بود کافتاد درو پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یازرد و کبود خورشید درو به آنچه او بود نمود
وذات الحقّ مرآت لها بوجه آخر والى الاول أشار بقوله تعالى : سترهم

- الآية - والى الثاني بقوله تعالى : أولم يكف - الى آخره - فافهم ولا تكن في

الغافلين . (نوري «ره»)

(١٨) سورة فصلت : ٥٣ .

(١٩) سورة فصلت : ٥٣ .

(٢٠) شرح الإشارات : ج ٣ : ٦٦ .

(٢١) شرح الإشارات : ج ٣ : ٦٦ وفيه : «للمطلوب» مكان «للمعلول» .

(٢٢) المحاكمات .

(٢٣) قوله [في ص ٦٦] اجاب بعضهم بأن صانعة

المراد بالبعض هو الفاضل المحقق شمس الجيلاني «ره» وقد اخذه من كتاب

تقويم الإيمان للسيد المحقق الداماد «قدس سره» . منه رحمه الله .

(٢٤) وكسب خ ل .
مركز تحقيقات كميته علوم دینی

(٢٥) ليست نسخته عندنا . راجع الذريعة ج ٦ : ٦٨ و ١١٤ ومؤلفات الخوانساري

تأليف صديقنا الشيخ زماني نژاد .

(٢٦) [في ص ٦٧] : وتارة يقولون

إذ الاستدلال لم يقع من طبيعة الوجود بل من الوجود المعلوم المشاهد وهذا

ليس مما ينتزع عن ذات الواجب بذاته ويمكن دفعها بادنى تأمل . فليتأمل .

منه رحمه الله .

(٢٧) قوله [في ص ٦٨]: بعض الفضلاء.

وهو خليفة سلطان رحمه الله وهو المراد من عبارة «بعض الفضلاء» في ص ٦٨، ١٣٣، ١٤١، ١٦٨، ١٧٦، ١٨٢، ١٨٥، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٧.

(٢٨) قوله [في ص ٦٨]: على وجود علة ما استدلال لمي.

لعلّ علة التخصيص بعلة ما ليست هي الفرق بينها وبين العلة المعينة في لية الدليل وإنيته، بل إنما له عدم دلالة المعلول - كما قيل - على العلة المعينة بناءً على جواز تعدد العلة لشيء واحد فليتأمل. منه رحمه الله. كذا في بعض النسخ.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

(٢٩) مخطوط ليس عندنا.

(٣٠) الشفاء. الالهيات، المقالة الثامنة الفصل الرابع ص ٤٩١ (انتشارات بيدار).

(٣١) قوله [في ص ٦٩] بعض المحشين

هو مولانا شمس الجيلاني. منه رحمه الله.

وهو المراد من عبارة «بعض المحشين» و «بعضهم» في ص ٦٦، ٦٩، ٧٦، ٨٠، ٩٠، ١٠٤، ١٠٥، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٩، ١٩٢، ٢٠٦، ٢١٣، ٢٣٢.

(٣٢) قوله [في ص ٧٢]: فلا يمكن ان يتصف به قبله.

ليت شعري أنه طاب ثراه من أين كان ... من كلام معاصره الفاضل المذكور حتى يرد عليه امثال هذه ... (نوري «ره»)

(٣٣) قوله [في ص ٧٢]: أظهر الورد كما لا يخفى

فإن معناه عند التحقيق هو العقل الفعّال أو الحال الذي كان للشيء في حدّ ذاته بلا تكمّل أي الذي يكون بحيث إذ لاحظته العقل الصحيح حكم به بالبديهة أو البرهان . منه رحمه الله .

(٣٤) قوله [في ص ٧٢]: وفيه ما فيه

اشاره الى أنه يمكن دفع العلاوة بأن يقال : إنه يجوز أن يثبت أولاً الوجود للواجب لكن لا بعنوان أنه واجب وبعد ذلك يثبت كونه واجباً حتى يعلم منه وجود الواجب بعنوان أنه واجب وعلى هذا لا يمكن أن يقال : إن ما اثبتوه أولاً يكفهم فتأمل . منه رحمه الله .

(٣٥) الشفاء . الالهيات الفصل الثاني من المقالة الاولى ص ٢٨٢ (انتشارات بيدار) .

(٣٦) شرح الاشارات : ج ٢ : ٦٧ .

(٣٧) قوله [في ص ٧٥]: قيل : هذا صريح .

[القائل] هو مولانا شمس الكشميري رحمه الله . منه رحمه الله .
وهو المراد من عبارة «قيل» في بعض الموارد من هذا الكتاب .

(٣٨) قوله [في ص ٧٥]: قيل : هذا صريح ...

أقول : كلام القيل إما مبني على حمل الإمكان في كلام المحشّي على الإمكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وكلامه

يدلّ حينئذٍ على أنّ تقرير هذا الدليل بهذه الوجوه ليس بواجب ولا ممتنع مطابقةً وصريحاً وعلى أنّه يمكن تقريره بوجوه عديدة التزاماً وكناية فالصرّاحة في كلام القيل محمول على الصّراحة بحسب المقام لا الصّراحة بحسب الكلام . وإما مبني على متفاهم العرف من أمثال هذا الكلام فإنّهم يفهمون من الإمكان، الاحتمال . والكلام في الصّراحة في الكلام على هذا كالكلام في الصّراحة على ذلك فلا تغفل . (نوري ره)

(٣٩) قوله [في ص ٧٥] ولكن الصّراحة .

استدراك من قولنا: أنت خير بعدم وقع الإيراد . منه رحمه الله .

(٤٠) قوله [في ص ٧٦]: على ما قرّره بعض المحقّقين .

قال بعض المحقّقين: الفرق بين هذه الوجوه في الأول قد جعل عدم الشرطية الثانية التي هي الشق الثاني من الترديد ماهو لازم لتقيض مقدّم الشرطية الاولى لا عينه وإنما جعله كذلك ليظهر صحّة تعقيب تاليها أعني قوله: فله مؤثر-الخ- لكون علّة الحاجة الى المؤثر هو الإمكان عند الحكماء كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلاً على ماهو لازم للتالي . وفي الوجه الثاني جعل مقدّم الشرطية الثانية ماهو نقيض صريح لمقدّم الاولى وجعل لزوم الدور أو التسلسل تالياً لها .

وفي الوجه الثالث فعل في مقدّم الشرطية الثانية مافعل فيه في الوجه الثاني إلا أنّه جعل تاليها لزوم الخلف وجعل استحالة الدور أو التسلسل دليلاً عليه .

وفي الوجه الرابع فعل مافعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض مقدّماً . للشرطية الثانية إلا أنّه جعل لازم تاليها أحد الأمرين أمّا الانتهاء الى

الواجب أو لزوم الدور أو التسلسل بخلاف الوجه الأول فإنه جعل فيه أول الامرين لازماً لتالي الشرطية وثاني الامرين دليلاً عليه فتفطن جميع ذلك -انتهى-.

وقد زعم بعض الفضلاء أن الفرق بين الأول والثالث مجرد أن في الأول جعل الشق الثاني الإيجاب وفي الثالث السلب وذلك لأنه قال: إنه لا بد من تاويل في كلام الشارح حتى يمكن حمل عبارة المصنف عليه حيث جعل الشق الثاني الإيجاب بحسب الظاهر إلا أنه في قوة السلب ومثل هذا التاويل يجري في التقرير الأول فيرتفع الفرق بينه وبين الثالث -انتهى-.

وقد ظهر فساد ما ذكرنا.

فالصواب أن يقال: فيمكن حمل عبارة المصنف على الأول أيضاً كما قلنا فتأمل.

والعجب أن في بعض الحواشي قوة الفرق بين الوجه الأول وكلام المصنف بأنه حكم على طبيعة الموجود بناءً على أن الظاهر أن اللام للجنس ولم يصرّح بالافراد وإن كان المراد الطبيعة الموجودة في ضمنها وفي هذا التقرير وقع الحكم على الافراد صريحاً، ولم يتفطن أنه على هذا لا يمكن حمل عبارة المصنف على الثالث أيضاً.

وما ذكره بعض الافاضل في توجيه الانطباق على الاخيرين دون الاولين فقد تركنا نقله لظهور ضعفه وزيادة طوله، فتأمل. منه رحمه الله.

(٤١) قوله [في ص ٧٦]: وإن كانت العبارة ...

بل ربما يكون الصق بها. منه رحمه الله.

(٤٢) قوله [في ص ٧٦]: لكنّه اعتبار تغيير...

[أقول:] لا يخفى مافيه من الامر العجيب الغريب كلّ الغرابة، وكيف لا؟ وعلى تقدير حمله على الاول يبطل ما بيّنه في الفرق المعنوي بين الاول والثالث من كون لزوم تحقق الواجب في الشقّ الثاني مطلوباً في الاول وخلفاً في الثالث.

واخذ حديث الانتهاء في الاول دون الثالث لا يؤثر فيه أصلاً. ويمكن بعيداً جداً أن يحمل كلامه على وجه لا يرد عليه هذا مع مافيه من التعسف البارد.

والعجب كلّ العجب منه رحمه الله أن يشتبه عليه أمثال هذه الأمور، وليس تلك الأمور كغيرها من الزلل التي يظهر في هذا الكتاب منه من جهة نقصان معرفته - طاب ثراه - وعدم اطلاعه على حقائق غوامض المسائل الإلهية وعدم ربطه بالعلوم الحقيقية، فإنه معذور فيه، لا في أمثال هذه الأمور الجزئية فافهم. (نوري «ره»)

(٤٣) قوله [في ص ٧٧]: راجعاً الى...

لا إلى الواجب إذ لا يلزم حينئذٍ خلاف الفرض ظاهراً. فافهم. منه رحمه الله.

(٤٤) قوله [في ص ٧٧]: ففيه تأمل إذ يحتمل...

هذا إن حمل كلامه على أنّه لا احتمال لحمل كلام المصنف على تقرير آخر وأما إذا حمل على أنّه لا احتمال لتقرير آخر لهذا الدليل أصلاً حتى يكون ردّاً على من أورد على المحشّي بأنّه لا وجه له لانهصار تقاريرات هذا الدليل في الأربعة كما نقلنا فورود الإيراد عليه يظهر كما لا يخفى. منه رحمه الله.

(٤٥) قوله [في ص ٧٨]: كما أفاده بعض المعاصرين .

حيث قال: كما لاشك في وجود ممكن لاشك في وجود موجد إذ موجد الموجود موجد بديهية وعليه مدار جميع البراهين وموجد لا يحتمل ان يكون واجباً فلا قبح في التردد . انتهى .

فالمراد على هذا بالموجود المذكور في الشرح هو موجد الممكن لاهو كما ذكر في بعض الحواشي فاندفع ما قاله بعض المحققين: إن هذا التوجيه لا يكاد يصح، إذ الضمير في قول الشارح: «فإن كان واجباً» راجع الى الموجود الذي هو الموجود في العبارة لا إلى ما هو أعم منه من وموجد الذي لا أثر له فيها .

ولا يخفى ما في قوله: لا إلى ما هو أعم الخ - والصحيح لا إلى موجد . هذا .

نعم في هذا التوجيه تكلف تام كما لا يخفى .

والتمحل الذي ذكره بعض المحققين هو أن المراد بالموجود طبيعة الموجود من حيث هو من غير نظر الى خصوصيات الافراد وحينئذ لا قبح في التردد إذ الموجود بما هو موجود لا يابى من أن يكون واجباً أو ممكناً . وفيه أنه لا يندفع الإيراد المذكور كما في بعض الحواشي إذ ما لاشك فيه إنما هو تحقق طبيعة الموجود في ضمن الفرد الممكن فالتعرض لاحتمال كونه واجباً هاهنا قبيح فتأمل . منه رحمه الله .

(٤٦) هو الميرزا فخرالدين محمد بن الحسين الحسيني الاسترآبادي له حاشية على

شرح التجريد للقوشجي ألفها في ٩٦٥ . راجع الذريعة ج ٦: ١١٧ وهذه الحاشية لم تطبع بعد ونسختها ليست عندنا .

(٤٧) قوله [في ص ٧٨] فتأمل وناسب أهل البحث .

ويحتمل أن يكون إشارة الى أنه ليس محتاجاً الى ابطال التسلسل فإن اتماه على المجادل عسير جداً ولا مبنياً على ذوق أو حدس كما افاده بعض المعاصرين . منه رحمه الله .

(٤٨) قوله [في ص ٧٩] : فتأمل فيه

إشارة الى أن حمل موجود ما على الطبيعة وحمل إيجاد ما على الفرد خلاف سياق عبارة المحشي . وكذا حمل موجود ما المتوقف على الطبيعة وحمل موجود ما المتوقف عليه على الفرد خلاف الظاهر كما لا يخفى .
(نوري «ره»)



مكتبة واداره اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

(٤٩) أي : الميرزا فخرالدين الاسرآبادي ظاهراً .

(٥٠) قوله [في ص ٨٠] : فتأمل فيه

إشارة الى أنه يمكن إجراء نظير شبهة مافوق المعلول الاخير في المقدمة الاولى التي هي قوله : ليس للموجود المطلق مبداً يكون مبدءاً لجميع افرادة والا لزم تقدم الشيء على نفسه بأن يقال : جزء مجموع الموجودات علّة لمجموع الموجودات وعلّيتها للمجموع اعم من ان يكون بنفسه أو بجزئه فيما عداه يكون علّة بنفسه وفي نفسه يكون علّة لجزئه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه اصلاً . (نوري «ره»)

(٥١) الشيء خل .

(٥٢) قوله [في ص ٨٠] بل هو من المعقولات الثانية.

قال الشارح في الجواهر والاعراض في حاشية منه: المعقول الثاني ما لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه، وقيل: هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني ويصدق تفسير الأوّل على الوجود والوجوب دون الثاني. منه رحمه الله.

(٥٣) الشفاء الالهيّات الفصل الثاني من المقالة الاولى ص ٢٨١.

(٥٤) قوله [في ص ٨٣]: فإن قلت: فبأي وجه.

هذا في الطريقة الاولى والطرق التي سينقلها المحشّي ظاهر وأما في الطريقتين اللتين يعبر عنهما بعبارة أخرى فلو ضويق معنا فلا تضايق معهم بل نحكم بكونهما أيضاً طريقة الصديقين إذ هما هي تلك الطريقة بعبارة أخرى. فافهم. منه رحمه الله.

(٥٥) قوله [في ص ٨٥]: كونه بصدد

بل ليس غرضه إلا عدم التمسك بالتسلسل. منه رحمه الله.

(٥٦) صدر المتألهين الشيرازي.

(٥٧) قوله [في ص ٨٧]: فلا يمكن أن يحكم الى قوله: فافهم.

خبط منه وحقيقة الامر دقيقة لطيفة يحتاج دركها الى لطف قريحة مع التصفية عن غشاوة البغضاء وقصر النظر على وجه طلب الحق بأيّ وجه كان. فافهم. (نوري «ره»)

(٥٨) أي قوله : على أن والدي ...

(٥٩) في بعض النسخ هكذا : غير ماخوذ في الدليل وإلا لرجع الى الدليل المشهور .

(٦٠) قوله [في ص ٩٠] : وبنو عليها بعض براهين .
وتفصيل ذلك في رسالة اثبات الواجب القديمة من المحقق الدواني . منه رحمه الله .



(٦١) مقبولة . خ ل .

(٦٢) قوله [في ص ٩٢] : هو عدم احتياج الزمان .
لا يخفى أنه إذا لم يكن الزمان محتاجاً الى العلة المبقية لزم جواز أن لا يحتاج شيء من الأشياء في البقاء وغير الزمان في اصل الوجود أيضاً الى الواجب تعالى بل يكون مستنداً الى الزمان فيقوى حينئذ الاشكال . منه رحمه الله .

(٦٣) قوله [في ص ٩٣] اذ فرض ... متسلسلة
وإذا لم يكن متسلسلة فينتهي الى الواجب لامحالة . منه رحمه الله .

(٦٤) راجع شرح الاشارات ج ٢ : ١٦ .

(٦٥) قوله [في ص ٩٦]: من أن جميع تلك البراهين ...

وكتب [أي الفاضل المعاصر] سلمه الله تعالى في الحاشية: أما المذكورة في الحاشية فظاهر وأما المذكور في المتن فلتوقفه على إبطال التسلسل وتوقف البرهان المنقول عن المصنف على إبطاله عليه . انتهى .

ولا يخفى أن هذا يدل على أن مراده ما هو ظاهر كلامه من توقف البراهين على نفي الأولوية الخارجية أيضاً وإلا فإبطال التسلسل لا توقف له على نفي الأولوية الذاتية أصلاً نعم قوله في تقرير البرهان: «وإن كان ممكناً فله مؤثر موجود بالضرورة» يتوقف عليه كما لا يخفى وأراد بالدليل المنقول عن المصنف ما ذكره طاب ثراه في فصل العلة والمعلول بقوله: ولو تراقى معروضاهما في سلسلة واحدة التي غير النهاية لكان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة - انتهى -

ولا يخفى أن هذا بظاهره وإن كان مبنياً على نفي الأولوية الخارجية لكن على تقدير الأولوية أيضاً يمكن إجراؤه على قياس ما عرفت آنفاً ولعل المصنف إنما أجرى الكلام على الوجوب لأنه قد أثبت سابقاً لا لأنه على تقدير الأولوية لا يجري . هذا . وأيضاً المصنف قد أبطل التسلسل بوجوه أخرى أيضاً لا توقف لها على نفي الأولوية أصلاً فمجرد توقف أحد دلائل إبطال التسلسل على نفي الأولوية لا يلزم توقف الدليل المبنى على إبطال التسلسل على نفيها وهو ظاهر وظاهر بما نقلنا أنه ليس نظره إلى ما ذكرنا بقولنا: اللهم إلا أن يقال بجزيانه فيما ذكره المصنف أيضاً بـلاتفاوت بينه وبين المذكور في الحاشية وحيث فاقوله: «أما المذكور في الحاشية فظاهر» لا يظهر له وجه أصلاً فتأمل . منه رحمه الله .

(٦٦) قوله [في ص ٩٧]: مغلطة قطعاً

ويمكن أن يمنع أيضاً لزوم أنه إذا كان شيء محالاً لذاته كان مقابله واجباً لذاته لكن فيه بعد . منه رحمه الله .

(٦٧) قوله [في ص ٩٧]: منع كون ارتفاع النقيضين .

لا يخفى على طالب البصيرة أنّ السّرّ في حل عقدة امتناع ارتفاع النقيضين لذاته ولزوم كون خلافه لذاته واجباً ليس عند اصحاب الحكمة إلا أنّ النقيضين في كل مادة من المواد لا يتصوران إلا أن يكونا راجعين الى الوجود والعدم والتناقض المطلق بل التقابل المطلق كما حقق في محله لامحصل لهما بالحقيقة إلا المناقضة والمنافاة الذاتية بين الوجود والعدم والوجود بما هو وجود أي الوجود الصرف ليس إلا واجباً لذاته والعدم كذلك ليس إلا الممتنع لذاته . هذا هو حل العقدة لا غير ، ولكنه دقيق جداً قلّ من وصل إليه . (نوري «ره»)

(٦٨) قوله [في ص ٩٧]: وفي النفس بعد شيء . ●

أقول : بل أشياء وأقله : نقل الكلام الى علّة الوجود وعلّة العدم إذ وقوع أحدهما في الواقع البتة لامحصل له إلا أن ارتفاع النقيضين محال لذاته لأنّ علّة العدم يرجع الى عدم علّة الوجود كما لا يخفى فحينئذ لا مهرب عن الامتناع الذاتي ولا محصل لامثال هذا المقال .
جان من چیز فہی بسیار مشکل است . (نوری «ره»)

(٦٩) قوله [في ص ٩٧]: لا يلزم من فرض وقوعه محال .

قيّد الفاضل المعاصر المحال بالذاتي وكأنّه لا وجه له . منه رحمه الله .

(٧٠) قوله [في ص ٩٧]: امكاناً وقوعياً

قيّد الامكان بالوقوعي لان بالامكان الذاتي لا يمكن اجراء البراهين كما لا يخفى . منه رحمه الله .

(٧١) راجع الاحتجاج للطبرسي ج ٢ : ١٩٨ - ٢١٢ .

(٧٢) قوله [في ص ٩٩]: ليس ذاتياً

وفي الحواشي الفخرية بعد قوله : ليس ذاتياً: إذ ليس لوجوده توقّف على عدمه حتى يكون التقدّم تقدّماً ذاتياً . انتهى .
وهو يشعر بأن مراده ما ذكرنا كما لا يخفى . منه رحمه الله .

(٧٣) قوله [في ص ١٠١]: عدم صرف ونفي محض

حاشا الملة البيضاء عن ظلمة هذا الافتراء إن كان المراد منه ما اشتهر ، كيف ويلزم منه انقطاع الجود والفيض عن الله تعالى كما قال عز اسمه : افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد . فهو فياض ازل الأزال كما هو فياض ابد الآباد ولكن دوام الإفاضة لا ينافي كون العالم مسبوق الوجود بالعدم في الواقع . فافهم . (نورى «ره»)

(٧٤) قوله [في ص ١٠١]: وليس هذا اثبات الزمان الموهوم

وكذا يلزم حدوثه تعالى شأنه عن ما يقول الجاهلون من التزام تناهي زمان العالم المتصل وجوده بوجوده سبحانه والحاصل أنه يستلزم إما قدم العالم أو حدوث موجد له ولا يرتبط به الحادث بالقديم . فتدبر . منه رحمه الله .

(٧٥) قوله [ص ١٠١]: إذا لم يكن انفصال .

بش ما تخيل المحشي انار الله جماله من فائدة هذه المشاجرة وهي على ما تخيله اتصال العالم بالواجب تعالى وانفصاله عنه تعالى ، بل ثمرة شجرة هذه المنازعة هي دثور العالم وزواله وفناؤه وعدم بقائه على ما مال اليه المليون موافقاً للأقدمين وبالعكس على ما قال به المتفلسفون لأن الحادث الزماني كما هو مسبوق الوجود بالعدم فهو ملحق الوجود للعدم على ما برهن عليه عندهم والقديم بخلافه كما قيل : «ما ثبت قدمه امتنع عدمه» والعالم دائر زائل فان غير باق إنما الدنيا فناء ، ليس للدنيا بقاء على ما جاء به الانبياء وكشف عنه الملة البيضاء . (نوري «ره»)

(٧٦) قوله [في ص ١٠١]: وعلى ما ذكره هذا الفاضل ...

أعلم أن لكلام الفاضل المعاصر وجهاً آخر كما يشير اليه قوله تعالى : أفعينا بالخلق الاول- الآية- غير ما يتبادر من سوق كلامه بحيث لا يلزم بحسبه انقطاع الفيض والوجود عن الجواد المطلق والفيض الحق ولكن لما لم يبلغ هذا الوجه أحد من الاساتيد والمشايخ قدس سرهم ولم يظهره ظاهراً مارايت مصلحة في إظهاره واما مارامه بحسب ظاهر سوق كلامه كما نسب إليه واشتهر منه فهو غير ما ذهب اليه والده «قدس سره» ويوجب ما يتافيه ما كشف عنه الملة البيضاء . (نوري «ره»)

(٧٧) قوله [في ص ١٠٢]: ولو جوز ...

بناء عدم التجويز ليس ماتوهم في لزوم الاتصال بل بناؤه على منافاة القدم لانعدام العالم . (نوري «ره»)

(٧٨) قوله [في ص ١٠٢]: لا معنى لاتصال
وإن قيل فعلى سبيل التوسع . منه رحمه الله .

(٧٩) قوله : [ص ١٠٢]: نعم لا يصح أن يقال
لانسلم ذلك بل هو أول المسألة . (نوري «ره»)

(٨٠) قوله [في ص ١٠٣] أنه زعم أن حدوث العالم ...

واعلم أن الإحداث على حدّين وكلاهما حقّ مبين وجاء بهما الرسول
الامين : أحدهما الإبداع والآخر التكوين وبناء الحدوث الدهري على
الاول ومبنى الحدوث الزماني هو الثاني .

والمراد بالإبداع هو إخراج الشيء من الليس المحض الصريح إلى الایس ،
وبالتكوين هو إخراج الشيء من كونه بالقوة الى كونه بالفعل ، فالعدم في
الاول يقابل الوجود تقابل السلب البسيط للإيجاب التحصيلي ، ويكون
الإنسلاخ بينهما إنسلاخاً يوجب امتناع اجتماعهما في الصدق والكذب ،
وفي الثاني يقابل الوجود تقابل العدم للملكة وعدم الملكة كما قرّر في مقرّه
يتقدّم بالوجود في موضوع قابل على الملكة زماناً ولكل وجهة هو مولّيتها
فاستمع لما يوحى . (نوري «ره»)

(٨١) قوله [في ص ١٠٣]: وفي هذا الحدوث ليس العدم ...

في الكافي عن الباقر عليه السلام في تفسير قوله تعالى : بدیع السماوات والارض
ابتدع الاشياء كلّها بعلمه على غير مثال كان قبله فابتدع السماوات
والارض ولم يكن قبلهن سماوات والارضون اما تسمع لقوله تعالى :
وكان على عرشه على الماء كذا في الصافي ص ٤٦ الطبع الحجري ذيل الآية
١١٧ من سورة البقرة وفيه سرّ المراد (نوري «ره»).

(٨٢) راجع القيسات ص ٤ الطبع الحديث.

(٨٣) القيسات ص ٣١.

(٨٤) قوله [في ص ١٠٥]: مذكروه بعض المحشين
وفي بعض الحواشي نقل هذا الوجه عن السيد المذكور. منه رحمه الله.

(٨٥) يتمدد. خل.

(٨٦) قوله [في ص ١٠٦]: إلا وجود الزمان هناك.
المراد به الوجود الشامل لوجود الاعتباريات. فافهم. منه رحمه الله.

(٨٧) القيسات ص ٣١.

(٨٨) [في ص ١٠٦]: وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذي
اقول: فعلى ذلك من اين وانى يتحقق مصداق قوله ﷺ: كان الله ولم
يكن معه شيء^(١) حسبما فهمه واعتقده وذهب اليه القائلون بذلك الزمان
الموهوم الذي هو نفس امري عندهم فلا تغفل. (نوري «ره»)

(٨٩) قوله [في ص ١٠٦] : لا أن الزمان واسطة بينه .

الاضطراب في الكلام أول دليل على التزلزل في المقام ، لأن ما سبق منه رحمه الله في ردّ ما قال الفاضل المعاصر يناهض ما صدر منه رحمه الله هاهنا . حيث قال ثمة : بالجملة أنّه لا بدّ على طريق الملة من القول بوجود إله العالم بدون العالم بأن يكون بينهما انفصال - الخ - وقال هاهنا لا أنّ ذلك الزمان واسطة بينه تعالى وبين العالم - الخ - ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين . (نوري «ره»)

(٩٠) قوله [في ص ١٠٧] : لعلّه كان اختلاف في اجزائه ...

سلمنا الاختلاف في اجزاء الامتداد الموهوم العدمي في الحقيقة لكن الاختلاف الذي يصحح حدوث الحوادث الكونية الكائنة بعد أن لم يكن ، ينحصر في المادة القابلة للتبدل بالاحوال على ما حقق في موقعه ، وبين الاختلافين بون بعيد واختلاف شديد . (نوري «ره»)

(٩١) القيسات ص ٣١ و ٣٢ .

(٩٢) الجمع بين الرأيين ص ٥٨ وفيه : من قال إنّ أرسطو يقول بقدم العالم مخطيء .

(٩٣) قوله [في ص ١٠٩] : فحيثُ ينبغي

وايضاً ينبغي التأمل في جريان براهين إبطال التسلسل فيه والمقام لا يسع تحقيق ذلك .

(٩٤) راجع البحار ج ٥٤ : باب حدوث العالم .

(٩٥) قوله [ي ص ١١٠] بمعنى أن ليس ...

هذا التحقيق الذي أورده المحشى هاهنا من تحقیقات السيد في شرح
المواقف . منه رحمه الله .

(٩٦) قوله [في ص ١١٠] : ولا خلاف بين الملىين ...

حاشا وكلا بل المعنى الاول اعم من الثاني على ما حقق في موقعه وحاشا
جناب الواجب بالذات عن أن يكون قادراً بالمعنى الثاني لأنه في سمات
الممكنات ويستلزم من جهة الإمكان في الذات ، والواجب بالذات واجب
الوجود من جميع الجهات . (من إفادات النوري «ره»).



(٩٧) قوله [في ص ١١١] : لانزاع للفلاسفة

وأيضاً قد صرح المصنف في شرح الإشارات بأن الفلاسفة قائلون بالقدرة
بهذا المعنى . منه رحمه الله .

(٩٨) في بعض النسخ . خل .

(٩٩) قوله [في ص ١١٢] : هذا الكتاب المراعى فيه غاية الإيجاز

يمكن أن يعارض بأن إثبات العلم والإرادة والمشیئة يستلزم إثبات القدرة
والإختیار بالمعنى المشهور لزوماً بيّناً كما لا يخفى . فبعد تحقیق المصنف فيما
بعد العلم والإرادة والمشیئة لاحاجة الى تحقیق القدرة بالمعنى المشهور في
هذا الكتاب المراعى فيه غاية الإيجاز والاختصار وكون التحقيق لدفع الشبه
القائمة في الطرف المخالف مشترك كما لا يخفى فتأمل . (كذا قال
النوري «ره»)

(١٠٠) قوله [في ص ١١٢]: وأما الاختيار بالمعنى الذي ذكره ...

ليس كذلك لأن الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشّي ويستلزم حدوث العالم مما يبتنى عليه كثير من العقائد الدينية والأصول الشرعية اليقينية سيما ما يتعلق بالمعاد كما لا يخفى وجه الابتناء على أولي النهى فاستمع لما يوحى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الرشاد ويوجب سحق الله عليك يوم المعاد (نوري «ره»)

(١٠١) أما رابعاً فلأن ما سيذكره ...

وكذا قوله: وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة إنما يلائم ذلك. فتدبر. منه رحمه الله.



(١٠٢) قوله [في ص ١١٣]: اعلم أن العجدة

والحق عندي أن الدليل الذي ذكره المصنّف من المتكلمين على إثبات العلم يتنهض بإثبات القدرة أيضاً بالمعنى المشهور بحيث لا يبقى بعد شائبة ارتياب فليحوّل عليه. منه رحمه الله.

(١٠٣) الشفاء الالهيات، الفصل السابع من المقالة الثامنة ص ٥٠٤.

(١٠٤) قال الزركلي في الاعلام ج ٣: ٢١٥: ضرار بن عمرو الغطفاني قاض من كبار المعتزلة طمع برياستهم في بلده فلم يدركها فخالقهم فكفروه وطرده و صنّف نحو ثلاثين كتاباً بعضها في الردّ عليهم ...

(١٠٥) ليست كلمة «مثلاً» في بعض النسخ.

(١٠٦) مثل فارسي يقال عند إرادة تساوي الشيئين أو المطلبين .
وقوله : لا من قبيل عرضت الناقة على الخوض . أي فرق بينها وبين
عرضت الخوض على الناقة كما بين في محله .

(١٠٧) قوله [في ص ١٢١] : إشارة الى إيراد آخر
وتلك الإشارة من جهة أنه احتمال ما هنا ان يكون التسلسل اللازم هو
التسلسل على سبيل التعاقب . منه رحمه الله .

(١٠٨) قوله [في ص ١٢٢] : وتجويز بعضهم ذلك
وهو الفاضل المحقق مولانا ميرزا جان فإنه في حواشيه على الحاشية
القديمة جوز قدم العالم بهذا النحو . منه .

مركز تحقيق وتصوير علوم إسلامي

(١٠٩) في بعض النسخ : على شرط آخر .

(١١٠) قوله [في ص ١٢٦] : قال في المواقف ج ٦ : ٦٦ .
لا تتوهم ان هذا الكلام موافق لما ذكره الفاضل المعاصر . فتفطن . منه
رحمه الله .

(١١١) شرح المواقف ج ٦ : ٦٦ .

(١١٢) شرح المواقف ج ٨ : ٥٥ .

(١١٣) قوله [في ص ١٢٧]: أي يمتنع تخلفه

فقد ظهر بما ذكرنا أنهم لا يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة بل عن العلة الفاعلية المستقلة، صرح بذلك في المواقف وشرحه في أوائل الإلهيات. منه رحمه الله.

(١١٤) التعليقات على الشفاء لم أجد نسختها.

(١١٥) قوله [في ص ١٣٠]: مذكروه الفاضل المعاصر

لأما فهمه بعض المحشين لسخافته جداً ولأما في بعض الحواشي لذلك أيضاً. منه رحمه الله.



(١١٦) قوله [في ص ١٣٢]: لا إلهاً إلا الله

اللهم إلا أن لا يراد بالإلزام ما هو الشائع. منه رحمه الله.

(١١٧) قوله [في ص ١٣٥]: نعم يبقى احتمال

لا يتوهم أن هذا هو حديث الوسطة التي أورده المصنف. منه رحمه الله. هذا الاحتمال مذكور في حاشية الكشميري أيضاً. منه رحمه الله.

(١١٨) قوله [في ص ١٣٦]: فتأمل فيه

وجه التأمل أن لزوم التسلسل على بعض الشقوق مع بطلان الشقوق الأخرى يكفي في إلزامه ولا يستقيم الإيراد بأن التسلسل غير لازم بل يلزم محذور آخر وإن كان أقل محذوراً.

والحاصل أن الكلام يرجع إلى ترديد بأنه على هذا الشق يلزم هذا المحذور

على ذلك فله أن يقول في كل شقّ أنّه لا يمكن ذلك لاستلزامه كذا فيبقى الشقّ الآخر فيلزم محذور كذا وله أيضاً أن يرجع ويقول ويلزم محذور الشقّ الأول أيضاً على هذا الشقّ أيضاً ومثل هذا شائع ولا يستقيم في مقابله الإيراد بأنّه لا يلزم ما أوردته بل يلزم محذور الشقّ الأول.

نعم الأحسن أن يجعل المستدلّ المحذور اللازم ما هو أقلّ محذوراً كما لا يخفى . هذا . مع أنّ المستدلّ هاهنا لم يجعل اللازم إلّا التسلسل ولم يضمّ إليه تقدّم الشيء على نفسه أيضاً وإنّ لزم في الواقع فالإيراد عليه بعدم لزوم التسلسل بل توقف الشيء على نفسه سخيّف جداً . فتأمل . منه رحمه الله .



(١١٩) قوله [في ص ١٣٧] لا يقال : الكلام ...

بعدما كتبت هذا السؤال رأيت أن بعض المحققين ذكر في حاشية حاشيته حاشية في دفع الإيراد المذكور بأنّ المقصود ليس إلّا إبطال الاستدلال وهو يحصل بذلك لا إبطال المدعى كيف وقد ادّعى المحشّي فيما مرّ أنّ مدعى المستدلّ أعني محالية حدوث الفعل المطلق على الإيجاب بالمعنى المذكور بديهي لا يحتاج إلى الاستدلال فالغرض ليس إلّا التنبيه على فساد الاستدلال فقط فتفطن . - انتهى -

فلا يخفى أنّ محصّوله يرجع إلى ما أوردنا ويندفع بالجواب الذي ذكرنا فتأمل . منه رحمه الله .

(١٢٠) قوله [في ص ١٣٩] : إذ قد عرفت

هذه عبارته : ومحصول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص أنّ حدوث الفعل المطلق من العالم على تقدير الإيجاب بالمعنى المذكور محال

بلاشبهة وكون المحال مستلزماً لمحال آخر هو التوقف على شرط فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف محال . انتهى . منه رحمه الله .

(١٢١) والتزام . خ ل .

(١٢٢) قوله [في ص ١٤٣] : مازعمه بل ماهو المشهور
لكن لا يخفى أن هذا ليس بغريب كثيراً إذ الزام نقيض الشيء على فرض وجوده ليس بعزيز في الاستدلالات . فتفطن . منه رحمه الله .

(١٢٣) قوله [في ص ١٤٤] : الاجتماع في الازل
الظاهر أن المراد بالاجتماع هو هذا الشق إذ على الاول يكون الشرط قديماً والكلام في الشرط الحادث لكن ذكرنا الشق الاول أيضاً استظهاراً فلا تغفل . منه رحمه الله .

(١٢٤) قوله [في ص ١٤٤] : أن اللازم على تقدير
فإن قلت : كيف حكمت سابقاً بأنه على تقدير الحدوث يلزم التخلف البتة
وهاهنا تقول إن اللازم على تقدير التعاقب هو القدم وتمنع كون اللازم
على تقدير الحدوث في الحقيقة هو التخلف .
قلت : الغرض هناك أنه يمكن إلزام التخلف على تقدير الحدوث مطلقاً
وهو حق لا يمكن منعه ولكن بعد إلزام القدم على تقدير التعاقب لا يستقيم
الإيراد بأنه لا يلزم القدم في الحقيقة بل التخلف إذ القدم أيضاً محال
كالتخلف فلا ترجيع للثاني على الاول .

والحاصل أنه أولاً يمكن إلزام كل من المحالين وحيثش فينبغي إلزام التخلف الذي لا استدراك فيه وهذا هو مذكوره المحشي سابقاً وأما بعد إلزام واحد منهما فلا يستقيم الإيراد بأنه لا يلزم هذا بل ذاك، وكلام هذا الفاضل يرجع الى هذا فتأمل . منه رحمه الله .

(١٢٥) قوله [في ص ١٤٧]: على الظهور فتدبر

وما ذكره الكشميري بقوله: وكذا على تقدير اجتماع الشرائط وعدم تعاقبها لا يلزم التخلف المحال خطأ . منه رحمه الله .



(١٢٦) راجع نقد المحصل ص ٢٧٠ .

(١٢٧) قوله [في ص ١٤٧]: إثبات الاختيار

هذا إذا حمل الاختيار على المعنى المشهور وأما لو حمل على مذكوره المحشي فإثبات حدوث النفس لا يتوقف عليه بل على الاختيار بالمعنى المشهور كما لا يخفى . منه رحمه الله .

(١٢٨) قوله [في ص ١٤٨] بمجرد مشاهدة

الا ترى أن الحكماء أيضاً لا يجوزون عليه تعالى إظهار المعجزة على يد الكاذب مع أنهم لا يقولون بالقدرة بهذا المعنى . منه رحمه الله .

(١٢٩) غياث الحكماء هو غياث الدين منصور صاحب شرح هياكل النور للسهروردي . راجع ربحانة الادب ج ٤/ ٢٥٨ .

(١٣٠) في البحار ج ١٥ : ٢٣ عن أبي جعفر عليه السلام كان الله ولا شيء غيره وراجع المعجم للبحار مادة «كان» و«لم يكن» وراجع أيضاً التوحيد للصديق ص ١٤١ و ١٤٥ و ١٨٦ و ١٩٣ و ٢٢٧ و ٤٣٠ و ٤٣٥ و ٤٣٧ .

(١٣١) شرح الإشارات .

(١٣٢) لم أجده في القيسات .

(١٣٣) لم أجده في القيسات .

(١٣٤) ليست كلمة «المختار» في بعض النسخ .

(١٣٥) في بعض النسخ : «وجود شيء» بدون الهاء .

(١٣٦) قوله [في ص ١٥٣] : لما يستفيد منها وجوده شيء .

قلت فيما علقناه على الشفا في توجيه هذه العبارة : كان لفظ «شيء» بدل عن الضمير الراجع إلى كلمة «ها» وفاعل «يتصور» ضمير راجع إلى العلة وضمير «به» راجع إلى لفظ «ما» وقوله «يتصور به» صفة لقوله «محلاً» وزيادة توضيح له .

والمعنى لا يكون محلاً لما يستفيد عنها وجود بأن يتصور به أي يصير هو صورة لها .

ويحتمل أن يكون «شيء» يتصور العلة به» كناية عما يستفيد فيصير المعنى : عما يستفيد وجوده ويكون الحاصل أن لا يكون محلاً للمعلول إذ لو كان محلاً له لكان محلاً لما يستفيد منها وجود شيء يتصور العلة به وذلك الشيء هو نفس ذلك المستفيد المعلول إذ يتصور العلة به على الفرض وكذا ما يستفيد .

ولا يبعد على هذا التوجيه أن يكون «يتصور به» بمعنى يتحقق به والضمير راجعاً إلى العلة باعتبار المحل المذكور .

وفي بعض النسخ «يتصور بها» وهو على التوجيه الأخير ظاهر فتأمل .
انتهى . منه رحمه الله .

(١٣٧) الشفاء الالهيّات، الفصل الأول من المقالة السادسة ص ٤٢٩ .

(١٣٨) التحصيل ص ٤٢١ .

(١٣٩) مخطوط وهو من أحسن وأبسط كتب المؤلف .

(١٤٠) قوله [في ص ١٥٧]: على ما في بعض الحواشي نكّلف .

عنوان كلامه هو قول الشارح: ولما أثبت بالدليل المذكور - الخ - منه
رحمه الله .



(١٤١) قوله [في ص ١٥٩]: قال بعض المحشّين

هذا من إفادات استاده السيّد المحقّق الداماد قدّس سرّه . منه رحمه الله .

(١٤٢) قوله [في ص ١٥٩]: قال بعض المحشّين

والحقّ إنّما هو ذلك لمكان الحركة الجوهرية ولا يصحّ حدوث العالم بكلّه
مع كون العلة الموجبة الفياضة بذاته ولذاته قديمة إلّا بذلك وهو ما به
يرتبط الحادث بالقديم لا غير ولا يقال بما يقوله جمال المحشّين قدّس سرّه
فضلاً في الاعتراض عليه فإنّه مندفع بالعلم بحقيقة تلك الحركة .
(نوري ره) .

(١٤٣) قوله [في ص ١٥٩] لأن الوجود الازلي للممكن ...

الممكن يابى بذاته عن الدوام لسيلانه الذاتي ولا يابى عن حمل الوجود

فالعدم الذي يقتضيه الممكن حسبما زعمه إنما هو سلب الدوام والقدمه
لأنفس سلب الوجود بأي وجه كان، وهذا الضرب من العدم يجمع
الوجود بأن يكون الوجود شيئاً لامتشابكاً بالاعدام في مرتبة نفسه.
(نوري «ره»)

(١٤٤) [في ص ١٥٩]: الممكن أن اقتضى العدم ...

والموقته دائمة الصديق ولا يلزم منه كون الموضوع موصوفاً بعنوان نفس
المحمول دائماً كما يقال: إن القمر منخسف عند حيلولة الأرض دائماً
ولا يلزم منه انخساف القمر دائماً وذلك ظاهر جداً. اللهم إلا أن يقال: إن
ما نحن فيه ليس كذلك لكان الاقتضاء بذاته بخلاف صورة النقص
بمدخلية شيء آخر وهو الحيلولة. (نوري «ره»)

مركز تحقيق كليات العلوم - راسدي

(١٤٥) قوله [في ص ١٦٠]: قريب منه ما ذكره الفاضل

حيث قال في موضع شرح هذا القول - بعدما قرّر جواب فإن قيل -: وقد
سبق أن المصنّف قائل بالإيجاب الخاص ويجيء في الحاشية الآتية وفي
بحث الإرادة بيان أن مثل ذلك الانفكاك بسبب الإرادة والعلم جائز.
انتهى. فتفطن.

وربما توهم على ما في بعض الحواشي أن قوله: «كما مر» متعلق بقوله:
«غير زائدة على الذات والعلم بالأصلح» وموقع الإشارة هو صدر هذه
الحاشية، ولا يخفى بعده وإن كان أقرب. فافهم. منه رحمه الله.

(١٤٦) قوله [في ص ١٦٠]: إنما يظهر - الخ -

وجه الحصر قول الشارح: «بأن يريد» حيث أتى بحرف التفسير وهو كلمة

الباء فهذا صريح منه في أن المراد من الصحة هو ما أفاد قوله : «بأن يريد»
فافهم (نوري «ره»)

(١٤٧) [في ص ١٦١] : كما هو ظاهر ... فافهم

مراده طاب ثراه أن المراد منهما واحد وأن كان من جهة ما يتبادر منهما
متلازمين فالوحدة والاتحاد بحسب ما يراد منهما لا ينافي التلازم بالنظر الي
ما يتبادر وقوله : فافهم إشارة الى هذه الدقيقة . فافهم (نوري «ره»)

(١٤٨) قوله [في ص ١٦١] : لأنه فرعه ...

بل الأمر - كما حققه جمال المحشيين قدس سره والحق كما حققه - بالعكس
فإن الاختيار والقدرة لا يتحقق إلا بوجود صدور الأمر بالإرادة فصار
الاختيار فرعاً ومياً به لكان نسبة الكلية والجزئية بينهما . فافهم .
(نوري «ره»)

(١٤٩) شرح المواقف .

(١٥٠) عطف على قوله : لزيادة التوضيح .

(١٥١) قوله [في ص ١٦٢] : فلأننا لانرى ورود ايراد هنا

والعجب أنه تصدى في الحاشية الآتية لبيان حاصل الإيرادين ولم يذكر إلا
وجهاً واحداً حيث كتب على قوله : والحاصل : أن حاصل الإيرادين على
المصنّف انفكاك العلة التامة عن المعلول محال عنده كما صرح به في فصل
العلّة والمعلول بقوله : وعند وجود الفاعل بجميع جهات التأثير يجب

الفعل ، فكيف وافق التمكنين في القول بعدم صدور الفعل عنه تعالى في الازل اللازم لمعنى القدرة المتنازع فيها مع أنّ الإرادة وجميع شرائط التأثير الذي يجب بها الصدور أزلية غير زائدة على الذات عنده . انتهى . فتأمل . منه رحمه الله .

(١٥٢) قوله [في ص ١٦٢] : فانا لانرى

لا يخفى أنّه يمكن أن يوجّه الكلام هنا بوجه يؤدي الى تغاير الإرادين من دون خفاء ، وهو أن يقال : إنّ لما قال المصنّف قدس سرّه مثلاً بالوجوب بالنظر الى الإرادة التي هي عين الذات القديمة فكيف يتيسر له القول بانفكاك الفعل عنه تعالى وعن ارادته سبحانه وهذا هو الإراد السابق وحيث قال المصنّف قدس سرّه أيضاً بأنّ الوجوب إنّما هو بالنظر الى اعتبار الإرادة التي هي عين ذاته سبحانه فلزم منه أن يكون إمكان الصدور واللاصدور بالنظر الى مجرد اعتبار الذات مع قطع النظر عن اعتبار الإرادة لا بالنظر الى الواقع والحال أنّ المصنّف لما لم يكتف في القدرة بالتفسيرين المذكورين بل قال : هي عبارة عن كونه تعالى بحيث يصحّ منه وقوع الفعل في وقت ولا وقوعه في وقت آخر فلزم حينئذٍ أن لا يكون الإمكان بالنظر الى مجرد اعتبار الذات مع قطع النظر عن اعتبار الإرادة حتى يكون الإمكان اعتبارياً ذاتياً فقط بل يجب أن يعتبر الإمكان بالنظر الى الواقع الذي هو عبارة عن النظر الى الإرادة بعينه فالوجوب بالنظر الى الإرادة ينافي الإمكان بالنظر اليها ولا يقول بهذا الإمكان إلا من ينفي الوجوب بالنظر الى الإرادة كالأشعري . ومحصّله أن الجمع بين الوجوب بالإرادة والإمكان بها محال ، وابن هذا من الإراد السابق ، وإن كان محصّله واحداً فافهم جداً . (نوري «ره»)

(١٥٣) في بعض النسخ : مع التسلسل .

(١٥٤) قوله [في ص ١٦٦] : جواز عدم الحادث

كأنه أخذ - طاب ثراه - عدم وجود العالم قبل آن حدوثه منزلة عدم الحادث في اليوم مع تحقق علته التامة فيه وهو كما ترى . إذ القبلية حينئذ عند الفاضل المذكور أمر وهمي بحث ليس له عين ولا اثر وهو الحق بوجه فكيف يقاس قبل وجود العالم بمثل اليوم الموجود . اللهم إلا أن يقال : إن قوله : «في اليوم» متعلق بقوله : «الحادث» لا بقوله : «جواز عدم الحادث» فتأمل . (نوري «ره»)

قوله [في ص ١٦٦] : - وان تحقق الى آخره - .

هذا منه طاب ثراه ينهى عن عدم إمكان وقوع جميع ما يتوقف عليه وجود شيء لا في زمان كما لا يخفى وهو كما ترى وليس الكلام إلا فيه ، ولعله لا يتيسر له طاب ثراه ولا مثاله تصور وقوع شيء لا في زمان . وقوله (وتقوله) بكونه سبحانه غير زمني كأنه مجرد لفظ لا يتعقل معناه أصلاً والحق في المقام هو الإباء الذاتي لا غير . قوله : «في اليوم» يحتمل أن يتعلق بقوله : «جواز عدم الحادث» وأن يتعلق بقوله : «الحادث» وبينهما من جهة المعنى بون . (نوري «ره»)

(١٥٥) قوله [ي ص ١٦٦] وفيه نظر ...

كل ما قال هذان الفاضلان في باب التخلف كلام خال عن التحصيل ، والتحصيل يحتاج الى التفصيل الذي لا ينال من امثال هذا السبيل [الذي] هو مسلكهما ومسلك امثالهما . (نوري «ره»)

(١٥٦) قوله [في ص ١٦٦]: لم يقل أحد بجوازه

ولذلك ترى الاشاعرة لا يجوزون ذلك مع تجويزهم الترجيح بلا مرجح .
منه رحمه الله .

(١٥٧) قوله [في ص ١٦٧]: ويظهر كلام المحشي .

في بعض الحواشي حمل قول المحشي [أي الخفري]: «مما يستحيل بحسب
الجليل من النظر» على أنه لا يحتاج الى النظر الدقيق في استحالته بل يكفيه
ادنى تأمل وهو بعيد . فافهم . منه رحمه الله .

(١٥٨) قوله [في ص ١٦٨]: الناظر الى العينية

باعتبار لفظ «بالنظر» لا باعتبار إضافة الإرادة الى الذات حتى يتوجه ما في
بعض الحواشي من أن الإضافة لا ينحصر في البيانية . فافهم . منه
رحمه الله .

(١٥٩) شرح الإشارات ج ٢: ص ١٣٤ .

(١٦٠) البشرية فرقة من المعتزلة أصحاب بشر بن المعتز المتوفى سنة ٢٢٦ .

(١٦١) راجع ص ٣٦ .

(١٦٢) قوله [في ص ١٦٩]: فالحق في توجيه

لا يخفى أن المحشي لو قال: فإن الظاهر أن المراد بالامتناع - الخ - لكان
أولى كما في بعض الحواشي . منه رحمه الله .

(١٦٣) قوله [في ص ١٧٠]: بل الامتناع لذات الوقت.
 أما ما ذكره هذا الفاضل في تعليل عدم صحة كون الإمتناع الامتناع الذاتي
 فلا يرجع إلا إلى أنه لو كان ذاتياً لم يتم دليل المصنّف وهو كما ترى.
 فتفطن، منه رحمه الله.

(١٦٤) راجع توحيد الصدوق الباب ١١ و ٥٥ و ٦٦ والكافي ١/ ١٠٩.

(١٦٥) قوله [في ص ١٧٠]: هو إحدائه. (الكافي ج ١: ١٠٩)
 وبهذا يجمع أيضاً بينه وبين ما في الكافي^(١) من كونها من صفة الفعل دون
 صفات الذات. فافهم. منه رحمه الله.

(١٦٦) قوله [في ص ١٧١]: سواء كان المصنّف
 نسبة ذلك أي المصنّف كما فعله الفاضل المعاصر كأنه مربة إذ ليس في
 كلامه فيما رأينا ما يدلّ عليه. منه رحمه الله.

(١٦٧) شرح المقاصد ج ٢: ٣٥٣.

(١٦٨) شرح المواقف ج ٦: ٩٥.

(١٦٩) قوله [في ص ١٧٤]: مما ياباه البديهة .

ذلك كذلك مع أنه ورد عنهم عليهم السلام إنه تعالى عالم إذ لا معلوم قادر إذ لا مقدور خالق إذ لا مخلوق^(١) وهكذا مما يابى بظاهره عنه البديهة والحق الحقيق بالتصديق [هو ما] فوق ما أدركوه والامر أعلى من أن يدرك بأمثال هذه المدارك شارح المقاصد أو المواقف أو غيرها من الجمهور .

برو این دام بر مرغ دیگر نه که عنقا را بلند است آشیانه

(نوري «ره»)

(١٧٠) قوله [في ص ١٧٤]: لا يذهب عليك ...

وفي المقام كلام لا يسعه مجال امثال افهامكم يا جمال الدين نور الله روحك المقدس وفوق كل ذي علم عليم فإن تعلق القدرة القديمة بحادثة ونفس القدرة القديمة عين وزائدة حقيقية وإضافية والثانية عبارة عن تعلقها الذي يعبر عنه في لسان القرآن بكن، وقوله: «كن» مع كونه قديماً يكون في كل حادث بحسبه ومعه .

زياده چه عرضه دارم . (نوري «ره»)

(١٧١) في بعض النسخ: قبل أو حين ...

(١٧٢) قوله [في ص ١٧٦]: في كلا النزاعين .

يعني تعلقها بالطرفين وتقدمها على الفعل . منه رحمه الله .

(١) راجع البحار ج ٤ : ٦٨ والباب الاول من أبواب الصفات من كتاب التوحيد .

(١٧٣) قوله [في ص ١٧٨]: وليس المقدورية المذكورة...

هذا بظاهره كما ترى ينافي ما سبق منه من عدم اشتراط المقدورية بالفعل .
فافهم . (نوري «ره»)

(١٧٤) قوله [في ص ١٧٨]: يستغرب التأخير .

اشارة الى ما اورد على الجواب بأن التكليف في الحال بإيقاع الفعل
(الإيمان خ) في ثاني الحال من أن تقدم المشروط أي التكليف على الشرط
يعني المقدورية بالزمان غريب . منه رحمه الله .



(١٧٥) التأخير . خ ل .

(١٧٦) قوله [في ص ١٧٨]: ولا يخفى أن ما ذكره في توجيه ...

لا يخفى أن قول المحشي الحفري [في ص ٢٨]: وحينئذ جاز أن يستمر
-الخ- صريح في ما حمل عليه الفاضل المعاصر ويأبى عن حمل باقي
الحواشي . (نوري «ره»)

(١٧٧) قوله [في ص ١٧٩]: وهذا أبعد كما لا يخفى

هذا ما اشرنا اليه سابقاً أنه لو أريد أن منشأ النزاعين واحد لكان له وجه .
فافهم . منه رحمه الله .

(١٧٨) الكافي ج ١ : ١٦١ و ١٦٢ .

(١٧٩) التوحيد ص ٣٥٢ - الباب ٥٦ .

(١٨٠) قوله [في ص ١٨١]: للجمع بين هذه الاخبار

وقد يحمل على التقية أيضاً وهو بعيد وفي كلام الفاضل المعاصر هناها تأمل ظاهر حيث اورد هاتين الروايتين ثم قال: مع ضعف الراوي واحتمال التقية يمكن حملهما على الاستطاعة الخارجة عن سلطان الله عزوجل - الى آخر ما قاله - وقد صرح هو بنفسه بأن تلك الاستطاعة التي تحمل عليها الاستطاعة في الروايتين إنما هي طريقة المعتزلة ولم توافق أصول الإمامية ولم يتفطن أنه حيثذ فكيف يستقيم حمل الروايتين عليها بعد التنزل عن الحمل على التقية . فتأمل . منه رحمه الله .

(١٨١) قوله [في ص ١٨٤]: وأيضاً الظاهر أنهم لم يخصّصوا ...

لا يخفى أن كلام الفاضل المعاصر لا يقتضي التخصيص ، والوجه فيه أن التفرقة بين الترك وعدم الفعل ظاهرة وهي في وجه التفرقة التي تكون بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة ، وأين الإيجاب العدولي وأين السلب البسيطي وكل سلب بسيط عند وجود الموضوع يرجع إلى الإيجاب عدولاً فالفعل في كلامه يعم الترك ، فتفطن ولا تكن من الغافلين . (نوري «ره»)

(١٨٢) قوله [في ص ١٨٤]: الملزومة لحدوث

هكذا وقع في حاشية الفاضل المعاصر وهو إنما يستقيم بناءً على أن ماثبت قدمه امتنع عدمه وأما إذا لم يتم تلك المقدمة فليست بملزومة له ، بل لازم له . فافهم . منه رحمه الله .

(١٨٣) قوله [في ص ١٨٥]: أن الجواهر الحادثة

وأما الأمور القديمة لو كانت فلاريب أن هذا الوجه لا يدل على نفي القدرة عليها كما لا يخفى . منه رحمه الله .

(١٨٤) عندنا نسختان من حاشية محمد ابراهيم بن صدرالدين الشيرازي على حاشية الخفري . (ش ٥٠٨٤ مكتبة آية الله المرعشي وش ٤٥٢ مكتبة المسجد الاعظم بقم) .

وما وصل الى المؤلف من هذه الحاشية كان أنقص مما عندنا بستة صفحات فراجع .

(١٨٥) قوله [في ص ١٨٧] إيجاد كل ممكن بلا واسطة هذا إذا كان المراد استناد الجميع اليه سواء كان بلاواسطة أو بواسطة وأما القول باستناد الجميع إليه بلاواسطة فليس مذهب أهل الحق . منه رحمه الله .



(١٨٦) قوله [في ص ١٨٧] : أن يبين أنه تعالى قادر . وحمل كلام المصنف على هذا بأن يحمل العلة على دليل الاختيار يعني الحدوث فيكون المراد : أنه لما كان الحدوث عاماً بالنسبة الى جميع الموجودات - لان المراد بالعالم جميع ماسوى الله تعالى - فيكون اختياره تعالى عاماً بالنسبة الى جميعها بعيد جداً . منه رحمه الله .

(١٨٧) راجع البحار والوافي والكافي والتوحيد .

(١٨٨) قوله [في ص ١٩١] : كل ما يصلح لتعلق ... فيكون حاصل الكلام أن علة المقدورية هي امكان الصدور عن الغير بالإرادة وهي ثابتة لكل ماله إمكان الصدور عن الغير بالنسبة الى الواجب فيكون جميعها مقدوراً له تعالى . فافهم . منه رحمه الله .

(١٨٩) في بعض النسخ : البيان والمبين .

(١٩٠) قوله [في ص ١٩٨] : تخصيص الكلام بما هو مقدور

كانه ليس مراده أن مجرد تخصيص الكلام كاف في دفع المنع لفساده ، بل أن ذلك التخصيص مع ما ضم إليه المحشئ من تعميم الدعوى بالنسبة الى المقدورية بواسطة أو ضم المقدمة البديهية التي اشرنا إليها يدفع المنع المذكور . فافهم . منه رحمه الله .

(١٩١) تجويز عدم صدور . كذا في بعض النسخ .

(١٩٢) تجويز عدم صدور . كذا في بعض النسخ .

(١٩٣) قوله [في ص ٢٠٢] يستدون الجميع الى الله .

نعم لم يجعلوا أهر من معلولاً ليزد ان بل واجباً لذاته لكان كفراً وايضاً لو قالوا إنه تعالى لا يقدر ذاته بذاته على إيجاد تلك الشرور بلا واسطة لكانوا من المخالفين بناءً على الاحتمال الثالث الذي ذكرنا في تحرير المسألة . لكن ذلك ايضاً لا يظهر من كلامهم . فتأمل . منه .

(١٩٤) قوله [في ص ٢٠٥] : والعالم بالقضية .

وهذا مأخوذ من كلام الشارح [المحشئ خ ل] في بحث الاعراض في بيان أن كل مجرد عاقل ذاته . منه رحمه الله .

(١٩٥) قال في الذريعة ج ٥ ص ٢٨٢ : العقائد الدوانية للمولى جلال يوجد في

مخطوطات الموصل ...

(١٩٦) قوله [في ص ٢٠٥]: إذا علم أفعاله علم ذاته

بعد إثبات أنه تعالى يمكن أن يعلم أنه أفعاله يمكن أن يثبت وجوب علمه بذلك بالفعل بناءً على أنه تعالى ليس له كمال بالقوة بل كل مايجوز عليه فيكون حاصلاً له بالفعل . وحينئذٍ فإذا علم أنه أفعاله يجب أن يعلم ذاته البته كما نقلنا عن بعض الفضلاء . منه رحمه الله .

(١٩٧) لم أجده في القيسات .

(١٩٨) قوله [ي ص ٢٠٨] على ما قرره ليس

حيث قال سابقاً: إنه يظهر من تركيب الدليل الثاني مع كل واحد من الدليلين الآخرين دليلان عامان يدلان على ثبوت علمه تعالى مطلقاً أي بذاته وبجميع ما سواه . وقال: تقريرهما أن يقال: إنه تعالى مجرد وفاعل للأفعال المتقنة المحكمة وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبأفعاله، أو يقال: إنه مجرد قائم بذاته موجود لذاته وكل شيء غيره فهو موجود وحاضر (أو حاضر خ ل) عنده لكونه معلولاً له وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه . منه رحمه الله .

(١٩٩) شرح الإشارات .

(٢٠٠) قوله [في ص ٢١٠]: يمكن أن يناقش

ويشبه أن يكون هذا من قبيل أن يقال: إن زيدا أعلم من عمرو وعمرو أعلم من ابنه فيلزم أيضاً أن يكون زيد أعلم من ابنه . منه رحمه الله .

(٢٠١) قوله [في ص ٢١١]: فيأض جميع العلوم

قال بعض المحققين في تقرير هذا الوجه هو فيأض لعلوم الموجودات بذواتها فهو عالم بذاته بالضرورة. انتهى.

وكانه لا محصل لقوله: «بذواتها» إلا إرجاع هذا الدليل إلى الدليل الأول فتأمل. منه رحمه الله.

(٢٠٢) قوله [في ص ٢١١] كان [فيكون خ ل] عالماً في الجملة...

وبعض المحشّين بعدما أثبت علمه تعالى في الجملة قال: ولما كان العلماء عالمين بذواتهم كان الواجب جلّ شأنه عالماً بذاته أيضاً. انتهى. وهو كما ترى. منه رحمه الله.



(٢٠٣) قوله [في ص ٢١١]: إنه لم ينف أحد...

وقد يتوهم أنّ المراد أنّ أحداً من العقلاء لم ينف علم الواجب بالاشياء بسبب ذاته أي باعتبار أنّه عالم بذاته الذي هو مبدأ انكشاف الاشياء، بل بعضهم إنّما نفوا العلم التفصيلي بالاشياء الذي هو عبارة عن حضور الاشياء عنده وظنّوا أنّ هذا أي العلم الاجمالي الذي هو بسبب الذات هو العلم، لا العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن حضورها. ولا يخفى ما فيه من التكلّف. منه رحمه الله.

(٢٠٤) قوله [في ص ٢١٢]: في نقد المحصل (ص ٢٧٩) يدلّ

هذه عبارته: أقول: قدماء الفلاسفة قالوا: العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي إضافة ما للعالم إلى المعلوم،^(١) والعالم

(١) كذا في نقد المحصل. وفي الاصل: إضافة العالم إلى المعلوم.

والمعلوم إن كانا متغاثرين فلا بد أن يتصور العالم صورة المعلوم ولا يمكن أن يقبل المبدء الأول شيئاً من غيره، وإن كانا واحداً فلا بد فيه من تغاير اعتباري حتى يمكن أن تعقل الإضافة بينهما ولا كثرة في المبدء الأول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو مفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها فهذا مذهبهم والباقون من أهل الملل جميعاً اتفقوا على أنه تعالى عالم . انتهى . ولا يذهب عليك أنه وإن أمكن حمله على نفي العلم الزائد فقط، لكنه بعيد جداً.

ويمكن أن يقال أيضاً: لعل كلام هؤلاء ليس بهذه المرتبة من الدلالة فلعل الناقلين له قد اخطأوا في فهم كلامهم فنقلوه على ما فهموا. لكن الإنصاف أن هذا الظن من المحشي تعصب بارد إذ لكثير من العقلاء آراء شنيعة مخالفة للبديهة كثيراً فلا استبعاد منهم في نسبة الجهل إلى الله تعالى نعم لو كان له سند من كلامهم يشهد بما ادّعاه لكان مقبولاً، وأنى له ذلك؟ وما ذكره من حديث اشعار دلائلهم لا وقع له كما لا يخفى، فتأمل . منه رحمه الله .

(٢٠٥) نقد المحصل ص ٢٧٧.

(٢٠٦) قوله [في ص ٢١٤]: ثم إن في بعض الحواشي

لا يذهب عليك أن بعض عبارات القوم كما نقله الكشميري وغيره صريح في نسبة نفي العلم المطلق إلى بعض قدماء الفلاسفة لكن لعل المحشي يقول إن هذه النسبة من خطأ الناظرين في كلامهم، وأما كلام نقد المحصل فلما تضمن نقل كلامهم لا يجري فيه ذلك إلا بتعسف . فتفطن . منه رحمه الله .

(٢٠٧) قوله [في ص ٢١٦]: هذا بناءً على حمل القدرة

أما لو حمل على مذكره المحشي فلا يثبت بهذا العلم كما لا يخفى . منه
رحمه الله .

(٢٠٨) قوله [في ص ٢١٦]: ولا بعمومها أيضاً .

فما في الحواشي الفخرية من أن هذا الدليل يدل على عموم علمه لما ثبت
من عموم قدرته محلّ تأمل . منه رحمه الله .

(٢٠٩) قوله [في ص ٢١٦]: العلم بدعوى الشخص

إذ لو لم يعلم دعواه لجاز صدور المعجزة عنه في ذلك الوقت فطابق دعوى
ذلك الكاذب اتفاقاً . ويمكن الاستغناء عنه باشتراط التكرار في المعجزة
بحيث يرتفع احتمال الاتفاق . وكذلك لو علم ذلك لكن لا يعلم صدق
وكذبه . يجوز ذلك على سبيل الاتفاق أيضاً أو بدون الاتفاق . ويمكن
الاستغناء عنه أيضاً أمّا عن احتمال الاتفاق فيما عرفت وأما عن الاحتمال
الأخر فبان اظهار المعجزة على يد من لا يعلم صدقه أو كذبه أيضاً قبيح
لكن لا بدّ حينئذٍ من إثبات العلم بهذا أيضاً وأما وجوب إثبات العلم
بالاخير فظاهر . فتدبر . منه رحمه الله .

(٢١٠) قوله [في ص ٢١٧]: فالأولى أن يعترض

إنّما قلنا: «فالأولى» لأنه يمكن توجيه منع الشرطية أيضاً فلأنه إذا كان
ثبوت صدق الرسل بدون العلم بكون المرسل عالماً محالاً فيمكن أن يمنع
حصول العلم بما أخبروا به على هذا التقدير .
وأيضاً يمكن أن يقال: إنه ليس الغرض منع الشرطية بل حاصل كلام

المجيب يرجع إلى أنه يمكن إثبات النبوة بدون أن يخطر بالبال كون المرسل عالماً وحيثئذ فالإيراد على هذا لاعلى الشرطية . فتأمل . منه رحمه الله .

(٢١١) غياث الحكماء هو غياث الدين منصور راجع ريحانة الادب ٤/٢٥٨ .

(٢١٢) في بعض النسخ : لتوسيط القدرة في البين .

(٢١٣) [في ص ٢٢٠] : موجوداً لغيره سواء

وذلك لأن الصورة العقلية مجردة عن المادة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة فعلم أن المانع للعقلية ليس هو مجرد المادية بل كون الشيء موجوداً لغيره مطلقاً . فافهم . منه رحمه الله .

مركز تحقيق التراث
مكتبة جامعة القاهرة

(٢١٤) قوله [ي ص ٢٢٠] : مانعة من العاقلية ، لا المعقولية

بل من العقالية لنفسه لا مطلقاً كما سيجيء . منه رحمه الله .

(٢١٥) قوله [في ص ٢٢٠] : المحسوس والمعقول في ذاته

لا يخفى أن قوله : «في ذاته» حيثئذ لا يلائم الوجه الثاني . منه رحمه الله .

(٢١٦) قوله [في ص ٢٢١] : بناءً على أن يحمل المحسوس والمعقول فيه على الصورة

ولو جعل المحسوس والمعقول هو ذو الصورة ايضاً يمكن أن يدعى أن وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه ، لكن يكون حصول الصورة شرطاً لذلك كما أن في العلم الحضورى ايضاً يشترط الالتفات ، لكن الدعوى حيثئذ يصير أبعد . فتدبر . منه .

(٢١٧) راجع شرح حكمة الاشراف ص ٢٩٠ الطبع الحجري .

(٢١٨) الشفاء الالهيات الفصل الثاني من المقالة الثانية ص ٣٢٠ .

(٢١٩) قوله [في ص ٢٢٦] : وإن كان ضعيفاً

ذكر في الحاشية السابقة ان الهيولي في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود بوجود الكلّيات الجنسية ووحدتها . منه .

(٢٢٠) التعليقات ص ١١٤ طبع القاهرة ١٣٩٢ .



(٢٢١) التعليقات ص ٧٨ .

مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

(٢٢٢) هو السيّد فخرالدين الاسترآبادي . ظ .

(٢٢٣) [قوله [في ص ٢٣٠] : حضور شيء عند شيء

لاحضور شيء عند موجود قائم بذاته كما ذكره بعض المحققين ، إذ لا دلالة للعبارة عليه . فافهم . منه .

(٢٢٤) المجرد ، خل .

(٢٢٥) قوله [في ص ٢٣٢] : لكن عدم بعد المجرد عن المجرد القائم بذاته

إشارة الى معنى الاستقلال في الوجود وهو احتراز عن مثل الصور العقلية .

وأما حملة على أن لا يكون مخلوطاً بشيء آخر محتاجاً في وجوده إليه ليكون احترازاً عن الهيولي على مذكوره بعض سادة المحشين فبعيد، إذ لم يعتبر ذلك في المواقف، وإنما اعتبر فيها القيام بالذات. وحمل القيام بالذات على ما يستنبط منه ذلك المعنى بعيد فتدبر. منه رحمه الله.

(٢٢٦) سورة الملك: ١٤

(٢٢٧) يكون حين. خ.ل.



(٢٢٨) الموجودات. خ.ل.

(٢٢٩) شرح رسالة العلم لنصير الدين الطوسي ذكره العلامة الطهراني في الذريعة ج ١٣ ص ٢٨٧ وهذه الرسالة مطبوعة ولكنها ليست عندي.

(٢٣٠) فصوص الحكم (انتشارات بيدار) ص ٩٩ وفيه: علمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته ... فلا كثرة في الذات بل بعد الذات ...

(٢٣١) قوله [في ص ٢٣٧]: هذا اظهر

إذ لو حمل كلا القولين على العلم التفصيلي يلزم التكرار بلا طائل إذ لا تفاوت يعتد به بين قوله: «فعلمه بالكل بعد ذاته» وقوله: «فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته» بناءً على ذلك التوجيه.

وعلى نسخة: «بعد علمه بذاته» وإن لم يلزم التكرار، لكن الاظهر، حيث أن يقول: «فكثرة» على التفريع كما يظهر بالتأمل.

وفي بعض النسخ وقع كذلك . وحيث لا غبار عليه .
ولا يخفى أن قوله : «بعد ذاته» أيضاً يمكن حمله على «بعد علمه بذاته»
فتوافق النسختان . فتأمل . منه رحمه الله .

(٢٣٢) قوله [في ص ٢٣٧] : بعد وجود ذاته
أو بعد علمه بذاته بناءً على ما في النسخة . منه رحمه الله .

(٢٣٣) تمام السبين . خ ل .



(٢٣٤) وبالعقل الكل . خ ل .

(٢٣٥) قوله [في ص ٢٤٤] : فإن يقال

هذا بناءً على أن يحمل المغايرة على ما يشمل نفي الجزئية أيضاً حتى
لا يبقى إلا احتمال الاستلزام كما أشار إليه بقوله : فحيث أن استلزام
-الخ- . ولو حملت على نفي العينية فنسلم حيث تغاير الحضورين لكن
نقول : إن حضور العلة متضمن لحضور المعلول ، ولا يرد عليه ما أورده
على الشقوق التي ذكرها بناءً على الاستلزام . أو نقول بالاستلزام - إلى
آخر ما ذكرنا في الأصل - فتأمل . منه رحمه الله .

(٢٣٦) وتمّ تصحيحه وإعداده للطبع في سنة ١٣٧٧ هـ . ش . وأنا الحقير المذنب رضا
الاستادي .

التعليقات على حاشية السبزواري على الحاشية الجمالية

(٢٣٧) سورة الاعراف : ٥٤

(٢٣٨) سورة هود : ٥٦ .

(٢٣٩) سورة البقرة : ١٤٨ .

(٢٤٠) سورة الانعام : ٧٩ .

(٢٤١) غير تام . خ ل .

(٢٤٢) الاسفار الاربعة ج ١ : ٣٨ .

(٢٤٣) سورة فصلت : ٥٣ .

(٢٤٤) القيسات ص ١٢٧ .

(٢٤٥) راجع مصابيح الانوار للسيد الشيرازي ٢ : ٤٠٥ والاعيان الثابتة لمحيي الدين المطبوع في مجموعة كلمات المحققين .

(٢٤٦) لا العلية .

(٢٤٧) الشفاء الالهيات ، الفصل الثاني من المقالة الاولى ص ٢٨١ .

(٢٤٨) في معنى كون .

(٢٤٩) الحاشية على الشفاء ، مخطوط .

(٢٥٠) والملاحظة .

- (٢٥١) سورة الاعراف : ٥٤ .
- (٢٥٢) من دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة .
- (٢٥٣) أو من تحقق .
- (٢٥٤) شرح اصول الكافي لصدر المتألهين ج ١ : ٢٥٠ .
- (٢٥٥) توحيد الصدوق : ١٠٩ .
- (٢٥٦) من دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة .
- (٢٥٧) الكافي ج ١ : ٨٥ .
- (٢٥٨) من دعاء الصباح المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام .
- (٢٥٩) من دعاء أبي حمزة الثمالي المروي عن الإمام السجّاد عليه السلام .
- (٢٦٠) أن الوجود الحقيقي : خل .
- (٢٦١) في الاصل : دهرأ وفي الألواح .
- (٢٦٢) سورة النحل : ٤٨ .
- (٢٦٣) سورة الرعد : ١٥ .
- (٢٦٤) في الاصل : وهو نفسه .
- (٢٦٥) بحار الانوار ج ٥ : ٥ نقلاً عن قرب الإسناد .
- (٢٦٦) لم يرد من بابه .
- (٢٦٧) الشوارق ج ١ : ٩٦ الطبع الحجري .
- (٢٦٨) في الاصل : تقدم العدم
- (٢٦٩) نهج البلاغة الخطبة الاولى .
- (٢٧٠) نهج البلاغة الخطبة الاولى .
- (٢٧١) حياً .
- (٢٧٢) سورة الاعراف : ٥٤ وستة آيات أخر . راجع المعجم المفهرس للقرآن الكريم .

مصادر التحقيق

- ١ - فهرس الكتب العربية المطبوعة للمشار
- ٢ - شرح التجريد، للقوشجي، الطبع الحجري
- ٣ - شرح الاشارات، طبع طهران (٣ مجلدات)
- ٤ - التحصيل، تحقيق العلامة المطهري
- ٥ - معجم المفهرس للقرآن الكريم
- ٦ - معجم البلدان، للحموي
- ٧ - لغتنامه، للدهخدا
- ٨ - الاسفار، طبع قم (٩ مجلدات)
- ٩ - ترجمة نزهة الارواح، طبع طهران
- ١٠ - الذريعة، للعلامة الطهراني
- ١١ - مكتبة العلامة الحلي، للسيد عبدالعزيز الطباطبائي
- ١٢ - الشفا، الطبع الحجري
- ١٣ - الاحتجاج، للطبرسي، طبع قم (مجلدان)
- ١٤ - الصافي، للفيض، الطبع الحجري
- ١٥ - القبسات، الطبع الجديد
- ١٦ - البحار، للعلامة المجلسي
- ١٧ - الاعلام، للزركلي

- ١٨ - شرح المواقف . طبع الافست
- ١٩ - ربحانة الادب . للخياباني (٨ مجلدات)
- ٢٠ - التوحيد . للشيخ الصدوق ، تحقيق السيد هاشم الطهراني
- ٢١ - المعجم المفهرس لبحار الانوار
- ٢٢ - الكافي . للشيخ الكليني ، طبع الاخوندي
- ٢٣ - معجم الفرق الاسلامية
- ٢٤ - شرح المقاصد . طبع الافست
- ٢٥ - نقد المحصل . طبع طهران
- ٢٦ - شرح حكمة الاشراق . الطبع الحجري
- ٢٧ - التعليقات . لابن سينا ، طبع القاهرة ١٣٩٢
- ٢٨ - شرح أصول الكافي . لصدر المتألهين ، الطبع الحديث
- ٢٩ - الشوارق . للاهيجي ، الطبع الحجري
- ٣٠ - نهج البلاغة
- ٣١ - مصابيح الانوار . للسيد الشيرازي
- ٣٢ - الاعيان الثابتة . لمحيي الدين العربي
- ٣٣ - فصوص الحكم . للفارابي ، طبع قم
- ٣٤ - الجمع بين الرايين . للفارابي ، طبع بيروت ١٩٩٦ م